LIBRERIA "LOYOLA"
7a. Avenida 3-03, Zona 1
Teléfono 251-3933
01001 Guatemala, C. A.

UNIVERSIDAD RAFAEL LANDIVAR
BIBLIOTECA
TEOLOGIA
GUATEMALA, C. A.

UNIVERSIDAD RAFAEL LANDIVAR
BIBLIOTECA
TEOLOGIA
GUATEMALA, C. A.

Nueva Biblia Española

Sapienciales

III

ECLESIASTES O QOHELET

Nueva Biblia Española

Comentario teológico y literario

Dirigido por Luis Alonso Schökel
y José Luis Sicre Díaz

Volúmenes publicados

– En Ediciones Cristiandad

PROFETAS, 2 vols., 1381 p.
PROVERBIOS, 606 p.
JOB, 634 p.

– En Editorial Verbo Divino

SABIDURIA, 572 p.
SALMOS, 2 vols., 1672 p.
ECLESIASTES O QOHELET, 508 p.
ECLESIASTICO (en preparación)

1699

JOSE VILCHEZ LINDEZ

Sapienciales

III

ECLESIASTES O QOHELET

07 JUL. 1998

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
1994

© José Vílchez – © Editorial Verbo Divino, 1994 · Es propiedad · Printed in Spain · Fotocomposición: Cometip, S. L., Plaza de los Fueros, 4. 31010 Barañáin (Navarra) · Impresión: Gráficas Lizarra, S. L., Ctra. de Tafalla, Km. 1. 31200 Estella (Navarra) · Depósito Legal: NA. 1164-1994.

ISBN 84 7151 669 1

CONTENIDO

Abreviaturas y Siglas 15

Prólogo 17

INTRODUCCION

I. Título 21

II. Autor de Qohélet 21
1. El autor de Qohélet es Salomón 21
2. Se comienza a dudar de la autoría de Salomón 22
3. Salomón no es el autor de Qohélet 23
4. Datos personales de Qohélet 24
4.1. Qohélet es un judío, de Jerusalén 25
4.2. Qohélet es aristócrata o de clase acomodada 25
4.3. Estado civil de Qohélet 26
4.4. Profesión de Qohélet 27
4.5. Personalidad bien definida de Qohélet 28
5. Actitud de Qohélet en la vida 28
5.1. Presupuesto fundamental 29
5.2. Qohélet es un buen observador 29
5.3. Qohélet es un crítico radical 30

III. Cómo se ha juzgado a Qohélet 32
1. Introducción al tema 32
2. Acusaciones contra Qohélet 33
2.1. Contradicciones 33
2.2. Pesimismo 33
2.3. Escepticismo 34
2.4. Agnosticismo 36
2.5. Determinismo y otras calificaciones 37
3. Defensa de Qohélet 38

IV. Aspectos positivos de Qohélet 40
1. Qohélet y su sana personalidad 41
2. Qohélet busca el sentido de la vida 41
3. La vida no tiene sentido trascendente 42
4. Qohélet y los parciales pero alegres sentidos de la vida ... 43

V. Actualidad de Qohélet 44
1. Qohélet analiza la realidad críticamente 44
2. Afinidad de Qohélet con el hombre contemporáneo 45
2.1. Testimonios 45
2.2. Por qué Qohélet es tan actual 46
2.3. Qohélet, maestro y guía 48

VI. Composición de Qohélet 48
1. La voz de la tradición 48

2. Ruptura con la tradición 49
2.1. Desde D.C. Siegfried a D. Buzy 49
2.2. Resistencia de la tradición 51
3. Nueva situación 52
3.1. Fracaso de las posiciones extremas 52
3.2. Adquisiciones irreversibles 53

VII. Estructura de Qohélet 54
1. Estado de la cuestión 54
2. Qohélet no tiene una estructura o plan general 55
3. Qohélet tiene una estructura o plan general 55
4. Posición intermedia sobre estructura en Qohélet 57
5. Conclusión: nuestra postura 58

VIII. Género o géneros literarios en Qohélet 59
1. ¿Es posible clasificar a Qohélet en un género literario? 60
1.1. Diálogo 60
1.2. Diatriba 61
1.3. Testamento regio 62
1.4. Colección de sentencias 62
1.5. Reflexiones 63
2. Pluralidad de géneros literarios en Qohélet 65
3. Ensamblaje de los géneros literarios en Qohélet 66

IX. Estilo inconfundible de Qohélet 67
1. Singularidad del estilo de Qohélet 67
2. Qohélet domina múltiples recursos literarios 69
2.1. La contradicción como recurso literario 70
2.2. Otros recursos estilísticos comunes 70
3. Qohélet ¿está escrito en prosa o en verso? 70
3.1. Qohélet es un libro poético 70
3.2. Qohélet, como libro, está escrito en prosa 71

X. Lengua original de Qohélet 72
1. El hebreo de Qohélet es de transición 73
1.1. Estamos lejos del hebreo clásico 73
1.2. Características del hebreo de Qohélet 74
2. ¿Es original el hebreo de Qohélet? 75
2.1. La lengua original de Qohélet es el arameo 75
2.2. La lengua original de Qohélet es el hebreo 76
2.3. El autor de Qohélet es bilingüe 77

XI. Fecha y lugar de composición de Qohélet 80
1. Fecha de composición de Qohélet 80
1.1. Qohélet fue escrito antes del s. III a.C. 80
1.2. Qohélet fue escrito después del s. III a.C. 81
1.3. Qohélet fue escrito entre el s. III y II a.C. 81
1.4. Qohélet fue escrito en el s. III a.C. 82
2. Lugar de composición de Qohélet 83

2.1. Qohélet fue escrito fuera de Palestina 83
2.2. Qohélet fue escrito en Palestina 84
2.3. Qohélet fue escrito en Jerusalén 84

XII. Fuentes de inspiración de Qohélet 84
1. Apertura indiscutible de Qohélet 85
2. Qohélet y fuentes no bíblicas 85
2.1. Qohélet y el helenismo 85
2.2. Qohélet y la literatura mesopotámica 88
2.3. Qohélet y la literatura egipcia 89
2.4. Qohélet y el influjo fenicio 90
3. Qohélet y el Antiguo Testamento 90
3.1. Qohélet y el Antiguo Testamento en general 90
3.2. Qohélet y el Antiguo Testamento más en particular.. 91

XIII. Canonicidad de Qohélet 94
1. Testimonios acerca de Qohélet 94
1.1. Testimonios en contra de Qohélet 95
1.2. Testimonios a favor de Qohélet 96
2. Consagración de Qohélet en la liturgia judía 98
3. Qohélet y el canon cristiano del A.T. 99
3.1. Qohélet y el Nuevo Testamento 100
3.2. Qohélet y los primeros escritores eclesiásticos 100
3.3. Qohélet y Teodoro de Mopsuestia 101

XIV. Bibliografía 102
1. Comentarios 102
2. Estudios especiales 103

TEXTO
COMENTARIO

I. Preámbulo de Qohélet (1,1-2) 141
1. Título del libro: 1,1 141
2. Marco de Qohélet: 1,2 143

II. La gran unidad (1,3-3,15) 147
1. Pregunta temática: 1,3 148
2. Poema introductorio: 1,4-11 151
2.1. Observación de la naturaleza 1,4-7 152
2.2. Observaciones sobre la historia 1,8-11 160
3. Ficción salomónica: 1,12-2,26 172
3.1. Autopresentación de Qohélet 1,12 174
3.2. Experiencia original de Qohélet 1,13-2,2 175
a. Experiencia de todas las actividades: 1,13-15 176
b. Experiencia sobre la sabiduría: 1,16-18 182
c. Experiencia sobre la alegría y el disfrute: 2,1-2 187

3.3. Reflexiones sobre la experiencia original de Qohélet 2,3-21 190
a. Reflexiones sobre la alegría y el disfrute: 2,3-11 ... 190
b. Reflexiones sobre la sabiduría: 2,12-17 203
c. Reflexiones sobre el esfuerzo humano y sus resultados: 2,18-21 211
3.4. Resumen teológico 2,22-26 215
4. Tiempo determinado, duración ilimitada 3,1-15 222
4.1. Poema sobre el tiempo: 3,1-8 223
4.2. Repetición de la gran pregunta: 3,9 232
4.3. Reflexiones teológicas de Qohélet: 3,10-15 233

III. Reflexiones sobre problemas humanos (3,16-22) 245
1. La injusticia imperante y el juicio de Dios: 3,16-17..... 246
2. Suerte común de hombres y animales: 3,18-21 251
3. Invitación a disfrutar el momento presente: 3,22 256

IV. Otras reflexiones de Qohélet menos trascendentales (4,1-16) 257
1. Por qué son preferibles los muertos a los vivos: 4,1-3 258
2. Ni exceso ni ausencia de trabajo, sino tranquilidad: 4,4-6 262
3. La compañía es preferible a la soledad: 4,7-12 264
4. Joven pobre y sabio frente a rey viejo y necio: 4,13-16 267

V. Sobre el culto, las injusticias y la riqueza (4,17-6,9)..... 270
1. Sobre el culto y la religión: 4,17-5,6 270
2. Sobre la injusticia institucionalizada: 5,7-8 279
3. Sobre los bienes y riquezas: 5,9-6,9 281
3.1. Insatisfacción del dinero y de las riquezas 5,9-11 .. 282
3.2. Destino trágico del hombre: se va como vino 5,12-16 .. 284
3.3. Bendición de Dios al hombre 5,17-19 287
3.4. Negación de la bendición de Dios al hombre 6,1-2 ... 290
3.5. El hombre infeliz es peor que un aborto 6,3-6 292
3.6. Inutilidad del esfuerzo humano 6,7-9 294

VI. El hombre ante lo predefinido y lo imprevisible (6,10-12) ... 297

VII. Qué es lo bueno para el hombre (7,1-29) 302
1. Qué es lo mejor para el hombre: 7,1-14 302
2. Es bueno evitar los extremos: 7,15-22 315
2.1. El justo medio 7,15-18 315
2.2. La perfección no existe 7,19-22 318
3. La sabiduría es inalcanzable: 7,23-24 320
4. Hallazgos provisorios y hallazgo definitivo: 7,25-29 322

VIII. Qohélet de nuevo ante la sabiduría tradicional (8,1-17) 333
1. ¿Quién es el verdadero sabio?: 8,1-9 333
2. Antítesis: Justos-malvados: 8,10-14 342
3. Primeras conclusiones de Qohélet: 8,15-17 346

IX. El sabio Qohélet ante el destino común y el poder (9,1-18) . 348
1. Igualdad fundamental, destino común: 9,1-6 348
2. Disfruta de la vida: 9,7-10 359
3. Incertidumbre e inseguridad: 9,11-12 364
4. La sabiduría y el poder: 9,13-16 366
5. Debilidad de la sabiduría: 9,17-18 369

X. Variaciones sobre temas de sabiduría tradicional (10,1-20) . 371
1. La necedad (el necio) frente a la sabiduría (al sabio): 10,1-3 372
2. La necedad en el poder: 10,4-7 374
3. La pericia no excluye el fracaso: 10,8-11 377
4. Palabras del sabio, palabrería del necio: 10,12-15 379
5. Dichos sobre la administración del reino: 10,16,20 382

XI. Atrevimiento y prudencia (11,1-6) 386

XII. Juventud y vejez (11,7-12,7) 393
1. Disfruta de la juventud, mientras puedes: 11,7-10 394
2. Evocación de la vejez: 12,1-7 401

XIII. Palabra final de cierre (12,8) 412

XIV. Apéndice a Qohélet (12,9-14) 413
1. Primer epílogo: 12,9-11 414
2. Segundo epílogo: 12,12-14 418

EXCURSUS

Excursus I sobre Qohélet 425
1. Forma gramatical 425
2. Origen de la palabra *Qohélet* 426
3. Significación de Qohélet 426
3.1. Qohélet es Salomón 427
3.2. Qohélet es un miembro de la asamblea 427
3.3. Qohélet y el verbo *qāhal* 428
3.4. Qohélet es un cargo u oficio 428
4. Objeto del verbo *reunir* 429

Excursus II sobre *hebel* 431
1. Sentido general de *hebel* fuera de Qohélet 431
2. Sentido general de *hebel* en Qohélet 432
3. Versiones en concreto de *hebel* en Qohélet 434
4. *Hebel* en Qohélet no tiene sentido ético 435
5. A modo de conclusión 437

Excursus III sobre el trabajo en Qohélet 438
1. La raíz *ʿml* en Qohélet 438
2. El amor al trabajo en Qohélet 440

Excursus IV sobre la retribución en Qohélet 442

Excursus V sobre Dios y el temor de Dios en Qohélet 444
1. Concepto de Dios en Qohélet 444
2. Sobre el temor de Dios 446
2.1. Qohélet habla del temor de Dios 446
2.2. Significación del temor de Dios en Qohélet 447

Excursus VI sobre *ʿolām* en Qohélet 3,11aß 449

APENDICES

I. La Palestina de los Tolomeos y de los Seléucidas 455
1. Alejandro Magno y Palestina 455
2. Los diadocos y Palestina 456
3. Las dinastías de los Tolomeos y de los Seléucidas 458
3.1. Dinastía de los Tolomeos 459
3.2. Dinastía de los Seléucidas 462

II. «Siria y Fenicia» 465
1. «Siria y Fenicia», unidad administrativa 465
2. Palestina y su valor estratégico 466
3. Palestina y el poder extranjero 467
3.1. Autonomía relativa de Palestina (la Gerusía) 468
3.2. El régimen tributario (los Tobíadas) 469
3.3. La situación de Palestina según Qohélet 473

Indice temático 477

Indice de autores citados 497

ABREVIATURAS y SIGLAS

A	Códice Alejandrino
a.c.	*artículo citado*
ANET	*Ancient Near Eastern Texts Relating to the O.T.* ed. por J.B. Pritchard (Princeton 1955)
Aq	Aquila (versión griega de)
BH	Biblia Hebraica, ed. R. Kittel (Stuttgart ^{3}1961)
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia, ed. K. Elliger – W. Rudolph (Stuttgart 1967-77)
CCL	*Corpus Christianorum* Series Latina (Turnholt)
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Viena)
F. Zorell	*Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti* (Roma 1962)
G/LXX	Versión griega de los Setenta
Ges.-K.	W. Gesenius – E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik* (Leipzig ^{27}1902)
K	K^{e}tîb
La/VL	Versión *Vetus Latina*
LXX/G	Versión griega de los Setenta
M(s)	Manuscrito(s)
o.c.	*obra citada*
p(p)	página(s)
P	Versión siríaca P^{e}sitta
P. Joüon	P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique* (Roma 1947)
PG	Patrologia Graeca, ed. J.M. Migne (París)
PL	Patrologia Latina, ed. J.M. Migne (París)
PW	A. Pauly – G. Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Stuttgart 1893ss)
Q	Q^{e}rê
R R1 R2	Redactor, Redactor 1º, Redactor 2º...
S	Códice Sinaítico
s.v.	*sub verbo*
Sim/Sym	Símmaco (versión griega de)
Tg	Targum
Teod/Th	Teodoción (versión griega de)
TH/TM	Texto hebreo/Texto Masorético
v(v)	verso(s)
Vg	Versión latina *Vulgata*
VL/La	Versión *Vetus Latina*

PROLOGO

En el momento de presentar este comentario doy por bien empleados todos mis esfuerzos y sacrificios, porque como en el caso del nacimiento de un hijo, ve la luz una nueva criatura.

Este comentario al libro de Qohélet, que por el peso de la tradición seguimos llamando Eclesiastés, pertenece a la *Colección:* Nueva Biblia Española. Comentario teológico y literario, dirigido por L. Alonso Schökel, y que muy laudatoriamente viene publicando la Editorial Verbo Divino. En él sigo el mismo método de trabajo empleado en el comentario *Sabiduría,* aparecido en 1990 en la misma Editorial. En cuanto a la versión al castellano del texto sagrado he tenido muy en cuenta la traducción de L. Alonso Schökel (cf. *Eclesiastés,* Madrid 1974), aunque no siempre la he seguido.

El Eclesiastés, aceptado por todos como libro canónico, pertenece a los Sapienciales y manifiesta de forma paradójica la riqueza inagotable de la revelación de Dios en palabras humanas.

Espero que este nuevo comentario tenga por lo menos la misma favorable acogida que ha tenido el comentario al libro de *Sabiduría.* En todo caso agradezco sinceramente a L. Alonso Schökel y a J. L. Sicre las ayudas que me han prestado con sus valiosos consejos para mejorar la redacción primera de este comentario. Del mismo modo tendré muy presente cualquier crítica positiva que se me haga para mejorar futuras ediciones.

Granada, julio 1994
José Vílchez, S.J.

INTRODUCCION

I. TITULO

Decir que Qoh 1,1 es el *Título del libro* no es nada disparatado, aunque necesariamente tengamos que matizar de inmediato tal afirmación. Hablando con propiedad sólo al v.1a: *Palabras de Qohélet,* se le puede llamar Título del libro, pues únicamente él corresponde a todo el libro; no así la aposición a *Qohélet* v.1b: *Hijo de David, rey en Jerusalén,* que se puede aplicar a Qoh 1-2 pero no al resto del libro. Esta es una de las razones por las que bastantes autores modernos defienden que han intervenido varias manos en la redacción de Qoh 1,1 [1].

Con todo derecho se podría defender que 1,1a: *Palabras de Qohélet,* pertenece al autor del libro [2]. De modo parecido comienzan Jer 1,1; Amós 1,1; Prov 30,1; 31,1 y Neh 1,1 (cf. Dt 1,1; Os 1,1; Miq 1,1 y Sof 1,1). Sin embargo, nos parece más probable la opinión de la intervención de dos redactores distintos de Qohélet, porque explica mejor las incoherencias de Qoh 1,1 con relación a todo el libro.

II. AUTOR de QOHELET

Qohélet comienza: «Palabras de Qohélet, hijo de David, rey en Jerusalén»; pero en seguida surge una pregunta: ¿quién es este personaje que se esconde detrás del nombre ficticio de *Qohélet?* O de otra manera: ¿quién es el autor del *Eclesiastés?* No siempre se ha respondido de la misma manera.

1. El autor de Qohélet es Salomón

«La antigüedad responde a esta pregunta [¿quién es el autor de *Qohélet?*] con una sola voz y con una opinión imperturbable: el autor es Salomón» [1]. Y la razón es bien sencilla, ya que el problema del origen del libro, planteado críticamente, es moderno; la respuesta de toda la tradición no puede ser otra, pues lee sin prejuicios lo que está escrito al comienzo del libro (1,1.12).

[1] Con naturalidad se admite que este verso primero no pertenece al *sabio Qohélet,* sino que se redacta posteriormente con ocasión de la publicación del libro. Así R. Gordis afirma que «el verso 1 es un título, puesto por el editor que creía que Salomón era el autor» *(Koheleth – the Man,* 204); cf. N. Lohfink, *Kohelet,* 19; *melek,* 537. Otros distinguen bien dos redactores, uno responsable del v.1a y otro del v.1b (cf. L. Di Fonzo, *Ecclesiaste,* 121b; K. Galling, *Der Prediger,* 84).

[2] E. Glasser lo afirma para todo 1,1 en *Le procès,* 5.

[1] A. Vaccari, *Institutiones,* 80.

La tradición de los judíos es constante [2]. Los Padres primero y los escritores eclesiásticos después se encargan de recordarlo, pues se consideran los herederos de tal tradición [3]. Se puede afirmar que hasta el siglo XVII se mantiene pacíficamente esta tradición, y continúa también después, aunque ya no pacíficamente sino en continuas controversias.

En 1860 F.H. Reusch defiende tenazmente la autoría salomónica del libro, así como A. Motais en 1876, R. Cornely al final del siglo XIX y comienzos del XX, y aun después siguen defendiendo lo mismo autores como F. Vigouroux y L.Cl. Fillion [4].

2. *Se comienza a dudar de la autoría de Salomón*

Los dos pilares sobre los que se fundamenta la sentencia tradicional, a saber, la tradición judeo-cristiana y el libro mismo, empiezan a cuartearse seriamente en el siglo XVII con Hugo Grotius. Ya antes se había escuchado alguna voz discrepante entre los judíos, pero pronto se había acallado [5]. Se suele citar también a M. Lutero en sus *Tischreden,* como si él hubiera sido el primero en negar que Salomón fuera el autor del Eclesiastés [6]. Efectivamente se le atribuye lo siguiente: «Salomón mismo no escribió el libro del Predicador, sino que fue escrito por Sirach en tiempo de los Macabeos» [7]. Pero es casi seguro que se trata de un *lapsus linguae* o *calami,* pues en la traducción latina de la misma conversación se corrige: «neque is [Salomon] conscripsit *Ecclesiasticum,* sed tempore Maccabaeorum a Syrach conscriptus

[2] R. Gordis escribe: «Según la tradición de la Sinagoga el libro de Kohélet es atribuido a Salomón, hijo de David [Nota 1: Su fuente más antigua está en el título 1,1]. Una fuente rabínica declara que él escribió el *Cantar de los Cantares,* con su acento sobre el amor, en su juventud; *Proverbios,* con su énfasis sobre los problemas prácticos, en su madurez; y *Eclesiastés,* con sus reflexiones de melancolía sobre la vanidad de la vida, en su vejez [Nota 2: Midrash *Shir Hashirim Rabba* 1,1, siglo 10]» *(Koheleth-the Man,* 39).

[3] Cf. J. de Pineda, *In Ecclesiasten,* 2-4; Cornelio a Lapide, *Commentaria,* 1ss; los testimonios aducidos en V. Zapletal, *Das Buch,* 56-57; L. Bigot, *Ecclésiaste,* 2006s; H. Höpfl, *De libro,* 393.

[4] Cf. F.H. Reusch, *Zur Frage;* A. Motais, *Salomon,* 37; también *L'Ecclésiaste,* 9.65s; R. Cornely, *Historicae* ([1]1889), 336 [Esta sentencia la mantiene inalterable R. Cornely hasta la 5ª edición en 1905 (cf. p. 344)]; F. Vigouroux, *Ecclésiaste,* (1906) n. 844: 505s; L.Cl. Fillion, *Le livre* (1927), pp. 547-549.

[5] H. Höpfl aduce un testimonio, al afirmar: «La tradición judía no es constante [Nota 1. Cf. e.g. *Midrash Qoh. Rabba* (1,12), donde se dice que el autor es un hombre pobre y rudo]» (*De libro,* 394); H.W. Hertzberg, por su parte, dice: «Por primera vez surgen sospechas sobre la autoría salomónica en Ibn Esra (siglo XII)» *(Der Prediger,* 53).

[6] Dice, por ejemplo, G. Gietmann: «Lutero fue el primero que en sus *Tischreden* se atrevió a dudar, aunque en el comentario latino y en otros lugares, como los demás protestantes, defendieron casi lo mismo que los católicos» *(Commentarius,* 21); E. Philippe, por su parte: «La unanimidad de la antigüedad fue rota por Lutero y, sobre todo, por H. Grotius» (*Ecclésiaste,* 1539); G.A. Barton: «Martín Lutero fue el primero que comprendió que Salomón no puede haber sido el autor del Eclesiastés» (*A Critical,* 21, y aduce el texto de *Tischreden,* WA 1,207). Cf. además H.W. Hertzberg, *Der Prediger,* 53; R. Kroeber, *Der Prediger,* 6.

[7] WA *Tischreden,* 1,207: nº 475.

est» [8]. Además Lutero, en su comentario al Eclesiastés, no se aparta de la tradición [9].

La verdadera ruptura con la tradición comienza con Hugo Grotius, que, en sus *Annotationes* de 1644, defiende abiertamente que Qohélet no fue escrito por Salomón, sino por otros más tarde [10]. Así lo reconocen todos los autores, y «desde entonces la verdad se ha impuesto» [11]. Para llegar aquí, sin embargo, han tenido que pasar casi tres siglos de controversias entre los defensores de la autoría salomónica de Qohélet y los que la negaban.

3. *Salomón no es el autor de Qohélet*

La nueva teoría fue aceptada paulatinamente, primero por los no católicos, y después también por los católicos [12], no sin antes tener que superar dificultades de orden dogmático [13].

El análisis del hebreo de Qohélet llevó a Fr. Delitzsch a su célebre afirmación: «Si el libro del Kohélet fuera del tiempo antiguo de Salomón, no existiría historia de la lengua hebrea» [14]. Los estudios lingüísticos posteriores hasta nuestros días han terminado por eliminar toda duda razonable.

En 1905 R. Cornely intenta refutar los argumentos de tipo lingüístico en contra de la tesis de la tradición [15]. A. Merk, por su parte, rechaza los argumentos de R. Cornely en las reediciones de su libro [16]. Así pues, se ha

[8] WA *Tischreden*, 2,653: nº 2776b; el subrayado es nuestro. La corrección parece estar bien hecha y concuerda con lo que dice a continuación: «Es un libro muy bueno y agradable... Es un libro como un Talmud, compuesto de muchos libros, quizás de la biblioteca del rey Ptolomeo en Egipto» (WA *Tischreden*, 1,207: nº 475 y 2,653: nº 2776b). Esto sólo se puede decir de Eclo, no de Qoh (cf. F.H. Reusch, *Zur Frage*, 430 n.1; Fr. Delitzsch, *Commentary*, 190 n.1).

[9] Cf. *Annotationes*, 14-15 y a lo largo de todo el comentario (WA 20).

[10] Textualmente dice: «Ego tamen Salomonis esse non puto, sed scriptum serius, sub illius regis tamquam paenitentia ducti nomine atque Zorobabilis iussu a viris quibusdam in unum corpus congestum esse». Así en H.W. Hertzberg, *Der Prediger*, 53-54.

[11] H.W. Hertzberg, *Der Prediger*, 54.

[12] F.H. Reusch reconoce que en su momento (1860) casi todos los protestantes, aun los conservadores, defienden que el Eclesiastés es postexílico. Wangemann quizás sea el único que defiende aún la autoría salomónica. También algunos católicos [M.J. Jahn, J.G. Herbst y Fr.K. Movers] empiezan a negarla (cf. *Zur Frage*, 430-431); cf. G. Gietmann, *Commentarius*, 21-22; E. Philippe, *Ecclésiaste*, 1539; L. Bigot, *Ecclésiaste*, 2007s.

[13] Recordemos lo que decía R. Cornely en 1905: «Ni se puede explicar esto 'por el fraude piadoso' y 'la ficción poética', por la que un autor reciente representase la persona de Salomón y tratase de vender sus sentencias bajo su nombre y autoridad. Pues tal 'fraude piadoso' y 'ficción poética', por la que los lectores son inducidos a un error inevitable, no se concilian con la inspiración del libro» *(Historicae*, 344). Por el contrario, H. Höpfl afirma en 1963: «El argumento sacado de los Padres no es vinculante, pues tanto ellos como los antiguos documentos del Magisterio de la Iglesia para designar simplemente los cinco libros sapienciales emplean el nombre de Salomón» *(De libro*, 394).

[14] *Koheleth*, 192 = *Commentary*, 190; cf. G.A. Barton, *A Critical*, 22.

[15] Cf. *Historicae*, 345-346.

[16] Cf. R. Cornely – A. Merk, *Historicae* ([9]1907-[11]1934), 495. Un capítulo importante de las Introducciones a los comentarios modernos de Qoh lo constituye el dedicado al estudio de la lengua de *Qohélet* y de su estilo, confirmando su carácter tardío. Cf. los capítulos dedicados en esta Introducción al *Estilo* (cap. IX) y a *La lengua de Qoh* (cap. X).

llegado a la conclusión segura de que Salomón no pudo ser el autor de *Qohélet* [17].

Terminamos este apartado con las palabras de R. Gordis en 1978: «La historia de la literatura conoce muchos desafortunados accidentes que condujeron a la pérdida de obras maestras. Kohélet nos proporciona una feliz excepción a esta regla. La tradición salomónica garantizó al libro un lugar en el canon de la Escritura, y así lo preservó para la posteridad. No siempre es una tragedia que *'habent sua fata libelli'*» [18].

4. *Datos personales de Qohélet*

No intentamos en este apartado hacer una biografía de *Qohélet* [19], sino agrupar lo que directa o indirectamente nos suministra el mismo libro [20]. Mientras se identificó a *Qohélet* con Salomón, este problema no existió; al negarse la identificación, surgió la necesidad de caracterizar al autor apellidado *Qohélet*. En esta tarea es conveniente distinguir entre la identificación de *Qohélet* con un personaje histórico, más o menos conocido, y la descripción o retrato robot de *Qohélet*. Al no ser posible lo primero, algunos han renunciado a lo segundo; nosotros no renunciamos. V. Zapletal concluía con razón que él no podía decir quién era el autor de nuestro libro [21]. Es verdad que de *Qohélet* sabemos poco, pero no tan poco como para no poder decir nada de él. Su libro está ahí, y siempre será verdad que por las obras podremos llegar a conocer algo del autor de las mismas.

La mayoría de los autores mantiene que un discípulo de *Qohélet* escribió lo que leemos en 12,9-10, a saber: «Qohélet, además de ser un sabio, instruyó permanentemente al pueblo; y escuchó con atención e investigó, compuso muchos proverbios; Qohélet procuró encontrar palabras agradables y escribir la verdad con acierto». Es un informe verídico abreviado acerca del autor. Como afirma A. Lauha: «No hay motivo alguno para dudar de la veracidad de esta noticia. Kohélet debe de haber sido un profesional maestro de sabiduría» [22]. El epílogo es sólo un punto de partida. El estilo, el talante y el tono del libro nos descubren facetas interesantes del autor.

[17] Cf. V. Zapletal (en 1911), *Das Buch*, 57; E. Podechard (1912), *L'Ecclésiaste*, 187; A. Bea (1950), *Liber*, VI; R. Kroeber (1963), *Der Prediger*, 4; H.W. Hertzberg (1963) sentencia: «Que el autor no es Salomón, no es necesario que se discuta más» *(Der Prediger*, 52).

[18] *Koheleth – the Man*, 42.

[19] Como ya hizo B. Plumptre en la Introducción a su Comentario; se puede ver un resumen en V. Zapletal, *Das Buch*, 71.

[20] J. van der Ploeg critica fuertemente a R. Gordis, porque, según él, afirma más de lo que puede deducirse de la lectura y estudio del libro sagrado, cf. J. van der Ploeg, *Robert Gordis*, 106.

[21] Cf. *Das Buch*, 71. Lo mismo afirmaba R. Kroeber: «El autor del libro Qohélet es desconocido» *(Der Prediger*, 6).

[22] *Kohelet*, 1; cf. A.L. Williams, *Ecclesiastes*, XLVIII; H. Duesberg, *Ecclésiaste*, 41-42; H.W. Hertzberg, *Der Prediger*, 54.

4.1. Qohélet es un judío, de Jerusalén

Con mucha razón escribe extrañado H.W. Hertzberg: «No se comprende que se haya puesto en duda su judaísmo» [23]. Frente a esta leve duda está la firme aseveración de todos los demás. Algunos explícitamente le asignan como lugar de origen o de residencia la región de Judea. Si se acepta la región de Judea [24], Jerusalén es el único lugar adecuado [25]. De modo excepcional algunos colocan a Qohélet en Palestina del norte [26]. M. Dahood, por su parte, defiende que «el autor fue un judío residente en Fenicia» [27].

4.2. Qohélet es aristócrata o de clase acomodada

La cultura siempre ha sido uno de los bienes más preciados; su adquisición en la antigüedad generalmente estaba reservada a las personas económicamente fuertes. Por esta razón, y mientras no se demuestre lo contrario, hay que considerar a *Qohélet* perteneciente a una familia bien acomodada [28]; más aún, perteneciente a la clase alta o aristocrática [29]. Su libro no deja lugar a dudas. El talante espiritual que lo caracteriza es el de un aristócrata, un tanto distanciado de la realidad [30], que ha recibido una esmerada educación y formación [31].

Por esto mismo se puede afirmar también que *Qohélet* pertenece a la

[23] *Der Prediger*, 54; se refiere a D.S. Margoliouth *(The Exp* 8ª serie, vol. 2 [1908] 125).

[24] Así, por ejemplo, F. Asensio, *In libros*, 266; M. Hengel, *Judentum*, 215.

[25] «Todos los signos apuntan a que Qohélet vivía en Jerusalén» (R. Gordis, *Koheleth – the Man*, 76); cf. también A.L. Williams, *Ecclesiastes*, XLVIII; S. Holm-Nielsen, *The Book*, 45; N. Lohfink, *Kohelet*, 12 = *Der Bibel*, 24-25; «Con gran probabilidad en Jerusalén» (R. Braun, *Kohelet*, 178); cf. también R. Kroeber, *Der Prediger*, 23; L. Di Fonzo, *Ecclesiaste*, 71.

[26] Escribe W.F. Albright: «Yo mantengo que el autor de este libro */Qohélet/* era un judío influyente, que vivió en la llanura costera, probablemente en la Fenicia del sur» *(Some Canaanite*, 15).

[27] *Qoheleth*, 302; lo mismo en *Canaanite-Phoenician*, 33. Asímismo estos autores: J. Muilenburg, *A Qoheleth;* J.T. Milik, RB 59 (1952) 590; H. Cazelles, VT 6 (1956) 221; E. Arbez, CBQ 15 (1953) 115 (citados todos ellos por M. Dahood en *Qoheleth*, 302 nota 4).

[28] M. Hengel afirma que Qohélet, «como maestro de sabiduría, pertenecía a la acomodada y aristocrática clase alta de Judea» *(Judentum*, 215); cf. también L. Di Fonzo, *Ecclesiaste*, 71; H.L. Ginsberg, *The Structure*, 149; R. Braun, *Kohelet*, 177.

[29] S. Holm-Nielsen opina que «no hay motivos para dudar de que *Kohélet* pertenece a la clase alta. Él es ciertamente un aristócrata intelectual. *Kohélet* es un aristócrata intelectual hasta el punto de conocer bien la filosofía griega» *(The Book*, 45). W.W. Tarn - G.T. Griffith lo afirman también explícitamente: «El aristocrático autor de este libro fascinante */Qohélet/* vivió en Palestina» *(Hellenistic*, 230); cf. F. Crüsemann, *Hiob und Koh.*, 386.

[30] Qohélet se manifiesta como un escéptico; ahora bien, como argumenta R. Gordis, el escepticismo se da en las clases altas de la sociedad, las que no sufren; no en las bajas que sufren en la vida y buscan cambiar las condiciones de vida o salir de ellas (cf. *Koheleth – the Man*, 34-35).

[31] Así lo admite R. Kroeber: «Probablemente procedía de una familia notable de la alta clase social de Jerusalén y recibió la educación científica y religiosa y la instrucción profesional que correspondía a la tradición de su rango» *(Der Prediger*, 23); cf. también R. Braun, *Kohelet*, 178.

clase influyente y dominante en todos los ámbitos de la vida ciudadana [32], en la medida en que las circunstancias políticas del momento lo permitían [33]. Sólo en este sentido se puede admitir la relación de *Qohélet* con el todavía no existente Saduceísmo [34].

Vienen bien a nuestro propósito unas palabras de N. Lohfink: «Muchas cosas se aclaran más fácilmente, si suponemos que él *[Qohélet]* procedía de una familia influyente» [35].

Hasta ahora hemos fijado nuestra atención en las circunstancias que podemos calificar de externas, aunque afectan a nuestro autor. Hay, sin embargo, otras circunstancias que determinan más internamente la personalidad de *Qohélet* y otros rasgos o notas que revelan esa misma personalidad. En algunos casos nos movemos entre conjeturas, aunque fundadas en el texto, en otros la certeza es plena.

4.3. Estado civil de Qohélet

¿Acaso es posible llegar a determinar el estado civil de *Qohélet,* si estaba casado o no, con los datos que nos suministra el libro? Pisamos terreno movedizo. R. Gordis se atreve a afirmar que «Kohélet era soltero» [36], que «no tiene esposa con quien compartir los sucesos sencillos de la vida ordinaria o los raros momentos de una profunda experiencia» [37]. Demasiada rotundidad en estas afirmaciones. Con razón J. van der Ploeg critica a R. Gordis: «¿Por qué decir que Qohélet no estaba casado..., cuando el texto no dice nada de esto?» [38]. Más bien hay que suponer lo contrario, pues el quedarse célibe era una excepción entre los judíos y el mismo *Qohélet* recomienda lo contrario: «Disfruta la vida con la mujer que amas» (9,9).

Acerca de si *Qohélet* tenía hijos o no, R. Gordis lo niega: «Kohélet era

[32] W.F. Albright escribe: «Yo mantengo que el autor de este libro [Qohélet] era un judío influyente» *(Some Canaanite,* 15); y R. Kroeber: «Vemos, pues, en el autor a un maestro de sabiduría que, como miembro de la clase dominante...» *(Der Prediger,* 6).

[33] La matización nos la da H.-P. Müller: Qohélet «pertenece a la antigua capa social dominante, que fue despojada de su poder por los diadocos y sus colaboradores» *(Neige,* 264, en el resumen en francés del artículo).

[34] Cf. D. Michel, *Qohelet,* 75, donde se rechaza la opinión de L. Levy en su libro *Das Buch.* R. Kroeber opina acertadamente que *Qohélet* «refleja la actitud espiritual de aquellos círculos que en el siguiente siglo constituyeron una coalición socio-política en el partido de los saduceos. Más no se puede decir» *(Der Prediger,* 6).

[35] *Kohelet,* 12 = *Der Bibel,* 24-25.

[36] *Koheleth – the Man,* 78; y añade la razón en que se funda: «Porque está bastante preocupado por el hecho de que cuando un hombre muere debe dejar su riqueza a 'extraños', que nunca han trabajado para conseguirla, y no manifiesta ningún sentimiento por parientes y amigos, aun cuando habla de la familia» *(Ibídem).*

[37] *Koheleth – the Man,* 84.

[38] J. van der Ploeg, Robert Gordis, 106, que además afirma: «Es gratuito pensar que él */Qohélet/* ha quebrantado su principal mandamiento, a pesar de 7,26, que habla de la mujer en términos hiperbólicos y rebuscados para poner en guardia a los discípulos de los sabios en contra de las seducciones femeninas, lo que siempre han hecho los sabios (cf. Prov 2,16, etc.)» *(Ibídem).*

soltero o, al menos, un hombre sin hijos» [39], y «su hogar jamás ha resonado con las voces de los niños jugando» [40]. La respuesta de van der Ploeg, que me parece más equilibrada, es la misma que dio a propósito de si *Qohélet* estaba casado o soltero y en el mismo lugar.

4.4. Profesión de Qohélet

Sobre este punto sí tenemos datos concretos en Qohélet. El epiloguista nos dice que «Qohélet, además de ser un sabio, instruyó permanentemente al pueblo; y escuchó con atención e investigó, compuso muchos proverbios; Qohélet procuró encontrar palabras agradables y escribir la verdad con acierto» (Qoh 12,9-10). En esta pequeña semblanza del amado maestro se subrayan dos aspectos de su actividad profesional: el del sabio-maestro y el del investigador [41]. Como sabio-maestro o maestro de sabiduría «era un maestro en una de las academias de sabiduría en Jerusalén, que estaba al servicio de las necesidades educacionales de la juventud de la clase alta» [42]. N. Lohfink difiere de la mayoría de los autores en cuanto a la manera de enseñar de *Qohélet:* «En nuestro contexto lo más probable es que Kohélet, al estilo de los filósofos griegos ambulantes, haya ofrecido su enseñanza públicamente (al 'pueblo') en las plazas, naturalmente como éstos por dinero» [43]. La novedad está en el modo de enseñar al aire libre, no en recibir dinero a cambio [44].

Algunos han llamado a Qohélet *filósofo* [45]. Creo que en sentido riguroso no es adecuada esta calificación. Mejor sería llamarle «pensador». En cuanto a su grado de originalidad, ya es más discutible, pues depende de cómo se interpreten los influjos que ha recibido de la cultura ambiente y de su asimilación [46].

Debemos pensar que la actividad docente de *Qohélet* era inseparable de

[39] *Koheleth – the Man*, 78.

[40] *Koheleth – the Man*, 84.

[41] Las palabras de A. Barucq confirman esta apreciación: «Los dos personajes: el maestro tradicional y el buscador decidido a replantear tantas y tantas cosas, descubiertas por el epiloguista, se reconocen con bastante facilidad en el libro que ha tomado a su cargo difundir» *(Ecclésiaste*, 11; traduc. 14-15).

[42] R. Gordis, *Koheleth – the Man*, 77. A. Lauha también afirma que «Kohélet debe de haber sido un profesional maestro de sabiduría» *(Kohelet*, 1).

[43] *Kohelet*, 12 = *Der Bibel*, 24-25.

[44] Prov 4,5-7 y 17,16 sugieren que los discípulos pagaban al maestro de sabiduría. Sobre la institución de la Escuela se puede consultar lo que ya escribí en L. Alonso – J. Vílchez, *Proverbios*, Madrid 1984, 47-48.

[45] «El hecho de que Kohélet se enfrente críticamente con la sabiduría tradicional de escuela hace suponer que él era un 'filósofo' rodeado por un grupo entusiasta de oyentes adultos, como un pedagogo gremial de la juventud (cf. 12,9: 'enseñaba al pueblo')» (A. Lauha, *Kohelet*, 3). Cf. C.S. Knopf, *The Optimism*, 199; J. Steinmann, *Ainsi*, 23.33; R.B.Y. Scott, *Ecclesiastes*, 191.196; *The Way*, 170; A. Bonora, *Qohelet*, 97.

[46] Que sea un autor original lo han defendido G.A. Barton (cf. *A Critical*, 43), O.S. Rankin – G.G. Atkins (cf. *The Book*, 15a), R. Gordis (cf. *Koheleth – the Man*, 55-58). Lo ha puesto en duda Ch.F. Whitley, que dice: «En vista del número de lugares paralelos que pueden aducirse para muchos de sus dichos, esto es discutible» *(Koheleth*, 183).

su actividad política en la comunidad de que formaba parte; a lo cual se añade su pertenencia a la clase dominante. Desde este punto de vista, la afirmación de R. Kroeber nos parece lógica: «Vemos, pues, en el autor a un maestro de sabiduría que, como miembro de la clase dominante, tomó parte en la vida política» [47] y, como tal, favorecedor de las tendencias conservadoras [48].

4.5. Personalidad bien definida de Qohélet

Llama poderosamente la atención la singularidad de Qohélet; es cierto que el libro es un hito en la literatura sapiencial judía. Su autor debió de ser una persona muy singular, como lo es su obra [49]. La personalidad de *Qohélet* es muy compleja, o, como dice J. Cantó Rubio: «Posee toda una personalidad, y recia, por cierto» [50]. Se enfrenta valerosamente a los más graves problemas humanos de todo orden y pone en interrogación las soluciones tradicionales que de hecho se consideraban intocables. A. Barucq ha dicho de él que «es un maestro en el arte de quebrantar las seguridades más firmes y los valores más cotizados» [51]. Este arrojo y la ardua tarea de buscar fórmulas literarias adecuadas «supone una personalidad más acusada; y esta vez sí que el libro está de acuerdo... sin tener, por cierto, nada de revolucionario puntero» [52]. Pero lo hizo utilizando formas y métodos nuevos, con la cara descubierta y ante los representantes del poder y de la intelectualidad del pueblo [53].

Es imposible reducir tal personaje a unos moldes determinados; los rompe todos, porque tiene características muy dispares y hasta contradictorias: conservador e innovador, cuya obra es «mezcla de apertura al mundo y de conservadurismo, de escepticismo y de fe» [54].

5. Actitud de Qohélet en la vida

Qohélet podía estar dotado de las mejores cualidades de espíritu, pero no manifestarlas suficientemente en su obra escrita. Sin embargo, el estudio de Qohélet nos pone al descubierto una persona bien caracterizada, que se enfrenta a la realidad que le circunda de una manera firme, decidida, clara, inequívoca. Descubrir y describir esta actitud de *Qohélet* es lo que ahora nos interesa.

[47] *Der Prediger*, 6; cf. H. Duesberg, *Ecclésiaste*, 41.

[48] Cf. J. Steinmann, *Ainsi*, 17.131; cf. L. Di Fonzo, *Ecclesiaste*, 70-77.

[49] A pesar de los pocos datos de que disponemos, «se puede hablar de una manifiesta 'individualidad' del autor» (M. Hengel, *Judentum*, 215), típica del tiempo del helenismo, señalada por la libertad del individuo (cf. 215-216).

[50] *Sapienciales*, 154.

[51] *Ecclésiaste*, 7; trad. 11.

[52] A. Barucq, *Ecclésiaste*, 11; trad. 14-15.

[53] Como escribe N. Lohfink: «Alguien que logró hacer esto en Jerusalén debió de ser no solamente un hombre (presumiblemente que ha viajado mucho) con una amplia formación y elevadas aptitudes espirituales y lingüísticas, sino también una personalidad con fuerte poder para seguir adelante» (*Kohelet*, 12 = *Der Bibel*, 24-25).

[54] R. Kroeber, *Der Prediger*, 6; cf. A. Barucq, *Ecclésiaste*, 11: trad. 15.

5.1. Presupuesto fundamental

Qohélet hace una distinción radical entre Dios y todo lo demás. Sin duda se debe a su fe religiosa en la que se ha educado. Ella constituye el núcleo principal del legado religioso que ha heredado de la tradición de su pueblo.

Qohélet no se distingue especialmente por su piedad religiosa; pero la fe en Dios, Creador y Señor del mundo y del hombre, le es algo tan connatural que ni siquiera se plantea el problema de su existencia, él que duda de todo. Acerca de esto no existe ni una sola voz discrepante [55]. Tan seguros están todos de la fe de Qohélet que llegan a afirmar: «Dios no es un problema para él» [56], o bien: «En el libro de Kohélet no existe 'el problema de Dios (Gottesfrage)'. El ateísmo es extraño al autor» [57].

Una consecuencia inmediata de todo esto es el establecimiento de otra distinción, que coincide con la anterior y que va a influir decisivamente en el desarrollo de las reflexiones de *Qohélet* en todo el libro: *Qohélet* tiene plena conciencia de lo que «es investigable» por el hombre y de lo que «no es investigable»; Dios en primer lugar, después todo lo demás. Esto quiere decir que «a priori» excluye de su campo de reflexión y, por supuesto, de observación, la existencia de Dios mismo; no así todo lo demás, incluidas las formas de pensar sobre este Dios y sus relaciones con el hombre y la creación, que se han transmitido como enseñanza casi intocable a través de generaciones y generaciones y han influido en toda la vida de fe, en el culto, en la moral, en la concepción de todo un pueblo como pueblo y de sus individuos. Parafraseando al mismo *Qohélet:* no se pueden confundir «las cosas que suceden bajo el sol», que pueden y deben ser observadas e investigadas por el hombre como dura e inútil tarea, con «lo que está sobre el sol», es decir, Dios y su mundo: lo impenetrable, el misterio.

5.2. Qohélet es un buen observador

La realidad cercana al hombre, «lo que sucede bajo el sol», centra toda la atención de *Qohélet*. Este es su medio natural en el que se mueve como pez en el agua: «Me dediqué a investigar y a explorar con sabiduría todo lo que se hace bajo el cielo» (1,13); «Examiné todas las acciones que se hacen bajo el sol» (1,14); «Observé la tarea que Dios ha impuesto a los hombres» (3,10); «Y otra vez observé todas las opresiones que se cometen bajo el sol» (4,1); «Y observé también que todo trabajo y todo éxito en las empresas no es sino...» (4,4); «De todo he visto en mi vida sin sentido» (7,15); «Me

[55] A. Lauha afirma como algo sabido y admitido por todos: «Naturalmente Kohélet, como hijo de su pueblo, no es ateo. Él no duda de la existencia de Dios» *(Kohelet,* 17). G. von Rad, por su parte: «Qohélet no es, de ningún modo, un ateo nihilista; sabe que el mundo ha sido creado y es regido continuamente por Dios» *(Teología del A.T.,* I 551).

[56] J.A. Loader, *Polar,* 129, que aduce el testimonio de H. Blieffert: «La única realidad indiscutible e indiscutida» para Qohélet es la existencia de Dios *(Weltanschauung,* 17).

[57] M. Schubert, *Schöpfungstheologie,* 82; cf. también R.B.Y. Scott, *The Way,* 170; J.L. Crenshaw, *Old Testament,* 137.

dediqué a conocer la sabiduría y a observar las tareas que se realizan en la tierra» (8,16). Se podría añadir un número muy considerable de pasajes en primera persona en los que el autor subraya su acción personal investigadora: sus experiencias personales. Con sus afirmaciones rotundas, universales, evidentemente hiperbólicas, parece que *Qohélet* quiere dar la impresión de que no hay parcela de la realidad que no haya analizado personalmente, como corresponde, según él, al verdadero sabio y maestro: «Todo esto lo he examinado con sabiduría. Yo dije: voy a ser sabio» (7,23).

Efectivamente su campo de observación es tan amplio como la vida misma. Él es el centro (yo... yo... yo...). A partir de sí mismo, de su experiencia personal, va a recorrer el universo humano, trazando círculos concéntricos. Observa la actividad humana en torno: el ir y venir, el trajinar de la gente; el mundo de los negocios con sus pérdidas y ganancias; la vida de los conciudadanos, es decir, el orden social o, más bien, el desorden [58]. Estos primeros y fundamentales contactos con la realidad le sirven de punto de arranque para sus primeras reflexiones de gran fuste sobre el justiprecio de las cosas, sobre la jerarquía de valores establecidos en la sociedad o comunidad humana, sobre la triste condición humana. Nadie podrá echarle en cara que es un soñador, aunque sea de pesadillas, ni que lo que dice no tiene fundamento en la vida real. Él no inventa nada; su mundo es nuestro mundo. Y después de observar y examinar «lo que sucede bajo el sol», lo refleja por escrito: escribió «la verdad con acierto» (12,10).

5.3. Qohélet es un crítico radical

Lo que *Qohélet* ve en el ámbito de las relaciones interhumanas, a su alrededor, no es nada alentador; es lo mismo que han visto y ven otros muchos, sean sabios o responsables en mayor o menor medida de la marcha en la vida de la comunidad humana. La diferencia está en que él no permanece callado; dice en voz alta lo que la mayoría silenciosa piensa [59]. No le satisface lo que le han enseñado desde pequeño en la sinagoga, en la escuela y en el templo: la enseñanza tradicional que se contiene por escrito en la Ley o Torá, en los Profetas, en los Sabios y en la tradición viva del pueblo.

Qohélet no es un moralista, ni levanta su voz como los antiguos Profetas, pero como sabio constata la contradicción evidente entre lo que se enseña a veces como doctrina recibida de parte de Dios y lo que sucede: «Les irá bien a los que temen a Dios, porque lo temen, pero no le irá bien al malvado, ni se prolongarán sus días como una sombra, porque no es temeroso en la presencia de Dios. Hay una vanidad que sucede en la tierra: que hay justos a quienes toca la suerte de los malvados, mientras que hay malvados a quienes toca la suerte de los justos» (8,12-14; ver también 7,15).

Se puede afirmar que la constatación repetida de esta contradicción es el

[58] Cf. A. Barucq, *Qohéleth*, 640-654.
[59] Cf. J. Chopineau, *L'image*, 601s.

principal fundamento que tiene *Qohélet* de su visión crítica de la realidad y, consiguientemente, de la crítica implacable que hace a lo que tradicionalmente se ha enseñado; para él no existen tabúes de ninguna clase.

Si *Qohélet* ha sido capaz de enfrentarse con la enseñanza tradicional en cosas tan graves como en la negación de cualquier retribución [60], en la imposibilidad de conocer los sentimientos de Dios para con el hombre [61], ya podemos imaginar que no existe nada, por muy cierto que nos parezca, que *Qohélet* no lo niegue o no lo ponga en duda. Por esto repetirá una y otra vez: «Todo es vanidad», porque nada tiene consistencia, todo se esfumará como el humo o el viento.

Los hombres luchan y se matan por el poder; *Qohélet*, transfigurado en el rey más poderoso de Israel con todo lo que un hombre puede desear y soñar (cf. 1,12-2,10), confiesa paladinamente: «Todo es vanidad y caza de viento» (2,11).

Otra de las cosas que más estimamos los humanos son *las riquezas*, el poseer, el dinero. Con ellas se cree poder conseguir los bienes supremos del hombre: la seguridad en la vida, el poder, el prestigio, el disfrute y gozo de los placeres más variados y refinados, la posible felicidad en suma. Pero con ellas sucede como con los fuegos artificiales: mucho trabajo para un fugaz disfrute. *Qohélet* se presenta a sí mismo, real o ficticiamente, como el más afortunado en este campo. Pero ni Salomón se sintió satisfecho con todas sus riquezas (cf. 2,4-11); ni el avaro: «El que ama el dinero no se harta de él, y quien ama las riquezas no las aprovecha. También esto es vanidad. Cuando aumentan los bienes, aumentan los que se los comen, y ¿qué le queda a su dueño, sino el espectáculo de sus ojos?» (5,9-10). En todo caso el despojo total de todo es el triste resultado final para todos sin excepción: «Como salió del vientre de su madre, desnudo, así volverá a marcharse como vino; y nada se llevará del trabajo de sus manos. También esto es un mal grave. Como vino, así se irá. ¿Y qué ventaja tendrá el que ha trabajado para el viento?» (5,14-15; cf. también 6,1-2).

¡Cuánto no hacen y dan los hombres y las mujeres por conseguir un alto grado en la *consideración social!* Pero ésta, a juicio de *Qohélet*, también es humo que se esfuma, viento que no se puede atrapar: «Fui más grande y magnífico que cuantos me precedieron en Jerusalén», dice el pseudo-Salomón, para añadir inmediatamente: «Todo es vanidad y caza de viento» (2,9.11). No infrecuentemente el espectáculo de nuestra vida en la sociedad es como el de una fiesta de carnaval: «Hay un mal que he visto bajo el sol, un error del que es responsable el soberano: La necedad es colocada en los más altos puestos, mientras ricos se sientan abajo; he visto esclavos a caballo, mientras príncipes iban a pie como esclavos» (10,5-7).

Los *hijos* siempre se han considerado en Israel como una bendición de Dios. Son la única garantía de futuro de un pueblo, de una estirpe, de un

[60] Cf. Excursus IV.º sobre la retribución.
[61] Véase el Excursus V.º sobre Dios.

nombre. Para *Qohélet* esto es evidente, pues la misma fama, especie de inmortalidad, se esfuma con el olvido, suerte que a todos nos espera (cf. 1,11; 2,16; 9,5). *Qohélet* no dedica una sola palabra amable para los hijos, sí algunas muy amargas. Normalmente, el hijo es el heredero; ésta es, sin embargo, la reflexión que se hace a propósito de su heredero: «Aborrecí todo el fruto de mi esfuerzo por el que yo me fatigo bajo el sol, pues debo dejarlo a mi sucesor, ¿y quién sabe si será sabio o necio? Ciertamente él tendrá pleno dominio sobre todo lo que yo conseguí con tanto esfuerzo y sabiduría. También esto es vanidad. Y terminé por desesperar en mi corazón de todo trabajo por el que me he fatigado bajo el sol. Pues hay quien trabaja con sabiduría, ciencia y acierto, y tiene que dejar su porción a uno que no se ha fatigado en ello. También esto es vanidad y una gran desgracia» (2,18-21).

Sobre *las relaciones del hombre con Dios* en parte ya sabemos cómo piensa *Qohélet*. Tampoco este aspecto se libra de la visión negativa de nuestro autor. Con todo, deja primeramente bien sentado su presupuesto fundamental religioso, es decir, la trascendencia divina, y recomienda prudencia y respeto: «No te precipites con tu boca ni se apresure tu corazón a proferir una palabra ante Dios. Porque Dios está en el cielo y tú en la tierra. Por tanto sean tus palabras contadas» (5,1). Si, a pesar de esto, se hacen votos o promesas a Dios, *Qohélet* exige su exacto cumplimiento: «Cuando hagas un voto a Dios, no tardes en cumplirlo; porque no le agradan los necios; lo que prometes, cúmplelo. Mejor es que no hagas voto alguno, que lo hagas y no lo cumplas» (5,3-4).

Se impone, pues, el espíritu absolutamente crítico de *Qohélet:* Todo, absolutamente todo lo que el hombre tiene a su alcance, todo lo que está y sucede bajo el sol es vacío, humo, viento, vanidad, e ir detrás de ello es ir a la caza del viento.

III. COMO SE HA JUZGADO A QOHELET

Por lo que acabamos de decir parece que tienen razón más que sobrada los que dan de *Qohélet* una imagen totalmente negativa, derrotista. Sin embargo, en su conjunto no creemos que sea así. De él se han dicho muchas cosas, demasiadas cosas. A nuestro parecer algunas acertadas, otras no tanto, o abiertamente erróneas. Por esto creemos que en muchos casos será necesario matizar o corregir o negar tales juicios y apreciaciones.

1. Introducción al tema

No podemos extrañarnos de las acusaciones que se hacen en contra de Qohélet en nuestro tiempo, pues en el siglo I de nuestra era la escuela

rabínica de Samay lo llevaba al banquillo de los acusados [1]. Lo que más llama la atención es el recrudecimiento de estas acusaciones, especialmente a partir del siglo pasado [2]. Recientemente se repiten los mismos juicios negativos [3].

2. *Acusaciones contra Qohélet*

2.1. *Contradicciones*

Uno de los capítulos en que más han insistido los que han juzgado negativamente a Qohélet ha sido el de las *contradicciones*. Éstas son demasiado evidentes como para ignorarlas, sin intentar dar una explicación. A esto se debe el que hayan surgido desde el comienzo tantos intentos de explicación y armonización, y que nosotros sistematizamos en dos capítulos: uno dedicado a la composición y otro al género o géneros literarios de Qohélet [4].

2.2. *Pesimismo*

Si hay una nota que caracterice generalmente a Qohélet entre los autores antiguos y modernos ésta es la de *pesimismo*. El comienzo del libro es un plano inclinado que nos lleva a esta conclusión: «Vanidad de vanidades –dice Qohélet–; vanidad de vanidades, todo es vanidad» (1,2). La sentencia, con algunas variaciones, se va repitiendo a través de todo el libro hasta 12,8: «Vanidad de vanidades –dice Qohélet–, todo es vanidad». Las interpretaciones que los autores dan de *hebel* pueden ser variadas, pero el tono de pesimismo es común a todas ellas [5]. De la misma manera, éste ha sido el aspecto que ha inspirado a tantos autores, ajenos al ámbito de la teología, literatos y filósofos especialmente.

Que Qohélet sea un pesimista para la mayoría de los autores, parece que debe admitirse sin discusión. En este apartado, como en todos, unos autores son muy radicales, otros más moderados. Así pasamos de la simple afirmación del pesimismo en Qohélet a una visión absolutamente derrotista del hombre. J. Pedersen dice llanamente: «El dolor causado por la falta de éxito de la vida nos suministra en primer lugar un punto de partida para comprender el pesimismo del Eclesiastés» [6]. Moderadamente se manifiesta tam-

[1] Puede verse lo que se dirá en el capítulo XIII sobre la *Canonicidad de Qoh.*

[2] Esto hacía exclamar a V. Zapletal en 1911: «No hay ningún libro del A.T. en el que se crea encontrar tantos errores filosóficos y teológicos como en el de Kohélet. ¿Quién no ha oído hablar del pesimismo, determinismo, materialismo, escepticismo y epicureísmo de Kohélet? Casi en cada verso se pretende descubrir uno u otro de estos errores y se maravilla uno de que tal libro haya podido ser recibido en el canon del Antiguo Testamento» *(Das Buch*, 81).

[3] Cf. J. Lévêque, *La Sagesse*, 657; Ch.F. Whitley, *Kohelet*, 1.

[4] Cf. J.L. Crenshaw (1988), *Ecclesiastes*, 46s. M.V. Fox considera de tanta entidad el tema de las contradicciones en Qohélet que le dedica un libro entero, cuyo título es *Qohelet and his Contradictions* (Sheffield 1989). Véase especialmente su Excursus I: *Aproximaciones a las contradicciones en Qohélet*, 19-28.

[5] Véase el Excursus 2º sobre *hebel*.

[6] *Scepticisme*, 345.

bién Bo Isaksson, al escribir: «El rasgo pesimista en Qohélet, que yo preferiría llamar agonía del vacío o sentimiento del absurdo...» [7]. H.H. Schmid, sin embargo, es contundente: «En el mundo, como lo ve Qohélet, no hay apenas lugar para el hombre, ni siquiera en un lugar limitado» [8].

En cuanto al origen del pesimismo de Qohélet unos lo han visto fuera de Israel, en Egipto o Mesopotamia [9], otros en Israel [10]. La respuesta completa a esta pregunta va unida a la que se dé a propósito del capítulo sobre los influjos a que está sometido Qohélet, y no en último lugar en su vida personal o muy cercana. En este sentido hay que tener muy en cuenta la situación socio-política que se vivía en su tiempo [11].

2.3. Escepticismo

El escepticismo es fruto espontáneo del pesimismo y viceversa [12]. D. Michel cree, sin embargo, que «más aceptable que la clasificación 'pesimista' es con seguridad 'escéptico', de hecho Qohélet ha sido presentado con frecuencia desde este punto de vista» [13].

El abierto optimismo que reinaba en el ámbito de la sabiduría tradicional desaparece en gran parte del horizonte de Qohélet, porque, fundado siempre en su experiencia, él es «un escéptico teórico del conocimiento» [14].

Ha tenido fortuna una frase atribuida a H. Heine: Qohélet es «la glorificación (das Hohelied) del escepticismo», signo manifiesto de que la gran mayoría de los autores ha visto bien reflejado el escepticismo en Qohélet. No hace mucho tiempo se demostró que H. Heine no hablaba de Qohélet sino de Job [15].

[7] *Studies*, 40.

[8] *Wesen*, 188. Una sentencia parecida es la de R.H. Pfeiffer (cf. *The Peculiar*, 104-106).

[9] Dice, por ejemplo, R.B.Y. Scott: «Las raíces más profundas de nuestro autor... están en el aspecto escéptico, pesimista de la sabiduría de Egipto y Mesopotamia» *(Ecclesiastes*, 198).

[10] «La única explicación adecuada del origen del pesimismo del Eclesiastés debe ser encontrada dentro de la tradición hebrea» (C.C. Forman, *The Pessimism*, 342).

[11] L. Chopineau apuntaba que «la falta de éxito en la vida social y política sería la fuente del pesimismo de Qohélet: expresión de la filosofía de la vida de una clase dominante, desposeída de su poder» *(L'image*, 599).

[12] A veces los autores pasan del uno al otro sin advertirlo, o quizás con plena conciencia.

[13] *Qohelet*, 88; y cita a E. Pedersen *(Scepticisme*, 317-370), R.H. Pfeiffer *(The Peculiar*, 100-109), M.A. Klopfenstein *(Die Skepsis*, 97-109), R.E. Murphy *(Qohélet)*, J.L. Crenshaw *(The Birth)*.

[14] D. Michel, *Qohelet*, 33; cf. p. 89. Así también lo confirma J.M. Rodríguez Ochoa, al afirmar un poco exageradamente que en Qoh, «de todos los elementos que constituían el antiguo ideal de vida no queda nada, sólo un escepticismo doloroso» *(Estudio*, 44). Más duro aún es el juicio de G. von Rad: «Es preferible concebir la obra [Qoh] como una nota marginal a la tradición sapiencial, de un escepticismo por cierto muy amargo» *(Teología del Antiguo Testamento*, I 550). Eso de la marginalidad de Qoh nos parece desacertado. Cf. también A.M. Dubarle, *Où en est*, 412.

[15] F. Ellermeier en 1965 deshizo el malentendido, publicando el texto completo de H. Heine *(Randbemerkung)*. La parte central dice: «¿Por qué el justo tiene que sufrir tanto sobre la tierra? ¿Por qué tienen que perecer talento y lealtad, mientras que el bufón fanfarrón...? El libro de Job no resuelve este penoso problema. Al contrario, este libro es el cántico del escepticismo» (*Randbemerkung*, 93).

J. Pedersen comienza así su célebre artículo sobre el escepticismo israelita: «En Israel el escepticismo tiene un representante característico: es el autor del Eclesiastés» [16]. O como escribe G. von Rad: «Ese escepticismo aparece en toda su amplitud y con una energía hasta entonces inaudita en el libro de Qohélet» [17]. Sobre esto, al parecer, no hay muchas dudas [18]. Qohélet es un investigador incansable, aunque en él se dé la paradoja de que sólo se fía de sus comprobaciones y, al mismo tiempo, desconfía de sus propias posibilidades.

Generalmente se reconoce que el escepticismo hace dudar a Qohélet «solamente de las posibilidades humanas, no de la realidad de Dios» [19]. Como apuntamos en otro lugar, Qohélet jamás pone en duda la existencia de Dios; de lo que sí duda (y hasta lo niega) es de poder llegar a conocer cómo Dios está presente y actúa en el mundo y en la historia [20]. Duda también de cualquier sistema que asegure al hombre poder llegar a conocerle con toda seguridad o a los enigmas de la naturaleza y de la vida humana, «de todo aquello que sucede bajo el sol» [21].

En cuanto a las causas y raíces del escepticismo en Qohélet, probablemente hay que responder de la misma manera que lo hacíamos al tratar de

La causa de este craso error está nada menos que en Franz Delitzsch, que, en su Comentario a Job de 1864, aplica a Qohélet la sentencia de H. Heine, haciendo notar que Heine habla de Job, no de Qohélet. Sin embargo, en el *Comentario a Qohélet* de 1875 leemos: «Por esto se podría llamar al libro de Kohélet el cántico del temor de Dios, mejor que 'el cántico del escepticismo', como lo llama H. Heine» (F. Delitzsch, *Hoheslied und Koheleth*, 190 = *Commentary*, 183). Curiosamente, al año siguiente, 1876, se publicaba la segunda edición del *Comentario a Job*. El pasaje de la primera edición, en que se cita a H. Heine, permanece inalterado, es decir, correctamente (cf. F. Ellermeier, *Randbemerkung*, 94). A F. Delitzsch podemos aplicar aquello de Horacio «Quandoque bonus dormitat Homerus» (*Ars*, 359). Pero el error de F. Delitzsch se repite todavía en los Comentarios a Qohélet. E. Wölfel advertía en 1958 que todos citan la célebre frase de Heine, pero que nunca se indica en qué lugar de sus escritos se encuentra y añadía que fue F. Delitzsch el que citó por primera vez en su Comentario a Qoh (cf. *Luther und die Skepsis*, Munich 1958, 60). Así lo constata simplemente H.W. Hertzberg en su comentario (cf. *Der Prediger* [1963], 222) y extrañamente también S. Holm-Nielsen en 1974 (cf. *On the Interpretation*, 168), a pesar de que, como hemos visto, F. Ellermeier había descifrado el enigma en 1965. K. Galling *(Der Prediger*, 84 nota 1) y A. Lauha *(Kohelet*, 22) lo explican ya correctamente en sus comentarios, pero la mayoría de los autores no se ha enterado de ello todavía.

[16] *Scepticisme*, 317.

[17] *Teología del Antiguo Testamento*, I 549s.

[18] «En la actualidad hay un acuerdo general: que el libro [Qoh] es la obra de un escéptico derrotista» (S. Holm-Nielsen, *The Book*, 40).

[19] M. Hengel, *Judentum*, 219, que cita a J. Pedersen *(Scepticisme*, 344). Cf. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, I 548.

[20] «Qohélet no es, de ningún modo, un ateo nihilista» (G. von Rad, *Teología del A.T.*, I 551). R.E. Murphy escribe: «Deberíamos matizar algo nuestro título */Qohélet el escéptico/:* quizá *Qohélet el escéptico fiel*... sería más apropiado. ... el escepticismo no excluye la fe» *(Qohélet*, 358). Ilustra su afirmación con una anécdota personal con G. von Rad y concluye: la respuesta de von Rad «de que el escepticismo no excluye la fe nos coloca en la perspectiva acertada para interpretar el pensamiento de Qohélet» *(Ibídem)*.

[21] R.H. Pfeiffer asegura que «Eclesiastés es no solamente un escéptico con relación a los sistemas filosóficos de su tiempo, sino también con relación a la búsqueda de un *summum bonum* de valor permanente» *(The Peculiar*, 108); cf. M.A. Klopfenstein, *Die Skepsis*, 98.108-109.

las causas del pesimismo. No es necesario ir muy lejos para encontrarlas, es decir, en la experiencia real de la vida de Qohélet, o en su propio sistema y método de conocimiento: lo que él ha averiguado en sus investigaciones, lo que ve con sus propios ojos y perciben todos sus sentidos en la vida real, social y política son el fundamento de su propio escepticismo [22]. Sus frustradas experiencias religiosas hacen que se levante una interrogación ante todo: ¿de qué sirve...?, ¿qué aprovecha...?, ¿qué diferencia hay entre el justo y el impío, etc.? [23].

2.4. Agnosticismo

A Qohélet no se le acusa de agnosticismo en el sentido filosófico estricto, pues es evidente que no se abstiene de afirmaciones acerca de Dios y de la naturaleza de lo creado [24], algo que, en ningún caso haría un auténtico agnóstico [25]. Pero analizando sus propias confesiones se puede descubrir «un cierto agnosticismo», como diría A. Allgeier [26].

La actividad de Qohélet se centra en investigar, averiguar, intentar saber más y más: «Me dediqué a conocer la sabiduría y a observar las tareas que se realizan en la tierra» (8,16). Después de su inmenso esfuerzo, que simboliza muy bien el esfuerzo de la mente humana, llega a la conclusión de que «el hombre no puede averiguar lo que se hace bajo el sol; por esto el hombre se fatiga buscando, pero nada averiguará; y aunque el sabio diga que lo sabe, no podrá averiguarlo» (8,17). El misterio, como una densa nube, lo envuelve todo: «Lejano está lo que existe y profundo, profundo, ¿quién lo descubrirá?» (7,24; ver también 1,8.17; 3,11; 11,5). Especialmente impenetrable

[22] Cf. M.A. Klopfenstein, *Die Skepsis*, 105s.

[23] Cf. R.H. Pfeiffer, *The Peculiar*, 100s; A. Lauha, *Kohelet*, 17 y H.P. Müller, *Neige*, 247-248, a los que habrá que matizar en otro lugar. Una semblanza del escéptico en general, que se inspira en Max Horkheimer, la podemos ver en B. Lang, *Ist der Mensch* (1979), 118. A continuación viene la aplicación a Qohélet: «Si pasamos del escéptico de Horkheimer a Kohélet, encontramos muchas afinidades: Kohélet es seguro un rico aristócrata; lo revela el desconocimiento con que habla del sueño feliz del pobre diablo hambriento (5,11). Probablemente no había tenido que sufrir nunca personalmente el lado negativo de la vida. Como Montaigne se refugiaba en su palacio, como en una isla de felicidad, así lo hacía Kohélet en sus fiestas. Tampoco interviene Kohélet en la política, ni emprende nada para cambiar la miseria del mundo, para lo que él tiene un ojo tan avizor. Él queda desamparado ante los acontecimientos y se deja llevar, como Montaigne, de lúgubres pensamientos. Nada extraño que Montaigne leyera gustoso a Kohélet» *(o.c.*, 118-119).

[24] Prácticamente todos los comentaristas suscribirían lo que G. von Rad admite sin titubeos: «Qohélet no es, de ningún modo, un ateo nihilista. Sabe que el mundo ha sido creado y es regido continuamente por Dios» *(Teología del A.T.* I, 551), y también: «En el tema de la existencia de Dios y de su actuación soberana en el universo el Eclesiastés comparte absolutamente la concepción tradicional de los sabios» *(Sabiduría*, 292).

[25] En este sentido parece que R.B.Y. Scott se contradice, al afirmar que Qohélet «no es ateo; él afirma la existencia y el poder de Dios, como presupuesto de su filosofía *agnóstica y fatalista» (The Way*, 170; el *subrayado* es nuestro).

[26] *Das Buch*, 15.

para el hombre es el futuro: «Pues es grande el mal que amenaza al hombre; ya que él no sabe lo que sucederá, pues ¿quién le va a anunciar cuándo sucederá?» (8,6b-7; ver también 6,12; 7,14; 10,14).

Estas confesiones de Qohélet ofrecen la ocasión a algunos autores para dar de él un juicio muy negativo en cuanto a sus posibilidades de conocimiento [27]. Aquí reside la diferencia tan radical entre el sabio Qohélet y la sabiduría tradicional o «antigua» de Israel. Ésta es optimista, demasido optimista quizá, y para ella la realidad es transparente; en el mundo y en los sucesos con facilidad encuentra que Dios le habla. En Qohélet, sin embargo, al hombre «el universo le resulta mudo, a pesar de que la poderosa mano de Dios no deja de ejercer sobre la creación su dominio soberano» [28]. Y si el universo es *mudo* para el hombre, no hay posibilidad de diálogo [29].

Estas son las limitaciones que Qohélet atribuye al hombre en el ámbito del conocimiento; éste es, por tanto, también el horizonte de su agnosticismo.

2.5. Determinismo y otras calificaciones

No es infrecuente el uso de la palabra *determinismo* entre los comentaristas de Qohélet; pero su significado es equívoco. Desde el extremismo exagerado de R.B.Y. Scott, que en la práctica convierte al Dios de Qohélet en un dios griego, imposibilitado de actuar en la historia [30]; hasta el uso más matizado de *determinismo*, que coincide con el de las leyes puestas por Dios en la naturaleza [31]. En este caso no se niega la libertad de Dios [32]. En cuanto a la

[27] Uno de los más significados es G. von Rad, que generaliza demasiado sin añadir algún matiz que quizás sea necesario: «El universo y los acontecimientos intramundanos le resultan al Eclesiastés absolutamente incomprensibles» *(Sabiduría*, 289). Por supuesto que, según von Rad, más incomprensibles son todavía a Qohélet los designios de Dios: «El hombre es incapaz de conocer (las) disposiciones de Dios, es decir, 'su acción' en el universo» *(Sabiduría*, 287). Hay que suponer, por tanto, que lo que Qohélet sabe de Dios, lo sabe por la fe que ha heredado y que vive en su comunidad.

[28] G. von Rad, *Sabiduría*, 293.

[29] L. Gorssen avanza un poco más y convierte al hombre en un desconocido a sí mismo: «El hombre es una pregunta sin respuesta para él mismo» *(La cohérence*, 314).

[30] «La doctrina de la divina Providencia se hace en Qohélet un determinismo arbitrario y absoluto. Cualquier posibilidad de intervención divina en la naturaleza o en los asuntos humanos está excluida, puesto que nada nuevo sucede bajo el sol» *(Ecclesiastes*, 198). El hombre está, por consiguiente, dominado por el fatum (cf. el breve comentario que hace a 6,10 en p. 233).

[31] Al parecer esto es lo que pretende decirnos G. von Rad, al escribir: «El Eclesiastés está convencido de que existe algo así como una norma, que ejerce misteriosamente su dominio sobre todos los acontecimientos...» *(Sabiduría*, 288); como ejemplos aduce 3,18.17; 8,6; 9,11-12.

[32] G. von Rad nos dice: El Eclesiastés «está convencido de que todo está en manos de la libre actuación de Dios» *(Sabiduría*, 289). Pero de un Dios déspota y arbitrario, según algunos: «El rasgo esencial de la concepción de Dios en el Eclesiastés es, según A. Lauha *(Die Krise*, 186) y O. Rankin *(Ecclesiastes*, New York 1956, 18), la incoherencia ética de la actitud divina. Dios favorece o desfavorece a los hombres según su voluntad; se convierte en un déspota incomprensible y arbitrario. La religión se pervierte en fatalismo, la ley en incertidumbre» (L. Gorssen, *La cohérence*, 315).

libertad del hombre en Qohélet, generalmente se afirma su defensa [33]; pero también se oye alguna voz discrepante [34].

A Qohélet se le han aplicado otras muchas calificaciones, como *cínico, nihilista, epicúreo;* cada día son menos frecuentes, pero todavía se dan [35].

3. *Defensa de Qohélet*

¿Es necesario defender a Qohélet de todo lo que se le ha imputado? No lo creo, puesto que de él se han dicho cosas contradictorias. R.B.Y. Scott afirma que «el autor es un racionalista, un agnóstico, un escéptico, un pesimista y un fatalista», y como anotación aclaratoria añade simplemente: «¡Los términos no se emplean peyorativamente!» [36]. ¿Qué significado tienen, pues, los términos? El autor no lo explica. Sin embargo, no creemos que sea acertado lo que en otro tiempo se hizo: la defensa a ultranza de Qohélet, más por motivos dogmáticos o simplemente apologéticos que por razones objetivas [37].

3.1. A Qohélet se le ha echado en cara que es *un ser contradictorio.* Al decir esto, generalmente se piensa de modo cartesiano y occidental. El modo de pensar de Qohélet es típico del ámbito semita, que también es lógico, por supuesto; pero a su manera: más comprehensivo, más vital, con más alusiones, menos definido. Qohélet se enfrenta a la realidad y la quiere reflejar como la ve [38]. La vida está llena de contradicciones; el sabio no debe cerrar los ojos a lo que le rodea y menos Qohélet que lo observa todo. Él ha dejado grabado en su pequeño libro lo que ha vivido, aunque sea fragmentariamente [39].

3.2. *Optimismo relativo.* A la característica de pesimismo, con que una

[33] «Eclesiastés presupone la libertad de la voluntad (1,13.17; 2,1-10; etc.)» (R.H. Pfeiffer, *The Peculiar*, 108).

[34] «Contra esa misteriosa determinación [que domina en la naturaleza] no hay posibilidad de resistencia. El hombre es totalmente esclavo del destino. 'El hombre no puede enfrentarse con uno más fuerte' (Ecl 6,10). Ahora ya está suficientemente claro qué es lo que se oculta detrás de esa inexorable determinación; Dios mismo es el que fija 'los días contados' de la existencia. Dios ha 'creado' no sólo el tiempo de prosperidad, sino igualmente el de adversidad, y así hay que aceptarlo (Ecl 7,14)» (G. von Rad, *La sabiduría*, 289); cf. V. Zapletal, *Das Buch*, 82s, donde cita a M. Lutero y a G. Wildeboer.

[35] Cf. H. Lusseau, *El Eclesiastés*, 681. F.A. Spina, al darnos cuenta de un juicio de R.B.Y. Scott, añade: «En gran parte esta evaluación, que de ningún modo se reduce a Scott, proviene de la perspectiva cínica y quizás hasta nihilista, que caracteriza al libro» *(Qoheleth*, 267). Se puede citar la controversia entre los autores a propósito de Sab 2. ¿Quiénes son los impíos de este gran discurso? Ver mi comentario a Sabiduría (a Sab 2,1, especialmente nota 7); cf. J. Pedersen, *Scepticisme*, 370; A. Dupont-Sommer, *Les 'impies' du Livre de la Sagesse sont-ils des Épicuriens?:* RHT 111 (1935) 90-112.

[36] *Ecclesiastes*, 192; cf. también pp. 199s.

[37] Cf. D. Buzy, *La notion*, 510; ver también A. Bea, *Liber*, IX.

[38] J. Durandeaux se expresa así: «Para 'salvar' a Dios, Qohélet no ha escondido nada de lo que causaba escándalo en el mundo en que vivía: la injusticia, el mal, la muerte. Se ha negado a recurrir a los caminos fáciles de una teología simple que todo lo justifica en nombre de Dios: no ha esquivado ninguna de las mayores contradicciones a las que se enfrenta todo creyente» *(Une foi*, 182). Ni tenía por qué hacerlo.

[39] Cf. B. Pennacchini, *Qohelet*, 493.

corriente de comentaristas ha etiquetado el libro de Qohélet, otra corriente, no menos fuerte en la actualidad que aquélla, propone la de *optimismo relativo*. No es que se pretenda eliminar de Qohélet los lugares abiertamente pesimistas; simplemente se incluyen en el juicio global los muchos pasajes que presentan otra visión de la realidad. Un pesimismo absoluto en Qohélet no puede mantenerse a no ser que se quiera mutilar el texto, eliminando de él las invitaciones a la alegría, tan típicas de Qohélet [40].

Como a Qohélet no se le puede encerrar en un adjetivo por muy importante que sea, alguno piensa que habrá que calificar su *actitud de ecléctica* [41].

3.3. ¿Qué decir del *escepticismo* de Qohélet? Ciertamente no es un escepticismo paralizante. Uno de los más grandes defensores del escepticismo de Qohélet, J. Pedersen, afirma de él: «Pero lo que es característico del Eclesiastés, como judío, es que a pesar de toda su amargura y de la falta de confianza que caracteriza su teoría, en la práctica no desespera; recomienda una perseverancia tenaz, un esfuerzo infatigable para probar todas las posibilidades (11,1-6). En teoría, se queda con los brazos cruzados; en la práctica, actúa» [42].

Algunos niegan abiertamente que Qohélet sea un escéptico [43]; otros lo aceptan sólo en parte [44]. Esto quiere decir que se admite que Qohélet pone en duda casi todo lo que antes de él se había aceptado sin titubeos, que relativiza gran parte de nuestros conocimientos y apreciaciones [45].

3.4. Sobre *el determinismo* y *fatalismo* en Qohélet observamos algunas precisiones muy atinadas, que dejan muy claro tanto la libertad de Dios en sus actuaciones como la del hombre al plegarse a las disposiciones divinas [46]. Dios es soberano en el ejercicio de su gobierno (cf. 3,14; 7,13; 9,1); pero esto no hace peligrar la libertad del hombre que Qohélet supone en muchos pasajes (cf. 3,16-17; 4,17-5,6; 7,29).

[40] Como nos dice D. Michel: «Si [a Qohélet] se le quiere poner la etiqueta de 'pesimista', se debe hablar al mismo tiempo de su optimismo» *(Qohelet*, 87). R. Braun matiza: «No necesariamente hay que clasificarlo ni como pesimista ni como fatalista, pues él, a pesar de las limitaciones del hombre, invita al conocimiento del lado alegre de la vida y a la actividad como auténtica posibilidad de realización del ser humano, lo que, según Nietzsche, a lo más podría calificarse como 'pesimismo de la fuerza'» (*Kohelet*, 181). N. Lohfink cree que «se le malentendería calificando de pesimismo su suave melancolía» *(Valores*, 39).

[41] A. Bonora escribe: «Para Qohélet la alternativa no está entre pesimismo y optimismo... ¡Una cierta actitud ecléctica puede ser sabiduría! *(Qohelet*, 129s). En su orientación fundamentalmente optimista le llama también «maestro en la enseñanza para gozar de la vida» *(o.c.*, 97).

[42] *Scepticisme*, 368.

[43] A. Vaccari sostiene que «aunque Qoh piensa que nosotros no podemos entrar en los planes de Dios sobre el gobierno del mundo, sin embargo, supone muchas cosas ciertas acerca de Dios y del orden físico y moral; alaba también la ciencia (7,12.19; 9,13-18) y confiesa que es más provechosa que la ignorancia, como la luz con relación a las tinieblas (2,13s), aunque declara que no basta para la felicidad del hombre (2,15s). Luego no es escéptico» *(Institutiones*, 77, nº 82); cf. W. Zimmerli, *Das Buch*, 137; E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III 2, p. 304; D. Lys, *L'Ecclésiaste*, 75.

[44] Cf. M.A. Klopfenstein, *Die Skepsis*, 98.

[45] Cf. A. Bonora, *Qohelet*, 69; H. Lusseau, *El Eclesiastés*, 681.

[46] F. Nötscher afirma sin atenuaciones que «Dios... ejercita su voluntad completamente libre y sin coacción» *(Schicksal*, 462).

Las lamentaciones de Qohélet no tienen como centro la libertad o falta de libertad del hombre, sino el no poder conocer hasta el fondo las cosas y los acontecimientos, sobre todo los inminentes, y el no poder introducir cambios a placer [47].

3.5. ¿Es posible todavía liberar a Qohélet de las acusaciones que se le han hecho de *epicúreo, hedonista y cínico?* Ciertamente no se puede negar lo evidente, sus afirmaciones: «Esto es lo que yo he comprendido: La felicidad perfecta consiste en comer y beber y disfrutar de todo el trabajo con que uno se fatiga bajo el sol los pocos días de la vida que Dios le ha dado. Tal es su paga» (5,17). Y como ésta otras muchas (cf. 2,24a; 3,12.22a; 8,15a; 9,7-9a; 11,7-12,1a) [48].

En primer lugar, no es censurable sin más invitar a gozar en la vida de los bienes de este mundo. Todo depende de cómo se quiera conseguir. Una es la forma que propone Epicuro y los verdaderos hedonistas, y otra muy distinta la que propone Qohélet [49]. Y no solamente se distancia Qohélet de Epicuro y de sus fieles secuaces, sino también de corrientes parecidas, pero más antiguas, de Egipto [50].

IV. ASPECTOS POSITIVOS DE QOHELET

La tradición rabínica que atribuye al rey Salomón, ya anciano, la autoría del libro del Eclesiastés [1], es pura leyenda, pero manifiesta y marca al mismo tiempo la orientación pesimista de los intérpretes judíos y cristianos durante siglos. Sabemos que la corriente pesimista ha predominado hasta nuestros días, por lo que ha sido la responsable de que se hayan desconocido aspectos muy importantes de Qohélet, pues «el libro de Qohélet está lleno de alegría y de deseo de vivir» [2], como apuntamos a continuación.

[47] Cf. F. Nötscher, *Schicksal*, 462.

[48] Véase el análisis que de todos estos pasajes hace R.N. Whybray en *Qoheleth.*

[49] Cf. J. Durandeaux, *Une foi*, 42. Del mismo J. Durandeaux es esta magnífica sentencia: «Aprendo de Qohélet que es posible amar todos los placeres amando a Dios y sin ser neurótico» *(o.c.*, 179). A propósito del poema sobre la vejez 12,1-8, escribe A. Bonora: «¡Qohélet es el realista desencantado! No es un hedonista desenfrenado o epicúreo, sin embargo, invita a gozar cada día de la vida como don divino» *(Qohelet*, 139).

[50] Nos lo recuerda G. von Rad: «Aunque estas palabras [Qoh 5,17] recuerdan expresiones semejantes del antiguo Egipto, Qohélet se distancia bastante claramente de ese hedonismo, a menudo cínico, que suele ser hermano de la desesperación. Las frases donde aconseja aprovechar y gozar todo lo que se pueda, contienen una referencia a Dios, son incluso las únicas que ponen en relación asombrosamente directa la acción humana con la voluntad positiva de Dios: esto 'agrada a Dios' (Qoh 9,7b); cf. 2,25; 3,13; 7,14; 9,7s» *(Teología del Antiguo Testamento*, I 552s).

[1] Cf. R. Gordis, *Koheleth – the Man*, 39.

[2] A. Bonora, *Qohelet*, 143.

1. *Qohélet y su sana personalidad*

Un libro, por lo demás muy breve, que ha causado tal diversidad de opiniones entre autores de mucha valía y de todas las tendencias, no ha podido ser escrito por un autor mediocre y vulgar. Hacemos nuestro el parecer de R.H. Pfeiffer que dice de Qohélet: «Su originalidad de pensamiento y su honestidad mental difícilmente pueden ponerse en duda; su libro, en conjunto, no tiene paralelo ni entre los judíos ni entre los griegos» [3].

Tienen razón todos los que han hablado del espíritu crítico de Qohélet, porque, como ya lo subrayamos anteriormente, lo tiene y en sumo grado. Verdaderamente «Qohélet es un maestro en desenmascarar y desnudar, en poner al descubierto y hacer salir a la luz todo aquello que los hombres intentan esconder, embellecer, enmascarar. Él llama al pan, pan» [4]. Él se enfrenta, a cara descubierta, a los más graves problemas que atormentan al hombre, y pone por escrito sin remilgos el resultado de sus investigaciones sobre el escaso valor de las cosas, aun las más estimadas, sobre la mentira de la vida en la familia y en la sociedad, sobre la concepción mercantilizada de la religión y los supuestos conocimientos del ser misterioso de Dios, sobre la fría realidad de la muerte y su repercusión en la manera de concebir la vida, etc. Por esto causa escándalo tantas veces y, sin embargo, tiene razón en lo que dice.

En este sentido es verdad que Qohélet es «un sabio pesimista, desencantado, un poco maestro de la sospecha, un poco resignado e impotente, testimonio de la crisis de los valores sapienciales tradicionales» [5]. Pero también es verdad que la vida es complicada, que los hechos y las situaciones unas veces tienen muchos sentidos y otras veces no tienen ninguno, o, al menos, nosotros no lo encontramos. Qohélet abre los ojos a la realidad en la que «se da el mal y el bien que no podemos cambiar y ante los que nos vemos desvalidos. Él nos protege del frívolo optimismo y de la superseguridad cristiana» [6]. Por todo lo cual podemos clasificarlo como un lúcido pensador realista, que con su fina ironía pone en solfa «todas las doctrinas, ideologías, prácticas, usos y creencias con las que los hombres se figuran 'conocer' la realidad definitiva y exhaustivamente» [7].

2. *Qohélet busca el sentido de la vida*

Si tuviéramos que poner una característica común a las reflexiones y divagaciones de Qohélet, ésta sería probablemente la de «búsqueda»; búsqueda, pero ¿de qué? La pregunta no es retórica, sino, a mi modo de ver, la más importante que podemos hacernos al leer Qohélet e intentar adentrar-

[3] *The Peculiar*, 109.
[4] A. Bonora, *Qohelet*, 150.
[5] G. Ravasi, *Qohelet*, 37s.
[6] B. Lang, *Ist der Mensch* (1979), 124.
[7] A. Bonora, *Qohelet*, 150.

nos en lo más íntimo y respetado de la personalidad de Qohélet. Si descubrimos lo que buscamos consciente o inconscientemente en nuestra atareada vida, nos encontramos a nosotros mismos, ya que somos un puro deseo que hay que satisfacer. Pero entonces preguntamos por el sentido o sinsentido de nuestros afanes y así hemos llegado a una de las preguntas más importantes que podemos hacer. «El sabio busca la comprensión de la vida humana» [8], Qohélet es un sabio.

Los que subrayan los aspectos negativos de Qohélet, no ven en él a un enamorado de la vida; sin embargo, ninguno ha podido afirmar que Qohélet invite al suicidio, ni aún en los momentos más oscuros de la existencia. H.H. Schmid admite que en este punto Qohélet no es consecuente [9]. La razón para Qohélet es obvia, ya que el hombre no es dueño de su vida ni del día de su muerte (cf. 8,8). Qohélet está en favor de la vida a pesar de sus misterios y contradicciones, pues, a fin de cuentas, «vale más perro vivo que león muerto» (9,4).

No son muchos los autores que hacen de la vida el centro de atención de Qohélet, a pesar de todas las apariencias en contra. Esto es lo que de verdad preocupa a Qohélet: el sentido de la única vida que tenemos y que tanto apreciamos. Da vueltas y más vueltas para ver si puede descifrar el enigma de nuestra existencia. ¿Y qué es lo que descubre?

3. La vida no tiene sentido trascendente

El intento persistente de Qohélet por comprender la existencia de las cosas en general, y de la vida humana en particular, queda estrepitosamente fallido. La razón más fundamental de este fracaso –causa principal del pesimismo en Qohélet– reside en la incapacidad del hombre para comprender las obras de Dios, y en la más radical aún para descifrar los designios de Dios. Sobre lo primero leemos: «observé todas las obras de Dios: el hombre no puede averiguar lo que se hace bajo el sol; por esto el hombre se fatiga buscando, pero nada averiguará» (8,17), y si el hombre no puede «abarcar las obras que Dios hace de principio a fin» (3,11), mucho menos podrá adentrarse en el misterio mismo de Dios. El mero intento ya es una temeridad, ya que, en expresión gráfica del autor: «Dios está en el cielo y tú en la tierra» (5,1).

A esto se añaden las consecuencias que Qohélet saca de sus persistentes reflexiones sobre la muerte. Para él es evidente que la muerte pone fin definitivo a la única vida del hombre que conocemos, o a «los días contados de su vida» (2,3), «los pocos días de la vida que Dios le ha dado» (5,17), «los días de su vida que Dios le ha regalado bajo el sol» (8,15), «los días de tu

[8] L. Gorssen, *La cohérence*, 323.

[9] Cf. *Wesen*, 192. G. von Rad reconoce que «Qohélet se detiene de repente ante la bancarrota total. No saca la misma consecuencia que el conocido diálogo babilónico entre el señor y su esclavo (ANET, 438). No recomienda el suicidio, se siente agarrado ante el abismo de la desesperación (Qoh 5,17)» *(Teología del Antiguo Testamento*, I 552).

vida fugaz que Dios te ha concedido bajo el sol» (9,9). Si Qohélet hubiera descubierto de alguna manera que el destino del hombre se proyectaba más allá de la muerte, lo hubiera consignado en su libro, como lo hizo el autor de Sabiduría tiempos después. Pero entonces Qohélet no sería el libro canónico que conocemos. Este no descubrimiento de Qohélet en sus investigaciones otorga paradójicamente a sus múltiples pensamientos un valor trascendental: la relativización de todo cuanto existe y puede hacerse bajo el sol, ya que todo cuanto existe, excepto Dios, es de valor relativo. Qohélet expresa este «descubrimiento» con su variada fórmula favorita: «todo es vanidad», «también esto es vanidad y caza de viento», etc.

4. *Qohélet y los parciales pero alegres sentidos de la vida*

Pero Qohélet no se desespera por no haber encontrado un sentido pleno a la corta, efímera y siempre amenazada vida humana, ni ceja en su empeño, casi abocado a lo imposible, de seguir buscando no ya la felicidad perfecta, el sentido que satisfaría plenamente el ansia de absoluto de su espíritu insatisfecho, sino, al menos, partículas y fracciones de satisfacción, momentos de felicidad, espacios reducidos, limitados de vida que dan sentido a los duros y en apariencia baldíos esfuerzos del hombre en su diaria tarea «bajo el sol».

Ciertamente la vida está demasiado salpicada de sinsabores, pero también tiene sus encantos. Qohélet los va descubriendo a lo largo de sus reflexiones, los aprecia y estima en su justo pero limitado valor e invita a sus lectores a que sepan aprovecharlos, disfrutando de ellos.

Los pasajes principales en que Qohélet hace estas recomendaciones son 2,24; 3,12s; 5,17; 8,15; 9,7-9 [10]. Qohélet reconoce explícitamente que el deleite, la alegría, el gozo pertenecen al orden establecido y querido por Dios, por lo que no se le puede tildar de epicúreo o hedonista. La teoría y, sobre todo, la práctica del pueblo judío, descubrió esta orientación central de Qohélet. Por esto fue elegido Qohélet entre todos los libros canónicos, para celebrar la liturgia de una de las fiestas más alegres y gozosas del calendario judío, la fiesta de Los Tabernáculos [11].

Hay que reconocer, sin embargo, que, aun sumados todos los motivos de gozo que Qohélet nos descubre, no queda eliminado el sentido de precariedad de la vida; sus reflexiones nos lo inculcan y vuelven a teñir de «melancolía» los sentimientos más profundos de Qohélet. Esto no es una crítica desfavorable a Qohélet, sino todo lo contrario; puesto que la vida humana, tomada en serio, es una realidad agridulce aun para aquellos que hemos

[10] Estos pasajes del Eclesiastés y algunos más son objeto de un estudio de R.N. Whybray, que ve en la alegría un foco central de atención por parte de Qohélet (cf. *Qoheleth* [1982], 88).

[11] R. Gordis nos lo recuerda, manifestando así su última interpretación, más optimista que las anteriores: «Que el tema fundamental del libro era la *simḥah*, el disfrute de la vida, fue claramente reconocido por las autoridades religiosas judías, que justificaron así la costumbre de la lectura de *Kohélet* en la sinagoga en la fiesta de los Tabernáculos, la Estación del regocijo» (*Koheleth – the Man*, 131).

conocido el mensaje de Jesús. Lo importante no es sobrevalorar la realidad, sino aceptarla como es, con sus luces y sus sombras; pues a pesar de todos los pesares: «Realmente es dulce la luz y agradable a los ojos ver el sol» (11,7), aunque no siempre sea de día ni brille el sol [12].

V. ACTUALIDAD DE QOHELET

¿Tiene sentido plantearnos la pregunta sobre la actualidad de Qohélet? Teóricamente parece una contradicción afirmar que un libro escrito hace más de dos mil años sea actual. Sin embargo, no lo es. Qohélet es, sin duda, un libro muy antiguo para nosotros; pero la sensibilidad del autor está muy cercana a la del hombre de nuestro tiempo. Muchas de las preguntas que se hace son las mismas del hombre contemporáneo; las respuestas que da, cuando las da, ¿son también válidas para nosotros? Esto puede ser más discutible; de hecho los autores no se ponen de acuerdo.

Alguno reduce la función de Qohélet a «una advertencia» [1]; lo cual parece demasiado poco. Más acertadamente A.M. Dubarle afirma que «más que un mensaje, el Eclesiastés es un testimonio. Es la expresión de una experiencia y no la transmisión de una comunicación divina al modo de los profetas» [2]. Que realmente Qohélet sea un testimonio, un testimonio de valor inapreciable, lo vamos a ver a continuación.

1. Qohélet analiza la realidad críticamente

No intentamos afirmar que Qohélet se enfrenta a la realidad de la vida despojado de todo «a priori». Esto es simplemente imposible. Nadie puede dejar sin más el bagaje cultural que lo constituye, la formación espiritual que ha recibido. Pero un espíritu crítico puede observar la realidad e intentar reflejarla, sin dejarse llevar por la corriente del modo común de pensar,

[12] Cf. E. Glasser, *Le procès*, 205.

[1] F.N. Jasper intenta reivindicar de alguna manera el papel de Qohélet, pero su visión es bastante reduccionista; él escribe, por ejemplo: «Nuestros problemas *son* nuevos y no vamos a encontrar la respuesta en un libro escrito hace más de dos mil años. Podemos determinar, en cualquier caso, que Eclesiastés no es un ejemplo para nosotros, pero sí una advertencia» *(Ecclesiastes*, 273).

[2] *Los sabios*, 149 = *Qohéleth*, 122. Que Qohélet no sea un mensaje, lo afirma también F.N. Jasper: Qoh «difícilmente es un 'mensaje'» *(Ecclesiastes*, 260); pero no coincide con lo de ser un testimonio.

sometiendo los pareceres a la criba de la duda y, si parece oportuno, a la de la contradicción. En esto Qohélet participa bastante del auténtico talante del espíritu moderno, que es crítico por excelencia [3].

Qohélet es, por tanto, un observador realista, no un frívolo optimista que todo lo resuelve acudiendo a la fe en Dios, como si ésta fuera una coartada [4]. Así pueden explicarse su actitud crítica ante la tradición sapiencial en general, el tono irónico y socarrón de muchos de sus pasajes, de la misma manera que su sana actitud ante lo positivo que percibimos en la vida, aunque Qohélet esté plenamente convencido de que todo está marcado con el sello de lo efímero.

2. *Afinidad de Qohélet con el hombre contemporáneo*

En parte ya lo hemos constatado en el párrafo anterior, pero queremos aducir una serie de testimonios que no dejan lugar a la duda razonable, acompañados de las razones que los hacen creíbles.

2.1. Testimonios

El descubrimiento de la modernidad de Qohélet es de nuestro tiempo, por lo que los testimonios que aducimos también lo son. La actualidad de Qohélet causa en muchos lectores de nuestros días simpatía y admiración, que se convierten en atracción irresistible o *fascinación*, como confiesa F. Crüsemann: «Me fascina la actualidad de Qohélet» [5]. A pesar de su antigüedad, lo sentimos cercano, sus palabras parecen recién pronunciadas. Algunos temas por él tratados «contienen una asombrosa actualidad intemporal» [6]. En el espíritu insaciable de búsqueda y de confrontación de Qohélet «encontramos una sorprendente semejanza con el hombre de hoy, que tiende a someterlo todo a nuevas investigaciones» [7].

[3] «¡Qué sería la sabiduría bíblica sin Qohélet!», exclama B. Lang *(Ist der Mensch* [1979], 122); y continúa: «Qohélet es el contraveneno de todas las teorías que huyen de la vida. Él es el antípoda de una teología sin propiedades, dogmáticamente correcta, sin sujeto; es el abogado de la empiría, del 'yo he visto'; es el crítico despiadado y gran realista, el que no disimula el reverso de las cosas, sino que las llama por su nombre. Él describe la infelicidad humana, el desamparo, el ser-para-la muerte y el ser arrojado, anticipándose a una posterior filosofía y literatura tan acertadamente que nos reconocemos a nosotros y a nuestro tiempo en Qohélet».

[4] Cf. B. Lang, *Ist der Mensch* (1979), 124.

[5] *Die unveränderbare*, 80. Con todo, hay que notar que la fascinación que causa Qoh no se limita a las épocas moderna y contemporánea; así podemos leer en J.A. Loader: «Durante siglos el libro de Qohélet ha ejercido una peculiar fascinación en sus lectores, y no menos en los críticos modernos» *(Polar*, 1); y en R. Gordis: «Los hombres han pagado de buen grado tributo a la fascinación de Kohélet al luchar con el enigma de su personalidad» *(Koheleth – the Man*, 3). Quizás porque su situación era semejante a la nuestra, como opina J. Chopineau: «La actualidad del libro de Qohélet no es una paradoja, sino, por el contrario, un reconocimiento de la modernidad de su situación» *(L'image*, 603).

[6] A. Schmitt, *Zwischen*, 129.

[7] B. Pennacchini, *Qohelet*, 493.

Por su talante particular –en especial su espíritu contradictorio que tantos detractores suyos han puesto de manifiesto en el transcurso del tiempo– Qohélet es un precursor del espíritu moderno, y aún del ultramoderno [8].

Para Qohélet la experiencia, no en abstracto sino en concreto, parece ser su norma suprema. Al ser ésta contradictoria, él mismo podrá contradecirse. Estamos lejos de las apologías tradicionales, que procuraban presentar un Qohélet lógicamente impecable, libre de cualquier contradicción [9]. Por esto mismo podemos repetir con E. Glasser que «el libro de Qohélet es siempre actual», aun para aquellos que no comparten la misma fe: «Nuestro sabio suscita el interés de creyentes y de increyentes» [10].

Probablemente se podrían repetir estas afirmaciones en todas las épocas de transición, ya que en ellas se ponen en tela de juicio todas las escalas de valores y reina la inestabilidad en todos los órdenes de la vida. Algo así debió de ser la época en que vivió Qohélet y que tanto se parece a la nuestra [11]. Quizás sea ésta la razón que ha inducido a algunos autores a afirmar, con evidente exageración, que Qohélet es «el más moderno libro de la Biblia» [12].

2.2. Por qué Qohélet es tan actual

En el párrafo anterior nos hemos limitado casi exclusivamente a aducir sentencias en favor de la actualidad de Qohélet, sin hacer referencia a los argumentos o razones que fundamentan tales testimonios. Este es el momento de enumerar los argumentos, las causas que se descubren en Qohélet y que prácticamente siguen vigentes en la actualidad.

[8] «Qohélet anticipa un pensamiento ultramoderno, porque, en definitiva, en lugar de considerar el desorden, el sinsentido, la incoherencia y la contradicción como accidentes, como un mal que hay que eliminar y como un acontecimiento secundario o casual, presenta todo esto como un rasgo inherente a la vida humana y a la vida social. El desorden y la contradicción los integra en el ser 'normal' de la humanidad» (J. Ellul, *La razón*, 217).

[9] J.A. Loader explica formalmente las supuestas contradicciones de Qoh por las que él llama *estructuras polares:* «Las 'contradicciones' que causaron a los rabinos tantos quebraderos de cabeza, y que pueden ser eliminadas tan hábilmente por los críticos, no son otra cosa que pretendidas estructuras polares» *(Polar*, 133). Al comienzo de su estudio explica él lo que entiende por *estructuras polares:* «Con 'estructuras polares' quiero significar modelos de tensión, creados por la contraposición de dos elementos, uno frente al otro. Esta tendencia es tan importante en todo el libro que puede ser llamada su característica destacada. En las páginas que siguen procuraré probar la tesis de que un análisis de este fenómeno nos capacitará para dar una adecuada aclaración literaria del libro» *(Polar*, 1).

[10] *Le procès*, 207. Y, lejos de perder interés, con el tiempo lo aumenta: «A decir verdad se puede afirmar que la actualidad del libro del Eclesiastés va en aumento» (A. Lauha, *Kohelet*, 23). Con palabras de S. Bretón: el Eclesiastés «podría convertirse en libro de moda. Bien se lo merece» *(Eclesiastés*, 375).

[11] Expresamente lo constata M. Schubert que afirma: «Es fascinante la sorprendente actualidad de Kohélet en este tiempo de profundas inseguridades, en el que pierden su vigencia valores tradicionales y todavía no se han encontrado nuevos. Aquí tiene Kohélet también para la actualidad su irrenunciable lugar como analista de la situación y 'guardián de una verdad en los umbrales de la auténtica realidad de la vida' (Zimmerli)» *(Schöpfungstheologie*, 5).

[12] R. Gordis, *Koheleth – the Man*, X.

Ante todo hemos de dar gracias a Dios por encontrar entre los libros sagrados uno que tan poco lo parece, pues desafía constantemente a la teología, no oculta en ningún momento «el lado oscuro y los abismos de la vida», sino que se enfrenta a «preguntas atormentadoras», a lo negativo y contradictorio de la existencia humana: «¿Por qué Dios calla tanto tiempo ante un mundo y una historia tales? ¿Por qué protege a unos de la desgracia y miseria, y a otros los deja morir de hambre y sucumbir?» [13]. Es evidente la afinidad que existe entre Qohélet y el hombre contemporáneo, pues ambos están atormentados por los mismos problemas y preocupaciones [14].

Qohélet se muestra como el maestro del inconformismo. El argumento de autoridad: «Esto es lo que se ha dicho hasta ahora», para él no tiene gran valor (cf. Qoh 8,12-14). Todo lo critica y lo hace pasar por el tamiz de la prueba. En el fondo es la duda que todo lo penetra y que es tan familiar al hombre contemporáneo, «herencia, tal vez, de aquel extraño 'Predicador' de 23 siglos atrás» [15].

El análisis crítico de la realidad humana conduce a Qohélet a un callejón sin salida, pues descubre por un lado la complejidad de la existencia y sus contradicciones, y por otro la incapacidad humana para comprender esta complejidad y su sentido. El reconocimiento de esta realidad y las dolorosas vivencias que ello comporta acercan más y más a Qohélet al hombre de nuestros días [16].

Como es sabido, Qohélet no espera ninguna clase de supervivencia más allá de la muerte, fuera del posible efímero recuerdo de los que aún viven. Por esto la orientación de su vida está anclada en el más acá o en la visión puramente terrena de la existencia humana. Éste es otro motivo de similitud entre Qohélet y el hombre de hoy, aunque a veces sea creyente [17]. Para éstos y en el momento actual tiene un valor extraordinario la actitud de Qohélet ante la vida y ante Dios [18].

[13] A. Schmitt, *Zwischen*, 131.

[14] «Cuando el hombre de nuestros días reflexiona sobre los sucesos del mundo y sobre el destino histórico e individual, fácilmente llega, como Qohélet, a las mismas ideas angustiosas: la pregunta del sentido de los sucesos y el sentimiento del injusto orden universal le oprimen también a él. Como Qohélet vive él también bajo el influjo de diferentes ideologías. En el libro del Eclesiastés oye hablar a un compañero de infortunio, apremiado por las mismas crisis ideológicas» (A. Lauha, *Kohelet*, 23). J. Chopineau dice de Qoh que «estamos ante un libro, cuya actualidad se siente» *(L'image*, 595), y en nota aduce las palabras de H.W. Wolff: «El hombre de hoy, que no comprende ni al mundo ni a Dios, halla en el Eclesiastés su pariente próximo: en el absurdo le abre los ojos sobre las alegrías que aún le son dadas» *(Ancien Testament.* Problèmes d'Introduction, 1970 [trad. franc. Ginebra 1973], 180).

[15] S. Bretón, *Eclesiastés*, 375.

[16] H. Lusseau pone en evidencia la cercanía y lejanía de Qohélet con las corrientes existencialistas agnósticas y ateas de nuestro siglo (cf. *El Eclesiastés*, 689-692). Cf. H.P. Müller, *Der unheimliche*, 455.

[17] Pues una cosa es la mera afirmación teórica de las verdades de fe y otra muy distinta son las vivencias que contradicen lo puramente teórico (cf. N. Lohfink, *Valores*, 272s).

[18] Afirma N. Lohfink en su comentario a Qohélet: «Para muchos modernos agnósticos Koh es el último puente para la Biblia; para muchos cristianos de hoy la infame y querida puerta trasera, a través de la cual pueden dejar entrar en su conciencia sentimientos escéptico-

2.3. Qohélet, maestro y guía

La afirmación de que Qohélet sigue siendo sabio maestro y guía en nuestro tiempo no es una novedad, después de lo que hemos dicho en este capítulo. Si Qohélet sigue teniendo actualidad, es que su magisterio sigue vivo, al menos para muchos [19].

Si es verdad, como decíamos, que Qohélet puede echar una mano a los que se profesan cristianos, cuánto más a los que no profesan ninguna fe en el más allá pero creen en Dios, o simplemente esperan lo que la vida les ofrezca, manteniéndose fieles a sí mismos, a la voz de su conciencia.

VI. COMPOSICION DE QOHELET

Tratamos en este capítulo del hecho mismo de *la elaboración* o *formación* de Qohélet; prevalece el punto de vista de la acción. En concreto, pues, intentaremos dilucidar el problema de si fue uno el autor o creador de la obra literaria llamada Qohélet/Eclesiastés, o fueron *varios* y, en este caso, de qué manera.

1. La voz de la tradición

A la pregunta sobre si fue uno el autor del Eclesiastés, o, fueron varios los autores, la tradición judía y cristiana contesta unánimemente que fue solamente *uno*. El problema es, *en parte*, el mismo que el de la autoría salomónica. Digo en parte, porque aun los que negaban la *autoría* de Salomón, no necesariamente negaban la *unidad* de autor: si no es Salomón, es *otro*, pero no *otros*. D.C. Siegfried fue el primero que en 1898 aplicó al estudio de *Qohélet* los métodos, entonces imperantes, de la crítica de las fuentes, y expresamente defendió la pluralidad de autores para *Qohélet*, nueve en total. Hasta D.C. Siegfried mantiene, pues, pacíficamente la unicidad de autor para Qohélet.

En la Edad Moderna se esfuerzan los autores en responder a las dificultades internas del libro sin necesidad de recurrir a la pluralidad de autores de Qohélet, bien sea con las teorías antiguas del *monólogo* o *diálogo íntimo*

melancólicos que no podrían entrar por la puerta principal, en cuyo rótulo leemos: premio a la virtud y fe en el más allá» *(Kohelet*, 5).

[19] En esto tiene razón A. Lauha al escribir: «El descubrimiento sorprendente de que también en la Sagrada Escritura se encuentra un investigador y escéptico radical puede hacer que él [el hombre moderno] reciba la palabra bíblica mejor que en la predicación convencional. De esta manera la palabra de Qohélet puede tener más efecto en nuestro tiempo que una doctrina tradicional, sin contradicciones, con los problemas ya resueltos» *(Kohelet*, 23). Un compendio de lo que podría ser el mensaje de Qohélet al hombre de hoy, puede verse en W.J. Fuerst *(Ecclesiastes*, 155-158).

consigo mismo [1] o con otros recursos literarios [2]. A este propósito, la más pintoresca de todas las soluciones ha sido la de G. Bickell: un accidente casual desordenó las hojas, ya preparadas para su encuadernación. Con mucha paciencia y agudeza de ingenio G. Bickell intenta reconstruir el supuesto orden original [3]. Vano esfuerzo de la imaginación, pues el texto original no se pudo escribir en códice, que aún no se conocía, sino en rollos [4].

2. *Ruptura con la tradición*

Los estudios verdaderamente críticos acerca de las fuentes literarias de los libros sagrados (del Pentateuco en concreto) se desarrollan y adquieren su máximo esplendor durante la segunda mitad del siglo XIX [5]. Poco a poco se extiende la aplicación de estos métodos críticos a los demás cuerpos del Antiguo Testamento, hasta llegar a los Sapienciales [6].

Como ya hemos apuntado en el párrafo anterior, fue D.C. Siegfried el primer autor que aplicó tales métodos al libro de Qohélet, y desde entonces empezó a hablarse expresamente de pluralidad de autores en Qohélet [7].

Por esto está más que justificado el dividir la historia de la exégesis del libro del Eclesiastés en dos períodos: antes de D.C. Siegfried (1898) y después de él.

2.1. *Desde D.C. Siegfried a D. Buzy*

Abarcamos un período de poco más de medio siglo, es decir, desde el final del siglo XIX hasta la mitad del presente. Se distinguen estos años fundamentalmente por la lucha abierta entre los defensores de la diversidad

[1] San Gregorio Magno decía: «El que al final del libro [Qoh] dice: *Omnes pariter audiamus*, él se es testigo de que, al representar en sí el papel de muchos, no ha hablado como uno solo» (*Dialog. liber*, IV, *cap.* IV: PL 77,324); cf. también Alcuino, *Commentaria super Ecclesiasten, cap.* I: PL 100,670; J.G. Herder: «Dos almas en un solo pecho», (*Briefe, das Studium der Theologie betreffend* [Tubinga 1808], 135ss), citado por R. Kroeber (*Der Prediger*, 31).

[2] Por ejemplo: Qoh está compuesto de *fragmentos o de pensamientos sueltos* o a modo de *diario*, etc., pero siempre de un solo autor; A. Barucq tiene en *Qohéleth*, 611-612 un resumen de sentencias bien matizadas a este respecto.

[3] Cf. G. Bickell, *Der Prediger*, reeditado con algunas modificaciones en 1886: *Kohelet's Untersuchung über den Wert des Daseins*.

[4] Todos los autores recuerdan la teoría de G. Bickell como una rareza; D. Michel sentencia: «Este intento de Bickell comprensiblemente no ha tenido seguidores y pertenece al museo de curiosidades de la ciencia exegética» (*Qohelet*, 17).

[5] Cf. el magnífico resumen de O. Eissfeldt en su *Einleitung in das Alte Testament*, Tubinga ^{3}1964, § 23. Mencionemos especialmente los nombres de H. Hupfeld (1853), A. Dillmann (1875ss), F. Delitzsch (1880.1883) y J. Wellhausen (1876.1885). Cf. también H. Höpfl – S. Bovo, *Introductio specialis in V.T.*, Nápoles ^{6}1963, 34-40.

[6] Cf. R. Gordis, *Koheleth – the Man*, 70.

[7] A.L. Williams lo dice sin ambages (cf. *Ecclesiastes*, XIX). También se afirma en A. Cornely – A. Merk, *Introductionis* [1934], 496). Aunque Siegfried tuvo precursores, a él se le considera el portavoz de la teoría de la pluralidad de autores (cf. E. Podechard, *La composition*, 170s; D. Buzy, *L'Ecclésiaste*, 193; G.A. Barton, *A Critical*, 28; A. Bea, *Liber*, VI; H.W. Hertzberg, *Der Prediger*, 40).

de fuentes en Qohélet, continuadores de D.C. Siegfried, y los que aún se aferran a una tradición de siglos.

En este espacio de tiempo comienza a distinguirse entre *crítico-racionalista*, en el peor de los sentidos dentro del ámbito eclesial católico [es decir, heterodoxo, no conforme con las normas doctrinales eclesiásticas] y *crítico-literario* o estudioso del texto de la Sagrada Escritura [que tiene en cuenta los contextos históricos, culturales, sociales, religiosos, etc., que influyen positivamente en los autores y redactores de los libros sagrados]. Fruto de esta importante distinción va a ser que, en adelante, ningún estudio sobre literaturas antiguas, incluida la Sagrada Escritura o Antiguo Testamento, se considerará de valor, o serio, si no es crítico.

Las causas por las que D.C. Siegfried establece la pluralidad de autores en Qohélet son, a su juicio, las contradicciones internas en el libro que actualmente poseemos [8].

G. Bickell buscaba una lógica interna en Qohélet y por esto inventó su teoría sobre el golpe de viento que desordena las hojas, ya preparadas para la encuadernación. D.C. Siegfried, convencido de que «es un esfuerzo inútil querer demostrar un plan y una disposición orgánica en el libro de Q.» [9], se lanza a la nueva aventura de encontrar los diferentes responsables o autores de todas y cada una de las sentencias de Qohélet. Él piensa que tal y como lo conserva el TM, es un cúmulo de incoherencias, de contradicciones. Si conseguimos determinar colecciones o series de sentencias homogéneas, y atribuimos cada serie o colección a un autor o redactor diferente, eliminamos las contradicciones internas que ahora descubrimos en Qohélet. Consecuente con su principio, D.C. Siegfried pulveriza materialmente el texto. Establece *cinco* Autores, *dos* Redactores y *dos* Epiloguistas, es decir, *nueve manos* diferentes para los 12 capítulos de Qohélet [10].

Como se verá por la historia sucesiva, influye demasiado el elemento subjetivo en esta verdadera vivisección de la pequeña obra de Qohélet. El éxito de Siegfried fue muy relativo [11] y su sentencia se fue corrigiendo y purificando con el tiempo [12].

[8] «El libro de Q. manifiesta tal cantidad de contradicciones radicales que es completamente imposible considerarlo un bloque unitario» (D.C. Siegfried, *Prediger*, 3); en las pp. 3-4 enumera Siegfried muchas de estas contradicciones; cf. V. Zapletal, *Das Buch*, 17-21.

[9] D.C. Siegfried, *Prediger*, 4.

[10] A cada uno le da una sigla y lo caracteriza: Q^1 es el *Qohélet* primigenio, judío pesimista; su aportación al actual Qoh es la columna vertebral que sostendrá la de los demás autores; Q^2 es un glosador saduceo epicúreo; Q^4 un glosador sabio; Q^1 un glosador piadoso; Q^3 un grupo de sabios glosadores; R^1 o primer redactor de 1,2-12,7, el cual añadió 1,1 y 12,8; Epiloguista primero: 12,9-10; Epiloguista segundo: 12,11-12 y, por fin, R^2 o redactor final, un fariseo: 12,13-14 (cf. D.C. Siegfried, *Prediger*, 6-12).

[11] La hipótesis es aceptada por un número cada vez más creciente de exegetas en cuanto abre «una nueva vía, la de la pluralidad de autores» (D. Buzy, *L'Ecclésiaste*, 193); pero aquí acaba su efímero influjo.

[12] Como afirma D. Buzy: «Los análisis de Siegfried, ya muy avanzados, han sido retomados y mejorados por sus sucesores McNeile, Barton, Podechard, y, se puede decir, llevados así a un punto de confirmación y de seguridad que permite en adelante una apreciación serena» (*L'Ecclésiaste*, 193).

A.H. McNeile simplifica la teoría de Siegfried: reduce a cuatro los nueve autores exigidos por Siegfried. Éstos son: 1. *Qohélet*, el autor principal del libro; 2. El *ḥāsîd* o *Piadoso;* 3. El *ḥākām* o *Sabio*, contemporáneo de *Qohélet* como el *ḥāsîd;* 4. El Editor 1º añadió 1,1-2 y 12,8-10; 5. Un 4º glosador es autor de 2,26 (final) y de 7,6b [13].

Cronológicamente G.A. Barton es el primer autor impotante que sigue a McNeile, corrigiéndole en algunos puntos, como él mismo admite [14]. Según él son tres las manos o los autores que intervienen en la confección del libro: *Qohélet* o autor principal, un *editor-sabio* y un *autor piadoso* [15].

A Barton siguió pronto E. Podechard con su más elaborada teoría de los *cuatro autores: Qohélet* o autor fundamental del libro, a cuya obra realmente una se han sumado las aportaciones del *epiloguista*, del *piadoso* y del *sabio* [16].

A.L. Williams en 1922 empalmaba con McNeile, adaptándolo [17]. Williams no distingue tanto a *Qohélet* del *Sabio* y del *Piadoso*. La mayor parte de Qohélet pertenece al primero y las variantes (menos que las de McNeile) a los otros dos.

D. Buzy es el último gran autor que ha defendido en su integridad la teoría de los *cuatro autores*. En él, prácticamente, muere la corriente que arranca de D.C. Siegfried [18].

Pero esta corriente de pluralidad de autores, que se puede comparar a una línea parabólica: en alza y vigorosa al principio, débil y descendiente al final, tuvo que enfrentarse con la corriente que venía de lejos y representaba a la tradición; de ella vamos a tratar a continuación.

2.2. *Resistencia de la tradición*

Como se puede fácilmente suponer, la opinión multisecular, defensora de la unidad rigurosa de Qohélet, no fue abandonada ante la avalancha que

[13] La teoría de McNeile, resumida, puede verse en A.L. Williams, *Ecclesiastes*, XIX-XX y en D. Michel, *Qohelet*, 20.

[14] Cf. *A Critical*, 30.

[15] Atribuye al *Editor* 1,1.2; 7,27; 12,8-13a; a este *Editor* lo identifica con el *autor-sabio*, del que son 4,5; 5,3.7a; 7,1a. 3.5.6-9.11.12.19; 8,1; 9,17.18; 10,1-3.8-14a.15.18.19. Del *autor piadoso serían* 2,26; 3,17; 7,18b.26b.29; 8,2b.3a.5. 6a.11-13; 11,9b; 12,1a.13b-14 (cf. G.A. Barton, *A Critical*, 44.46).

Más adelante K. Galling también hablará de tres autores, atribuyendo a cada uno partes diferentes: al Epiloguista 1º Qoh 1,1-3; 7,27 y 12,8-11; al Epiloguista 2º y a *Qohélet* el resto (cf. *Der Prediger*, 76.84).

[16] E. Podechard expone claramente su teoría en su artículo La *composition;* cf. también H. Duesberg – I. Fransen, *Les scribes*, 551-552; D. Buzy, *L'Ecclésiaste*, 193-194; D. Michel, *Qohelet*, 20.

[17] A.L. Williams en su comentario escribe: la teoría de McNeile, «modificada, no deja de ser razonable y está constantemente presente en este comentario» (*Ecclesiastes*, XX; ver también XXII y XXV).

[18] Escribe D. Buzy: «Todo bien ponderado, y después de un estudio atento de la obra, estimamos que la tesis de Siegfried-Podechard está firme en sus líneas generales. Se puede discutir sobre la atribución de tal versículo a tal o tal autor... Pero las distinciones capitales quedan: *Qohélet, epiloguista, ḥâsîd y ḥâkâm» (L'Ecclésiaste*, 194). Y un poco más adelante repite su firme convicción: «En resumen, tras madura reflexión, mantenemos la distinción de los cuatro personajes: *Qohélet, epiloguista, ḥâsîd y ḥâkâm*» (p. 196); cf. su artículo *Les auteurs*.

supuso la revolución de la crítica literaria. Desde que se comenzaron a lanzar ataques contra la unidad integral de Qohélet, se levantaron voces autorizadas para poner sordina a las nuevas ideas o para rechazarlas de plano. Los autores suelen repetir la sentencia de A. Kuenen [1885ss], que refleja un clima de perplejidad: «Puede ser difícil demostrar la unidad de Kohélet; pero es aún más difícil negarla» [19].

Por aquellas fechas S.R. Driver defiende la absoluta integridad de Qohélet, incluido el epílogo [20]. Entrados ya en el siglo XX, F. Vigouroux (1906) y V. Zapletal (1911) sostienen «la integridad del Eclesiastés» [21]; en 1927 L.Cl. Fillion repite prácticamente la opinión de F. Vigouroux [22]. Poco después, en 1935, A. Vaccari afirmaba, sin matizar en absoluto: «Por esto ahora no sólo casi todos los católicos, sino también la mayor parte de los protestantes... mantienen que es uno el autor del Eclesiastés y renuncian al azar engañoso de la disección» [23]. Hasta en 1949 encontramos testimonios de esta corriente en A. Bentzen [24].

3. Nueva situación

Los frutos de las controversias sobre la integridad de Qohélet empezamos a recogerlos en nuestro tiempo. Ahora constatamos que no se han dado en vano. A ello ha contribuido de una manera decisiva el clima de serenidad en el que se desarrollan los estudios exegéticos, frente al de crispación de tiempos felizmente superados.

3.1. Fracaso de las posiciones extremas

Se puede observar que desde los años 20 se ha ido abandonando paulatinamente la teoría de la diversidad de fuentes y se ha impuesto la tendencia que aboga por la unidad fundamental de Qohélet. Limadas las asperezas de las corrientes extremas, hemos llegado a una situación de síntesis, de armonioso equilibrio en cierto sentido. El fracaso de las puras teorías críticas es un hecho y así lo constatan prestigiosos autores [25]. Por otro lado, los defensores de la unidad a ultranza de Qohélet en este último siglo no han descubierto la particularidad del prólogo y del epílogo de Qohélet.

[19] De su obra *Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des A.T.*, Leipzig 1885-1894 (citado por R. Gordis, *Koheleth – the Man*, 72-73).

[20] Cf. *An Introduction*, 447-448. Lo mismo podemos decir de G. Wildeboer (cf. *Der Prediger*) y de A. Condamin (cf. *Études*, 505).

[21] Cf. F. Vigouroux, *Manuel*, nº 848, p. 512 y V. Zapletal, *Das Buch*, 14.

[22] Cf. *Le livre*, 551-552.

[23] *Institutiones*, 79. En nota cita a Motais, *Salomon et l'Ecclésiaste*, II 156-168; *E. Sellin, *Einleitung*[4], 150; O. Eissfeldt, *Einleitung*, 558.

[24] Cf. *Introduction to the Old Testament*, II (Copenhagen 1949), 191.

[25] Cf. D. Michel, *Qohelet*, 20-21. J.A. Loader razona de alguna manera esta nueva actitud crítica con los críticos de antaño: «Esfuerzos para salvar hábilmente las tensiones en el libro,

3.2. Adquisiciones irreversibles

a. Las tres partes de que se compone Qohélet:

Éstas son *el título* (1,1), *el cuerpo* (1,2-12,8) y *el epílogo* (12,9-14). Generalmente se acepta que tanto el *título* como el *epílogo* no han sido escritos por el mismo autor del cuerpo fundamental de Qohélet. Aún se sigue discutiendo sobre las manos que han intervenido en el título y epílogo, y también sobre la autoría de algunos pasajes más determinados de Qohélet [26].

b. ¿Contradicciones en Qohélet?

Una norma, tácitamente admitida por los exegetas modernos, es la de no multiplicar los autores de Qohélet sin necesidad [27]. Esto ha sido posible porque se han encontrado nuevas formas de explicar las supuestas contradicciones en Qohélet, piedra de escándalo y causa de división. *Qohélet* se vale fundamentalmente del método de las citas implícitas, que unas veces acepta y otras rechaza. La dificultad reside en poder determinar tales citas en los diferentes contextos [28].

c. ¿Cuántos han intervenido en la composición de Qohélet?

En general se observa una gran firmeza en la defensa de la *unidad de 1,2-12,8* [29]. El número de epiloguistas oscila entre uno [30] y tres [31]. Es más general la tesis que defiende dos epiloguistas [32].

aceptando 'glosadores' y 'redactores' deberán ser abandonados también. Porque es parte integrante de la polémica de Qohélet impugnar expresiones 'ortodoxas', construyéndolas dentro de sus unidades literarias» (*Polar*, 132-133).

[26] J. Steinmann admite que la «autenticidad del libro no excluye de ninguna manera la intervención de un editor; al contrario, la supone» (*Ainsi*, 19). Cautelosamente escribe W. Zimmerli: «Que 1,3-12,7 provenga de la mano de Kohélet no se puede afirmar con certeza, pero tampoco se puede excluir forzosamente. En cambio, el marco [1,2 y 12,8] posiblemente ha sido puesto por el editor que también ha añadido el título [1,1] y el epílogo 12,9-11 [en nota: «12,12-14 proviene de la mano de un segundo epiloguista»], y a Kohélet lo ha propuesto como a un maestro público» (*Das Buch* [1974], 230. Cf. Idem, *Das Buch* (1980), 127.140. 144; también en 7,27 hace intervenir a un narrador (p. 145 ¿el primer editor?) y en 11,9b a un corrector (p. 140: el segundo epiloguista).

[27] R. Kroeber se expresa así: «Se restringe a lo mínimo la necesidad de una hipótesis de interpolaciones extrañas y cambios» (*Der Prediger*, 38).

[28] R. Gordis con sus estudios sobre el tema ha hecho una gran aportación (cf. *Quotations* [1939/40], *Quotations* [1949] y *Koheleth – the Man*, 95-108). Han colaborado también en esta ardua tarea R.F. Johnson, N. Lohfink, R.N. Whybray y D. Michel (cf. D. Michel, *Qohelet*, 27-33).

[29] Desde 1951 proclamaba R. Gordis que «en el estudio de Kohélet de estas últimas décadas los especialistas han introducido un reconocimiento creciente de su unidad básica [1,1(2)-12,(7)8]» (*Koheleth – the Man*, 73). Autores plenamente convencidos de esta unidad son R. Kroeber (cf. *Der Prediger*, 34.40); G.S. Ogden, (*Qoheleth* [1987], 11).

[30] Proponen un solo epiloguista, entre otros, A.-M. Dubarle (cf. *Les sages*, 96); de la misma opinión son H. Duesberg y I. Fransen en *Les scribes*, 557 y B. Celada en *Pensamiento*, 178.

[31] Abiertamente defienden tres epiloguistas H.W. Herztberg: 12,9-11 + 12,12 + 12-14 (cf. *Der Prediger*, 41s) y W.J. Fuerst: 12,9-10 + 12,11-12 + 12,13-14 (cf. *Ecclesiastes*, 98).

[32] Cf. K. Galling, *Der Prediger*, 84.76; R. Braun, *Kohelet*, 166;.142-145; A. Barucq, *Ecclésiaste*, 192-197; A. Lauha, *Kohelet*, 217-223. Dudan entre dos o tres epiloguistas O. Eissfeldt (cf. *Einleitung*, § 68, nº 7) y D. Lys, (cf. *L'Ecclésiaste*, 69).

En cuanto a Qoh 1,1(2) las opiniones generalmente van acordes con las de los epiloguistas. Qoh 1,1 se atribuye al *epiloguista* primero; Qoh 1,2 bien al *epiloguista segundo* en todo o en parte, o al *redactor* responsable de 12,8.

También Qoh 7,27 [Vg 7,28] suele atribuirse a otra mano, generalmente a un epiloguista, y algunos otros pasajes [33]. A. Lauha no tiene inconveniente en admitir alguna manipulación en el texto de Qohélet, cuando no haya otra explicación posible [34].

Está claro, después de esto, que la tendencia de la exégesis actual, a la que nos adherimos sin reticencias, es la de dar más importancia al autor principal –*Qohélet*– y la de no querer simplificar los problemas que nos pueda plantear su forma de pensar, no siempre conforme con lo generalmente admitido, o abiertamente heterodoxa. Sus palabras están ahí para que las interpretemos, no para que las anulemos.

VII. ESTRUCTURA DE QOHELET

Si en el capítulo anterior sobre la *composición* de *Qohélet* centrábamos nuestra atención en la *ejecución* o *producción* del libro, es decir, en *el autor* o *los autores* de Qohélet; en éste nos preguntamos sobre *el armazón* de la obra *ya hecha*, en la disposición, organización, estructuración de sus componentes o partes integrantes. ¿Existe o no un hilo conductor, una razón o principio lógico interno, que dé consistencia al edificio literario que es la obra en sí, el libro llamado Eclesiastés o Qohélet?

1. Estado de la cuestión

Antiguamente se hablaba sólo de *división* o *partes* de Qohélet, más o menos relacionadas entre sí; hoy se habla de *estructura* interna de Qohélet en su conjunto o en algunas de sus partes para negarla o afirmarla. Se investiga directamente sobre la relación existente entre las partes que componen el libro. Si se descubre que existe entre ellas unión o relación íntima, se admite la existencia de *estructura* o de *estructuras;* de lo contrario se niega.

El problema se discute acaloradamente desde el siglo pasado. Fr. Delitzsch sentenció sobre él y formó escuela, como veremos; pero no puso fin a las discrepancias. No sólo no hay acuerdo entre los autores cuando opinan

[33] O. Eisfeldt admite la unidad fundamental de Qoh (rechaza a Siegfried y a Podechard), pero también posibles retoques, como 2,26; 3,17; 7,18b.26b; 8,5.12b.13aa; 11,9b; 12,7b y 12,9-11.12-14 (cf. *Einleitung*, [1934] § 62; [edic. poster. § 68]. K. Galling es casi de la misma opinión (cf. *Der Prediger*, 76); ver también A. Barucq, *Ecclésiaste*, 29; trad. castellana p. 31. R. Gordis opina, sin embargo, que «también puede atribuirse al autor [Qohélet] la frase 'dice Qohélet' de 1,2; 7,27; 12,8» (*Koheleth – the Man*, 73).

[34] De hecho propone como glosas atribuibles a R^2 2,26a.bα; 3,17a; 5,18; 7,26b; 8,12b.13; 11,9b (cf. *Kohelet*, 6-7).

sobre la estructura en Qohélet, sino que tampoco la hay a la hora de sistematizar las opiniones que se han dado [1].

A continuación exponemos la opinión de los autores más notables, divididos en tres grupos: los que niegan cualquier género de estructura en Qohélet, los que afirman un plan general o estructura orgánica y los que se mantienen en una posición intermedia.

2. *Qohélet no tiene una estructura o plan general*

El cabeza de fila de esta sentencia es F. Delitzsch, que en su Comentario de 1875 escribía: «Todos los intentos para demostrar en el conjunto [de Qohélet] no sólo unidad de espíritu, sino también un progreso genético, un plan que lo abarque todo y una disposición orgánica hasta ahora han fracasado y fracasarán en el futuro» [2]. Durante muchos años ésta ha sido la sentencia más común entre los autores, aunque se han añadido muchos matices nuevos a la formulación de F. Delitzsch [3].

Sin embargo, aun los autores que niegan una estructura interna en Qohélet, un desarrollo lógico en el libro, intentan presentar el contenido de alguna manera jerarquizado, organizado [4].

3. *Qohélet tiene una estructura o plan general*

Al hablar de estructura o plan general los autores no se refieren a una mera sinopsis de Qohélet o a un cuadro del contenido que, como hemos visto, también lo dan los que no admiten estructura interna en Qohélet. Los autores que recensionamos en este apartado defienden que hay un desarrollo

[1] Tres autores han tratado el tema de una forma más extensa: A.G. Wright en *The Riddle* (1968), 314-320; A. Barucq en *Qohéleth* (1979) 654-661 y últimamente D. Michel en *Qohelet* (1988) 9-45. A. Barucq y D. Michel generalmente coinciden en sus juicios; A.G. Wright sigue criterios meramente formales y discrepa de ellos al catalogar algunos autores.

[2] *Koheleth*, 195 = *Commentary*, 188. A estas palabras llama E. Glasser «la maldición pronunciada por F. Delitzsch» (*Le Procès*, 10). Se adhiere a ellas O. Loretz (*Zur Darbietung*, 49-50), que a su vez cita a K. Galling (*Kohelet-Studien*, 281; ver también *Der Prediger*, 76), D.G. Wildeboer (*Der Prediger*, 111) y A. Lauha (*Die Krise*, 183). A. Fischer, sin embargo, se opone al menos en lo que a Qoh 1,3-3,15 se refiere (cf. *Beobachtungen*, 72)

[3] V. Zapletal hace referencia a un elemento de carácter psicológico, que influyó en la disposición de Qoh (cf. *Das Buch*, 13). Fácilmente O. Eissfeldt concluye que Qoh es una especie de diario (cf. *Einleitung*, 552-553: § 62 n.2; cf. también n.7; R. Gordis, *Koheleth – the Man*, 110; Ch.F. Whitley, *Koheleth*, 184). O. Loretz compara a Qoh con los libros de pensamientos, como los de Pascal (cf. *Das Buch*, 119). Con esta orientación siguen E. Sellin y G. Fohrer (cf. *Einleitung*, 368). De la misma opinión es K. Galling (cf. *Der Prediger*, 76). Con razón escribía también D. Buzy que «todo ensayo de división de un libro como el Eclesiastés no podría ser más que hipotético» (*L'Ecclésiaste*, 201).

[4] W. Zimmerli defiende firmemente la no estructuración de Qoh con matices: «El libro de Kohélet no es un tratado con un esquema fácilmente reconocible, y un tema único y determinable. Pero al mismo tiempo es más que una mera colección de sentencias, aunque el carácter de colección no puede pasarse por alto en lugares particulares» (*Das Buch*, 230). Algo parecido defiende A. Lauha en *Kohelet*, 5; cf. también L. Alonso Schökel, *Eclesiastés*, 14-15; G. Ravasi, *Qohelet*, 35.

en el pensamiento de Qohélet, un desarrollo que avanza de principio a fin más o menos linealmente.

F. Vigouroux afirmaba en 1906, en contra de la corriente que venía de F. Delitzsch: «El libro del Eclesiastés tiene la forma de un discurso, no el rigor metódico y el orden lógico de una disertación; pero es imposible no reconocer en él un orden y un plan. Se compone de un prólogo, de cuatro secciones o partes y de un epílogo» [5]. Cl. Fillion, 21 años más tarde, presenta el mismo talante optimista de Vigouroux [6]. A. Bea con su librito da un fuerte impulso a la sentencia de la unidad interna estructurada [7]. H.L. Ginsberg sigue a Bea en el tiempo e influye aún más que él en la defensa de la unión interna o estructura de Qohélet por la extensión y calidad de sus estudios [8].

G.R. Castellino (1968) divide a Qohélet en dos partes tan relacionadas entre sí que no se entiende la una sin la otra [9]. Por su parte A.G. Wright, que sigue el camino trazado por G.R. Castellino, va a intentar en sucesivos estudios descifrar «el enigma de la esfinge», entre ellos su estructura [10]. Si A.G. Wright se distingue de los demás autores por el énfasis que pone en el análisis formal de Qohélet, E. Glasser representa probablemente el caso contrario; su atención se dirige de hecho más bien al contenido que a la forma [11].

N. Lohfink ha sido, entre los comentaristas modernos, el que ha estudia-

[5] *Manuel*, 515: n. 851. *Prólogo:* 1,2-11; *1ª sección:* 1,12-2,26; *2ª sección:* cc.3-5; *3ª sección* 6,1-8,15; *4ª sección* 8,16-12,7; *epílogo:* 12,8-14 (*Ibíd.*, 515-518: n. 851). Sin embargo, se reconoce que «el orden de los pensamientos no es siempre riguroso; la conexión de las ideas, sobre todo, no aparece en todas partes, y el encadenamiento no es muy metódico. Hay oscilaciones en la exposición, algunas repeticiones y algunos paréntesis, pero es imposible, sin embargo, no reconocer la idea dominante en cada una de las partes» (*o.c.*, 518-519: n. 851).

[6] Cf. *Le livre*, 551; en p. 552 cita el texto de Vigouroux de la nota anterior.

[7] Efectivamente, concibe el libro de Qoh como «un tratado», pero un tratado escrito por un semita y según el modo semita (cf. *Liber*, VI).

[8] Si en 1952 había mostrado algunas dudas en cuanto a la distribución de las partes de Qoh (cf. *Supplementary*, 58), en 1955 afirma categóricamente: «Ahora no dudo al declarar que en el libro [Qoh] hay exactamente cuatro partes principales» (*The Structure*, 138). Estas cuatro partes íntimamente ligadas son: A = 1,2-2,26; B = 3,1-4,3; A' = 4,4-6,9; B' = 6,10-12,8 (cf. *The Structure*, 139-145). D. Lys sigue en sus líneas generales a Ginsberg en cuanto a la estructura general de Qoh (cf. *L'Ecclésiaste*, 64-66).

[9] Estas dos partes son I^a: 1,1-4,16 y II^a: 4,17-12,14 (cf. *Qohelet*, 18-20.22).

[10] Son sintomáticos los títulos de sus artículos: *The Riddle* [1968], *The Riddle* [1980]. A.G. Wright es un acérrimo defensor de la estructura y del desarrollo progresivo del pensamiento en Qoh. Desde 1968 ha mantenido firmemente la misma postura: «Que el libro del Eclesiastés no es una colección de aforismos libremente organizada, sino una composición deliberada y cuidadosamente estructurada, en la que el autor ha señalado unidades por medio de la simple técnica de secciones finales afines con la misma palabra o frase» (*The Riddle* [1980], 38). Además del *título* (1,1) y del *epílogo* (12,9-14) quedan fuera del conjunto estructurado 1,2-11 y 11,7-12,8; pero indirectamente da una función estructural a estos dos poemas: «el poema inicial (1,2-11) y el poema final (11,7-12,8)» (*The Riddle* [1968], 324).

[11] A pesar de afirmar que «hemos considerado al mismo tiempo, y no sucesivamente, la forma y el fondo» (*Le Procès*, 13); tiene presente el estudio de A.G. Wright de 1968, pero lo juzga apriorístico. E. Glasser descubre que Qoh está bien estructurado, aunque él no quiere hablar de estructura, sino de «movimiento de la obra» (cf. el capítulo: «Movimiento de la obra», *l.c.*, 179-190).

do con mayor seriedad y profundidad la naturaleza de la lógica interna en el desarrollo del pensamiento de Qohélet [12]. Para llevar a cabo su obra literaria Qohélet ha tenido en cuenta no sólo las técnicas típicamente griegas, por ejemplo, la diatriba filosófica, sino también «la herencia de la retórica semita» [13]. De hecho, N. Lohfink nos ofrece la más hermosa arquitectura que hasta ahora se ha descubierto de Qohélet [14].

Uno de los últimos intentos por aclarar el problema de la estructura de Qohélet nos lo ofrece F. Rousseau [15]. Sin embargo, el entusiasmo de F. Rousseau no convence a todos [16].

4. *Posición intermedia sobre estructura en Qohélet*

Incluimos también en este apartado a los autores que niegan la estructura global en Qohélet, pero lo hacen con muchas o algunas matizaciones.

A. Motais mantenía en 1876: «Ni tanto desorden, ni tanto artificio: tal es, a nuestro parecer, el juicio que conviene dar sobre el proceso de composición de este libro» [17].

R. Gordis no admite una estructura formal en Qohélet, y menos aún un desarrollo del pensamiento, pero tampoco una aglomeración indiscrimina-

[12] Al principio de la *Introducción* a su *Comentario* de Qoh afirma que el libro «está construido sistemáticamente» (*Kohelet*, 5); afirmación que demuestra reflexionando sobre el encadenamiento de las secciones que componen el conjunto.

[13] Así puede hablar N. Lohfink de «una sucesión de las partes del libro, lógica y retóricamente convincente» (*O.c.*, 10).

[14] Es la siguiente:

1,2s	Marco
1,4-11	I. Cosmología (Poesía)
1,12-3,15	II. Antropología
3,16-4,16	III. Crítica de la Sociedad I
4,17-5,6	IV. Crítica de la Religión (Poesía)
5,7-6,10	V. Crítica de la Sociedad II
6,11-9,6	VI. Crítica de la Ideología
9,7-12,7	VII. Etica (al final: Poesía)
12,8	Marco

(Cf. *War Kohelet*, 268, nota 39; *Kohelet*, 10). D. Michel reconoce la aportación de N. Lohfink, pero la somete a severa crítica (cf. *Qohelet*, 42 [40-43]). G. Ravasi también critica a Lohfink (cf. *Qohelet*, 32). R. Michaud admite sin más la oferta de N. Lohfink (cf. *Qohélet*, 123-124).

[15] Pero Rousseau declara previamente: «Nuestra intención no es imponer, sino extraer una estructura, la estructura del texto, por medio de indicios literarios descubiertos en el texto» (*Structure*, 209). El resultado al que llega en su investigación, prescindiendo de la introducción (1,1-11) y de la conclusión del libro (12,9-14), es el siguiente:

A	I: Confesión del rey Salomón (1,2-2,26)
B	II: El sabio ignora los designios de Dios en general (3,1-13) III: El sabio ignora lo que vendrá después de la muerte (3,14-22)
C	IV: Decepciones diversas y exhortaciones (4,1-5,19) V: Decepciones diversas y exhortaciones (6,1-8,15)
B'	VI: La debilidad del sabio (8,16-9,10)
C'	VII: Decepciones y exhortaciones (9,11-11,10) (*o.c.*, 213).

[16] Cf., por ej., G. Ogden, *Qoheleth*, 12; D. Michel, *Qohelet*, 43-44.

[17] *L'Ecclésiaste*, 125.

da; afirma en su Comentario: «De todo lo que se ha dicho, es evidente que el libro del Eclesiastés no es un debate, un diálogo, o un tratado filosófico. Se ha descrito mejor como un *cuaderno* o libro de notas, en el que el autor apuntó sus reflexiones durante el inevitable tiempo libre de su vejez [18].

H.W. Hertzberg tampoco admite un *progreso* del pensamiento en el libro, ni que «el libro de Qohélet» sea «un conglomerado de proverbios o de pequeñas compilaciones de proverbios, como sucede en Prov» [19]. R. Kroeber, por su parte, confiesa que «la pregunta sobre la disposición [Aufbau] de la obra pertenece a los problemas más vivamente discutidos en la historia de la exégesis del libro Qohélet»; pero termina diciendo: «La unidad... se encuentra en la totalidad espiritual y característica de la obra, no en su disposición» [20]. La posición de G. Ogden también es «intermedia» [21]. En la misma orientación camina D. Michel, conocedor admirable de las sentencias antiguas y modernas al respecto [22].

5. *Conclusión: nuestra postura*

Hemos hecho un recuento de las principales teorías que los autores presentan acerca de la organización o estructura de Qohélet. Difícilmente se

[18] *Koheleth – the Man*, 110. Poco más adelante desciende a algunos detalles interesantes: «Que el libro se abra y se cierre con secciones rítmicas y éstas las más brillantes del libro, difícilmente es casual, especialmente al ver que el tema "vanidad de vanidades, todo vanidad" aparece al comienzo y al final (1,2; 12,8). Esto indica que el libro de notas de Qohélet era algo más que una colección hecha al azar, y que Qohélet en persona es el responsable de la organización del material. La sencillez de su tono y la falta de articulaciones están lejos de ser realizaciones fortuitas, fácilmente logradas. Por el contrario, como puede atestiguar todo escritor creativo, el saber cómo ocultar el andamiaje de una bella estructura es una señal del más elevado arte» (*o.c.*, 111).

[19] *Der Prediger*, 36; aun manteniendo que Qoh no contiene «un orden lógico progresivo de ideas» (*Der Prediger*, 39), acepta [en nota 4] la opinión de A. Allgeier: «Al menos es posible engarzar en un hilo explícitas experiencias, sentencias y doctrinas, y también reconocer un plan, aunque éste no corresponda a las modernas leyes de composición» (*Das Buch*, 9). Confirmación de la postura intermedia de Hertzberg en E. Sellin – G. Fohrer, *Einleitung*, [10]1965, 368.

[20] *Der Prediger*, 30.40. Algo parecido defiende R. Braun: unidad de redacción no interna (cf. *Kohelet*, 166). J.A. Loader niega una verdadera estructura en Qoh con matices; entre sus conclusiones leemos: «En el libro de Qohélet no encontramos ni un desarrollo lógico del pensamiento, ni una libre compilación de aforismos en una serie de colecciones breves» (*Polar*, 8). Y poco más adelante vuelve a matizar (cf. pp. 111-114).

[21] Pues escribe: «Así llegamos a una posición intermedia en la que los diversos bloques del material de que se compone el libro son considerados como individualmente referidos a un tema. Esto nos evita el problema de determinar la estructura, como conexión lógica entre una unidad y la próxima» (*Qoheleth* [1987], 12). Esto mismo queda confirmado por los estudios detallados que nos ha presentado de las perícopas del libro, según podemos descubrir en la enumeración de tales artículos en la Bibliografía general.

[22] Escribe D. Michel: «También un lector atento inútilmente se esforzará por encontrar en el libro de Qohélet una construcción sistemática y una dirección progresiva del pensamiento, como nosotros esperamos hoy normalmente de un tratado científico; junto a secciones en las que se puede reconocer una argumentación progresiva, hay otras que están unidas, al parecer, sólo por asociación de voces guía – y rara vez puede uno librarse de la impresión de que el autor salta sencillamente de un tema al próximo, sin que sea reconocible un motivo para este salto» (*Qohelet*, 9); cf. también A. Fischer, *Beobachtungen*, 73.

encontrará un tema en el que se dé tal grado de discrepancia. ¿Es esto una confirmación de que en Qohélet ni se da, ni se podrá jamás encontrar una organización interna o estructura global, como afirmó en su tiempo F. Delitzsch?

Después de comentar el libro en su totalidad y de analizar cada una de sus perícopas, largas o breves, nos adherimos a la última corriente señalada, la que admite una solución intermedia: No a la estructura global del libro, sí a estructuras parciales y a empalmes intencionados en la mayoría de las perícopas [23]. Con minuciosidad y profusión damos los argumentos en las introducciones particulares a cada perícopa. El conjunto en su totalidad se puede ver de manera gráfica en el Índice de materias; aquí proponemos solamente las perícopas que hemos considerado unitarias, remitiendo al comentario para las divisiones y subdivisiones de las mismas, a saber:

I. Preámbulo de Qohélet: 1,1-2
II. La gran unidad: 1,3-3,15
III. Reflexiones sobre problemas humanos: 3,16-22
IV. Otras reflexiones de Qohélet menos trascendentales: 4,1-16
V. Sobre el culto, las injusticias y la riqueza: 4,17-6,9
VI. El hombre ante lo predefinido y lo imprevisible: 6,10-12
VII. Qué es lo bueno para el hombre: 7,1-29
VIII. Qohélet de nuevo ante la sabiduría tradicional: 8,1-17
IX. El sabio Qohélet ante el destino común y el poder: 9,1-18
X. Variaciones sobre temas de sabiduría tradicional: 10,1-20
XI. Atrevimiento y prudencia: 11,1-6
XII. Juventud y vejez: 11,7-12,7
XIII. Palabra final de cierre: 12,8
XIV. Apéndice a Qohélet: 12,9-14

VIII. GENERO O GENEROS LITERARIOS EN QOHELET

La investigación explícita sobre el género o los géneros literarios en Qohélet es relativamente reciente, tan reciente como lo es el interés particular por el estudio de los géneros literarios en la Biblia. Por esto podemos repetir en este momento, aplicándolo a Qohélet, lo que en 1990 escribíamos en nuestro Comentario al libro de la Sabiduría: Las reflexiones sobre el género literario de Qohélet como *un todo* son relativamente recientes; hasta hace poco tiempo los autores a lo más discutían sobre la presencia de este o de aquel *género literario* en Qohélet, pero no del género literario de Qohélet. Ahora ya sí se discute, y por eso creemos que será oportuno presentar aquí una síntesis de lo que los autores han dicho y dicen sobre este asunto. Resolver acertadamente el problema del género literario de Qohélet, como de cualquier otra obra, es muy importante para la recta interpretación del

[23] Cf. D.C. Fredericks, *Chiasm*, 17; A. Fischer, *Beobachtungen*, 72.

texto, porque ello supone que el intérprete se pone *a priori* en el mismo punto de mira del autor [1]. Quizás no se haya estudiado tanto este aspecto en Qohélet como en Sab, pero sí ha merecido la atención de los expertos.

En el presente capítulo propondremos en primer lugar la pregunta de si es posible clasificar a Qohélet en *un género literario,* sin negar, por supuesto, géneros literarios menores y subordinados al mayor. En segundo lugar enumeraremos diferentes géneros literarios, más o menos importantes, de los cuales se ha servido el autor de Qohélet para sus fines particulares. Al final fijaremos nuestra sentencia, que recogerá y coordinará los juicios críticos que se han dado a lo largo del capítulo.

1. ¿Es posible clasificar a Qohélet en un género literario?

La pregunta se refiere a Qohélet en su *totalidad,* en cuanto es *una* obra; no se supone ni se prejuzga su unidad ni de autor ni de composición. Las respuestas pueden ser dispares en cualquier hipótesis.

A Qohélet se le cataloga entre los libros sapienciales de la Sagrada Escritura. Pero esto es demasiado amplio y genérico. Es evidente que Qohélet no es un libro histórico, ni profético, ni un libro apocalíptico. Sin embargo, no nos basta con decir de él que pertenece al género literario sapiencial, ya que dentro de este género hay multiplicidad de subgéneros, que son los que caracterizan e individualizan propiamente una obra junto a otras del mismo género literario en sentido amplio.

Llamamos subgénero literario sapiencial a las innumerables formas escritas con que se expresan en concreto los sabios o creadores de la literatura bíblica que los autores denominan sapiencial. Solamente haremos mención de algunos subgéneros más importantes que se han aplicado a Qohélet en su totalidad.

1.1. Diálogo

Diálogo ficticio e implícito, por supuesto, ya que en el libro no aparece pluralidad de personajes, como la encontramos, por ejemplo, en el libro de Job. Que Qohélet sea un diálogo en este sentido, es probablemente la teoría más antigua que conocemos y de la que se sirvieron los Santos Padres para resolver las dificultades que descubrían en la lectura del Eclesiastés [2]. Casi desde esta única perspectiva judíos y cristianos leyeron el libro del Eclesias-

[1] Cf. J. Vílchez, *Sabiduría,* 30.

[2] Como dice R. Kroeber a propósito de Qoh: «Los Padres de la Iglesia [Jerónimo, Gr. Nacianceno, Gr. Magno] no dudaron de que tenían ante sí el libro de un único autor; pero supusieron que el autor introducía a varias personas de diferente actitud religiosa y de espíritu, para refutar sus opiniones» *(Der Prediger,* 31). Cf. San Jeronimo, *Commentarius in Ecclesiasten,* 9,7-8: CCL 72,324-327 = PL 23,1138-1140; San Gregorio Magno: «El que al final del libro [Qoh] dice: *Omnes pariter audiamus,* él se es testigo de que, al representar en sí el papel de muchos, no ha hablado como uno solo» (*Dialog. liber,* IV, cap. IV: PL 77,324); Alcuino, *Commentaria super Ecclesiasten,* cap. I: PL 100,670.

tés durante toda la alta y baja Edad Media. Eco de la hipótesis del *diálogo* es «la teoría de las dos voces», patrocinada principalmente por J.G. Eichhorn (en su primera época) y por J.G. Herder a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX [3].

Pero estas teorías no se sostienen por ser puramente subjetivas. Los autores apenas se detienen en su refutación y dan paso a otras hipótesis.

1.2. Diatriba

En tiempo helenístico la diatriba se puede considerar como género literario o como un simple recurso estilístico [4].

a. Aplicación del género diatriba a Qohélet.

De hecho la diatriba se ha aplicado a Qohélet como género literario. Tímidamente lo insinúa A. Allgeier, pero no se detiene en el análisis y la prueba de su afirmación [5]. El autor que más amplia y decididamente se ha decantado en favor de la diatriba, como género literario de Qohélet, ha sido S. de Ausejo. Recopila los resultados de los estudios sobre la diatriba en el medio helenístico y concluye con firmeza: «El género literario del Eclesiastés coincide con casi todas las características del género literario helenístico llamado diatriba, aunque pueda discutirse si es de carácter popular o más bien intelectual» [6].

b. La diatriba en Qohélet como método literario.

Realmente no ha prosperado entre los exegetas modernos la tesis de la diatriba como género literario total de Qohélet. Lo que se presentaba como

[3] «Dos almas en un solo pecho» (J.G. Herder, *Briefe das Studium der Theologie betreffend*, XI; citado por R. Kroeber en *Der Prediger*, 31). «El autor ha escogido un modo de exposición que semeja a una conversación entre dos sabios acerca de la vida humana y el curso del universo. El uno pregunta, critica, desaprueba; el otro sopesa lenta y sagazmente. No hay, sin embargo, propiamente diálogo, ni preguntas y respuestas, ni objeciones y soluciones; es una composición artificial de un género único, del que no conozco otro semejante» (E. Podechard, *La composition*, 163; *L'Ecclésiaste*, 144, citando a J.G. Eichhorn, *Einleitung in das A.T.*, Leipzig 1783, III 572ss).

[4] Cf. S. de Ausejo, *El género*, 371.395. Un resumen magnífico de lo que se entiende por diatriba en tiempo helenístico, nos lo hace H.I. Marrou (cf. *Diatribe:* RAC III 998); ver además E. Norden, *Die antike Kunstprosa*, I (Leipzig-Berlín 31915), 129; W. von Christ, *Geschichte der griechischen Literatur*, II/1 (Munich ^{6}1920), 55s; P. Wendland, *Die hellenistisch*, 77s; St. Tower, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans* (Michigan 1981), 46; W. Capelle, *Diatribe:* RAC III 992; G. Schmidt, *Diatribai: Der Kleine Pauly*, 2,1577s.

[5] Cf. *Das Buch*, 11.

[6] *El género*, 405. Anteriormente ha matizado que «*en el método*, Qohélet recoge el género literario helenístico denominado diatriba, pero no directamente de los escritores griegos, sino a través de la cultura helenística difundida por todo el Oriente próximo» (*a.c.*, 401). No son muchos los autores que han seguido a S. de Ausejo, cf. A. Bea, *Liber*, VII; A.M. Figueras, *Eclesiastés*, 1050. Con menos convicción escriben H. Höpfl y S. Bovo que «el género literario que penetra casi todo el librito es la diatriba» *(De libro*, 396).

el recurso para resolver los enigmas de Qohélet [7], se ha quedado en un medio estilístico más, aunque importante, entre los muchos que utiliza el autor de Qohélet en su disertación [8].

Al parecer, es demasiado complejo el libro de Qohélet en su forma literaria como para poder dejarse encasillar en un único género literario conocido.

1.3. Testamento regio

Reseñamos esta sentencia casi a modo de inventario, por la relevancia de su defensor G. von Rad [9]. Esta opinión apenas se sostiene, pues la ficción de la figura del rey sólo se extiende de 1,12 hasta el cap. 2 [10].

O. Loretz, defensor acérrimo del carácter exclusivamente semítico de Qohélet, excluye todo influjo egipcio y griego; por consiguiente, admite únicamente el influjo de la tradición veterotestamentaria hebrea y mesopotámica; rechaza en parte la sentencia de G. von Rad [11].

1.4. Colección de sentencias

Es obligado hacer referencia al problema que W. Zimmerli ha formulado de la siguiente manera: «El libro Kohelet ¿es un tratado, o una colección de sentencias?» [12]. Ya nos hemos referido al tema al hablar de la *Estructura de Qohélet;* pero ahora no nos interesa tanto prestar atención a la alternativa, cuanto determinar la naturaleza del segundo miembro de ella.

K. Galling es el autor moderno más importante y representativo de los que defienden que Qohélet es «una colección de sentencias». Por esto se le ha convertido en jefe de fila. Desde 1932 opina así [13].

[7] Esto, al menos, pensaba S. de Ausejo (cf. *El género*, 405).

[8] L. Di Fonzo llama a la diatriba, creo que acertadamente, «método» o «procedimiento dialéctico» *(Ecclesiaste*, 16), negando su carácter de género literario. De este mismo parecer son otros autores, como R. Braun (cf. *Kohelet*, 166) y A. Lauha (cf. *Kohelet*, 11).

[9] Von Rad afirma que «esta obra [Qoh] pertenece al antiguo género de los testamentos regios, un género cortesano-sapiencial que tiene su origen en el antiguo Egipto» *(Teología del A.T.* I 550). Posteriormente repite lo mismo en *Sabiduría*, 286.

[10] A pesar de esto J.L. Crenshaw llega a escribir: «La forma literaria esencial, por medio de la cual Qohélet optó por comunicar su mensaje, debe su origen a las instrucciones del Egipto antiguo. Frecuentemente llamado *testamento del rey*, este recurso se prestó con facilidad a una obra literaria que pretendía mostrar la comprensión de la realidad del rey Salomón» *(Old Testament*, 144). Pero Crenshaw admite, junto a este género o «forma literaria esencial», otros géneros literarios en Qoh; en concreto: proverbios, instrucciones, dos poemas, una alegoría (cf. *o.c.*, 144-145).

[11] Cf. *Gotteswort*, 115-116; *Qohelet und der A.O.*, 144-161. Pero R. Braun no está de acuerdo con O. Loretz, al que refuta una y otra vez *(Kohelet*, 163).

[12] VT 24 (1974) 221-230.

[13] Cf. *Koheleth-Studien*. En su Comentario afirma: «El libro, que abarca 222 versos, está dividido en 12 capítulos, pero sin unidad de sentido. En realidad se trata de una serie de sentencias, cerradas en sí mismas, casi siempre de pequeña extensión» *(Der Prediger*, 74). En la nota 1 de la misma página escribe: «Según la primera edición [1940] se ha mantenido el nombre de la sección 'sentencia', aunque en la mayoría de los casos se podría hablar mejor de reflexiones, con Ellermeier (Qoh I/1, 50s)».

G. Bertram se atreve a generalizar, diciendo que «la exégesis moderna concibe este escrito [Qohélet] más y más como una colección de sentencias» [14]. De todas formas muchos de estos autores matizan de alguna manera eso de *colección de sentencias*. W. Zimmerli, que, como hemos visto, proponía la alternativa «Qohélet ¿tratado, o colección de sentencias?», no se precipita en la respuesta [15]. K. Galling, que había afirmado: «La sentencia aislada constituye primariamente la unidad literaria, que, como tal, debe ser explicada», matiza: «pero esto no quiere decir naturalmente que las sentencias aisladas han sido barajadas como naipes y que se han colocado unas detrás de otras según el resultado casual así surgido» [16]. Si no es casual, ha sido intencionado.

Aun dentro de esta tendencia A. Lauha es más explícito en sus matizaciones [17].

1.5. Reflexiones

Como acabamos de ver, hay autores muy representativos que defienden que Qohélet es una *Colección* de sentencias. En el apartado 1.4. hemos centrado la atención en el primer término *colección;* en éste la vamos a centrar en el segundo, es decir, en *sentencias* [18].

J.A. Loader no acepta los términos «palabras» ni «sentencias» ni «mashales»; prefiere el de «reflexión» [19]. Las sentencias de Qohélet en su mayoría son reflexiones del autor, como aparecen formuladas en primera persona, o bien objeto de sus reflexiones y consideraciones, si no son suyas, o simplemente aparecen en tercera persona. Por esto, algunos dan a Qohélet el nombre de *meditación* [20].

[14] *Hebräischer*, 27. Los autores intercambian *sentencias* y *reflexiones*, por esto H.H. Schmid dice: «Kohelet es una colección de reflexiones sobre temas particulares de la 'sabiduría de escuela', sin un proceso interno del pensamiento» *(Wesen*, 187) y W. Werbeck, a su vez: «El autor de la *Colección de sentencias* es llamado qohelet» *(Predigerbuch*, 510); en p. 512 vuelve a hablar de «colección de sentencias (1,2-12,8)».

[15] Cf. *Das Buch Kohelet*, 230. Él se inclina por el segundo miembro o colección de sentencias, aunque no puede negar la existencia de unidades mayores alrededor de temas; cf. su comentario *Das Buch des Predigers*, 131-132.

[16] *Der Prediger*, 72.

[17] Lauha escribe: «El libro del Eclesiastés no es un conglomerado de simples proverbios, como el libro de los Proverbios, sino que las sentencias constituyen secciones, a las que determinados temas prestan una interna relación (así recientemente O. Loretz)» *(Kohelet, 5)*. Algo parecido, pero sólo en la forma, afirma H.W. Hertzberg: «Una cosa tengo por segura: el libro de Qoh no es un conglomerado de proverbios o de pequeñas compilaciones de proverbios, como sucede en Prov» *(Der Prediger*, 36). En el fondo no está de acuerdo con K. Galling, como lo expresa inmediatamente después de las palabras citadas.

[18] Es muy ilustrativo que K. Galling se sintiera obligado a hacer una aclaración en la segunda edición de su comentario con estas palabras: «Según la primera edición [1940] se ha mantenido el nombre de la sección 'sentencias', aunque en la mayoría de los casos se podría hablar mejor de reflexiones, con Ellermeier (Qoh I/1, 50s)» *(Der Prediger* [^{2} 1969], 74 nota 1).

[19] «Me parece mejor el uso del término 'reflexión', aplicado largamente por Zapletal y ahora también por Ellermeier» *(Polar*, 28); cf. también p. 115; R. Braun, *Kohelet*, 166.

[20] «¿Se puede ver en este libro otra cosa que una meditación...?» (J. Chopineau, *L'image*,

Otros utilizan los términos de «monólogo», «soliloquio». De ellos se ha de decir lo mismo que de «meditación» [21].

Pero el término más recurrente y principal es el de *reflexiones* [22]. La *reflexión* es el matiz o aspecto fundamental que da unidad a las diferentes formas que muchos autores emplean para hablar de Qohélet: desde *filosofía* hasta *pensamientos*.

De modo indirecto J. Pedersen incluye a Qohélet en el ámbito de lo filosófico, cuando escribe: «No es preciso preguntar al autor qué israelita se ha retirado del mundo para hacer reflexiones filosóficas y pesimistas sobre su propio reino y sobre el despotismo de los poderosos» [23]. No así R.B.Y. Scott, que considera al autor de Qohélet como a un verdadero filósofo, que «ofrece una filosofía de la resignación» [24], y al libro mismo como una obra filosófica [25]. No parece un lenguaje muy apropiado el de R.B.Y. Scott para hablar de Qohélet. J. Steinmann podría servirnos de puente, si bien alguno lo juzgaría todavía inapropiado; nos dice que «existía, en efecto, una sabiduría

596). Creo que es legítimo el apelativo, con tal de no convertirlo en una expresión reduccionista, como hace J. Ellul, al concluir que «Qohélet es un típico libro de meditación solitaria, un libro de repliegue sobre uno mismo. Un libro formado por pensamientos que justamente serían imposibles de proclamar en una asamblea» *(La razón,* 25). La exageración la lleva al máximo al aducir en favor de su tesis solamente a Tomás de Kempis y a Kierkegaard, «dos solitarios por excelencia»; por lo que sentencia: «Es un libro solitario para solitarios» *(Ibídem).*

[21] H. Lusseau afirma que «el autor procede no en forma de diálogo, sino más bien de monólogo, de soliloquio» *(El Eclesiastés,* 679); pero matiza a continuación: «Se puede, sin embargo, admitir que el escrito se compone de dos series de reflexiones... La primera... se distingue por el sesgo agudamente crítico,... tiene afinidad con Job. La segunda... tiene afinidad con los Proverbios» *(Ibídem).* Y mejor aún más adelante: «¿No se podría ver sencillamente en la obra el resultado de una reflexión crítica que, no llegando a precisar completamente, y, mucho menos, a resolver los problemas de la contingencia de lo creado y de la retribución del bien y del mal, nos comunica en estado de dispersión reflexiones de valor desigual?» *(o.c.,* 683).

[22] Además de los autores ya citados, V. Zapletal es uno de los adelantados; escribe: No tenemos que vérnoslas con una obra lógica y simétricamente elaborada, «sino con reflexiones, que, sin un orden estricto, fueron escritas a medida que se presentaba al espíritu de Qohélet» *(Das Buch,* 13; cf. también pp. 22.29.31.34); J. Pedersen dice: «¿Cuándo ha vivido el hombre que ha compuesto estas reflexiones?» *(Scepticisme,* 330). A. Vaccari también afirma que Qoh «es una serie de reflexiones sobre las miserias de la vida humana que se suceden sin orden o conexión aparente» *(Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti,* XIII [Roma 1932], s.v. *Ecclesiaste,* 393). Pero, según él, estas reflexiones «se entremezclan con consejos prácticos en prosa y con frases sentenciosas en verso, expresados como salen del corazón, sin grandes pretensiones literarias» *(Ibídem).*

[23] *Scepticisme,* 330.

[24] *Ecclesiastes,* 191.

[25] Las palabras y argumentos de Scott eliminan cualquier equívoco, pues afirma: «Lo que tenemos delante es, ante todo, una obra filosófica más que un libro de religión. Busca una comprensión racional de la existencia humana y un fundamento para la ética mediante la aplicación de la razón humana a los datos de observación... El autor excluye de la consideración, como no comprobable, los datos especiales de la religión revelada. Sin embargo, su método filosófico no es el de un debate lógico que avanza paso a paso a una conclusión. Empieza estableciendo una tesis: 'vanidad...'» *(Ecclesiastes,* 196). R.B.Y. Scott habla de la filosofía de Qoh de la misma manera que de la filosofía griega (cf. *o.c.,* pp. 196-206).

de Israel, incluso una filosofía, si se entiende por ella lo que era la filosofía griega antes de Sócrates» [26].

Creo que esto es llevar las cosas demasiado lejos: unas *reflexiones*, aunque sean sobre temas tan importantes, no son todavía *filosofía*. Por esto le damos en parte la razón a R. Gordis que escribe: «El libro de Qohélet no es un debate, ni un diálogo o un tratado filosófico. Mejor se describe como un *cahier* o libro de notas en el que el autor apuntó sus reflexiones durante el obligado tiempo libre de la vejez. Ellas difieren en humor, en estilo y en extensión» [27].

Así encontramos otra forma de llamar al libro de Qohélet: cuaderno, libro de notas, diario [28]. Del *diario de reflexiones* a una obra estilo *Pensamientos* no hay más que un paso que, de hecho, se ha dado. Hace tiempo que los autores comparan a Qohélet con el género literario *pensamientos* [29].

A. Vaccari se hace eco de la corriente que ve en Qohélet un tratado filosófico; en parte la corrige e intenta poner las cosas en su sitio [30]. La misma orientación sigue O. Loretz, que coloca también a Qohélet al lado de Pascal, Schopenhauer y Nietzsche [31].

2. *Pluralidad de géneros literarios en Qohélet*

Prácticamente ya está afirmada la pluralidad de géneros en todo lo que precede. Los géneros literarios enumerados, si se rechazan no es porque no se den en Qohélet, sino porque ninguno es el único o exclusivo [32].

En primer lugar, los autores que no admiten unidad de composición,

[26] *Ainsi*, 23. Y aún se atreve a afirmar: «¿Qué fin perseguía Qohélet, al publicar o al dejar publicar las notas de su curso de filosofía?» *(o.c.*, 33).

[27] *Koheleth – the Man*, 110.

[28] O. Eissfeldt dice que «nuestro libro... sugiere con frecuencia el estilo de un diario» *(Die Einleitung* [^{2} 1956], 609; [^{3} 1964], 669); H. Duesberg: Qoh «no es un libro; más bien es una colección de notas» *(Ecclésiaste*, 42). Más cercano a nosotros L. Alonso Schökel confiesa que es «imposible averiguar cómo compuso el autor su obra. Puestos a ilustrar su aspecto, escogeríamos el modelo de un diario de reflexiones» *(Eclesiastés*, 14s).

[29] Así, por ejemplo, R.E. Murphy escribe: Qoh «pertenece al género de *Pensamientos* de Pascal, reflexiones y apuntes de un hombre maduro sobre el sentido de la vida, editado (¿y reelaborado hasta cierto punto?) por uno de sus discípulos» *(The Pensées*, 185).

[30] «En realidad, el presente opúsculo no tiene nada del uso oratorio y más bien debe colocarse en el género de filosofía menor, que con el título de 'Pensamientos' es conocido también en las literaturas profanas, antiguas y modernas» *(L'Ecclesiaste*, en *La Sacra Bibbia* [Roma 1961], 1117); esta opinión la hace suya L. Di Fonzo (cf. *L'Ecclesiaste*, 11).

[31] Sus palabras son: «El libro Qohélet ha sido comparado con cierto derecho frecuentemente con obras de la literatura aforística de Europa. Hay que nombrar en primer lugar los *Pensamientos* de Pascal» *(Das Buch Qohelet*, 119). Más adelante hace referencia a los pensadores «Pascal, Schopenhauer y Nietzsche» *(Ibídem)*. Por su parte F. Festorazzi escribe: «¿El género literario [de Qoh] podría de alguna manera recordar los 'Pensamientos' de Pascal?» *(La dimensione*, 94); cf. también G. Ravasi, *Qohelet*, 35.

[32] Por causa de esta complejidad de Qoh en sus formas literarias podemos dar la razón a J. Goettsberger, que afirma: «El que se preocupa por resaltar un punto de vista dominante, escoge normalmente sólo una parte de los pensamientos de Qohélet» *(Einleitung in das A.T.* [Friburgo de Brisgovia 1928], 251).

afirman pluralidad de estilos y de formas literarias. Es una consecuencia lógica. Pero sabemos que la afirmación de la tesis de la unidad de autor no implica necesariamente la eliminación de la pluralidad en las formas de expresión literaria o géneros literarios. De hecho, no hay ningún autor que admita únicamente un *solo* género literario en Qohélet; a lo más se admite un género literario global, por ejemplo, la diatriba, y otros muchos géneros secundarios o subordinados.

Así pues, son constatables en Qohélet las siguientes formas y géneros literarios; de algunos ya hemos hablado largamente, de otros quizás no:

- *Reflexiones y razonamientos:* 1,2-11; 3,1-8.11; 4,9ss; 7,1-8; en forma de soliloquio: 1,16; 2,1.15; 3,17-18.
- *Observaciones:* 1,13-14.17; 2,11-14.24; 3,14.16.22; 4,1.4.7.15; 5,12.17; 6,1; 7,15.23.25-29; 8,9.10.16.17; 9,1.11.13; 10,5.
- *Proverbio, dichos, sentencias, aforismos:* 1,14b.15.18; 2,14.17.21.23.26; 3,19; 4,4-6.8-12; 5,9; 6,2; 7,6; 8,8.14; 9, 4b.16-18; 10,1.8-15; 11,4.10; más vale...que...: 4,6.9.13; 5,4; 6,9; 7,1-3.5.8; 9,16.18.
- *Instrucciones y consejos:* 4,17-5,6; 7,9-10.18-22; 8,2-3; 9,7-10; 10,4.20; 11,1-2.6.8-12,1.
- *Apuntes y descripciones: autobiográficos:* 1,12-2,10; *biográficos:* 1,1; 12,9-10.
- *Lamentaciones:* 4,10; 10,16.
- *Bendición:* 10,17.
- *Género parabólico:* 4,13-16 y 9,14-15.
- *Género alegórico:* 12,3-7.

3. *Ensamblaje de los géneros literarios en Qohélet*

Una vez que hemos defendido la unidad de autor del cuerpo fundamental de Qoh (1,[2]3-12,7[8]) y su unidad de composición, no parece tarea imposible dar una explicación aceptable de la plúralidad y variedad de géneros literarios en *una* obra literaria. Hablamos, por tanto, de la integración literaria en una obra de múltiples géneros literarios. Con esto no pretendemos ni siquiera comparar a Qohélet con una obra literaria, como podría ser una novela o una pieza dramática. Sí queremos subrayar que es compatible una pluralidad básica de géneros literarios en una unidad superior, causada por el género literario o por otro elemento, como puede ser el estilo.

Uno de los ideales de todo comentarista de Qohélet es llegar a descubrir su «genero literario»; pero esto se parece a la línea del horizonte, que cada vez está más lejos e inalcanzable. R.E. Murphy escribe que «la designación del género literario propio del libro del Eclesiastés se nos escapa, a pesar de todo» [33]. Creo que sería más noble reconocer simplemente que se está buscando algo que no existe. El mismo R.E. Murphy concluye su investiga-

[33] *Wisdom*, 129.

ción: «En conclusión, se puede decir que ningún género único, ni aun la diatriba, es adecuado, como caracterización del libro de Qohélet» [34]. Esto no es una derrota, ni un fracaso; bien mirado es un éxito.

Sin embargo, el libro de Qohélet parece que tiene algo singular que lo distingue de los demás. No es propiamente un *género literario*. Lo que más se acerca a ello es la forma particular cómo el autor ha sabido ensamblar, unir los diferentes géneros literarios, pero sapienciales. Vamos a insistir, pues, en lo peculiar de Qohélet, en lo que se distingue de los otros escritos sapienciales de la Sagrada Escritura. Creemos que es su lengua y su estilo.

IX. ESTILO INCONFUNDIBLE DE QOHELET

Lo que más distingue a una obra de otra es su estilo, el sello o la impronta del autor y de su medio. Cuanto más auténtica es una obra tanto más participa de las cualidades, virtudes o defectos de su autor. En este sentido «el estilo es el hombre»; a propósito de lo cual R. Gordis ha escrito: «La sentencia de Buffon de que 'el estilo es el hombre' de nadie es más verdadera que de Kohélet. Un reconocimiento de su personalidad es imposible sin la comprensión de su estilo, y, a la inversa, su estilo no puede ser evaluado sin una comprensión del hombre. Cuando estos elementos esenciales están presentes, el libro aparece como una unidad literaria, el testamento espiritual de una personalidad única, compleja, ricamente dotada» [1].

La simpatía que surge entre el estudioso de una obra y la obra estudiada hace afirmar a R. Gordis algo tan exagerado y fuera de lo común, como que «ningún otro libro dentro de la Biblia, y pocos fuera de ella en la literatura universal, es tan profundamente personal como Kohélet» [2]. La admiración por la obra se traslada inconscientemente al autor: «Kohélet fue un escritor de sorprendente originalidad en cuanto a la forma y al contenido» [3].

1. Singularidad del estilo de Qohélet

Sobre la singularidad del estilo de Qohélet los autores se han manifestado, pero no siempre en el mismo sentido [4]. Durante mucho tiempo parece que prevaleció la tendencia más bien negativa, que, sin ignorar la singularidad de Qohélet, la consideraba de escaso o nulo valor literario. O.S. Rankin aduce dos testimonios bastante significativos: «Según Adolf Schlatter, la lengua de Kohélet 'por su obscuridad y pesadez prueba que el autor no

[34] *O.c.*, 131.

[1] *Koheleth – the Man*, 74. Para matizaciones sobre la célebre expresión de G.L. Leclerc de Buffon véase W. Kayser, *Interpretación y análisis de la obra literaria* (Madrid [3]1961) 362.366-369.

[2] *Koheleth – the Man*, 75.

[3] R. Gordis, *Koheleth – the Man*, 43. Este mismo juicio lo repite R. Gordis, casi con las mismas palabras, en *Qohelet and Qumran*, 406.

[4] Cf. O.S. Rankin, *The Book*, 13.

habló el hebreo, sino que sólo lo leyó y escribió'. La opinión de F.C. Burkitt es aún más mordaz; según él el estilo del Eclesiastés no es ni 'correcto' ni 'natural'; tiene 'la dureza poco elegante de una traducción'. Su lenguaje es una jerga indescifrable y anormal, y el libro parece ser una traducción del arameo» [5].

Juicios más o menos parecidos se han repetido, como un eco, y han llegado hasta nosotros. Así R. Pautrel escribe: «El libro se parece a un libelo. El arte literario es mediocre, el estilo se resiente... Qohélet no contiene ya poesía semítica, ni todavía la prosa griega. Salvo en el comienzo y el final de la obra, en los que se ha esmerado, no tiene preocupación estética» [6]. Y aún más recientemente podemos leer el juicio, también negativo pero menos, de L. Di Fonzo: «Ciertamente en el aspecto lingüístico el Eclesiastés es un libro pobre e imperfecto, en su prosa y en sus trozos rítmicos; el suyo no es un estilo rico e imaginativo, como en Job o Is, no es justo y elegante, como en Prov y en su casi contemporáneo Eclo, ni tiene la prosa oratoria de Sab» [7].

Paralelamente a esta corriente, que no descubre en Qohélet valores literarios que merezcan ser destacados, discurre otra que ve en Qohélet, de una u otra manera, un modelo literario, digno de ser apreciado y aun elogiado grandemente.

E. Philippe es muy moderado en este aspecto; su parecer acerca del estilo de Qohélet, único aspecto que nos interesa subrayar, se puede considerar bastante equilibrado, supuesto el ambiente no muy favorable a Qohélet. Escribe que «el Eclesiastés es, desde el punto de vista del estilo y de la lengua, único en su género... Se sabe que al lado de la lengua de los libros, clásica y erudita, está la lengua hablada, necesariamente menos pulida y menos pura, con palabras y giros de origen extranjero. El libro de *Qohélet* se asemeja más a ésta que a aquélla» [8].

Entrados en este siglo, cada vez se escuchan más voces que exaltan las buenas cualidades literarias de Qohélet. «Según [A.H.] McNeile: 'su gran originalidad lo elevó muy por encima del nivel literario de su tiempo'. Impelido por la intensa decepción e indignación por los males del mundo, dio a su estilo 'un sarcasmo mordaz, una tendencia al epigrama, un tono de *queja,* lo cual es único en la literatura hebrea» [9]. Casi del mismo tiempo

[5] *The Book*, 13. Para las citas cf. A. Schlatter, *Calwer Bibellexikon* (Stuttgart [1]1924) 585-586 y F.C. Burkitt, *Ist Ecclesiastes*. Recordamos que tratamos ahora solamente del estilo en Qoh; sobre la *lengua* de Qoh trataremos en el capítulo siguiente.

[6] *L'Ecclésiaste*, 10.

[7] *Ecclesiaste*, 19. En el resumen final condensa su parecer: «En conclusión, un estilo verdaderamente popular el de Qoh, pero también literariamente apreciable, sostenido por la fuerza del lenguaje interior y expresado en un vestido exterior apropiado y eficaz, aunque pobre y harapiento» *(o.c.*, 20).

[8] *Ecclésiaste*, 1538. También afirma: «El hebreo de *Qohélet*, un hebreo original, como lo exigían la materia del libro y el círculo de lectores, hebreos y no hebreos, para los cuales Salomón escribía. Oratorio en general, poético en algunas partes, el estilo de la última parte se parece mucho al estilo de la poesía proverbial» *(Ibídem)*.

[9] O.S. Rankin, *The Book*, 13. La cita de A.H. McNeile corresponde a *An Introduction to Ecclesiastes* (Cambridge 1904), 32.

podemos leer la sentencia de P. Volz: «Por su estilo literario el librito [Qohélet] es único y, por eso, tanto más sugestivo en el A.T.» [10].

Pero el autor que más se ha señalado en la defensa del estilo de Qohélet (y de otros muchos aspectos) ha sido y es R. Gordis. Al principio de este apartado ya hemos escuchado su voz autorizada. Estaba plenamente convencido de la peculiaridad uniforme del estilo de Qohélet [11]. Alguno quiere todavía completar lo que R. Gordis ha hecho y escribe: «Hablando del estilo de Q., Gordis hubiera podido insistir más en el carácter hiperbólico y pretendidamente paradójico, que es una de las características del estilo oriental de Qohélet» [12].

Uniformidad no equivale a empobrecimiento, pues es capaz de transparentar una complejidad más amplia y profunda; Gordis dice también: «El estilo de Kohélet refleja la complejidad de su medio y de su personalidad» [13]. R. Gordis se ufana de haber descubierto muchas de las causas de la singularidad del estilo de Qohélet [14].

Qohélet sintió la necesidad de expresarse de un modo nuevo por influjo del modo griego, adelantándose al proceso de la lengua en mucho tiempo [15].

En adelante los autores tienen a R. Gordis como punto de referencia. Si unos se muestran acordes y, poco más o menos, repiten sus apreciaciones [16], otros se muestran más exigentes y buscan una respuesta a los muchos problemas que Qohélet plantea a la exégesis, de los que el estilo literario es un exponente y un reflejo.

2. *Qohélet domina múltiples recursos literarios*

El uso que hace Qohélet de los múltiples recursos literarios, muy conocidos de los retóricos de su tiempo, es uno de los apartados que más luz nos

[10] *Hiob*, 234 (citado por D. Michel en *Qohelet*, 11 nota 1).

[11] Como hace notar el mismo R. Gordis: C. Siegfried «reconoció que la uniformidad de estilo, que se extiende por el libro entero, constituía una debilidad fundamental de su sentencia [los nueve autores o fuentes de Qoh]» *(Koheleth – the Man*, 70). A este propósito G. Pérez también afirma que «existe en el libro unidad de lengua y de estilo que abogan en favor de la unidad de autor que sugiere el título mismo del libro (1,1)» *(El Eclesiastés*, 562).

[12] J. van der Ploeg, *Robert Gordis*, 106.

[13] *Was Koheleth*, 103. Y ofrece algunos capítulos de esta complejidad: «Este libro muestra: a) muchas afinidades con el hebreo clásico, b) muchos puntos de contacto con la época mísnica de la lengua, de la cual él constituye una etapa temprana, c) innumerables ejemplos de los intensos influjos del arameo, que era la lengua hablada de su entorno, y d) únicos modos de expresión para sus ideas particulares» *(a.c.*, 103-104).

[14] *Qoheleth and Qumran*, 407. Como decíamos anteriormente, a R. Gordis quizás le ciegue un poco la pasión por Qohélet; por esto afirma atrevidamente: «En cualquier época Qohélet habría sido una figura relevante y su estilo habría reflejado naturalmente ese distintivo característico» *(Ibídem)*.

[15] Cf. R. Gordis, *Koheleth – the Man*, 88; *Qoheleth and Qumran*, 407.

[16] H.W. Hertzberg, por ejemplo, insiste en la singularidad de Qoh: «El juicio definitivo es éste: un estilo muy particular, absolutamente independiente en un lenguaje del mismo modo absolutamente particular, construido a conciencia, a menudo con mucha pericia» *(Der Prediger*, 32).

dan para conocer a fondo el estilo literario de Qohélet. Qohélet no inventa recursos, pero utiliza muy bien los ya inventados.

2.1. La contradicción como recurso literario

R. Kroeber, que sigue las huellas de F. Delitzsch y K. Galling, a los que cita, subraya la función de las contradicciones en Qohélet, contradicciones que tantos quebraderos de cabeza ha causado. La contradicción es una realidad objetiva en nuestra vida, por esto Qohélet la refleja en su mismo estilo literario [17].

2.2. Otros recursos estilísticos comunes

Es lógico que un autor, típicamente sapiencial como Qohélet, conozca y utilice las formas habituales en que se expresa este género literario sapiencial. Entre ellas sobresale el *mashal* con todas sus variedades [18], y dentro del *mashal* los más variados recursos. «Se analiza el vocabulario, se hacen estadísticas sobre la frecuencia del uso de palabras, se constatan fórmulas estereotipadas, juegos de palabras, repeticiones, palabras favoritas, el uso de la observación y reflexión, etc. Los resultados que se obtienen son similares. Varía únicamente el punto de partida del análisis o la insistencia en una determinada cualidad estilística» [19].

El frecuente uso que Qohélet hace de la interrogación la convierte también, por eso mismo, en un rasgo típico de su estilo pedagógico [20].

3. Qohélet ¿está escrito en prosa o en verso?

La pregunta debió de hacerse muy pronto, pero las respuestas no fueron uniformes desde el principio [21]. Como botón de muestra, reseñamos la opinión de algunos autores.

3.1. Qohélet es un libro poético

Es una opinión no muy antigua entre los exegetas y nunca unánime. H.W. Hertzberg nos informa de que «[J.G.] Vaihinger encontró en todo el

[17] Cf. *Der Prediger*, 37. De F. Delitzsch cita él su *Biblischer Kommentar*, 191 = *The Book of Ecclesiastes*, 183; de K. Galling, *Stand*, 369; *Kohelet-Studien*, 285.

[18] Cf. O. Loretz, *Das Buch Qohelet*, 118-119.

[19] S. Bretón, *Eclesiastés*, 379; cf. también *Qoheleth Studies*, 26s. A. Lauha hace una enumeración todavía más detallada de los recursos literarios de que se vale Qohélet (cf. *Kohelet*, 8-9); ver también J.A. Loader, *Polar*, 9-15.

[20] Cf. R. Kroeber, *Der Prediger*, 37-38.

[21] Lo que H.W. Hertzberg escribía en 1963 tiene valor en nuestros días: «La pregunta de si Qoh está escrito en forma métrica, por consiguiente, si hay que llamarlo un libro poético, ha sido respondida de muy diversas maneras. G ha colocado a Qoh entre los libros poéticos, mientras que los Masoretas no aplicaron a Qoh el sistema de los acentos de los libros poéticos. Esta diversidad de opiniones llega hasta hoy día» *(Der Prediger*, 32).

libro forma poética. [H.] Grimme (ZDMG 1897, p.689) muestra que el libro (exc. 12,13s) está compuesto en versos de 4 sílabas; [P.] Haupt [1905] encuentra para todo lo antiguo 2 x 3; [G.W.H.] Bickell [1884] dísticos y tetrásticos. Más prudentes son E. Sievers [1901] y [V.] Zapletal [1911], que admiten un metro irregular; también la traducción de [W.] Vischer [1926] adopta algo semejante» [22]. Para el mismo Hertzberg Qohélet es un libro poético, en el que se combinan indiscriminadamente versos de dos o de tres acentos [23]. Pero en Qohélet no siempre está garantizada la calidad poética, ni es seguro el metro que utiliza el autor, por lo que cautelosamente la métrica no puede utilizarse como criterio para corregir el texto [24].

Un reciente defensor del carácter poético de Qohélet es A. Lauha. Muchos de sus argumentos son nuevos, otros no tanto; repite simplemente la no muy antigua tradición entre los autores. Reconoce noblemente que los masoretas no consideraron que Qohélet fuera un libro poético, a pesar de que tenga signos inequívocos de poesía hebrea (cf. 2,16; 3,11; 5,14; 7,8s; 9,5.10; 12,7) [25].

El último testimonio que aducimos es de J. Ellul, que en 1987 escribía: «Por mi parte, retendré dos datos: se trata de un poema, y de un poema sapiencial» [26].

Sin embargo, todas las razones aducidas se pueden interpretar de otra manera, por lo que creemos más razonable adherirnos a la siguiente corriente de opinión.

3.2. Qohélet, como libro, está escrito en prosa

No tenemos en cuenta la sentencia que excluye cualquier forma poética en Qohélet, pues de una o de otra manera todos los autores admiten que algunas secciones de Qohélet están plasmadas en forma poética.

Anteriormente aludíamos a los autores que no descubrían en Qohélet méritos especiales de estilo [27]. Sin embargo, no es ésta la sentencia dominante.

[22] *Der Prediger*, 32. V. Zapletal hasta se atreve a utilizar la métrica como criterio de autenticidad del texto. Desde entonces y a pesar de opiniones en contra no han cesado de aparecer defensores del carácter poético de Qoh (cf. *Das Buch*, 35-38).

[23] Cf. *Der Prediger*, 33.

[24] Cf. H.W. Hertzberg, *Der Prediger*, 34.

[25] Cf. *Kohelet*, 9-10. J.A. Loader sigue prácticamente a Lauha y defiende que «el libro como un todo es una obra de poesía» *(Polar*, 18). R. Braun introduce un nuevo matiz, al comparar a Qoh con sus contemporáneos griegos Phoenix de Colofón y Kérkidas de Megalópolis (cf. *Kohelet*, 179).

[26] *La razón* [1989], 31. Se extraña de que los exegetas hablen mal del lenguaje de Qohélet y añade: «Ahora bien, lo que yo encuentro extraño es que en las traducciones nos topamos con un texto prodigiosamente poético, evocador, rico, conmovedor. ¡Y estoy convencido que esto no se debe a la fuerza poética de los traductores!» *(Ibídem)*.

[27] E. Podechard, como nombre más representativo, escribía: el Eclesiastés «ha sido compuesto en prosa, es más, en una prosa bastante mala» *(L'Ecclésiaste*, 137); de parecida opinión son T.K. Cheyne (*Job*, 204) y E. König, *(Poesie und Prosa in der althebräischen Literatur abgegrenzt:* ZAW 37 [1917/18] 152-154).

F. Delitzsch ya opinaba que Qohélet estaba escrito «casi generalmente en prosa retórica», con irregularidades en cuanto al estilo [28]. «Esta opinión, en palabras de R. Kroeber, es compartida hasta hoy por la mayor parte de los comentaristas» [29].

R. Gordis no admite que Qohélet en su totalidad esté escrito en verso; concede, sin embargo, que algunas partes sí lo están [30]. Por su parte A. Barucq cree que «la parte central del libro [1,2-12, 8] está en prosa, aunque es cierto que en ella se incluyen numerosos mashales con ritmo y aun estrofas en verso» [31].

Por último N. Lohfink habla de «una prosa filosófica, desconocida hasta ahora en Israel» [32], debido principalmente al influjo griego.

Así se presenta Qohélet. Él, que se ha apartado de tantos caminos trillados, ha preferido también la multiplicidad en el estilo, rompiendo con las formas tradicionales o aceptando las menos uniformes, para mejor expresar su forma disconforme de pensar.

X. LENGUA ORIGINAL DE QOHELET

Nadie ha puesto jamás en duda que el TH de Qohélet sea el canónico; por el contrario, se afirma con toda razón que Qohélet es uno de los libros del A.T. en hebreo cuyo texto se ha conservado mejor [1]. Lo que ahora nos preocupa es la discusión que ha surgido a partir del estudio del Qohélet que conocemos por el TM, más exactamente, a partir de su hebreo como lengua: ¿es original este hebreo o es la versión al hebreo de un supuesto original arameo? Las razones por las que se ha llegado a formular esta pregunta constituyen el núcleo principal de este estudio, así como las respuestas afirmativas, negativas o dubitativas que los autores han ido dando, y sus argumentos [2].

[28] *Koheleth*, 209 = *Commentary*, 199. En la práctica le siguen S.R. Driver, *An Introduction to the Literature of the O.T.*, Edimburgo [3]1892, 436s; G.A. Barton, que se apoya en J.F. Genung (cf. *A Critical*, 31; cf. también pp. 51-52. El libro de J.F. Genung, al que se refiere G.A. Barton, es *Words of Koheleth* (1904).

[29] *Der Prediger*, 39. Él se adhiere a esta opinión (cf. pp. 39s).

[30] Cf. *Koheleth – the Man*, 111. Así, no tiene inconveniente en admitir allí mismo que «en la inolvidable 'alegoría de la vejez' (11,7-12,8), que es el clímax y conclusión del libro, el ritmo está muy pronunciado, de suerte que justamente puede ser descrita como poesía formal».

[31] *Ecclésiaste*, 17; *Eclesiastés*, 20; cf. *Qoheleth*, 617, donde acota que «la dificultad está en separar la prosa de las secciones rítmicas. Para ello ayuda con frecuencia el uso del paralelismo; pero aún restan muchas indeterminaciones». Cf. W. Zimmerli, *Das Buch*, 130.

[32] *Kohelet*, 9.

[1] Cf. F. Piotti, *La lingua*, 185.

[2] D.C. Fredericks escribe: «En la esfera lingüística generalmente se dan actitudes diferentes. Delitzsch, Barton y Gordis son representantes del razonamiento normal en favor del hebreo bíblico tardío [LBH], del hebreo misnaico [MH] y del influjo arameo; Whitley ha defendido recientemente que [Qoh] ha sido escrito después de Ben Sira. Zimmermann, Torrey y Ginsberg buscan indicios de una traducción del arameo. Mientras que Dahood cuenta con un influjo fenicio-cananeo» (*Qoheleth's*, 255).

1. El hebreo de Qohélet es de transición

No es posible clasificar el hebreo de Qohélet como *singular* en contraposición a los muchos escritos en hebreo bíblico y extrabíblico que han llegado hasta nosotros y que se suponen pertenecientes a la misma época helenística. A lo más podemos hablar de *características* del hebreo de Qohélet, que también se encuentran en otros libros más o menos contemporáneos [3]. Por el análisis de estas características podemos hacer las siguientes afirmaciones:

1.1. Estamos lejos del hebreo clásico

La prosa de Qohélet no es ciertamente la de los clásicos hebreos, la de los libros de Sam o de Re, por ejemplo [4]; no hay duda de que la calidad literaria es inferior. Que sea distinta no nos debe extrañar, ya que toda lengua viva cambia con el paso del tiempo y ya han pasado varios siglos. A medida que la distancia es mayor la diferencia también es más grande, por lo que se considera natural admitir que Qohélet es de época tardía sin que sea necesario aducir más pruebas.

La relación del hebreo de Qohélet con el de la Misná se suele afirmar en este contexto, bien sea de forma genérica, como hace O.S. Rankin [5]; bien sea añadiendo algunas descalificaciones en cuanto a la calidad del hebreo, como afirma L. Di Fonzo [6]. R. Gordis cree que «Kohélet está a medio camino entre el hebreo clásico y la lengua de la Misná, aunque está más cercano de la segunda» [7], «de la que constituye una etapa primitiva» [8].

[3] Como veremos, la presencia de aramaísmos es una de las notas características, probablemente la principal; sin embargo, no es nota singular o exclusiva de Qoh. Por la presencia de los aramaísmos en muchas obras se ha llegado a afirmar de ellas que fueron escritas originariamente en arameo; A. Sáenz-Badillos escribe: «En el caso de varios libros escritos en la época persa o helenística, no han faltado exegetas que trataran de demostrar que su lengua original fue el arameo, y que fueron traducidos posteriormente al hebreo. Tal opinión ha sido defendida respecto a Jb, Qo, Sir, Da, Est, 1 y 2Cr, Pr e incluso Ez, aunque nunca de manera totalmente convincente. La misma problemática se encuentra en los escritos pseudoepigráficos de la época helenística o del período hasmoneo o romano» (*Historia*, 124).

[4] A propósito de la prosa de Qoh los juicios de algunos autores son demasiado negativos; E. Podechard la llama «una prosa bastante mala» (*L'Ecclésiaste*, 137); cf. A. Barucq, *Qohéleth*, 617, donde replica que «el epiloguista, según 12,10, tenía mejor opinión del libro de su maestro».

[5] «El Eclesiastés fue escrito en una forma tardía del hebreo, relacionado con la lengua de la Misná (ca. 200 d.C.)» (O.S. Rankin – G.G. Atkins, *The Book*, col. 12a). D. Lys admite que «de hecho... se debe reconocer que el Eclesiastés es tardío. El hebreo es próximo al de la Mishná» (*L'Ecclésiaste*, 58). Cf. también D. Michel, *Qohelet*, 46.

[6] Cf. *Ecclesiaste*, 25. Poco antes ha hablado de «una lengua hebrea tardía, como la de los libros sagrados más recientes o sus secciones postexílicas (...) y además una lengua deteriorada y decadente, con usos morfológicos y sintácticos, neologismos y variaciones semánticas más propios del hebreo mísnico (s.II d.C.) o protomísnico y del arameo» (p. 20; cf. también p. 26s).

[7] *Koheleth – The Man*, 60.

[8] *Was Koheleth*, 103. Según K. Galling: «Sobre la lengua del Ecl hay unanimidad en que presenta la fase más reciente del hebreo bíblico y señala el paso al hebreo de la Misná» (*Der Prediger*, 74). Después de él A. Barucq ha escrito que «guste o no guste, se ha tenido la preocupación de asignar a esta lengua un lugar en la evolución que el hebreo ha conocido desde la época clásica de los profetas a la del hebreo mísnico» (*Qohéleth*, 617); y J.L. Crenshaw: «Este lenguaje especial [el de Qoh] señala un estadio de transición entre el hebreo clásico y el hebreo

1.2. Características del hebreo de Qohélet

Los autores suelen enumerar una serie de notas lingüísticas, típicas del hebreo de Qohélet, comunes al hebreo bíblico tardío, por las cuales Qohélet se distingue del hebreo clásico bíblico. El hecho es indiscutible y ha sido el argumento lingüístico de más fuerza utilizado por los autores que empezaron a defender la datación tardía de Qohélet o su pertenencia a la época postexílica [9]. A dos grandes capítulos o apartados se pueden reducir todas estas características: a las formas tardías del hebreo y al influjo considerable del arameo [10].

– Empleo de nombres terminados en *–ōn* y *–ūt*, abstractos, raros en el A.T., pero de uso frecuente en el hebreo posterior rabínico [11].

– Nombres con marchamo inequívocamente arameo [12].

– Sobre el uso del artículo anota A. Sáenz-Badillos: «Al igual que en otros libros tardíos, el artículo no se elide tras una partícula: *kᶜ-he-ḥākām* (Qo 8,1)» [13].

– El pronombre personal en primera persona es siempre *ʾanī*, acomodándose una vez más a la evolución general de la lengua [14].

– El pronombre demostrativo femenino en Qohélet es siempre *zōh* (cf. Qoh 2,2.24; 5,15.18; 7,29; 9,13), nunca el habitual *zōʾt* [15].

– «Resultan peculiares sus partículas *ᶜᵃden* (4,3), *ᶜᵃdenah* (4,2), con una tendencia a la composición –elidiendo algunas consonantes intermedias– muy ajena al carácter de H[ebreo]B[íblico], pero bien conocida en H[ebreo]

de la Misná» (*Ecclesiastes*, 31). Sin embargo, F. Piotti es una voz discordante en este coro, pues afirma que «no nos parece, como quiere Gordis, que el hebreo de Qoh represente un estadio intermedio entre el hebreo bíblico y el mísnico o rabínico. En realidad el punto de partida no creemos que sea el hebreo bíblico, sino el popular, y el de llegada no el hebreo mísnico de la escuela o de la literatura, sino, con bastante probabilidad, el hablado» (*La lingua*, 193). Más adelante matizaremos más la sentencia de F. Piotti.

[9] Cf. F. Delitzsch, *Commentary*, 190-201.

[10] Existen estudios muy detallados de ambos apartados, realizados por autores de toda solvencia. Nosotros mencionaremos las principales características sin pretender ser exhaustivos, remitiendo al lector a una bibliografía más completa. D.C. Fredericks pone en entredicho la fuerza de estos argumentos para apoyar la datación tardía de la lengua de Qohélet (cf. *Qoheleth's*, 30-36).

[11] *Terminados en –ōn: yitrōn* (Qoh 1,3; 2,11.13; 3,9; 5,8.15; 7,12; 10,10.11), *raᶜyōn* (Qoh 1,17; 2,22; 4,16), *kišrōn* (Qoh 2,21; 4,4; 5,10), *ḥešbōn* (Qoh 7,25.27; 9,10), *ḥeṣrōn* (Qoh 1,15), *śilṭōn* (Qoh 8,4.8), *zikrōn* (Qoh 1,11; 2,16).

Terminados en *–ūt*: rᵉᶜūt (Qoh 1,14), *śiklūt* (Qoh 1,17), *siklūt* (Qoh 2,3), *hōlēlūt* (Qoh 10,13) [alternativa: *hōlēlōt* (Qoh 1,17)], *śiplūt* (Qoh 10,18). Cf. S.J. du Plessis, *Aspects*, 164-168; L. Díez Merino, *Targum*, 184; A. Sáenz-Badillos, *Historia*, 130.

[12] *hᵃbēl* (Qoh 1,2; etc.), *kᶜbār* (Qoh 1,10; 2,16; 3,15; 4,2; 6,10; 9,6.7), *zᶜmān* (Qoh 3,1), *qᶜrāb* (Qoh 9,18), *ᵃᵘbādêhem* (Qoh 9,1), *kol-ᶜummat-še* (Qoh 5,15). Cf. S.J. du Plessis, *Aspects*, 169-170; L. Díez Merino, *Targum*, 184.

[13] *Historia*, 131; cf. S.J. du Plessis, *Aspects*, 172s.

[14] Cf. S.J. du Plessis, *Aspects*, 173; L. Díez Merino, *Targum*, 185.

[15] Según Díez Merino: «El uso morfológico del pronombre demostrativo en Qoh corresponde a la forma aramea zô, que se usa normalmente» (*Targum*, 186).

R[abínico]; lo mismo hay que decir de la acumulación de partículas: *bᶜ–še-kbar* (2,16)» [16].

– El relativo *ʾᵃšer* aparece en Qohélet 89 veces, mientras que la forma abreviada *še* 67 veces. De esta manera también se advierte que Qohélet sigue la corriente común en la evolución de la lengua hebrea. Como nos dice S.J. du Plessis: Qohélet «está a medio camino entre los otros libros del A.T. y la Misná» [17].

– En cuanto al uso de los verbos también Qohélet se parece a los escritores y poetas tardíos, confundiendo los verbos lamed-he con los lamed-alef [18].

– Como conclusión y complemento de lo dicho en este apartado, valgan las palabras de A. Sáenz-Badillos: «Puede decirse que en la lengua de Qo se entremezclan deliberadamente el H[ebreo]B[íblico] y el H[ebreo] R[abínico], con posible predominio de este último. Se evitan los tiempos verbales con *waw* consecutivo, y se introduce el uso tardío del participio en el área temporal de presente (negándolo con *ʾen*). No es raro que se entremezclen usos de una y otra etapa de la lengua, como en el empleo del demostrativo, o del relativo. A veces se trata de dar un tinte de HB a expresiones típicas de HR... Otras veces, es HR el que se impone claramente: *wᶜ-yoter še-hayah* (12,9) no tiene paralelos en HB» [19].

2. *¿Es original el hebreo de Qohélet?*

Como acabamos de ver, son tantas las particularidades del hebreo de Qohélet que se puede considerar justificada la pregunta de si la lengua original de Qohélet era el hebreo o no. De hecho ha habido autores que han respondido negativamente.

2.1. La lengua original de Qohélet es el arameo

F.C. Burkitt se preguntaba en 1921: *«¿Es el Eclesiastés una versión?»* [20], y respondía afirmativamente, «bien que con mucha reserva y dándolo no más

[16] A. Sáenz-Badillos, *Historia*, 131; cf. S.J. du Plessis, *Aspects*, 175; L. Díez Merino, *Targum*, 186.

[17] *Aspects*, 177. L. Díez Merino sigue al pie de la letra a S.J. du Plessis en *Targum*, 187. Cf. A. Sáenz-Badillos, *Historia*, 131, y todos los autores en general.

[18] Cf. S.J. du Plessis, *Aspects*, 177-179; L. Díez Merino, *Targum*, 187s; A. Sáenz-Badillos, *Historia*, 131.

[19] *Historia*, 131; cf. también Ch. Rabin, *Hebrew*, 1020s. Para el influjo del arameo en Qoh véase el estudio exhaustivo de M. Wagner, *Die lexikalischen*, 139ss; además J. Lévêque, *La Sagesse*, 654s (que se apoya en O. Loretz, *Qohelet*, 22-29); K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, Gotinga 1984, p. 49 nota 1; L. Díez Merino, *Targum*, 64-65.

[20] JThSt 23 (1921) 22-26.

que como hipótesis plausible», «de un original arameo» [21]. Desde 1945 algunos autores han pasado de las prudentes reservas a la decidida defensa del arameo como lengua original de Qohélet. Tres son los autores principales al frente de esta cruzada: F. Zimmermann, C.C. Torrey y H.L. Ginsberg [22]. Sin embargo, la mayoría de los especialistas ha refutado sus argumentos o los ha matizado. De todos ellos, el principal es, sin duda, R. Gordis, que desde el principio entabló una lucha dialéctica sin concesiones [23]. Ultimamente M.V. Fox (1989) ha manifestado sus simpatías por las tesis de Zimmermann y de Ginsberg, aunque confiesa que no las ha tenido en cuenta a la hora de comentar el texto [24], y L. Díez Merino permanece indeciso, pues escribe: «Continúa, pues, como debatido el problema de la lengua original del Qohélet bíblico» [25]; sin embargo, no lo era para A. Fernández que ya en 1922 rechazaba la hipótesis de F.C. Burkitt [26].

2.2. La lengua original de Qohélet es el hebreo

Esta es la sentencia comúnmente mantenida hoy día por los autores más críticos. No se desconocen los argumentos que esgrimen los que defienden la originalidad del arameo: fundamentalmente la abundancia de aramaísmos. Pero si se da casi unanimidad al afirmar que la lengua original de Qohélet es el hebreo, la diversidad es casi absoluta en los matices que añade cada autor [27].

En este aspecto la sentencia más llamativa y digna de ser reseñada es la que defiende M. Dahood: *«El libro del Eclesiastés fue compuesto originalmente por un autor que escribió en hebreo, pero empleó la ortografía fenicia, cuya composición muestra un fuerte influjo literario cananeo-fenicio.* El término 'literario' pretende incluir las fases morfológica, sintáctica y lexical del estilo del autor» [28]. Por esta razón M. Dahood presupone que el autor residió largo tiempo en Fenicia o compuso el libro en Fenicia. Probablemente sería un judío del

[21] A. Fernández, *¿Es Eclesiastés*, 45; cf. M. Dahood, *Canaanite-Phoenician*, 31; R. Kroeber, *Der Prediger*, 43; D. Michel, *Qohelet*, 48s. Se suele reseñar como nota curiosa la sentencia de D.S. Margoliouth (1903) de que el modelo de Qoh estaba escrito en una lengua indogermánica (cf. *Jewish Encyclopaedia*, V 33 [citado por D. Michel, *Qohelet*, 48]). Naturalmente esta opinión extraña no ha tenido ninguna aceptación.

[22] Cf. F. Zimmermann, *The Aramaic*, 17-45; *The Question*, 79-102; C.C. Torrey, *The Question*, 151-160; H.L. Ginsberg, *Studies*, 1950. Véase también D.C. Fredericks, *Qoheleth's*, 14-17.

[23] Véase especialmente su artículo *Koheleth – Hebrew*, 93-109, y el comentario *Koheleth – The Man*, 60.374s.

[24] Cf. M.V. Fox, *Qohelet and his*, 155.

[25] *Targum*, 66.

[26] Su argumentación se fundamentaba en que «la lengua aramea era en los tiempos a que se refiere el profesor Burkitt generalmente conocida y hablada del pueblo. Un libro que todo el mundo podía leer ¿qué interés había en trasladarlo al hebreo? ¿En gracia de quién se hacía la versión? No del pueblo, que no entendía o entendía poco la lengua hebrea; ni tampoco de los sabios, que entendían perfectamente y hablaban como los demás el arameo» (*¿Es Eclesiastés*, 45s). Un resumen de toda esta polémica puede verse en D. Michel, *Qohelet*, 48-51, y una valoración de los argumentos de F. Zimmermann en Ch.L. Whitley, *Kohelet*, 106-110.

[27] Cf. A. Lauha, *Kohelet*, 7-8.

[28] *Canaanite-Phoenician*, 32.

norte de Palestina, no de Judea [29]. R. Gordis reconoce la valiosa aportación de M. Dahood, ya que confirma que Qohélet fue escrito en hebreo y descubre paralelos entre el fenicio y el hebreo, pero «no descubrimos prueba del *influjo* específico del fenicio en la ortografía, morfología y sintaxis de Kohélet. Sin embargo, en el libro no hay ninguna alusión importante, histórica o social, que sugiera que Kohélet era un residente de Fenicia» [30].

2.3. El autor de Qohélet es bilingüe

Si el autor de Qohélet escribe en hebreo, como hemos defendido, es manifiesto que domina esta lengua [31]. Pero a este propósito surgen algunas preguntas: ¿El hebreo de Qohélet es aún lengua viva en su tiempo o ya es una lengua muerta? ¿Qué relación tiene esta lengua con el Hebreo Bíblico y con el Hebreo Rabínico? ¿Hasta qué grado conocía también el autor de Qohélet el arameo? ¿Lo hablaba? ¿Era, pues, bilingüe el autor de Qohélet?

En parte ya hemos respondido en el § 1.; intentaremos precisar todavía más y responder a todo lo demás.

Ante todo debemos constatar un hecho: Se acepta por todos los autores como probado que en tiempos de Qohélet el arameo era una lengua conocida y hablada en Palestina con sus matices locales. Aun aquellos que defienden a ultranza que el hebreo era la lengua común en Judea, no niegan que también allí se hablase el arameo [32].

El destierro babilónico va a ser de capital importancia para la lengua de los judíos, como claramente se refleja en Qohélet a juicio de los expertos. Los judíos que van al destierro se ven obligados a aprender y a hablar el arameo, aunque como autodefensa conservan viva su lengua. Ciro impone en su imperio, como lengua diplomática y franca, el arameo [33], signo evidente de que era la lengua más extendida y entendida en todo el Medio y Próximo Oriente. No es aventurado creer que muchos judíos probablemente ya lo conocían.

[29] Cf. *Canaanite-Phoenician*, 32.34; del mismo M. Dahood *The Phoenician*, 264s. 279s. La tesis de M. Dahood sólo ha sido defendida seriamente por C.H. Gordon y F.W. Albright (cf. R. Kroeber, *Der Prediger*, 46; D.C. Fredericks, *Qoheleth's*, 18-23). Últimamente J.R. Davila ha reexaminado todos los argumentos esgrimidos por Dahood y, aunque no se adhiere a las tesis defendidas por él, defiende que el hebreo de Qohélet procede del norte [de Palestina] y está influido por el dialecto del norte (cf. *Qoheleth*).

[30] R. Gordis, *Was Koheleth*, 114. En el mismo sentido cf. también H.L. Ginsberg, *Ecclesiastes*, 354; Ch.F. Whitley, *Kohelet*, 111-118; D. Michel, *Qohelet*. 58.

[31] Aunque sea con las limitaciones que ponen algunos, como por ejemplo Schlatter: «Según Adolf Schlatter, la lengua de Kohélet 'por su obscuridad y pesadez prueba que el autor ya no habla hebreo, sino que solamente lo leía y escribía'» (O.S. Rankin, *The Book*, 13a).

[32] M.H. Segal, hablando del tiempo después del destierro babilónico, afirma que «los judíos nativos [de Jerusalén] se convirtieron en bilingües, que usaban el arameo y el hebreo mísnico indiscriminadamente» (*A Grammar of Mishnaic Hebrew*, Oxford 1927, p. 14); un poco antes ha dicho: «El arameo lo entendían y lo usaban por escrito, pero sólo ocasionalmente» (p. 13).

[33] Cf. Ch. Rabin, *Hebrew*, 1025s.

Por otro lado, los judíos que quedaron en Judea, «gente pobre que no tenía nada» (Jer 39,10), «de la clase baja..., como viñadores y hortelanos» (2 Re 25,12; cf. Jer 52,16) [34] y que hasta entonces hablaban el hebreo, abandonados a su suerte, bajo el representante de Babilonia, sufrieron el influjo religioso, social y cultural de la región occidental costera, la provincia de Asdod [35]. Pronto se resintió la lengua y testimonio de ello lo tenemos en Neh 13,23-24: «Por entonces advertí también que algunos judíos se habían casado con mujeres asdoditas, amonitas y moabitas. La mitad de sus hijos hablaban asdodeo u otras lenguas extranjeras, pero no sabían hablar hebreo».

A la vuelta de los exiliados, ya bajo Ciro (538 a.C.), Judea es testigo de un nuevo fenómeno lingüístico, interpretado por los autores de manera muy diversa. En realidad la situación de los judíos, en cuanto a la lengua hablada y escrita, durante el período de la dominación persa es bastante confusa. La sentencia dominante entre los autores hasta hace muy poco tiempo tiene en cuenta el hecho del bilingüismo en Judea durante la época persa, sobre todo en las capas media y alta de la sociedad judía. Lo que parece imposible es determinar cuál de las dos lenguas: el hebreo o el arameo, era de hecho la lengua dominante [36].

J. Steinmann escribía en 1955: «El gran número de aramaísmos en la lengua de Qohélet prueba que se trata de un autor que usa el arameo en la vida ordinaria y escribe en una lengua muerta» [37]. R. Gordis matiza mejor al afirmar que «Kohélet fue escrito en hebreo por un escritor que, como todos sus contemporáneos, conocía el arameo y probablemente lo usaba libremente en la vida diaria» [38]. Él mismo opina que para Qohélet el «medium literario era el hebreo del segundo Templo de Palestina en una forma que comenzaba a aproximarse al hebreo de la Misná» [39]. A R. Gordis lo ha seguido durante un par de décadas la mayoría de los autores [40]. Ultimamente se ha manifestado en este sentido Kl. Beyer: «El hebreo no se ha hablado más en Palestina desde el 400 a.C.» [41].

[34] Otros de la clase alta, que no habían sido llevados a Babilonia, se rebelaron contra Godolías y su séquito y, después de asesinarlos, huyeron a Egipto (cf. 2 Re 25,26), y consigo se llevaron también al profeta Jeremías (cf. Jer 43,4-7).

[35] Cf. F. Piotti, *La lingua*, 194.

[36] Es necesario tener en cuenta también el equívoco que se produce al tratar del hebreo que se habla, pues lengua hablada no es lo mismo que lengua viva. Puede darse el caso de *hablar* una lengua que ya *no es viva*, como sucedía o puede suceder con el *latín* a partir de la Edad Media.

[37] *Ainsi*, 13.

[38] *Koheleth – The Man*, 61.

[39] *Ibidem*, p. 62.

[40] O.S. Rankin afirma: «La opinión según la cual el libro fue escrito en hebreo por un escritor que usaba libremente el arameo en la vida diaria, responde a la situación literaria con la que el Eclesiastés se nos presenta» (*The Book*, 14a). K. Galling por su parte escribe: «Q probablemente ha vivido al comienzo del siglo 3° [a.C.]. Por entonces la lengua corriente en Palestina ya no era el hebreo, sino el arameo, por lo que no se puede reprochar la tesis de D.S. Margoliouth [Exp.VII.5 (1908), p.120] de que 'Q. ha pensado en arameo y ha escrito en hebreo'» (*Der Prediger*, 74s); cf. también H.W. Hertzberg, *Der Prediger*, 28s.

[41] *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, Gotinga 1984, 58. Él mismo había dicho un poco

Sin embargo, entre los especialistas ha surgido una nueva corriente interpretativa. Los judíos que vuelven a la patria hablan un hebreo más puro que el de los residentes en Judea [42]. En la práctica surge una lengua hebrea popular, el hebreo coloquial, que cada vez se va alejando más del hebreo preexílico [43].

En cuanto a esta «lengua hebrea coloquial» poco sabemos de ella. Algunos autores la llaman ya desde su inicio «hebreo mísnico». Así M.H. Segal dice en su Gramática: «Lejos de ser una jerga artificial escolar, el hebreo mísnico es esencialmente un dialecto popular y coloquial» [44].

F. Piotti nos advierte que «la lengua de Qohélet nos parece sustancialmente el hebreo, pero un hebreo 'sui generis', que ha sufrido un influjo nor-occidental y, en menor medida o quizás igual, un influjo arameo» [45]. En Qohélet tenemos, pues, un espléndido ejemplo del hebreo popular hablado de finales del siglo III y comienzos de II a.C. [46].

antes: «El hebreo del norte se habló en Palestina hasta cerca del 500 a.C., el hebreo del sur aproximadamente hasta el 400 a.C.» (p. 49 nota 1).

[42] Cf. F. Piotti, *La Lingua*, 194s; *Osservazioni* (1977), 56.

[43] A. Sáenz-Badillos refleja así esta última sentencia: «La comunidad judía de la época persa atraviesa por una situación de multilingüismo, consecuencia de las circunstancias históricas y políticas en las que vive desde el edicto de Ciro hasta la conquista de Alejandro Magno (538-332 a.C.). Se generaliza el uso del arameo para la comunidad con el exterior y para ciertos géneros literarios, aunque al mismo tiempo se utiliza una forma tardía de hebreo bíblico (HBT) para no pocas composiciones literarias que continúan el estilo de los antiguos libros sagrados, y muy probablemente en el S. al menos, el pueblo sigue hablando una lengua hebrea coloquial que cuando siglos más tarde se recoja por escrito recibirá el nombre de hebreo rabínico (HR)» (*Historia*, 121-122).

[44] *A Grammar*, 6. L. Moraldi escribe a propósito del *Rollo de cobre* (3Q15): «Hay que notar que el texto está en la lengua hebrea popular, hablada por los hebreos de Judea y del valle del Jordán prácticamente desde la época persa hasta la segunda guerra judía (132-135 d.C.), es decir, en el llamado hebreo mísnico, cuyos inicios están atestiguados por libros bíblicos (como el *Eclesiastés* o *Qohélet*, el *Cantar de los Cantares*, las *Lamentaciones*, el *Eclesiástico* o *Sirácida*) y el término por la *Misná* y por los escritos talmúdicos» (*I Manoscritti di Qumrān*, Turín 1971, p. 709). A. Díez Macho también lo afirma (cf. *La lengua hablada por Jesucristo*, Madrid 1976, p. 61). En el mismo sentido se ha manifestado últimamente M.O. Wise (cf. *A Calque*, 250, nota 8).

[45] *La Lingua*, 188; pero determina enseguida este hebreo «sui generis», identificándolo con la lengua que se habla (cf. *La lingua*, 193; ver también p. 195). F. Piotti vuelve sobre el mismo tema en 1977 (cf. *Osservazioni* [1977], 56); cf. también *Osservazioni* (1978), 169 y D.C. Fredericks, *Qoheleth's*, 42-45.

[46] Este parecer nos lo confirma A. Sáenz-Badillos: «A lo largo de medio milenio, se emplea el HBT [Hebreo Bíblico Tardío] para los últimos libros que pasarán a formar parte del canon bíblico, para la mayoría de los deuterocanónicos, algunas obras apocalípticas y pseudoepigráficas, y para los escritos de Qumran... Pero hay diferencias muy sensibles en la lengua y el estilo en que se redactan los distintos libros. Mientras que en algunos el intento de reproducir fielmente la lengua bíblica es predominante, en otros podemos descubrir una huella sensible de la lengua hebrea coloquial que más tarde se llamará HR [Hebreo Rabínico]. En la mayoría de las obras, sin embargo, el peso específico del arameo constituye el rasgo más destacado» (*Historia*, 122-123).

XI. FECHA Y LUGAR DE COMPOSICION de QOHELET

Antes de presentar el complicado panorama de las sentencias sobre el tiempo y lugar de composición de Qohélet, expongo mi parecer a este respecto. Mi opinión se apoya con toda lógica en lo que hemos dicho sobre el autor y la lengua de Qohélet, y está muy conforme con el ambiente sociocultural que suponen las reflexiones de Qohélet. Según esto, lo más probable es que Qohélet fuera escrito durante la segunda mitad del siglo III a.C., muy próximo al año 200. El lugar, parece que no puede ser otro que Jerusalén.

Veamos ahora en líneas generales las principales sentencias sobre la fecha y el lugar de composición de Qohélet.

1. Fecha de composición de Qohélet

Recordamos de nuevo la célebre sentencia de Fr. Delitzsch: «Si el libro de Qohélet fuera de antiguo origen salomónico, entonces no existiría historia de la lengua hebrea» [1]. Este es el punto de partida de nuestro capítulo.

1.1. Qohélet fue escrito antes del s. III a.C.

Tenemos en cuenta principalmente el período de la dominación persa (539-333 a.C.) y el tiempo inmediatamente posterior o comienzo de la época griega, e.d., del 333 hasta el 300 a.C. [2].

F. Delitzsch habla indeterminadamente [3]. Hacia el final del período persa establece C. Siegfried la composición de Qohélet [4]. También lo hace R.B.Y. Scott, pero ya duda [5].

Al comienzo de la época griega y todavía en el siglo IV la coloca J.

[1] *Commentary*, 190. Nos adherimos plenamente al juicio de C. Siegfried: «Razonablemente no puede dudarse de que el libro Qoh sea postexílico». A. Barucq parece un eco de C. Siegfried: «La composición postexílica de la obra no ofrece duda para nadie» *(Ecclésiaste*, 11 = *Eclesiastés*, 15).

[2] De todas formas conviene llamar la atención sobre la opinión de D.C. Fredericks. Ultimamente ha reexaminado los argumentos de tipo lingüístico que se han dado en favor de una datación post-exílica de Qoh y ha llegado a la conclusión de «que la lengua de Qohélet no debería datarse después del período exílico, y que ninguna acumulación de argumentos lingüísticos está en contra de una fecha pre-exílica» *(Qoheleth's*, 262; cf. especialmente pp. 255-268). En p. 263 insinúa como época de composición de Qoh los siglos VIII o VII a.C.

[3] «Puede considerarse como fuera de toda duda que [el Eclesiastés] fue escrito bajo la dominación persa» *(Commentary*, 214). R.K. Harrison se inclina por la mitad del siglo V a.C., «alrededor del tiempo de Malaquías» *(Introduction*, 1077); reconoce, sin embargo, que «la abrumadora mayoría de los modernos especialistas han señalado para la obra una fecha entre 280 y 200 a.C.». No le desagrada, sin embargo, la opinión de H.H. Wright, «que señaló al Eclesiastés el período entre 444 y 328 a.C.» *(Ibídem)*.

[4] Cf. *Prediger*, 13, y cita a otros autores que son, a su parecer, de la misma opinión: F.W.C. Umbreit, H.G.A. Ewald, Ch.D. Ginsburg, F. Delitzsch, W. Volck, T.K. Cheyne, H.L. Strack.

[5] Sus palabras son: «A Qohélet hay que datarlo hacia el final de la dominación persa o al comienzo del período griego, esto es, en el s.IV a.C. o al comienzo del III» *(Ecclesiastes*, 198).

Ellul [6]. Por último algunos vacilan entre el final del siglo IV o los inicios del III a.C. [7].

1.2. Qohélet fue escrito después del s. III a.C.

Ante todo ¿podemos acercarnos todavía más al límite inferior, a la fecha tope, después de la cual no pudo ser escrito Qohélet? Contamos en primer lugar con un punto de referencia cierto, a saber, el hallazgo de los fragmentos de Qohélet en la gruta 4 de Qumrán y datados hacia el año 150 a.C. [8].

La mayoría de los autores reduce aún más la franja de tiempo disponible, al afirmar que Qohélet fue escrito antes que el Eclesiástico (ca. 190-180), ya que Jesús Ben Sira hace uso de él [9]. Algunos, sin embargo, no dudan en afirmar que Qohélet es más reciente que Eclo [10]. Por último algunos confirman la datación tardía de Qohélet al descubrir en el libro mismo de Qohélet unas pocas alusiones a situaciones históricas determinadas, aunque no están muy convencidos de la fuerza probativa de este argumento [11].

1.3. Qohélet fue escrito entre el s. III y II a.C.

Los autores saben que es difícil probar cualquier sentencia sobre la datación de Qohélet; unos son más arriesgados que otros. Hay quien no quiere arriesgar demasiado y fija la datación con un margen bastante

[6] «Con cierta preferencia por el período de la conquista de Alejandro, es decir, más o menos en torno al año 320 [a.C.]» *(La razón,* 23).

[7] Cf. R.B.Y. Scott, *Ecclesiastes,* 198; L. Derousseaux, *La crainte,* 338; S. Holm-Nielsen opina que «es razonable creer que Kohélet fue un maestro de sabiduría en Jerusalén al final del s. IV y al comienzo del III a.C.» *(The Book,* 45); O. Loretz confiesa: «La mayoría de los investigadores se deciden por el siglo III [a.C.], aunque hay que tener en cuenta que no se excluye una fecha más antigua» *(Gotteswort,* 114). A esta última sentencia se une J. Lévêque (cf. *La sagesse,* 655).

[8] Cf. J. Muilenburg, *Qohelet Scroll.* G.E. Wright constata este hecho: «La presencia de un rollo de este libro en Qumrán, fechado hacia la mitad del siglo II [a.C.]...» *(Biblical Archaeology,* Londres 1962, p. 219a = *Arqueología bíblica,* Madrid 1975, p. 316b). A partir de este hallazgo los autores descartan automáticamente las hipótesis de datación de Qoh posteriores a la mitad del s. II a.C.

[9] Cf., entre otros, a G.A. Barton, *A Critical,* 53-56; R. Kroeber, *Der Prediger,* 64-66; M. Hengel, *Judentum,* 213; A. Barucq, *Qohéleht,* 620; H.W. Hertzberg, *Der Prediger,* 49; N. Lohfink, *Kohelet,* 7. Tenemos que notar que A. Barucq en su Comentario baja la fecha de composición hasta 175 a.C., pero añade: «Aun admitiendo que *Qohélet* preceda a *Ben Sira,* esas fechas son posibles» *(Ecclésiaste,* 13 = *Eclesiastés,* 16).

[10] El más rotundo es N. Peters que escribe (en 1903): «Ciertamente hay que poner a Eclesiastés después de Eclesiástico (ca. 190-180 a.C.), puesto que éste lo utiliza» *(Ekklesiastes,* 150), y lo coloca entre 145 y 130 a.C. Una refutación de la tesis de N. Peters puede verse en A. Grootaert, *L'Ecclésiastique est-il anterieur à l'Ecclésiaste?:* RB 2 (1905) 67-73. Recientemente Ch.F. Whitley ha desempolvado la sentencia de la dependencia de Qohélet con relación a Eclesiástico (cf. *Kohelet,* 122-131, especialmente p. 130); por esto data a Qoh entre 152 y 145 a.C. (cf. p. 148). Han rechazado sus argumentos N. Lohfink en BZ 25 (1981) 114s y D.C. Fredericks en *Qoheleth's,* 111-115.

[11] Cf. especialmente a L. Di Fonzo, *Ecclesiaste,* 59s; R. Gordis, *Koheleth – the Man,* 65s; H.W. Hertzberg, *Der Prediger,* 49-52; A. Barucq, *Qohéleth,* 620.

amplio, como F. Asensio: entre 300 y 150 a.C. [12], o R.H. Pfeiffer: entre 250 y 150 a.C. [13]. Otros se atreven a más apostando por el final del tercer siglo y/o comienzo del segundo a.C. [14].

1.4. Qohélet fue escrito en el siglo III a.C.

Esta es la opinión de la mayoría de los autores desde hace bastante tiempo [15]. Unas veces se considera que «es muy probable que la obra pertenezca al siglo III [a.C.]» [16]; otras se afirma genéricamente: «En el siglo III a.C. aparece el libro de Qohélet: el Eclesiastés» [17]. Efectivamente, el siglo III a.C. es un marco bastante amplio en el que se satisfacen las exigencias lingüísticas e históricas que demandan los especialistas para el Eclesiastés [18].

Por el comienzo del siglo III a.C. como alternativa de finales del siglo IV a.C. lo afirman, por ejemplo, R.B.Y. Scott y S. Holm-Nielsen [19]. Muchos autores prefieren el siglo III a.C. ya mediado [20]. E. Podechard admitía en 1912 «que el Eclesiastés se compuso... más probablemente en la segunda mitad del siglo III» [21]. Desde él hasta ahora se suceden los autores que corroboran la misma sentencia [22]. Otros reducen aún más los límites [23], o lo

[12] Cf. *In libros*, 266.

[13] Cf. *The Peculiar*, 100.

[14] G.A. Barton afirma: «El final del tercer siglo a.C. y comienzo del segundo constituye un trasfondo conveniente para una obra como el Eclesiastés» *(A Critical*, 62). Muy parecido es el parecer de H.W. Hertzberg: «Qoh escribió su libro al final del s.III; quizás algo en los primeros años del siglo II» *(Der Prediger*, 52). Cf. así mismo a J. Lévêque, *La sagesse*, 654; N. Lohfink, *melek*, 535; *Die Wiederkehr*, 125. Algunos hasta apuestan por el año 200 a.C. (cf. A. Condamin, *Études*, 376; V. Zapletal, *Das Buch*, 61; L. Bigot, *Ecclésiaste*, 2009; D. Buzy, *L'Ecclésiaste*, 200; W.W. Tarn – G.T. Griffith, *Hellenistic*, 230).

[15] Lo constata O. Loretz: «La mayoría de los investigadores se decide por el siglo tercero [a.C.]» *(Gotteswort*, 114). Ver también H.P. Müller, *Neige*, 254; Bo Isaksson, *Studies*, 42 nota 32.

[16] J. Pedersen, *Scepticisme*, 331; cf. H. Höpfl – S. Bovo, *Introductio*, 394; M. Hengel, *Judentum*, 213; W.J. Fuerst, *Ecclesiastes*, 97; A. Bonora, *Qohelet*, 47, también pp. 9s; L. Rosso-Ubligi, *Qohelet*, 217s.

[17] R. Michaud, *Qohélet*, 12; cf. R. Pautrel, *L'Ecclésiaste*, 7; O. Kaiser, *Judentum*, 135.

[18] Cf. H.L. Ginsberg, *The Structure*, 148; A.M. Figueras, *Eclesiastés*, 1055; G.E. Wright, *Biblical Archaelogy*, Londres 1962, p. 215a = *Arqueología bíblica*, Madrid 1975, p. 311a; D. Lys, *L'Ecclésiaste*, 60; L. Díez Merino, *Targum*, 64.

[19] Cf. la nota 7; también A. Bonora, *Qohelet*, 9-10.

[20] R. Gordis afirmaba en 1952: «Kohélet no puede ser datado antes del siglo tercero. Todos los indicios apuntan a que ha sido escrito alrededor de 275-250 a.C.» *(Koheleth-Hebrew*, 109); cf. *Koheleth – the Man*, 62.68; K. Galling, *Predigerbuch*, 513; R. Braun, *Kohelet*, 38; H.W. Hertzberg, *Der Prediger*, 46; A. Lauha, *Kohelet*, 3. O. Kaiser introduce una pequeña variante: «Alrededor del segundo tercio del siglo III a.C. actuó en Palestina y posiblemente en Jerusalén un sabio» *(Determination*, 251).

[21] *L'Ecclésiaste*, 122.

[22] Cf. E. Sellin – G. Fohrer, *Einleitung*, 370; A. Sáenz-Badillos, *Historia*, 130. Afirman lo mismo, pero señalando los límites entre 250 y 200 a.C., O.S. Rankin, *The Book*, 14a; A. Barucq, *Qoheleth*, 620; J.A. Loader, *Polar*, 127; D. Michel, *Qohelet*, 14.

[23] M. Schubert: «Al comienzo de la segunda mitad del siglo III a.C.» *(Schöpfungstheologie*, 70); R. Kroeber: «Alrededor de 250-220 a.C.» *(Der Prediger*, 8); J.L. Crenshaw: «Entre 225 y 250 a.C.» *(Ecclesiastes*, 50); A.L. Williams: «Alrededor del año 225 a.C.» *(Ecclesiastes*, XLVIII).

colocan al final del s. III [24]. Como manifesté al principio del capítulo, prefiero una fecha que rondc el año 200 a.C.

2. *Lugar de composición de Qohélet*

Ya nos hemos manifestado en favor de Palestina, y, dentro de ella, en favor de Jerusalén; pero no todos los autores piensan de la misma manera.

2.1. Qohélet fue escrito fuera de Palestina

Tres regiones fuera de Palestina han sido propuestas para la composición de Qohélet: Babilonia, Fenicia y Egipto.

C.H. Gordon defendió la candidatura de Babilonia sin fortuna [25]. En cuanto a la suerte corrida por M. Dahood, defensor de la hipótesis fenicia, ha sido similar a la de C.H. Gordon [26]. Solamente W.F. Albright defiende un origen fenicio de Qohélet [27]. La tercera propuesta, Egipto, ha tenido un eco mayor y se ha defendido con más convicción [28]. La mayoría, sin embargo, ha preferido Palestina [29].

[24] Lo afirman, en parte al menos, los autores reseñados ya en 1.3.; también A. Vaccari, *Institutiones*, 82; S. de Ausejo, *El género*, 371; A. Bea, *Liber*, VI; L. Di Fonzo *Ecclesiaste*, 62 y G. Pérez Rodríguez, *Eclesiastés*, 860.

[25] Cf. *North Israelite Influence in Postexilic Hebrew:* IsrExplJ 5 (1955) 87. K. Galling llama a esta hipótesis «desacertada», absurda (cf. *Der Prediger*, 76); ver además A. Lauha, *Kohelet*, 4; O. Loretz, *Gotteswort*, 114, que también rechazan la propuesta de Gordon.

[26] M. Dahood defendió que Qohélet fue escrito en el ámbito fenicio. Al tiempo que refuta a H.W. Hertzberg, escribe: «El presente escritor [M. Dahood] admite que Qohélet escribió en hebreo, pero prefiere atribuir sus peculiaridades estilísticas más a su medio lingüístico (probablemente una ciudad-estado fenicia) que a su idiosincrasia» *(The Phoenician*, 264s).

[27] Pues mantiene que «el autor de este libro [Qoh] era un judío influyente, que vivió en la llanura costera, probablemente en la Fenicia del sur alrededor del año 300 a.C. y cuyos aforismos, transmitidos oralmente, fueron recopilados después de su muerte y puestos por escrito en Fenicia» *(Some Canaanite*, 15). De esta hipótesis escribe duramente S. Holm-Nielsen: «Me parece una de esas invenciones inverosímiles, hechas para explicar –y así eliminar– la naturaleza sofisticada de este escrito [Qoh]» *(The Book*, 45); y de las dos propuestas juntas, Fenicia y Babilonia, opina A. Lauha: «Los intentos para demostrar por puros motivos lingüísticos que Kohélet había actuado en Fenicia (M. Dahood) o en Babilonia (C.H. Gordon) tienen muy poca fuerza probatoria» *(Kohelet*, 4).

[28] P. Volz argüía de esta manera: «Los dos territorios que principalmente vienen en consideración son Palestina y Egipto, y la elección oscila entre Jerusalén y Alejandría. La amplitud de horizonte y la atmósfera de todo el librito permiten suponer que el autor vivía en una gran ciudad, antes que en el estrecho y sobrio ambiente burgués de Jerusalén; por esto nos decidimos por Alejandría, la capital de los Ptolomeos» *(Hiob und Weisheit*, 233). S. Holm-Nielsen escribe a este propósito: «Alejandría no es, después de todo, una mala solución. ¿Dónde mejor se podría pensar para la predicación de Kohélet que en Alejandría en el mundo del s. IV o de la entrada del s. III?» *(The Book*, 45); cf. también P. Humbert, *Recherches*, 107-124).

[29] Así O. Loretz, a pesar de su indecisión, parece que ve algo claro, pues afirma: «Es desconocido el lugar de composición del libro de Qohélet. Con seguridad pueden ser excluidas Alejandría en Egipto y Babilonia» *(Gotteswort*, 114).

2.2. Qohélet fue escrito en Palestina

Excluidas todas las propuestas anteriores, no queda más que la de Palestina como lugar de origen de Qohélet. Esta es la opinión más generalizada entre los comentaristas. Como muestra de esta generalidad recordamos en especial a F. Delitzsch, a W. Zimmerli, a E. Sellin – G. Fohrer y, sobre todos, a H.W. Hertzberg [30].

2.3. Qohélet fue escrito en Jerusalén

Este apartado está unido íntimamente al anterior, pues, si se defiende que Palestina fue la región en que se compuso Qohélet, parece que no se puede pensar en un lugar más apropiado para ello que en Jerusalén [31]. Así se deduce de todo lo dicho anteriormente, como justamente nos lo recuerda R. Gordis: «Todos los indicios demuestran que *Qohélet* fue escrito por un sabio judío, que vivió en Jerusalén» [32].

XII. FUENTES DE INSPIRACION DE QOHELET

En este capítulo vamos a tratar de los influjos literarios que se pueden descubrir en Qohélet. El Eclesiastés, como toda obra literaria, nace en un medio determinado y su autor es una persona expuesta a los influjos ambientales según su grado de apertura, mayor o menor, a las corrientes de pensamiento de su tiempo.

Es necesario distinguir bien entre una fuente literaria directa, determinada o determinable, en la que el autor se inspira y un influjo indirecto o difuso. En el primer caso se trata de las citas explícitas; en el segundo, de los influjos ambientales. En Qohélet no se da la cita explícita [1], por lo que habrá que recurrir a la segunda hipótesis. En la mayoría de los casos lo único que podemos descubrir son los llamados lugares paralelos, es decir, textos que han surgido independientemente unos de otros en medios cercanos o lejanos en el tiempo y en el espacio.

[30] Cf. F. Delitzsch, *Commentary*, 216; W. Zimmerli, *Das Buch*, 128; E. Sellin – G. Fohrer, *Einleitung*, 370; H.W. Hertzberg, *Palästinische Bezüge im Buche Kohelet; Der Prediger*, 44s; también W.W. Tarn – G.T. Griffith, *Hellenistic*, 230.

[31] Cf. L. Di Fonzo, *Ecclesiaste*, 63; O. Kaiser, *Determination*, 251.

[32] *Qoheleth and Qumran*, 410; así también en *Koheleth-Hebrew*, 109; *Koheleth-the Man*, 68; cf. además, entre otros muchos, a K. Galling, *Prediger*, col. 1829; H.W. Hertzberg, *Der Prediger*, 45; R. Kroeber, *Der Prediger*, 8-9; R. Braun, *Kohelet*, 38; A. Bonora, *Qohelet*, 47.

[1] Sobre el discutido problema de las citas en Qoh, pueden consultarse los siguientes estudios: R. Gordis, *Quotations* (1949); R.F. Johnson, *A Form-Critical* (1973); R.N. Whybray, *The Identification* (1981) y especialmente D. Michel, *Qohelet* (1988), 27-33.

1. *Apertura indiscutible de Qohélet*

Qohélet es un libro de sabiduría, género el más abierto a toda clase de influjos literarios. El autor de Qohélet es un hombre culto, «un escritor de sorprendente originalidad en su forma y contenido» [2]. Necesariamente tenía que estar al tanto de los aires culturales que soplaban en la Palestina de su tiempo. En cuanto a la apertura de su espíritu a tales corrientes y a sus preferencias, la opinión de los expertos es como una rosa de los vientos, apunta a todas las direcciones. Hay quien considera a Qohélet tipo del verdadero sabio, abierto a todas las corrientes, sin perder su identidad israelita [3]; otros, sin embargo, creen que el influjo masivo no israelita va en detrimento de su espíritu israelita [4].

Desde finales del siglo pasado los autores nos han acostumbrado a seguir el movimiento del péndulo en cuanto a los influjos externos sobre Qohélet [5].

En nuestro estudio trataremos primero de los posibles influjos literarios no bíblicos; después trataremos de las relaciones existentes entre Qohélet y el Antiguo Testamento.

2. *Qohélet y fuentes no bíblicas*

Comparamos a Qohélet con las tres grandes culturas o corrientes culturales: con la helenística, la mesopotámica y la egipcia.

2.1. *Qohélet y el helenismo*

Muchos han afirmado que Qohélet ha bebido directamente en las fuentes griegas y del helenismo. Ésta fue la tendencia dominante a finales del siglo pasado y comienzos del nuestro, pero ahora carece de interés [6]. H. Ranston confronta la literatura antigua griega con Qohélet, singularmente a Hesíodo y Teognis, y admite ciertos influjos [7]. Ya en nuestro tiempo R. Braun emprende un estudio comparativo de fuentes y de textos, como no se

[2] R. Gordis, *Koheleth – the Man*, 43.

[3] A. Bonora escribe: «En los libros sapienciales bíblicos, como en Qohélet, confluye la sabiduría popular y la reflexión culta del ambiente oriental babilonio, egipcio, cananeo y griego. El sabio estaba abierto para acoger los frutos de una sabiduría internacional que circulaba en el mundo antiguo» *(Qohelet*, 50).

[4] F.N. Jasper dice, por ejemplo: «El Predicador pertenece a Israel, pero su punto de vista y expresión tienen más en común con pensadores de otras tradiciones bien asentadas en la cultura contemporánea» *(Ecclesiastes*, 262).

[5] Visiones de conjunto de todas estas opiniones las podemos encontrar en O.S. Rankin, *The Book*, 14-17; R. Kroeber, *Der Prediger*, 47-59; H. Duesberg – I. Fransen, *Les scribes*, 578-585; R. Braun, *Kohelet*, 1-13.38-43.167-171; A. Barucq, *Qohéleth*, 620-633; Ch.F. Whitley, *Koheleth*, 152-157; O. Kaiser, *Judentum*, 135-153; Bo Isaksson, *Studies*, 39-41; D. Michel, *Qohelet*, 52-65.

[6] Para todo el tema del helenismo y su influjo en Qoh véase M. Hengel, *Judentum*, 210-237; referencias también en D.C. Fredericks, *Qoheleth's*, 2s.

[7] Cf. *Koheleth*, 169. S. Holm-Nielsen habla del posible influjo de Heráclito y Teognis (cf. *The Book*, 45). Y. Amir estudia en concreto el influjo de un texto particular de Menandro en Qoh (cf. *Doch ein griechischer* y D. Michel, Qohelet, 65).

había acometido hasta ahora [8]. Como consecuencia de él descubre una relación estrecha entre Qohélet y la filosofía popular helenística [9]. Y todo esto sin dejar de ser un auténtico judío, conocedor de la doctrina sapiencial tradicional, aunque su actitud ante ella fuera muy crítica [10]. El último autor que ha tratado extensamente sobre el influjo griego en Qohélet ha sido Ch.F. Whitley, cuya opinión en ningún momento es equívoca: «Nosotros admitimos ciertamente que se da influjo griego en Kohélet» [11]. Él recoge los frutos de los autores que le han precedido y confirma los influjos provenientes del ámbito filosófico y del puramente literario [12].

Pero muy pronto surgió una corriente de pensamiento entre los exegetas que se opuso fuerte y tenazmente a la anterior, defendiendo orgullosamente la absoluta independencia de Qohélet frente al pensamiento griego [13]. P. Kleinert puede considerarse como cabeza de fila de esta corriente [14]; V. Zapletal, por su parte, niega los hipotéticos influjos sobre Qohélet de la filosofía griega en general y más en particular de Aristóteles, de los estoicos y de los epicúreos [15]; G.A. Barton, P. Humbert y O. Loretz, por diferentes motivos, se deben incluir también en este apartado [16].

Juzgamos, sin embargo, como más sensata la actitud que sabe aglutinar tendencias complementarias. Ante todo constatamos una realidad: el avance

[8] *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie*, Berlín 1973.

[9] «Hay que deducir, por tanto, que Kohélet estaba familiarizado con la reflexión griega de su tiempo, aún más, que aceptó su pensamiento y sus enseñanzas y las formuló en hebreo en su escrito doctrinal» *(Kohelet*, 170).

[10] Cf. *Kohelet*, 171-173. R. Braun se opone abiertamente a una corriente, muy en boga años atrás, según la cual el influjo del pensamiento filosófico griego en Qoh fue desastroso. Exponente de esta manera de pensar es J. Pedersen, que escribe: «Si nos preguntamos... cuál ha sido el influjo de la filosofía griega sobre el libro del Eclesiastés, podemos responder... que este influjo ha sido puramente negativo. En ningún punto el Eclesiastés ha podido apropiarse del espíritu griego; pero es muy probable que la filosofía griega haya actuado como elemento disolvente en la cultura hereditaria de Israel... Decir que Qohélet es un judío, cuya fe ha zozobrado bajo el influjo de la filosofía griega, parece bastante bien fundamentado» *(Scepticisme*, 362-363).

[11] *Kohelet*, 162.

[12] Estudia los influjos del epicureísmo (pp. 165-170), del estoicismo (pp. 170s), de Hesíodo (pp. 171-175), de Homero (p. 173), de Sófocles (pp. 173s), de Píndaro, de Menandro y de Eurípides (p. 174).

[13] Cf. también referencias en D.C. Fredericks, *Qoheleth's*, 4.

[14] En 1883 escribe un artículo muy serio en contra de E. Pfleiderer, en el que niega que Qoh haya sufrido influjo griego, especialmente de parte de Heráclito (cf. *Sind im Buche Kohelet ausserhebräische Einflüsse anzuerkennen?:* ThStKr 56 [1883] 761-782).

[15] Su juicio global es el siguiente: «Hemos aducido los principales paralelos y opinamos que, aisladamente considerados, no nos fuerzan a reconocer una dependencia directa de Kohélet de la filosofía griega. Para las respectivas enseñanzas de Kohélet se encuentran lugares en el AT que contienen algo semejante o, en suma, ellas son comunes reflexiones humanas» *(Die vermeintliche*, 137s; *Das Buch*, 54), o, como dice al final: «Lo que ellos tienen como griego, puede ser herencia hebrea» (*a.c.*, 139; *Das Buch*, 55). Cf. L. Bigot, *Ecclésiaste*, 2019-2021; J.M. Rodríguez Ochoa, *Estudio*, 66; C.C. Forman, *The Pessimism*, 336-338.

[16] G.A. Barton admite sólo influjo bíblico en Qoh (cf. A *Critical*, 43); P. Humbert pone en interrogación cualquier influjo del helenismo sobre Qoh (cf. *Recherches*, 124); O. Loretz, el más radical de los tres: en Qoh no se descubre influjo griego de ninguna clase (cf. *Qohelet*, 56).

imparable del helenismo desde finales del siglo IV a.C. [17]. «El espíritu de la época», que se manifiesta en las formas de pensar y de vivir, estaba impregnado por lo que llamamos helenismo [18]. Éste se va introduciendo poco a poco también en la Palestina de Qohélet [19]. Poco tiempo después la alta sociedad de Jerusalén se acomodaba a los nuevos aires y a la moda, como nos lo describe 2 Mac 4,13-15: «El helenismo llegaba a tanto, y estaba tan en boga la moda extranjera, por la enorme desvergüenza del impío y pseudopontífice Jasón, que los sacerdotes ya no tenían interés por el culto litúrgico ante el altar, sino que, despreciando el templo, y sin preocuparse de los sacrificios, corrían a participar en los juegos de la palestra, contrarios a la Ley, en cuanto se convocaba el campeonato de disco; sin hacer ningún caso de los valores tradicionales, tenían, en cambio, en sumo aprecio las glorias griegas» [20].

El influjo de la cultura ambiental helenística es, pues, un hecho que, según parece, no podemos negar razonablemente [21]. Se reconoce cada vez más la dificultad de descubrir en Qohélet el influjo directo de un texto determinado, no así el influjo indirecto [22].

[17] Por esto es muy normal encontrarse con afirmaciones como la de W.W. Tarn y G.T. Griffith: «Uno siente que en su tiempo él [Qohélet] ha respirado en alguna parte aire griego» *(Hellenistic,* 230). Los autores ilustran poco después lo que quieren decir con estas palabras: «Justamente como hoy, había un conjunto de pensamientos en el aire, llámese espíritu de la época o como se quiera, que inconscientemente afectaba a los hombres» *(o.c.,* 231).

[18] «Por *helenismo* entendemos genéricamente un modo de vivir al estilo griego que se difundió por los territorios conquistados por Alejandro Magno. Pero podemos matizar aún más. En el sentido más restringido por *helenismo* se comprende el espíritu y las ideas filosóficas, religiosas, morales, sociales, culturales que se extienden de Oriente a Occidente como un aire innovador desde la muerte de Alejandro Magno en 323 a.C. hasta el advenimiento de Augusto en el año 30 a.C. En un sentido más amplio el *helenismo* se identifica con el movimiento colonizador de los griegos ya sea en el ámbito económico y político, como en el social y cultural desde el s.VIII a.C. hasta el siglo II de la era cristiana» (J. Vílchez, *Sabiduría,* Estella 1990, 501).

[19] «En efecto, según la opinión común, Qohélet conoce, si no los sistemas filosóficos griegos, al menos una mentalidad difusa y maneras de hablar. La civilización helenística conquistaba por entonces el mundo y, sin duda, en el mismo tiempo de Qohélet los Lágidas hacen sufrir a Palestina una presión cultural muy fuerte» (L. Derousseaux, *La crainte,* 339).

[20] M. Stern también lo confirma (cf. *Estructura social,* 235-236).

[21] A. Allgeier ya lo decía en 1925: «No se trata de si el autor depende de la filosofía griega, como si de aquí hubiera tomado sus ideas. En este sentido se podría discutir el influjo con buenos argumentos. Pero nadie puede cerrarse completamente a su ambiente» *(Das Buch,* 4). Por esto mismo R. Gordis, nada sospechoso en este aspecto, afirma con toda naturalidad: «No es nada raro descubrir semejanzas en las ideas entre nuestro autor y escritores gnómicos griegos como Teognis de Megara (siglo VI a.C.) o el considerablemente posterior Marco Aurelio (†189 d.C.)» *(Koheleth – the Man,* 56).

[22] O.S. Rankin ya había observado que «La tendencia de la moderna crítica es mantener que en ningún caso se ha probado que el Eclesiastés dependa de un escrito griego, sino que el libro judío parece impregnado por el espíritu popular griego» *(The Book,* 14b); opinión que se puede confirmar con el testimonio de muchos autores. Así H.W. Hertzberg admite afinidades con, no dependencias de las principales corrientes filosóficas helenísticas (cf. *Der Prediger,* 58-59). Sobre el influjo de la sabiduría popular, y más en concreto de Teognis, sobre Qoh se manifiesta muy favorable, aunque matiza: «Es completamente inseguro si existen relaciones literarias» (*o.c.,* 59). Con pequeñas variantes se van manifestando otros autores.

Ésta es nuestra conclusión. Admitimos sin reparo alguno influjos del helenismo ambiental en Qohélet, de tal manera que en él se realiza una verdadera síntesis del espíritu judío, en el que vive inmerso por nacimiento y educación, y del helenismo que empieza a respirarse en la Jerusalén de su tiempo [23].

2.2. *Qohélet y la literatura mesopotámica*

Israel estuvo en contacto directo con la cultura mesopotámica desde siempre. Por esta razón escribí en otro lugar: «El influjo de Mesopotamia y, en general, del oriente geográfico en Israel: en todas sus instituciones, y en particular en el Antiguo Testamento, ha sido casi un dogma cultural. Difícilmente se podrá encontrar un solo autor que no acepte de buen grado tal influjo. Concretándonos a la literatura sapiencial del Antiguo Testamento, es un hecho irrefutable que se afirma el influjo recibido de la literatura de tipo sapiencial mesopotámico» [24].

El problema está de nuevo en la determinación del grado de este influjo literario en Qohélet. ¿Es de tal magnitud que se puede decir que la solución total viene de Oriente, de Mesopotamia? El autor que ha defendido con toda seriedad que Qohélet depende exclusivamente de la literatura mesopotámica ha sido O. Loretz, después de tener que negar cualquier influjo griego y egipcio [25]. Las tesis de O. Loretz han encontrado, sin embargo, un fuerte rechazo no sólo por parte de los defensores de los probables influjos egipcio y griego, sino también por todos los que optan por soluciones intermedias, no extremas [26].

Generalmente los autores subrayan los textos que tratan de temas semejantes. No conviene precipitarse y deducir en seguida dependencias litera-

[23] Tiene razón J. de Savignac, cuando dice que «si es verdad que el cristianismo se presenta históricamente como una síntesis de judaísmo y de helenismo, importa, sin embargo, observar que esta síntesis se había iniciado ya en la literatura sapiencial de Israel y, eminentemente, en Qohélet» *(La sagesse,* 318); sin embargo, parece que exagera un poco al decir: «Pasajes de este libro bíblico son tan griegos que se les comprendería mejor en griego que en hebreo, particularmente la enseñanza de los 15 primeros versos del capítulo III» *(Ibídem);* cf. también R. Michaud, *Qohelet,* 121.

[24] J. Vílchez, *Historia de la investigación,* 43.

[25] Cf. *Gotteswort,* 115s. Los textos mesopotámicos que han influido en Qoh serían *Ludlul bel nemeqi* (ANET 434-437), *Diálogo entre un señor pesimista y su criado* (ANET 437-438), el *Qohélet babilónico* o *Teodicea babilónica* (ANET 438-440) (cf. O. Loretz, *Qohelet,* 91ss). Y más en concreto para la relación directa entre Qoh 9,7-9 y una parte del poema Gilgamés (cf. O. Loretz, *Qohelet,* 133-134). Para los textos en castellano cf. M. García Cordero, *Biblia y legado del Antiguo Oriente* (BAC 390), Madrid 1977, pp. 607-633; L. Alonso Schökel – J.L. Sicre, *Job,* Madrid 1983, pp. 23-36.

[26] Entre las refutaciones más contundentes está la de R. Braun, que, aunque también es muy parcial –sólo admite influjo griego–, es seguido por otros en cuanto se opone a la exclusividad del influjo mesopotámico (cf. R. Braun, *Kohelet,* 13; también D. Michel, *Qohelet,* 56-58).

rias de lo que no suele pasar de meros contactos temáticos o de «analogías conceptuales» [27].

2.3. Qohélet y la literatura egipcia

En este apartado tenemos que repetir los argumentos puestos al inicio de 2.2., pues tanto Mesopotamia como Egipto están presentes en la historia del pueblo de Israel y en todas sus manifestaciones. Política, social y culturalmente Palestina depende del Este y del Sur. Palestina es territorio de paso obligado entre los dos grandes focos de civilización antiguos. La cultura hebrea se alimenta con toda certeza al menos de las dos grandes culturas que la circundan [28]. De manera especial llamamos la atención en este momento sobre los posibles influjos de la literatura sapiencial egipcia en la literatura hebrea. Este género de literatura fue mucho más rico y abundante en Egipto que en Mesopotamia [29].

Pero de nuevo surge la pregunta: ¿en qué medida y hasta qué punto hemos de admitir el influjo egipcio en la concepción de Qohélet?

A partir de los descubrimientos de la cultura y civilización egipcias, y supuestas las relaciones históricas de Israel con Egipto, se va consolidando la opinión de la dependencia literaria. P. Humbert va más allá de los meros contactos literarios; él defiende la dependencia directa de Qohélet de la literatura egipcia [30]. Por su parte B. Gemser estudia el libro de sabiduría egipcia *Instrucciones de Onchsheshonqy* [31]. Son notables las semejanzas entre pasajes de esta colección y Qoh 2,19; 10,6-8.15; 11,1-6; 12,5. Por esto B. Gemser concluye: «Estas muchas semejanzas hacen que uno pregunte si no es probable en Qohélet un trasfondo egipcio o, al menos, una relación con la sabiduría egipcia» [32].

[27] K. Galling, *Der Prediger*, 77; cf. H.W. Hertzberg, *Der Prediger*, 60; L. Di Fonzo, *Ecclesiaste*, 48-49; J. de Savignac, *La sagesse*.

[28] En aquel tiempo «la cultura no permanecía en el lugar de origen, sino que recorría la ruta de las caravanas y llegaba a todas partes. Con los objetos manuales o de arte llegaban también las formas de pensar y de vivir, especialmente con las obras literarias» (J. Vílchez, *Historia*, 41); cf. H. Gunkel, *Ägyptische Parallelen zum Alten Testament*, ZDMG 63 (1909) 532s.

[29] Testimonios de esta literatura pueden verse en ANET 405-410.412-418.420-425.467; M. García Cordero, *Biblia y legado del Antiguo Oriente* (BAC 390), Madrid 1977, pp. 577-607; H. Brunner, *Die Weisheitsliteratur, en Handbuch der Orientalistik* I, 1 (Leiden 1952), 90-110; J. Leclant, *Documents nouveaux et points de vue récents sur les Sagesses de l'Égypte ancien*, en *Les Sagesses du Proche-Orient ancien* (París 1963) 5-26.

[30] Al final resume así su estudio: «En resumen. Constatamos al final de este capítulo que si algunos indicios lingüísticos inducen a pensar que el Eclesiastés ha conocido la lengua egipcia, otros hechos nos lo muestran con mucha verosimilitud familiarizado con la misma literatura de los egipcios; la literatura moral y didáctica especialmente nos lo muestran sobre todo imbuido a la vez de este pesimismo y de esta moral del placer que constituyen una gran corriente del pensamiento egipcio» *(Recherches*, 124). Cf. Ch. F. Whitley, *Kohelet*, 153.

[31] Cf. SVT 7 (1960) 102-128. Esta colección de dichos proverbiales consta de 27 columnas y media con escritura demótica y en papiro relativamente bien conservado. La composición probablemente es del s.V a.C., anterior al Papiro Insinger.

[32] *The Instructions*, 126.

A pesar de estos esfuerzos y de otros parecidos tenemos que concluir con O. Loretz que «no se puede probar una relación concreta de Qohélet con una obra egipcia» [33]; pero hemos de admitir que se aducen muchos temas que también son comunes a las literaturas mesopotámica y griega, por ejemplo, el pesimismo y la exhortación a disfrutar de la vida ante la consideración de la muerte.

2.4. Qohélet y el influjo fenicio

En el capítulo sobre la lengua de Qohélet expusimos la sentencia de M. Dahood acerca de las relaciones directas entre Qohélet y Fenicia [34]. La mayoría de los expertos, sin embargo, no se muestra favorable a la admisión de influjos fenicios directos en Qohélet [35]. En ningún caso podemos negar el influjo indirecto, ya que la Palestina de finales del siglo III a.C., y en Palestina Jerusalén, estaba especialmente abierta a los vientos culturales que corrían en todas direcciones. Prácticamente nos encontramos en la misma situación que con relación a los influjos helenísticos, mesopotámicos y egipcios [36].

3. Qohélet y el Antiguo Testamento

Hemos repetido una y otra vez que Qohélet era un sabio judío, atento a las corrientes culturales de su tiempo. Se puede afirmar, con todo derecho, que también estuvo abierto a los influjos que provenían de la firme y rica tradición de su pueblo, plasmada especialmente en el conjunto de libros sagrados que llamamos Antiguo Testamento.

3.1. Qohélet y el Antiguo Testamento en general

Por mucha apertura que se quiera descubrir en Qohélet, parece cosa natural que «la situación espiritual de Qohélet está mucho más cerca de los sabios de su raza» que de todos los sabios y filósofos de Grecia o del Oriente [37]. Qohélet es un eslabón cualificado más en la verdadera cadena de la transmisión del pensamiento y de la fe del pueblo de Israel siempre renovado [38]. L. Di

[33] *Qohelet*, 89; cf. D. Michel, *Qohelet*, 53.

[34] Cf. *Canaanite-Phoenician*.

[35] D. Michel afirma, por ejemplo: «El contenido especial de la obra de Qohélet en ningún caso se puede deducir de las fuentes ugaríticas y fenicias, hasta ahora conocidas» *(Qohelet*, 58).

[36] Un abanderado de esta corriente moderada es M. Hengel que afirma: «Las suposiciones de Dahood y Albright sobre una concepción de la obra en Palestina del norte o en ciudades fenicias son poco probables. Posibles reminiscencias lingüísticas se explican porque desde la época persa toda Palestina estuvo bajo el influjo cultural fenicio» *(Judentum*, 235). R. Braun se adhiere explícitamente a M. Hengel (cf. *Kohelet*, 13); ver también Bo Isaksson, *Studies*, 196; J.L. Kugel, *Qohelet*, 36 nota 10.

[37] Cf. S. de Ausejo, *El género*, 401. V. Zapletal, tratando de los que defienden el influjo griego en Eclesiastés, escribe: «Lo que ellos tienen como griego, puede ser herencia hebrea» *(Die vermeintliche*, 139; también *Das Buch*, 55).

[38] «Nuestro libro [a juicio de R. Gordis] está en la corriente principal de la literatura judía, que se inspira en el pasado y contribuye al futuro» *(Koheleth-the Man*, 50).

Fonzo habla «de la mentalidad esencialmente judía del autor, enraizada en el surco de la propia tradición doctrinal» [39]. R. Gordis no tiene inconveniente en admitir que Qohélet «es el heredero de la religión preexílica hebrea como se enseña preeminentemente en la Ley y los Profetas» [40]. Afirmación bastante llamativa, puesto que, como sabemos, a Qohélet se le ha considerado doctrinalmente heterodoxo. Sin embargo, no podemos olvidar que Qohélet no es ni profeta ni moralista, sino un sabio que vive intensamente las vicisitudes de un pueblo determinado por las coordenadas de espacio y tiempo [41].

3.2. Qohélet y el Antiguo Testamento más en particular

Al tratar de descubrir los influjos que tuvo Qohélet, provenientes de su mundo judío, ¿podemos hablar incluso del Antiguo Testamento como conjunto de libros canónicos? Nuestra respuesta es afirmativa con todas las matizaciones que sean necesarias [42].

Ciertamente Qohélet tenía que conocer, y muy bien, los que en su tiempo se consideraban libros sagrados [43]. Entre éstos se encontraba en primer lugar el Pentateuco o Torá [44]. Sólo en este sentido de buen conocedor de la Torá puede admitirse la sentencia de H. Duesberg sobre Qohélet, al que le llama «escriba de la Torá» [45].

Las alusiones al *Génesis* parecen muy numerosas en Qohélet; es célebre la tesis de H.W. Hertzberg: «No hay duda: el libro de Qohélet *está escrito con*

[39] *Ecclesiaste*, 44.

[40] *Was Koheleth*, 103.

[41] «Kohélet es un hombre de su tiempo, sin duda. Pero, precisamente por esto, se mantiene también en la tradición del pensamiento veterotestamentario y de su teología» (M. Schubert, *Schöpfungstheologie*, 79). No piensa así G. von Rad, a mi juicio erróneamente, pues afirma que al Eclesiastés «se le puede considerar con todo derecho como un solitario totalmente desligado de la tradición... Rebelde solitario... Un pensador solitario que nada contracorriente» *(Sabiduría*, 296).

[42] De esta misma opinión es R. Kroeber (cf. *Der Prediger*, 59). Él mismo reconoce que «estas relaciones no son siempre claras», y da la razón: ya que «solamente se puede hablar de directas relaciones con otros libros del canon, cuando son demostrables citas textuales o conceptos propios, o es presumible clara y fuertemente una confrontación del autor con un escrito antiguo» (*o.c.*, p. 60).

[43] Hacemos notar que la negación del influjo directo de un libro o conjunto de libros en Qoh no implica necesariamente la afirmación del desconocimiento de tal libro o conjunto de libros por parte de Qohélet. Puede, por tanto, mantenerse muy bien la suposición de que Qohélet conoce, por ejemplo, el Pentateuco, pero no hace uso de él.

[44] Ésta se considera opinión general; R. Gordis lo afirma categóricamente: «Sea cual sea su historia anterior, el Pentateuco en su forma actual era ya conocido en los días de Kohélet como la autorizada Torá de Moisés» (*Koheleth-the Man*, 43).

[45] *Les Scribes*, 576. De esta sentencia dice A. Barucq que «parece un poco atrevida» *(Qohéleth*, 661). Las razones las explicita más ampliamente el mismo A. Barucq en su comentario: «La expresión invita a una semejanza abusiva entre su actividad y la de Esdras, 'escriba versado en la Ley de Moisés' (Esd 7,6), o también la de un escriba y sabio como Jesús Ben Sira para quien la Torá era el ser ideal, preexistente cerca de Dios y dada exclusivamente a Israel. Qohélet no alardea con pretensión alguna de ser escriba de la Ley» *(Ecclésiaste*, 200 = *Eclesiastés*, 192).

Gén 1-4 ante los ojos de su autor; la concepción que de la vida tiene Qohélet se conforma a la historia de la creación» [46]. También se alinean a favor del influjo de Génesis en Qohélet autoridades como R. Gordis, R. Kroeber y A. Barucq [47].

En cuanto a los contactos literarios entre Qohélet y los libros *Éxodo, Levítico* y *Números* son escasos, por lo que los autores apenas si lo advierten. Qoh 4,13-16 se pone en relación con Ex 1,8ss; Qoh 7,7 con Ex 23,8; Qoh 5,3-6 (sobre los votos y faltas de inadvertencia) con Lev 5,4 (y Dt 23,21-23) y con Núm 15,25; 30,2s.

Más firme parece ser la relación entre Qohélet y *Deuteronomio*. Se aceptan como seguras las existentes entre Qoh 3,14 y Dt 4,2; 13,1; entre Qoh 5,3-6 y Dt 23,21ss sobre los votos y entre Qoh 7,7 y Dt 16,19.

Anteriormente ya hemos aludido al hecho sorprendente a primera vista de que se considere a Qohélet heredero de los *Profetas* [48].

Sobre el influjo de los Salmos en Qohélet acabamos de citar en nota anterior a A. Barucq, que nos habla del «'ideal religioso' de Qohélet», el mismo de los Profetas y los Salmistas. Efectivamente, Qohélet conoce la fuente inagotable de los Salmos, y pudo sentirse identificado con el espíritu de alguno de ellos; los autores fijan su atención especialmente en dos Salmos: el 49 y el 73.

Pero donde encontramos más afinidades y donde probablemente más se inspira Qohélet es en el cuerpo de *los libros de sabiduría* [49]. Nos recuerda A. Barucq que «el epiloguista nos garantiza la adhesión de su maestro a la sabiduría auténtica y a sus tareas tradicionales, pero no nos dice qué libros ha consultado. Proverbios no le era desconocido» [50]. Son muy numerosos los pasajes de Prov que se citan como paralelos de Qohélet y que muy probable-

[46] *Der Prediger*, 230. A R. Braun le parecía esta afirmación «tan exagerada como la expresión de [H.] Ranston, que señalaba a Kohélet como una especie 'de Teognis para lectores judíos'» *(Kohelet*, 172). K. Galling criticaba fuertemente la tesis de Hertzberg expresada en el texto (cf. *Theologische Literaturzeitung* 58 [1933] 274). En el mismo sentido se expresa S. Holm-Nielsen, matizando su rechazo: «No hay razón para negar que el autor conozca el relato de la creación; pero no pienso que él deliberadamente dependa de él ni que se refiera a él... No parece que se dé relación con Gén 1-3» (*The Book*, 44). Lógicamente tampoco D. Michel está conforme con Hertzberg, por lo que a propósito de Qoh 3,11 dice: «Si Qohélet depende aquí de Gén 1, entonces él no ha 'conformado' su concepción de la vida 'a la historia de la creación', sino en polémica con ella y, en última consecuencia, contra ella» (*Qohelet*, 72). Cf., sin embargo, C.C. Forman, *Koheleth's Use*, 263.

[47] De R. Gordis podemos leer: «Él [Qoh] utiliza pasajes clásicos de *Génesis y Deuteronomio*... Su recuerdo de Gén 3,19 no difiere notablemente del original, porque el mismo *Génesis* reflexiona tristemente sobre la brevedad de la vida humana y lo inevitable de la muerte (Gén 3,19 y Ecl 12,7)» (*Koheleth-the Man*, 43); cf. R. Kroeber, *Der Prediger*, 60.131; A. Barucq, *Qohéleth*, 663; cf. también *Ecclésiaste*, 201-204 = *Eclesiastés*, 193-196.

[48] R. Gordis decía del autor de Qohélet: «Es el heredero de la religión preexílica hebrea, como se enseña preeminentemente en la Ley y los Profetas» (*Was Koheleth*, 103). A. Barucq afirma también sin vacilar: «No dudamos que su 'ideal religioso' haya sido el mismo de los Profetas y Salmistas» (*Ecclésiaste*, 201 = *Eclesiastés*, 193).

[49] Cf. S. Holm-Nielsen, *The Book*, 44, a pesar de su actitud negativa ante cualquier otro influjo israelita. También R. Braun ve muy clara «la relación de Kohélet con la literatura sapiencial» (*Kohelet*, 173).

[50] *Ecclésiaste*, 199 = *Eclesiastés*, 191; a continuación añade que «cuando él enseñaba, Prov debía de ser uno de los clásicos sabios».

mente han influido en él [51]. A pesar de esto no se silencian las profundas discrepancias entre la sabiduría tradicional, representada por Proverbios, y el inconformista Qohélet.

Parece que Qohélet debería tener muchos más puntos de contacto con *Job* que con cualquier otro libro sapiencial; sin embargo, no es tan fácil establecer dependencias literarias en concreto, ni referencias de vocabulario, aunque sí temas comunes [52].

En cuanto al Eclesiástico, primeramente hay que hacer mención de la hipótesis que defiende la prioridad temporal de éste con relación a Qohélet [53]. Sin embargo, prevalece la sentencia de que si entre Qohélet y Ben Sira hay una relación de dependencia «será más razonable suponer que la dependencia no es de Qohélet sino de Ben Sira» [54].

Sobre las verdaderas relaciones entre *el libro de la Sabiduría* y Qohélet se ha discutido mucho y todavía se sigue discutiendo. La causa radica principalmente en la identificación de los *impíos* protagonistas de Sab 1,16-2,20. ¿Son Qohélet y sus discípulos o sólo sus discípulos? ¿Son discípulos de otros maestros que nada tienen que ver con Qohélet? [55]. R. Braun admite sólo una controversia indirecta contra Qohélet en Sabiduría [56]. G. von Rad, un poco en solitario, no cree en un influjo de Qohélet sobre Sab [57]. Sin embargo, de

[51] Cf. R. Kroeber, *Der Prediger*, 62. A. Barucq nos vuelve a decir que Qohélet «ha conocido evidentemente los dichos de los sabios, y Proverbios puede ponerse en paralelo con sus sentencias bastante a menudo» (*Qohéleth*, 621).

[52] R. Kroeber se conforma con admitir que «Qohélet tomó del libro de Job imágenes y creaciones de palabras, pero ninguna idea» (*Der Prediger*, 64). J. Lévêque, gran conocedor de Job, se atreve a afirmar algo más: «Un influjo de Job sobre Qoh es, a priori, posible. De hecho Qoh habla del hombre que sale desnudo del seno de su madre (5,14) en términos que recuerdan a Job 1,21; igualmente a propósito de la suerte del aborto (Qoh 6,4s y Job 3,11-16), del seol donde se borra todo recuerdo (Qoh 9,5-7 y Job 14,21s) o de la incertidumbre humana sobre la obra de Dios (Qoh 11,5 y Job 38,2-4; Qoh 12,7 y Job 34,14). Es posible que Qohélet haya leído a Job, como ha leído el código sacerdotal, los Proverbios y Malaquías (Qoh 5,5 Mal 2,7)» (*La sagesse*, 655).

[53] N. Peters defiende la prioridad del Eclesiástico, aun a sabiendas de es «el voto de la minoría» (*Ekklesiastes*, 48); también apuesta por esta minoría Ch.F. Whitley (cf. *Kohelet*, 163-164).

[54] A. Grootaert, *L'Ecclésiastique*, 73. D. Michel, que parece dudar, termina su análisis con una interrogación muy significativa: «¿Acaso la solución más fácil de este enigma no es suponer que Jesús Sira ha sido compuesto después de Qohélet?» (*Qohélet*, 111).

[55] A este propósito escribía yo en mi comentario a Sabiduría: «Existe gran confusión entre los autores sobre la identificación de los impíos. A. Dupont-Sommer cree que los impíos son los discípulos de Epicuro; para [L.] Linke, W. Weber, [F.] Focke son los saduceos (cf. Mt 22,23; Hech 23,8); otros opinan que son los seguidores de las doctrinas del Eclesiastés, así [W.] Bousset, [K.] Siegfried, [I.] Levy, [A.T.S.] Goodrick; [C.L.W.] Grimm y [A.] Condamin no van tan lejos; para ellos los impíos no son discípulos del Eclesiastés, sino sus malos intérpretes. La mayor parte de los intérpretes sigue la opinión que hemos expuesto en el comentario» (*Sabiduría* [1990], 154s nota 7), es decir, «los judíos que, por influjo del ambiente pagano materialista, han apostatado de la fe de sus padres. Sin embargo, no se pueden excluir los paganos que están en contacto permanente con los judíos que han permanecido fieles y que, como veremos, se mofarán de ellos y los perseguirán» (*o.c.*, p. 154).

[56] Cf. *Kohelet*, 175.

[57] Cf. *Sabiduría*, 299.

Sab 6-9 dice H.W. Hertzberg: «No hay duda de que aquí tenemos una clara y expresa confrontación con la concepción de la sabiduría en Qohélet» [58], y consiguientemente con bastante probabilidad algún influjo literario, añadimos nosotros.

XIII. CANONICIDAD DE QOHELET

Qohélet es un libro canónico, es decir, forma parte de la lista de los libros sagrados entre los judíos y cristianos. L. Díez Merino opina que «probablemente el libro de Qohélet debió de ser el último que tuvo acceso al Canon judío, y posiblemente fue un fruto del sínodo de Yabne (a finales del s. I d.C.)» [1]. Por esto precisamente surge la pregunta: ¿cómo es posible que un libro como Qohélet se considere un libro inspirado y, por consiguiente, normativo para la vida de los creyentes judíos y cristianos? [2].

Las causas han tenido que ser muchas y complejas. En este capítulo recordamos algunas de ellas, además de las controversias que mantuvieron los rabinos con este motivo. Expondremos los argumentos a favor y en contra, juntamente con algunas conjeturas sobre las razones no explicitadas en estas controversias que, unidas a las otras, inclinaron la balanza en favor de la inclusión de Qohélet en el Canon [3].

1. Testimonios acerca de Qohélet

Algunos son los testimonios que encontramos en la literatura judía que nos hablan de Qohélet; los más importantes pertenecen a épocas más bien tardías: del siglo II de nuestra era en adelante [4]. De estos testimonios unos

[58] *Der Prediger*, 237.

[1] *Targum*, 79.

[2] P. Beauchamp dice, por ejemplo: «Uno se pregunta de tiempo en tiempo por qué exactamente el libro de Qohélet entró en el Canon de las Escrituras, tanto más cuanto que, a diferencia del Cantar, no deja la escapatoria de una lectura alegórica» (*Ley*, 124). R.B. Salters se expresa a su vez con mucha más crudeza: «¿Por qué... se le dio a Qohélet un lugar en las Escrituras judías? ¿Cómo tal iconoclasia e impiedad llegan a ser incluidas con los libros como Isaías, Jeremías y Salmos?» (*Qoheleth*, 340a).

[3] Resúmenes de esta historia y la más selecta bibliografía sobre ella pueden verse en G.A. Barton, *A Critical*, 2-7; E. Podechard, *L'Ecclésiaste*, 1-20; R. Gordis, *Koheleth-the Man*, 41s.365s (con textos rabínicos); H.W. Hertzberg, *Der Prediger*, 23-25; R. Kroeber, *Der Prediger*, 69-73; L. Di Fonzo, *Ecclesiaste*, 85-89; D. Lys, *L'Ecclésiaste*, 70s; A. Barucq, *Qohéleth*, 669s; D. Michel, *Qohelet*, 116-126.

[4] Esta es la época en que, al parecer, queda fijada la Misná. Carlos del Valle nos dice en su *Introducción* a la Misná: «La actual colección mísnica es atribuida por las fuentes más autorizadas a Rabí Yehudá el príncipe (en la segunda mitad del siglo segundo y quizá primera década del siglo tercero). Sin embargo, tanto la contribución personal de Rabí como la situación previa del material haláquico recogido y utilizado por él son puntos oscuros que aún no han logrado la clarificación científica» (*La Misná*, Madrid 1981, p. 21). Pero a esta colección ya habían precedido otras, que contenían material sin duda también antiguo; son conocidas, al menos, la

están a favor y otros en contra. Dos grandes Rabinos antiguos y sus escuelas correspondientes centralizaron estas dos corrientes: Hilel, el liberal (ca. 60 a.C. – ca.10 d.C.), estaba a favor, mientras que Samay, el rígido (contemporáneo de Hilel), estaba en contra. Veamos estos testimonios.

1.1. Testimonios en contra de Qohélet

Manifiestan la negativa a admitir a Qohélet entre los libros sagrados estos pasajes de la Misná:

Yadayim 3,5: «Todos los escritos santos vuelven impuras las manos. El Cantar de los Cantares y el Eclesiastés vuelven impuras las manos. R. Yehudá dice que el Cantar de los Cantares vuelve impuras las manos, pero respecto al Eclesiastés está controvertido. R. Yosé afirma, en cambio, que el Eclesiastés vuelve impuras las manos, mientras que respecto al Cantar de los Cantares está controvertido. R. Simeón dice que el Eclesiastés es una de las cosas a las que la escuela de Samay aplica la norma más indulgente y la escuela de Hilel la más rigurosa [cf. *Eduyot*, 5,3]».

En *Tosefta Yad.* 2,14 leemos: «R. Simeón ben Menassia dice: 'El Cantar de los Cantares mancha las manos, porque fue dicho por el Espíritu Santo, Qohélet no mancha las manos, porque es [sólo] sabiduría de Salomón'» [5].

Eduyot 5,3: «R. Ismael [var. Simeón] dice que en tres cosas sigue la escuela de Samay la interpretación más indulgente, mientras que la escuela de Hilel la más severa. Según la enseñanza de la escuela de Samay, el libro de Qohélet no vuelve impuras las manos, mientras que la escuela de Hilel afirma que sí las vuelve impuras...» [6].

Es lógico que se alzaran voces en contra de Qohélet por la actitud radicalmente crítica que manifiesta ante lo aceptado tradicionalmente en Israel y por la doctrina misma que enseña [7]. El autor del libro de la Sabiduría (cf. cap. 2) podría reflejar, según algunos, el rechazo a parte de las enseñanzas de Qohélet o, más probablemente, de algunos de sus presuntos alumnos.

Que algunos rabinos encontrasen contradicciones en Qohélet nos lo dice el Talmud de Babilonia: «R. Judah, hijo de R. Samuel ben Shileth dijo a nombre de Rav: 'los sabios quisieron secuestrar (*lgnnwz*) el libro de Qohélet porque sus propias palabras son contradictorias'» [8]. Se suelen citar como contradicciones internas Qoh 2,2 con 7,3; Qoh 2,2 y 8,15 con 4,2, y como contradicciones con otros libros sagrados Qoh 11,9 contra Núm 15,39.

Asimismo algunos lo consideraron sospechoso de herejía: «R. Benjamín

de R. Aquiba (ca. 50-135) y la de R. Meir († 165). Sobre *la formación de la Misná*, sus comentarios y Tosefta puede verse C. del Valle, *o.c.*, pp. 21-25.

[5] De todo esto se hace eco san Jerónimo en su comentario a Ecl 12,13-14, cf. P.L. XXIII,1172 [1116].

[6] Versión de C. del Valle en *La Misná*, Madrid 1981, p. 760.

[7] Cf. A.M. Figueras, *Eclesiastés*, col. 1055; L. Díez Merino, *Targum*, 72.

[8] *Shabbat* 30b, según la versión de L. Díez Merino en *Targum*, 73.

ben Levi dijo: 'Los sabios quisieron secuestrar (*lgnnwz*) el libro de Qohélet, porque encontraron en él cuestiones que pueden ser tachadas de herejía'» [9].

1.2. Testimonios a favor de Qohélet

Existió ciertamente entre los rabinos una controversia sobre la aceptación o no de Qohélet como libro sagrado; pero al fin prevaleció la que consideraba a Qohélet libro sagrado o que «manchaba las manos», por lo que fue citado como Sagrada Escritura. R. Gordis afirma que «la popularidad de Kohélet está atestiguada por el hecho de que no menos de 122 versos de los 222 son citados en las fuentes rabínicas, en todo o en parte» [10].

La Misná aceptó a Qohélet como libro «que mancha las manos». Anteriormente hemos citado a *Eduyot* 5,3 y la primera parte de *Yadayim* 3,5 que da cuenta de la controversia Samay (en contra) – Hilel (a favor), y continúa: «R. Simeón ben Azay dice: he recibido una tradición de boca de los setenta y dos ancianos el día en que entronaron a R. Elazar ben Azarías como (presidente) de la Academia de que el Cantar de los Cantares y el Eclesiastés vuelven impuras las manos...». ¿Cómo fue posible que se llegara a la aceptación total de Qohélet en el Canon judío, a pesar de que siempre fuera un libro incómodo, capaz de suscitar una y otra vez entre los rabinos enfrentamientos dialécticos y sospechas?

Da mucho que pensar que un libro tan piadoso e «inocente» como el Eclesiástico no alcanzara el honor de ser admitido entre los libros sagrados de los judíos, y sí lo alcanzara el inquietante y sospechoso Qohélet. Ante este hecho tan llamativo «se está autorizado a preguntarse, si en el judaísmo los criterios de la 'tradición' no tuvieron más peso que los criterios subjetivos» [11]. Creo que es aquí donde reside la clave de la solución, en la convicción de que el libro del Eclesiastés era un valioso legado de una tradición muy antigua. Como escribe L. Bigot: «No se concibe que un libro nuevo –el Eclesiastés– haya podido ser *introducido* en el canon judío durante el siglo en que florecían las escuelas rivales de Hilel y de Samay. Los doctores que se gloriaban 'de poner un seto alrededor de la Ley' no eran hombres que permitieran esta intrusión sin levantar además fuertes discusiones, como aquellas en las que estuvo implicado el Eclesiastés con otros libros, y de las que el Talmud también nos ha conservado el recuerdo» [12].

[9] *Lev.Rab.* 28,1; según la versión de L. Díez Merino en *Targum*, 73.

[10] *Koheleth-the Man*, 133; cf. J. Steinmann, *Ainsi*, 126-128. Mucho más decidido es L. Díez Merino: «En realidad el libro resistió todas estas embestidas y de hecho se encuentra citado con mucha frecuencia en la misma literatura judía, de tal modo que todos sus versículos se pueden recabar de la literatura rabínica; si no se hubiese transmitido entero, sus 12 caps. y sus 222 versículos se hubieran podido reconstruir a través de las citas de la literatura judía» (*Targum*, 81).

[11] A. Barucq, *Qohéleth*, 669.

[12] *Ecclésiaste*, 2002. La tesis es confirmada explícitamente por R.B. Salters, *Qoheleth*, 341a. Equivalentemente también R. Kroeber se adhiere a la tesis: «El canon [del A.T.] no ha surgido gracias a la administración, sino por tradición y consolidación de la validez de los escritos en el uso sinagogal» (*Der Prediger*, 72).

La firmeza con que siempre fue defendida en el judaísmo la autoría salomónica de Qohélet probablemente ha sido el argumento de más peso en favor de la antigüedad del libro, y con la antigüedad el halo de misterio que provenía de la figura casi mítica de Salomón. El texto de 1,12 y la redacción del título 1,1 son la base en que se apoya esta arraigada opinión [13].

Como consecuencia de esto se puede afirmar que hay unanimidad entre los autores al atribuir a la autoridad de Salomón la razón por la cual Qohélet fue admitido entre los libros sagrados. No es difícil demostrar esto. A la pregunta «¿por qué Kohélet fue aceptado en último lugar, y a pesar de todo, como Sagrada Escritura?», responde S. Holm-Nielsen: «Yo no puedo encontrar otra respuesta a esto que la autoridad de Salomón como su autor» [14].

Nada de extrañar que la comunidad de Qumrán leyera a Qohélet como Sagrada Escritura, lo cual es de una importancia capital [15]. Se puede considerar como seguro que Qohélet ya era generalmente aceptado como libro sagrado en la comunidad judía en el cambio de era [16]. Esto debe orientarnos a la hora de interpretar las discusiones sobre el libro del Eclesiastés, que tuvieron lugar a finales del siglo I de la era cristiana, durante las sesiones del sínodo judío de Yamnia [17].

Por tanto, la presunción de canonicidad le correspondía a Qohélet. Por esto algunos autores hablan de *innovadores,* al referirse a los que se oponían a la canonicidad de Qohélet [18]. Cosa diferente es si acertaron o no los defenso-

[13] Ver lo dicho en el cap. II § 1, sobre la autoría de Salomón.

[14] *The Book,* 55. Antes que él otros muchos habían dado la misma respuesta: cf. R. Gordis, *Koheleth-the Man,* 41; en el mismo sentido se manifiestan a V. Zapletal, *Das Buch,* 87; O.S. Rankin, *The Book,* 4b; R. Kroeber, *Der Prediger,* 2; R.B. Salters, *Qoheleth,* 340b-341a; A. Lauha, *Kohelet,* 20; O. Kaiser, *Determination,* 251.

[15] Cf. K. Galling, *Der Prediger,* 73. El editor de los textos es J. Muilenburg en BASOR 135 (1954) 20-28. El testimonio de L. Gorssen y su argumentación es particularmente importante: «Los fragmentos del Eclesiastés encontrados en Qumrán son substancialmente idénticos al texto masorético. La comunidad qumraniana ciertamente ha conocido nuestro libro con los textos-*ḥasîd.* Como los fragmentos más antiguos datan de la mitad del siglo II a.C., prácticamente se debe aceptar que estos textos figuraban ya en el libro antes del período *macabeo.* En todo caso es casi impensable que la comunidad del período macabeo se haya molestado en hacer ortodoxo un libro tan poco conforme a sus actividades y concepciones religiosas; más bien lo habría descartado. El libro debe haber sido constituido plenamente y recibido antes de la época macabea» (*La cohérence,* 301).

[16] Tiene razón L. Bigot al decir que «es muy probable que el Eclesiastés, junto con los *Ketubim,* haya sido objeto por parte de la comunidad judía, no... de una decisión canónica, sino de una especie de aceptación tácita, equivalente en realidad a un reconocimiento oficial hacia el comienzo del siglo I de nuestra era» (*Ecclésiaste,* 2002).

[17] R. Gordis afirma: «Generalmente se está de acuerdo en que el canon hebreo se fijó aun antes de la sesión histórica de la academia de Yamnia en 90 d.C. En estas sesiones... era discutido el status de los diversos libros bíblicos, sólo como una cuestión académica, antes de la ratificación oficial por los sabios de lo que generalmente era aprobado» (*Koheleth-the Man,* 365, nota 15 del cap. IV sobre *Autoría salomónica y lugar de Kohélet en el canon*).

[18] O. Loretz escribe: «En la discusión sobre el libro entre los rabinos sólo se preguntaba si había que retirar el libro de la lista de los escritos sagrados, y no si había que contarlo entre ellos. Esto se reconoce claramente, puesto que aquellos que querían excluir el libro del canon, eran *innovadores* que procedían contra una vieja tradición. Ésta era tan fuerte que cualquier intento de eliminar el libro de Qohélet tenía que fracasar» (*Gotteswort,* 113s) (el *subrayado* es

res de Qohélet al intentar responder a las dificultades que proponían los adversarios. Así nos parece bastante peregrina la solución que se da en *TB Shabbat* 30b: «R. Judah, hijo de R. Samuel ben Shileth, dijo a nombre de Rav: 'los sabios quisieron secuestrar (*lgnnwz*) el libro de Qohélet porque sus propias palabras son contradictorias. Pero, ¿por qué no lo secuestraron? Porque comienza con palabras de la Torah y termina con palabras de la Torah'» [19].

Naturalmente que los Maestros no aceptaron a Qohélet sólo por esto, sino por otras muchas razones, entre las cuales se pueden encontrar muchas de las enseñanzas contenidas en el libro [20]. La razón principal, sin embargo, sigue siendo su supuesta antigüedad, ya que se atribuye al mismísimo rey Salomón [21].

2. *Consagración de Qohélet en la liturgia judía*

En el canon judío Qohélet pertenece al último grupo de los Escritos o Hagiógrafos, aunque no siempre ocupe el mismo lugar. En las ediciones hebreas Qohélet forma parte de una pequeña colección: «los cinco rollos» o *Megillot*, es decir, Cantar, Rut, Lamentaciones, Qohélet o Eclesiastés y Ester. Estos cinco libritos no siempre han formado una colección, ni siquiera en las listas de libros sagrados han aparecido en el mismo orden [22]. Como afirma H. Bardtke: «Esta colección, así como la designación de ḥameš m'gillot [cinco rollos] ha surgido por primera vez en tiempo de los Masoretas (siglos VI-IX d.C.)» [23]. Al parecer, la razón por la que los reunieron en una colección fue el uso que de ellos se hizo en la liturgia sinagogal. De hecho «el orden de los M[asoretas] corresponde al de las fiestas, a cuya liturgia fueron agregados» [24], como consta por el uso constante desde el siglo XII [25].

nuestro). En la nota 3 declara que «los enemigos del libro de Qohélet parece que hay que reducirlos al círculo de escuela estricta de Samay» (*Ibídem*, p. 208 nota 3). L. Gorssen también es categórico: «Las dudas acerca de la canonicidad del Eclesiastés en el sínodo de Yamnia (ca. 100 d.C.) provenían de ciertos *innovadores* en contra de una tradición antigua. La cuestión debatida en el sínodo no era saber si el Eclesiastés debía ser o no ser *añadido* a la lista de los Libros Santos, sino si debía ser *aislado* de ellos» (*La cohérence*, 301s nota 70). Cf también H.W. Hertzberg, *Der Prediger*, 49 nota 17.

[19] Versión según L. Díez Merino en *Targum*, 73.

[20] Cf. M. Schubert, *Schöpfungstheologie*, 79s.

[21] Una hipótesis nada despreciable, puestos a suponer, es la que presenta N. Lohfink: Qohélet entra en el Canon judío por ser un libro ya venerable, utilizado en las escuelas (cf. *Kohelet*, 12).

[22] Cf. *Encyclopaedia Judaica*, XIV 1057. En LXX y en las versiones latinas nunca van seguidos.

[23] *Megillot*, en RGG, IV 829. Los argumentos que aduce son los siguientes: «La discutida canonicidad de Cant, Ecl y Est todavía en el s. III d.C.; el número total de 22 libros del A.T. que presupone Josefo (*Contra Ap.*, I 8), ya que Juec y Rut, Jer y Lam son contados como un libro cada uno; el orden distinto dentro del Canon griego en Melitón de Sardes [† ca. 194], Orígenes [† 254s], Jerónimo [† 419]; la secuencia dada en el Talmud (*Baba Batra*, 14b): Rut, Sal, Job, Prov, Ecl, Cantar, Lament, Dan, Ester, Esdr, 1-2 Crón» (*Ibídem*).

[24] H. Bardtke, *Megillot*, en RGG, IV 829. Bardtke enumera a continuación las fiestas, pero en un orden equivocado: Pascua (Cantar), Pentecostés (Rut), *Tabernáculos* (Ecl), *Destrucción del Templo* (Lam), Purim (Ester).

[25] E. Würthwein escribe: «El uso litúrgico de los Rollos, comprobable desde el s. XII d.C.,

Este uso tuvo, sin duda, una larga prehistoria. «La costumbre de leer los cinco Rollos se originó en varios períodos. El rollo de Ester ya se leía en período del segundo Templo; en *Taʿnit* 30a se hace mención de la lectura de las Lamentaciones y el Tratado postalmúdico *Soferim* (14,18) deja constancia solamente de la costumbre de leer a Ester, el Cantar de los Cantares y Rut, aunque en un orden diferente al moderno» [26]. Desde entonces la lectura de Qohélet ha estado ligada a la fiesta de los Tabernáculos o Sukkot, que se celebra en el séptimo mes (Tishri), del 15 al 21 (cf. Ex 23,16; 34,22) [27]. Como escribe L. Díez Merino: «Qohélet se leía públicamente en el Sábado que mediaba en la celebración de Sukkot, o en el octavo día *(šemini Aṣeret)* si el último coincidía con sábado» [28].

No sabemos por qué causa Qohélet fue unido a la fiesta de las Sukkot; como conjeturas se aducen algunas razones: la obligación de celebrar fiesta y alegrarse en la fiesta de las Chozas (cf. Dt 16,13-15), relacionada por algunos con Qohélet 11,2 [29]; «¿fueron los dichos sobre el comer y el beber con alegría (2,24; 3,12s; 5,17s; 9, 7ss)?» [30]; «el aviso (Ecl 5,3-4) de no diferir el cumplimiento de los votos... se ha pensado que es particularmente apropiado para la última festividad del ciclo anual. Otros han sugerido que la actitud sombría y pesimista del Eclesiastés corresponde a la atmósfera otoñal» [31].

3. *Qohélet y el canon cristiano del A.T.*

La comunidad cristiana tiene sus raíces en el judaísmo, pues nace en él y de él. Cuando se emancipa de él lleva consigo un legado precioso: las Sagradas Escrituras. En ellas estaba ya el libro del Eclesiastés tanto en el canon palestinense como en el más amplio alejandrino. Dentro de la Iglesia no tuvo lugar ninguna controversia, parecida a la de los maestros judíos sobre Qohélet; por el contrario, Qohélet fue aceptado pacíficamente como

vincula el Cantar con la Pascua..., Rut... con la fiesta de las Semanas [Pentecostés], Lamentaciones con el 9 del mes Ab en agosto (recuerdo de la destrucción del Templo), Eclesiastés con la fiesta de los Tabernáculos (...) y Ester con la fiesta de los Purim (en el décimo mes)» (*Die Fünf Megilloth*, Tubinga ²1869, Introducción sin p.). Cf. O. Eissfeldt, *Einleitung*, 706; K. Galling, *Der Prediger*, 73; M. Taradach, *Le Midrash*, Ginebra 1991, p. 129.

[26] *Encyclopaedia Judaica*, XIV 1058. H. Bardtke nos recuerda que «como rollo se designa por primera vez a Ester (Tratado de la Misná Mᵉgillā) y, como tal, aun hoy día el usado en el culto judío. Conforme a su uso litúrgico esta designación fue aplicada también a los otros cuatro libros» (*Megillot*, RGG, IV 829); cf. E. Würthwein, *Die Fünf Megillot*, Introd, sin página.

[27] Sobre la fiesta de los Tabernáculos o Sukkot y su significación puede verse a H.J. Kraus, *Gottesdienst in Israel*, Munich 1962, p. 80; J.C. Rylaarsdam, *Booth (Feast of)*, en *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 455b; B.N. Wambacq, *Tabernáculos* (fiesta de los), en *Enciclopedia de la Biblia*, VI 844; L. Di Fonzo, *Ecclesiaste*, 88; *Encyclopaedia Judaica*, XV 495s; E. Kutsch, *«... Am Ende des Jahres»:* ZAW 83 (1971) 21.

[28] *Targum*, 71; cf. L. Jacobs, *Sukkot: Encyclopaedia Judaica*, XV 501; también XIV 1058.

[29] Cf. *Encyclopaedia Judaica*, XIV, *s.v. Scrolls*, col. 1058; XV, *s.v. Sukkot*, col. 501s.

[30] K. Galling, *Der Prediger*, 73.

[31] *Encycl. Judaica*, XIV, *s.v. Scrolls*, col. 1058. L. Jacobs habla de la índole melancólica del Ecl, por lo que su lectura es apta para la fiesta de otoño (cf. *Encycl. Judaica*, XV, *s.v. Sukkot*, col. 501).

libro sagrado, si exceptuamos la voz discrepante de Teodoro de Mopsuestia en el siglo V.

3.1. Qohélet y el Nuevo Testamento

La opinión común afirma, con toda razón, que en el Nuevo Testamento no se cita ni una sola vez a Qohélet. «Silencio normal» le llama J. Steinmann, puesto que el pequeño libro no contiene «una materia inmediatamente útil para la catequesis cristiana» [32]. A veces se habla de «reminiscencias» o de posibles «puntos de contacto», pero al parecer sin mucha convicción [33]. Algún autor cree que Qohélet es una especie de «preparación para el Evangelio» [34]. R. Braun, por el contrario, descubre una referencia a Qohélet en san Pablo, pero con sentido negativo [35].

3.2. Qohélet y los primeros escritores eclesiásticos

El «silencio normal» sobre Qohélet, que observamos en los escritos que componen el Nuevo Testamento, pronto se vio roto por los escritores cristianos. Primero fueron citas muy aisladas del Eclesiastés y algunas alusiones; después llegaron los comentarios parciales o totales. Presentamos cronológicamente una breve introducción.

El Pastor de Hermas cita a Ecl 12,13; san Justino alude a Ecl 12,7; Clemente de Alejandría (ca. 220) cita explícitamente a Ecl 1,16-18 y a 7,12; Tertuliano (ca. 220) al menos tres veces cita a Ecl 3,17 [36].

Más importancia que una cita ciertamente tiene que el Eclesiastés aparezca en las listas de libros canónicos. Lo ponen en sus cánones de la Sagrada Escritura Melitón de Sardes (ca. 190) [37] y Orígenes (ca. 250) [38]. A partir de Orígenes los autores y Santos Padres hacen uso normal de Qohélet como libro sagrado. La consagración total se la da san Jerónimo, al aceptar sin reservas el Canon palestinense de libros sagrados. Prueba de esto es su Comentario completo al Eclesiastés [39].

[32] *Ainsi*, 128.

[33] Cf. L. Di Fonzo, *Ecclesiaste*, 88s; A. Lauha, *Kohelet*, 21.

[34] Así se expresa J. Steinmann: «El libro de Qohélet había preparado a su manera el Evangelio. En el Sermón de la montaña se desarrolla un ideal de abandono a la Providencia, de despreocupación por el dinero, de gusto por la belleza y el encanto del mundo, del gozo sereno que hubiera encantado a Qohélet» (*Ainsi*, 128); cf. J. Cantó Rubio, *Sapienciales*, 165.

[35] Cf. *Kohelet*, 180.

[36] Cf. Pastor de Hermas, *Mand.* VII 1; Justino, *Diálogo con Trifón*, 6,2; Clemente de Alejandría, *Strom*, I 13.[58]; Tertuliano, *Adv. Marc.*, 5,4; en *De monog.*, 3,10 y en *De virg. vel.*, 1,8.

[37] Cf. Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, IV 26,[14].

[38] Cf. Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, VI 25,[2].

[39] Cf. el prólogo *galeatus: Prol. in libro Regum*, en: *Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam versionem*, V (Roma 1944), p. 7 y *Commentarius in Ecclesiasten:* C.C.L. 72, pp. 247-361.

3.3. Qohélet y Teodoro de Mopsuestia

El caso de Teodoro de Mopsuestia (ca. 350-428) es una excepción, una voz solitaria. Lo que él opinaba lo conocemos solamente por la sentencia condenatoria del Concilio Constantinopolitano II (año 553), que dice: «Los libros de Salomón, Proverbios y Eclesiastés, se han de contar entre aquello que ha sido escrito conforme a la doctrina de los hombres, ya que él mismo los compuso por propia iniciativa (ex sua persona) para utilidad de los demás, al no haber recibido la gracia de la profecía sino la gracia de la prudencia» [40].

Sin embargo, existen muchas dudas sobre el alcance de la condenación del Concilio. Las Actas del Concilio sólo se han conservado en la versión latina. Los estractos de las obras de Teodoro que nos presentan estas actas no pueden ser comparados con los originales griegos de Teodoro de Mopsuestia, y lo que se puede comparar (como es lo relativo al Símbolo según las Actas y las homilías de Teodoro) está abiertamente falseado [41]. Parece, pues, que hay que poner en interrogación lo que se dice que negaba Teodoro de Mopsuestia, como hace R. Devreese: «¿Reconocía a estos libros [Prov y Ecl] una especie de inspiración de un grado inferior? ¿Cercenaba secciones importantes? No sabríamos decidir» [42].

Lo cierto es que en toda la tradición posterior de la Iglesia la teoría de Teodoro de Mopsuestia fue prácticamente ignorada. Dogmáticamente el problema quedó definitivamente resuelto en el Concilio de Trento [43].

Conclusión. Creo que podemos y debemos dar gracias a Dios porque, a pesar de todas las dificultades, el libro de Qohélet ha encontrado su lugar adecuado en la Lista o Canon de los libros sagrados para judíos y cristianos [44]. Si no hubiera sido así, probablemente no habría llegado hasta nosotros, como tantas otras obras literarias que en su día vieron la luz y pronto fueron sepultadas en las tinieblas del olvido.

[40] J.B. Mansi, *Sacrorum Conciliorum... collectio*, IX (Florencia 1763), p. 223.

[41] Cf. R. Devreese, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Studi e Testi 141, Ciudad del Vaticano 1948, pp. 256s.

[42] *Essai sur Théodore de Mopsueste*, 35; ver especialmente pp. 254-258. Poco antes (1941) D. Buzy presentaba condicionalmente la sentencia de Teodoro: «Si Teodoro de Mopsuestia no le reconocía [a Qoh] más que una inspiración 'de inferior grado', es la única voz discordante de toda la antigüedad cristiana» (*L'Ecclésiaste*, 1920).

[43] Cf. el Decreto *Sacrosancta* sobre las Sagradas Escrituras y Tradición de la Sesisión IV, celebrada el 8 de abril de 1546: DS 783s/1501-1505.

[44] Así se expresa F.N. Jasper, aunque exagerando un poco la nota: «Gracias a Dios el libro ha encontrado un lugar en el Canon. Su entrada fue borrascosa, pero finalmente llegó» (*Ecclesiastes*, 273).

XIV. BIBLIOGRAFIA

1. Comentarios

Allgeier, A., *Das Buch des Predigers, oder Koheleth,* Bonn 1925.

Alonso Schökel, L., *Eclesiastés y Sabiduría,* Madrid 1974.

Barton, G.A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ecclesiastes* (ICC 20), Edimburgo 1908.

Barucq, A., *Ecclésiaste – Qohéleth.* Traduction et Commentaire, (Verbum Salutis, AT 3), París 1968. Trad. castellana: *Eclesiastés o Qohélet.* Texto y comentario (ActBíb 19), Madrid 1971.

Bea, A., *Liber Ecclesiastae qui ab hebraeis appellatur Qohelet,* Roma 1950.

Buzy, D., *L'Ecclésiaste, La Sainte Bible,* VI, París 1941, 189-280.

Cornelio a Lapide, *Commentaria in Ecclesiasten,* en: *Commentaria in Scripturam Sacram, IX* (Amberes [1]1638), París 1881.

Crenshaw, J.L., *Ecclesiastes,* Philadelphia (Pensilvania) 1987.

Delitzsch, F., *Koheleth,* en: *Biblischer Kommentar über die biblischen Bücher des A.Ts.,* 4° vol: *Hoheslied und Koheleth* (BKAT), Leipzig 1875.

– – *Commentary on the Song o Songs and Ecclesiastes,* Michigan [reimpr.] 1978, 177-442.

Di Fonzo, L., *Ecclesiaste,* Roma-Turín 1967.

Fillion, L.Cl., *Le livre de l'Ecclésiaste, La Sainte Bible IV,* (París 1927) 547-592.

Fox, M.V., *Qohelet and his Contradictions,* Sheffield 1989.

Fuerst, W.J., *Ecclesiastes, en: The Books of Ruth, Esther, Ecclesiastes, The Song of Songs, Lamentations. The Five Scrolls,* Cambridge 1975, 91-158.

Galling, K., *Der Prediger, Die Fünf Megilloth* (HAT 18), Tubinga [2]1969, 73-125.

Gietmann, G., *Commentarius in Ecclesiasten et Cant.Cant.,* París 1890, [2]1901.

Glasser, E., *Le procès du bonheur par Qohelet* (Lectio divina 61), París 1970.

Gordis, R., *Kohelet – The Man and His World,* Nueva York [3]1968.

Hertzberg, H.W., *Der Prediger* (KAT 17,4-5), Gütersloh 1963.

Jerónimo, San [† 420], *Commentarius in Ecclesiasten*: CCL 72,247-361; PL 23,1061-1174; 28,1339-1352 = Texto.

Kroeber, R., *Der Prediger,* Berlín 1963.

Lauha, A., *Kohelet* (BKAT 19), Neukirchen-Vluyn 1978.

Lohfink, N., *Kohelet,* Stuttgart 1980.

Loretz, O., *Das Buch Qohelet,* en: *Gotteswort und menschliche Erfahrung.* Eine Auslegung der Bücher Jona, Rut, Hoheslied und Qohelet, Friburgo-Basilea-Viena 1963, pp. 113-190.207-213.

Lorinus, J., *Commentarii in Ecclesiasten,* Lyón 1606 y 1619.

Lutero, M., *Annot. in Ecclesiasten* [1532]: WW 1/20, 1-203.

Lys, D., *L'Ecclésiaste ou Que vaut la vie? Commentaire de Qoh 1,1 à 4,3,* París 1977.

Michaud, R., *Qohéleth et l'hellénisme.* La littérature de Sagesse. Histoire et théologie, II, París 1987.

Michel, D., *Qohelet* (Erträge der Forschung 258), Darmstadt 1988.

Motais, A., *L'Ecclésiaste,* París 1903.

Murphy, R.E., *Ecclesiastes, en: The JerBibCom, I,* Londres 1968, 534-540; ed. en castellano: *Eclesiastés (Qohélet),* Comentario Bíblico «San Jerónimo», A.T. II, Madrid 1971, pp. 507-523.

Nötscher, F., *Das Buch Kohelet, Ecclesiastes oder Prediger,* en: Echter Bibel, Wurzburgo [2]1959, 535-567.

Ogden G.S., *Qoheleth,* Sheffield 1987.

Osty, E. – Trinquet, J., *La Bible,* París 1973, 1341-1353.
Pautrel, R., *L'Ecclésiaste,* París [1]1948, 1974.
Pérez Rodríguez, G., *Eclesiastés,* en: *Biblia Comentada,* IV, Madrid [2]1967, 851-930.
Pineda, J. de, *In Ecclesiasten,* Sevilla 1619.
Podechard, E., *L'Ecclésiaste,* París 1912.
Rankin, O.S. – Atkins, G.G., *The Book of Ecclesiastes,* Nueva York 1956.
Ravasi, G., *Qohelet,* Turín 1988.
San Jerónimo [† 420], *Commentarius in Ecclesiasten:* CCL 72,247-361; PL 23,1061-1174; 28,1339-1352 = Texto.
Scott, R.B.Y., *Ecclesiastes,* en: *Proverbs. Ecclesiastes* (AB 18), Garden City [2]1965.
Serrano, J.J., *Eclesiastés,* en: *La sad. Escritura. A.T.,* IV, Madrid 1969, 527-582.
Siegfried, D.C., *Prediger und Hoheslied* (HK 2/3:2), Gotinga 1898.
Weber, J.J., *Le livre de Job. L'Ecclésiaste,* París 1947.
Whybray, R.N., *Ecclesiastes,* Londres 1989.
Williams, A.L., *Ecclesiastes,* Cambridge 1922.
Zapletal, V., *Das Buch Kohelet kritisch und metrisch untersucht, übersetzt und erklärt,* Friburgo [2]1911.
Zimmerli, W., *Das Buch des Predigers Salomo* (ATD 16/1), Gotinga [3]1980.

2. Estudios especiales

Abel, F.-M., *La Syrie el la Palestine au temps de Ptolémée I^er Soter:* RB 44 (1935) 559-581.
-- *L'ère des Séleucides:* RB 47 (1938) 198-213.
-- *Histoire de la Palestine.* Depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe, I: De la conquête d'Alexandre jusqu'à la guerre juive, París 1952.
Ackroyd, P.R., *Two Hebrew Notes:* ASTI 5 (1967) 82-86.
Acram, S.Y., *The Golden Mean in Koheleth: Its Biblical Context, its Relationship to Greek Philosophie,* Amsterdam 1977.
Albertz, R., *hăebæl Hauch:* ThHAT 1 (Munich 1971) 467-469.
Albright, W.F., *Somme Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom,* en: *Wisdom in Israel,* 1-15.
Allevi, L., *Il messaggio spirituale dell'Ecclesiaste: LaScCatt* 60 (1930) 143ss.
Alonso Díaz, J., *El pesimismo de un autor bíblico, Eclesiastés,* Santander 1962.
-- *Jacob lucha con Elohim,* Santander 1964.
-- *En lucha con el misterio. El alma judía ante los premios y castigos y la vida ultraterrena,* Santander 1967.
Amir, Y., *Doch ein griechischer Einfluss auf das Buch Kohelet?,* en: *Studien zum antiken Judentum* (Beiträge zur Erforschung des ATs und des antiken Judentums 2), 1985, 35-50.
Archer, G.L., *The Linguistic Evidence for the Date of 'Ecclesiastes':* JouEvThSoc 12 (1969) 167-181.
Armstrong, J.F., *Ecclesiastes in OT Theology*: P[rinceton]S[eminary] B[ulletin] 94 (1983) 16-25.
Asensio, F., *In libros didacticos (Job, Ps., Ec., Sap.), II,* Roma 1955, 264-298.
Ausejo, S., *El género literario del Eclesiastés:* EstBíb 7 (1948) 369-406.
Baltzer, Kl., *Women and War in Qohelet 7:23-8,1a:* HarvTR 80 (1987) 127-132.
Barton, G.A., *The Text and Interpretation of Ecclesiastes 5,19:* JBL 27 (1908) 65s.
Barucq, A., *Question sur le sens du travail (Qoh 1:2):* AssS 49 (1971) 66-71.
-- *O salmo XLIX e o libro de Qoheleth:* Atualidades biblicas, Miscellanea J.J. Pedreira de Castro, Petrópolis 1971, 297-308 [Resumen en DBS IX 664s].
-- *Dieu chez les sages d'Israël:* BEThL 41 (1976) 169-189.
-- *Qohéleth:* DBS IX (París 1979) 609-674.

Baumgärtel, F., *Die Ochsenstacheln und die Nägel in Koh 12,11*: ZAW 83 (1969) 98.
Baumgartner, W., *Die israelitische Weisheitsliteratur*: ThR NF 5 (1933) 259-288.
Beaucamp, É., *L'Ecclésiaste et son message*: LavalTh 17 (1971) 191-195.
Beauchamp, P., *Entendre Qohéleth*: Christus 16 (1969) 339-351.
– – *Ley. Profetas. Sabios*, Lectura sincrónica del A.T., Madrid 1977.
Becker, J., *Gottesfurcht im Alten Testament* (AnBib 25), Roma 1965, 249-255.
Beentjes, P.C., *Recente visies op Qohelet*: Bijdr 41 (1981) 436-444.
Bertram, G., *Hebräischer und griechischer Qohelet*: ZAW 64 (1952) 26-49.
Bianchi, F., *«Essi non hanno chi li consoli»* (Qo 4,1): RivBib 40 (1992) 299-307.
Bibel und Kirche, *Kohelet* 45/1 (1990) 1-42.
Bickell, G., *Der Prediger über den Wert des Dasein*, Innsbruck 1884.
Bickerman, E., *Four Strange Books of the Bible. ...Koheleth...* Nueva York 1967.
Bigot, L., *Ecclésiaste*: DThC IV/2, París 1920, 1998-2028.
Bishop, E.F.F., *A Pessimist in Palestine*: PEQ 100 (1968) 33-41.
Blank, S.H., *Ecclesiastes*: The Interpreter's Dictionary of the Bible, II (Nueva York 1962) 7-13.
– – *Considerations Relative to the Origin and Date of Koheleth*, en: *The Song of Songs and Coheleth*, Nueva York 1970, XV-XXV.
– – *The Structure and Nature of Koheleth*, en: *The Song of Songs and Coheleth*, Nueva York 1970, XXIX-XXXV.
Blieffert, H-J., *Weltanschauung und Gottesglaube im Buch Kohelets*, Rostock 1958.
Böhl, E., *De Aramaismis libri Coheleth*, Erlangen 1860.
Bojorge, H., *Verkenning in de gedachtenwereld van het boek Prediker*: Bijdr 28 (1967) 118-138.
Bonora, A., *Esperienza e timor di Dio in Qohelet*: Teol [Brescia] 6 (1981) 171-182.
– – *Qohelet*. La gioia e la fatica di vivere, Brescia 1987.
Bons, E., *Zur Gliederung und Kohärenz von Koh 1,12-2,11*: BN 24 (1984) 73-93.
Bottéro, J., *L'Ecclésiaste et le problème du mal*: NouvClio 7-9 (1955-1957) 133-159.
Bourguet, D., *Daniel Lys au miroir de l'Ecclésiaste*: EtThRel 53 (1978) 402-409.
Bousset, W., *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Gotinga 1915.
Braun, R., *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie* (BZAW 130), Berlín 1973.
Bretón, S., *Qoheleth Studies*: BibThBull 3 (1973) 22-50.
– – *Eclesiastés: Anotaciones Exegéticas*: RevTeolLim 11 (1977) 375-392.
– – *Qoheleth: recens Studies*: ThDig 28 (1980) 147-151.
Bright, J., *La historia de Israel*, Bilbao 1971.
Bruns, J.E., *Some Reflections on Coheleth and John*: CBQ 25 (1963) 414-416.
– – *The Imagery of Eccles. 12,6a*: JBL 84 (1965) 428-430.
Burkitt, F.C., *Is Ecclesiastes a Translation?*: JThSt 23 (1922) 22-26.
– – *Additional Note on the Physical Meaning of «Vanity»*: JThSt 23 (1922) 26-28.
Burrows, M., *Kuhn and Koheleth*: JBL 46 (1927) 90-97.
Busto Saiz, J.R., *Estructura métrica y estrófica del «Poema sobre la juventud y la vejez»: Qohélet 11,7-12,7*: Sef 43 (1983) 17-25.
– – *bwr'yk (Qoh. 12,1). Reconsiderado*: Sef 46 (1986) 85-87.
Buzy, D., *Le portrait de la vieillese (Eccl XII,1-7)*: RB 41 (1932) 329-340.
– – *La notion du bonheur dans l'Ecclésiaste*: RB 43 (1934) 494-511.
– – *Les auteurs de l'Ecclésiaste*: AnnTh 11 (1950) 317-336.
Calandra, G., *De historica Andreae Victorini expositione in Ecclesiasten*, Palermo 1948.
Cantó Rubio, J., *Sapienciales y Midrás*, Madrid 1966, 149-172.
Carmichael, C.M., *A Time for War and a Time for Peace*: The Influence of th Distinction upon some legal and Literary Material, en: *Studies in Jewish Lega History*. Essays in Honour of D. Daube, Londres 1974, 50-63 [sobre 3,8].

Carny, P., *Theodicy in the Book of Qohelet*, en: *Justice and Righteousness. Biblical Themes and Their Influence*. Ed. Graf Reventlow and Yair Hoffman, Sheffield 1992, pp. 71-81.
Carr, D.McL., *From D to Q*. A Study of Early Jewish Interpretations of Solomon's Dream at Gibeon (Atlanta-Georgia 1991) 133-145.
Castellino, G.R., *Qohelet and His Wisdom*: CBQ 30 (1968) 15-28.
Cazelles, H., *Ecclésiaste*: Catholicisme, III (París 1952) 1240-1243.
Celada, B., *Pensamiento radical en un libro sagrado. El Qohélet o Eclesiastés*: CulBíb 23 (1966) 177-184.
Ceresko, A.R., *The Function of Antanaclasis (mṣ' «to find» // mṣ' «to reach, overtake, grasp») in Hebrew Poetry, Especially in the Book of Qoheleth*: CBQ 44 (1982) 551-569.
Chamakkala, J., *Qoheleth's Reflections on Time*: Jeevadhara 7 (1977) 117-131.
Chevalier, L. – Rondet, H., *L'idée de vanité dans l'oeuvre de St. Augustin*: REtAug 3 (1957) 221-234.
Chopineau, J., *Hebel en hébreu biblique*. Contribution entre sémantique et exégèse de l'A.T., Universidad de Estrasburgo 1971.
-- *Une image de l'homme. Sur Ecclésiaste 1/2*: EtThRel 53 (1978) 366-370.
-- *L'image de Qohelet dans l'exégèse contemporaine*: RHPhR 59 (1979) 595-603.
-- *Qoheleth's Modernity*: ThDig 29 (1981) 117-118.
Condamin, A., *Études sur l'Ecclésiaste*: RB 8 (1899) 493-509; 9 (1900) 30-44.354-377.
-- *Aboulie, Scepticisme, Pessimisme:* RechScR 11 (1921) 133-140.
Coppens, J., *La structure de l'Ecclesiaste*, en: *La Sagesse de A.T.*, Gembloux/Lovaina 1979, 288-292.
Cornely, R., *Historicae et criticae introductionis in V.T. libros compendium*, París [1]1889, 333-340; [5]1905, 341-348.
Cornely, R. – Hagen, M., *Historicae et criticae introductionis in V.T. libros compendium*, París [6]1909, 342-350; [8]1914, 348-356.
Cornely, R. – Merk, A., *Introductionis in S.Scripturae libros Compendium*, París [9]1927, 492-499; [11] 1934, 494-499.
Corré, A.D., *A Reference to Epicureism in Koheleth*: VT 4 (1954) 416-418.
Crenshaw, J.L., *The Eternal Gospel (Eccle. 3:11)*, en: *Essays in O.T. Ethics* (Homenaje a J.P. Hyatt), Nueva York 1974, 23-55.
-- *The Shadow of Death in Qoheleth*, en: *Israelite Wisdom* (Homenaje a S. Terrien), Nueva York 1978, 205-216.
-- *The Birth of Skepticism in ancient Israel*, en: *The Divine Helmsman* (Homenaje a L.H. Silberman), Nueva York 1980, 1-19.
-- *Old Testament Wisdom, an Introduction*, Atlanta 1981, 126-148.
-- *Qoheleth in Current Research, en Biblical and Other Studies in Honor of R.Gordis*: HebAnR 7 (1983) 41-53.
-- *The Expression* ***mî yôdēa'*** *in the Hebrew Bible*: VT 36 (1986) 274-288.
-- *Youth and Old Age in Qoheleth*: HebAnR 11 (1987) 1-13.
Crocker, P.T., *«I Made Gardens and Parks...»*: BurH 26 (1990) 20-23 [Qoh 2,5]
Crüsemann, F., *Die unveränderbare Welt*. Überlegungen zur «Krisis der Weisheit» beim Prediger (Kohelet), en: *Der Gott der kleinen Leute*, Munich 1979, 80-104.
-- *Hiob und Kohelet*. Ein Beitrag zum Verständnis des Hiobbuches, en: *Werden und Wirken des A.T.*, Homenaje a C. Westermann, Gotinga 1980, 373-393.
Cruveilhier, P., *La doctrine essentielle de l'Ecclésiaste*: RApol 49 (1929) 404-426.542-567.
Dahood, M.J., *Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth*: Bib 33 (1952) 30-52.191-221.
-- *The Language of Qohelet*: CBQ 14 (1952) 227-232.
-- *Qoheleth and Recent Discoveries*: Bib 39 (1958) 302-318.
-- *Qoheleth and Northwest Semitic Philology*: Bib 43 (1962) 349-365.

– – *Canaanite Words in Qoheleth 10,20*: Bib 46 (1965) 210-212.
– – *Qoheleth und der Alte Orient*: Bib 46 (1965) 234-236.
– – *The Phoenician Background of Qoheleth*: Bib 47 (1966) 264-282.
– – *Further Instances of the Breakup of Stereotyped Phrases in Hebrew*, en: *Studia Hierosolymitana in onore del P. B. Bagatti*, Jerusalén 1976, II 9-19. [10,20]
– – *Three Parallel Pairs in Ecclesiastes 10:18 – A Reply to Professor Gordis*: JQR 62 (1971) 84-87.
– – *Northwest Semitic Philology and three Biblical Texts*: JNWSemL 2 (1972) 17-22 [6,4; 10,18].
Daiches, S., *Bible Studies*, Londres 1950, 28-29.
D'Alario, V., *Il libro del Qohelet. Struttura letteraria e retorica*, Bolonia 1992 [No he podido utilizarlo].
Davila, J.R., *Qoheleth and Northern Hebrew*: Maarav 5/6 (1990) 69-87.
Davis, B.C., *Ecclesiastes 12,1-8. Death, an Impetus for Life*: Bibliotheca Sacra 148 (1991) 298-318.
De Waard, J., *The Translator and Textual Criticism (with Particular Reference to Eccl 2,25)*: Bib 60 (1979) 509-529.
Delsman, W.C., *Zur Sprache des Buches Koheleth*, en: *Von Kanaan bis Kerala*, Homenaje a J.P.M. van der Ploeg, Neukirchen-Vluyn 1982, 341-365.
Derousseaux, L., *La crainte de Dieux dans l'A.T.* ... Recherches d'exégèse et d'histoire sur la racine yârê (Lectio divina 63), París 1970, 337-346.
Dhorme, P., *Ecclésiaste ou Job?*: RB 32 (1923) 5-27.
Di Fonzo, L., *«Quis novit si spiritus filiorum Adam ascendat sursum...?» Eccl. 3,21*: VD 19 (1939) 257-268.289-299; 20 (1940) 166-176.
Diccionario bíblico hebreo-español, preparado por L. Alonso Schökel, Valencia 1990-1992.
Diego Sánchez, M., *El Comentario al Eclesiastés de Dídimo Alejandrino*. Exégesis y espiritualidad, Roma 1991.
Diehls, H., *Der antike Pessimismus*, Berlín 1921.
Díez Merino, L., *Targum de Qohelet*. Edic. Príncipe del Ms. Villa-Amil nº 5 de Alfonso de Zamora, Madrid 1987.
Dohmen, Ch., *Der Weisheit letzter Schluss? Anmerkungen zur Übersetzung und Bedeutung von Koh 12,9-14*: BN 63 (1992) 12-18.
Donrseiff, F., *Das Buch Prediger*: ZDMG 89 (1935) 243-249.
Dreese, J.J., *The Theology of Qoheleth*: BibT 56 (1971) 513-518.
Driver, G.R., *Problems and Solutions*: VT 4 (1954) 225-245.
Du Plessis, S.J., *Aspects of Morphological Peculiarities of the Language of Qoheleth*, en: *De Fructu Oris Sui*: Essays in Honour of Adrianus Van Selms, Leiden 1971, 164-180.
Dubarle, A.M., *Qohélet ou les Déceptions de l'Expérience*, en: *Les Sages d'Israël*, París 1946, 95-128 (esp. *Los Sabios de Israel*, Madrid 1958, 111-158).
– – *La condition humaine dans l'A.T.*: RB 63 (1956) 321-345 (esp. 322-332).
– – *Où en est l'étude de la littérature sapientielle?*: EThLov 44 (1968) 412-419.
Duesberg, H., *Ecclésiaste*: DictionSpir IV (París 1960) 40-52.
Duesberg, H. – Fransen, I., *Les Scribes inspirés*, Maredsous 1966, 537-592.
Durandeaux, J., *Une foi sans névrose ou l'Actualité de Qohéleth*, París 1987.
Ebeling, E., *Ein babylonischer Kohelet*, Berlín 1922.
Ehlich, K., *Verwendungen der Deixis beim sprachlichen Handeln*. Linguistisch-philologische Untersuchungen zum hebräischen deiktischen System, Frankfort del Meno 1979.
Eissfeldt, O., *Einleitung in das A.T.*, Tubinga 1964, § 68: 664-677.

-- *Alles Ding währt seine Zeit [Qoh 3,1-8]*, en *Archäologie und A.T.*, Homenaje a K. Galling, Tubinga 1970, 69-74 = *Kleine Schriften*, V 174-178.
Ellermeier, F., *Die Entmachtung der Weisheit im Denken Qohelets. Zu Text und Auslegung von Qoh.6,7-9*: ZThK 60 (1963) 1-20.
-- *Randbemerkung zur Kunst des Zitierens. Welches Buch der Bibel nannte H. Heine «das Hohelied der Skepsis»?*: ZAW 77 (1965) 93-94.
-- *Qohelet I/1.* Untersuchungen zum Buche Qohelet, Herzberg 1967.
-- *Das Verbum [hws] in Qoh 2,25*: ZAW 75 (1963) 197-217; = Qohelet I/2, Herzberg 21970.
Ellis, R., *«A Time to weep and a Time to laugh»*: ExpTim 99 (1987) 176s
Ellul, J., *Le statut de la philosophie dans Qohelet*: Archivio di Filos 53 (1985) I 151-164.
-- *La raison d'être*, París 1987. Trad. castellana: *La razón de ser.* Meditación sobre el Eclesiastés, Barcelona 1989.
Euringer, S., *Der Masorah-Text des Qohelet kritisch untersucht*, Leipzig 1890.
Fernández, A., *¿Es Eclesiastés una versión?*: Bib 3 (1922) 45-50.
Fernández, V.M., *El valor de la vida presente en Qohelet*: RevBíb 52 (1990) 115-120.
Festorazzi, F., *Il Qohelet: un sapiente di Israele alla ricerca di Dio. Ragione e fede in rapporto dialettico*, en: *Quaerere Deum.* Atti della XXV Sett.Biblica, Brescia 1980, pp. 173-190.
-- *Giobbe e Qohelet: crisi della Sapienza*, en: *Problemi e prospettive di scienze bibliche*, Brescia 1981, pp. 235-258.
-- *La dimensione salvifica del binomio morte-vita (Qohelet e Sapienza)*: RivBib 30 (1982) 91-109.
-- *Qohelet*, en: *Il messaggio della salvezza.* 5. *Gli «Scritti» dell'AT*, Leumann 1985, pp. 88ss.
-- *In margine a un libro su Qohelet*: RivBib 36 (1988) 67-72.
Festugière, A.J., *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur. Le milieu spirituel*, II, París 1935.
Fichtner, J., *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitischjüdischen Ausprägung*, Giessen 1933.
Figueras, A.M., *Eclesiastés*: EnciclBiblia II, Barcelona 1964, 1049-1056.
Fischer, A., *Beobachtungen zur Komposition von Kohelet 1,3-3,15*: ZAW 103 (1991) 72-86.
Fohrer, G., [Sellin, E.- Fohrer, G.] *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg 1965, 365-373.
Foresti, F., *ʿāmāl in Koheleth: «Toil» or «Profit»*: EphCarm 31 (1980) 415-430.
Forman, Ch.C., *The Pessimism of Ecclesiastes*: JSSt 3 (1958) 336-343.
-- *Koheleth's Use of Genesis*: JSSt 5 (1960) 256-263.
Fox, M.V., *Frame-Narrative and Composition in the Book of Qohelet*: HUCA 48 (1977) 83-106.
-- *The Meaning of HEBEL for Qohelet*: JBL 105 (1986) 409-427 = *Qohelet and his Contradictions*, 29-51.
-- *Qohelet 1,4*: JSOT 40 (1988) 109.
-- *Aging and Death in Qoh 12*: JSOT 42 (1988) 55-77.
-- *Qohelet and his Contradictions*, Sheffield 1989.
Fox, M.V.- Porten, B., *Unsought Discoveries*: HebrSt 19 (1978) 26-38.
Fredericks, D.C., *Qoheleth's Language: Re-evaluating its Nature and Date*, Nueva York 1988.
-- *Chiasm and Parallel Structure in Qoheleth 5:6-6:9*: JBL 108 (1989) 17-35.
-- *Life's Storms and Structural Unity in Qoheleth 11,1-12,8*: JSOT 52 (1991) 95-114.
Frendo, A., *The «Broken Construct Chain» in Qoh 10,10b*: Bib 62 (1981) 544-545.
Friedländer, M., *Griechische Philosophie im Alten Testament*, Berlín 1904, pp. 131-162.
Galling, K., *Kohelet-Studien*: ZAW 50 (1932) 276-299.

– – *Stand und Aufgabe der Kohelet-Forschung*: ThR NF 6 (1934) 355-373.
– – *The Scepter of Wisdom: A Note on the Gold Sheat of Zendjirli and Ecclesiastes 12:11*: BASOR 119 (1950) 15-18.
– – *Die Krise der Aufklärung in Israel*. Mainzer Universitätsreden 19, 1952.
– – *Prediger*: PW 22/2 (Stuttgart 1954), 1827-31.
– – *Predigerbuch:* ^{3}RGG V (1961) 510-514.
– – *Das Rätsel der Zeit im Urteil Kohelets (Koh 3,1-15)*: ZThK 58 (1961) 1-15.
Gammie, J.G., *Stoicism and Anti-Stoicism in Qoheleth*: HAR 9 (1985) 169-187.
Gammie, J.G. – Perdue, L. (Ed.), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake 1990.
Garret, D.A., *Qoheleth on the Use and Abuse of Political Power*: TrinJ 8 (1987) 159-177.
Gelio, R., *Osservazioni critiche sul māšāl di Qoh. 7,5-7*: Later 54 (1988) 1-15.
Gemser, B., *The Instructions of 'Onchsheshonqy and Biblical Wisdom Literature*: SVT 7 (1960) 102-128.
Genung, J.F., *Words of Koheleth*, Boston 1904.
Gerson, A., *Der Chacham Kohelet als Philosoph und Politiker*. Ein Kommentar zum biblischen Buche Kohelet, zugleich eine Studie zur religiösen und politischen Entwicklung des Volkes Israel im Zeitalter Herodes des Grossen, Frankfort 1905.
Gese, H., *Die Krisis der Weisheit bei Kohelet*, en: *Les Segesses du Proche-Orient ancien*. Colloque de Strasbourg 17-19 mai 1962, París 1963, 139-151.
Gianto, A., *The Theme of Enjoyment in Qohelet*: Bib 73 (1992) 528-532.
Gilbert, M., *La description de la vieillesse en Qohelet xii 1-7 est-elle allégorique?* [Congress Volume. Vienna 1980]: SVT 32 (Leiden 1981) 96-109.
Ginsberg, H.L., *Studies in Kohelet*, Nueva York 1950.
– – *Suppementary Studies in Koheleth*: PAAJR 21 (1952) 35-62.
– – *The Structure and Contents of the Book of Koheleth*: SVT 3 (1955) 138-149.
– – *Koheleth 12:4 in the Light of Ugaritic*: Syria 33 (1956) 99-101.
– – *The Qintessence of Kohelet*, en: *Biblical and Other Essays* (Homenaje a N. Glatzer), Harvard 1963, 47-59.
– – *Ecclesiastes*: EncyclJud 6 (1972) 349-355.
Goldin, J., *The End of Ecclesiastes: Literal Exegesis and its Transformation*, en: *Biblical Motifs*, Cambridge, Mass. 1966, 135-158.
Gómez Aranda, M., *Ecl 12,1-7 interpretado por Abraham ibn Eszra*: Sef 52 (1992) 113-121.
Gonzalo Maeso, D., *Manual de Historia de la Literatura Hebrea*, Madrid 1960, 171-174.
Good, E.M., *Irony in the O.T.* (cap.VI), Philadelphia 1965.
– – *The Unfilled Sea: Style and Meaning in Ecclesiastes 1:2-11*, en: *Israelite Wisdom*, Nueva York 1978, 59-73.
Gordis, R., *Ecclesiastes 1,17 –its Text and Interpretation*: JBL 56 (1937) 323-330.
– – *Quotations in Wisdom Literature*: JQR 30 (1939/40) 123-147.
– – *The Heptad as an Element of Biblical and Rabbinic Style*: JBL 62 (1943) 17-26.
– – *The Original Language of Qohelet*: JQR 37 (1946/47) 67-84.
– – *Quotations as a Literary Usage in Biblical, Oriental and Rabbinic Literature*: HUCA 22 (1949) 157-221.
– – *The Translation-Theory of Qohelet Re-examined*: JQR 40 (1949-50) 103-116.
– – *Koheleth – Hebrew or Aramaic?*: JBL 71 (1952) 93-109.
– – *Was Koheleth a Phoenician?*: JBL 74 (1955) 103-114.
– – *Qohelet and Qumran – A Study of Style*: Bib 41 (1960) 395-410.
– – *The Wisdom of Koheleth*, en: *Poets, Prophets, and Sages*, Bloomington 1971, 325-350

-- *The Word and the Book, Studies in Biblical Language and Literature*, Nueva York 1976.
Gorssen, L., *La cohérence de la conception de Dieu dans l'Ecclésiaste*: EThL 46 (1970) 282-324.
Gottes Wort und Gottes Land (Homenaje a Hertzberg), Gotinga 1965.
Gramlich, M.L., *Qoheleth: Poet-Philosopher of Everyday Living*: BibT 84 (1976) 805-812.
Gray, G.B., *Job, Ecclesiastes, and a New Babylonian Literary Fragment*: ExpTim 31 (1919-20) 440-443.
Greene, W.C., *Moira, Fate, Good, and Evil in Greek Thought*, Harvard 1944.
Grimm, W., *Über die Stelle Koheleth 3,11b*: ZWTh 23 (1880) 274-279.
Grimme, H., *Babel und Koheleth – Jojakhin*: OLZ 8 (1905) 432-438.
Grootaert, A., *L'Ecclésiastique est-il antérieur à l'Ecclésiaste?*: RB 2 (1905) 67-73.
Gunkel, H., *Predigerbuch:* ^{2}RGG IV (Tubinga 1930) 1405-1408.
Günther, J., *Der Zusammenhang in Koh 3,11-15*: ZAW 51 (1933) 79s.
Hadas, M., *Hellenistic Culture, Fusion und Diffusion*, Nueva York 1959.
Harrison, R.K., *Introduction to the O.T.*, Michigan ^{2}1971, 1072-1084.
Heinisch, P., *Prediger und Weisheit Salomos*: Der Katholic XC/1 1910, 48.
Hengel, M., *Judentum und Hellenismus* (WUNT 10), Tubinga 1969.
-- *Juden, Griechen und Barbaren*. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit (SBSt 76), Stuttgart 1976.
-- *The Political and Social History of Palestine from Alexander to Antiochus III (333-187 B.C.E.)*, en: *The Cambridge History of Judaism, II: The Hellenistic Age*, Cambridge 1989, págs. 35-78 = *Juden, Griechen und Barbaren*, pp. 11-72.
Herder, J.G., *Briefe, das Studium der Theologie betreffend*, ^{2}1970 (carta 11).
Hertzberg, H.W., *Palästinische Bezüge im Buche Kohelet*, en: *Baumgärtel-Festschrift*, Erlangen 1959, 63-73.
Hessler, B., *Der verhüllte Gott*. Der heilstheologische Sinn des Buches Ecclesiastes: ThGl 43 (1953) 347-359.
Historia del pueblo judío, I, dirigida por H.H. Ben-Sasson, Madrid 1988.
Höffken, P., *Das EGO des Weisen. Subjectivierungsprozesse in der Weisheitsliteratur*: ThZ 41 (1985) 121-134.
Holm-Nielsen, S., *On the Interpretation of Qoheleth in early Christianity*: VT 24 (1974) 168-177.
-- *The Book of Ecclesiastes and the Interpretation of it in Jewish and Christian Theology*: ASTI 10 (1976) 38-96.
Holstein, H., *L'optimisme des livres sapientiaux*: BibVieChr 78 (1967) 34-44.
Höpfl, H. – Bovo, S., *De libro Ecclesiastis*, en: *Introductio specialis in VT*, Nápoles ^{6}1963, 391-402.
Horton, E., *Koheleth's Concept of Opposites as compared to Samples of Greek Philosophy and Near and Far Eastern Wisdom Classics*: Numen 19 (1972) 1-21 (cf. TDig 23 (1975) 265-267).
Howe, G.R., *The Christian Attitude to Work*: ExpTim 90 (1979) 113-114.
Humbert, P., *Qohéleth*: RThPh 3 (1915) 253-257.
-- *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël*. Mémoires de l'Université de Neuchâtel 7 (1929).
Hungs, Fr.-J., *Ist das Leben sinnlos? Bibelarbeit mit dem Buch Kohelet (Prediger)*, Zurich 1980.
Hurvitz, A., *The History of a Legal Formula*: VT 32 (1982) 257-267.
Hutchison, H., *Are You A Good Loser?*: ExpTim 90 (1979) 336-338.
Irwin, W.A., *Ecclesiastes 8,2-9*: JNES 4 (1945) 130-131.
-- *Eccles. 4:13-16*: JNES 3 (1944) 255-257.

Israelite and Judaean History (ed. J.H. Hayes – J. Maxwell Miller), Philadelphia, Penn., 1977.

Isaksson, B., *Studies in the Language of Qoheleth.* With Special Emphasis on the Verbal System. Acta Universitatis Upsaliensis (StSemUp 10), Upsala 1987.

James, K.W., *Ecclesiastes: Precursor of Existentialists*: BibT 22 (1984) 85-90.

Jasper, F.N., *Ecclesiastes: A Note for Our Time*: Interpr 21 (1967) 259-273.

Jenni, E., *Das Wort ʿolām im Alten Testament*: ZAW 64 (1952) 197-248; 65 (1953) 1-35.

– – *ʿolām Ewigkeit*: THAT 2 (Munich 1976) 228-243.

– – *ʿēt Zeit*: THAT 2 (Munich 1976) 370-385.

Johnson, R.F., *A Form-Critical Analysis of the Sayings in the Book of Ecclesiastes*, Diss. Emory 1973.

Johnston, R.K., *«Confessions of a Workaholic»: A Reappraisal of Qoheleth*: CBQ 38 (1976) 14-28.

Johnstone, W., *«The Preacher» as Scientist*: SJTh 20 (1967) 210-221.

Jong, St. de, *A Book of Labour: The Structuring Principles and the Main Theme of The Book of Qohelet*: JSOT 54 (1992) 3-24.

Joüon, P., *Sur le nom de Qoheléth*: Bib 2 (1921) 53-54.

– – *Notes de syntaxe hébraïque 2: L'emploi du participe et du parfait dans l'Ecclésiaste*: Bib 2 (1921) 225-226.

– – *Notes philologiques sur le texte hébreu d'Ecclésiaste*: Bib 11 (1930) 419-425.

Kaiser, O., *Die Sinnkrise bei Kohelet*, en: *Der Mensch unter dem Schicksal* (BZAW 161), Berlín 1985, 91-109.

– – *Judentum und Hellenismus.* Ein Beitrag zur Frage nach dem hellenistischen Einfluss auf Kohelet und Jesus Sirach, en: *Der Mensch unter dem Schicksal* (BZAW 161), Berlín 1985, 135-153.

– – *Schicksal, Leid und Gott. Ein Gespräch mit dem Kohelet, Prediger Salomo*, en: *Altes Testament und christliche Verkündigung* (Homenaje a A.H.J. Gunneweg) Stuttgart 1987, 30-51.

– – *Determination und Freiheit beim Kohelet/Prediger Salomo und in der Frühen Stoa*: NZSThRPh 31 (1989) 251-270.

Kamenetzky, A.S., *Das Koheleth-Rätzel*: ZAW 29 (1909) 63-69.

– – *Der Rätzelname Koheleth*: ZAW 34 (1914) 225-228.

– – *Die ursprünglich beabsichtigte Aussprache des Pseudonyms qhlt*: OLZ 24 (1921) 11-15.

Kautzsch, K., *Die Philosophie des A.Ts.*, Tubinga 1914.

Keel, O., *Die Vögel in Koh 10,20*, en: *Vögel als Boten* (OBO 14), Friburgo-Gotinga 1977, 93-102.

Kleinert, P., *Sind im Buche Kohelet ausserhebräische Einflüsse anzuerkennen?*: ThStKr 56 (1883) 761-782.

– – *Prediger Salomo*: RE^3 15,1904, 617-623.

– – *Zur religions- und kulturgeschichtlichen Stellung des Buches Koheleth*: ThStKr 82 (1909) 493-529.

Klopfestein, M.A., *Die Skepsis des Qohelets*: TZ 28 (1972) 97-109.

– – *«Kohelet und die Freude am Dasein»*: TZ 47 (1991) 97-107.

Knopf, C.S., *The Optimism of Koheleth*: JBL 49 (1930) 195-199.

Koch, Kl., *Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT?*: ZThK 52 (1955) 1-42. Reimpreso en: *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments* (Wege der Forschung 125), Darmstadt 1972, 130-180.

Köhler, A., *Über die Grundanschauungen des Buches Kohelet*, Erlangen 1885.

Kugel, J.L., *Qohelet and Money*: CBQ 51 (1989) 32-49.

Kuhn, G., *Erklärung des Buches Koheleth* (BZAW 43), Giessen 1926.

Labate, A., *L'apporto della Catena Hauniense sull'Ecclesiaste per il testo delle versioni greche di Simmaco e della Settanta*: RivBib 35 (1987) 57-61.
Lang, B., *Ist der Mensch hilflos? Zum Buch Kohelet* (Theol. Medit., 53), Zurich 1979.
– – *Ist der Mensch hilflos? Das biblische Buch Kohelet neu und kritisch gelesen*: ThQ 159 (1979) 109-124.
Lapide, P., *Eine Lektion der Vergänglichkeit. Kohelet bricht alle Koventionen der Verkündigung*: LM 18 (1979) 590-592.
Lauha, A., *Die Krise des religiösen Glaubens bei Kohelet*: SVT 3 (1955) 183-191.
– – *Kohelets Verhältnis zur Geschichte*, en: Homenaje a H.W. Wolff, Neukirchen 1981, 393-401.
– – *Omnia vanitas. Die Bedeutung von hbl bei Kohelet*, en: *Glaube und Gerechtigkeit*, In memoriam Rafael Gyllenberg, Helsinki 1983, 19-25.
Laurentini, G., *Ecclesiaste o Qohelet*, en: *Introduzzione alla Bibbia*, III, Bolonia 1978, pp. 423-442.
Leahy, M., *The Meaning of Eccl. XII.1-5:* ITQ 19 (1952) 297-300.
Leanza, S., *L'esegesi di Origene al libro dell'Ecclesiaste*, Reggio Calabria 1975.
– – *La catena all'Ecclesiaste di Procopio di Gaza del Cod. Marc. gr. 22, (ff. 67r-83r)*: Studia Codicologica (TU 124), Berlín 1977, 279-289.
– – *Eccl.12,1-7: l'interpretazione escatologica dei Padri e degli esegeti medievali*: Augustin 18 (1978) 191-208.
– – *Le tre versioni geronimiane dell'Ecclesiaste*: Annali di Storia del'esegesi (4/1987) 87-108.
– – *I condizionamenti dell'esegesi patristica. Un caso sintomatico: l'interpretazione di Qohelet*: Ricerche Storico Bibliche 2 (1990) 25-49.
Leiman, S., *The Canonization of Hebrew Scripture*. The Talmudic and Midrashic Evidence. Hamden, Conn., 1976.
Leimdörfer, D., *Die Lösung des Koheleträtsels durch den Philosophen Baruch ibn Baruch*, Berlín 1900.
Les Sagesses du Proche-Orient ancien, París 1963.
Lévêque, J., *La Sagesse en échec: Job et Qohelet*, en: *Job et son Dieu*, París 1970, 654-679.
Levine, E., *Qohelet's Fool. A Composite Portrait: On Humor and the Comic in the Hebrew Bible*. Edit. por Y.T. Radday and Ath. Brenner, Sheffield 1990, pp. 277-294 = JSOT SuppSer. 92.
Levy, I., *Rien de nouveau sous le soleil*: NC 5 (1953) 326-328.
Lichtheim, M., *Observations on Papyrus Insiger [and Qohelet, Sirach, Menander]*, en: *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, Friburgo/Gotinga 1979 (OBO 28), 283-305.
Lieberman, S., *Palestine in the Third and Fourth Centuries*: JQR 36 (1945/46) 329-370.
– – *Hellenism in Jewish Palestine*, Nueva York 1962.
– – *Greek in Jewish Palestine*, Nueva York 1965.
Lifshitz, B., *L'Hellénisation des Juifs de Palestine*: RB 72 (1965) 520-538.
Loader, J.A., *Qohelet 3,2-8. A «Sonnet» in the Old Testament*: ZAW 81 (1969) 240-242.
– – *Polar Structures in the Book of Qohelet* (BZAW 152), Berlín 1979.
Loewenclau, I. von, *Kohelet und Socrates – Versuch eines Vergleisches*: ZAW 98 (1986) 327-338.
Lohfink, N., *Das Siegeslied am Schilfmeer*, Frankfort del Meno 1965, 198-243 (sobre la muerte en Qoh, 211-224).
– – *Valores actuales del Antiguo Testamento*, Florida (Buenos Aires) 1966, 241-256 [= La muerte según la mente del Cohelet (Eclesiastés)].
– – *Technik und Tod nach Kohelet*, en: *Strukturen christlicher Existenz*, Homenaje a F. Wulf, Wurzburgo 1968, pp. 27-35.
– – *War Kohelet ein Frauenfeind? Ein Versuch, die Logik und den Gegenstand von Koh.*,

7,23-8,1a herauszufinden, en: *La Sagesse de l'A.T.*, Gembloux-Lovaina ²1990, 259-287.
-- *Der Bibel skeptische Hintertür. Versuch, den Ort des Buchs Kohelet neu zu bestimmen*: StZeit 198 (1980) 17-31 [= Introduc. en el Com. a Kohelet, Stuttgart 1980].
-- *melek, šallit und môšēl bei Kohelet und die Abfassungszeit des Buchs*: Bib 62 (1981) 535-543.
-- *Warum ist der Tor unfähig, böse zu handeln?* (Koh 4,17): ZDMG Supp 5 (1983) 113-120.
-- *Le temps dans le livre de Qohélet*: Christus 125 (1985) 69-80.
-- *Die Wiederkehr des immer Gleichen. Eine frühe Synthese zwischen griechischen und jüdischen Weltgefühl in Kohelet 1,4-11*: ArchivioFilos 53 (1985) I 125-149.
-- *Gegenwart und Ewigkeit; die Zeit im Buch Kohelet*: GeistLeben 60 (1987) 2-12.
-- *Koh 1,2 «alles ist Windhauch» – universale oder anthropologische Aussage?*, en: R. Mosis – L. Ruppert (Eds), *Der Weg zum Menschen*. Zur philosophischen und theologischen Anthropologie, Friburgo 1989, 201-216.
-- *Kohelet und die Banken: zur Übersetzung von Kohelet V 12-16*: VT 39 (1989) 488-495.
-- *«Freu dich, junger Mann...». Das Schlussgedicht des Koheletbuches (Koh 11,9-12,8)*: BibKir 45 (1990) 12-19.
-- *Das «Poikilometron». Kohelet und Menippos von Gadara*: BibKir 45 (1990) 19.
-- *Von Windhauch, Gottesfurcht und Gottes Antwort in der Freude*: BibKir 45 (1990) 26-32.
-- *Qoheleth 5:17-19 – Revelation by Joy*: CBQ 52 (1990) 625-635.
Loretz, O., *Zur Darbietungsform der «Ich-Erzählung» im Buche Qohelet*: CBQ 25 (1963) 46-59.
-- *Qohelet und der Alte Orient*, Friburgo 1964.
-- *Fleiches Los trifft alle! Die Antwort des Buches Qohelet*: BibKir 20 (1965) 6-8.
-- *Altorientalische und kanaanäische Topoi im Buche Kohelet*: UF 12 (1980) 267-278 [sobre 2,24-26; 3,12s; 5,17-19; 7,25-8,1; 9,7-16].
Luder, E., *Gott und Welt nach dem Prediger Salomo*: SThU 28 (1958) 105-114.
Lusseau, H., *L'Ecclésiaste*, en: *Introduction à la Bible II* (ed. H. Cazelles), París 1974, 624-638. [Trad. cast. *El Eclesiastés*, en: *Introducción a la Biblia*, II. *Introdución crítica al A.T.*, Barcelona 1981, 678-693].
Lux, Rüdiger, *«Ich, Kohelet, bin König...». Die Fiktion als Schlüssel zur Wirklichkeit in Kohelet 1,12-2,26*: EvTh 50 (1990) 331-342.
Lys, D., *Rûach. Le soufle dans l'A.T*, París 1963, 322-328.
-- *Par le temps qui court*: EtThRel 48 (1973) 299-316 [= L'Ecclésiaste, 302-314.341-345].
-- *L'Être et le Temps*. Communication de Qohèlèth, en: *La Sagesse de l'A.T.*, Gembloux-Lovaina 1979, 249-258.
MacDonald, D.B., *The Hebrew philosophical Genius: A Vindication*, Princeton 1936, Reimpr. Nueva York 1965.
Magnanini, P., *Sull'origine letteraria dell'Ecclesiaste*: Annali dell'Istituto Orientale di Napoli 18 (1968) 363-384.
Maillot, A., *La contradiction. Qoh. chap. 3,1-8*: BibVieChr 96 (1970) 55-58.
Maltby, A., *The Book of Ecclesiastes and the After-Life*: EvQ 35 (1963) 39-44.
Mandry, St.A., *There is no God! A Study of the Fool in the O.T., particulary in Proverbs and Qoheleth*, Roma 1972.
Margoliouth, D.S., *The Prologue of Ecclesiastes*: The Expositor 8 (1911) 463-470.
Mazar, B., *The Tobiads*: IEJ 7 (1957) 137-145.229-238.
McKenna, J.E., *The Concept of Hebel in the Book of Ecclesiastes*: ScJourTh 45 (1992) 19-28.

McNeile, A.H., *An Introduction to Ecclesiastes with Notes and Appendices*, Cambridge 1904.
Menzel, P., *Der griechische Einfluss auf Prediger und Weisheit Salomos*, Halle 1889.
Michaud, R., *Qohélet et l'hellénisme*. La littérature de Sagesse. Histoire et Théologie, II, París 1987.
Michel, D., *Humanität angesichts des Absurden. Qohelet (Prediger) 1,2-3,15*, en: *Humanität heute*, Berlín 1970, 22-36.
-- *Von Gott, der im Himmel ist (Reden von Gott bei Qohelet)*: ThViat 12 (1973/74), Berlín 1975, 87-100 = *Untersuchungen*, 274-289.
-- *Qohelet-Probleme*. Überlegungen zu Qoh 8,2-9 und 7,11-14: ThViat 15 (1979/80) Berlín 1982, 81-103 = *Untersuchungen*, 84-115.
-- *Qohelet* (Erträge der Forschung 258), Darmstadt 1988.
-- *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*. Mit einem Anhang: R. Lehmann, Bibliographie zu Qohelet (BZAW 183), Berlín 1989.
-- *Kohelet und die Krise der Weisheit. Anmerkungen zur Person, Zeit und Umwelt Kohelets*: BibKir 45 (1990) 2-6.
-- *Probleme der Koheletsauslegung heute*: BibKir 45 (1990) 6-11.
-- *Zur Philosophie Kohelets. Eine Auslegung von Kohelet 7,1-10*: BibKir 45 (1990) 20-25 [también estudia Qoh 1,3-3,15 en pp. 21-24].
-- *Gott bei Kohelet. Anmerkungen zu Kohelets Reden von Gott*: BibKir 45 (1990) 32-36.
Middendorp, Th., *Die Stellung Jesu ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus*, Leiden 1973, 85-91.
Miller, A., *Aufbau und Grundproblem des Predigers*, en: *Miscellanea Biblica* 2 (1934) 104-122.
Mitchell, H.G., *«Work» in Ecclesiastes*: JBL 32 (1913) 123-138.
Montgomery, J.A., *Notes on Ecclesiastes*: JBL 43 (1924) 241-244.
Morenz, S. – Müller, D., *Untersuchungen zur Rolle des Schicksals in der ägyptischen Religion*: AAL 52,1 (1960).
Muilenburg, J., *A Qoheleth Scroll from Qumran*: BASOR 135 (1954) 20-28.
-- *The Biblical View of Time*: HThR 54 (1961) 225-252.
Mulder, J.S.M., *Qoheleth's Division and also its Main Point*, en: *Von Kanaan bis Kerala*. Homenaje a J.P.M. van der Ploeg (AOAT 211), Neukirchen-Vluyn 1982, 149-159.
Müller, H.-P., *Wie sprach Qohälät von Gott?*: VT 18 (1968) 507-521.
-- *Neige der althebräischen 'Weisheit'. Zum Denken Qohäläts*: ZAW 90 (1978) 238-264.
-- *Theonome Skepsis und Lebensfreude – Zu Koh 1,12-3,15*: BZ 30 (1986) 1-19.
-- *Der unheimliche Gast. Zum Denken Kohelets*: ZThK 84 (1987) 440-464.
Murphy, R.E., *The «Pensées» of Coheleth*: CBQ 17 (1955) 184-194.
-- *A Form-Critical Consideration of Ecclesiastes VII*, en: *Society of Biblical Literature*. 1974 Seminar Papers, Cambridge MA 1974, I 77-85.
-- *Qohélet el escéptico*: Conc 119 (1976) 358-363.
-- *Qohelet's «Quarrel» with the Fathers*, en: *From Faith to Faith*. Essays in Honor of D.G. Miller, Pittsburgh 1979, 235-245.
-- *Wisdom Literature*, Michigan 1981, 125-149.
-- *Qohelet interpreted: the Bearing of the Past on the Present*: VT 32 (1982) 331-337.
-- *On Translating Ecclesiastes*: CBQ 53 (1991) 571-579.
Neher, A., *Notes sur Qohélet*, París 1951.
Nichols, W.F., *Samuel Beckett and Ecclesiastes on the Borders of Belief*: Encounter 45 (1984) 11-22.
Nilsson, M.P., *Geschichte der griechische Religion*, II Munich 1961.
-- *Die hellenistische Schule*, Munich 1955.

Nishimura, T., *Quelques réflexions sémiologiques à propos de «la crainte de dieu» de Qohelet*: Annual of the Japanese Biblical Institute 5 (1979) 67-87.
– – *Un mashal de Qohelet 1,2-11*: RHPhR 59 (1979) 605-615.
Nötscher, F., *Zum emphatischen Lamed*: VT 3 (1953) 372-380.
– – *Schicksal und Freiheit*: Bib 40 (1959) 446-462.
Ogden, G.S., *The Tôb-Spruch in Qoheleth: Its Function and Significance as a Criterion for Isolating and Identifying Aspects of Qoheleth's Thought*, Diss. Princeton 1975.
– – *The «Better»-Proverb (Tôb-Spruch), Rhetorical Criticism, and Qoheleth*: JBL 96 (1977) 489-505.
– – *Qoheleth's Use of the «Nothing is Better»-Form*: JBL 98 (1979) 339-350.
– – *Qoheleth ix 17-x 20. Variations on the Theme of Wisdom's Strength and Vulnerability*: VT 30 (1980) 27-37.
– – *Historical Allusion in Qohelet iv 13-16?*: VT 30 (1980) 309-315.
– – *Qoheleth ix 1-16*: VT 32 (1982) 158-169.
– – *Qoheleth xi 1-6*: VT 33 (1983) 222-230.
– – *Qoheleth xi 7-xii 8: Qoheleth's Summons to Enjoyment and Reflection*: VT 34 (1984) 27-38.
– – *The Mathematics of Wisdom. Qoheleth iv 1-12*: VT 34 (1984) 446-453.
– – *The Interpretation of dôr in Ecclesiastes 1,4*: JSOT 34 (1986) 91-92.
– – *«Vanity» it Certainly is not*: BibTransl 38 (1987) 301-307.
– – *Translation Problems in Ec 5,13-17*: BibTransl 39 (1988) 423-428.
Osborn, N.D., *A Guide for Balanced Living. An Exegetical Study of Ecclesiastes 7:1-14*: BibTransl 21 (1970) 185-196.
Otzen, B., *ʿāmāl*: TWAT VI (1989) 213-220.
Palm, A., *Qohelet und die nacharistotelische Philosophie*, Mannheim 1885.
– – *Die Qohelet-Literatur*, Mannheim 1886.
Parenti, A., *De animae humanae immoratalitate in Eccl. 3,21*: Greg 2 (1921) 117-121.
Pautrel, R., *Et tenebrescent videntes per foramina*: RechScR 37 (1949) 305-309.
– – *«Data sunt a pastore uno»*: RechScR 41 (1953) 406-410.
Pedersen, J., *Scepticisme israélite*: RHPR 10 (1930) 317-370.
Pennacchini, B., *Qohelet ovvero il libro degli assurdi*: EuntesDoc 30 (1977) 491-510.
Perdue, L., *Wisdom and Cult, Missoula*, Montana 1977.
Pérez Rodríguez, G., *El Eclesiastés*, en: *Manual bíblico, II*, Madrid 1968, 558-572.
Perrella, G.M., – Vagaggini, L., *Guida allo studio dell'A.T. II*, Padua 1965, 293-304.
Peters, N ., *Ekklesiastes und Ekklesiastikus*: BZ 1 (1903) 47-54. 129-150.
Pfeiffer, E., *Die Gottesfurcht im Buche Kohelet*, en *Gottes Wort und Gottes Land* (Homenaje a Hertzberg), Gotinga 1965, 133-158.
Pfeiffer, R.H., *The Peculiar Skepticism of Ecclesiastes*: JBL 53 (1934) 100-109.
– – *Introduction to the O.T.*, Nueva York 1948.
– – *History of New Testament Times*, Nueva York 1949, reimpr. 1973.
Philippe, E., *Ecclésiaste*: DB 2, París 1899, 1533-1543.
Pidoux, G., *A propos de la notion biblique du temps*: RevThPh 2 (1952) 120-125.
Pié-Ninot, S., *La palabra de Dios en los libros sapienciales*, Barcelona 1972, 135-146.
Piotti, F., *La Lingua dell'Ecclesiaste e lo sviluppo dell'Ebraico*: BibOr 15 (1973) 185-196.
– – *Il rapporto tra ricchi, stolti e principi in Qoh. 10,6-7 alla luce della letteratura sapienziale*: ScCat 102 (1974) 328-333.
– – *Osservazioni su alcuni usi linguistici dell'Ecclesiaste*: BibOr 19 (1977) 49-56 [Qo 1,3.8.17; 2,10; 7,28; 8.17].
– – *Osservazioni su alcuni paralleli extrabiblici nell «allegoria della vecchiaia» (Qohelet 12,1-7)*: BibOr 19 (1977) 119-128.

-- *Osservazioni su alcuni problemi esegetici nell libro dell'Ecclesiaste: (Studio I)*: BibOr 20 (1978) 169-181.
-- *Osservazioni su alcuni problemi esegetici nel libro dell'Ecclesiaste (Studio II): il canto degli stolti (Qoh. 7,5)*: BibOr 21 (1979) 129-140.
-- *Osservazioni su alcuni problemi esegetici nel libro dell'Ecclesiaste (Studio III)*: BibOr 22 (1980) 243-253.
Plath, S., *Furcht Gottes. Der Begriff yr' im Alten Testament*, Stuttgart 1963.
Plessis, S.J., du, cf. Du Plessis S.J.
Ploeg, J. van der, *Robert Gordis, Koheleth – The Man and his World*: VT 4 (1954) 102-108.
Plöger, O., *Wahre die richtige Mitte; soll Mass ist in allem Beste!*, en *Gottes Wort und Gottes Land*, Gotinga 1965, 159-173.
Plumptre, E.H., *The Autor of Ecclesiastes. An Ideal Biography*: The Expositor 11 (1880) 401-430.
Podechard, E., *La composition du livre de l'Ecclésiaste*: RB 9 (1912) 161-191.
Polk, T., *The Wisdom of Irony: A Study of hebel and its Relation to Joy and the Fear of God in Ecclesiastes*: SBTh 6 (1976) 3-17.
Préaux, Cl., *Le monde hellénistique, I-II*, París 1978.
Preuss, H.D., *Das Gottesbild der älteren Weisheit Israels*, en: *Studies in the Religion of Ancient Israel* (SVT 23), Leiden 1972, 117-145.
-- *Alttestamentliche Weisheit Israels*, en: BEThL 33 (1974) 165-181.
-- *Einführung in die altt. Weisheitsliteratur* (UrbanTB 383) 1987, 50-60.
Quacquarelli, *La lettura patristica di Qoèlet*: VetChr 29 (1992) 5-17.
Rabin, Ch., *Hebrew and Aramaic in the First Century*, en: *The Jewish People, II*, Assen/Amsterdam 1976, pp. 1007-1039.
Rad, G. von, *Teología del A.T. I*, Salamanca 1972, 548-554.
-- *Sabiduría en Israel*, Madrid 1985: *El libro del Eclesiastés*, 286-298; *Corolario a Job y Eclesiastés*, 298-300.
Ramos, J., *Nueva luz sobre la unidad y origen salomónico del Eclesiastés*: IlustrClero 20 (1926) 155-158.
Ranston, H., *Koheleth and the Early Greeks*: JThSt 24 (1923) 160-169.
-- *Ecclesiastes and the Early Greek Wisdom Literature*, Londres 1925.
Reif, S.C., *Recensión de Charles F. Whitley, Koheleth...*: VT 31 (1981) 120-126.
-- *A Reply to Dr C.F. Whitley*: VT 32 (1982) 344-348.
Reines, C.W., *Koheleth on Wisdom and Wealth*: JJS 5 (1954) 80-84.
-- *Koheleth 8:10*: JJS 5 (1954) 86-87.
Reusch, F.H., *Zur Frage über den Verfasser des Koheleth*: ThQ 42 (1860) 430-469.
Rhodoranakis, N., *Zur Allegorie des Alters Koh 12*: ZDMG (1914) 373s.
Richards, H., *What's It All About? A New Look at the Book of Ecclesiastes*: ScrB 6 (1975) 7-11.
Rodríguez, I., *Una antigua estampa otoñal (Eccli. 14,18 y paralelos clásicos)*: Helmántica 10 (1959) 383-390.
Rodríguez Ochoa, J.M., *Estudio de la dimensión temporal en Prov., Job y Qoh. El eterno volver a comenzar en Qoh*: EstBíb 22 (1963) 33-67.
Rofé, A., *«The Angel» in Qohhelet 5:5 in the Light of A Wisdom Dialogue Formula*: Eretz-Israel 14 (1978) 105-109 (sumario en inglés).
Rosenmüller, E.F.C., *Scholia in Vetus Testamentum, IX/2* [Koheleth], Leipzig 1830, pp. 1-248.
Rosso-Ubigli, L., *Qohelet di fronte all'apocalittica*: Henoch 5 (1983) 209-234.
Rostovtzeff, M., *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, Oxford 1941.
Rousseau, F., *Structure de Qohélet i 4-11 et plan du livre*: VT 31 (1981) 200-217.
Rowley, H.H., *The Problems of Ecclesiastes*: JQR 42 (1951/52) 87-90.

Rudolf, W., *Vom Buch Kohelet*, Münster 1959.
Rundgren, F., *Greek Influence on the Book of Ecclesiastes*, en *Homenaje a B. Spuler*, Leiden 1981, 359-361.
Sacchi, P., *Da Qohelet al tempo di Gesù*. Alcune linee del pensiero giudaico, en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 19,1 (Berlín/Nueva York 1979) 3-32.
Sáenz-Badillos, A., *Historia de la lengua hebrea*, Sabadell 1988.
Salkinowitz, G., *Pessimistische Strömungen im Judentum*, Berlín 1907.
Salters, R.B., *Qoheleth and the Canon*: ExpTim 86 (1975) 339-342.
– – *A Note on the Exegesis of Ecclesiastes 3,15b*: ZAW 88 (1976) 419-422.
– – *Text and Exegesis in Koh 10,19*: ZAW 89 (1977) 423-426.
– – *Notes on the History of the Interpretation of Koh 5,5*: ZAW 90 (1978) 95-101.
– – *Notes on the Interpretation of Qoh 6,2*: ZAW 91 (1979) 282-289.
– – *Exegetical Problems in Qoheleth*: IrBibStud 10 (1988) 44-59.
Saulnier, Ch., *La crisis macabea* (Cuadernos bíblicos 42), Estella (Navarra) 1985, 13-19.
Saulnier, Ch.– Perrot, Ch., *Histoire d'Israël, III: De la conquête d'Alexandre à la destruction du temple* (331 a.C.-135 a.D.), París 1985.
Savignac, J. de, *La sagesse du Qôhéléth et l'épopée de Gilgamesh*: VT 28 (1978) 318-323.
Sawyer, J.F.A., *The Ruined House in Ecclesiastes 12: A Reconstruction of the Original Parable*: JBL 94 (1975) 519-531.
Schäfer, P., *The Hellenistic and Maccabean Periods*, en: *Israelite and Judaean History*, Philadelphia (Penn.) 1977, 539-604.
Scheid, E.G., *Qoheleth; criticism of values*: BibT 25 (1987) 244-251.
Schiffer, S., *Das Buch Qohelet im Talmud und Midrasch*, Leipzig 1884.
Schmid, H.H., *Wesen und Geschichte der Weisheit* (BZAW 101), Berlín 1966, 173-201.
Schmidt, J., *Koh 4,17*: ZAW 58 (1940-41) 279-280.
Schmitt, A., *Zwischen Anfechtung, Kritik und Lebensbewältigung. Zur theologischen Thematik des Buches Kohelet*: TrTZ 88 (1979) 114-131.
Schoors, A., *La structure littéraire de Qohéleth*: OrLovPer 13 (1982) 91-116.
– – *Kohelet: A Perspective of Life after Death?*: ETL 61 (1985) 295-303.
– – *The Preacher Sought to Find Pleasing Words*. A Study of the Language of Qohelet (OrLovAn 41), Lovaina 1992 [No he podido utilizarlo en el comentario].
Schubert, M., *Schöpfungstheologie bei Kohelet* (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentum 15), Frankfort 1989.
Schunck, K.D., *Drei Seleukiden im Buche Kohelet?*: VT 9 (1959) 192-201.
Schwertner, S., *ʿāmāl Mühsal*: THAT II, Munich 1976, 332-335.
Schwienhorst-Schönberger, L., *«Nicht im Menschen selbst gründet das Glück...» (Koh 2,24)*: Erbe Auftrag 67 (1991) 116-120.
Scott, R.B.Y., *Secondary Meanings of ʾḥar, After, Behind*: JThSt 50 (1949) 178-179.
– – *The Shekel Sign on Stone Weighs*: BASOR 153 (1959) 32-35.
– – *The Way of Wisdom in the Old Testament*, Nueva York 1971, 163-189.
Sellin, E. – Fohrer, G., *Einleitung in das AT*, Heidelberg [10]1965, 365-373.
Serrano, J.J., *I Saw the Wicked Buried (Eccl 8:10)*: CBQ 16 (1954) 168-170.
Seybold, K., *hæbæl*: ThWAT II (Stuttgart 1977) 334-343.
Shaffer, A., *The Mesopotamian Background of Qohelet 4:9-12*: Eretz-Israel 8 (1967) 246-250 (Sumario en inglés, 75*).
– – *New Light on the «Tree-Ply Cord»*: Eretz-Israel 9 (1969) 159-160 (Sumario en inglés). [4,9-12]
Shank, H.C., *Qoheleth's World and Life Wiew as seen in his Recurring Phrases*: The Westminster Theological Journal 37 (1974/75) 57-73.

Sheppard, G.T., *The Epilogue to Qoheleth as Theological Commentary*: CBQ 39 (1977) 182-189.
-- *The Epilogue to Qoheleth (Qoh 12:13-14)*, en: *Wisdom as Hermeneutical Construct* (BZAW 151), Berlín 1980, 121-129.
Siméon, J.P., *Le don du vivre: Qohélet*: LumVie 38/191 (1989) 17-36.
Smith, J.L., *A Critical Evaluation of the Book of Ecclesiastes*: JBR 21 (1953) 100-105.
Spina, F.A., *Qoheleth and the Reformation of Wisdom*, Homenaje a G.E. Mendenhall, Winona Lake 1983, 267-279.
Staerk, W., *Zur Exegese von Koh 10,20 und 11,1*: ZAW 59 (1942-43) 216-218.
Staples, W.E., *The «Vanity» of Ecclesiastes*: JNES 2 (1943) 95-104.
-- *«Profit» in Ecclesiastes*: JNES 4 (1945) 87-96.
-- *Vanity of Vanities*: CJT 1 (1955) 141-156.
-- *The Meaning of hēpeṣ in Ecclesiastes*: JNES 24 (1965) 110-112.
Steinmann, J., *Ainsi parlait Qohèlèt* (Lire la Bible 38), París 1955.
Stern, M., *Palestina bajo el dominio de los reinos helenísticos*, en *Historia del pueblo judío*, I 221-227.
-- *Estructura social y gubernamental de Judea bajo Tolomeos y Seléucidas*, en *Historia del pueblo judío, I* 229-239.
-- *Los decretos contra la religión judía y el establecimiento del estado asmoneo*, en *Historia del pueblo judío, I* 241-258.
-- *El Estado asmoneo*, en *Historia del pueblo judío, I* 259-282.
Stiglmair, A., *Weisheit und Jahweglaube bei Qohelet, Diss. theol.*, Tréveris 1969.
-- *Weisheit und Yahweglaube im Buch Kohelet*: TrTZ 83 (1974) 257-283.339-368.
Stock, G., *Nochmals Koheleths Pessimismus*, en: Schopenhauer-Jahrbuch 43, Frankfort del Meno 1962, 107-110.
Stockhammer, M., *Koheleths Pessimismus*, en: Schopenhauer-Jahrbuch 41, Frankfort del Meno 1960, 52-81.
Stone, E., *Old Man Koheleth*: JourBibRel 10 (1942) 98-102.
Strange, M., *The Question of Moderation in Eccl.7,15-18*, Washington 1969.
Stranzinger, E., *Die Jenseitsvorstellungen bei Koheleth*, Viena 1962.
Strauss, H., *Erwägungen zur seelsorgerlichen Dimension von Kohelet 12,1-7*: ZTK 78 (1981) 267-275.
Taradach, M., *Le Midrash*, Ginebra 1991.
Tarn, W.W. – Griffith, G.T., *Hellenistic Civilization*, Cleveland-Nueva York 1966, 210-238.
Tcherikover, V., *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia 1966.
The Sage in Israel and the Ancient Near East (eds. J.G. Gammie – L. Perdue), Winona Lake 1990.
Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (ThHAT) vol.I-II, edit. por E. Jenni – Cl. Westermann (Munich 1971.1976).
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (TWAT), edit. por G.J. Botterweck – H. Ringgren (Stuttgart 1973–).
Thexton, S.C., *We will remember*: ExpTim 90 (1978) 19-20.
Thomas, D.W., *A Note on b'maddā"kā in Ecles. X.20*: JTS 50 (1949) 177.
Torrey, C.C., *The Question of the Original Language of Qohelet*: JQR 39 (1948) 151-160.
-- *The Problem of Ecclesiastes iv 13-16*: VT 2 (1952) 175-177.
Tyler, Th., *Ecclesiastes*. An Introduction to the Book; an Exegetical Analysis; and a Translation with Notes, Londres ^{2}1899 (^{1}1874).
Ullendorf, E., *The Meaning of qhlt*: VT 12 (1962) 215.
Vaccari, A., *Institutiones biblicae scholis accommodatae, II: De libris V.Ti. III: De libris didacticis*, nn. 80-88, Roma 1935, pp. 75-84.

Vahldieck, F., *Beiträge zum Verstandnis des Buches Kohelet mit besonderer Berücksichtigung des Unsterblichkeitsproblems*, Leipzig 1896.
Vajda, G., *Ecclésiaste xii 2-7, interprété par un auteur juif d'Andalousie du XI^e siècle*: JSSt 27 (1982) 33-46.
Vallet, O., *Menus propos de Qohélet ou l'art de mourir un peu moins selon l'Ecclésiaste*, Limoges 1976.
Vattioni, F., *Niente di nuovo sotto il sole*: RivBib 7 (1959) 64-67.
Verheij, A., *Paradise Retried: On Qohelet 2,4-6*: JSOT 50 (1991) 113-115.
Vigouroux, F., *Ecclésiaste*, en: *Manuel biblique, II*, París [12]1906, nn. 842-859, pp. 504-532.
Vílchez, J., *Historia de la investigación sobre la literatura sapiencial*, en L. Alonso – J. Vílchez, *Proverbios*, Madrid 1984, pp. 39-92.
Vischer, W., *Der Prediger Salomo im Spiegel des Michel de Montaigne. Ein Brevier von Wilhelm Vischer*, Pfullingen 1981.
Vogel, D., *Koheleth and the Modern Temper*: Tradition 2/1 (1959) 82-92.
Vogels, W., *Performance vaine et performance saine chez Qohélet*: NRT 113 (1991) 363-385.
Vogt, E., *Fragmentum Qohelet ex Qumrān*: Bib 36 (1955) 265-266.
Wagner, M., *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen...* (BZAW 96), Berlín 1966.
Waldman, N.M., *The dābār ra' of Eccl 8:3*: JBL 98 (1979) 407-408.
Walsh, J.T., *Despair as a Theological Virtue in the Spirituality of Ecclesiastes*: BiTheolBull 12 (1982) 46-49.
Wendland, P., *Die hellenistisch-römische Kultur*, Tubinga [4]1972.
Werbeck, W., *Predigerbuch*: RGG[3] V (Tubinga 1961) 510-514.
White, G., *Luther on Ecclesiastes and the Limits of Human Ability*: NZSTh 29 (1987) 180-194.
Whitley, Ch.F., *Kohelet. His Language and Thought* (BZAW 148), Berlín 1979.
– – *Koheleth and Ugaritic Parallels*: UF 11 (1979) 811-824.
– – *A Reply to Dr S.C. Reif*: VT 32 (1982) 344-346.
Whybray, R.N., *Qohelet the Immoralist? (Qoh 7:16-17)*, en: *Israelite Wisdom*, Nueva York 1978, 191-204.
– – *Conservatisme et radicalisme dans Qohelet*, en: *Sagesse et religion* [Colloque de Strasbourg 1976], París 1979, 65-81.
– – *The Identification and Use of Quotations in Ecclesiastes*, en: *Congress Volume*. Vienna 1980 (SVT 32), Leiden 1981, 435-451.
– – *Qoheleth, Preacher of Joy*: JSOT 23 (1982) 87-98.
– – *Ecclesiastes 1,5-7 and the Wonderns of Nature*: JSOT 41 (1988) 1O5-112.
Williams, J.G., *What Does It Profit a Man? The Wisdom of Koheleth*: Judaism 20 (1971) 179-193 y en: *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, Nueva York 1976, 375-389.
Williams, N.D., *A Biblical Theology of Ecclesiastes*. Diss. Dallas 1984.
Wilson, G.R., *«The words of the wise»: the Intent and Significance of Qoheleth 12,9-14*: JBL 103 (1984) 175-192.
Windel, R., *Luther als Exeget des Predigers Salomo*, Halle 1897.
Wisdom in Israel and in the Ancient Near East, Homenaje a H.H. Rowley (SVT 3), Leiden 1955.
Wise, M.O., *A Calque from Aramaic in Qoheleth 6:12, 7:12 and 8:13*: JBL 109 (1990) 249-257.
Witzenrath, H., *Süss ist das Licht... Eine literaturwiss. Untersuchung zu Kohelet 11,7-12,7*, St. Ottilien 1979.
Wölfel, E., *Luther und die Skepsis*. Eine Studie zur Kohelet-Exegese Luthers, Munich 1958.

Wright, A.G., *The Riddle of the Sphinx: The Structure of the Book of Qohelet:* CBQ 30 (1968) 313-334 = *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, Nueva York 1976, 245-266.
-- *The Riddle of the Sphinx Revisited: Numerical Patterns in the Book of Qoheleth:* CBQ 42 (1980) 38-51.
-- *«For Everything There is a Season»: The Structure and Meaning of the Fourteen Opposites (Eccl 3,2-8)*, en: *De la Tôrah au Messie*, Melanges H. Cazelles, París 1981, 321-328.
-- *Additional Numerical Patterns in Qohelet:* CBQ 45 (1983) 32-43.
Wright, J.S., *Interpréter l'Ecclésiaste:* Hok 13 (1980) 50-64.
Wünsche, A., *Der Midrasch Kohelet*, Leipzig 1880.
Würthwein, V., *Die Weisheit Ägypten und das Alte Testament*, Marburg 1960.
Zapletal, V., *Die vermeintlichen Einflüsse der griechischen Philosophie im Buche Kohelet:* BZ 3 (1905) 32-39.128-139.
Zeitlin, S., *The Tobias Family and the Hasmoneans.* A Historical Study in the Political and Economic Life of the Jews of the Hellenistic Period, en: PAAJR IV (1932-1933) 169-223.
Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen, II-III*, Leipzig 1879-1923.
Zimmerli, W., *Zur Strukturanalyse der altt. Weisheit:* ZAW 10 (1933) 177ss.
-- *Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament*, Gotinga 1968.
-- *Das Buch Kohelet-Traktat oder Sentenzensammlung?:* VT 24 (1974) 221-230.
-- *«Unveränderbare Welt» oder «Gott ist Gott»?* Ein Plädoyer für die Unaufgebbarkeit des Predigerbuches in der Bibel, en: *Wenn nicht jetzt, wann dann?* (Homenaje a H.J. Kraus), Neukirchen 1983, 103-144.
Zimmermann, F., *Notes on Some Difficult O.T. Passages:* JBL 55 (1936) 303-308.
-- *The Aramaic Provenance of Qohelet:* JQR NS 36 (1945/46) 17-45.
-- *The Question of Hebrew in Qohelet:* JQR 40 (1949) 79-102.
-- *The Inner World of Qohelet*, Nueva York 1973.
Zirkel, G., *Untersuchungen über den Prediger mit philosophischen und kritischen Bemerkungen*, Wurzburgo 1792.
Zuck, R.B., *God and Man in Ecclesiastes:* BibliothSacra 148 (1991) 46-56.