

QOHÈLET, UNA VISIÓ DIFERENT I PROVOCADORA DE DÉU

Frederic RAURELL

I. INTRODUCCIÓ

Segons la definició descriptiva que en donen els diccionaris, *provocador* és el qui incita, que indueix a realitzar quelcom difícil, nou, diferent i fins i tot contrari a allò que és habitualment acceptat. Una definició així s'adiu al Qohèlet, esperit lliure, indòmit, cercador incansable:

«Jo, Qohèlet... m'he lliurat apassionadament a investigar sàviament tot allò que s'esdevé sota el cel» (1,12-13).

Rebel solitari, refusa totes les certeses magistrals i se sotmet a la fatiga de dubtar del fonament mateix de la saviesa amb absoluta honestedat, determinació i força. Tothom és capaç de donar respostes, però només un home coratjós i lliure com el Qohèlet pot plantejar les preguntes essencials. Intel·lectual crític, es serveix dels mètodes i de les estructures de la saviesa tradicional per manifestar-ne la seva radical insuficiència.

Aquest pensador paradoxal, filòsof i teòleg a la vegada, esdevé desconcertant perquè sembla que parteix del *dubte*: ¿però, és tant evident i, per tant, ver, que la saviesa pugui resoldre tots els problemes?; ¿és cert que Déu actua en la història de l'home?; ¿és veritat que el destí últim dels homes, la sort que es decideix en el moment de la mort és superior a la de les bèsties? Al servei d'aquest dubte existencial i provocatori el Qohèlet posa les seves reflexions com un comentari escèptic a una tradició sapiencial estàtica i no experiencial. I ho fa tot restituint la seva dignitat a la pregunta com a categoria dignificadora de la raó i de la fe¹.

1. L'actitud del Qohèlet resta ben lluny de l'angoixada no-pregunta del gran poeta Joan Vinyoli, en el seu poema *No facis cap pregunta*:

«Adelerats pel somni d'un dellà remot,
ple d'incertesa, amb por, privats

El seu dubte no és patològic, neix de la passió per la veritat lliure, de la fidelitat a la tasca pròpia d'un intel·lectual, d'un autèntic teòleg, en la suspensió, no volguda per la supèrbia, sinó sofrida i patida, de tota presumpta certesa apriorística. L'epistemologia del Qohèlet, que no deixa mai de ser un pensador, és sovint empírica. Ell és crític fins a l'extrem perquè això s'adiu a la seva tendència innata i es faria violència a si mateix si no respectés allò que per a ell és una *manera de ser* abans de ser una *manera de fer*. Paradoxalment, en ell l'autonomia del cercar i del cercar-se va acompanyada de la teonomia de la vida.

L'experiència esdevé en ell un mitjà de recerca per atènyer i tocar la realitat. Malda per tal que els pressupòsits no verificats no predeterminin la resposta. Aquesta podria ser l'originalitat del Qohèlet. Tot i que una manera semblant de procedir era coneguda en certs sectors de la saviesa d'Israel (n'hi ha prou amb pensar en l'autor del poema de *Job*), nogensmenys, en ell hi pren un relleu particular; ho palesa l'ús abundant del vocabulari i la tendència a servir-se en profunditat i extensió de les experiències de vida, malgrat la feixuga càrrega de sofriment intel·lectual que això comporta². Però el Qohèlet mai no és un simple empirista, sempre és un pensador, com ho demostra el seu fi escepticisme enfront de les veritats empaquetades. Accepta amb sofrida serenitat allò que és incomplet, parcial, l'haver de viure l'experiència d'allò que és provisional, limitat. A partir de l'experiència d'haver de viure en la dinàmica presència-absència de Déu aprèn a no donar respostes absolutes. Aquesta experiència li significa una dura càrrega de sofriment intel·lectual que ell assumeix plenament. No sense dolor, és conscient de la debilitat de la saviesa per explicar la contradicció de la mort, amb el capteniment de qui espera, quasi desesperat, una resposta pacificadora. Però no, la mort, la gran

de tota llum, llevat de la del vespre,
 que dura poc, què fer?
 Guardar-la tota als ulls
 i prosseguir en la nit fulginosa,
 plens de claror:
 cal viure a tot o res,
 vinclar-nos dòcilment al que ens agita
 i ens posseeix i ens refà a cada instant fins al darrer
 veurem llavor carenes o un estimball?
 No facis cap pregunta:
 el que "era" és acabat,
 el "ja-no-ser" comença» (J. VINYOLI, *Antologia poètica*, Barcelona 1994, p. 131).

2. Cf. A. BARUCQ, *Qohélet*, dins *Dictionnaire de la Bible Supplement IX* (1977) 609-674. Destaca la capacitat d'observació del Qohèlet: «L'attitude la plus affirmée chez ce sage est celle de l'observateur. Il se defend d'être considéré com un songe-creux» (640s). Un dels límits de la saviesa tradicional era el de treure conclusions sense tenir en compte l'experiència concreta dels fets reals:

«Ni que el savi digui que sap,
 de fet, no sap res» (8,17).

rutina de la vida, humilia l'home en el cor dels seus projectes i de la seva estructura mental.

Qohèlet no refereix cap experiència seva que es pugui assemblar al «veure» alguna cosa, sino que malda per verificar les seves afirmacions. En allò que comunica, hom hi pot fer una distinció entre la seva opinió i la concepció que està criticant. No se'l pot considerar, doncs, com un que escrigui el seu diari perquè sí, sinó com un pensador que analitza críticament³. Qohèlet és un teòleg que no està disposat a donar per descomptat res d'allò que constitueix el pensament tradicional del seu ambient. Reacciona amb força quan les paraules estan ja cansades i han esdevingut *in-significants*, sense sentit, tot oposant un tipus de reflexió que arrenca d'una experiència volgudament existencial, quotidiana, que porta la tossuderia dels fets⁴. Observa, per exemple, que la saviesa és sens dubte superior a la niciesa, una niciesa que a voltes nia en el cor del savi que repeteix «veritats de manual»:

«El savi, de fet, té els ulls al davant,
el neci, en canvi, camina a les fosques» (2,14).

Aquest semblava que havia de ser l'estil i el patrimoni tradicional dels savis d'Israel, però l'experiència del Qohèlet l'empeny a afirmar provocatòriament:

«Molta saviesa, molt neguit;
qui augmenta la ciència, augmenta el dolor» (1,18).

No podia parlar diferentment un home que ho sotmet tot a constants recerques i esbrinaments, un home que, a partir de l'experiència, ho subjecta tot a procés⁵. Amb la força de l'experiència que li dóna autoritat i credibilitat el

3. No hi ha diferència entre el Qohèlet que treu els seus arguments de l'experiència per justificar i basar les seves idees i el filòsof o l'escèptic, des del punt de vista epistemològic, que coherentment subjecta a crítica les observacions de la saviesa tradicional.

4. Aquest posar en crisi les seguretats supremes i afirmades, les «veritats» més certes, és captat amb eficàcia i suggestivitat per D. TUROLDO, *Mie notti con Qohelet*, Milano 1992, p. 29:

«Amico delle verità supreme, Qohelet,
già stanche erano le parole:
"vanno-dicevi-che l'uomo le adoperi."
Nulla di nuovo v'è sotto
l'intero arco del sole.»

5. Cf. F. RAURELL, *Del text a l'existència*, Barcelona 1980, en el capítol "Divagacions del Qohèlet i sobre el Qohèlet", pp. 365-390: «L'Eclesiastès es nega a creure en els valors, doctrines i slògans en els quals els homes acostumen recolzar... D'aquí l'atac frontal contra uns valors que només palesen una supèrbia infantil i ridícula de l'home, a qui recorda que tot són bufades de vent... Aquest home ensenya que no es pot parlar seriosament ni de Déu ni de l'home, si no es bandegen superbes i hipòcrites humilitats i si no es fa funcionar la raó. Abans que ho fes Kant, la seva reflexió és una invitació a sortir de la culpable minoritat mental» (p. 369), en el fons, proclama que la vida no ha de ser només patida, sinó també pensada.

Qohèlet destrueix els tòpics més comuns de la rutina i de la superstició⁶. Combat des de dins a tota càrrega. És mèrit seu i de l'autor del poema de *Job* que en la Bíblia —el «Gran Codi»— fins i tot els més grans provocadors, els negadors més radicals hi puguin trobar lloc. Així esdeve «mestre de la sospita» a l'interior de la reflexió bíblica⁷. Contesta no només algunes conclusions, per ell considerades precipitades, superficials i simplistes de la saviesa tradicional, sinó que hi impugna igualment la manera de procedir, el mètode adoptat. No es tracta d'escoltar només els missatges-revelació que baixen de dalt, sinó també aquells que pugen de baix: del cor de l'home, del silenci del cosmos, com també de les contradiccions històriques.

El Qohèlet denuncia l'arrogància i prepotència d'una teologia en la qual no únicament es mortifica la raó, sinó també aquella en què hi roman molt diluït el sentit de la fe, restant només l'estructura que en un moment històric determinat fou útil per entendre-la, una teologia que ha perdut el sentit de la provisionalitat i la de les expressions.

II. ASPECTES PROVOCATORIS EN LA REFLEXIÓ DEL QOHÈLET

Els presentem sense massa lògica per romandre fidels a l'estil volgudament desordenat del Qohèlet. La història de la interpretació també és poc lògica, és plural, contradictòria: escepticisme, pessimisme, estoïcisme, epicureisme, existencialisme, postmodernisme, etc., etc.: tots aquests «ismes» han tingut llur torn en la presentació de l'obra. Hom no se n'hauria d'estranyar, essent així que el llibre ofereix certs elements que donen peu a aquests diferents

6. A molts els cal un cert nombre de tòpics, que han de ser repetits en les relacions amb els altres amb ritme i to de papagais. Ara bé, els lloros no s'alimenten amb el vi aromàtic de les veritats veres. Els passatges provocadors i amargs del Qohèlet no diuen res als papagais. Dos mil anys després, la mateixa desagradable constatació le trobem en G. BERNANOS, *Les grands cimetières sous la lune*, Paris 1954, p. 8.

7. També l'home d'avui, l'home occidental, va a l'encalç de l'experiència, n'anota les dades i les confia a les «ciències de la sospita» (psicologia del profund, sociologia, lingüística, etc.) per captar-ne llur ver significat, que no sempre correspon a allò que tradicionalment és acceptat. Aquestes «ciències de la sospita» fins i tot posen sota procés la felicitat. Curiosament aquest és el títol d'un estudi d'E. GLASSER, *Le procès du bonheur par Qohélet*, Paris 1970: «Le livre du Qohélet est toujours actuel. Le mal qu'il dépeint nous atteint encore; la venue du Christ a laissé subsister la mort, la méchanceté des hommes et l'insécurité de la vie come de l'histoire. Notre sage suscite l'intérêt non seulement des croyants, mais aussi des incroyants; ceux-ci sentent bien que pour lui Dieu est loin de l'homme» (p. 207). Qohèlet interroga l'home perquè aquest torni a interrogar el Qohèlet. En aquest «cercle hermenèutic» l'home pot descobrir la veritat en si mateix i l'obra de Déu en el món.

punts de vista. Sovint són aspectes en tensió: hi ha «frases de ruptura», afirmacions «sí, però», en les quals una segona asserció modifica la precedent⁸.

1. *¿La presència del Qohèlet en el cànon, una provocació?*

La presència d'aquesta obra en el cànon dels llibres bíblics sovint esdevé per a alguns un fet paradoxal, desconcertant i provocatiu. Potser en això cal cercar-hi la causa del voler entendre el Qohèlet diferentment d'allò que és, d'allò que diu. Es desencadena un procés recuperador en la litúrgia jueva quan el cataloga dins dels cinc *meghillôt*, els rotlles llegits en les cinc principals festivitats de l'any⁹. L'ascètica cristiana coneix la distorsió d'aquest llibre per obra de Tomàs de Kempis. La causa de tantes discussions, tant en l'ambient jueu com cristià, s'ha de cercar precisament en la dificultat que planteja aquesta obra a qualsevol que es disposi a llegir-la amb esperit religiós, fins i tot prescindint de les contradiccions més o menys aparents del text. De fet, els rabins trobaven difícils certes afirmacions, considerades contradictòries entre elles¹⁰. No reeixien a harmonitzar el qohéletià Déu dis-

8. Així, per exemple, 8,12b-13 («Sí, ja ho sé allò de: "Hi haurà felicitat per als qui temen Déu, per als qui temen a la seva presència", i que "el dolent no obtindrà la felicitat ni allargarà la seva vida com una ombra, perquè no té el temor de Déu"») representa la saviesa comuna, com l'entén la tradició, en contrast amb l'opinió pròpia del Qohèlet, expressada en 8,15 («per això jo celebrot l'alegria que no hi ha res millor per a l'home que menjar i beure i divertir-se; això l'acompanya en les seves fatigues durant els dies de la vida que Déu li ha donat sota el sol»).

9. Considerada, a causa de certes expressions, com una obra optimista, era llegida el tercer dia de la festa més alegre de la tardor, la dels Tabernacles (2,24: «Res de més agradable per a l'home que menjar i beure i sentir-se feliç del propi treball. Però això, jo m'he adonat que depèn de la disposició de Déu»; igualment 9,7ss; 11,9s). Una explicació diferent i contrària la dona l'ex Gran Rabí de Roma, convertit al cristianisme, E. ZOLLI, *Guida all'Antico Testamento*, Milano 1956, p. 18: la lectura pública del Qohèlet fou fixada per la litúrgia jueva per a la festa de les Cabanes perquè l'arribada de la tardor fa pressentir que la vida de l'home, com la de la natura, camina cap al seu epíleg.

10. Així, per exemple, 8,1 proclama la dignitat del savi, la seva capacitat de penetrar el sentit de les coses: la saviesa és semblant a una aurèola que il·lumina el rostre, com el cor que canvia l'esguard de l'home. És pel rostre que es coneix l'home savi. Eccli 19,26: «Pel seu tarannà es coneix un home; per l'expressió de la cara es coneix el savi.» En Qoh 8,1 es formula un doble interrogant retòric:

«Qui hi ha com el savi
i qui sap donar interpretacions?
La saviesa de l'home li il·lumina el rostre,
li canvia la duresa de la cara.»

Tanmateix, quan el savi observa la vida del món s'adona que ell no és pas superior als animals:

«I em deia encara en el meu cor, referent als homes: «Déu els prova i els demostra que, d'ells mateixos, són com les bèsties. Perquè la sort dels homes és la sort de la bèstia i és la mateixa per a tots dos; que així com mor un, així mor l'altre. Els uns i els altres van cap al mateix lloc: tots van ser fets de la pols i tots torner a la pols» (3,18-20).

La insistència fa part del mètode del Qohèlet. No n'hi ha prou amb l'afirmació racional de la veritat de fons: ha de ser repetida fins que l'home no la faci seva.

tant i fred amb el Déu dels profetes i del salms, amb el Déu compromès de la història de la salvació. Els apareixen igualment inconciliables els temes de la joia i de la tristesa, de la saviesa i de la niciesa, de la dignitat de l'home i de la seva feblesa, de la seva posició jeràrquica en el món creat i de la seva no-essencial diferència respecte de les bèsties davant per davant de la mort, etc., etc.

En l'ambient cristià la discussió sobre el Qohèlet se centrava essencialment en el problema de la vanitat, de la igualtat de l'home i la bèstia enfront de la mort, de la llunyania de Déu i del fer cada cosa al seu temps. Tanmateix, paradoxalment i a causa de lectures parcials sembla que el missatge del Qohèlet influï en la formació i en la formulació d'una determinada espiritualitat cristiana. Sigui el que sigui, si l'obra del Qohèlet ha estat llegida al llarg de tota l'època medieval i fins al llindar de l'època contemporània es deu a aquella interpretació que tot seguint les petges de Jeroni predicava no la vanitat radical de tot, sinó la vanitat de les coses terrenes¹¹.

És cert que la tradició jueva i la cristiana accepten la canonicitat del Qohèlet, el consideren normatiu per a la vida de fe, el veuen com a paraula de Déu. Ara bé, ambdues tradicions cerquen d'interpretar-lo d'una manera que no resulti ofensiva a les oïdes piadoses. De mica en mica, la finalitat de l'obra és vista com la voluntat de presentar un missatge místic, les seves reflexions es transformen en un cant a l'amor de Déu, superior a tota joia humana. Ara bé, en el Qohèlet la vida és buida, Déu és llunyà i misteriós, l'home presoner dels seus límits essencials i existencials, sobretot, presoner de la mort, l'aporia més resolutòria de la vida humana. El Qohèlet veu massa portes que barren l'accés a la vera cultura i a la felicitat¹².

Ara el Qohèlet retorna a la vida i a la història cristiana amb la seva càrrega intacta de provocació, netejada de la pols de les «al·legories» recuperadores, del saqueig d'una pseudo-ascesi i de la depredació sense escrúpols de la teolo-

11. Quant a certes afirmacions particularment incòmodes, eren atribuïdes no a l'autor inspirat, sinó a un hipotètic adversari seu. La clau interpretativa de Jeroni és utilitzada per la majoria dels comentaristes medievals, des d'Alcuí a Rupert de Deutz, des de les dinou homilies sobre el Qohèlet d'Hugo de Sant Víctor fins al *Commentarius in Ecclesiasten* de sant Bonaventura. Però, és, sobretot, l'autor de la *Imitació de Crist* que explota al màxim la interpretació de sant Jeroni en la coneguda pàgina d'obertura, del c. I, intitolada «La imitació de Crist i el menyspreu de totes les vanitats del món.» És aquesta la lectura que en fa Jeroni en explicar el llibre del Qohèlet a la convertida santa Blesil·la. Cf. JERONI, *Commentarius in Ecclesiastem ad Paulam et Eustochium*, PL XXIII, col. 1061, on llegim: «Memini me ante hoc ferme quinquenium, cum adhuc Romae essem, et Ecclesiasten Sanctae Blesillae legerem, ut eam ad contemptum istius saeculi provocarem, et omne quod in mundo cerneret, putaret esse pro nihilo.» Ara bé, el Qohèlet no proposa cap ascètica en el sentit del menyspreu del món o dels plaers del món. Aquesta deformació piadosa del missatge del Qohèlet és una manera de fer-lo innocu, d'esquivar les seves provocacions, de fer-li dir allò que ell no volia.

12. És precisament inspirant-se en ell que l'escriptor Joan Fuster deia en un to simpàticament anticlerical: «Hi ha tres portes que barren l'accés a la cultura i a la llibertat: la Porta Sublim (Turquia), la Porta Santa (Roma) i la Porta del Sol (Madrid)» (*La Vanguardia*, 23-IV-1992, p. 37).

gia dogmàtica; aquest retorn ha estat possible gràcies a una exegesi seriosa que cerca d'escoltar el text abans d'utilitzar-lo, una lectura que vol ser fidel a la seva tasca de «*ex-egesi*», és a dir, d'*ex-tracció*, de fer sortir del text bíblic allò que el seu autor volia verament comunicar. És aquesta lectura moderna que cerca de superar la temptació de la «*eis-egesi*», és a dir de la «*in-troducció*», del ficar a dins del text bíblic una doctrina que li és estranya, no volguda pel seu autor, convertint així el text en un pretext.

2. *Qohèlet, l'home de les preguntes provocatòries*

La primera provocació del Qohèlet és la de fer veure als «teòlegs» del temps que sovint la voluntat de Déu és fa contra la de l'home¹³. La força de provocació del profeta qohelètià es manifesta amb les seves encalçants preguntes que desestructuren els buròcrates de la teologia i fastiguegen els estudiosos extravagants. Però aquests interrogants agressius del nostre teòleg, que pensa laicament, fan del Qohèlet un pedagog de la fe. Les seves preguntes inquietants i esquinçants esdevenen una mica com la paraula del profeta Jeremias, que esberla la roca i esmicola el metall (Jr 23,29).

Unes vint-i-cinc vegades el Qohèlet se serveix de la pregunta per col·locar-se honestament davant per davant de la realitat. El mètode adquireix així una fisonomia maièutica: l'oient o el lector mateix ha de respondre. El mestre no és aquell que dóna respostes, sinó aquell que ensenya a preguntar i a preguntar-se, a pensar i a reflexionar. Qohèlet és un mestre, no un «professor». La pregunta fa sortir del món serè on hi ha tantes certeses prefabricades i fa entrar en el món, sovint angoixant, de les veritats incertes, dubtoses. D'una manera subtil i estratègica les preguntes qohelètiques semblen respectar moltes coses de la doctrina sapiencial tradicional. Així el lector entra amb menys violència en la crítica d'una teologia tronada i buida, que se serveix d'un llenguatge mistificant; el lector percep el turment d'aquest teòleg.

A través del seu mètode de provocació pedagògica el Qohèlet demostra tota la seva singularitat. És aquest mètode que l'empeny a seguir pistes inèdites, a obrir nous camins malgrat l'aparent sintonia amb la doctrina tradicional. Tot formulant continuats interrogants demostra que no estima la repetició de reflexions ja fetes, d'hipòtesis prèviament acceptades, de consells estereotipats. No li interessien els discursos prefabricats, les idees en rebostos ja grocs; no

13. Se'n lamenta el poeta quan exclama:

«Señor, ya me arrancaste lo que yo más quería.
Oye otra vez, Dios mío, mi corazón clamar.
Tu voluntad se hizo, Señor, contra la mía.
Señor, ya estamos solos mi corazón y el mar»

(A. MACHADO, *Antología poética*, Barcelona 1968, p. 67, tret del poema *Señor, me arrancaste lo que más quería*).

s'adiuen al seu estil ni l'escolta acrítica dels parers ni l'anàlisi descomptada dels fets.

Es així com avança el seu mètode eurístic, la seva manera despietada d'entrar en les situacions humanes per tal de poder sondejar el misteri del cor de l'home: tot ho observa d'una manera empírica i crítica. Les seves preguntes palesen l'interès de «cercar», d'«esbrinar», d'«explorar» el curs de les coses, els esdeveniments, la relació misteriosa i llunyana amb Déu i per això es pregunta coratjosament què és allò que és realment bo per a l'home. En això hi trobem una diferència interessant pel que fa a la saviesa antiga: allò que atreu més el seu interès, manifestat en les preguntes, és menys la fixació i la discussió d'experiències aïllades que el conjunt de la vida i un relatiu judici conclusiu.

El deixeble del Qohèlet, en el moment de cloure el llibre, ens deixa aquest interessant retrat biogràfic del mestre:

«Qohèlet, a més de ser savi, també va ensenyar la ciència al poble... Les dites dels savis són com burxes de bou, com estaques que fermen els caps del ramat...» (12,9.11).

L'eficàcia de l'ensenyament del Qohèlet és parangonable a la burxa amb la qual el pagès incita els animals al treball. Les preguntes en boca del Qohèlet esdevenen autèntiques burxes:

«¿Què en reporta l'home de tot el seu treball panteixant en què malda sota el sol?» (1,3).

La primera pregunta, doncs, és la primera provocació. La primera pregunta vol ser el primer comentari a la proclamació d'entrada: «Vanitat de vanitats, diu el Qohèlet, tot és vanitat!» El *hebel* (הבל) és: «vapor», «alè», allò que és inconsistent, efímer, va, fútil. Res no s'escapa d'aquest veredicte del Qohèlet: la vida, en la seva totalitat és inconsistent, és vana. És el judici que travessa tota l'obra, no se l'ha de fer passar en sordina: tot és fatiga (עמל), els seus fruits no donen satisfacció duradora. Els judicis del Qohèlet són clars, decisius, però les seves raons varien sovint segons les circumstàncies, cosa que despista el lector.

«¿Què en reporta l'home de tot el seu treball panteixant...?» És l'interrogant martellant que sona a: ¿Té sentit la vida? Per al Qohèlet, personalitat sensible i aguda, no té cap sentit dogmatitzar des de bon començament. No pot ser aquest el seu *incipit* perquè no s'adiu al seu esperit i, per tant, no serà aquest el seu mètode. Que pobre és un home que no pregunta ni es pregunta res, un home sense interrogants! L'interrogant és una mica la pàtria del Qohèlet, la nit que l'empresona, però que també el fascina, que li causa basarda, però que el porta també a esperar. A voltes, el Qohèlet sembla que senti l'interrogant com una màscara de fatalitat. Però, que miserable una persona de certes i seguretats guanyades a baix preu! El Qohèlet fa sentir que la utilitat d'una recerca no rau necessàriament en els descobriments que faci, en les

dades que adquireixi, perquè ja té la seva utilitat treure conclusions parcials i provisionals, ja té la seva utilitat preguntar i preguntar-se, per a si mateix i per als altres.

Les afirmacions antitètiques que omplen l'escrit i que sovint són alineades sense cap embaràs per part de l'autor, les correccions d'aforismes més o menys clàssics, acceptats a primera vista¹⁴, l'ús de la tècnica del «sí», «però»¹⁵, són incoherències i contradiccions internes volgudes, inseparables de la naturalesa de l'interrogant i de l'estructura del missatge provocador:

«Del riure he dit: "Follia"
i de la joia: "per a què serveix?"» (2,2)¹⁶.

El Qohèlet sap excavar en la psicologia popular i fer-ne sortir a la llum el seu bon sentit, la saviesa innata de l'home del carrer. La inquietud i la sinceritat estan en el centre de la seva experiència. La seva volguda ambigüïtat reflecteix l'ambigüïtat de l'univers, de la vida. Contra la saviesa tradicional, enceta un aspre procés a la felicitat que, segons el dogma de la retribució, constituïa un senyal transparent de la justícia de la persona i un senyal de la benedicció divina. Per al Qohèlet, en canvi, la felicitat sovint és impossible, és cega, no té sentit. Nogensmenys, en diferents indrets dirà que l'únic guany per

14. Cf. 4,9-12:

«Més val ser dos que un de sol,
que així els fa bon profit el seu treball.
Perquè, en cas de caure un, el seu company l'aixeca.
Però pobre d'ell el qui està sol,
que cau i no hi ha un segon per aixecar-lo!»

15. Cf. 3,11:

«Tot ho fa escaient en el seu temps; però també ha posat la ignorància en el cor de l'home, per tal que ningú no descobreixi l'obra que Déu fa, des del començament fins a la fi.»

Estant les coses així i amb allò que es pot copsar en les diferents situacions de la vida, cal acceptar la senzilla joia del moment més que no pas basquejar-se a voler catalogar mèrits i demèrits de l'home:

«De fet, a la terra hi ha aquesta desil·lusió: hi ha justos a qui les coses van com si fossin malvats i hi ha malvats a qui les coses van com si fossin justos. Jo considero que també això és inconsistent» (8,14).

És inútil davant per davant de l'enigma de la història, que ens condueix vers l'absurd, emborratxar-se de lògica, com fa la saviesa tradicional amb la clàssica teologia de la retribució. Tota recerca de l'arrel de les coses i del sentit de la història està condemnada a la derrota: el savi no té cap avantatge sobre el ruc (6,8).

16. Molts estudiosos han valorat el llibre de manera positiva en inculcar el sentiment de la vida; fins i tot no manquen els qui qualifiquen el Qohèlet de «predicador de la joia». Ara bé, la joia no és en el Qohèlet una solució incondicionada pel viure.

a l'home consisteix precisament a fruit de la vida¹⁷. Hi ha força passatges en el llibre que poden ser considerats favorables a l'evangeli de la fruïció: 2,10; 2,24; 3,12.22; 5,17-18; 8,15; 9,7-9; 11,7-10. Tots aquests passos conclouen que no hi ha «res millor» que la fruïció. Ara bé, aquesta manera d'expressar-se no és tan entusiasta ni tan absoluta com pot semblar. En tot cas, el «res millor» es manifesta com una concessió a les circumstàncies, però no constitueix un consentiment sense reserves. El Qohèlet admet que la sort d'un esforç determinat pot ser constituïda per la satisfacció o per la joia (2,10). En el fons, ve a significar que el resultat és un *do* de Déu. L'element provocador és que Déu és força arbitrari en el «donar». Déu dona segons el seu voler i el Qohèlet no descobreix cap coherència en aquest donar: es tracta d'un autèntic misteri més que no pas de generositat.

Les preguntes se segueixen sense interrupció: «¿Què farà el successor del rei? ¿Allò mateix que ja havia estat fet?» (2,12)¹⁸. El Qohèlet cerca d'allunyar-se de la temptació de gronxar-se en el somni d'una immortalitat per a l'heroi, en aquest cas, per al savi: «Em deia, doncs, a mi mateix: “La sort del neci serà també la meua. Aleshores, ¿per què m'he escarrassat tant a esdevenir savi?”» (2,15). Treball i nodrir-se és la primera necessitat de l'home, allò que és imprescindible¹⁹. Però, en tota cultura i civilització arriba el moment en què es passa de l'esclavitud del treball a l'operositat. Reconèixer que la vida es un *do* ens allibera del desencís del temps que s'escapa i que s'esmuny, i aquesta felicitat és suficient per al nostre savi. Qohèlet ho valora, però la resposta encara no el satisfà: «No hi ha res millor per a l'home que menjar i beure i fruit en els seus treballs. Però, m'he adonat que també això ve de les mans de Déu. De fet, ¿qui pot menjar i beure sense ell?» (2,24-25). La intervenció lliure de Déu, sense tenir en compte el principi de la retribució, està a la base de la pregunta: «¿Què en treu l'home de tot això que fa amb tanta fatiga?» (3,9). L'interrogant apareix de bell nou en 3,21-22. Després d'haver afirmat que els homes de per si mateixos no són més que les bèsties, després d'haver sostingut que el destí de l'home i el de la bèstia és el mateix (3,18.19), apareixen els interrogants: «¿Qui sap si l'alè de vida de l'home puja cap amunt mentre que l'alè de vida de les bèsties baixa avall, cap a la

17. La vida, els béns que ofereix, la joia que procura: tot és *do*. Viure dia a dia és una felicitat que pot estar a l'abast de tots. Quan els béns ja no són objecte d'insaciable concupiscència i d'angoixa, sinó *do* que hom acull amb sentit de gratitud, aleshores hi ha espai per als dies joiosos. Experimentar la vida com a *do* és la condició per a la felicitat, una idea repetida set vegades pel Qohèlet: 2,24-25; 3,12-13; 3,22; 5,17; 8,15; 9,7.8.9; 11,9.12. El plaer de viure no es distingeix de la consciència que la vida és *do* de Déu.

18. Aquesta pregunta retòrica planteja alguns problemes d'interpretació. Literalment l'interrogant sona així: «Què farà l'home que segueix al rei que ja ho ha fet?» Sembla que la pregunta introdueix la qüestió de la mort i de les seves implicacions.

19. Cf. Gn 1,29-30: «Déu digué encara: Mireu, us dono totes les herbes que fan llavor arreu de la terra i tots els arbres que donen fruit amb la seva llavor, perquè siguin el vostre aliment. A tots els animals de la terra, a tots els ocells del cel i a totes les bestioles que s'arrosseguen, a tots els éssers vius de la terra, els dono l'herba verda per aliment.»

terra?... Perquè, ¿qui li podrà fer veure allò que vindrà després d'ell?» Interrogants forts es poden llegir encara en 4,8.11; 5,10.15.16; 6,6.11.12; 7,13.16.17. Les preguntes quasi sempre tenen un resultat negatiu, obliguen a repensar els principis amb els quals els savis pretenen explicar Déu, l'home, el món i la història. A través d'aquests interrogants el Qohèlet vol fer veure que hi ha molts mals en aquesta vida, dels quals ningú no es pot escapar del tot i que, en diferents aspectes, amenacen la llibertat humana, provoquen dolors, desencadenen angoixes i semblen afirmar l'imperi de l'absurd. L'home, cap home no els pot esquivar, perquè són independents de la seva voluntat; tanmateix, els ha d'afrontar amb paciència activa, amb vigilància crítica i sense amargor. El realisme crític del Qohèlet, que el manté lluny tant d'un cru pessimisme com d'un ingenu i excessiu optimisme, el converteix en un lúcid provocador. Inquietud i sinceritat estan al centre de la seva recerca. En la seva constant i incòmoda ambigüïtat reflecteixen, com ja ha estat dit abans, la dura ambigüïtat de les coses, de l'univers. Malda per donar el degut nom a cada cosa, a cada situació; concedeix sempre importància a les paraules perquè abans l'ha concedida a les coses; considera que el parlar i l'escriure no poden servir, no poden ser utilitzats per mentir ni a la pròpia consciència ni als altres sota el pretext de salvar Déu, perquè Déu no necessita de ser salvat per ningú. Així es comprèn el seu esforç constant de donar veu a totes les impressions i a tots els moments significatius de l'existència humana; la seva oposició a totes les formes d'autoritarisme doctrinal.

3. *Esforç per transformar el destí i l'absurd en una consciència lúcida*

El Qohèlet es fixa en l'home empresonat en la contradicció entre el sentit i el no-sentit. En la seva obra impressiona la trama teixida de relleus sobre l'absurd tossudament present en cada situació humana. Si hom s'atansa superficialment a la vida, tot procedeix suaument i lògica i fins i tot es presta a aproximacions de tipus pietístic. A voltes, hom té la impressió de trobar-se enfront d'un autor que no estima massa d'analitzar l'home i el real en profunditat, tot el contrari, sembla restar a nivell no gaire exigent. Nogensmenys, tal com ja hem tingut ocasió de veure, si hom intenta atansar-s'hi amb un xic de sospita topem amb afirmacions desconcertants, provocatòries. La força del Qohèlet rau en les preguntes coratjoses, no en les respostes que certament són ben poques.

Déu ha predeterminat un eix sobre el qual el disc monocolor dels esdeveniments humans ha de girar amb un moviment circular que repeteix sempre la mateixa nota: «No hi ha res de nou sota el sol.» Amb aquesta monòtona i incòmoda afirmació, el Qohèlet sembla abandonar la visió bíblica de la història mateixa com a projecte de Déu en progressiu desenvolupament lineal. En la visió qohéletiana de la història, en canvi, la història no és direccional, sinó més aviat una presó de la qual és impossible escapar:

«Allò que ha passat tornarà a passar,
allò que s'ha fet tornarà a fer-se:
no hi ha res de nou sota el sol» (1,9).

Per més elevat que sigui el poder humà, no té l'última paraula sobre els esdeveniments d'aquest món. De fet, l'home

«està exposat a grans perills,
perquè no sap què ha de passar.
Qui li podrà explicar quan passaran les coses?» (8,7).

Sobre aquest silenci i sobre el misteri de l'home es clou una altra pàgina desintoxicant del Qohèlet. Desintoxica del mite de les riqueses, del poder, de la *hybris* teològica i filosòfica, convençuda de saber-ho tot, de poder-ho explicar tot: allibera de les falses certeses i seguretats que banalitzen Déu, l'home i el món²⁰.

Sovint el Qohèlet apareix com un agnòstic delerós de transcendència, testimoni significatiu de les esperances, de les revoltes i de les contradiccions del pensament sapiencial. El seu refús de la mesquinesa dels savis d'ofici el fa aparèixer a voltes sarcàstic i corrosiu. Sembla que ja aleshores s'adonava de l'etern problema de la naturalesa i del mètode de fer teologia. De fet, cada frase qohéletiana representa un cop contra el mètode tradicional de «teologar». Amb això intenta transformar el destí en consciència, la intel·ligència creient en llibertat. El seu «jo» contestatari manifesta a la vegada un tàcit però profund capteniment de simpatia i d'obertura vers els homes en general, i vers els febles i oprimits, en particular.

El Qohèlet es nega a tancar els ulls a l'absurd que es fa present en cada angle de la nostra existència, l'absurd que es manifesta en el restar desposseïts de raons per continuar a viure. Refusa decididament les solucions fàcils que no salven ni Déu ni l'home. Sap que no podem vèncer la mort, però que la podem reptar.

4. *El problematisme com a mètode?*²¹

Hom té la impressió que en el Qohèlet hi ha un constant recurs a una mena de problematisme; és una tècnica que sembla obeir més a la sensibilitat prò-

20. Cf. P. BEAUCHAMP, *L'une et l'autre Testament*, Paris 1982, p. 139s. La saviesa tradicional reintrodueix Adam en el jardí de l'Edén. Qohèlet, en canvi, parla en nom d'Adam quan ja havia sortit. Traça a l'entorn de l'home, amb el seu compàs, un cercle tancat, en el qual no hi ha escapatòria possible: tot retorna al seu inici, la pols a la pols. Adam, en sortir de l'Edén, sabia tot això, però portava en si una promesa de la qual el Qohèlet no fa esment.

21. El terme «problematisme» que aquí esmento només extrínsecament pot ser relacionat amb el sistema o, més aviat, amb la tendència filosòfica que porta aquest nom. Per altra banda, els seus fautors no és que siguin massa clars a exposar aquesta tendència. Cf. U. SPIRITO, *Il*

pia d'aquest original teòleg que no pas a una situació específica del pensament judeo-hel·lenístic. Enfront de la retòrica arrogant de les certeses, que no admet ni problemes ni preguntes, enfront de la voluntat de refusar tot dubtar, el Qohèlet sorgeix amb una actitud mental crític-racional, amb el seu provocatori problematisme²².

Així el Qohèlet renuncia a la catequesi de les repeticions, de les grans certeses, de les veritats mecàniques; renuncia a mesurar exhaustivament la realitat (Déu, home, món) a base de tornar a dir allò que ja estava dit. Per al Qohèlet, la funció del mestre és la de veure els problemes com a problemes, examinar el significat de les dificultats i de tot allò que és problemàtic. I posat que el sentit de la vida és la cosa més problemàtica, esdevé per al Qohèlet el primer dels problemes.

I és precisament això el que l'empeny a seguir pistes inèdites, a obrir nous camins respecte a aquells recorreguts pels seus predecessors. Refusa les reflexions ja fetes, les hipòtesis ja sabudes, els consells estereotipats. No li interesen les reflexions ressabudes. Així el problematisme esdevé el seu mètode heurístic, la seva manera despietada d'entrar dins les situacions humanes per poder sondejar el misteri del cor de l'home fora de tot límit.

Al Qohèlet li interessa « cercar », « explorar », « veure », « tocar » per poder plantejar honestament el problema d'allò que és bo per a l'home. Hi ha una diferència interessant respecte a la saviesa tradicional d'Israel: allò que atreu més la seva atenció i el seu interès és menys la fixació i la discussió d'experiències aïllades que el conjunt de la vida i un judici conclusiu sobre aquest punt. Quan sent molt el problema, el Qohèlet l'esventra i l'analitza fins al més pregon, no donant-se mai per vençut fins que desisteix de la pretensió de for-

problematismo, Firenze 1948. És del mateix autor l'obra que porta el significatiu títol: *La vita come ricerca*, Firenze 1937. Les apories d'aquest sistema apareixen en l'obra de G. BONTANDINI, *Dal problematismo alla metafisica*, Torino 1953. El problematisme considera la filosofia com una activitat « clarificadora », una mena de « coscienza suprema di ogni crisi in quanto crisi », una activitat crítica, sempre oberta a qualsevol esdeveniment o a qualsevol pensament. Dins d'aquesta òptica, la problematització equival a la vivificació. I precisament per això el problematisme, en tant que filosofia problematitzant, no només resulta justificant, sinó fins i tot útil i inevitable.

22. Cf. F. RAURELL, *Lineamenti di antropologia biblica*, Casale Monferrato 1986: « La letteratura biblica, dal primo libro del Pentateuco, la *Genesi*, sino all'ultima opera del Nuovo Testamento, l'*Apocalisse*, è una letteratura di dissenso. La Bibbia esordisce con una vigorosa protesta. La tradizione sacerdotale dissente dall'opinione comune sulla creazione e sulle sue implicazioni cosmologiche ed antropologiche. All'altro estremo dell'arco letterario della biblioteca biblica, l'*Apocalisse* protesta contro le totalizzanti e totalitarie pretese del potere romano: Dio è il motore e protagonista de la storia che Egli dirige attraverso Gesù Cristo. *Giobbe* e il *Qohélet* indicano le punte più elevate del dissenso all'interno della riflessione teologica dell'Antico Testamento. Ambedue criticano con acutezza e coraggio la teologia tradizionale e si fanno eco di quanti non possono accettare, per onestà intellettuale ed etica, le soluzioni di principio meccanicamente e magicamente ripetute, « soluzioni » che spesso sfigurano non soltanto il volto dell'uomo, con tutti i suoi drammi, ma anche il volto di Dio trascendente, eppure sempre legato alla storia dell'uomo » (p. 64s).

mular judicis tancats, conscient de la impotència humana i de la presència del misteri. És aleshores que capta el límit imposat per Déu a l'home:

«Així com ignores quin és el camí de l'alè de vida i com es formen els ossos en les entranyes de la dona embarassada, també ignores com actua Déu, ell que fa una cosa i l'altra» (11,5).

El Qohèlet accepta el límit a contracor i no pot deixar d'exterioritzar aquesta seva pena interior, sofreix però no se sent mai derrotat: és el sofriment del teòleg compromès. Sempre apareix conscient que l'estat d'inautenticitat equival a una rendició incondicionada de la pròpia sobirania personal.

És precisament així que reïx a implicar i a arrossegar el lector, que se sent jutjat pel mateix escepticisme «volterià», jutjat per l'amor a la llibertat d'esperit. Les seves línies sempre oscil·len entre sentit profund del transcendent i provocació escèptica, són línies que testimonien un compromís seriós respecte de l'home i dels seus problemes. El seu pessimisme i el seu escepticisme emmascaren la seva participació profunda en les angoixes i en els sofriments de la vida. Estem enfront d'un home contradictori, que al llarg de tota la vida ha cercat el seu propi camí i que ha descobert, potser ja massa ancià, de no haver-lo mai trobat, perquè Déu mai no és del tot aferrable, sempre és una paraula oberta inacabada.

Però l'escepticisme qohéletià no exclou la fe: en això apareix la justa perspectiva per a la interpretació del Qohèlet. L'escepticisme no és desconegut en la Bíblia. Tanmateix, es tracta d'un escepticisme pràctic, no teòric. Les paraules del Sl 14,1 ho demostren:

«L'insensat pensa dintre seu:
"No hi ha Déu.»»

Déu no compta, Déu no es veu. Segons això, Déu es desinteressa del món tancat en la seva apatia profunda. En la pràctica, aquesta consideració representa la negació del Déu bíblic. Una actitud semblant es llegeix en Is 5,19:

«Diuen: "Que s'afanyi el Déu d'Israel,
que enllesteixi la seva obra:
la volem veure!"»

Les raons d'aquest escepticisme són òbvies: els esdeveniments de la història no confirmen la justícia o la misericòrdia de Déu. D'aquí que fins el mateix profeta Jeremias es lamenta davant Déu: «¿Per què prosperen els malvats?» (Jr 12,15). Tot i que el Qohèlet pot haver estat escèptic respecte als esdeveniments de la història d'Israel, és a dir, respecte als esdeveniments de la història de la salvació: no parla mai del significat de l'èxode ni del del Sinaí. La seva preocupació se centra en els esdeveniments menys espectaculars de la vida de cada dia: el treball de l'home, el sofriment i el plaer, la vida i la mort.

Examina totes aquestes coses tot partint del punt de vista de la saviesa d'Israel, encara que les seves conclusions no quadrin amb les dels savis²³.

El Qohèlet resta insatisfet de les respostes dels savis d'Israel a propòsit dels esdeveniments contradictoris i absurds de l'existència quotidiana. Destaca com la doctrina, ja per la seva mateixa naturalesa, tendeix a codificar-se, a separar-se de la vida, mentre que les antinòmies de l'existència humana, en canvi, estan destinades a desaparèixer només després d'haver cremat l'individu. Avança una valoració contraposada de la realitat: els savis i els necis, els justos i els injustos. Tal simplificació dels problemes desvetlla la reacció del Qohèlet: es desencadena la necessitat de problematitzar; és quan el Qohèlet provoca.

Turoldo capta el servei precíus del nostre pensador:

«Che se tutto sulla terra
conforme fosse a Ragione
nulla mai sarebbe accaduto:
necessario è il Male e la morte,
necessario il Negatore, come te, Qohelet.»²⁴

Darrere el problematisme, darrere la tendència a la provocació el Qohèlet hi amaga un incontenible amor per l'home i un evident respecte per l'alteritat de Déu, aquest Déu que ell no s'atreveix a manipular tot «defensant-lo» de les contradiccions que travessen la vida dels moridors humans. Amb el seu humor, a voltes càustic, fa trontollar fàcils opinions: però és així que ajuda a madurar, és així que obre els camins a la sinceritat, a l'audàcia, a la passió per la vida. L'autèntic principi espiritual del Qohèlet és la lectura crítica de la vida, amb un ús honest de les paraules. A la reflexió crítica qohéletiana s'hi vincula el problema de comunicar la veritat trobada fins i tot quan se'n segueixi l'escàndol. El moment de la comunicació precedeix en ell al del coneixement. El Qohèlet no dubta a destacar aquells aspectes més crus de la realitat, sense allunyar-se, però, de la veritat. Ell considera que el *mashal* (משל) és per naturalesa manifestació de llibertat, contínua posada en qüestió, enemic de qualsevol rutina, de tota mena d'instrumentalització i mistificació.

Més enllà de la veritat dels temes i dels interessos, Qohèlet parteix sempre de la precisa voluntat d'entendre, de desvelar les raons profundes d'una manera de ser i de comportar-se de l'home. Una recerca, aquesta, al servei de

23. Seria un error donar una definició negativa del Qohèlet a causa d'aquest seu escepticisme «estratègic-pedagògic», que en el fons no és res més que una invitació adreçada als savis perquè la teologia sigui conscient dels seus límits, perquè la teologia sigui modesta. Hi ha massa descripcions negatives que el presenten com un pensador pessimista, desencisat, una mena de mestre de la sospita, testimoni de la crisi dels valors tradicionals (cosa verament certa). L'escepticisme del Qohèlet és tan real com estratègic. En aquest sentit és un educador de la fe. Tal com ja hem vist, escepticisme i fe no són inconciliables. Alguna cosa que va per aquí es pot trobar en R. E. MURPHY, *Qohelet, lo scettico*, dins *Concilium* 12 (1976) 1483-1490.

24. D. M. TUROLDO, *Mie notti con Qohelet*, Milano 1992, p. 32.

la qual hi posa la seva intel·ligència, lliure de prejudicis i dotada de forta sensibilitat:

«Quan m'he aplicat a conèixer la saviesa i a considerar els afanys que hi ha a la terra —perquè l'home no coneix ni dia ni nit— aleshores he observat tota l'obra de Déu i com l'home no reïx a descobrir les raons de tot el que passa sota el sol; per més que s'hi escarrassi, no les troba. I ni que el savi digués que les coneix, ningú no les podria conèixer» (8,16-17).

Els pronunciaments del Qohèlet constitueixen una denúncia implícita dels perills de deixar-se dominar per una classe «clerical» de savis mancats de creativitat, de fantasia i, sovint, d'intel·ligència i de cultura. Si hom segueix aquests savis corre el risc d'esdevenir com un gos, que per instint està abocat a cercar una nova cadena, després d'haver-se alliberat del primer amo. És la condició de l'home portat a refusar la llibertat de pensar i, per tant, incapaç de creure i de donar les raons de la seva esperança. Allò que diu el Qohèlet és senzill, tan senzill que desconcerta la barroca saviesa oficial. Té el coratge de posar a la prova dels fets les idees rebudes i fins i tot la fe oficial, que ha perdut el contacte amb la vida, amb la cultura. El Qohèlet se les heu amb les il·lusions, però ho fa sempre amb un cert humor, amb una certa tendresa envers l'home escanyat per l'angoixa de l'absurd. No, la fe no s'enderrocarà, ni tan sols el gust de viure no podrà el seu gust:

«Vés, menja amb joia el teu pa,
veu el teu vi amb cor alegre,
perquè a Déu li han plagut les teves obres.
Que en tot temps siguin blancs els teus vestits
i que el perfum no manqui sobre el teu cap» (9,7-8).

No deixa de ser interessant de constatar com el Qohèlet en aquest text no emprava les formes exhortatives, sinó que fa recurs a l'imperatiu: «vés», «menja», «beu»²⁵. Són els imperatius que inviten l'home a ser home, a acceptar-se plenament com a inserit en aquest món.

5. *El valor ètic de la provocació com a solidaritat*

Hem vist com el Qohèlet denuncia la superficialitat i la rutina en un to irònic i tallant. Però en ell la provocació no és mai una finalitat en si mateixa: implica un judici moral i un sentit de viva participació. És cert, en ell hi ha humor i ironia, però també molt sofriment, aquell sofriment que neix del seu

25. Cf. G. OGDEN, *Qohélet*, Sheffield 1987. A propòsit de la modesta trilogia de la felicitat (menjar, beure i estimar) diu Ogden: «The most striking literary feature of this section is the sudden appearance of a series of imperative bearing on enjoyment» (p. 151).

sentit de solidaritat amb l'home²⁶. El Qohèlet cerca de no aïllar-se de l'home comú, de l'home dels carrers i de les places, de l'home del camp i de la família; cerca de no aïllar-se de l'home escanyat per tantes misèries i febleses per no caure en el vici dels «teòlegs oficials» que recolzen l'estructura més que la vida, que només saben donar un índex de les raons de la universal infelicitat humana.

Les moltes afirmacions del Qohèlet amb caràcter provocatori-didàctic estan farcides de contrastos dialèctics, però també d'honestedat intel·lectual. Cerca sempre de fer de l'home un ésser que pensa i que frueix:

«Per això aprovo l'alegria, perquè l'home no té altra felicitat que la de menjar i beure i estar content. Que sigui aquesta la seva companyia en les seves fatigues durant els dies de vida que Déu li concedeix sota el sol» (8,15)²⁷.

La dimensió ètico-pedagògica de les actituds i del comportament del Qohèlet l'ha entesa l'autor de l'epíleg en 12,9-12:

«El Qohèlet, a més de ser savi, va ensenyar la ciència al poble. Va sospesar, va esbrinar i va rectificar molts proverbis... va escriure la veritat honestament.»

En aquest retrat apareix la vera saviesa del mestre: el seu viu sentit de participació. Per amor de l'home, des de dins de la saviesa oficial, emergeix el seu pla crític que, sense aldarulls ni grans tensions, fa explotar el pacífic i indiscutit sistema tradicional, tot reduint-lo a *hebel* (הבל), a inconsistència, a cosa efímera. És precisament aquesta ambigüitat refinada que fa del Qohèlet un pensador més «perillós» que l'autor del poema de *Job* del qual acaba l'obra de contestació: l'home no pot conèixer el sentit de l'univers. En certa manera, el compromís del Qohèlet es podria sintetitzar en la coneguda sentència: «Diògenes, Diògenes, deixa de cercar l'home; cerca més aviat d'esdevenir-ne.»

«Va escriure la veritat honestament» (v. 10b) perquè sap que la veritat es justifica per si mateixa, que no necessita que la beneixi ni aprovi ningú. Per això ensenya al poble que l'home es troba tràgicament implicat en el conflicte entre els extrems oposats: la vida i la mort, la veritat i la mentida, l'eternitat i la temporalitat, la il·lusió i la realitat, el caos i l'ordre, la presència i l'absència

26. Les dificultats que impedeixen al lector mitjà d'accedir a l'obra del Qohèlet han creat problemes a diferents generacions de crítics, sovint massa preocupats per domesticar, sistematitzar i fer lògic un autor que juga amb la paradoxa i que és tan il·lògic com il·lògica és la vida, que sempre és psicològica. Potser per això el Qohèlet és l'autor sapiencial més mal entès. Un fet que es percep en el Qohèlet és el fred i precís realisme de les imatges i del llenguatge en vista a destacar la paradoxalitat d'allò que és real. La visió de l'home com a creatura que ha d'arrencar el sentit de l'existència a un Déu llunyà i «arbitrari» informa tota l'obra del Qohèlet.

27. Tant la vida com les joies són do de Déu. Entendre això és de vital importància per a la justa comprensió teològica del Qohèlet. Aquest pensador tan «laic» veu totes les coses com tenint el seu origen en Déu.

de Déu, etc. Ensenya que abans de les idees hi ha la vida, que abans dels llibres hi ha la realitat; tanmateix, mai no apareix com un antiintel·lectual²⁸.

És el sentit de solidaritat envers l'home, esclafat pel pes de les contradiccions i de l'absurd, allò que empeny el Qohèlet a una revisió crítica de la doctrina tradicional, és aquest l'autèntic principi espiritual que el guia. A això s'afegeix la passió de comunicar la veritat trobada als altres, fins i tot quan és inevitable l'escàndol. És en aquest sentit que es podria dir, com ja hem vist abans, que en el Qohèlet la comunicació precedeix al coneixement. En això sembla anticipar-se a Kant en la seva lluita per fer sortir l'home de la seva culpable minoritat mental²⁹.

Probablement mogut per aquesta finalitat, fa sentir el fred i el precís realisme de les imatges i del llenguatge orientat a representar «objectivament» la paradoxalitat d'allò que és real. La visió de l'home com a creatura, que ha d'arrencar el sentit de l'existència a un Déu llunyà informa tota la seva obra. És precisament per això que se serveix de la provocació per sacsejar, per fer entrar en crisi, per incitar, per ajudar a la maduració. Denuncia la superficialitat, la rutina, el conformisme, els tòpics que serveixen per no pensar, l'«ortodòxia» dels ganduls i dels servils. Tanmateix, com ja hem vist, la provocació en el Qohèlet no és mai un fi en si mateixa: implica un judici moral, una voluntat de redreçar la vida de l'home embrutida pels llocs comuns. En la seva provocació hi ha més sofriment que ironia, més passió per l'home que en les vomitades de la doctrina tradicional. El Qohèlet podria fer part de la tercera categoria dels pensadors dels quals parla Nietzsche:

«En primer lloc, hi ha pensadors superficials, en segon lloc hi ha pensadors profunds, en tercer lloc hi ha pensadors radicals, adversaris de la rutina, del servilisme, de la por i de la mandra: són els estimats i nobles homes del subsòl.»³⁰

III. UN CONCEPTE PROVOCATORI DE DÉU EN EL QOHÈLET

Qui és i què és el Déu del Qohèlet? Mai no l'anomena amb el nom sagrat de *Jhwh*. El genèric *'elohim* apareix quaranta vegades (potser quaranta dues) com veurem més endavant (26 vegades amb article determinatiu). Aquest Déu és prevalentment el creador, que resta lluny de l'home i de la història.

Tot i que el Qohèlet parla relativament força *de* Déu, no parla mai *amb* Déu: mai no es lamenta, com, en canvi, feren Jeremias, molts salmistes i Job. En el Qohèlet Déu esdevé una presència-absència.

28. En el Qohèlet hi ha el sentit d'un cert aïllament de l'home, però no veu els homes durs i egoistes, no considera el món com a pobre i la terra com a una vall de llàgrimes, diferentment, per exemple, d'un B. Brecht (cf. B. BRECHT, *Dreigroschenoper*, Berlin 1928, pp. 69-72).

29. Cf. E. KANT, *Respuestas a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, Madrid 1988, p. 8.

30. F. NIETZSCHE, *Morgenröte. Gedanken über moralische Vorurteile*. Gesammelte Werke, vol. XI, München 1926, p. 446.

El Qohèlet escriu per ajudar l'home a madurar, perquè faci servir la raó, la llibertat i el seny: la inconsistència o vanitat, les injustícies, la mort, etc. li inspiren trossos, que donen la impressió que al seu temps deurien fer saltar enlaira la teologia oficial, el món del conformisme. També hem vist com en la línia d'aquesta preocupació perden tota gratuïtat certes afirmacions punyents i assumeixen el valor de provocació ètico-pedagògica.

El Qohèlet fa sentir la necessitat d'un ús seriós i honest de les paraules, la necessitat de no profanar el llenguatge amb frases fetes, amb tòpics estèrils. Hom s'adona que el nostre autor estima el silenci, i tanmateix s'esforça a donar veu a tots els moments significatius de l'existència, a totes les impressions de la vida. Considera que el parlar i l'escriure no poden ser degradats a base de mentir als homes. Hi ha certes afirmacions de la teologia tradicional que tenen la mateixa capacitat de matar que una cambra de gas.

Però on el Qohèlet sent més forta la necessitat de l'ús honest de les paraules és quan escomet el problema de Déu, realment vist com a problema. Sembla conèixer els missatges dels profetes i dels salmistes sobre la petitesa i nul·litat de l'home davant per davant del Senyor de l'univers, que vol plena submissió i obsequi. Tot això el Qohèlet ho analitza racionalment, però no sembla que ho hagi experimentat (almenys no ens ho explica) en el viu encontre de tu a tu amb Déu, com ho havien experimentat els profetes. Per al Qohèlet, Déu sempre és «Ell», no «Tu». Per això no considera aquest coneixement una invitació a escollir i no arriba a la fe: amor i obediència fruits del do de si mateix, però judica el capgirament interior que sofreix un simple efecte de la inseguretat de la vida. El Qohèlet no dubta de la intervenció de Déu, però l'home no pot obtenir d'aquest Déu llunyà i desconegut, tot allò que vol de la vida, sinó només quelcom, quan li concedeixi. En definitiva, darrere tota cosa no hi ha un evident sentit de la vida i del món, sinó el no-res i la mort, tot i que Déu pot tenir altres projectes sobre l'home, però ell no els coneix.

1. Déu no pot ser manipulats

La recerca de Déu en el Qohèlet és la que va a l'arrel. Ara bé, atesa la dificultat de lectura del Qohèlet i de la manera caleidoscòpica amb què són vestits Déu i la realitat, hom no pot pretendre una exposició massa lògica del tema.

Qohèlet apareix sempre anant a l'encaix del sentit, vol atènyer un saber crític, aquell saber present en la *hokmah* (חכמה) i en la *da'at* (דעת)³¹, arrels emprades deu vegades en el llibre. El Qohèlet malda per copsar el sentit de la totalitat d'allò que s'esdevé en el món, «sota el cel», aquest món fet per Déu,

31. Cf. 1,13: «M'he lliurat de cor a estudiar i a esbrinar amb precisió tot això que s'esdevé sota el sol. Tasca ingrata la que Déu imposa als homes perquè la compleixin.»

del qual es percep una presència llunyana, misteriosa, una presència-absència. L'home no coneix el sentit d'allò que fa Déu:

«Així com ignores quin és el camí de l'alè de vida i com es formen els ossos en les entranyes de la dona embarassada, també ignores com actua Déu, ell que fa una cosa i l'altra» (11,5).

Aquest verset es troba en un context (11,1-6) en el qual abunden les exhortacions econòmiques: l'home en les seves empreses no reïx a controlar els esdeveniments. Ho expressa metafòricament en 11,3:

«Quan els núvols van carregats vessen la pluja sobre la terra. Un arbre, tant si cau al nord com al sud, al lloc on cau, allà es queda.»

És a dir, contra els elements naturals no hi ha cap remei per poder-lo impedir, hom simplement tot preveient-los en pot esquivar algunes conseqüències desastroses. Cal comprometre el propi patrimoni en diferents fronts, perquè els desastres poden succeir sempre.

El resultat d'allò que fa l'home és talment incert, que només li resta la seguretat del risc:

«Al matí sembra la teva llavor, i a la tarda que no reposi la teva mà, perquè no saps què reeixirà, si aquesta cosa o l'altra o bé si totes dues seran igualment bones» (11,6).

Per tant, el v. 5 del c. 11 explica una semblant situació: és Déu qui ho fa tot, és ell qui determina l'activitat econòmica de l'home. Aquesta activitat ocupa un lloc de relleu en l'existència humana, segons la veu el Qohèlet. L'activitat econòmica és un dels factors que porten a la felicitat limitada del «menjar» i del «beure», l'única felicitat que acompanya l'existència humana, al costat de la felicitat de la joventut:

«Alegra't, jove, en la teva joventut i sigues feliç els dies de la teva adolescència. Segueix els camins del teu cor i els desigs dels teus ulls; però sàpigues que per tot això Déu et farà venir a judici... joventut i cabells negres són vanitat!» (11,9-10).

Malgrat la poca claredat del text, sembla que el Qohèlet vulgui significar que en tot allò que l'home fa hi haurà de passar comptes amb Déu.

Certament, també per al Qohèlet, el problema de l'home i de la seva activitat desemboquen en el problema de Déu i de l'activitat de Déu. Però Déu és a dalt, està lluny, és absolutament transcendent, segons la visió qohèletiana. Considera que sobre Déu és millor callar que parlar:

«No et precipitis en el parlar,
no tinguis pressa a dir una paraula davant Déu,
perquè Déu és al cel i tu damunt la terra» (5,1).

Aquesta distància és volguda per Déu mateix; l'home l'ha de respectar. D'aquí la invitació a no parlar lleugerament ni amb Déu ni de Déu.

A partir d'aquesta fe en el misteri absolut de Déu, omnipotent i lliure de fer allò que vol en el món, es posa en crisi la pretensió absolutitzant i dogmatitzant de la tradicional teologia sapiencial d'Israel. El Qohèlet posa en discussió i acaba negant que l'experiència reïxi a delinear una figura definitiva de veritat, i afirma, en canvi, que l'experiència és un saber que va a l'encalç d'acompliment, i com a tal resulta una contínua invitació provocativa a transcendir-se en l'afirmació i en l'acceptació de la llibertat de Déu, llibertat que per als profetes és la santedat divina. En aquest sentit el Qohèlet és un savi que cerca Déu³².

En la llibertat absoluta de Déu el Qohèlet hi descobreix la garantia de la impossibilitat de manipular-lo:

«Cerca d'entendre allò que fa Déu;
Qui podrà adreçar allò que ell ha torçat?» (7,13).

És la denúncia d'una teologia que cerca millorar Déu. Aquest Déu no es manifesta únicament en les lleis immòbils de la natura i de certa moral, sinó que Déu es revela també en l'elecció i destinació de cada moment. És precisament en aquest nivell, que afecta principalment la vida de l'individu, que resulta especialment difícil aferrar-se al sentit de les coses que Déu ha fet tortes. És un tema que es fa present també en *Job*, per bé que el Qohèlet, a diferència de Job, no parla mai contra Déu, sinó contra els seus «defensors». L'audàcia de Job, el coratge de presentar-se a Déu per demanar-li explicacions, és descrit amb profunditat, bellesa i eficàcia en Jb 13,3-5.7.8:

«Però ara voldria incriminar Shaddai,
és contra Déu que vull protestar.
Vosaltres us emblanqueu de mentides,
tots sou metges de patacada.
Oh, si calléssiu d'una vegada,
seria el millor acte de saviesa!
... Com goseu defensar Déu amb la mentida?
Voleu posar l'engany a favor d'Ell?
És així que penseu donar per ell la cara?
És així com voleu ser advocats de Déu?
... Sofismes de cendra són els vostres tractats,
instruments d'argila les vostres rèpliques...»

Davant per davant d'una reflexió teològica inconsistent i banal, que no salva ni l'home ni Déu, Job sosté que la millor teologia és el silenci o que, en

32. Precisament per aixó ens sembla adient el títol de l'estudi de F. FESTORAZZI, *Il Qohélet: un sapiente di Israele alla ricerca di Dio*, dins *Quaerere Deum*. Atti della XXV Settimana Biblica Italiana, Brescia 1980, pp. 273-290.

tot cas, el silenci és millor que la «teologia». Ja la mateixa saviesa tradicional ensenyava que el millor camí a seguir és el silenci:

«Fins i tot el ximple, si calla, passa per savi;
qui clou els llavis, passa per intel·ligent» (Pr 17,28).

Job i Qohèlet desencadenen un dur atac a la «teologia manualística»: és millor restar en silenci que construir una *teo-dicea*, és a dir, una defensa d'ofici del comportament de Déu, basada substancialment sobre la falsetat i sobre la parcialitat: i tot a fi de bé! Aquesta teologia tradicional està viciada per un egoisme de fons. Celebra i defensa Déu perquè està del cantó del privilegi i de la fortuna. És la teologia del sistema, que hom construeix posant una paraula al costat de l'altra. Aquesta teologia no té mai problemes per obtenir el *Nihil obstat* i l'*Imprimatur*. Però d'ella es pot dir amb Qoh 6,11:

«Moltes paraules, molta buidor;
Quin profit en treu l'home?»

El Qohèlet invita a fer un ús honest de les paraules quan es parla de Déu, a no manipular Déu, a no mentir als homes en nom de Déu³³.

2. *El misteri de l'actuació de Déu*

Ja hem vist com el Qohèlet se les heu amb els mestres de la tradició sapiencial que pretenen disposar de respostes per a tot i per a tots. Llurs respostes no són més que il·lusions i mistificacions. Val més admetre el caràcter misteriós de l'actuació divina que muntar teories piadoses i moralitzadores, que després no resisteixen a la verificació de l'existència. En altres indrets de la Bíblia, la seva activitat creadora (Sl 19,2: «El cel parla de la glòria de Déu, l'estelada anuncia el que han fet les seves mans») o la seva obra de salvació (Sl 66,3: «Digueu a Déu: Que en són d'admirables les vostres obres!») són evidenciables per ser lloades. Per al Qohèlet, en canvi, l'obra de Déu no és quelcom que li desvetlla la seva admiració. És una obra completament intel·ligible. Els homes no poden saber allò que Déu està fent:

33. Aquesta pretensió de la teologia de manipular Déu és denunciada pel poeta alemany G. BENN, *Fleisch*, Berlin 1957, p. 49. Sembla inspirar-se en el pensament qohéletià quan apostrofa l'home com a «corona de la creació i porc del món». Com hem tingut ocasió de comentar ja abans, amb ironia aguda i quasi cruel el Qohèlet afirma que entre l'home i la bèstia pràcticament no hi ha massa diferència, almenys quant al destí comú de la mort. Considera que és millor deixar a la llibertat de Déu la possibilitat que s'estableixi finalment una diferència que, en tot cas, arribaria com a do. El Qohèlet denuncia una teologia arrogant que pretén explicar Déu exhaustivament per, així, poder-lo controlar totalment. Aquesta teologia és la que considera l'home quasi perfecte en una situació existencial lògica.

«Ell ha fet les coses boniques i apropiades al seu temps,
i també ha donat a l'home el sentit del passat i del futur,
però sense que l'home pugui arribar a comprendre,
des del començament fins al final, l'obra que Déu ha fet» (3,11).

L'obra de Déu és quelcom tort, sense que ningú ho pugui redreçar:

«Estigues atent a l'obra de Déu:
Qui pot adreçar el que ell ha torçat?» (7,13).

Aquest pensament implícitament ja havia estat expressat en 1,15:

«El que és tort no es pot adreçar;
amb el que manca, no hi pots comptar.»

Els homes són simplement incapaços de donar un sentit a l'acció de Déu:

«I, després de contemplar tota l'obra de Déu, veig que l'home no pot comprendre el que passa sota el sol; per més que s'hi esforci, no se'n surt. I, encara que el savi pretengui d'entendre-ho, en realitat no ho pot descobrir» (8,17).

I ja hem vist abans en 11,5 com el Qohèlet compara l'acció divina amb el misteri del procés de gestació, amb el rol de l'alè vital en el ventre matern.

Retorna en la trama de la història l'altíssima incògnita, la incògnita per excel·lència: la inescrutable actuació de Déu, la seva manera contradictòria d'actuar. L'experiència només pot indicar fragments de sentit i determinar valors, però no està en condicions de copsar l'actuació de Déu en la seva totalitat. No acceptar aquesta realitat significa viure presoners del *hebel*, de la inconsistència. El Qohèlet no desenvolupa una reflexió epistemològica sobre les possibilitats del coneixement humà, i tanmateix, posa paradoxalment en estreta relació el saber de l'experiència i el saber de la fe.

Onze vegades afirma que Déu dóna (נתן) *ntn*. Entre aquests dons hi ha la vida:

«Per aquest motiu celebro l'alegria, perquè per a l'home no hi ha res millor en aquesta vida que menjar, beure i estar contén; això l'acompanyarà en el seu treball els dies que Déu li ha donat de viure sota el sol» (8,15).

En 12,7 Déu és descrit com el qui dóna la *rûah* (רוח):

«(Sí, recorda't del teu creador) abans la pols no torni a la terra, el lloc on era, i l'alè de vida torni a Déu, ell que l'havia donat.»

Probablement l'autor té en compte Gn 2,7 («Llavors el Senyor Déu va modelar l'home amb la pols de la terra. Li va infondre l'alè de vida, i l'home es convertí en un ésser viu»), on la *rûah* (רוח) és anomenada *neshamah* (נשמה). El Qohèlet vol indicar que amb la mort es dóna un procés invers del que tingué lloc en la creació. Aleshores la vida sortí de la pols gràcies a l'alenada

vital de Déu. Entre el pas del *Gènesi* i el del nostre autor en 12,7 hi ha entremig el cèlebre text de Jb 1,21:

«Vaig sortir nu de les entranyes de la mare i nu hi tornaré. El Senyor ho dóna, beneït sigui el seu nom!»

Però els dons de Déu són ambigus, com el do, per exemple, de *ha`òlam* (העולם), un terme difícil, que ha estat traduït de diferents maneres (durada, món, eternitat, etc.):

«Ell ha fet les coses boniques i apropiades al seu temps i també ha donat העולם en els cors...»³⁴

Però aquest do no permet a l'home de comprendre l'obra realitzada per Déu des de la primeria a l'acabament. Això fa part del *'inyan* (ענין) o del treball fatigós que Déu ha donat als humans:

«Una dura feina la que Déu ha donat als humans perquè s'hi ocupin» (1,13).

Tanmateix, Déu dóna igualment saviesa i coneixement a tothom qui vulgui:

«De fet, ell dóna al qui li és grat, saviesa i enteniment i benestar; en canvi, al pecador li deixa l'ansia de recollir i emmagatzemar tot allò que després donarà al qui és agradable als seus ulls. Tot això també és inconsistència a afany buit» (2,26).

Déu dóna riquesa i fama a algú, però només perquè després en frueixi un altre, que no és de la família, com llegim en 6,2:

«Hi ha un mal que he observat en aquest món i que aclapara l'home. Hi ha qui rep de Déu riquesa, béns i honor, sense que li falti res del que desitja, però Déu no li permet de fruir-ne, sinó que en frueix un estrany. Això sí que és en va i una gran desgràcia!»

Per tant, no es coneix amb certesa el significat dels dons de Déu, la generositat del qual sembla molt arbitrària. L'home és incapaç de trobar un sentit a les accions de Déu:

«I, després de contemplar tota l'obra de Déu, veig que l'home no pot comprendre el que passa sota el sol; per més que s'hi esforci no se'n surt. I encara que el savi pretengui d'entendre-ho, en realitat no ho pot descobrir» (8,17).

34. La versió interconfessional catalana del 1993 tradueix: «... Déu ha donat a l'home el sentit del *passat i del futur*», versió poc exigent; la Bíblia manual de Montserrat del 1970 tradueix: «... ha posat la *ignorància* en el cor de l'home», una interpretació massa tancada; la Bíblia de la Fundació Bíblica Catalana del 1968 tradueix «literalment»: «... els ha posat l'*eternitat*» al cor. Probablement העולם indica el temps en tota la seva extensió. Alguns ugaritòlegs han volgut veure en la paraula 'lm (en el TM amb *scriptio defectiva*) el significat d'«ignorància», tot relacionant-la amb l'ugarític *gln*.

3. El temor de Déu, centre de la seva teologia i antropologia?

El llibre del Qohèlet es clou amb aquesta exhortació en 12,13; «Tem Déu i guarda els seus manaments.» Es tracta d'un verset citat molt sovint, quan hom es refereix al Qohèlet³⁵. Es fa una mica difícil d'imaginar, després de la lectura de tot el llibre, que el Qohèlet hagi pogut dir això que llegim en 12,13. Probablement són paraules que pertanyen al redactor final de l'obra. L'epiloguista vol donar al llibre una determinada direcció hermenèutica, que, però, s'adiu més amb *Ben Sira* sobre el temor de Déu i l'observança de la *Torah* que no pas amb allò que es llegeix en els 12 capítols qohéletians³⁶. La intel·ligència nomística del temor com a observança de la *Torah* és comprensible perquè el concepte mateix desenvolupa diferents matisos presents en la Bíblia hebrea³⁷. Ara bé, no sembla apropiada per al llibre del Qohèlet, que no cita mai els «manaments», els *mišwôt* (מצוות).

L'expressió «temor de Déu / Senyor» no es troba mai en el llibre. Qohèlet emprà la forma verbal: *témer*. Aquest verb el llegim per primera vegada en 3,14:

«Entenc que tot el que Déu fa és immutable; no s'hi pot afegir res ni se'n pot sostreure res. Déu actua així perquè vol ser temut.»³⁸

Aquí el verb «*témer*» revesteix el significat de por davant allò que és numinós, misteriós, tal com es pot deduir del context, 3,13-22. *Témer* Déu aquí no significa avançar per una senda lluminosa, que assegura a aquells que hi marxen tota mena de benediccions de vida, de béns, d'honor. Aquí la idea del temor de Déu significa caminar sota un cel misteriosament tancat, sense la seguretat que el llamp no et caigui de sobte. A cada pas s'ha de confiar en el do lliure de Déu, però a cada pas s'ha de sofrir el comportament enigmàtic de Déu.

Però és així com el Qohèlet col·loca Déu i l'home en llur posició exacta: Déu està a dalt, en els cels, l'home a baix, a la terra. És tenint en compte aquesta distància que cal descobrir-lo i mesurar-lo; Déu és el Poder indesxifrable i indiscutible amb qui l'home no manté un contacte dialògic, sinó de consciència i de distància en el temor. D'una manera reflexa, aquesta visió de Déu ens fa entendre, de retop, la que el Qohèlet té sobre l'home.

L'arrel hebrea *yare*^c (יָרֵא) apareix set vegades en el Qohèlet amb valor teològic. Per al nostre pensador, qui tem Déu posseeix l'autèntic saber, coneix el

35. Cf. F. DELITZSCH, *Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes*, Grand Rapids 1982, que veu en aquest verset «l'essència i la fama» de l'obra (p. 438).

36. Cf. G. T. SHEPPARD, *Wisdom as Hermeneutical Construct*, Berlin 1980, pp. 125-126.

37. Cf. E. PFEIFFER, *Die Gottesfurcht im Buche Kohelet*, dins *Gottes Wort und Gottes Land*, Festschrift H. Hertzberg, H. G. Reventlow (ed.), Göttingen 1965, pp. 133-158.

38. No ens sembla bona la versió interconfessional de la Bíblia Catalana: «Déu obra així perquè vol ser venerat.» De fet, no és la «veneració» d'allò que parla el text.

lloc de Déu i el lloc de l'home. Aquesta és la base i el centre de la teologia i de l'antropologia qohèletianes, que, diferentment de la saviesa tradicional (adhesió enlluernada per l'esplendor de la glòria divina), posa l'accent sobre la distància³⁹. Només a partir d'aquesta realitat esdevé comprensible la recerca de sentit.

Aquesta idea és present en 5,5s en la incisivitat del manament: «tem Déu»:

«No permetis que la boca et torni culpable tot el cos i no diguis al sacerdot que ho vas fer sense voler. No fos que Déu s'enfadés pel que has dit i malmetés l'obra que portes entre mans. ... Tu tem Déu.»

La invitació a témer Déu apareix, doncs, en un context en el qual el Qohèlet adverteix contra l'excessiu nombre de paraules, contra les promences fora de lloc i contra la manca de sinceritat en l'adoració de Déu. El Qohèlet fins entreveu la possibilitat de la ira divina i de la destrucció que se'n podria derivar. Constitueix un exemple de la seva visió sobre la còlera divina. Qohèlet no se sent capaç d'excloure el judici diví de la mateixa manera que no és capaç de trobar-lo en els replecs amagats de la vida. Tanmateix, aquest judici de Déu està sempre en el rerefons misteriós de Déu mateix, les accions del qual no poden preveure's. És Déu qui determina l'existència humana, sia per a la felicitat sia per a la desgràcia. Però, això resta sempre embolcallat en el misteri per a l'home, un misteri que la teologia tradicional sobre la retribució no admet. Ara bé, això no significa que Déu no sigui per al Qohèlet un problema tant en la seva essència com en el seu esdevenir⁴⁰.

4. *El Déu del Qohèlet no és un «Tu», sinó un «Ell»*

El Qohèlet parla molt *de* Déu, però no parla mai *amb* Déu. Mai no s'adreça a aquest Déu, mai no es lamenta, mai no el lloa, mai no es penedeix com, en canvi, féu Jeremias, com feren els salmistes, com féu Job. Simplement, no és un rebel, però protesta per les representacions que hom es fa de Déu:

«Reflexiona bé abans de dir res; no tinguis pressa a parlar en presència de Déu. Déu és al cel i tu a la terra; per tant, fes que les teves paraules siguin poques» (5,1).

39. L'única vegada en què el temor de Déu és usat en sentit tradicional es troba en 8,12b («Sí, ja ho sé allò de: "Hi haurà felicitat per als qui temen Déu, per als qui el temen a la seva presència"»). En aquest text s'estableix una contraposició entre justos i impius pel que fa a retribució. Aquí el Qohèlet cita la doctrinal tradicional, que ell no comparteix.

40. En 7,15 Qohèlet constata el fet que el just mort malgrat la seva bondat, mentre que l'impíu continua a viure malgrat la seva impietat. En 8,11 reconeix l'efecte deleteri d'aquest falliment: els homes són encoratjats a complir el mal perquè no s'ha de pagar cap pena: «En efecte, un pecador pot cometre el mal cent vegades i, en canvi, viure molts anys» (8,12a). Aquesta manca d'una adequada recompensa el Qohèlet l'anomena *hebel*: inconsistència, vanitat. Com ell mateix diu en 9,11-12, el temps de les desventures arriba per a tots: «l'hora infausta d'improvís els cau al damunt» (9,12c).

El Qohèlet no cerca cap consol de Déu ni es posa a «pintar-ne el cantó tendre», que es troba en tants altres indrets de la Bíblia. Simplement accepta Déu en termes de Déu. En el Qohèlet Déu esdevé una presència-absència. En aquest sentit, doncs, la seva idea de Déu és diferent no només de la de la teologia jahvista, sinó també de la que trobem en Job. En aquest últim, tot «diàleg» amb Déu acaba o bé en l'interrogant o bé en la resignació impotent: l'única resposta de Déu és el silenci, només trencat a l'acabament, però amb unes respostes que semblen fora de to. Qohèlet no prega, accepta d'una manera lúcida i sofrida el misteri.

La teologia jahvística, com també la teologia cristiana, resta perplexa davant per davant d'una visió, la qohéletiana, en la qual el Déu creador no és igualment i principalment el Déu salvador. De fet, el Déu del Qohèlet no està implicat en la «història de la salvació»: per tant, no té sentit de lamentar-se. No és estrany, doncs, que en el Qohèlet no hi hagi el tema de l'amor: ni el de l'amor de Déu envers els homes ni l'amor dels homes envers Déu. La relació home-Déu és vista a nivell filosòfic: cadascú a casa seva.

Però la visió qohéletiana sobre Déu no significa la proposta d'una religiositat alternativa a la que està fundada sobre l'èxode, sobre l'experiència del Sinaí i del desert, és a dir, sobre la història de la salvació. No podem fer dir al Qohèlet allò que no ha dit. A la llum de les circumstàncies que dibuixen els seus diferents capítols de l'obra, no és poca cosa que ell hagi acceptat aquest Déu misteriós, del qual els homes no estan capacitats per comprendre'n ni l'amor ni l'odi:

«Certament, he reflexionat sobre tot això i ho he verificat: els justos i els savis, i tots els seus treballs són a les mans de Déu. L'home ni tan sols sap si mereixerà amor o bé odi, tots els camins són oberts davant d'ell» (9,1-2).

Els senyals habituals de l'aprovació divina (prosperitat o adversitat) no eren adequats per al Qohèlet. La seva visió sobre Déu es presenta més aviat com una instància crítica a l'interior de la teologia d'Israel.

5. *Elohim, no Yhwh*

El Qohèlet no usa mai el nom *Yhwh*, sinó que usa sempre el nom *Elohîm* (unes 42 vegades)⁴¹. Tanmateix, d'això no se'n pot concloure ni que ell parli del «Déu dels filòsofs» ni que vulgui presentar-lo sense relleu propi i indiferent, sinó més aviat com un Déu la presència-absència del qual no és susceptible de manipulació. El Qohèlet, malgrat l'afirmació del caràcter misteriós de Déu, té una seva teologia: Déu no pot ser manipulat.

41. El terme *Elohîm* amb article apareix 26 vegades: 2,24.26; 3,11.14².15.17.18.19; 4,17; 5,1².6.17.18.19; 6,2²; 7,13.14.26.29; 8,15.17; 9,4.7 (sis textos són discutibles: 3,17; 8,12; 11,9; 12,7.12.13.14). Sense article el terme *Elohîm* apareix 7 vegades: 1,13; 3,10.13; 5,13.18; 7,18; 8,2.

No té massa sentit preguntar-se a propòsit del concepte qohèlet de Déu, si el Qohèlet separa la fe de la raó, si la solució racional del tema sobre Déu està desvinculada de la solució que en dóna la fe. El Qohèlet, precisament per donar força a les seves crítiques, posa l'accent estratègicament sobre la força de la raó. Considera que la «fe» és blasfema, per més ben intencionada que sigui, perquè sovint pecca contra el dret a la comprensió real del problema, contra l'acceptació del Déu misteriós, no apropiable. Considera que la teologia pot explicar tan poques coses que més li valdria mostrar quelcom de modèstia en lloc d'arrogant superioritat. Cal evitar la capacitat quasi il·limitada que l'home té d'enganyar-se i d'enganyar⁴².

No hi ha una raó suficient per negar una teologia en el Qohèlet pel fet que allò que realment li importa és Déu. En realitat, les seves urgents i punyents preguntes per l'home sempre tenen en el rerefons el gran referent: Déu. La pregunta per l'home no és separable de la pregunta sobre Déu⁴³.

6. *La religió i la teologia no han de treure la llibertat a Déu*

La religió jahvística admet que Déu és incompreensible, l'incomparable, l'indicible i el misteriós per a l'home. Tanmateix, aquesta teologia no té por del caràcter imprevisible de Déu a causa de l'aliança. Per mitjà de l'aliança aquesta teologia està segura de l'actuació de Déu, del seu fer i del seu donar, del seu respondre als mèrits i als demèrits de l'home: és una teologia que llegeix els moviments de Déu enquadrats dins els límits d'una lògica establerta; és, per tant, una teologia que se sent segura. El Qohèlet, en canvi, ignora metodològicament aquest tipus d'aproximació. Vol deixar a Déu la llibertat de

42. Malgrat les exageracions, poden ajudar a adquirir una mentalitat més crítica i modesta en la manera de fer teologia les declaracions del biòleg britànic F. CRICK, *La ciencia debe reemplazar a la religión y a la filosofía en la búsqueda del alma*, dins *La Vanguardia* (4 gener, 1995) 28: «Los filósofos han obtenido resultados tan pobres en los últimos dos mil años que tendrían que mostrarse más modestos en lugar de esa arrogante y pedante superioridad que exhiben por doquier pontificando sobre todo... Tienen que aprender a prescindir de sus teorías favoritas si las pruebas científicas les contradicen.»

43. Cf. F. RAURELL, *Lineamenti di antropologia biblica*, Casale Monferrato 1986, p. 8: «I testi scritturistici non parlano di Dio in sé (la Bibbia non è un trattato *De Deo uno et trino*) e neppure parlano dell'uomo in sé (la Bibbia non è un trattato *De homine*). Ci troviamo dinnanzi a testi essenzialmente relazionali: parlano di Dio in rapporto all'uomo e dell'uomo in rapporto a Dio. C'è però una differenza: quando la Bibbia parla di Dio cerca piuttosto di spiegare l'uomo, e anche quando parla dell'uomo cerca di spiegare l'uomo più che Dio. In un certo qual modo, quindi, la Bibbia ci dà una antropologia di Dio e una teologia dell'uomo. Ma per Dio l'uomo non è mai un mezzo; se l'esistenza dell'uomo presuppone l'esistenza di Dio, l'esistenza di Dio presuppone quella dell'uomo. Qui si trova un altro elemento della sua specificità e allo stesso tempo, della sua ambiguità... Dio e l'uomo in mutuo rapporto costituiscono i due poli intorno ai quali gira tutto il discorso dell'insieme letterario biblico. Essi sono i due grandi protagonisti, diversamente disegnati dai libri secondo epoche, preoccupazioni ed influssi culturali diversi.»

fer i la llibertat de donar a propòsit dels grans problemes de l'home: el problema de la vida i de la mort, del sentit / no-sentit de la vida, de la saviesa i de la niciesa, de la justícia i de la injustícia, de la retribució del just i de la de l'injust, etc., etc.

El Qohèlet descobreix la realitat del Déu creador amb gran agudeses i força de coherència. Darrera aquest escapar-se de la possibilitat de la nostra comprensió, hi ha un Déu que no pot ser objecte de les nostres investigacions, que resta lliure, que no respon a les nostres sol·licitacions precisament perquè sempre actua amb absoluta llibertat⁴⁴. Així, per exemple, bandeja de forma subtil el mecanisme de la retribució, amb la qual Déu és «obligat» a respondre amb els seus dons i amb els seus càstigs d'una manera quasi absoluta. El Qohèlet, en canvi, presenta Déu com a donador de béns, però sense respondre sempre als mèrits i demèrits del destinatari. L'home ha de reconèixer a Déu la llibertat de donar. Déu ho fa tot i cal suposar que ho fa bé, encara que l'home no ho entengui. Així invita la teologia a respectar la llibertat divina.

Ara bé, afirmar que Déu ho ha fet tot bo i bell i en el seu temps no significa que el Qohèlet ho entengui tot i que tot es pugui justificar. No és únicament el futur allò que ignora l'home, com en 3,22; 6,12; 7,14; 10,14, sinó també el misteri de l'obra de Déu:

«I, després de contemplar tota l'obra de Déu, veig que l'home no pot comprendre què passa sota el sol. Per més que s'hi escarrasi no se'n surt. I, encara que el savi pretengui d'entendre-ho tot, en realitat no ho pot entendre» (8,17).

Si el temps que se'n va està o no ple de realitat i de sentit, no és el projecte humà que ho ha de decidir: és Algú altre que ho disposa. Cal fer referència a un pla que ompli la totalitat del temps. De fet, l'home queda reduït a captar només ocasions, a no veure la coincidència adequada del temps amb el seu contingut si no és per mitjà d'actes discontinus. L'home desitja abraçar el temps i l'espai més enllà de tot límit, desitja controlar el futur en la visió de l'anticipació científica i de la utopia política. Però aquesta acumulació, que pretén obtenir dels fets una filosofia de la història, porta a un sistema que no té en compte la constant i absoluta llibertat de Déu:

«Entenc que tot el que Déu fa és immutable; no s'hi pot afegir res ni se'n pot sostreure res. Déu actua així perquè vol ser temut» (3,14).

Tal com ha estat apuntat ja abans, en aquest text el temor és l'actitud de respecte vers la independència de Déu, la seva alteritat, la seva santedat, però, sobretot, vers el seu caràcter numinós i misteriós. Si l'home conegués el temps total podria comprendre bé el moment en el qual viu, esbrinar el misteri, discernir si aquesta determinada ocasió com a tal té un lloc en el pla de

44. És exacte el judici de Zimmerli quan observa que en el Qohèlet hi ha la zona de frontera que impedeix a la saviesa de traspasar la frontera de Déu. Cf. W. ZIMMERLI, *Ort und Grenze der Weisheit im Rahmen der alttestamentlichen Theologie*, dins *Gottesoffenbarung. Gesammelte Aufsätze*, München 1963, pp. 312-315.

Déu, és a dir, saber si el moment ofert amb el seu contingut és constitutiu del temps de Déu i si verament val la pena de ser viscut. En altres paraules, l'home podria escollir les ocasions sense risc perquè coneixeria el temps de Déu. Així, de sobte, l'home podria retrobar l'absolut en el transitori: certament no com els pagans que fugen de la història en el temps primordial, sinó participant en l'obra de Déu que actua en la història a través de les accions arriscades de l'home. Per tant, en el cor de l'home existeix una angoixa que no pot ser calmada amb una vida fragmentada, però quan hi ha quelcom que reïx, l'home no pot preguntar-se si aquesta reeixida té un seu lloc a l'intern de la història que es dirigeix vers una seva finalitat, o bé si això no és res més que una simple possibilitat negativa, absurda, aniquiladora.

«L'obra que Déu ha fet des del començament fins al final» (3,11b) diu que hi ha una unitat de temps, però l'home viu només de fragments. Per perpetuar l'obra i l'existència humana caldria entrar en la memòria no de l'home, sinó de Déu:

«Allò que ara és, ja ha estat abans,
i allò que encara no és, també ja era.
Déu és qui fa que tot continuï» (3,15).

Les accions de l'home no poden sortir de llur límit, l'home no pot modificar allò que Déu ha fet, ni afegir-hi o treure'n res: l'home és limitat.

En aquesta visió, en la qual el Qohèlet vol salvar l'autonomia i, per tant, la llibertat de Déu, la vida humana està dominada per les categories del límit i del risc, element aquest darrer que fa part, encara que paradoxalment, de la seva dignitat. El Qohèlet ens posa en alerta contra tota trampa per mitjà de la qual l'home cerca la seva seguretat. En el fons, és una invitació a assumir plenament la gran aventura humana, una invitació a ser joves, a sortir de les seguretats burgeses, pròpies d'una societat de vells o d'envellits. Per al Qohèlet allò que importa no són els principis rígids de la moral que ensenya què i com s'ha d'escollir i actuar en aquest o en aquest altre moment, perquè —malgrat llur desig d'abast universal— tals principis volen mesurar el valor d'un acte en si mateix, quan, de fet, els actes només tenen raó de ser si fan part del temps de Déu, és a dir, si és Déu qui els dona significació.

En la Bíblia, el Qohèlet és un testimoni preciós del misteri de Déu. Malgrat el judici religiós que Déu és el «Totalment Altre» i verament misteriós, la idea que els humans es fan de Déu tendeix a ser selectiva, optimística i favorable a determinats punts de vista. I això apareix igualment en l'exegesi que es fa del Qohèlet⁴⁵. El Qohèlet representa, en canvi, un sobri i necessari equilibri:

45. Vegeu, per exemple, el treball-catàleg de H. P. MÜLLER, *Wie sprach Qohälet von Gott?*, dins *Vetus Testamentum* 18 (1968) 507-521; també resulta il·lustratiu en aquest sentit l'estudi de L. GORSSSEN, *La cohérence de la conception de Dieu dans l'Ecclésiaste*, dins *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 46 (1970) 282-324. Ambdós autors estudien el Qohèlet, però no són qohèletians.

demostra que fent-ho així s'està fent més religió que salvació. Els cristians corren el risc de subvalorar aquesta obra. El Qohèlet ha de ser pres per allò que és. El *Deus absconditus* que era real per a ell, possiblement resta amagat a aquells que es creuen de conèixer-lo.

La més gran provocació del Qohèlet és, doncs, la seva concepció de Déu: però només salvant aquesta concepció es pot trobar el lloc i la justa dimensió de l'home. Potser del llibre del Qohèlet se'n podria dir allò que es troba en el cànon dels llibres inspirats *errore hominum et providentiâ Dei*.

Frederic RAURELL
Vives i Tutó, 2
08034 BARCELONA

SUMMARY

Qoheleth represents the skeptical side of Israelite wisdom. He does not reject the wisdom movement, but he does challenge some of its cherished beliefs: the first of these is the classic concept of God. Qoheleth's quarrel is with any theology that ignores experiences and thereby tends to become unreal. In no way can Qoheleth be said to have a close personal relationship with God: Qoheleth sees God as a «He», not as a «You». He speaks often of God, never with God. Still, Israel's sages manage to say much about this mysterious deity whose wondrous name concealed more than it divulged. Qoheleth acknowledges God's mystery, likening it to the amazing power that forms an embryo within the womb of a pregnant woman. Lacking and experience with God, Qoheleth advocates prudence before absolute power. For a theologian economy of speech is better than extended talk.