

CB  
53

**Jean Lévêque**

**JOB**  
**El libro**  
**y el mensaje**

2.<sup>a</sup> edición

EDITORIAL VERBO DIVINO  
Avda. de Pamplona, 41  
31200 ESTELLA (Navarra)  
1987

He aquí un «cuaderno» que muchos de nuestros lectores esperaban con impaciencia, tal como lo confirma la encuesta que realizamos el año pasado. No es extraño. Cada uno de los creyentes puede reconocer en Job a un compañero de camino que se atreve a decir en voz alta lo que todo el mundo siente confusamente en la hora de la prueba. El choque del sufrimiento hace bambolear las evidencias, las certezas fáciles y las bonitas ideas tranquilizantes. Sobre todo cuando sufren es cuando los hombres se vuelven a Dios o, por el contrario, se apartan de él; pero en ambos casos se enfrentan cara a cara con su misterio. ¿Dónde están entonces las fronteras entre los que creen y los que no creen? ¿Acaso no pasan por en medio de cada conciencia, dolorosamente?

Este combate de la fe, que tan bien atestigua el libro de Job, no es sino la tragedia de la condición humana, vivida ante Dios, ante el silencio de Dios. Sobre todo cuando se trata del sufrimiento de los inocentes. Pero éste es un libro terrible; no sólo porque es largo, complejo, a veces difícil de seguir, sino sobre todo porque arrastra al lector sincero hacia los márgenes oscuros de la fe, en donde, finalmente, se juegan las relaciones del hombre con Dios.

Le hemos pedido a Jean LÉVÊQUE, autor de un estudio magistral sobre *Job et son Dieu*, que nos sirva de guía en este libro fascinante y desconcertante. El es profesor del Instituto Católico de París, donde explica entre otras cosas los salmos y la literatura sapiencial. Nuestros lectores conocen ya su trabajo *Sabidurías del antiguo Egipto* («Documentos en torno a la biblia» n. 10). Está preparando una colección de las sabidurías de Mesopotamia, en donde figurarán en concreto varios textos antiguos sobre el sufrimiento, que pueden compararse con el libro de Job. Este suplemento vendrá, a su debido tiempo, a completar el presente cuaderno.

Y queda abierto, desde ahora, este «camino de fe» de Job, camino en el que los hombres interpelan a Dios y en el que Dios responde siempre, lo mismo que en la mañana de pascua

**Philippe GRUSON**

## INTRODUCCION

# EL ENTRAMADO DE LA OBRA

Más bien que una meditación sobre el sufrimiento, el libro de Job nos propone una reflexión sobre los caminos de Dios, conservándonos las huellas de un verdadero drama de la fe. En efecto, el destino típico de Job y los diversos poemas que lo interpretan cuestionan directamente la imagen de Dios y la esperanza del justo enfrentado con una calamidad no merecida.

Toda lectura seria del libro de Job desemboca en esos problemas primordiales con los que el creyente tiene que vérselas más pronto o más tarde: el misterio del mal y del sufrimiento, el encuentro con Dios hasta en el fracaso aparente de todo éxito humano, las dificultades de dialogar con el hombre que sufre, y finalmente el sentido de la propia vida, cuando se trata de integrar en ella la perspectiva de la muerte.

Como la historia literaria del libro de Job condiciona estrechamente su interpretación, digamos unas breves palabras sobre los conocimientos actuales en torno a la composición de esta obra maestra.

Cuando se leen seguidos los 42 capítulos del libro de Job, el conjunto da la impresión de ser un tanto monolítico. Sin embargo, la obra recoge varios elementos de estilo muy diferente:

- el marco narrativo, casi enteramente en prosa, que comprende el prólogo (c. 1-2) y el epílogo (42, 7-17),
- dos monólogos de Job (3 y 29-31),
- los diálogos de Job y de sus tres visitantes (4-27),
- el poema sobre la Sabiduría imposible de encontrar (28),

- los discursos de Elihú, el cuarto visitante (32-37),
- la teofanía, con los discursos de Yavé y las respuestas de Job (38, 1-42, 6)

El libro de Job, en su situación actual, lleva la marca de una larga historia literaria en la que es posible distinguir cuatro etapas:

1 \*) **El cuento primitivo.** Enlazando los dos extremos del libro, el prólogo y el epílogo, se recompone con bastante facilidad el cuento popular tal como lo narraban bajo las tiendas antes de que penetrara en el patrimonio sapiencial de Israel. Atendiendo a los nombres de las personas y de los lugares, parece ser que el cuento nació o bien en Edom o, más probablemente, en la región de Haurán, en la Transjordania. Hasta ahora, las periecias del drama bíblico de Job no se han encontrado al pie de la letra en ningún texto del Próximo Oriente antiguo, ni en Egipto, ni incluso en Mesopotamia<sup>1</sup>, en donde sin embargo el tema del justo que sufre se explotaba desde finales de la época sumeria, unos 2 000 años antes de nuestra era. Como el relato habla de dromedarios y este animal no fue domesticado en el Próximo Oriente antes del 1200, el cuento primitivo debió tomar forma a finales

---

<sup>1</sup> La literatura mesopotámica sobre el justo que sufre y los textos egipcios pesimistas o escépticos que se relacionan con este tema constituyen una documentación bastante importante. Puede verse lo esencial de ello en nuestra obra *Job et son Dieu*. Gabalda. Paris 1970. 13-116.

del segundo milenio. Se aclimató muy pronto en Israel, quizás incluso desde la época en que aparecieron los relatos más antiguos del Pentateuco (siglos X-IX). Por el año 600, Ezequiel podía hacer alusión a Job como a un héroe muy conocido (Ez 14, 12-23). Sufrió un cambio muy sensible el cuento cuando, después del destierro, se introdujo en él el personaje de Satán.

2ª) **Los diálogos poéticos.** En la primera mitad del siglo V<sup>2</sup>, un poeta israelita cualificado comprendió todo el partido teológico que se podía sacar del viejo relato. Separó, como si se tratara de las dos partes de una cortina, las dos secuencias del relato primitivo y en el espacio que quedó abierto se puso a hacer hablar largamente a Job (monólogos de 3 y 29-31) y a dialogar, primero con sus tres visitantes y luego con Dios.

3ª) **Los discursos de Elihú.** Por el año 450, se añadieron, por obra del mismo poeta, o de algún otro redactor,

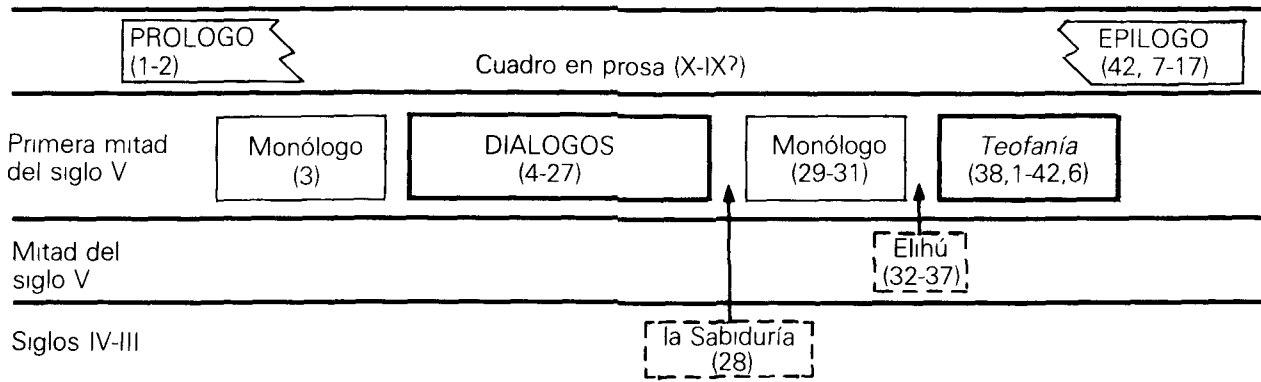
los discursos de Elihú (32-37), cuya problemática coincide a veces con la del profeta Malaquías (mitad del siglo V).

4ª) **El poema sobre la Sabiduría** del c. 28. Este poema, el último de los añadidos a la obra del siglo V, constituye una especie de intervalo de órgano. El redactor anónimo (siglo IV-III) que lo insertó en su lugar actual demostró tener muy buen gusto. Sin duda quiso concluir las discusiones de Job y de sus amigos relativizando con audacia todo el saber del hombre y todas sus palabras: el hombre no conoce el camino de la Sabiduría, pues la Sabiduría no se encuentra en la tierra de los vivos (v. 12s, 20s). El poema de Job 28 traza así un puente entre los diálogos (4-27) y la segunda mitad del poema en donde Job, después de haber protestado de su inocencia y lanzado a Dios su último desafío (29-31), verá criticados a su vez su poder y su sabiduría.

<sup>2</sup>Para la justificación de esta fecha cf. J. Levêque, *La datation du livre de Job* en *Vetus Testamentum*, Suppl. XXXII (1981) 206-219.

Podemos resumir esta historia literaria tan compleja en el siguiente cuadro:

### Los estratos literarios del libro de Job



# I

## LAS DESDICHAS DE JOB Prólogo (1-2)

### El cielo y la tierra

Después de una introducción en la que se describe la felicidad de Job y su integridad moral (1, 1-5), el prólogo resume en un díptico las desventuras que caen sobre él. En cada tablero de este díptico la acción comienza en el palacio celestial donde Yave está rodeado de su corte de Hijos de Elohim (1, 6-12, 2, 1-6), para desplegarse luego sobre la tierra bajo la forma de catástrofes (1, 13-19, 2, 7-9) y cerrarse finalmente en cada ocasión con una respuesta de Job (1, 20s, 2, 10)

El esquematismo del relato se pone de manifiesto ante todo en el uso de los números y en la alternancia de las pruebas, debidas unas a los elementos naturales (el rayo, el viento del desierto) y otras a los hombres (nomadas sabeos y caldeos). Encontramos este esquematismo también en las dos entradas de Satan, rigurosamente idénticas (1, 6-8, 2, 1-3a), en la regularidad de los estribillos («sólo yo pude escapar para contártelo», «no había acabado de hablar, cuando llegó otro») y finalmente en la doble gradación de las desdichas: Satán ataca primero a «lo que es de Job» (1, 11) a sus animales, a sus criados, a sus hijos, para atacar finalmente a «su carne y a sus huesos» (2, 5)

El narrador ha buscado igualmente el efecto de la acumulación: las pruebas se van sucediendo según un ritmo apresurado, que debería quitarle al hombre de fe una parte de sus reflejos. El relato subraya además abundantemente el contraste entre la tranquilidad del momento y el carácter repentino de las catástrofes. Los

momentos más sanos de la existencia humana: el trabajo y la alegría familiar, se convierten en el cebo predilecto de las desdichas, sin saberlo, los hijos de Job quedan reunidos por la muerte (1, 19). No le falta nada al cuadro de las desventuras: Todos pueden reconocerse en aquel hombre irreconocible, «herido por una úlcera maligna desde la planta de los pies hasta la coronilla» y sentado en medio de la ceniza entre la basura de la ciudad.

### «Mi siervo Job»

La paradoja fundamental y el punto de partida del escándalo teológico es que Job, que en un instante llega a tocar el fondo de la desgracia, representa el tipo mismo del logro humano y espiritual. No solamente el relato hace de él un personaje rico, bien considerado, cumplido en hijos y de una rectitud moral a toda prueba, ya que «respeta a Elohim y se aparta del mal» (1, 1), sino que Job se preocupa del honor de Dios hasta llegar a ofrecerle holocaustos en reparación de las culpas hipotéticas de sus hijos (1, 5). Y no se trata de una santidad fingida, ya que por dos veces Yavé la reconoce, otorgándole a Job el título de «mi siervo»: «¿Te has fijado en mi siervo Job? No hay nadie como él en la tierra» (1, 8, 2, 3). Una integridad tan perfecta podría parecer a priori poco verosímil en un adulto, pero es a priori precisamente como se la atribuye el narrador a su héroe. Se trata de una especie de convencionalismo, que permite plantear con toda su

fuerza teológica el problema del sufrimiento de los inocentes

## Las sospechas

Son las sospechas de Satán las que introducen por dos veces una disonancia en el destino de Job. La primera se refiere a la gratuidad de su fe «¿Acaso Job venera a Elohim por nada (*hinnam*)?» (1, 9), y motiva una serie de pruebas que privan a Job de toda posesión y de todo afecto. La segunda sospecha es más radical todavía: incluso esta fidelidad heroica de Job oculta móviles interesados, ya que juega como un instinto de conservación: «Por la vida da un hombre todo lo que tiene» (2, 4). Y entonces es cuando Satán hiere a Job en su carne. Job, por su parte, no sabe nada de este prólogo celestial que amenaza a su destino, y su asentimiento inmediato desahace de un solo golpe todas las sospechas del adversario. Satán perdió su apuesta: existe en la tierra por lo menos un justo que no vincula su fe a una felicidad tangible.

## El Satán en sus obras

La introducción del personaje de Satán parece a primera vista complicar el esquema teológico del cuento. Debió tener lugar después del destierro. Al menos es lo que se puede deducir del curioso paralelo que encontramos en Zac 3, 1, texto fechado en el 520-518 a. C. Solamente en Job y en Zacarías va *satán* acompañado del artículo y tan sólo allí se presenta a Satán en el Antiguo Testamento como uno de los seres celestiales que forman la corte de Yavé.

Primitivamente, la palabra *satán*, de una raíz que significa «atacar», no era ni un título ni un nombre de función, sino que expresaba simplemente un comportamiento hostil, en el Antiguo Testamento aparece varias veces con el sentido profano de «enemigo, adversario» (por ejemplo, Nm 22, 22-32). Habrá que esperar al siglo IV para que *satán*, en 1 Cr 21, 1, pase a ser un nombre propio, la idea de un ser demoníaco superior y rebelde contra Dios solo se impondrá tardíamente en el judaísmo, en la época intertestamentaria.

## ARCAISMO

Varios textos del Antiguo Testamento, marcados todavía de cierto arcaísmo teológico, iluminan lateralmente las relaciones de Yavé y de Satán en el prólogo de Job. En particular, Job 9, 23, 1 Sm 16, 14, la visión celestial descrita en 1 Re 22, 19-23; la cuarta visión de Zacarías (Zac 3, 1-2) que opone a Satán y al ángel de Yavé, y la doble presentación del censo realizado por David (2 Sm 24, 1, comparado con el texto más tardío de 1 Cr 21, 1). Sobre este punto, véase nuestro artículo *Le sens de la souffrance d'après le livre de Job* RTL 6 (1975) 443.

Con el Satán del prólogo de Job estamos todavía al comienzo de esta evolución: «Rondando» y «circulando» por la tierra, el «Satán» no hace más que buscar el mal de los hombres, pero sin declararse abiertamente todavía como enemigo de Dios, de todas formas, sigue estando obligado a comparecer ante él (1, 6, 2, 1). Por tanto, su posición es aún muy ambigua: dotado de un poder muy amplio de investigación, no está sin embargo verdaderamente emancipado. Dudando del hombre, le gustaría que Dios compartiera sus dudas, alejado ya de Dios, puesto que sospecha de su obra, no puede todavía atacar a Yavé más que buscando el mal del hombre inocente.

A pesar de esta nebulosa que rodea al personaje de Satán, su introducción en la leyenda de Job respondía ciertamente a una preocupación teológica.<sup>3</sup> Era una forma de atenuar la responsabilidad de Yavé en las desdichas del justo. En otras épocas anteriores, los autores israelitas no habían tenido este escrúpulo y no sintieron ningún reparo en referir las pruebas más terribles o más inexplicables a una intervención directa de Dios<sup>4</sup> o a unos seres celestiales enviados por él para llevar la enfer-

<sup>3</sup> Cf. el recuadro «Arcaísmo» en esta misma página.

<sup>4</sup> Cf. Ex 11, 4, Lv 26, 26, Dt 28, 22, 1 Sm 16, 14.

medad o la muerte <sup>5</sup> Lo esencial era subrayar el pleno dominio de Dios sobre la historia humana <sup>6</sup> Así es como el viejo cuento de Job presentaba las cosas bajo su forma pre-exílica Job no vacila un instante en designar al culpable «**Yavé** me lo dio, **Yavé** me lo quitó» (1, 21), su mujer lo compromete a renegar de Dios «¡Maldice a **Elohim** y muere!» (2, 9), y todos los visitantes hablan directamente de Yavé «Vinieron a visitarlo sus hermanos y hermanas y los antiguos conocidos, comieron el pan con él en su casa, le dieron el pésame y lo consolaron de la desgracia que **Yavé** le había enviado» (42, 11)

Sin poner en discusión el control de Dios sobre todos los elementos terrenos, el hecho de atribuir a Satán las obras nocivas ponía a Yavé un poco mas al amparo de todo reproche de crueldad La verdad es que este procedimiento es tan sólo aparentemente eficaz, ya que la responsabilidad de la desgracia no la transfiere realmente Dios a Satán Incluso hay que subrayar que en dos ocasiones es Yavé el que toma la iniciativa «Yave le dijo a Satán '¿De dónde vienes?' ( ) ¿Te has fijado en mi siervo Job?'» (1, 7s , 2, 3) Dios es el que esboza todo el proceso de la prueba, y el esquema teológico permanece en el fondo sin alterar El Satán del libro de Job no dispone de ningún poder autónomo, no actúa más que dentro del marco de una acción ya proyectada o permitida por Yavé, y en dos ocasiones tiene que pedirle a Dios que le abra el camino «Extiende tu mano y golpea todo lo que es de Job Extiende tu mano y toca su carne y sus huesos» (1, 11, 2, 5) Así, pues, es la mano de Yavé la que circunscribe el campo de acción de Satan, en otras palabras, la prueba de Job forma parte de un plan de Dios

Por tanto, hay que evitar exagerar la importancia del papel de Satán en el prólogo, y sobre todo imaginarse a Satán, como hicieron los gnósticos, en simetría con Dios Muchas veces se ha interpretado la acción del Satán de Job en función de una demonología mucho más tardía y evolucionada El autor del siglo V, por su parte, dejo a Satán en su sitio, sin atribuirle más que un papel episódico, hasta el punto de que no vuelve a aparecer luego en el epílogo ni lo mencionan ninguno de los diálogos En fin

de cuentas, el eje teológico del viejo cuento no pasa por Satan, por eso puede muy bien ignorarlo el epílogo y remitirnos tranquilamente a las tesis optimistas de los sabios

## La primera respuesta de Job (1, 20-21)

Ante el anuncio de un primera serie de calamidades caídas sobre él, Job se levanta, se rasga el manto, se rapa la cabeza y se echa en tierra No se trata de gestos de arrepentimiento, sino de signos de dolor Tras esta respuesta muda, Job rompe el silencio

«Desnudo salí del seno de mi madre »

Desnudo, Job vuelve a ser lo que el día de su nacimiento frágil, amenazado, ante un porvenir incierto Sin embargo, se vuelve a encontrar dependiente, vulnerable, pero más auténticamente hombre que nunca, ya que se ha liberado de toda alienación de las cosas Se va la felicidad, pero queda el creyente, igual a sí mismo y gozando de un nivel de libertad nunca alcanzado Todo lo que tenía no era más que un vestido inútil , y Job experimenta que la vida es algo más que ese vestido. Este tema será orquestado en un pasaje desilusionado del Qohelet (Ecl 5, 12-16), antes de que lo recoja la primera carta a Timoteo (6, 6 10)

. y desnudo volveré *allá abajo*»

Aquí toda la fuerza está en el adverbio *allá abajo* (*shammâh*), no designa ya el seno de la madre (como en Jn 3, 4), sino el seno materno de la tierra Este tema de la tierra-madre hunde sus raíces en la prehistoria. Cuando los hombres del neolítico enterraban a sus muertos acurrucados, con las rodillas tocando la barbilla, querían darles la posición del embrión, pensando en una nueva y misteriosa gestación En la biblia, este tema está esbozado en Gn 3, 19; resurge en el paralelismo del Sal 139, 13 15 en donde se identifican la tierra y la madre, y más claramente en Ecl 40, 1 La vida del hombre en la tierra es por tanto el paso de una madre a otra La mujer-madre y la tierra-madre tienen en común que representan las dos para el ser humano la seguridad, la ausencia de peli-

<sup>5</sup> Cf Ex 12 23, 2 Sm 24 16s, 2 Re 19, 35, Sal 78, 49, 91, 6

<sup>6</sup> Cf Am 3, 6, y más tarde Is 45, 7, Ecl 11, 14

gros y de necesidades. Por eso, tanto en la una como en la otra el hombre puede vivir desnudo, sin defensa y sin recursos

«Yavé dio y Yavé quitó»

Una vez eliminados los elementos habituales de la felicidad, Job ha perdido sus dimensiones mensurables en el mundo: las del saber, el poder y el valer. Por un instante, Job está en lo cierto: se trata de un designio de **Yavé**, que se revela incomprendible incluso a través de la inmensidad de la desgracia. Job no intenta penetrar en las intenciones profundas de Yavé que le hace sufrir, a sus ojos, eso sería un pecado (v. 22). Le basta con saber que Dios ha intervenido (cf. 1 Sm 3, 18). Job no discute, no duda, no acusa. Más aun, bendice a Dios en vez de maldecirlo, tal como Satán pensaba.

«¡Bendito sea el nombre de Yavé!»

Bendecir a Dios es decir el bien: el bien que Dios ha hecho —acción de gracias— o el bien que va a hacer —oración de petición o de suplica—. Así, al bendecir a Dios, el Yavé de la alianza, Job reconoce que él quería su bien y que la alternancia del don y de su privación no es por parte de Dios un signo de abandono, sino una señal de confianza. Hasta en la existencia doliente de un hombre Dios lleva a cabo una obra positiva y coherente, por la que debe ser igualmente bendecido. El hombre oscila entre la dicha y la desventura, hasta el vértigo, pero en el proyecto de Dios no hay oscilación, ni arrepentimiento, ni fracaso.

## La segunda respuesta de Job (2, 10)

Después de la prueba que le hiere en su propia carne, Job va a dirigirse a su mujer para responderle a la solución que esta le ha propuesto: «¿Todavía persistes en tu honradez? ¡Maldice a Elohim y muere!» (2, 9). La esposa de Job repite, sin saberlo, en su primera frase, las palabras mismas de Yavé (v. 3), pero transformando su testimonio en reproche. Se podría comprender que la mujer de Job no cree o no cree ya en la honradez de su marido, pero se trata de algo mucho más trágico: exasperada de

dolor, intenta arrastrar a su esposo en el naufragio de su propia fe. De ahí la respuesta de Job:

«Hablas como hablaría una de las mujeres impías»<sup>7</sup>

No es la réplica banal de un marido irritado, sino una respuesta de fe a una persona que ya no cree. Pero Job sabe que sólo el sufrimiento es el que ha llevado a su esposa a esta locura de impiedad, por eso intenta hacerle entrar en razón:

«Si de Elohim nosotros aceptamos la dicha, ¿no vamos a aceptar también la desgracia?»

La respuesta va lejos, porque ese «nosotros», más allá de Job y de su mujer, designa a toda la humanidad tipificada en una pareja que sufre. La antítesis dicha/desgracia responde a la de 1, 21 (dar/quitar): para Job, la desgracia viene de Dios lo mismo que la dicha, y el hombre no puede quedarse puramente pasivo ante lo que viene de Dios. No solamente tiene que recibir, sino acoger. El lector de los dos diálogos celestiales ha pensado que Yavé no quiere la desgracia como desgracia, sino como una prueba de la fidelidad. Pero Job no está enterado de estas confidencias y por eso su asentimiento tiene más valor. Afirma su libertad reivindicando la de Dios. Admite que no tiene ningún derecho a exigir la felicidad y que la dicha no es algo que se le deba. Para Job, el hombre no tiene un poder absoluto sobre su destino, su libertad tiene rienda suelta, pero dentro de un destino medido por otra libertad que no tiene más motivo que a ella misma, que no tiene que rendir cuentas a nadie, y a la que se debe un respeto y una adoración incondicionales. Este era ya el sentido de la humillación de Job (1, 20).

## ¿Demasiado bonito?

En el antiguo cuento, el drama se detenía allí, y se pasaba tranquilamente al epílogo en el que Dios devolvía

<sup>7</sup> Literalmente: «Una de las *nabalot*». El *nabal* en la Biblia puede ser el necio, el loco, el insensato o el hombre despreciable, pero también el impío que no quiere contar con Dios o que se enfrenta con Dios mismo. Is 32, 6; Sal 14, 1; 74, 18; 22, cf. Dt 32, 31.



a Job todos sus bienes. El círculo teológico se cerraba perfectamente después de haber dado, y luego quitado, finalmente Yavé devolvía. Seguía intacta la teoría clásica, según la cual la retribución de los justos y de los malvados tenía que producirse indefectiblemente en esta tierra.

Si nos atenemos a los datos del prólogo, esta moral optimista se ve reforzada hasta la paradoja: antes incluso de que Dios le devuelva la felicidad, Job se entrega en sus manos. Aunque se pudriera ya su carne, seguiría bendiciendo el nombre de Yavé. «El honor de Dios está a salvo y el problema queda solucionado!» Pero ¿pudo plantearse este problema con toda su urgencia? El sufrimiento de Job inocente ¿era suficientemente escandaloso y los datos del cuento son realmente los de la existencia cotidiana? Se admira a este Job inquebrantable, firme en su fe, pero ¿lo sentimos suficientemente fraternal? En resumen, la prueba no hace más que rebotar sobre él, y antes de autenticar su testimonio, nos habría gustado haber palpado, aunque sólo fuera un momento, su fragilidad de hombre.

El autor de los diálogos ha comprendido que un héroe inaccesible seguía siendo inimitable, y supo darle al drama de Job la densidad humana que le faltaba para ser totalmente creíble. Es que, en aquel Israel del siglo V, la concepción mecánica de la retribución cedía ante la presión de las evidencias contrarias. Era preciso que se oyera y se tuviera en cuenta este mentís de la experiencia.

## Siete días y siete noches

La llegada de los tres extranjeros, Elifaz, Bildad y Sofar, bastaba para asegurar una transición entre el prólogo, en el que Job se muestra tan sereno, y los diálogos subversivos en los que el poeta pensaba presentar su propia visión de las cosas. Pero este último prefirió prolongar la transición por medio de un largo rato de silencio.

«Levantaron de lejos sus ojos  
y no lo reconocieron  
Levantaron entonces su voz y lloraron,  
desgarró cada uno su manto  
y echaron polvo sobre sus cabezas  
Luego se sentaron con él en tierra  
siete días y siete noches  
Ninguno le decía palabra,  
pues veían que era muy grande su dolor»  
(2, 12-13)

Los siete días y siete noches introducen simbólicamente la duración en el sufrimiento, y es entonces cuando Job empieza a parecerse a nosotros. En el monólogo y en los diálogos de los c. 3-31 encontramos un reflejo de nuestras propias miserias y la presencia fraternal de un hombre sobre el que pesaba la mano de Dios y que se atrevió a gritar a Dios el desconcierto y la rebeldía de la humanidad doliente.

## II

# EL MONOLOGO

### (3)

Bruscamente, el paisaje se ensombrece y es un Job amargo, agresivo, desesperado, el que rompe el silencio con una maldición. Su monólogo tempestuoso del c 3 forma una unidad literaria bien construida. Job maldice primero el día de su nacimiento (v 3-10), vienen luego los primeros «¿por qué?» Job compara su destino personal con el destino, más envidiable, de los muertos (v 11-19), más tarde acusa directamente a Eloah (v 20-23), para volver finalmente sobre su desgracia personal (v 24-26).

«Muera el día en que nací  
y la noche que dije ¡Han concebido un varón!»  
(v 3-10)

Job no pretende aquí cortar el ritmo de la creación ni reducirla a su situación nocturna, no apela al caos primordial para darse el consuelo de ver al mundo entero morir con él. Su maldición no recae más que sobre **un** día y **una** noche concretos, los únicos que están ligados a su destino y que habían hecho encallar este destino en la desgracia: el día de su nacimiento y la noche que «no cerró para él las puertas del vientre», sino que permitió su concepción (v 10). Sin embargo, para ese día y para esa noche Job desea un verdadero aniquilamiento, ya que la expresión del v 4 «¡Que ese día sea tinieblas!» (*yehi Hoshék*) es exactamente la otra cara de la palabra creadora (Gn 1, 5). Al no poder ni querer maldecir a Dios, Job desea desaparecer o, mejor dicho, no haber aparecido jamás, le gustaría borrar desde el principio su historia y sus propias huellas en la historia del mundo. Toda su

violencia de hombre herido se concentra en el origen de su vida, en su origen oculto (la concepción) y en su origen visible (el nacimiento). Pero a través de este rechazo de un día y de una noche, Job ataca implícitamente a Eloah, señor del día y de la noche y dueño de la fecundidad (Gn 20, 18, 29, 31s, 30, 22, 1 Sm 1, 5). Dios debería haber impedido a la madre de Job tener un hijo que iba a sufrir tanto. Visiblemente, este pasaje de Job recuerda el de Jr 20, 14-18.

«¿Por que no morí al salir del seno?» (v 11-19)

El rechazo de la vida no es ya tan radical como en los v 3 y 10. Allí Job deseaba que su madre no hubiera llegado a concebirlo, aquí piensa en la muerte prematura del aborto (v 16), o en la muerte al salir del seno (v 11), o en la muerte debida a la falta de cuidados (v 12). Para él, el aborto o el niño muerto al nacer no entran en una no-existencia, sino en la vida disminuida y a manera de larvas en el sheol. La muerte que Job desea aquí no es la nada absoluta, ya que espera saborear allí el descanso (v 13). Job desea que el hombre pudiera ahorrarse el caminar por este mundo y pasar desde el seno materno a una muerte de algún modo maternal. Con o sin oro, en la muerte el hombre está acostado, tranquilo, descansando (v 14-17), se trata para él del fin de toda sumisión (v 18).

En los v 14-19, el poeta se aparta insensiblemente de los datos del relato-marco y generaliza el caso de Job, para hacer de él, incluso antes de que se entablen los

dialogos, el portavoz de la humanidad que sufre. La desgracia física hace solidarios a todos en la humildad, y Job, antes un gran señor, coincide ahora en sus deseos de libertad y de igualdad social con todos los desheredados. En el Qohelet (Ecl 4, 1-3, 6, 4-5, 7, 1) volverán a encontrarse los tres temas de la injusticia de los malvados, la felicidad de los muertos y la suerte del aborto

«¿Por qué dio la luz?» (v 20)

¿Quién es el responsable? Job, tímido todavía, solo lo nombra al final, en el v 23 es Eloah quien «dio la luz a un desventurado». El gozo del hombre que encuentra un sepulcro (v 22b) ¿no es un fracaso para aquel que da la vida (v 20b)? ¿Por qué lanzar al hombre a la existencia para «ocultar su camino» y «encerrarlo»? Este tema del hombre encerrado y acorralado por Dios procede directamente del profetismo (Os 2, 8, Lam 3, 7) y volverá a surgir con más vehemencia todavía en 19, 6-8

## LOS NOMBRES DIVINOS en el libro de JOB

La utilización de los nombres divinos en el conjunto del libro de Job parece responder a un propósito muy consciente. Los hechos literarios son impresionantes

1 Yave aparece únicamente en el marco en prosa (prólogo y epílogo) y en las introducciones en prosa de los discursos de Yavé y de Job cuando la teofanía. El prólogo, en la fórmula de bendición de 1, 21, pone este nombre de Yave en labios de Job, siendo así que ni él ni los amigos lo pronuncian en el resto del libro

2 Los tres nombres poéticos El, Eloah, Shadday, muy frecuentes en los dialogos, estan totalmente ausentes del marco narrativo

3 El nombre de Elohim, que aparece 11 veces en sólo el prólogo, parece evitarse en los diálogos (6 casos en total)

¿Cómo interpretar estos hechos?

Está claro, en primer lugar, que los tres nombres poéticos son intercambiables en el libro de Job: a El, a Eloah y a Shadday se les atribuyen las mismas perfecciones y las mismas acciones, y Job sufre de ellos las mismas pruebas

El autor, al retomar el prólogo y el epílogo, no tenía ninguna razón para modificar el antiguo cuento, «yavizado» en Israel desde hacía varios siglos, ya que en ningún momento se ve amenazada en él la majestad de Yavé. Al

contrario, en los diálogos, donde el atrevimiento de Job ronda con la blasfemia, el autor pudo tener miedo de enturbiar la santidad y la gloria del Dios de la Torá. Habría conservado entonces otros tres nombres divinos, El, Eloah y Shadday, porque estaban más ligados a la gesta patriarcal y autorizaban quizás una mayor libertad de expresión que el nombre del Exodo

A esta razón teológica se añade el proyecto ecuménico del autor de los diálogos. En los debates, situados en país extranjero, nunca se hace mención de la historia ni de los privilegios de Israel, los personajes del libro de Job son árabes, edomitas o hauranitas, y representan en cierto modo la sabiduría de las naciones. Dirigiéndose a ésta, el autor pudo ocultar voluntariamente en los diálogos la referencia explícita al Dios de Israel

Sin embargo, sea lo que fuere de esta timidez voluntaria respecto al **nombre** de Yave, el Dios que los diálogos ponen en escena sigue siendo el Dios que eligió a Israel. El vocabulario, las imágenes y la problemática de los discursos de Job, sacados masivamente de los profetas y de los salmos, no tienen sentido más que con el telón de fondo de la alianza. Por eso, sería falso hacer de Job un «santo pagano». Desde su primer monólogo hasta su última respuesta, el extranjero Job habla y piensa como un yavista convencido, alimentado de las Escrituras de Israel

## EL DESEO DE MORIR

Dejando aparte Job 3 y Jr 20, 14-18, que le sirvieron de modelo, se encuentran en el Antiguo Testamento algunas expresiones del hastío de la vida: las dos quejas de Rebeca (Gn 25, 22 y 27, 46), el desaliento de Elías huyendo de Jezabel (1 Re 19, 4), una queja cuyo eco percibimos en Jon 4, 3, Tob 3, 6-15 y 1 Mac 2, 13. En todos estos casos se trata de frases muy cortas.

El deseo de morir aparece en varias ocasiones en los discursos de Job (7, 15, 10, 18s, 17, 1), pero ni un solo instante piensa Job en el suicidio, ya que la vida, por muy miserable que sea, le pertenece a Dios. Solo Dios tiene derecho a quitarle la vida a Job. Esta certeza de fe se muestra incluso en el texto de 6, 8-10, en donde las relaciones de Job con su creador atraviesan una crisis muy grave.

«¿Quién me diera que se realizase mi suplica  
y que Eloah me concediera lo que espero!  
¡Que Eloah aceptase aplastarme,  
que soltase su mano y me suprimiera!  
Todavía habría un consuelo para mí  
en el dolor implacable,  
pues no habría renegado de los decretos del Santo»

La muerte sería para Job un consuelo, no solo porque pondría fin a una existencia gris (v 6), decepcionante (v 20) y emponzoñada por el veneno de las flechas de Shadai (v 4), sino porque Dios mismo pondría en ella su mano, abreviando los sufrimientos de Job en respuesta a su esperanza paradójica. Job se vería libre sin haber traicionado a Dios ni haber renegado de su destino.

El monólogo termina con tres versículos en los que Job describe su angustia. Come el mismo «pan de lágrimas» que los salmistas (Sal 42, 4, 80), y sus llamadas desesperadas pueden compararse con los rugidos del león (Sal 22, 2, 32, 3, 38, 9).

☆

Este primer monólogo de Job desempeña en el libro el papel de un entramado. Con la humillación y las dos respuestas admirables de Job en el prólogo, la cuestión teológica se quedaba estrecha. Job vuelve a suscitarla poniendo en discusión la bondad de la existencia en la tierra, luego subraya, prudentemente todavía, pero con claridad, que la incoherencia del destino del hombre es imputable a Eloah. Los «por qué» de Job en los vv 11, 12, 16, 20 empiezan a poner en discusión la sabiduría de Dios: lo mismo que su rechazo del día de su nacimiento resuena como una blasfemia contra el creador de la luz.

Estamos ya lejos de aquel Job que «se refugiaba en su honradez» para ponerse allí en manos de Dios incondicionalmente. El Job que habla ahora sería vulnerable a las sugerencias de su esposa en 2, 9. Es verdad que no maldice a Elohim y que no lo hara nunca, pero separa ya su voluntad de la de él, se desolidariza de esa existencia que Dios quiso para él y, considerándola como extraña a su verdadero destino, le pide cuentas a Dios: el que en el c 2 aceptaba de su mano tanto la felicidad como la desgracia. Job no muere, pero desea la muerte, al ver su vida vacía de todo sentido providencial. Incapaz de descubrir un designio de Dios en esa existencia atormentada que parece ser un fracaso del poder divino, Job comienza a reaccionar fuera del clima de fe y confianza que lo había tonificado hasta entonces, se atiene a sus percepciones inmediatas y negativas: mi camino está cerrado, Eloah me tiene acorralado. ¿Será esa su última palabra? ¿Seguirá endureciéndose ante Dios y amurallándose dentro de sus «por qué»? Es este el punto neuralgico del diálogo que va a seguir.

### III

## LOS TRES CICLOS DE DISCURSOS (4-27)

Los dialogos de Job y de sus tres amigos cubren la mayor parte del libro (c 4 a 27) Por tres veces, Elifaz, Bildad y Sofar toman la palabra, siempre en el mismo orden, y cada una de sus intervenciones recibe una respuesta de Job, la cual da lugar a tres ciclos de discursos

Ciclo I c 4-14

Ciclo II c 15-21

Ciclo III c 22-27

Los dos primeros ciclos están contruidos con regularidad, pero el tercero plantea problemas delicados de critica literaria, ya que aparentemente no se le reserva ningún sitio a Sofar. Muchos autores renuncian a reconstruir este tercer ciclo, otros conservan un solo discurso de Elifaz (22) y ven en los c 23-27, bien unas piezas independientes, bien unos materiales que hay que vincular al primer ciclo o quizas al monologo de los c 29-31. La solución mas natural consiste, al parecer, en restaurar en lo posible el tercer ciclo completo, con la participación de Sofar. Se puede, por ejemplo, proponer la siguiente estructura

Elifaz 22 *Job 23, 24, 1-17*

Bildad 25, 26, 5-14 *Job 26, 1-4, 27, 1-12*

Sofar 27, 13-23, 24, 18-25

La última respuesta de Job estaria constituida por el gran monologo de los c 29-31

### EJES DE LECTURA

El estudio lineal, capítulo a capítulo, que se impondria en un comentario propiamente dicho, nos obligaria a un

recorrido demasiado largo. Ocasionaría ademas numerosas repeticiones, ya que de vez en cuando aparecen los mismos temas y el progreso dentro de cada discurso no siempre es riguroso.

Otra pista de trabajo, complementaria, nos permitira hacer el inventario de esta masa enorme de los dialogos. Podriamos jalonarla en tres etapas

1 Distinguir las pericopas segun las funciones que cumplen en el debate. De esta manera, se descubren fácilmente: –los versículos de introduccion o de enlace, –los pasajes de pura polémica entre Job y sus visitantes, –las tesis de los amigos y las respuestas de Job, –las doxologías o pasajes de estilo himnico, las QUEJAS de Job, que a su vez se sitúan en dos niveles distintos: las *quejas «él»*, cuando Job se queja **de Dios**, y las *quejas «tu»*, cuando Job interpela directamente a Dios, –finalmente, en contraste con las quejas, los pasajes en los que Job deja asomar su esperanza

2 Reagrupar las pericopas que tienen la misma función. Se encontrará el resultado de esta agrupación en el cuadro recapitulativo adjunto. Por motivos de comodidad, este cuadro distingue los tres argumentos principales de los amigos y las dos tesis favoritas de Job

3 Estudiar para cada conjunto las constantes y las variables, tanto desde el punto de vista literario como desde el punto de vista teológico. Será éste el estudio que propondremos en las paginas siguientes. Solo dejaremos de lado los pasajes de pura polémica entre Job y sus visitantes

**GENEROS, TEMAS Y ARGUMENTOS**

	<b>Ciclo I (4-14)</b>	<b>Ciclo II (15-21)</b>	<b>Ciclo III (22-27)</b>
<b>ARGUMENTOS de los AMIGOS</b> <i>-la suerte de los malvados</i> Elifaz Bildad Sofar  <i>-la felicidad de los justos</i> Elifaz Bildad Sofar  <i>-nadie esta limpio ante Dios</i> Elifaz Bildad	4, 7-11, 5, 2-7 8, 8-19 11, 20  5, 17-21 25-26 8, 5-7, 20-22 11, 15-19  4, 17-21	15, 17-35 18, 5-21 20, 4-29       15, 14-16	22, 15-18  27, 13-23, 24, 18-24  22, 21-30  25, 4-6
<b>RESPUESTAS de JOB</b> <i>-los limites del hombre</i>  <i>--el mentis de la experiencia</i> la experiencia comun la experiencia de Job	7, 17, 9, 2-3 13, 28 - 14, 12  12, 6 9, 22-24 12, 2-3 13, 2	21, 27-34 21, 2-26	24, 1-17
<b>DOXOLOGIAS</b> Elifaz Bildad Sofar  Job	5, 9-18  11, 7-11  7, 12 17 20 9, 4-13, 10, 8-12 12, 7-10 11-25		22, 12 (29-30) 25, 1-6, 26, 5-14
<b>LAS QUEJAS «el»</b>	3, 6, 4 9, 2-3 14-24 32-35 13, 3-7-11 13-19	16, 7-17 19, 6-12 21-22	23, 1-17 24, 1 27, 2-6
<b>LAS QUEJAS «tu»</b>	7, 7-21 9, 28b-31, 10, 1-22 13, 20 - 14, 22	17, 4-6	(30, 20-23)
<b>LA ESPERANZA</b>	esperanza implicita 7, 16b-19, 10 20b 14, 6 13-17	textos principales 16, 18-22 17, 3 19, 25-27	23,3  (31, 35-37)

# 1. LOS ARGUMENTOS DE LOS AMIGOS o LA FUERZA DE LA TRADICION

Las convicciones de los visitantes de Job se basan en dos principios 1) Dios retribuye siempre al hombre antes de su muerte, 2) siempre se verifica una proporción exacta entre las obras y su sanción. De aquí se deducen inmediatamente dos ecuaciones que se encuentran en la sabiduría tradicional: virtud igual a felicidad, desgracia igual a castigo. También Job, «en los días de su otoño», pensaba que era normal esperar la felicidad cuando uno vivía como justo (29, 18-20, 30, 26), pero es éste el único punto en que coincide con la problemática tradicional, ya que rechazará todas las conclusiones de sus amigos.

Para recobrar la felicidad perdida, afirman los tres sabios, sólo hay un medio infalible: volver a Dios. A ello Job responderá fácilmente que nunca había abandonado a ese Dios a quien muestran tan alejado de él. Además, ¿por qué una conversión repentina va a traer la felicidad si toda una vida de honradez no basta para garantizarla? El verdadero problema, para Job, no es aceptar una conversión, sino saber que es lo que Dios le reprocha. Lo que Job rechaza ante todo es el silencio de Dios, ya que ese silencio no solamente lo deja indefenso contra las interpretaciones amargas de sus amigos, sino que parece condenar su fidelidad pasada de servidor.

Los amigos de Job desarrollan con predilección tres temas – el castigo indefectible de los malos, – la felicidad concedida por descontado a los justos, – y el tema «ningun hombre esta limpio ante Dios»

## LA SUERTE DE LOS MALVADOS

El tema de la desgracia del impío está repartido bastante regularmente entre los discursos de los tres amigos, y lo encontramos en los tres ciclos

	I	II	III
Elifaz	4, 7-11, 5, 2-7	15, 17-35	22, 15-18
Bildad	8, 8-19	18, 5-21	
Sofar	11, 20	20, 4-29	27, 13-23, 24, 18-24

- Como se ve, el tema del castigo del malvado se muestra en unos frescos más o menos amplios, en esto coincide el libro de Job con la tradición sálmica. En efecto, el género literario más parecido es la queja contra los enemigos, tan frecuente en las lamentaciones individuales.

- Cinco series de imágenes evocan en los discursos de los amigos la vida y la muerte de los malvados

- a) imágenes de fragilidad y de inestabilidad (5, 3, 8, 14s, 15, 29, 32, 18, 7, 20, 5, 10b, 17s, 21b, 27, 18),

- b) imágenes de inseguridad (11, 20, 15, 20-23, 18, 12s),

- c) imágenes de arrancamiento (15, 34, 18, 14, 20, 28, 22, 16, 24, 18s, 24),

- d) imágenes de angustia y desesperación – se describe la existencia del impío como la de un proscrito o como el calvario de un esquizofrénico (15, 21-24, 18, 8-11, 20, 22, 25, 27, 22, 10s, 27, 20-23),

- e) imágenes de la marcha hacia la nada (5, 3, 8, 19, 18, 5s, 15-19, 20, 8s, 14, 22, 15s, 24, 18, 20, 24, 27, 19)

Ni siquiera la muerte detiene el castigo, que alcanza a los descendientes del impío (5, 4s, 20, 10a, 27, 13-15). Esta idea de que Dios castiga a los cachorros por los crímenes de los leones (4, 10s) señala un retroceso respecto al personalismo religioso de Ezequiel (14, 13-23, 18)

● A los tres amigos no les cabe ninguna duda de que los castigos deben atribuirse a Dios, aun cuando a menudo Dios apele a las causas segundas para castigar las infracciones, se piensa que, a partir del pecado, una especie de lógica interna lleva a una desdicha proporcionada. Por tanto, es en gran parte el propio pecador el que se castiga a sí mismo «cosecha lo que ha sembrado» (4, 8) y «da a luz lo que concibió» (15, 35), o –como dice Elifaz– «la iniquidad no brota del suelo ni el castigo germina de la tierra, es el hombre el que engendra el castigo» (5, 6s)

● Dos actitudes, inseparables entre sí, atraen sobre el hombre la condenación divina: el orgullo ante Dios (22, 17, 8, 13, 15, 25s 31, 20, 6, 22, 18) y el afán de poder del que acumula tan sólo para él y maltrata a los pobres (4, 10, 20, 19 21, 22, 6-9, 24, 21, 27, 16). En varias ocasiones se le reprochan directamente a Job esta arrogancia y esta violencia (15, 4-6 11-13, 22, 13s)

Por tanto, la convicción de los amigos no tiene vuelta de hoja. Job, consciente o inconscientemente, se ha merecido el castigo y su rebeldía no hace más que agravar su caso. El, que asume la postura de suficiencia y de escepticismo de los impíos, ¿cómo puede pretender que sabe más que los antiguos (15, 10) y que goza de la confianza de Eloah (15, 8)?

## LA FELICIDAD DEL JUSTO

El tema de la recompensa temporal asegurada para el justo no aparece más que en una mitad de los discursos y está totalmente ausente en el segundo ciclo

	I	II	III
Elifaz	5, 17-26		22, 21-30
Bildad	8, 5-7 20-22		
Sofar	11, 13-19		

● El origen de este tema no tiene que buscarse en el culto (por ejemplo, en las bendiciones y en las promesas de Dt 28, 1-14, 30, 5-9, o en los salmos como Sal 91 y 118), ya que es familiar a la vez a los profetas,

a los salmistas y a los sabios, que se prestan mutuamente imágenes y expresiones.<sup>8</sup> Entre los profetas, los oráculos de felicidad se dirigen pocas veces a un individuo, ya que todo el pueblo tiene que participar del gozo que viene de Dios en respuesta a la conversión,<sup>9</sup> pero los profetas y los salmistas coinciden en afirmar que, por encima de todos los éxitos materiales, la verdadera felicidad está en esperar en Yavé con un corazón de pobre.<sup>10</sup>

● Según los amigos de Job, hay cuatro actitudes que condicionan la felicidad humana

a) la conversión, que reconcilia al hombre con Dios (22, 21, 23) y le devuelve la «pureza de sus manos» (22, 30, cf. 8, 6, 11, 4),

b) la humildad, ya que Eloah salva a «los que bajan los ojos» (22, 29),

c) la estabilidad en la fe. Job, vuelto a Dios, tendrá que «fijar su corazón» en él (11, 13),

d) la oración, que es búsqueda de Dios y súplica en la necesidad (8, 5)

● Mediante esta fidelidad a Dios, el justo –en opinión de los amigos de Job– será un hombre sereno, inmunizado contra la desgracia (5, 18-21, 11, 15 18s), colmado de gozo en su familia (5, 25) y de honor en su ciudad (11, 19). La existencia surgirá para él más bella que el mediodía (11, 17, cf. 8, 21, 22, 28) y llegará a la tumba en la ancianidad, «como se recoge una gavilla en sazón» (5, 26). Mejor dicho, a lo largo de esa existencia armoniosa y fecunda Dios mismo velará sobre su fiel (8, 6), lo librará (22, 30) y curará sus llagas (5, 18). Restablecido en su morada de justicia (8, 6), elevará hacia Dios su rostro sin mancha (11, 15). Siempre escuchado (22, 27) y sumergido en la bondad de Eloah, podrá estimar el oro como polvo en comparación con el gozo que encontrara en Dios (22, 24-26)

● Así, según los amigos de Job, la conversión tiene que traer al pecador a la vez la abundancia material, la plena dicha familiar y una intimidad cada vez mayor con

<sup>8</sup> Cf. *Job et son Dieu*, 252

<sup>9</sup> Am 9, 13 15, Os 14, 5-9, Is 30, 19-26, 33, 17-24, 55, 1-3, 66, 10-13, Jr 31, 10-14, Jl 2, 21-27, Zac 8, 4s

<sup>10</sup> Is 30, 18, Jr 17, 7s, Sal 2, 12, 65 5, 73, 23-28, 84, 13, 91, 146, 5



Dios Mirando las cosas de cerca, esta mescolanza sigue siendo un tanto turbia «Haz las paces con Shadday, de este modo, tus rentas seran buenas» (22, 21) La relacion con Dios realmente tiene mucho que ver con un contrato de seguros con el destino

### «NADIE ESTA LIMPIO ANTE DIOS»

El tema de la indignidad del hombre ante Dios aparece en tres ocasiones en los discursos de los amigos (4, 17-21, 15, 14-16, 25, 4-6) y siempre bajo la forma de una doble cuestion, del tipo

«¿Tiene un hombre razón (*sdq*) contra Dios?  
¿Un hombre humano es puro (*thr*) ante su autor?»  
(4, 17)

El enunciado del tema va seguido siempre de un razonamiento a priori (a proposito de los ángeles o de los astros) y los tres textos establecen un paralelismo entre el vocabulario de la justicia (*sdq*) y el de la pureza moral (*thr, zkh*)

● En el Antiguo Testamento, el tema de la pequeñez y de la fragilidad moral del hombre esta relacionado con otros dos –el de la grandeza de Dios, frecuente en los salmos, y del que los proverbios se aprovechan para asentar su teoria de la retribución (Prov 3, 19s, 14, 31, 17, 5, 20, 12, 22, 2) – y el tema «¿Quién es como Yavé?» (1 Sm 2, 2, Sal 76, 8, 89, 7-9, 113, 5) De buen grado el Antiguo Testamento ve en las debilidades del

hombre una excusa para sus pecados y un medio para presionar sobre la misericordia de Dios Los tres amigos, invirtiendo el alcance del tema, haran de ellas un arma contra Job «Si Eloah descubre faltas en sus mismos ángeles, ¿cuanto más en los que habitan en casas de adobes!» tal es la revelación que Elifaz pretende haber tenido en un sueño (4, 18s) Más adelante, en 15, 14-16, el mismo Elifaz insinúa claramente la culpabilidad de Job

«¿Por qué tu corazón se irrita? ( )  
¿Qué es el hombre para creerse limpio  
y el hijo de mujer para llevar razón?  
Ni de sus mismos santos se fia  
y los cielos no son puros a sus ojos,  
¿cuánto menos un ser corrompido,  
el hombre que bebe la iniquidad como agua!»

En Job, lo mismo que en Qumrán, la expresión «hijo de mujer» (*yelud 'ishshah*) no encierra más idea que la de la caducidad humana, pero del tema de la finitud Elifaz pasa enseguida al de la culpabilidad Bildad, a su vez, recogerá en 25, 4-6 este mismo tipo de razonamiento

● Lo que atacan los tres visitantes es finalmente la actitud de Job frente a Dios y la pretensión que eleva ante él por tanto, está en juego la justicia de Job en el sentido en que la entiende el Antiguo Testamento (véase el recuadro *Justicia de Dios, justicia del hombre*, en p 39) A los ojos de sus amigos, la rebeldía de Job resultaba más intolerable todavía por ser la jactancia de un culpable El sufrimiento no puede ser más que un castigo, por tanto, ella acusa a Job Y cuanto más se disculpe Job, más culpable resulta

## 2. LAS RESPUESTAS DE JOB

En sus respuestas directas a los visitantes, Job reconoce la indignidad radical del hombre ante Dios «Verdaderamente sé que es así, ¿cómo un hombre podría tener razon contra El?» (9, 2s, cf 7, 17, 13, 28 - 14, 12) Pero

se detiene sobre todo en rechazar las expresiones de los sabios sobre el castigo indefectible de los malvados, apelando unas veces a la experiencia común y otras a su propia experiencia

## LA LAMPARA DE LOS MALVADOS

● Según dicen los viajeros que han recorrido el mundo, los malvados se escapan muchas veces de las desgracias que caen sobre los otros (12, 6), y los funerales solemnes que se les reserva tampoco responden a su manera de vivir (21, 27-34) ¿Dónde está entonces la verdadera equidad?

● En varias ocasiones, Job les recuerda a los tres extranjeros que él sabe tanto como ellos (12, 2s, 13, 1s, 27, 11), pero desde su segundo discurso se enfrenta con energía contra sus tesis

«Por eso dije ¡Todo es lo mismo!

Eloah destruye al perfecto y al malvado

Si una calamidad acarrea una muerte repentina,

él se burla de la desgracia de los inocentes

Un país ha caído en manos de un malvado,

y él tapa la cara de sus jueces

Y si no es él, ¿quién es?» (9, 22-24)

● En el discurso del c 21, el único que Job dedica totalmente a una refutación en regla, parte de los mismos temas y de las mismas imágenes que sus detractores, pero deshace sus deducciones invirtiendo la perspectiva. No describe ya la desgracia de los malvados, sino su bienestar escandaloso (v 7-13) que los amigos intentan negar. Si es posible gozar de los dones de Dios sin buscar su amistad, ¿por qué rechazar el camino de los impíos que lleva a una felicidad tan barata? Es esta la conclusión que los malvados han sacado desde hace mucho tiempo «¿Quién es Shadday para que le sirvamos, y de qué nos aprovechará suplicarle?» (v 14-16) Los amigos van repitiendo el principio que les parece calmar todas las dudas: la muerte del impío será necesariamente cruel. Pero Job echa por tierra esta seguridad

«¿Cuántas veces se apaga la lámpara de los malvados? ( )

¿Cuántas veces hace morir a los impíos por su cólera?» (v 17)

Luego prosigue Job su argumentación. castigar a los descendientes del impío resulta inoperante (v 19-21), es

inútil aguardar de la muerte, ciega y caprichosa, que deje de azotar sin discernimiento (v 23-26)

● En 24, 1-7, Job, que acaba de reconocer que está «asustado» por el misterio de los designios de Dios (23, 15-17), se pregunta por su falta de actuación

«¿Por qué, si los tiempos no están ocultos a Shadday, quienes lo conocen no ven sus días?» (24, 1)

Shadday parece haber renunciado a intervenir en el destino de los individuos, tal como lo hizo en otras ocasiones en el destino de los pueblos, pero este desdén incomprensible escandaliza a los que cuentan con él. Y Job se pone a describir ampliamente los sufrimientos del proletariado rural (v 2-11) y la inseguridad de las ciudades entregadas a los asesinos (v 12-16) ¿Cuál es entonces ese Dios al que nada se le escapa de cuanto se desarrolla a lo largo de los «tiempos» humanos, pero que se calla cuando «el alma de los heridos grita pidiendo ayuda»? (v 12)

## LA AMISTAD TRAICIONADA

Job y sus amigos están así condenados a no entenderse. Job reconoce su finitud, como la de todo hombre, y en este punto acepta plenamente las afirmaciones de los visitantes, pero no quiere que se expliquen sus sufrimientos por una pretendida culpabilidad. Los que le predicaban hablan de **transgresión**, siendo así que él se siente objeto de una **agresión** de Dios. Mientras que las pruebas de un justo tienden a disociar la amistad con Dios de la felicidad tangible, los censores de Job se empeñan en medir continuamente el misterio del sufrimiento con la medida de una concepción rígida de la retribución. Mientras que Job rechaza la teoría en nombre de la vida, los amigos, sin prestarle ninguna ayuda, están dispuestos a sacrificar la evidencia de los hechos en aras de la coherencia de un sistema. Pero no logran sacar a flote su seguridad intelectual más que a costa de su amistad con el inocente que sufre, su negativa a mirar al hombre en la verdad de su condición los vuelve ciegos ante los designios de Dios.

Job se volverá por un instante a sus tres amigos para buscar en ellos la simpatía que Dios parece negarle «Tened piedad de mí, tened piedad de mí, amigos míos, porque la mano de Eloah me ha golpeado» (19, 21) Pero es difícil llegar al hombre en lo que constituye su sufrimiento se pronuncian palabras, pero el mal sigue allí

Los amigos de Job empezaron sentándose en tierra con él, en silencio, su actitud parecía honrada Pero desde que se pusieron a discutir con él, es evidente que fracasa entre ellos la amistad Su palabra viene de lejos Llegan con sus evidencias y sus certezas, con los argumentos de aquellos que saben de antemano y que proponen un consuelo sin haber escuchado las quejas Para ellos, el sufrimiento de Job se reduce al caso general y sobre todo no tiene que escapar de la ley conocida de la retribución si Job sufre, es que ha pecado, si es probado, es porque ha sido reprobado, ¡que se convierta, y todo volverá a estar en orden!

Los visitantes, en vez de ponerse ante Dios al lado de Job y de entrar en el sufrimiento tal como el lo vive, se sitúan de antemano al lado de Dios y se arrojan el derecho de hablar en su nombre «¡Maximas de ceniza, res-

puestas de barro!», les replica Job, «no hacéis más que enjaibegar con mentiras y sois unos matasanos, ¡ojalá os callarais todos y demostrarais así que sois sabios!» (13, 12 4s) Caminar con Job hasta el borde de la rebeldía, aceptar mirar con él la angustia cara a cara, sería para los tres amigos arriesgar su fe, pero poseen con demasiado orgullo la verdad para emprender la aventura de ponerse a buscarla todavía Y Job tendrá que renunciar al espejismo de la amistad «Mis hermanos son engañosos como un torrente, como el caudal de los torrentes que pasan» (6, 15)

Por encima, o por debajo, de este dialogo fallido con sus visitantes, Job prosigue paradójicamente su diálogo con el ausente e insiste en reclamar, vuelto de espaldas al vacío, una confrontación que desea y que teme al mismo tiempo El ha «puesto sus pies en las huellas de Dios» (23, 11), por tanto, tiene derecho a defenderse Pero ¿es posible pedir justicia cuando hay que enfrentarse con el creador? Aquí está todo el drama de Job, en una profundidad inaccesible a toda la verborrea de los que saben, un drama en el que se juega sus relaciones con Dios y sus relaciones con su propia conciencia

### 3. LAS DOXOLOGIAS O PASAJES EN FORMA HIMNICA

En los himnos del salterio destacan dos temas principales de alabanza la alabanza a Dios por su misericordia (*hesed*), pero mas aun la alabanza a Dios por su majestad, cantada de forma diferente según se revele ella en la *creacion o en la historia*

El libro de Job no contiene ningún himno al *hesed* de Dios, ni en los discursos de los amigos ni en los de Job Por el contrario, las doxologias al Dios creador y al señor de la historia se responden armoniosamente, tanto en Job como en los amigos, según las leyes del género himnico La única diferencia podría ser esta en el libro de Job nunca se tienen en cuenta los recuerdos históricos de Israel, la historia de que hablan los textos es la existencia cotidiana del hombre anónimo

Los pasajes himnicos se reparten de la siguiente manera

	I	II	III
Elifaz Bildad	5, 9-18		22, 12 (29s) 25, 1-6 26, 5-14
Sofar	11, 7 11		
JOB 9, 4 13 10, 8-12 12, 7-25	7, 12 17 20 9, 4-13 10, 8-12 12, 7-25		

Lo que sorprende a primera vista es la ausencia de toda doxología en el ciclo II y el hecho de que en Job las doxologías, agrupadas todas ellas en el ciclo I, no aparecen en los otros dos ciclos

- Para Job, como para los otros tres cantores, uno de los rasgos más constantes de la majestad de Dios, cuando se revela en lo concreto de la existencia humana, es que crea la sorpresa (5, 9) Eloah se empeña en seguir siendo el totalmente otro, aquel cuyo misterio íntimo (*héger* 11, 7a) no lograra jamás escudriñar ningún ser humano, aquel a quien es imposible asignar un lugar en el interior de los límites de lo creado (22, 12, 26, 5-14), que trasciende toda imaginación espacial (11, 7b-9) y que no deja ver al hombre más que la «*orla*» de sus obras (26, 14), aquel que se sitúa siempre «en otro sitio» y que se acerca de ordinario al hombre por caminos insospechados hasta entonces (25, 3)

De acuerdo en la afirmación de este carácter imprevisible de la acción de Eloah, Job y sus amigos se diferencian en el sentido que dan a este no-conformismo de Dios. Mientras que sus amigos insisten en los cambios de situación realizados por Dios (5, 11-18, 11, 10-12) y que a sus ojos verifican infaliblemente la tesis clásica de la felicidad de los justos, Job prefiere subrayar la predilección de Dios por el cambio de los valores, que encuentra siempre al hombre desprevenido (12, 16-25)

- Aunque recogen los temas y las imágenes tradicionales, las doxologías del poema de Job modifican profundamente este dato característico de Israel. Los materiales siguen siendo los del himno, pero su objetivo no es realmente el de los salmistas

Las doxologías *de los amigos* se convierten en armas contra Job y en medios para hacer presión sobre él (22,

13-29b) Esta preocupación moralizante e incluso polémica que estropea las doxologías de los visitantes sólo muy raras veces se abre paso en los himnos más típicos del salterio. Al contrario, para los tres sabios lo esencial es reducir a Job al silencio. Es verdad que no se descartan los motivos de confianza. Dios salva al hombre arruinado y arranca al indigente de manos del poderoso (5, 15), por eso, el pobre todavía tiene esperanza (5, 16), pero con la condición de que «baje los ojos» (22, 29). Y ahí es donde está toda la ambigüedad del discurso de los amigos de Job. Job puede realmente bajar los ojos porque es un «*gusanillo*» (25, 6), pero ¿cómo puede pedirle Dios que baje los ojos como culpable, si es consciente de su inocencia? Reducir al silencio al hombre que sufre, aunque sea en nombre de la grandeza de Dios, es cerrar al hombre el camino de su propia verdad, es cometer una injuria contra la verdad de Dios. Creer que esa verdad es hostil a la verdad del hombre.

También son impresionantes las doxologías de Job, pero siguen una dirección totalmente distinta. Reteniendo casi únicamente los temas que exaltan el poder de Dios, Job sigue en el fondo adelante con su queja (7, 12-17, 20, 9, 5-10, 12, 7-25). Adorna sus agravios con imágenes himnicas para hacerlos más incisivos (9, 11-13), para oponer con mayor eficacia la fuerza de Dios a su proyecto de creador (10, 8-12). De esta manera, el himno sirve de resonancia a la queja. Sin embargo, en profundidad, las extrañas doxologías de Job no desdichan del espíritu que anima a los himnos de Israel, ya que quieren presentar a Dios sus dudas y su desconcierto, se encuentran además dentro de una estructura de diálogo y por eso mismo siguen siendo plegarias auténticas. La vehemencia forma parte del lenguaje del amor.

## 4. LAS QUEJAS DE JOB CONTRA DIOS (Quejas «él»)

¿Como habla Job de Dios cuando se queja de él ante sus visitantes? Intentemos indicarlo mediante un breve analisis de las diversas perícopas, repartidas con bastante regularidad en los tres ciclos

I	II	III
6 4 9, 2s 14 24 32-35 13, 3 7 11 13-19	16, 7-17 19, 6 12 21s	23, 1-17 24, 1 27, 2-6

### Las flechas de Shadday (6, 4)

Esta imagen se inscribe en la tradición de las intervenciones punitivas de Dios. Job vive personalmente lo que Israel culpable experimentó bajo la colera de Dios<sup>11</sup>. Shadday ha escogido a su víctima, y Job es consciente de que la obra de muerte que ha comenzado en él se realizará inexorablemente bajo el efecto del veneno de las flechas.

### El diálogo imposible (c. 9)

A la seguridad de Bildad (8, 3 20) replica Job con una contestación radical. ¿Como podria un hombre tener razon contra Dios (9, 2)? ¡La fuerza lo justifica todo! Es la tesis que se desarrolla en los v 14-24 y 32-35. La argumentación de Job pretende demostrar que el dialogo con Dios es imposible. Y esto por tres razones.

1) Dios no escucha ni de cerca ni de lejos (v 16) y no responderá jamás a una citación (v 15-19).

2) Dios tiene sus costumbres, que se oponen totalmente al diálogo. No «retiene su colera» (v 13), «ataca

por un cabello y multiplica sus heridas sin razón» (v 17). Indiferente ante el desconsuelo de los inocentes (v 22s), identifica el derecho con su fuerza (v 24).

3) Dios no es un ser humano y nadie posee armas para discutir con él (v 3). No es posible citarlo a juicio, porque nadie dispone de él (v 32). La imposibilidad de diálogo reside sobre todo en la ausencia de un mediador. «¡Si hubiera **entre nosotros un árbitro** que pusiera su mano sobre nosotros dos!» (v 33). El traductor griego empleó para este versículo la palabra *mésitès* (único caso en los Setenta), la misma que el Nuevo Testamento empleará para hablar de Cristo «mediador» (1 Tim 2, 5, Heb 8, 6, 9, 15, 12, 24).

### Los abogados de Dios (13, 3-19)

Decidido a exponer a Dios todos sus agravios (v 3), Job dice que está dispuesto a jugarse la vida en un cara a cara con el. Sabe perfectamente que ningún hombre puede tener razón **contra** Dios, sin embargo, le queda una secreta esperanza de tener razón **con** él en contra de las «máximas de ceniza» (v 12-16).

### Dios y su presa (16, 7-17)

La queja de Job contra Dios alcanza aquí el paroxismo. Se suceden cuatro imágenes para prestarle a Dios, sin nombrarlo jamás, la rabia de la destrucción. Bajo esta luz sangrienta, insostenible, Dios se va mostrando en cada ocasión como una fiera que desgarrar (v 9ab), como un triturador de cráneos (v 12ab, cf Sal 137, 9), como un arquero que dispara tranquilamente contra un blanco fijo (v 12c 13) y como un guerrero que se lanza al asalto (v 14). Job «ha hundido su cuerno en el polvo», como un toro herido de muerte, y siente que la desesperación se agarra para siempre a su ser lo mismo que el vestido de luto está cosido a su piel (v 15s).

<sup>11</sup> Sobre el tema bíblico de «Dios arquero» cf *Job et son Dieu*, 347s

## Dios que descuaja la esperanza<sup>12</sup> (19, 6-12)

Eloah ha «falseado el derecho» del justo (v 6) y lo ha rechazado definitivamente. Job se ve atrapado por las redes de Dios (v 6b) y el silencio se hace denso a su alrededor (v 7). Rodeado por todas partes de una especie de desierto en que se pierden sus gritos, Job adivina sin embargo, invisible, a Eloah dirigiendo los trabajos de asedio y «cerrando el camino» con una paciencia inquietante (v 8). Renunciando a toda ilusión de felicidad, ya que Dios «descuaja como un árbol su esperanza» (v 10b), a Job no le queda más que contemplar su propia ruina (v 9-10a). Para explicar este caminar hacia la nada, no encuentra más que una causa: la injustificable enemistad de Dios, y sólo le falta ponerse a mendigar sin convicción entre sus amigos la piedad que Eloah le niega (v 21s).

## «Cuanto más pienso en ello, más miedo me da» (c. 23)

Job se siente acorralado entre la presencia y la ausencia de Shadday, y su discurso, modelado sobre esta tensión, expresa a la vez el deseo y el temor. Deseo de un encuentro cara a cara que sirviera para justificarlo, temor de la majestad aplastante de Dios, a quien cree ofender con su «queja rebelde» (v 2-6). Dispuesto a «llenar su boca de recriminaciones», Job se prepara para un proceso (v 4), él se describe con los rasgos del justo, que sale limpio como el oro tras el crisol de la prueba (v 10-12) y alcanza por un instante la certeza de los sabios y de los salmistas: hay algún lugar en donde el hombre sincero puede estar seguro de hacerse oír por Dios. «Allí abajo un hombre honrado puede explicarse ante él y yo conseguiría obtener mi derecho para siempre» (v 7). Pero ¿para que soñar que va a llegar «allá abajo» en donde Dios reside, si aquí está él solo, con su sufrimiento, desamparado ante la arbitrariedad del capricho de Dios (v 13-17)? ¿De qué le sirve la inocencia, si no ha librado a Job ni del «decreto» de Dios, ni del temor, ni de las tinieblas?

<sup>12</sup> El conjunto del c. 19 constituye una antología de las cinco lamentaciones cuya colección debía existir ya a finales del siglo VI a. C. Véase el detalle de este mosaico en *Job et son Dieu* 384 o en *Vetus Testamentum* Suppl. XXXII (1981) 210s.

## «El niega mi derecho» (27, 2-6)

Job, ya definitivamente deshecho, sólo se reanimará por un momento para gritar una vez más la lealtad de su búsqueda de Dios. Su declaración se abre con un juramento, tanto más importante cuanto que resume los dos agravios principales de Job: «¡Por la vida de El que ha negado mi derecho, y por Shadday que ha amargado mi alma! ¡Estoy agarrado a mi justicia y no la soltaré!»



● En estas quejas «el», lo más impresionante es la acumulación de las imágenes de violencia, sacadas del mundo animal, de la caza o de la guerra. Hemos visto cómo para Job sus doxologías sólo se fijan en los temas de fuerza, presenta la acción de Dios en su aspecto brutal. Y lo hace así deliberadamente. Para explicar sus propios sufrimientos, le presta a Dios las pasiones que en el hombre acompañan a cualquier recurso a la fuerza.

Alternando con las escenas de brutalidad, las evocaciones a un proceso explotan fundamentalmente la misma vena, ya que también allí vence la fuerza. Así, pues, Dios se le presenta a Job al mismo tiempo como malvado (16, 13) y como injusto (27, 2). Job llegará incluso a acusarlo de gozar maliciosamente del espectáculo de desesperación de los inocentes maltratados (9, 23).

● A primera vista, todo haría creer que Job está deseando blasfemar, parece vengarse envileciendo a Dios. En realidad, lo que sigue prevaleciendo es el esquema de la agresión. A la acción y a la inacción de Dios, que él interpreta en ambos casos como un deseo de hacer daño, Job responde liberando su propia agresividad. Pero provocar a Dios y herirle en su honor es todavía para Job una manera de llegar hasta él, o por lo menos de intentarlo. Su reacción se sitúa así en el lado opuesto al de la blasfemia, que es siempre deseo de ruptura. El diálogo prosigue, o mejor dicho se intenta, bajo la forma vehemente de un desafío. Job quiere poner a Dios entre las cuerdas de sus propias opciones. Intenta devolverle a Eloah las imágenes suyas que le resultan insoportables. Se esfuerza así por trasponer en Dios el conflicto que le opone a Dios. De esta manera prueba que él rechaza este conflicto y la ruptura que representa.

● En estas quejas se concibe la ausencia de Dios según un esquema espacial. Job piensa en una **distancia** que hace a Dios inaccesible. Para el Dios no está **aquí**, en donde el hombre sufre sin poder decirle su sufrimiento, está allí abajo (23, 7) y solo allí sería posible el diálogo. Allí donde Dios reside se encuentra la patria del justo, puesto que es allí donde el hombre honrado «obtiene su derecho para siempre». Por eso Job no deja

de pensar «en otro sitio» distinto del sufrimiento, en un encuentro personal con Dios. Su mayor desgracia es no saber donde buscarlo (23, 3), conoce a Dios, pero ignora el lugar de Dios. Su recuerdo de Dios subyace a su búsqueda. Y la lejanía de Dios es la tragedia de su vida. Job, solo, abandonado, no puede borrar la distancia más que dejando de buscar.

## 5. CUANDO JOB INTERPELA A DIOS (Quejas «tú»)

Con estas quejas «tu», en donde Job expone directamente a Dios sus agravios, tenemos toda la oportunidad de llegar al corazón mismo del drama de su fe.

### LOS TEXTOS

En el primer ciclo de discursos Job se dirige a Dios en un largo discurso, y siempre al final de sus intervenciones.

7, 7-21

**«¡Déjame, que mis días son un soplo!»**

«¡Acuerdate!»	7-11
«¡Déjame!»	12-16
«¡Oh, guardian del hombre!»	17-21

9, 27-31 y 10, 1-22

**«¡Hazme saber de qué me acusas!»**

«¿Por que me voy a cansar en vano?»	9, 27-31
«¿Es bueno para ti ser violento?»	10, 1-22
a Dios actúa como un hombre	3-7
b Amar y destruir	8-12
c «Lo que has ocultado en tu corazón»	13-17
d «Del seno al sepulcro»	18-22

13, 20 - 14, 22

**«El hombre que ha muerto, ¿dónde está?»**

Un doble deseo	13, 20-22
a «Una hoja en el viento»	13, 23-27

b «Una sombra que huye»	14, 1-6
c El árbol, el mar, el cielo	14, 7-12
d «¿Quién me dará que me ocultes en el sheol?»	14, 13-17
e «Haces morir la esperanza del hombre»	14, 18-22

En el segundo ciclo hay un decreciendo solo pueden señalarse tres versículos aislados.

«Un mashal<sup>13</sup> para los pueblos» (17, 4-6)

Finalmente, las quejas a Dios cesan por completo en el tercer ciclo (c. 22-27), para reaparecer hacia la mitad del gran monólogo.

«Te has hecho cruel conmigo» (30, 20-23)

### CUATRO LINEAS BASICAS

A través de estos cinco textos corren varios temas centrales que nos ofrecen de antemano una visión sintética.

En sus quejas «tu», Job se enfrenta sucesivamente

<sup>13</sup> Aquí en el sentido de «ejemplo de nsa». De ordinario la palabra significa comparación, proverbio, parábola.

con la **bondad**, la **santidad** y la **sabiduría** de Dios, y toda su crítica de la **justicia** (*sedaqah*) de Eloah se basa en esta triple contestación

## **Crítica de la bondad de Dios**

1. El cuadro que Job va trazando en diversos lugares del destino del hombre pone ya en cuestión la bondad del creador. Al concederle la vida, Eloah ha hecho al hombre un regalo ridículo. Desde cualquier lado que se la mire, la existencia humana se muestra realmente

– *efímera* Los humanos no gozan ni de la estabilidad de los cielos, ni de la plenitud inagotable del mar. Sin raíces en el mundo, el hombre ni siquiera tiene la esperanza «vegetal» de sobrevivir por medio de sus retoños, y en ninguna parte «siente el agua» que le haría revivir (14, 7-12). Flor que en un día se marchita, hoja llevada por el viento, paja seca arrastrada por el más pequeño torbellino de la vida (14, 1-6), no tiene más consistencia que la de una sombra que huye, su vida es sólo viento (7, 7), sus días se le escapan también ellos y se deslizan como lanchas de papiro (9, 25s), yá que la permanencia es patrimonio de Dios.

– *dolorosa* Para el «hijo de mujer» (14, 1), la vida no es solamente una vida indefinida, sino un trabajo de mercenario (7, 1, 14, 6). A lo largo de sus «meses de decepción» y de sus «noches de pena», no podrá hacer otra cosa más que mascar el sufrimiento (7, 3s), y en ningún momento podrá «olvidar su queja» (7, 13; 9, 27). De sus compañeros de humanidad tampoco puede esperar nada para librarse de la desdicha, estarán ellos dispuestos a escupir al rostro de los desgraciados (17, 6).

– *desesperada* El sufrimiento físico (7, 5s) y la inseguridad perpetua (7, 4-14) crean la angustia y la mantienen en el hombre (7, 11), y cuando a ello se añade la soledad afectiva, el mutismo de Dios y el sentimiento deprimente de que toda fidelidad conduce al fracaso, no queda ya en el corazón humano ningún sitio más que para el «sinsabor de la vida» (10, 1, 7, 15). El empeoramiento progresivo de la existencia paraliza la iniciativa del creyente. Se instala el desánimo, que Job designa como

«amargura del alma y angustia del espíritu» (7, 11, 10, 1). La existencia no es ya más que engaño y decepción, y el justo que sufre se convierte en el *mashal* que hace reír, en la parábola viva del sinsentido de la vida (17, 4-6). Y como es corto el camino desde el no-sentido hasta el no-ser, apenas el desánimo ha destruido todo impulso, el hombre desarraigado (14, 7-10) y en adelante sin objetivo alguno llega a preferir «la extinción o la muerte» (7, 15) a una existencia falsa y absurda. Según Job, más valdría «no haber sido» o «haber pasado del seno al sepulcro» (10, 18-22), ya que la vida no será nunca más que una gestación fallida, el aborto de un proyecto de hombre-ante-Dios. Efectivamente, ¿qué queda por esperar? ¿Un momento de respiro, de libertad absoluta en cierto modo, mientras que Dios «aparta su mirada» (7, 19)? – ¡Pero ese desdén de Dios sería la muerte de Job! – ¿O quizás «el tiempo de estar un poco alegre» (9, 27, 10, 21)? – Pero ¿qué sería esa alegría sin relación con el resto de la existencia y sin ninguna apertura al más-allá inminente?

– *abocada al sheol* En efecto, se opone un límite infranqueable a toda veleidad humana de existencia autónoma: el número de los meses del hombre se ha detenido irrevocablemente (14, 5). Está ya muerto, porque tiene que morir, y Job percibe ya en sí mismo los signos de esta muerte que se aproxima: todo en él se va descomponiendo lo mismo que un vestido apollillado, y se siente morir como un trozo de madera carcomido (13, 28). La perspectiva del sheol que lo aguarda transforma en noche todo lo que podría ser luz o resplandor en la tierra de los vivos (10, 21s). Allí abajo, en aquel sheol de donde nadie sube, en ese lugar al que todos los muertos están «citados» (30, 23), sin que se sepa sin embargo «dónde están» (14, 10), cesará toda relación con las cosas familiares, con la historia de los hombres, con los seres queridos, el hombre, definitivamente cerrado sobre sí mismo, no vibrará más que ante su propio sufrimiento (14, 20-22). Cuando uno ha muerto, es demasiado tarde para todo y, si Dios no «se acuerda» del hombre vivo (7, 7), éste lo buscará inútilmente más allá de la muerte (7, 8-21).

La vida no es más que una comedia y un absurdo y, cuanto más se conoce este don de Dios, más se lo encuentra sin valor. Esta es, por consiguiente, la primera crítica que Job hace de la bondad de Eloah.



2 Pero la segunda crítica va más lejos todavía, ya que intenta interpretar no solamente la conducta, sino las intenciones de Dios

Job describe la **conducta** de Dios con él como un encarnizamiento irracional, aunque las imágenes empleadas para este retrato de Dios pertenecen a niveles muy distintos, su convergencia es sumamente significativa

– Imágenes jurídicas Dios imputa las faltas de juventud (13, 26), escribe sentencias amargas, inspecciona, escudriña (7, 18), sospecha, busca huellas y pide cuentas en cada momento

– Imágenes coercitivas Job se siente encerrado (7, 12), inmovilizado en el cepo (13, 27), sumergido en el cieno (9, 30)

– Imágenes de violencia y de lucha Shadday persigue, acosa «con todo el vigor de su mano» (30, 21), sale a cazar como un león joven que no sabe qué hacer con su fuerza (10, 16), desfigura, derriba para siempre y «aplasta» al hombre (14, 20), a quien ha tomado por blanco (7, 20)

Más frecuentemente todavía, son actitudes psicológicas las que Job echa en cara a Dios «cruel» (30, 21), Eloah lo ha aislado, ocultando a los amigos el acceso a la razón, desanima, asusta (7, 14), lo amarga todo e infunde la angustia, vela su rostro y no quiere responder (30, 20) Como si estuviera celoso y mohino por la felicidad de otro, ve en el hombre un enemigo (13, 24) y desea aniquilar en él toda traza de esperanza, bien sea despojándolo, desconcertándolo y arruinando su vida, bien mediante un trabajo de desgaste imperceptible pero inexorable (14, 18-22) La creación misma se ve sometida por Dios a la vaciedad, porque en sus manos se convierte en instrumento de tortura y de burla las nubes arrastran a Job en una cabalgata mortal y el huracán se lo traga (30, 21-23) La desgracia del justo hace retroceder de este modo al cosmos hasta el tiempo primordial de las luchas contra Yam (el mar agitado) y Tannin (el monstruo de las aguas 7, 12)

Dios **sabe y quiere** los sufrimientos de Job, y este encarnizamiento de Dios revela «lo que oculta desde siempre en su corazón» (10, 13) Su designio creador es pura fachada, ya que su intención primera y última es «llevar a la muerte» (30, 23) En la muerte hay que ver no

solamente el término, sino el comienzo de la vida Así, pues, Dios deja en suspenso sobre la existencia humana un terrible equívoco, que sólo el justo puede superar cuando pasa por la experiencia del abandono Y entonces es cuando vacila su fe en el Dios santo

### **Crítica de la santidad de Dios**

La santidad de Dios está ya implícitamente puesta en entredicho cuando Job se imagina que su «guardián» puede ser indiferente al pecado (7, 20) En otros lugares Job evoca a Dios sentado, «radiante», en el consejo de los malvados (10, 3), concediendo así a los impíos la recompensa de su intimidad, Eloah demuestra que acepta pactar con el mal Pero en su tercer discurso la crítica de Job se hace más radical todavía Dios sería incapaz de «hacerle conocer su transgresión y su pecado» (10, 2, 13, 23), inventa por consiguiente la culpabilidad (10, 6s 14s) el Santo crea el pecado para poder imputárselo a alguien Job atribuye así a Dios la responsabilidad no sólo de la desgracia, sino del mal, para encontrar a ese mal un origen Y como Job no sufre nunca la tentación de buscar el mal físico y moral, un origen temporal, en un pecado primordial del hombre, tiene necesidad de una causa actual, y entonces «explica» el sufrimiento por la agresión y la malicia presentes en Dios Es culpa de Dios, la culpa está **en** Dios Aunque reprochándole a Dios querer a toda costa un culpable, Job mismo se ve obligado a acusar a Dios Esta es la señal de que esta simple –demasiado simple– transferencia de la culpabilidad no puede constituir la última respuesta al misterio del mal Pero de momento, a nivel de sus quejas, Job está demasiado preocupado por la falta de lógica de la acción divina para percibir los límites de su propia sabiduría

### **Crítica de la sabiduría de Dios**

Criticando en su conjunto todo el saber de Dios, su clarividencia y el uso que hace de su poder, Job se esfuerza en demostrarle el insentido de su actitud

En efecto, ¿cómo comprender que Dios realiza una encuesta minuciosa sobre un hombre cuya inocencia conoce adecuadamente (10, 6s)? ¿Por qué es preciso irre-

mediamente que Job parezca culpable, como si esta mera apariencia sirviera para justificar las violencias de Dios? Según la teología tradicional (de la que Job en este punto no se ha emancipado), Dios acusa a Job por medio de todos los males que le envía (10, 17) Pero, ¿por qué no dice el «motivo de su acusación» (10, 2)? ¿Tiene miedo de que lo desmienta? Eloah no explicita nada, no «hace saber» sus motivos, y para Job es una señal insoportable de servidumbre no saber qué es lo que hace o quiere hacer su dueño Se ve reducido a conjeturas que le conducen todas ellas al desaliento o bien Dios se ha olvidado de él (10, 8b), o bien se ha cansado de su amigo y no ve en él más que una «carga» incomoda (7, 20), o bien Dios ha cambiado de parecer (30, 21) y deja ver ahora su plan fundamental de malevolencia

También es un sinsentido para Dios «distinguirse» (10, 16) condenando, golpeando y manchando (9, 30s) a un hombre débil por naturaleza y además irrepachable La sabiduría, lo mismo que un interes bien entendido (10, 3), deberían convencer a Dios de que dejara a Job en paz, no solo porque de todas formas la muerte se encargará pronto de él, sino porque, «al despreciar la obra de sus manos», Eloah desautoriza su propio trabajo de creador y hace inútil su «fatiga» (10, 8-12) Por otra parte, Dios ha querido ser el guardián del hombre (7, 20) para salvarlo y no para espiar sus gestos, y ha hecho a Job objeto de su gracia (*hesed* 10, 12) Dios no puede destruir lo que ha amado ¿De qué le serviría al hombre verse amado por Dios, si no es para siempre? ¿Y seguiría el *hesed* siendo divino, si fuera sólo provisional y marcara sólo durante algunos años un destino de muerte que habría de ser lo único definitivo (30, 23)?

Haciendo lo que hacen los hombres (10, 3-7), Eloah participa de sus límites y deja ver los fallos de su sabiduría En efecto, como sus ojos no son de carne y sus días no están contados como los de los humanos, ¿por qué esa impaciencia en mostrarse cruel, esa desproporción grotesca entre la fuerza que despliega y la caducidad del hombre, entre el rigor puntilloso del juez y la debilidad moral del acusado (13, 25-27)?

Todo esto en Dios, más que en cualquier otro, va contra el sentido común, y Job no puede reconocer en esas caricaturas al Shadday «de su otoño», al «Dios que estaba con él» (29, 4s) En adelante, Dios le resulta totalmente desconocido

## **Crítica de la justicia de Dios**

La crítica que hace Job de la bondad, de la santidad y de la sabiduría de Dios quebranta los fundamentos mismos de la **justicia** (*sedaqah*), ya que resulta imposible toda reciprocidad en el don y toda fidelidad entre dos seres que no se reconocen

A los ojos de Job, Dios ha sido el primero en traicionarle Se ha mostrado incapaz de constancia en su amor de creador (10, 8), y ese amor (*hesed*) no ofrece incluso más que una fachada engañosa, ya que el empeño por hacer morir las esperanzas del hombre (14, 19) se manifiesta en Dios más autentico y más fundamental que el deseo de hacerle vivir Eloah, habiendo fallado al diálogo, no puede hacer ya más que rechazarlo De ahí su decisión de no reconocer la inocencia de Job y de echar por tierra a priori cualquier intento de purificación (9, 30S), si es que Job lo necesitase

Job, que no ha sido traidor al diálogo, se siente acorralado en el universo del pecado, en una culpabilidad que no es la suya, ya que Dios se la imputa de una forma arbitraria y totalmente artificial Están cerradas todas las salidas, la dicha lo ha dejado para siempre, ya que jamás podrá disculparse ni «levantar la cabeza» (10, 15) Una conversión no tendría ningún sentido, ya que nunca se ha apartado de Dios, y de todas formas Dios se preocupa de cerrarle el camino de regreso (cf 3, 23, 19, 8)

Ante esta revelación inesperada de la hostilidad de Dios y ante el fracaso de su propia justicia, la respuesta de Job es compleja Ya no tiene de Eloah más que una imagen rota en mil pedazos y percepciones contradictorias, y sobreponiendo todos esos negativos más o menos caricaturescos, no obtiene más que un anti-retrato del Dios que continúa esperando Por eso sus reacciones están marcadas de la misma ambivalencia que le muestran sus fantasmas en la actitud de Dios Unas veces, parece que renuncia a encontrar al Dios de antaño, otras veces, se pone a razonar con aquel que le deja sufrir, y otras cae en la ironía y a menudo desafia a Eloah A las violencias de Dios replica con la agresividad de sus cuestiones, al abandono de Dios responde desentendiéndose también de él, aleja voluntariamente sus relaciones de criatura con el creador e intenta relegar a Dios a su «más allá» lejano

Pero Job no se resigna por completo al sinsentido, al

sheol, a la ausencia de Dios, muchas veces se pone a soñar con reanudar el diálogo. Espera entonces de Dios que renuncie a sus persecuciones y que haga él solo el camino de vuelta (13, 20-22), ya que ha sido Dios el que ha roto el pacto, ¡que sea él el que vuelva al hombre! Así, no contento con echarle las culpas a Eloah, Job exige en esos momentos la conversión de Dios, como paso previo para el diálogo. El hombre se convierte en el punto de referencia, y casi da la impresión de que es Dios el que necesita redención.

Job, de buena fe, cree que su razonamiento no tiene vuelta de hoja, puesto que es inocente, es en Dios donde hay que situar la sinrazón fundamental que falsea toda la existencia del justo que sufre. Pero en realidad hay dos fallos que vician su argumentación. Por una parte, al introducir la contradicción en Dios mismo, imputándole una traición deliberada, Job «desfigura» a su vez al Santo, su compañero de diálogo, hasta el punto de que Dios deja de ser Dios y toda reflexión sobre la justicia (*sedaqah*) resulta perfectamente inútil. Por otra parte, las quejas de Job contra Dios suponen que sigue siendo válida aquella vieja ecuación: sufrimiento igual a castigo. Y esta ecuación es lo primero que hay que discutir, allí se sitúa la verdadera crítica y el punto previo necesario para reanudar el diálogo. Dios hace sufrir a Job, es verdad,

pero la interpretación de la desgracia como castigo viene de los amigos, y no de Dios, pues bien, nada prueba que esta exégesis humana cubra adecuadamente «lo que Dios oculta en su corazón».

Por lo demás, sin confesarlo demasiado, Job vislumbra, al menos en determinados momentos, que entre la acción visible y la intención invisible de Dios debe dejarse algún espacio para su libertad y su misterio. «Bajo» sus blasfemias, por así decirlo, Job sigue afirmando lo que su fe le dice de Dios, y sus desafíos no son más que la otra cara de una lealtad que no desea desmentir. Por eso el mismo Job no se engaña ante sus propios desatinos. «¡Al viento las palabras de un desesperado!» (6, 26). Y con muchos signos manifiesta que sigue todavía marchando en busca de ese Dios que permanece mudo. Eloah se calla, pero Job percibe su mirada. Esa mirada de Dios, cargada otras veces de cariño y ahora fuente de terror, **buscará** a Job más allá de la muerte: «tus ojos estarán sobre mí y yo ya no seré» (7, 8). Es inconcebible para Job que Dios «se acuerde» en vano y que su *hesed* pueda llegar demasiado tarde. Ciertamente, antes habra que ver «desaparecer los cielos que resurgir a un hombre de entre los muertos» (14, 12), pero ese deseo divino de revivir la amistad de antaño, ¿cómo no va a ser, a pesar de todo, portador de esperanza?

## 6. LA ESPERANZA DE JOB

Para medir todo el alcance de la esperanza de Job, es preciso ante todo recordar que la idea de una resurrección corporal sólo se abrió paso en Israel en el siglo II antes de nuestra era. A los ojos de Job, está claro que la muerte desemboca tan sólo en el sheol. No se trata, ciertamente, de la nada, pero sí de una existencia sepulcral tan sombría y evanescente que es sinónimo de hundimiento y de soledad (7, 9-10.21; 10, 21, 14, 7-12, 16, 22).

Aunque poco numerosos y poco extensos en el poema de Job, los textos de esperanza, por su densidad teológica, casi llegan a equilibrar la masa de las lamenta-

ciones. Anegados siempre en la queja, estos relámpagos de esperanza nacen de ella, de forma a veces imprevisible, apenas hay un momento de humildad que logra abrir una fisura en la angustia.

- En varios pasajes del primer ciclo de discursos permanece **implícita** la esperanza. Hay que reconocerla en algunas expresiones de ruptura: «déjame, suéltame» (7, 16b-19), «aparta de mí tu mirada» (10, 20b, 14, 6), que implícitamente ocultan la amistad herida o que, ligadas a imágenes de caducidad, hacen escuchar como en armonía el tema del cariño de Dios de los salmos (cf. Sal 102;

103, 144). Esperanza implícita igualmente cuando Job intenta presionar sobre Dios indicándole que la muerte de un hombre equivaldría para él al acabamiento de una amistad «tus ojos estarán sobre mí y yo ya no seré, por mucho que quieras buscarme, ya no seré» (7, 7s 21) De las relaciones del creyente con su Dios quedará algo después de la muerte, y ese vínculo misterioso será lo suficientemente fuerte para hacer nacer en el corazón de Dios la pena por haber perdido un amigo.

- Hacia el final del ciclo, la invocación de 14, 13-17 señala un progreso muy claro en la esperanza de Job

«¡Quién me diera que en el sheol me pusieras a cubierto  
y me ocultases hasta que se retirase tu cólera!  
¡Que tú fijaras para mí un término  
en el que te acordaras de mí!»

Job sabe y repite que la muerte no deja ninguna esperanza al hombre. Por eso mismo desea aquí que Dios le oculte en el sheol mientras vive todavía. Ciertamente, el sheol no puede hacer a nadie totalmente inaccesible a las miradas de Dios (26, 5, Sal 139, 7s), ni podría constituir un refugio si el hombre tomase por sí mismo la iniciativa de ocultarse en él (Am 9, 2) el abrigo del sheol sólo tiene eficacia por la voluntad expresa de Dios. La verdad es que ese sheol soñado, temporal, no tiene nada que ver con el sheol de los muertos en el que los difuntos quedan para siempre olvidados de Dios (Is 38, 18, Sal 88, 6 11). Eloah se acordará de Job, ocultado en vida en el sheol lo mismo que Noé en el arca (Gn 8, 11). En ningún momento Job piensa en una cita en el más allá: el sheol crearía para él un paréntesis en el sufrimiento, y no en la muerte. Su esperanza se funda, aquí, no en una seguridad de supervivencia, sino en el poder salvador del recuerdo divino. El amor creador de Dios tiene su lógica interna, más pronto o más tarde, será menester que Dios «sienta nostalgia por la obra de sus manos» (v 15, cf 10, 9s), más pronto o más tarde, «se retirará su cólera» y, acordándose del hombre, Dios lo hará vivir. Fiel a su creación, se hará redentor y desde ese mismo instante el pecado no le hará retroceder (v 16-17).

- El segundo ciclo de discursos contiene los textos

principales sobre la esperanza. Job, el mismo a quien los amigos acusan de «romper la piedad» (15, 4) y de «no haber conocido a Dios» (18, 21), afirma sucesivamente. Dios es mi testigo (16, 19) – Dios es mi fiador (17, 3) – Eloah será mi *go'el* (19, 25)

### Dios es mi testigo (16, 18-22)

Tras una queja vehemente (v 13s), seguida de imágenes de desconsuelo (v 15s), Job exclama «Sin embargo, en mis manos no hay violencia y mi oración es sincera» (v 17)

Y bruscamente, como si esta mención fugitiva de la oración despertase en él una certeza demasiado tiempo oprimida, surge espléndida la esperanza

«Tierra, no ocultes mi sangre,  
y que no haya sitio (de reposo) para mi grito  
Todavía ahora está en los cielos  
mi testigo,  
y está allí arriba el que depone en mi favor  
Mis compañeros se burlan de mí;  
(así, pues), hacia Eloah mis ojos dejan correr  
(lágrimas)  
que él sea árbitro entre un hombre y Eloah  
como entre un hombre y su compañero» (v 18-22)

La tierra debe negarse a cubrir la sangre de Job, para que su grito de escándalo y de rebeldía no deje de subir hasta Dios (Gn 4, 10s), y si Dios quiere castigar al asesino (Ez 24, 7s), ¡tendrá que vengarse de sí mismo! Pero Job, por una vez, se atreve a atravesar el sinsentido sin detenerse en él, prefiriendo afirmar su esperanza: hay en los cielos un testigo dispuesto a intervenir en su favor. Este testigo es Dios mismo y él es el único que puede arbitrar en el conflicto con toda equidad (v 21, cf 9, 33). Es finalmente el único amigo ante el que un desventurado puede llorar sin avergonzarse (v 20), y Job comienza a albergar esperanza en el momento mismo en que acepta mirar «hacia Eloah», incluso antes de que su sufrimiento haya recibido la más pequeña explicación. Sin embargo, la paradoja sigue en pie: Eloah es a la vez para Job el testigo y el juez, y Job tiene que ir a Dios a pesar de Dios.

## YAVE «GO'EL» (rescatador)

El verbo **ga'al**, que significa fundamentalmente «reivindicar como suyo», se empleaba, entre otros, en el período tribal, pero también después de la sedentarización de Israel, a propósito de la venganza por la sangre derramada, ya que el vínculo de sangre, real o supuesto, creaba este deber de solidaridad entre los miembros de la tribu o del clan

Aplicados a Dios, este verbo, o el nombre **go'el** («el que rescata»), no se refieren a esta venganza, sino a todas las intervenciones redentoras. Yavé que «rescata» es el que llama a Israel por su nombre (Is 43, 1), el que se acerca a él (Sal 69, 19) para alentarle (Is 52, 9), el que disipa como una nube sus transgresiones (Is 44, 22s), el que lleva a Israel (Is 63, 9), su pueblo adquirido desde el origen (Sal 74, 2), para abreviarlo en el desierto árido (Is 48, 20), el que descubre a los ojos de las naciones su brazo de santidad (Is 52, 10, cf Sal 77, 16) librando a su pueblo de la esclavitud (Is 52, 3) y de la mano del enemigo (Sal 106, 10)

Al proclamarse **go'el** de Israel, Yavé reivindica una especie de parentesco con él y considera la alianza como un vínculo de sangre. Yavé **go'el** se proclama no sólo el

fuerte de Jacob (Is 49, 26, 60, 16), la roca (Sal 78, 35), el rey (Is 44, 6) y el santo de Israel (Is 41, 14, 43, 14, 54, 5), sino su creador y su esposo (Is 54, 5). Formó a su pueblo «desde el seno materno» (Is 44, 24), «le enseña lo que es saludable, le hace caminar por el camino que él recorre» (Is 48, 17), viene en su ayuda (41, 14) cuando «es despreciada su vida» (49, 7), siempre dispuesto a vengarlo (47, 3s), disputando con el que quiera disputar con Israel (49, 25). Tiene piedad de su pueblo porque le ha dedicado «un amor eterno» (54, 8), perdona a cada uno de sus fieles, «rescata su vida de la fosa y le corona de amor y de cariño» (Sal 103, 4). Por eso, en retorno, cuando Israel habla de su **go'el**, su respeto va matizado con un afecto filial: «Tu, Yave, eres nuestro padre, nuestro **go'el**; ese es tu nombre desde siempre» (Is 63, 16)

A veces, pero en pocas ocasiones, se le llama a Dios **go'el** porque defiende la causa del huérfano (Prov 23, 11), de su pueblo (Jr 50, 34) o de su fiel (Lam 3, 58). No cabe duda de que en Job 19, 25 la imagen del **go'el** no evoca en primer lugar un cuadro jurídico, más aún que a un testigo o a un juez, Job apela a un salvador, al Dios **go'el** de la tradición profética y sálmica

### Dios es mi fiador (17, 3)

Después de apelar al testigo celestial, Job vuelve a caer de nuevo en la dura realidad: se ha agotado su aliento y sus amigos lo acosan (17, 1s). ¿Adonde volverse de nuevo más que a Dios, que sigue callado?

«Depon entonces una fianza para mí ante ti mismo  
¿Quién (de lo contrario) golpearía en mi mano?»  
(v 3)

Puesto que nadie quiere salir fiador de Job, Dios mismo realizará ese gesto (cf Is 38, 14, Sal 119, 122). El será el garante de su siervo, no ya para urgir inmediata-

mente el pago de la deuda, sino sustituyendo a Job, asumiendo sobre sí la responsabilidad en litigio. Seguramente la llamada que aquí se lanza supone todavía en Job un desdoblamiento de la imagen de Dios, Eloah será a la vez el que da y el que recibe la fianza, el Dios que libera y el Dios que podría encerrar, pero Job vislumbra que estas dos imágenes podrían muy bien coincidir. En ausencia de todo fiador humano, se le pide a Dios que haga de mediador entre Job y él mismo. No se dice todavía nada de las modalidades de esta mediación. La tradición profética iba repitiendo que la vuelta a Dios se haría por medio de Dios (Lam 5, 21, Jr 31, 18). El libro de Job indica ya esta economía del rescate del hombre: Dios mismo creará las posibilidades del retorno, se comprometerá por el hombre chocando su mano con él.

El c. 19 comienza con una queja de Job contra los amigos que le ultrajan (v. 1-5), luego, insensiblemente, es Dios mismo el objeto de su acusación (v. 6-12). Job vuelve a continuación sobre el abandono de sus amigos y de sus prójimos (v. 13-19), antes de mezclar en un prolongado grito (v. 20) los dos temas de su queja: ¡Dios golpea y los hombres se aprovechan de ello! Pero si los visitantes no se sienten comprometidos en su drama, Job sí que desea ser solidario del sufrimiento de todos los inocentes venideros y reclama que sus palabras queden esculpidas para siempre en la piedra (v. 23s). Así, pues, piensa por un instante apelar al juicio de la posteridad, pero abandona pronto esta solución ilusoria, ya que su fe le abre otra solución mejor:

- v. 25 «Pero yo sé que mi «go'el» está vivo y que él, el último, sobre el polvo se levantará»
- v. 26 Y después de que le hayan arrancado mi piel a mi carne, yo veré a Eloah
- v. 27 Lo veré yo, en persona, y si mis ojos lo miran, no será un extraño. Mis riñones se deshacen en mi seno»

¿Quién es ese *go'el* (rescatador) que espera Job? ¿Cuándo va a actuar? Toda interpretación del texto depende de la solución que se dé a estas dos cuestiones.

Algunos, basándose en Job 33, 23s, leen en 19, 25 la intervención de un ángel protector, pero es mucho más verosímil que el *go'el* de Job sea el propio Eloah (v. 26). El término *go'el* formaba parte del vocabulario religioso de Israel en el momento en que se compusieron estos diálogos<sup>14</sup>. Además, el verbo «levantarse», «enderezarse» tiene con frecuencia como sujeto al Dios de las teofanías, mientras que el adjetivo «vivo» (v. 25) se le aplica de ordinario a Yavé, especialmente en los juramentos y en las exclamaciones de los salmos (por ejemplo, Sal 18, 47). Por otra parte, encontramos «el último» relacionado con la palabra *go'el* en Is 44, 6, 48, 12. Finalmente, la

expresión «sobre el polvo» será recogida por Job cuando la teofanía final (42, 6)

En cuanto al momento de la intervención divina, la exégesis no vacila en señalar una época reciente. Para los padres de la iglesia, Dios redentor se manifiesta **después** de la muerte de Job, resucitándolo. Algunas versiones antiguas prestan su apoyo a esta interpretación<sup>15</sup>. Así, dos de los manuscritos griegos afirman que Dios restaurará el cuerpo de Job (y no solamente la piel), y en la Vulgata latina Job confiesa sin rodeos la resurrección corporal: «Sé que mi redentor está vivo y que el último día YO me levantaré de la tierra». Esta traducción de san Jerónimo ha pasado legítimamente a la liturgia, en donde el texto de Job se lee directamente a la luz de su cumplimiento en Cristo.

Varios autores, aunque reconocen que el v. 26 no habla para nada de la resurrección, piensan que Job, **después** de su muerte, podría, a pesar de todo, como un vidente desencarnado, tener conciencia de una intervención justificante de Dios, otros (por ejemplo, la *Biblia de Jerusalén*) se imaginan para Job una especie de resurrección momentánea, un retorno pasajero a la vida corporal. *Pero estas dos tesis resultan difíciles de compaginar con la antropología del Antiguo Testamento.*

Falta una última explicación, plenamente en conformidad con los datos del Antiguo Testamento y con los del libro. Job espera ver **todavía en vida** la intervención de Dios. Toda su esperanza se resume aquí en dos palabras: «¡Veré a Eloah!» Es con sus ojos de carne como Job quiere asistir a su rehabilitación (compárese con 19, 29), y de hecho, durante la teofanía, cuando Dios hable «el último», Job podrá decir todavía vivo: «Mis ojos te han visto» (42, 5).

No se dice nada de lo que habrá de venir después de la muerte. Y esta ignorancia del más allá hace que la esperanza de Job sea a la vez más indigente y más intensa. Más indigente, porque la última cuestión se queda sin respuesta: ¿de qué le sirve a Job ser rehabilitado por Dios, si la amistad restaurada es incapaz de atravesar la muerte? Más intensa, ya que al concentrarse en Eloah y sólo en él, Job no acaba de saber con certeza lo que la

<sup>14</sup> Véase el recuadro «Yavé go'el», p. 35

<sup>15</sup> Véase el dossier en *Job et son Dieu*, 467-489

muerte hara de él, solamente sabe que Dios sigue estando vivo, que es por tanto fuerza de vida y de salvacion, y que ese viviente quiere ya, desde ahora, portarse como *go'el*. No piensa en la resurreccion, pero afirma que la última palabra le corresponde de antemano a aquel que se ha comprometido por él. Job ignora qué es lo que va a hacer Dios para eternizar su amistad, pero sabe muy bien que ese *go'el* que ama es eterno

- En el tercer ciclo de discursos tan sólo resuena, como un grito de esperanza, el breve deseo que se expresa en 23, 3 «¡Quién me diera el saber donde encontrarlo!» que muy pronto se encarga de apagar la queja. Y la última llamada de Job se sitúa hacia el final del gran monólogo, en 31, 35-37. Seguro de su inocencia, que ha estado reivindicando a lo largo de todo el capítulo, Job concluye su apología con un recurso a Dios, que analizaremos más adelante dentro de su contexto (cf p. 43)



Despojada hasta el extremo, ya que no incluye ningún propósito de bienestar temporal, la esperanza de Job podría dar la impresión de parecer pobre de contenido, dado que Job no habla nunca con claridad de la condición en que se mueve la existencia del hombre después de la muerte. No es que se niegue a explorar su finitud, ya que en 14, 10 le oímos preguntarse «El hombre que ha

muerto ¿donde está?», demostrando de este modo que en el siglo V la antigua concepción de un sheol más inerte todavía que igualitario dejaba a los espíritus insatisfechos. Pero esta cuestión, que a nosotros nos parece esencial, sigue siendo secundaria dentro de la lógica de Job. Para él sólo hay una cosa que importa y que se impondrá a todo lo demás: sus relaciones con Dios. Medir la esperanza de Job únicamente en función de un saber sobre el mas allá equivaldría a falsearla y a empoquecerla, privándola del teocentrismo radical que constituye su grandeza. Job ha reconocido —y esto le basta—, que cualquier supervivencia del hombre está encerrada de antemano en la vida de Dios (cf Sal 16, 49, 73). Con el viviente, es la vida la que acabará triunfando. ¿Para siempre? Job no dice nada sobre eso, no sabe nada de eso. Pero lo más extraño es que ni siquiera parece preocuparle esta cuestión, como si la amistad con Dios significase ya para él un más allá de la muerte. De una forma que tan sólo él conoce, la permanencia de Dios en su propia vida y en su designio de salvación fundará la permanencia del hombre en la amistad divina, aun cuando la muerte lo reclame<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> También es basándose en la vida de Dios y en la permanencia del vínculo de la alianza más allá de la muerte como argumenta Jesús cuando los saduceos le preguntan por la resurrección (Mt 22, 32)

## IV

# LA SABIDURIA INALCANZABLE (28)

Detrás de los diálogos, y precediendo al largo monólogo del justo (29-31), encontramos un amplio poema sobre la sabiduría imposible de alcanzar. Aunque añadido a la obra (seguramente en el siglo IV o III antes de nuestra era), exige ser comprendido dentro de su lugar actual en el libro.

La aparición de una misma pregunta en los v. 12 y 20, así como las recurrencias de algunos temas, invitan a dividirlo en tres unidades.

**a) v. 1-11.** Una especie de canto a la gloria del *homo technicus*. Enfrentado con el mundo mineral subterráneo, el hombre le arranca sus riquezas. Sólo los v. 7 y 8 rompen con esta temática, con alusiones a las aves rapaces y a las fieras.

**b) v. 12-19.** Por muy eficaz que sea su actividad técnica, el hombre fracasa a la hora de encontrar el lugar (*maqom*) de la sabiduría (cf. 1b 6a 20b 23). Después de la cuestión introductoria (v. 12), el poema mezcla dos temas: —la búsqueda por todas las dimensiones del cosmos (tierra, abismo, mar, v. 13b 14),— el valor incomparable de la sabiduría (v. 13a 15-19): se encuentra el reino mineral, pero condensado en las piedras preciosas.

**c) v. 20-28.** Después de repetir la pregunta (v. 20), se reanuda la búsqueda del lugar de la sabiduría infructuosamente, tanto entre los vivos (v. 21) como en el reino de la muerte (v. 22). Viene entonces la respuesta: «Elohim ha divisado el camino y él conoce su lugar» (v. 23). Elohim ve las cosas, y su mirada no conoce ningún límite espacial (v. 24), pero sobre todo «ha visto» la sabiduría en el momento de crear el mundo (cf. Prov 8, 22-31, Eclo 24).

El ha «detallado, establecido y explorado» esa sabiduría inaccesible para el hombre (v. 27), como el secreto de inteligencia y de amor immanente a su obra.

Bruscamente, el v. 28 nos hace pasar de la sabiduría de Dios a la sabiduría del hombre. Para el hombre, la sabiduría no es otra cosa más que «el temor de Adonay», es decir, una actitud reverencial que implica a la vez obediencia y amor. Esta afirmación constituye perfectamente, para el autor, la cima de su poema, y es la respuesta última a la búsqueda del hombre, hasta entonces frustrada: «Sí, la sabiduría de Dios estará siempre más allá del alcance del hombre, **pero** hay una sabiduría más humilde hecha a nuestra medida y que está a nuestro alcance: el temor de Adonay».

Y lo que es más, esta apertura hacia una sabiduría accesible ha sido objeto de una revelación de Dios: «El le dijo al hombre...» (v. 28a). Se percibe entonces el movimiento teológico del poema: reafirmar el carácter inaccesible de la sabiduría no tendría un sentido espiritual si el hombre, limitado y pecador (v. 28s), no supiera al mismo tiempo que Dios ha **dicho**, revelado, el camino, y que los hombres pueden responder con una obediencia afortunada a una voluntad divina que ahora se les ha significado. La sabiduría de Dios y la sabiduría del hombre, la revelación y la respuesta de fe entablan entonces un diálogo.

Este es el mensaje que se explicitara, por el año 200 a. C., en el texto sapiencial de Baruc 3, 9-4, 4. Ni los jefes de las naciones, ni todos los grandes de este mundo se preocupan de la sabiduría (3, 16-18). Las generaciones, una tras otra, se van quedando lejos de su camino (v. 20s). Ni siquiera los más famosos sabios se acuerdan de



sus senderos. Pero el hombre volverá a encontrar la sabiduría si Dios le permite encontrarla, y para ello basta con buscarla en Israel, ya que Dios se la ha dado de hecho y sin retorno a su pueblo querido, (3, 37s), la ha ofrecido en palabras humanas, portadoras a su vez de su voluntad, de su vida y de su luz (4, 1-4)

El papel de Job 28 no se reduce, por consiguiente, al de un simple interludio. Introdiciendo el poema en este lugar, su autor ha querido ciertamente concluir el diálogo de Job y de sus amigos, pero lo hace proponiendo a su

vez una tesis radical que refuta definitivamente la teología demasiado corta de sus visitantes. Esta crítica de las pretensiones de la sabiduría humana alcanza a su vez al mismo Job, que ha intentado por su parte abrirse un camino a nivel de las miras humanas. Al ser una confesión de la impotencia del hombre, pero también un camino abierto hacia una nueva autenticidad en la respuesta a Dios, el poema de Job 28 se anticipa a las lecciones de la teofanía y a la sumisión final de Job

## JUSTICIA DE DIOS, JUSTICIA DEL HOMBRE

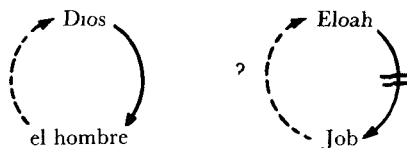
En Job nos encontramos con cuatro palabras con la misma raíz **sdq** para expresar la idea de justicia —**sedeq** o **s'daqah**, «justicia», —**saddiq**, (el) justo— y el verbo **sadaq**, bastante típico de Job y que significa, según los contextos 1) tener razón, ganar (en un proceso), obtener justicia en un pleito, quedar justificado, 2) ser justo

Esta noción de justicia es una de las más fundamentales de la moral y de la piedad de Israel, ya que arraiga lo ético en lo teológico. La raíz **sdq** evoca la conformidad de una cosa o de un ser con lo que cabe esperar de él. Si se trata de seres humanos, la «justicia», en el sentido del Antiguo Testamento, es un concepto de relación, evoca la fidelidad a un vínculo de persona a persona, diversificado hasta el infinito según las circunstancias de la vida, incluyendo pero desbordando ampliamente el terreno de los intercambios económicos, los salarios y el comercio.

El carácter eminentemente dinámico y personalista de la justicia explica por qué se puede hablar de justicia a propósito de Dios. Dios es justo con el hombre, no porque se plegue a ciertas normas, sino porque permanece constante en la relación que ha querido entablar con su pueblo y con todo creyente. Su justicia, por consiguiente, es siempre salvífica. Jamás el Antiguo Testamento habla de una justicia de Dios que sea puramente vindicativa, incluso cuando Dios castiga a su pueblo, su justicia se ordena a la salvación.

Porque Dios es el primero que se muestra justo con el

hombre, éste podrá vivir justamente ante Dios, es decir, corresponder a lo que el Dios de la alianza espera de él. La justicia del hombre es siempre una justicia-respuesta: vivir como justo, para el hombre, es **ajustarse** a Dios. De manera que toda la moral del Antiguo Testamento podría describirse como la armonía de las dos justicias. Como dirá Pablo, no hay justicia delante de Dios que no sea ante todo justicia que viene de Dios.



El drama, tal como lo siente Job, es que Eloah ha roto por sí mismo su justicia. Entonces resulta imposible toda justicia-en-retorno. ¿Cómo reanudar con Eloah los vínculos que él mismo ha roto?

(Sobre esta noción de justicia en el Antiguo Testamento, véase mi obra *Job et son Dieu*, 272-278)

## V

# EL GRAN MONOLOGO DE JOB (29-31)

En el poema de Job, los c 29 a 31 cumplen una función de bisagra. Dejando aparte los cuatro v 30, 20-23, constituyen un prolongado monólogo que responde al del c 3 y que viene a cerrar definitivamente los diálogos estériles de Job y de sus tres visitantes. Pero al mismo tiempo que cierra el discurso respecto a los falsos sabios, este segundo monólogo lo abre en dirección a Yavé. Efectivamente, termina con el desafío de 3, 35s: «Como un jefe, me presentaré ante él», y más allá de los discursos de Elihu (32-37), la continuación lógica y natural nos la ofrecen la teofanía y la respuesta de Dios (38-42). Este gran monólogo es pues mucho más que una transición, es un verdadero *mashal* sobre el enigma de Job (29, 1), apresura a su manera la confrontación del servidor y de Dios mediante una especie de condensación de las fuerzas de Job frente a la gran fuerza silenciosa. Y esto se lleva a cabo sucesivamente en tres niveles: en la anámnesis voluntaria que Job hace de su pasado (29), en su queja sobre los sufrimientos y la soledad del presente (30), y en su último intento por disculparse (31).

### LA ANAMNESIS DE LA FELICIDAD (c. 29)

En el c 29, consagrado únicamente al pasado, Job evoca primero globalmente el período feliz de su amistad con Dios (v 1-6). Describe luego el prestigio de que gozaba en la puerta de la ciudad ante los jóvenes, los ancianos, los notables y los jefes (v 7-10), antes de pasar revista (v 11-17) a todos los que gozaron de su benefi-

cia: el pobre, el huérfano, el oprimido, el ciego, el cojo, el indigente, el desconocido. Finalmente, después de tres versículos sobre su esperanza de antaño (v 18-20), Job insiste de nuevo en la influencia y hasta en la fascinación que ejercía sobre el grupo de los asistidos.

La evocación que hace Job de su felicidad de antaño rompe, por su amplitud, no sólo con las otras anámnesis del libro, sino con las que es posible destacar en todo el Antiguo Testamento. Lo que impresiona además en este capítulo es que todo se va ordenando en torno al yo de Job. Job es el objeto privilegiado de las atenciones de Eloah, Job es igualmente la fuente de todo bien para los demás, Job aparece constantemente en posición de generosidad, de poder, de influencia y de prestigio. Es verdad que Dios no queda en el olvido: es él ciertamente el que hace brillar su lámpara sobre la cabeza de Job y es bajo su luz como Job avanza en su camino (v 3), pero esta relación privilegiada de Job con Eloah se describe en sentido único. La benevolencia de Dios es la primera, englobante y protectora, pero en el campo de esa benevolencia todo gira en torno a la gloria de Job, y Dios mismo está a su servicio. Hacia el final del texto, Job incluso recoge por su cuenta ciertas expresiones que remiten a la benevolencia de Dios: la lluvia de primavera (v 23) y la luz del rostro (v 24).

Este juego sutil de alusiones a Dios oculta muy probablemente una intención concreta del autor. Ha querido que la anámnesis de Job expresara a la vez sus méritos reales y un secreto orgullo, ya que el Job que pone en escena, aunque irrefragable según las normas huma-

nas, no se mantiene todavía en la presencia de Dios con la actitud del justo. Los méritos de Job, reunidos y como celebrados en esta anámnesis, legitimarán en el c. 30 la reanudación de la queja; y el orgullo que aflora ya en el cuadro de la felicidad llevará, en otro nivel, al discurso de autojustificación y al último desafío del c. 31, y luego, más allá de la reprobación de Elifú, a la ironía paternal de Yavé en la teofanía y finalmente al arrepentimiento de Job sobre el polvo y la ceniza. Así, el c. 29 no es neutro dentro de la perspectiva teológica, y no hemos de ver en él un simple ensueño melancólico y resignado. Si Job se aferra a su pasado, es para poder enfrentarse mejor en el debate que lo opone al gran ausente y a los defensores de una tradición indefendible.

### «Y AHORA» (c. 30)

La última contestación comienza en el c. 30 bajo la forma de una larga queja a la que pone ritmo en los vv. 19-16 un triple «y ahora». Job describe una vez más su dolor presente. Unas veces, acumula sin más las imágenes de la desgracia (vv. 26-31), otras veces, indignado, apostrofa a los humanos incapaces de respetar su sufrimiento (v. 9-15); pero detrás de estos enemigos imprevisivos que «conjugan contra él sus caminos de desgracia» (v. 12), Job divisa el encarnizamiento del mismo Dios y lo critica en tercera persona (vv. 11-18s) antes de emprenderla directamente con él por última vez.

«Grito a ti y no me respondes,  
me pongo en pie y tu me dejas fijo.  
Te has hecho cruel conmigo  
con todo el vigor de tu mano me persigues.  
Me levantas por el viento, me haces cabalgar  
y me sacudes en medio del estruendo  
(del huracán)  
Sí, lo sé, me conduces a la muerte  
y a la cita que tienen todos los vivientes» (v. 20-23)

Un solo pasaje, en los vv. 24s, alude al pasado moral de Job y constituye una anticipación del juramento de inocencia del capítulo siguiente. En cuanto al v. 26, recoge discretamente el tema de 29, 18-20 y recuerda, en el centro mismo de la queja, el derecho que tiene el justo a

la recompensa: «Esperaba la felicidad y ha venido la desgracia; aguardaba la luz y ha venido la oscuridad».

Los vv. 2-8 plantean un problema delicado de crítica literaria. En el contexto actual de la queja de Job, la imagen despreciativa del v. 1b y luego la descripción tremendamente dura de los proscritos y de su miseria se armonizan difícilmente con la delicadeza de los sentimientos que Job muestra en otros lugares para con los pobres, no sólo en el v. 25, sino a lo largo de todo el c. 31. El contraste con 24, 2-11 sugiere quizás una explicación de esa ambivalencia. Cuando se siente, como los pobres, víctima de la injusticia o de la arbitrariedad, Job se suma espontáneamente a su causa (c. 24), pero cuando los propios desventurados se vuelven contra él, su hermano mayor, para burlarse de su infortunio, se hace a su vez agresivo, lo mismo que cuando se rebela contra un Dios «que se ha vuelto cruel» y que le «persigue con todo el vigor de su mano».

### ANAMNESIS Y DISCULPA (c. 31)

La anámnesis del c. 31 no es una prolongación de la del c. 29, ya que esta vez se despliega, no ya sobre el eje de la felicidad, sino en el nivel de la integridad moral. De un cabo al otro de estos cuarenta versículos, Job reivindica su inocencia. Puesto que sabe que es irreprochable, puede reclamar audiencia a su juez con la certeza de que su causa triunfará.

Dejando aparte el último desafío de Job (vv. 35-37), el capítulo se presenta bajo la forma de un largo juramento que sigue el esquema de un examen de conciencia. Se hace el inventario de catorce faltas: 1) los malos deseos carnales (vv. 1-4); 2) la falsía y la astucia (v. 5s), 3) la codicia de riquezas (v. 7s), 4) el adulterio (v. 9s), 5) el desprecio del derecho de los criados (v. 13s), 6) la falta de solidaridad con los hombres sin recursos y las viudas (v. 16s), 7) no vestir a los indigentes (v. 19s), 8) abusar del prestigio en detrimento de los huérfanos (v. 21s), 9) la confianza en las riquezas (v. 24s), 10) el culto rendido a los astros (v. 26s), 11) la alegría por la desgracia del enemigo (v. 29s), 12) la negativa de la hospitalidad (v. 31s), 13) disimular (v. 33s), 14) la explotación abusiva de la tierra y la explotación de los explotadores (vv. 38-40b). Este número de catorce, que no corresponde a las series

de diez y de doce corrientes en los preceptos del derecho, podría ser un arcaísmo querido por el autor. Recuerda discretamente los septenarios del prólogo y, más de lejos, el simbolismo del número siete en los poemas de Ugarit y los textos asirio-babilónicos, en particular las series de exorcismos

En Job 31, cada una de las faltas evocadas constituye el objeto de un juramento de disculpa, cuya forma literaria parece bastante firme. 1) La falta señalada se indica generalmente con una condicional «si he caminado con falsía, si mis pasos se han desviado del camino», etc., 2) a cada evocación de una falta responde una automaldición en la que Job menciona el juicio o la pena a la que se somete de antemano en caso de perjurio, por ejemplo «que yo siembre y otro coma, que mis plantas se sequen de raíz», etc.

El examen al que Job somete su vida moral supera ampliamente en extensión a los reproches que le hicieron sus visitantes y a las acusaciones imprecisas que él estuvo refutando a lo largo de los diálogos. Otra originalidad: la mayor parte de los elementos recogidos en el examen de conciencia de Job son nuevos respecto al esquema del decálogo, los únicos elementos comunes son la exclusión de la ambición del bien ajeno y de la mujer del prójimo, la exclusión del culto rendido a los otros dioses y quizás la exclusión de los pecados cometidos ante el tribunal (v. 21). Pero incluso en estos elementos comunes se amplían y se ahondan las exigencias en Job 31. Por otra parte, se pone de relieve en este capítulo otra constante más inesperada todavía: mientras que las costumbres y los términos técnicos de la vida judicial ocupan un gran espacio en las imágenes y en el lenguaje de Job, y mientras que el marco literario es en este caso el de un proceso, el análisis de la culpabilidad y de sus resortes secretos no está marcado en esta anamnesis por ningún juridicismo. Bajo la acción exterior, Job busca la motivación, en la conducta aparentemente irreproachable descubre la intención que a veces estropea el acto moral. Pongamos algunos ejemplos. Casada o sin casar, la mujer no puede ser un objeto del hombre, de ahí la necesidad de un pacto con el deseo (v. 1). Siervo o libre, el prójimo tiene sus derechos, entre otros el de entrar en litigio con Job, y Job intenta, incluso en caso de enfrentamiento, respetar los derechos del siervo (v. 13). Igual-

mente, la posesión de las riquezas crea, según Job, no solamente derechos, sino también deberes, así, el pan no se come como si uno estuviera solo, aun cuando ese pan haya sido ganado y poseído honradamente (v. 17), y en el orden de la ayuda mutua o de la beneficencia, hay demoras que son crímenes. Job no dejaba «apagarse los ojos de la viuda», porque cuando se respeta la justicia, todavía sigue en pie el deseo del pobre (v. 16). Por otra parte, independientemente de esta necesidad de compartir, quizás no sea inocente el simple disfrutar de «lo que ha ganado la mano», ya que la seguridad material engendra a veces un orgullo secreto, y Job desenmascara la alienación del hombre en las cosas (v. 24s). Finalmente, a sus ojos, también el poder crea nuevas obligaciones, y el crédito del que uno goza no puede convertirse en un medio de presión en detrimento de los más débiles (v. 21).

Así, sobre el telón de fondo de una sociedad en la que conserva toda su fuerza la ley del talión, destaca la moral de Job por su lucidez y su delicadeza inesperadas. Al mismo tiempo —una nueva paradoja—, Job se fija tan sólo, ante ese Dios al que expone toda su conducta, en los atributos de poder (v. 23), y parece olvidarse de todos los rasgos de un Dios de cariño.

Al parecer, ojeando en su pasado, Job ha realizado lo que sus visitantes aguardaban de él como signo de su conversión. En realidad, la negativa ha ido siguiendo paso a paso el examen de conciencia, y la disculpa ofrecida por Job ha ido al revés de un camino penitencial. Con cada uno de sus juramentos, Job ha intentado declararse inocente, encontrar de nuevo frente a Dios la seguridad que tenía ante él, y su letanía de justificaciones lo ha reforzado en su convicción de ser inatacable para Dios lo mismo que lo era para los hombres.

Asistimos por consiguiente, en Job 31, a una distorsión de la anámnesis. En vez de engendrar progresivamente, como en los salmos, la acción de gracias o por lo menos la serenidad de un pobre, afianza a Job en un intento desesperado de justificarse por sus obras. La culpabilidad, mal situada, mal asumida y rechazada en bloque, mantiene fijo a Job por un momento, de forma casi obsesiva, en su propia imagen, y entonces resulta deformada la imagen de Dios. La desmesura que se anunciaba ya en la autocomplacencia del c. 29 se traduce ahora en una relación de fuerzas entre el justo y Dios. Este largo

retorno de Job sobre su pasado de esfuerzo y de fidelidad, lejos de calmar su falta de compostura, no hace más que galvanizar lo que le queda de energía, y bajo las apariencias de una disculpa razonable y en debida forma, Job está a punto de vivir esa cabalgata peligrosa por las nubes que le reprochaba a Dios (30, 22) Dictando a Dios la forma de proceder, le conmina a presentar finalmente su acta de acusación

«¿Quién hará que El me escuche?  
Esta es mi *taw*<sup>17</sup> ¡Que Shadday me responda!  
El libelo que ha escrito mi adversario,  
seguramente lo llevaré a las espaldas,  
me lo ceñiré como corona  
Le dare a conocer el número de mis pasos,  
como un jefe, me presentaré ante él» (v 35-37)

La exclamación comienza ciertamente como un grito de esperanza, pero enseguida lo apagan los acentos de victoria. En respuesta a la larga requisitoria que se imagina escrita contra él, Job arriesga un último alegato. Después de cada uno de los puntos del libelo de acusación, ha podido escribir «¡No culpable!», y ahora insiste, firma y triunfa. El escrito firmado por Job invalida cualquier acta firmada por Dios, y él se presenta a su juez blandien-

---

<sup>17</sup> Última letra del alfabeto. La *taw* tenía muchas veces en la escritura antigua la forma de una simple cruz y podía servir de firma.

do como un trofeo esa justificación que ha logrado él solo.

Si nos atuviéramos al contenido manifiesto de este desafío de Job, creeríamos inmediatamente en un orgullo prometeico o adámico, pero su discurso latente oculta una secreta esperanza. Porque Job, una vez más, no provoca a Dios más que para acercarse a él, y aunque herida, impaciente e inexperta, su fe le da a su cólera un sentido muy distinto. En el mismo momento en que reafirma orgullosamente su propia justicia y parece poner toda su confianza en sí mismo, se pone en marcha hacia aquel que tiene en sus manos el juicio, hacia la justicia que vendrá de Dios. Ciertamente, no se palpa ninguna humildad en esta llamada de Job, y en este sentido todavía le falta un elemento esencial a su verdad delante de Dios, pero, situado dentro del dinamismo de toda la obra, el orgullo de Job sólo se basa, en último recurso, en la verdad de Dios que acabará brillando más pronto o más tarde.

«Aquí terminan las palabras de Job» (v 40c). Las ha firmado con su *taw*, con toda su lealtad de hombre y de creyente. Son palabras de un hombre que ha sufrido mucho, tempestuosas y dignas, portadoras de su desgracia, de sus iras y de su esperanza paradójica. ¿Son las palabras de un justo? Sólo Dios podría decirlo, ya que él sabe el por qué de las pruebas que envía. Y de hecho va a decirlo, pero sin renunciar a las paradojas que señalan la entrada de su misterio. Sin dejar la tempestad teofánica, va también él a cuestionar al hombre que ha intentado cuestionarle.

## VI

# LOS DISCURSOS DE ELIHU (32-37)

Los discursos de Elihú constituyen probablemente el primer añadido en el tiempo de los que se hicieron al poema dialogado. No hay nada que impida atribuírselos también al poeta de los primeros diálogos, de todas formas, es indispensable apreciarlos en su lugar actual dentro de la dinámica de la obra.

Elihú aparece bruscamente, introducido por unos cuantos versículos de una prosa bastante pesada (32, 1-6). Además, interviene, como subraya él mismo, en una discusión ya cerrada (32, 11-17), y no vuelve ya a aparecer en el resto del libro, ni siquiera cuando el veredicto final de 42, 7s, en el que Yavé se dirige a Elifaz y a sus dos amigos. También se ha observado hace ya tiempo que los c. 32-37 provocan en el poema una solución de continuidad, ya que el desafío solemne lanzado por Job en 31, 35s está pidiendo lógicamente una respuesta de Dios. Y esta respuesta, debido a los discursos de Elihú, se hace esperar hasta el 38, 1. Hemos de añadir que con Elihú el estilo del debate cambia sin ninguna transición: mientras que los amigos y Job discutían aparte, casi encerrados entre cuatro paredes, Elihú desarrolla sus tesis ante un auditorio de sabios y letrados, a los que toma varias veces por testigos (34, 2-10; 34). Job se convierte en un caso de juicio entre gente entendida: se le nombra explícitamente (32, 12; 34, 5-7; 35s, 35, 16) y hasta se le interpela (33, 1-31; 37, 14), lo cual no ocurre jamás en los tres ciclos de diálogos. Así, pues, todo nos lleva a admitir para estos textos una redacción separada. Sin embargo, los discursos de Elihú no son en el libro un simple elemento adventicio: compuestos sobre la base de los diálogos existentes, citan con frecuencia a Job

palabra por palabra antes de oponerle nuevas rachas de argumentos, y estas citas acaban vinculando con bastante solidez las ideas de Elihú a las de sus predecesores.

### ESTRUCTURA Y TEMAS

Desde el punto de vista de la estructura literaria, el conjunto se presenta de esta manera:

32, 6-22

**Exordio:** «el vino que revienta los odres»

- quiero hablar v 6-10
- puedo hablar v 11-14
- debo hablar v 15-22

33-35

**Tres discursos** de estructura más o menos idéntica

- 1 El sueño y el ángel c 33
- 2 La fuerza y el derecho c 34
- 3 Trascendencia y providencia c 35

36, 1-37, 13

**Discurso en forma de himno:**

- Dios educador y Dios del universo
- Introducción 36, 2-4,
  - La acción de Dios en la historia personal de los justos y de los impíos 36, 5-23,
  - El poder de Dios actuando en la creación 36, 24-37, 13 (introducido por el invitatorio de v. 24s)

**Transición a la teofanía:**

- repetición de los temas cosmológicos v 14-20 (insistiendo en el no-saber del hombre),
- anuncio de una manifestación luminosa v 21-22,
- resumen de las convicciones de Elihú v 23-24

Los temas jobianos que critica Elihú en los c 33-35 se reducen a tres, ya nos hemos familiarizado con ellos en el estudio de los diálogos

tema A la razón de Job frente a la arbitrariedad de Dios,

tema B el silencio o la ausencia de Dios,

tema C ¿qué le aprovecha al hombre no pecar?

Como señala el cuadro adjunto, estos tres temas, ilustrados en cada ocasión por citas de Job, forman una especie de enrejado que el autor utiliza con mucha agilidad, sin atenerse a un orden riguroso y mezclando con sus respuestas el desarrollo de las tesis que considera más oportunas

1 Elihu se presenta como un personaje excepcional. Lo es ya de hecho por la misma forma en que el autor lo pone en escena. A diferencia de los tres amigos, lleva un nombre israelita, bien atestiguado en tiempos de los jueces y en la época real. Además, todo un juego de etimologías religiosas y de alusiones genealógicas<sup>18</sup> tiende a sobrevalorizar a Elihú y a legitimar la puja a la que se va a entregar. De antemano destaca sobre los tres extranjeros por sus ataques israelíticos que lo designan como un portavoz autorizado del Dios de la alianza.

Personaje de excepción, Elihú lo es sobre todo por gusto y por opción personal. Le complace apoyarse en experiencias espirituales insólitas. De ahí su crítica a la sabiduría adquirida por los antiguos (32, 9), y su pretensión de haber recibido del soplo de Shadday (32, 8) un carisma

<sup>18</sup> Véanse los detalles en *Job et son Dieu* 570-52

	<b>Discurso I</b> (c 33)	<b>Discurso II</b> (c 34)	<b>Discurso III</b> (c 35)
Invitación a escuchar - dirigida a Job - dirigida a los sabios	v 1-7	v 2-4	v 4 a 4 b
Tema jobiano A <i>Respuesta de Elihú</i>	8-11 12	5-6 10-12	2 b 15
Tema jobiano B <i>Respuesta de Elihú</i>	13 14-25		14 9-13
Tema jobiano C <i>Respuesta de Elihú</i>		9 13-15	3 4-8
Consejo de Elihú la actitud que Dios aguarda	26-28	31-32	10-11
Conclusión Llamada a Job Juicio sobre Job	29-30 31-33	33 7-8 34-37	16

especial que emparenta sus «palabras de ciencia» con las revelaciones de los profetas (32, 18-20, 33, 3) De ahí igualmente la importancia que concede a los sueños y a las «visiones nocturnas» (33, 15s), figuras del ser humano por donde Eloah puede soplar el «espanto» y triunfar del orgullo De ahí finalmente la llamada que hace Elihú a la mediación de un ángel (33, 23s), tanto más atractiva para él cuanto que sigue siendo hipotética y profundamente misteriosa Pero lo que hace aquí sospechoso ese recurso al «ángel intérprete» es que disimula el fracaso de toda comprensión humana Sentir piedad por el hombre, descubrir con él «su deber» e interceder por él delante de Dios, todo esto, que constituye la función propia del ángel, debería haber sido también la preocupación de Elihú

Estamos ya entonces tocando con la mano algunos de los puntos flacos de su testimonio Enfrentado, como los tres amigos, con el misterio del sufrimiento del justo y con el problema teológico de la retribución, Elihú cree que ofrece una solución postulando la intervención de un mediador celestial y exagerando la importancia de sus revelaciones subjetivas Se da la importancia de un profeta, pero sin presentar ningún criterio de su veracidad Se arroga el derecho de hablar en nombre de Dios, como inspirado «lleno de palabras» y «movido por el Espíritu» (32, 18s), pero se olvida de hablar en nombre del ser humano y de asumir fraternalmente su sufrimiento, siendo así que, como él mismo confiesa, también está como Job «moldeado de barro» (33, 6)

2 Nuevas insuficiencias aparecen en el comportamiento de Elihú cuando intentamos objetivar nuestra decepción

En primer lugar, a pesar de algunos esfuerzos (32, 11, 33, 6s 32, 34, 2-4), Elihú no busca realmente el diálogo ni con Job, ni con los amigos, ni con los sabios que le rodean Unas veces pide silencio, otras veces exige una respuesta, pero todo esto es puramente artificial, ya que nunca se interrumpe y sólo se escucha a sí mismo A lo largo de todo su monólogo, deja vislumbrar su agresividad, unas veces irónico y otras duro (34, 16, 35, 15s), cita a Job, lo refuta, lo juzga (34, 7-8 34-37), de manera que sus discursos, anunciados como una exposición imparcial de un maestro de sabiduría (32), se convierten pronto en una requisitoria Es verdad que Elihu sabe ma-

nejarlos y comunicarles cierto aire oratorio, incluso da a veces la impresión de un diálogo «dejando hablar» a los amigos (32, 13), al ángel (33, 24), al hombre salvado (33, 27s), a Job arrependido (34, 31s), a los sabios (34, 35-37) o a los oprimidos (35, 10s), pero su retórica recargada de pretensiones no llega a convencer

Por otra parte, Elihú intenta más bien triunfar que persuadir No argumenta para ayudar a Job, sino para salvar unos principios que él siente atacados, y su razonamiento parte siempre, no ya de la miseria de un hombre quebrantado en su fe, sino de *palabras* de Job aisladas de su contexto vital Si Elihú realiza un esfuerzo tan grande, si «saca su saber de tan lejos», es «para dar razón a aquel que lo ha hecho», y no tiene palabras más que «en favor de Eloah» (36, 2s) Se trata para él de defender a Dios contra el hombre, mientras que Job espera que le defiendan a él contra Dios La preocupación por el honor de Dios, que podría ser de suyo noble, se ve adulterada en Elihu por el hecho de que se apoya en Dios para juzgar a su hermano, convirtiéndose en aliado del todopoderoso para ocultar mejor su propia debilidad

Por eso no hay que extrañarse de que la idea de una intercesión *del hombre* por su prójimo no ocupe ningún lugar en Elihu Para él, cada uno está solo ante Dios y la piedad es asunto de los ángeles no puede venir más que de otro mundo Ningún hombre podrá servir nunca de «rescate» por su hermano (33, 24) La teología de Elihu señala aquí un retroceso respecto a los datos del relato-marco en el que vemos a Job intercediendo por sus hijos (1, 5) y por sus falsos amigos (42, 8)

Más todavía que esta falta de simpatía, lo que desvirtúa fundamentalmente el informe judicial es que también Elihu pone como punto de partida el postulado de la culpabilidad de Job Sabemos de antemano que el misterio del sufrimiento se verá reducido de todas formas a las dos ecuaciones tradicionales acción buena igual a felicidad, por consiguiente, desgracia igual a culpabilidad Ciertamente, esta retribución, por rígida que sea, no se lleva a cabo de una forma totalmente impersonal, ya que sigue estando subordinada a la justicia y al poder de Eloah Y Elihú muestra muy bien en su cuarto discurso que los fenómenos atmosféricos, por ejemplo, no actúan para el premio o el castigo del hombre sin mandato muy concreto del creador (37, 12s) Pero esto mismo vuelve a plantear la cuestión en efecto, si el cosmos no es más



## UNA AUDACIA DE ELIHU

En su exposicion sobre Dios educador (36, 5-23) Elihu recoge las tesis classicas sobre la retribucion que los tres amigos habian tomado ya como fundamento de su argumentacion. Dios no deja vivir al malvado (v 6), hace morir en plena juventud a los «impios de corazon» (v 13s), pero hace justicia a los pobres y los asienta en el trono con los reyes (v 6s). Y Elihu anade ademas aunque estan sometidos a la prueba «atados por las cuerdas de la desgracia» (v 8). Dios les ofrece una oportunidad «de acabar sus anos en la alegria» les basta con escuchar con la voluntad de servir (v 11), y lo que Dios les dice abriendoles los oidos tiene que ser acogido por ellos como un **musar**, es decir como una advertencia y una correccion al mismo tiempo (v 9s).

Pero en el v 15 una formula muy bien acunada viene a resumir el trabajo teologico de Dios con una osadia que nadie se habria atrevido a esperar:

«Salva al desdichado por medio de su desdicha  
y le abre el oido por medio de su desgracia»

Tenemos aqui una de las formulas mas atrevidas de la teologia biblica del sufrimiento. Observemos en primer

lugar que Elihu parece ignorar por completo el tema deuteronomico del sufrimiento redentor del justo por todo el pueblo. Por otra parte, seria inutil buscar en todo el libro de Job una frase que vaya en este sentido. Al contrario, Elihu valoriza plenamente la prueba del justo en el nivel individual. Elifaz, en su macarismo (5, 17s) y en sus comentarios de 22, 21-30 esbozaba ya el tema del sufrimiento corrector. En esta misma linea Elihu afirma que la desgracia puede ser en manos de Dios, un instrumento de salvacion para el hombre con tal que este acepte la «advertencia» y «se convierta de su iniquidad» (33, 10).

En el c 33, Elihu habia hablado ya de una correccion divina por medio del dolor, la inapetencia ante todo alimento terreno y la delgadez (v 19s). Pero el sufrimiento parecia entonces insuficiente por si solo para llevar al hombre a reconocer su pecado, se necesitaba la mediacion del angel para «revelarle al hombre su deber». Ahora, la miseria misma sirve como reveladora: abre los oidos del pecador (cf Sal 94 12, *Salmos de Salomon*, 10 1). Sin embargo, falta aqui el aspecto propiamente paternal de la pedagogia de Dios, y esta ausencia es significativa.

que un instrumento en manos de un Dios justo ¿como puede encarnizarse con un inocente (cf 1 16 19)? De esta forma paradójicamente al subrayar el caracter personal del gobierno divino Elihu hace mas injustificables todavia las lagunas del sistema de la retribucion. Cuanto mas consciente es Dios mas errores comete.

3 Por fortuna hay algunos rasgos que vienen a realzar la figura de Elihu y a compensar en parte las criticas que facilmente se le hacen.

En primer lugar el sentido indiscutible que tiene de la trascendencia de Dios. Elihu ha visto muy bien que en Dios las perfecciones se conjugan y se valorizan mutuamente. La omnipotencia garantiza la justicia. La omnisciencia exalta su sentido del derecho. Por tanto la santidad y la sabiduria de Eloah constituyen un punto inataca-

ble para las censuras humanas y sean cuales fueren las quejas alegadas por Job. Elihu podra responderle atrinchandose es cierto demasiado aprisa detras de su teologia: «En esto no tienes razon porque Eloah es mas grande que el hombre» (33 12). «El es sublime en su fuerza ¿quien ensena como el? ¿quien le impondra su camino?» (36 22s). El hombre no puede contemplar mas que «de lejos» la obra de Dios (36 24s) y el obrar de Dios se escapara siempre de sus concepciones.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Estas afirmaciones tan abruptas que doblegan al hombre bajo la obediencia de la fe no solamente se inscriben en la tradicion profetica y sapiencial de Israel (Is 29 16 40 13 45 9 Jr 18 6 23 18 Sab 12 12 15 7) sino que las recogera el propio san Pablo cuando emprenda la defensa de Dios contra las acusaciones de injusticia o de infidelidad (Rom 9 20s 11 33 36).

Esta afirmación de la trascendencia de Eloah se encuentra, no ya templada, sino enriquecida por las ideas de Elihu sobre la providencia divina, tan activa en la vida de los hombres (34, 18-20, 36, 5-16) como en el universo material (36, 24-37, 13) Elihú siente hasta qué profundidad se le critica a Dios cuando se le acusa de que no responde ni actúa, y desplegando ante Job un gran fresco de la acción divina en el cosmos, quiere demostrarle a la vez que, a través de la armonía del mundo, Dios intenta la realización del hombre, que Dios no deja de interpelear al hombre y de revelársele por medio de «las maravillas que le hace contemplar» (37, 14), y finalmente que Dios sigue siendo soberanamente libre de utilizar el cosmos para sus objetivos pedagógicos, «bien para el castigo (*shebet*), bien para la misericordia (*hesed*)» (37, 13)

En definitiva, es esta apertura al misterio de la pedagogía divina lo que constituye la aportación más personal y duradera de Elihú a la teología del sufrimiento. Los amigos decían: la felicidad del impío no es más que apariencia (15, 20s), y en todo caso les tocará a sus hijos pagar por él (5, 4s, 18, 19, 20, 10, 27, 14), el sufrimiento no es nunca el sufrimiento de un justo, ya que el pecado reina en cada uno de los hombres como una consecuencia inevitable de su finitud (4, 17-21), en una palabra: el sufrimiento es siempre un castigo merecido. Elihu no descarta explícitamente ninguna de estas tesis, incluso llega a colocar a Job, arrastrado por su ardor oratorio, entre los «fautores de la iniquidad» (34, 7s 36, 35, 15s), pero a su juicio el sufrimiento enviado a los hombres es ante todo una medida educativa. Este tema, esbozado por Elifaz (5, 17-27, 22, 21-30) y por Sofar (11, 13-19), se

convierte realmente en Elihú en el eje de su demostración. El sufrimiento se ve elevado al rango de un medio de salvación y de revelación: «Dios salva al desdichado **por medio** de su desdicha y le abre los oídos **por medio** de su desgracia» (36, 15). La prueba debe llevar al hombre, hipotéticamente culpable, a una opción definitiva, y hasta que haya obtenido esta conversión (*shûb* 36, 10), Eloah multiplicará sus intervenciones. Las lluvias torrenciales que espantan a los hombres y a los animales, los rugidos del trueno que anuncian la cólera divina, las cadenas, las «cuerdas de la desgracia», las pesadillas, las enfermedades agotadoras, la intercesión siempre imprevisible de un ángel, y sobre todo el resplandor deslumbrante de la luz, presagio de las teofanías (37, 21s), constituyen para quienes saben leer los signos de Dios, como pretende saberlo Elihú, otras tantas pruebas de sus deseos de salvación. A través de todo esto, es el *hesed*, el amor de Dios, el que actúa en la existencia humana, ya que lo que Dios quiere y lo que prefiere (su *rasôn*) no es que el hombre «descienda a la fosa», sino que «se convierta de su iniquidad» (36, 10) y que «quede iluminado por la luz de los vivos» (33, 30). Aquí Elihú coincide con Ezequiel (18, 23, 33, 11). Seguramente nos habría gustado que Elihú, siguiendo la línea de Prov 3, 12, describiese esa larga paciencia de Dios como el trabajo educativo de un padre. Y nos duele que en ninguna parte conceda al sufrimiento del justo un valor redentor para los demás hombres, como el cántico del siervo en Is 53. Pero no cabe duda de que renueva la lectura del drama de Job, centrándolo su reflexión no tanto en la causa como en el objetivo de las pruebas.

## VII

# LA TEOFANIA

### (38, 1-42, 6)

«Y Yavé respondió a Job desde el seno de la tempestad»

#### DIOS RESPONDE

Saliendo por fin de su mutismo, Yave accede a la petición de Job y deja así barridos dos de los reproches que éste le ha dirigido tantas veces: tú estás lejos, tú te muestras indiferente. La respuesta de Yavé es ante todo un acontecimiento que va a vivir Job y que va a inducirle a una experiencia nueva de la presencia y de la actividad de Dios. En cierto sentido, toda la respuesta de Dios está ya dada por este encuentro que le ha concedido y que reafirma la permanencia de su amor a Job. Pero Job podría engañarse sobre el sentido de la venida de Dios, del mismo modo que se equivocaba al interpretar su silencio, podría creer que esta epifanía lo justificaba plenamente. Por eso Dios, una vez más, va a desvelar personalmente el significado de aquel acontecimiento, y entonces es cuando interviene la palabra, el discurso.

Yavé le responde a Job directamente, y en esto le concede el mismo favor que a los patriarcas, a Moisés (Ex 19, 16) y a los profetas (Ez 1, 4). La voz viene de la *s'arah*, es decir, de la tempestad, o más concretamente del viento desencadenado, del gran torbellino que se levanta cuando el trueno «injuria a la tierra» (Eclo 43, 17). Se trata de una imagen tradicional: fue la *s'arah* la que

raptó a Elías a la presencia de Dios (2 Re 2, 1-11), en Ez 1, 4 forma parte del cuadro cósmico de la aparición de Yave, y en Zac 9, 14 va acompañada de una teofanía de salvación, pero en la mayor parte de los casos señala una manifestación histórica de Dios que juzga (cf. Is 29, 6, 40, 24, 41, 16, Jr 23, 19, 30, 23, Ez 13, 11-13). Por tanto, en Job 38, 1 se trata igualmente de una intervención extraordinaria de Yavé.

Lo más extraño en la respuesta de Dios es que, en vez de aportar de antemano una solución pacífica, va a consistir en una larga serie de preguntas. Y el diálogo que finalmente se establece acorralará sobre todo a Job dentro de sus últimos reductos.

#### ESTRUCTURA LITERARIA

El texto, en su estado actual, introduce en dos ocasiones una palabra de Yavé (38, 1, 40, 6) y en otras dos ocasiones una respuesta de Job (40, 3, 42, 1). Como demuestra el cuadro adjunto, si los dos discursos de Yavé (38, 4-39, 30 y 40, 15-41, 26) están más o menos equilibrados en su extensión (68 versículos contra 44), el paralelismo en los demás elementos es sólo aproximativo.

**YAVE (I)**

38, 1 *Introducción*

Y Yavé respondió a Job desde la tempestad, y dijo

38, 2 *Cuestión*

¿Quién es el que oscurece el plan con palabras privadas de ciencia?

38, 3 *Orden*

Ciñe, pues, tus lomos como un hombre, te preguntaré para que me instruyas

38, 4-39, 30

**DISCURSO DE YAVE**

- a) Creación y conocimiento del mundo (38, 4-21)
- b) Gobierno del mundo (38, 22-38)
- c) Cuidado de los animales y de sus pequeños (38, 39-39, 4)
- d) Retratos de animales  
onagro, búfalo, avestruz, caballo, halcón, aguililla (39, 5-30)

40, 1-2 *Cuestión*

Y Yavé «respondió» a Job, y dijo  
¿Cedera el que disputa con Shadday?  
¿Responderá el que critica a Eloah?

**YAVE (II)**

40, 6 *Introducción*

Y Yavé respondió a Job desde la tempestad, y dijo

40, 7 *Orden*

Ciñe, pues, tus lomos como un hombre, te preguntaré para que me instruyas

40, 8-9 *Cuestiones*

- ¿Vas a destruir realmente mi derecho?
- ¿Me condenarás porque tienes razón?
- ¿Tienes tú un brazo como el de El, y truenas con una voz como la suya?

10 ¡Vístete entonces de orgullo y de grandeza!  
¡Revístete de honor y de majestad!

11 ¡Derrama los bordes de tu cólera!  
¡Mira al ser orgulloso y abátelo!

12 ¡Mira al ser orgulloso y trágatelo!  
¡Aplasta a los malvados sin tardar!

13. Ocúltalos a todos en el polvo,  
encarcela a sus personas en el mundo oculto,

14 y entonces te alabaré  
por haberte salvado tu diestra

40, 15-41, 26

**DISCURSO DE YAVE**

- «¡He aquí a **Behemot**!» (40, 15-24)
- «¿Pescarás tu a **Leviatán**?» (40, 25-41, 26)

## RESPUESTA DE JOB

- 40, 3 Y Job respondió a Yavé, y dijo
- 4 Yo, que soy muy poca cosa,  
¿qué podría replicar?  
Pongo mi mano en mi boca
- 5 Hablé una vez y no lo repetiré,  
dos veces y no comenzaré de nuevo

## RESPUESTA DE JOB

- 42, 1 Y Job respondió a Yavé, y dijo  
2 Sé que lo puedes todo  
y que ninguna idea es irrealizable para ti
- 3a ¿Quién es el que oscurece el plan  
(con palabras) privadas de ciencia?
- b **Así, pues, hablé, sin comprenderlas,  
de las maravillas fuera de mi alcance  
y que yo no sabía.**
- 4 Escucha, pues, y hablaré  
te preguntaré para que me instruyas
- 5 Tenía sentido hablar de ti de oídas,  
pero ahora te han visto mis ojos,  
por eso me retracto y me arrepiento  
sobre el polvo y la ceniza

– la(s) cuestión(es) y el orden están invertidos, el primer discurso de Yavé recibe una conclusión (40, 1s), que falta en el segundo (detrás de 41, 26), y las cuestiones de Dios a Job en 40, 8 se desarrollan a través de una serie de imperativos (v 10-14) que no tienen ninguna correspondencia en la columna I,

– por otra parte, la segunda respuesta de Job presenta algunas flagrantes anomalías el v 3a pone en labios de Job lo que en 38, 2 era una cuestión de Yavé, y el v 4, atribuido también a Job, combina algunas palabras de Elihú (33, 31) con una frase pronunciada en dos ocasiones por Yavé (38, 3, 40, 7) Considerar estos dos versículos como citas que hace Job de las palabras de Dios obligaría a sobreentender un «decías tú que », algo que no entra en las costumbres del autor (cuando, por ejemplo, Elihú cita a Job, no deja sobreentender nada) Así, pues, probablemente el texto fue alterado en estos dos lugares, pero, de todas formas, la respuesta de Job guarda una perfecta coherencia dentro de la secuencia v 1 2 3b 5 6

### LAS PRIMERAS PALABRAS DE YAVE (38, 2-3)

De antemano, Yavé echa por tierra todas las pretensiones de Job

«¿Quién es el que oscurece el plan ('esah) con palabras privadas de ciencia?»

En el Antiguo Testamento, la 'esah de Yavé es, según los casos, su plan de acción, su designio, su proyecto, y los hombres de la alianza subrayaron tres de sus características 1) el plan de Dios es estable, habiéndose madurado desde toda la eternidad (Is 25, 1, Prov 33, 11), 2) la 'esah de Yavé se muestra irrevocable e infalible (Prov 19, 21, Is 14, 24-26, 46, 11), 3) en varias ocasiones, especialmente en los Proverbios y en los Salmos, la 'esah de Yavé se pone en relación con su pedagogía, y en este contexto la palabra toma a menudo un nuevo sentido, el de «consejo» (Prov 1, 25, 19, 20, Sal 73, 23s, 107, 11) Si recorremos los textos, se impone una constante a nuestra atención la 'esah de Dios se refiere siempre a su acción **en la historia**, bien sea la de los pueblos, bien la de su pueblo en concreto, bien la de los individuos (Jr 32, 19s) Se buscaría en vano en el Antiguo Testamento un texto en que la 'esah designara con claridad la providencia divina actuando en el gobierno del mundo material Se trata, por consiguiente, también en Job 38, 2, únicamente de la acción de Dios en la historia humana, y este punto es capital para la interpretación del reproche de Dios a Job Si hubiera que entender por «plan» el gobierno del universo, la acusación carecería de fundamento,

ya que Job nunca puso en duda el señorío de Dios sobre la creación. Por el contrario, ha criticado a menudo la manera con que Dios utiliza el mundo creado para hacer fracasar al hombre, incluso al hombre inocente. A estos agravios concretos es a los que Job quiere que Dios responda. Pero una vez más el interés teológico se va a desbordar, ya que la respuesta de Dios, a partir del v 4, parece pasar francamente al margen de la cuestión. Job deseaba que se le probase la coherencia del plan de Dios en la historia de cada individuo, y Yave, al menos en su primer discurso, va a hablar casi únicamente del cuidado que pone en la marcha del cosmos y de los animales que lo habitan.

Aunque severas, estas primeras palabras de Yavé no significan ni mucho menos una repulsa de Job. Todo lo contrario. Dios va a entablar el diálogo. Pero suaviza plenamente el clima indicándole a Job su verdadero lugar. Si Job no llega a percibir el misterio del designio de Dios en la historia del individuo, sólo debe echar las culpas a su propia «falta de ciencia», y guardarse mucho de «entenebrece» el plan de Dios.

Este diálogo que esboza Yavé, quiere que sea lo más personalizado posible con su dialogante, por eso intenta convencer a Job de que él conserva a sus ojos toda su estatura de hombre.

«Así, pues, ciñe tus lomos como un hombre,  
te voy a preguntar, para que me instruyas»  
(literalmente 'me hagas saber') (v 3)

En contra de lo que Job pretendía, Dios no intenta disminuir al hombre antes de tratar con él, puesto que lo que le glorifica no es su degradación, sino su humildad. Ciertamente, Job va a tener que apearse de sus pretensiones, y de cuestionador se va a convertir en cuestionado, pero Yavé manifiesta la fidelidad que le guarda y la dignidad que le reconoce, poniéndolo ante el como interlocutor. La humildad de Job debe, según Dios, desplegarse sobre un fondo de nobleza, y el diálogo se va a entablar en el nivel más radical, el de dos libertades que se buscan, reconociéndose y afirmandose recíprocamente. Es verdad que se subraya, y con razón, la ironía que aflora en varias ocasiones en los discursos de Yave. Aparece ya en el v 3, en donde Dios recoge el «hazme saber» que Job le había echado en cara por dos veces

(10, 12, 13, 23, cf 37, 19), y también es probablemente esa ironía la que da cierto colorido a la invitación hecha a Job de ceñir sus lomos para la lucha. Pero es preciso apreciar esta ironía en función del movimiento general de los discursos de Yavé: expresión de la pedagogía divina, esta ironía sigue siendo desde el principio hasta el fin benévola y paternal.

## **DIOS EN SUS OBRAS** **primer discurso de Yavé** **(38, 4-39, 30)**

Después de haber enfrentado en principio a Job con sus propios límites, Yavé se pone a pormenorizar despacio su primera respuesta para llevar a Job, no a retroceder, sino a arrodillarse progresivamente. Job reclamaba un proceso, Yavé le ofrece un torneo sapiencial, y este desplazamiento del eje del diálogo demuestra a la vez la intención educativa de Dios y su voluntad de no entrar en el sistema de imágenes en que Job se ha encerrado. Dios juez, Dios hostil, Dios cruel: todo eso son imaginaciones que Job se ha forjado para objetivar su angustia. Yavé no responderá a ese nivel de la imaginación, sino a nivel de la realidad que manifiesta lo que es posible conocer de él (cf Rom 1, 19s).

Yavé creador subraya delante de Job la fuerza de su palabra. En el mismo momento en que asentaba los cimientos de la tierra y ponía así la primera piedra de su edificio, «cuando cantaban a coro las estrellas de la mañana y todos los hijos de Elohim le aclamaban» como en una liturgia de dedicación (38, 6s), bastó una sola orden de su parte para destrozarse por completo el orgullo del mar (v 11), y esa misma palabra imperativa señaló a todas las criaturas su límite (v 10) y su lugar (v 12-19), las tinieblas conocen su imperio y la aurora sabe cuál es el sitio en donde habrá de aguardar la luz del día.

Yavé se presenta así como el Dios del orden, del equilibrio y de la estabilidad cósmicas. Desata los lazos de las Pléyades y las cuerdas de Orión (38, 31) para que perdure sin cambios el destino de las constelaciones, dictó «leyes a los cielos» y realizó en la tierra lo que está escrito allí arriba (v 33) y que él es el único que puede descifrar. Gracias solo a él, las medidas siguen siendo constantes y las alternancias regulares (v 32), desde que

en la creación se pone en juego alguna cosa, ésta tiene ya de antemano trazado su camino (v 19, 24s), sus senderos (v 20) o su surco (v 25)

Ese Dios de inmenso saber, que ve hondo y que ve lejos, se pasea (v 16) con toda tranquilidad por los espacios desconocidos que constituyen para un hombre el terreno del no-saber y, por consiguiente, del asombro la extensión de la tierra, las fuentes del mar, el fondo del *tehom* (abismo), las puertas de la sombra y las de la muerte Sin embargo, ese maestro de obras familiarizado con lo infinitamente grande se muestra capaz de las más delicadas atenciones pesa las nubes antes de inclinarlas como ordres, por miedo a inundar la región (v 37), cuenta los meses de preñez de los antílopes (39, 1s), da al ibis la sabiduría para que anuncie las crecidas del Nilo (38, 36), al caballo el gusto innato del combate (39, 19-25), y previene al halcón emigrante cuándo es hora de volver con el viento del sur (39, 26) Ni siquiera las criaturas inanimadas se libran de esta providencia concreta, ya que su formación se describe abundantemente según el modo de los partos animales la lluvia tiene un padre, lo mismo que las gotas del rocío (38, 28), el hielo y la escarcha han conocido el vientre materno (v 29) y, cuando el mar sale del seno (de la tierra), Yavé se apresura a arroparlo entre nubes (v 8s)

Pero el Dios que se le aparece a Job se esfuerza sobre todo en afirmar su suprema libertad Nadie puede influir en sus opciones y nada puede estorbar su eficacia, pero quiere ser reconocido también como el dueño de lo inútil y de lo superfluo «Hace llover sobre una tierra sin hombres (38, 26, cf Is 27, 10, Jr 2, 6, 9, 11) y soporta algunos animales tan estúpidos como el avestruz» (39, 13-17) Se cuida incluso de los animales nocivos, y lo que hace para alimentar a los polluelos del cuervo, quiere hacerlo igualmente por los cachorros de león y por los hijos de las aves carnívoras (38, 41, 39, 30)

En este gran fresco de la creación, el hombre, a primera vista, no parece ocupar un gran lugar Yavé menciona «el día de la batalla» (38, 23) Mas adelante, indica cómo comprende las relaciones entre el hombre y los animales (39, 5-12) Sólo hay un pasaje que aluda a la vida moral del hombre cada mañana, la aurora «agarrar la tierra por sus bordes para sacudir a los malvados», lo mismo que se haría con una alfombra cubierta de parásitos, «entonces a los malvados se les niega la luz y se rompe el

brazo levantado» (38, 13-15) Yavé se contenta aquí con aludir de paso al tema, sin dejarse distraer de su gran evocación cósmica

Pero si el hombre sólo aparece incidentalmente en las descripciones de la actividad divina, se piensa en él en cada momento de la argumentación representado en la persona de Job, ese «tú» al que Yavé se dirige Es lo que hemos de subrayar ahora

## LOS LIMITES DEL HOMBRE

Dios no se propone solamente suscitar en Job una nueva capacidad de asombro, quiere situarlo ante un triple límite el límite de la duración de su vida, el límite de su saber y el límite de su poder

1 *Límite de la duración de su vida* Job no ha asistido a la liturgia primordial (38, 4), en el amanecer del mundo, no pudo unirse al coro de las estrellas El hombre no es contemporáneo más que de una parte de la gesta de Dios, y su primer límite es el de haber nacido después del mundo (38, 4 2<sup>1</sup>)

2 *Límites del saber de Job* La acumulación de verbos de conocimiento en las cuestiones con que Yavé acorrala a Job probaría por sí sola la importancia de este tema (38, 4s 12 17s 20-22 33, 39, 1s) Job no dispone realmente de la *binah*, es decir de la inteligencia en cuanto que penetra y discierne Se le escapa a Job en el sentido de que se le oculta la razón última de las cosas (38, 4, 39, 26), y Job se ve obligado a admitir que finalmente los criterios de lo bello, de lo prudente, de lo útil no pertenecen al hombre, sino que brotan de la libertad creadora de Dios Esta insistencia constante en el no-saber del hombre demuestra en el autor de Job una profundización admirable en la actitud sapiencial En efecto, cuando Dios se pone a inventariar personalmente los misterios de su creación, no lo hace para exaltar el saber enciclopédico de los sabios, sino mas bien para apear definitivamente cualquier pretensión humana de una ciencia exhaustiva y unitaria del cosmos y de sus fenómenos La investigación del universo por la inteligencia humana tiene sus consecuencias, y al final del esfuerzo

del sabio se abra siempre una nueva página sin explorar (cf 26, 14)

3 *Límites del poder de Job* Cada nueva alusión a la fuerza y a la habilidad del creador subraya inexorablemente la impotencia de Job. Catorce veces aparece la pregunta «¿quién?» «¿quién ha asentado, quién ha encerrado, quién ha engendrado?, etc.» Invariablemente, la respuesta sería «Dios», y poco a poco, de exclusión en exclusión, Job ve estrecharse el campo de su poder y de sus derechos. El mundo es suyo, pero hay otro que actúa, hay otro que reina. Su palabra de hombre no crea nada, él no puede dar órdenes a la mañana, ni al águila (38, 12, 39, 27), su marcha de hombre se detiene siempre demasiado pronto: nunca «ha llegado» hasta las fuentes del mar ni hasta los depósitos de la nieve o del granizo (38, 16-22), y aun cuando llegara a conocer las leyes de los cielos, sería incapaz de realizar en la tierra lo que en ellos está escrito (38, 33). Tanto si se trata de los fenómenos atmosféricos como del curso de los astros (38, 31s), del alimento de los cachorros o del parto de las gacelas (39, 1), todo se lleva a cabo sin el hombre y de manera perfecta, y cuando los polluelos del cuervo chillan alocados por el hambre, gritan hacia Él, no hacia Job (38, 41). Los animales no pueden prescindir de Yavé, pero el hombre no les sirve de ayuda, y algunos de ellos se encargan de hacérselo ver: el onagro de la estepa se burla de los arrieros, el búfalo se niega a abrir surcos, la avestruz desafía a los jinetes en la carrera. Resistiéndose así, a su manera, a la soberanía del hombre, las bestias sirven a la causa de Yavé. Incluso en algunos momentos parece como si Yavé aprobara sus deseos de libertad. Job, en sus quejas, le había reprochado a Dios utilizar el universo en su afán de venganza. Yavé le responde poniendo al mundo con los animales que lo habitan al servicio de su pedagogía de salvación.

## VUELTA A LA HISTORIA DE LOS HOMBRES (40, 8-14)

Ya al final de su primer discurso (40, 1s), Dios pone a Job ante una alternativa sumamente clara: o podrá responder, o tendrá que ceder. Job «disputó con Shadday, criticó a Eloah», ahora es preciso, por el honor de Dios,

que se decida el debate. Job no puede tener razón más que a costa de una condenación de Dios. De ahí la cuestión que se plantea de nuevo en 40, 8: «¿Vas a ser tú el que destruirá mi derecho? ¿Me condenarás para demostrar tu razón (*sdqj*)?» Esta última frase de Yavé circunscribe y revela en Job el pecado del justo. El creyente tiene que elegir un día u otro entre la afirmación de su propia justicia y la adoración incondicional de la justicia divina, y es por la negación de su justicia-ante-Dios como accede a la justicia-según-Dios<sup>20</sup>.

Si antes Yavé se detuvo tranquilamente, unas veces sereno, otras divertido y cariñoso, en describir las obras de su providencia, ahora va derecho a lo esencial cuando aborda el tema, complementario, de su acción en la historia. Porque no se ha olvidado de su propósito de enfrentarse con Job (38, 2) y va a responderle ahora sobre el tema de su plan en la historia (v 9a-10-14). Su respuesta podría condensarse en dos afirmaciones:

1 «*Tú no tienes el poder que yo tengo*» Job no tiene «un brazo como el de Él». Pues bien, la imagen del brazo de Dios remite ordinariamente a las intervenciones de Yavé en la historia de un pueblo o en la vida de un fiel (Sal 71, 18), y esto es lo que hemos de esperar ante todo en 9a, aun cuando 9b nos hable del trueno material.

2 «*Tú eres incapaz de aplastar a los malvados*» (v 12b), es decir, de realizar por ti mismo la justicia que reclamas. La vanidad sí que está al alcance de Job, pero «revestirse del honor y de la majestad (de Dios)», suponiendo que fuera posible (v 10), constituiría por su parte un delito de lesa majestad. Yavé no tendría que hacer más que inclinarse ante el nuevo señor de la historia:

«Humilla a todo ser arrogante, ¡tráгатelo!  
¡Aplasta a los malvados inmediatamente!  
Ocúltalos a todos en el polvo,  
aprisiona a sus personas  
en el mundo oculto,  
y yo mismo te alabaré  
por haberte salvado tu diestra» (v 12-14)

<sup>20</sup> Cf. el recuadro «Justicia de Dios: justicia del hombre» en p. 39



¡Dios alabando al hombre! A cualquier israelita, esta hipótesis debería parecerle tanto más sacrílega cuanto que «yo te alabaré» aparece muchas veces como una expresión típica del lenguaje de los salmos, y además tan sólo la diestra de Yavé puede salvar (Ex 15, 6, Sal 20, 7, 44, 4, 60, 7, 74, 11, 98, 1, 108, 7), con exclusión de toda mano humana (Jue 7, 2, 1 Sm 25, 26-33) Así, por dos veces en un solo versículo, Yave vuelve contra Job su arma favorita la distorsión de los temas. Lo mismo que Job invertía las imágenes bíblicas de Dios para forzarle a salir de su mutismo, Yave extrapola aquí hasta el absurdo la rebeldía de Job para llevarlo al silencio revelándole el desatino y lo ridículo de su audacia. Si Job se propone «abatir a todo ser arrogante», ¿no tendrá que comenzar por condenarse a sí mismo? Si Job no sabe ni puede, si su propia mano es incapaz de salvarle, ¿cual será para él la actitud más leal, cuál será su sabiduría, sino la aceptación de su finitud y la acogida filial de las riquezas de Dios?

### **BEHEMOT Y LEVIATAN (40, 14-41, 26)**

El segundo discurso de Yavé consiste en dos descripciones: la de Behemot, el hipopótamo del Nilo (40, 15-24), y la de Leviatán, el cocodrilo (40, 25-41, 26), dos animales que se ven con frecuencia asociados en las pinturas y a veces en la mitología del antiguo Egipto (por ejemplo, el combate de Horus contra Seth, en un texto de Edfu). La amplitud de estos dos cuadros sorprende, en comparación con los primeros retratos de animales. Con la elección de esos dos monstruos deformes, tipos perfectos de la pesadez el uno y de la crueldad el otro, el autor anuncia un nuevo paso en su diálogo. Puede percibirse en dos niveles:

1 La evocación de los dos monstruos acaba de convencer a Job de que sus reivindicaciones se han pasado de la raya y que están abocadas al fracaso, no ha tomado en cuenta más que su universo familiar, a escala de su poder de hombre, sin medir hasta que punto la realidad es capaz de resistirle. Es imposible cazar, domesticar y hasta impresionar a Behemot, y con mayor razón a Leviatán, «que considera el hierro como si fuera paja» (41, 19),

y Job tiene que hacerse a la idea de que ciertas fuerzas de su mundo no pueden desplazarse ni domarse a voluntad.

2 Lo que para Job es inconcebible, es sólo un juego para el creador. Dios no solamente ha hecho a esos monstruos, «como a Job» (40, 15), sino que les ha concedido un poder indiscutible. Behemot, «la primera de las obras de Dios, fue creado como tirano de sus compañeros» (40, 19), y Leviatán «fue creado intrépido: es rey sobre todas las fieras orgullosas» (41, 26). Así, pues, tenemos aquí unas criaturas sin interés a juicio del hombre, y hasta terribles para él, instaladas por Dios en un lugar privilegiado dentro del cosmos. ¿Cómo llevar más eficazmente a Job a la percepción de sus límites?

Aunque el poeta se deja arrastrar por su talento zoológico y se muestra avaro en sus alusiones a Dios, hay un corto pasaje en el que puede atisbarse el razonamiento que sigue. En 41, 2-3, le hace decir a Dios:

«(Leviatán) ¿no es cruel cuando se le despierta?  
¿Quién entonces se atreverá a levantarME la  
cabeza?  
¡Todo lo que hay bajo el cielo es mío!»

El primer discurso de Yavé se apoyaba en sus signos de solicitud y de cariño, aquí, el fresco desemboca en dos afirmaciones complementarias de libertad y de poder. Dios crea lo que quiere y sabe por qué lo hace, ¿como se atreve el hombre a enfrentarse y a provocar a su creador, si tiembla ante un cocodrilo?

### **LA SUMISION DE JOB (40, 3-5 y 42, 1.2.3b.5-6)**

Job ha comprendido. Como a los grandes creyentes (Gn 32, 11, Ex 3, 11, Is 6, 5, Jr 1, 6), el encuentro con su Dios le ha enseñado la humildad. Desde su primera respuesta (40, 3-5), renuncia a proseguir el debate. «Yo que soy tan poca cosa, ¿cómo podría replicar?», añadiendo en estilo sapiencial: «Pongo mi mano en la boca, he hablado una vez y no lo repetiré, dos veces, y no volveré a comenzar». Ahora, sin retórica y sin imágenes, con una especie de pudor y de repentina serenidad, va a motivar

su resolución con dos descubrimientos que acaba de hacer uno se refiere al saber del hombre y el otro a su experiencia de Dios

## 1. Saber e ignorancia (42, 2-3)

A lo largo de todo su primer discurso, Yave ha repetido a Job «¿que es lo que sabes, que es lo que conoces?» A esta cuestión puede Job responder ahora

- 2a «Se que lo puedes todo,
- b que ninguna idea (*m<sup>e</sup>zimmah*) es irrealizable para ti
- 3 Así, pues, he hablado, sin comprenderlas, de maravillas fuera de mi alcance y que yo no conocía»

En los salmos, «yo se» aparece con el mismo relieve que aquí, bien cuando el salmista quiere afirmar su certeza de que sera escuchado (Sal 20, 7, 41, 12, 56, 10, 140, 13), o bien en el cuerpo de un himno, cuando el fiel se refiere a su experiencia de fe (Sal 135, 5, 119, 75 152), y Job apelaba a esta adquisición cuando exclamaba, en 19, 25 «Yo se que mi *go'el* esta vivo» Después del interrogatorio que acaba de sufrir, Job *sabe* ya que ninguna idea (*m<sup>e</sup>zimmah*), ningún proyecto es imposible para Yavé La palabra solo se utiliza tres veces a propósito de Dios, y los tres textos aluden a un proyecto punitivo de Yave (Jr 23, 20, 30, 24, 51, 11) Si la expresión «lo puedes todo» del v 2a puede referirse tanto a la creación como a la historia, el 2b concierne muy probablemente a un solo sector de la acción de Dios a sus intervenciones en la vida de los hombres, y ante todo a ese castigo de los malvados al que alude Yave en 40, 11

No hay nada imposible para Dios Este tema que aparece en la biblia después de la risa de Sara (Gn 18, 14) vuelve a aparecer en Zac 8, 6 y en Sal 131, 1, 139, 6 (cf Sal 73, 16, Prov 30, 1-3) Las maravillas innumerables que recordaba Elifaz (5, 9), acaba de mostrarselas Yave a Job en la luz deslumbrante de la teofanía Job admite ahora que la acción de Dios oculta maravillas que le desbordan, y que Yave puede perfectamente proseguir un designio rico de sentido, sin que el, un pobre hombre,

descubra allí otra cosa que no sean enigmas (cf Eclo 3, 21-24) Entonces el sufrimiento inmerecido, por muy inaferrable y repulsivo que resulte para los humanos, puede y debe tener un sentido oculto en Dios

## 2. Escuchar y ver (v. 5)

Ahora Job puede medir la diferencia que separa a la fe insuficientemente personalizada de una experiencia directa del encuentro con Dios

«De oídas habia tenido referencias de ti,  
pero ahora mis ojos te han visto»

Por muy contrario que fuera a la teología esclerotizada de sus amigos, Job seguía estando prisionero de los mismos esquemas de automatismo aprendidos de oídas También el esperaba que Dios recompensaría su fidelidad con una estabilidad en su dicha, también el interpretaba todo tipo de sufrimiento como un rechazo por parte de Dios, también el juzgaba de las intenciones de Dios según las normas éticas codificadas y petrificadas por los hombres Pero ahora Job **ha visto** a Dios, en un cara a cara muy íntimo que realiza y sobrepasa todo cuanto esperaba en 19, 26 «¡Veré a Eloah!» Y el espacio cultural de este encuentro no puede materializarse, es el campo mismo de este diálogo lo que Dios ha hecho posible

Exteriormente, no ha cambiado nada Job no ha dejado su montón de cenizas, pero la palabra de Dios ha convertido sus miradas Lo mismo que Isaias, cuando descubrió por un instante ante la gloria de Yave que era un hombre «de labios impuros» (Is 6, 4), también Job se sitúa ahora en su verdadero lugar en el universo y en el plan de Dios, podrá reconocer en adelante no solamente su finitud, sino su culpabilidad

Después del torbellino de sus preguntas, Job ha sabido escuchar las de Dios Su última respuesta, tan grande como las del prólogo, pero cargada ahora con toda la densidad y el peso de un verdadero drama humano, desemboca también en el silencio Y este silencio es una aquiescencia definitiva al misterio de un Dios libre Job sabe ahora que no sabe, reconoce que Dios lo puede todo y que no tiene en reserva mas que maravillas Ha

visto a Dios y, como sus ojos estan sanos, la luz se ha hecho en su ser, ha comprendido que no se puede juzgar del corazon de Dios a partir de las alternancias del corazon del hombre o de los atoladeros de su destino

### 3. Sobre el polvo y la ceniza (v. 6)

Al final de su largo monologo, en 31, 37, Job aguardaba a Dios a pie firme, «como un príncipe» Ahora va a hacerse humilde para poder acogerle

«Mis ojos te han visto  
por eso me retracto y me arrepiento  
sobre el polvo y la ceniza»

«Por eso», dice Job, por consiguiente, es la vision de Dios, la experiencia de su presencia y de su fidelidad, lo que lleva a Job al arrepentimiento (*nhm*) ¿De qué se arrepiente? No ciertamente de pecados que hubiera cometido antes de la prueba, por eso mismo Dios no le acuso nunca de lo hecho en ese periodo Pero acaba de tomar conciencia, frente al Dios vivo y operante, de un extraño orgullo que se le había subido al corazon al mismo tiempo que el sufrimiento y que dormitaba en su interior desde la época en que su fidelidad no se distinguía de su felicidad Un pecado nuevo para el, ya que acaba de nacer ante sus ojos bajo la luz de Dios, pero un pecado más radical que todos los que hubiera podido cometer, ya que consistía en ocupar el lugar de Dios como norma del mundo y de la historia

Job se ha acercado al árbol prohibido (Gn 3, 6), arrojándose el derecho de criticar la sabiduría de las reacciones divinas y declarando poseer un criterio al que habrían de someterse las decisiones de Dios Esta pretension humana al conocimiento total tenia que condenarla Dios Y lo hace serenamente, con el humor suficiente para borrar la angustia del corazon de Job

No es la primera vez en la historia de la revelación que la sabiduría del hombre se ve relativizada sin complacencias Ya en varias ocasiones habían atacado los profetas a los humanos, «sabios a sus propios ojos» (Is 5, 21, 10, 13, 19, 12, 29, 14, Jr 9, 22s, Ez 28) La aportación nueva de los discursos de Yavé es que esta critica de la suficiencia humana entra en el terreno de un dialogo directo

entre Dios y el hombre Al desvelarle a Job sus limites, Dios intenta mucho menos condenarle que abrirle los ojos a sus propias riquezas En la mayor parte de sus discursos, Yavé parece olvidarse del drama de Job hojea el álbum del universo, subrayando en cada pagina la presencia de su pensamiento creador en el corazon de los seres En realidad, da la palabra a sus obras para que ellas conduzcan al hombre desde su pequeño misterio al misterio de Dios La creacion recobra entonces toda su dignidad, lejos de ser la aliada de Dios en sus designios crueles, como le acusaba Job, se convierte en el lenguaje de Dios que interpela al hombre y lo lleva a volverse hacia aquel que ha hablado por ella Situándose en su verdadero lugar en la naturaleza y frente al mundo animal, Job se encuentra con algunas pistas verdaderas que lo pueden acercar a Dios La palabra que se le dice a través de la creación entera entra en su animo, se hace suya y despierta en el una alabanza del corazon y de los labios De esta forma, en la dinámica de la salvación, la indigencia congénita del saber humano se convierte paradójicamente en una propedéutica que abre el acceso a la sabiduría de Dios

Frente a las largas reflexiones sobre la providencia que actúa en la creación, el tema de la acción de Dios en la historia constituye el segundo polo teológico de los discursos de Yavé Pero para el poeta de Job los dos polos se apelan mutuamente, y la creación tiene su palabra que decir sobre su destino y sobre el sentido de las opciones de Dios Esto implica que los diversos niveles del obrar divino vibran armónicamente y que las obras ya realizadas por Dios responden a las que se reserva todavía Encontramos aquí, en el corazon del mensaje de Job, una de las constantes teológicas del Antiguo Testamento la idea del señorío cósmico de Dios se pone siempre al servicio de otro aspecto del designio de salvación Por una especie de cortocircuito teológico, Dios *yuxtapone* aquí tranquilamente junto al cuadro de su providencia cósmica la cuestión de fondo relativa a su justicia con Job «¿Me vas a condenar porque tú tienes razon?», y se abre para el corazon humano una distancia que franquear entre la afirmación de la providencia y la afirmacion de la justicia salvífica de Yavé Pero Dios quiere que esa distancia la franquee la fe de Job Sólo la fe en la coherencia del obrar divino en todos sus niveles podrá descubrir la lógica del discurso de Yavé «Si ya te ves

reducido a tus verdaderos límites por las cuestiones que te plantea mi universo, a fortiori tendrás que respetar tu, Job, el misterio de mi acción en tu vida»

Esta misma fe en la justicia de Dios, creador y *go'el*, es la que explica teológicamente el silencio de Job. Ya en 9, 3-14, Job había pensado en una entrevista en la que las preguntas de Dios lo reducirían al silencio. Pero desde entonces el silencio para Job ha cambiado de sentido. En 9, 3, la confesión de la impotencia humana frente a la absoluta superioridad de Dios era la última palabra del hombre, una especie de reconocimiento de haber fracasado al final de un largo camino de reflexión sapiencial, pero aquí el silencio de Job se presenta como el primer fruto de la palabra de Dios. Al reclamar un duelo con Eloah, Job se ponía a sí mismo en una situación límite y desde entonces la percepción de su indignidad no podía llevarlo más que a una mayor soledad y a la desesperación, al contrario, en la presente teofanía es Yave el que conduce a Job hasta los límites de su poder de hombre, para que cese de chocar con ellos y se reconcilie con su misma limitación. Job comprende finalmente que toda la obra de Dios es fuerza y cariño, que su amor a la vida

garantiza su proyecto de salvación y que es imposible que el hombre sea en el universo el único ser no amado.

Solo esta larga palabra de Yavé, haciendo mella directamente en la realidad, logra disolver la angustia de Job. El justo doliente se ve invitado serenamente a inclinarse bajo la mano poderosa de Dios y a realizarse en el diálogo de la fe. De este modo, Dios le da la razón a Job situándolo en su sinrazón. En efecto, estuvo equivocado al **exigir** esta teofanía, aquello fue una debilidad de su fe, pero hizo bien en seguir esperando y aguardando que Dios hablara, incluso en los peores momentos de su agresividad. Dios habló, y el poder de Dios tomó el relevo de la impotencia de Job, para introducirlo en la verdadera sabiduría. Al revelarse a Job, Dios le reveló a Job lo que él mismo era. Renunciando a las evidencias demasiado cortas de su sabiduría humana y dejándose cuestionar por sus límites de criatura, Job pudo convertirse del dios agresivo que se había hecho a su propia imagen al Dios que es, al Dios que era su amigo y que vino a él en medio de la tempestad. Yavé puede callarse de nuevo. Job lo ha visto, y esto le basta. Ahora puede también callarse Job, su silencio es el mejor lenguaje de su fe.

## VIII

# EL EPILOGO (42, 7-17)

Al pasar de la sumisión de Job al epílogo, podría sentirse como un salto brusco de nivel. Después de ese gran momento de fe pura y de libertad, se vuelve al plano del tener, de la felicidad tangible que se basa en cuentas y porcentajes. En realidad, la presencia de este epílogo no debe extrañarnos en una obra del siglo V. El autor tenía muchas razones para cerrar su libro, como lo había comenzado, con una página marcada por un final feliz. En primer lugar, razones de índole literaria. Respetó en todo lo posible el relato escrito de que disponía. Por otra parte, el cuento tiene su lógica, y amputarlo del epílogo habría sido desequilibrar estructuralmente toda la obra, sobre todo si pensamos que en aquella época la lógica literaria pedía un cambio exterior que correspondiera al cambio interior del héroe. Pero más poderosas son aun las razones teológicas. Había que mostrar en los hechos que los sufrimientos de Job no habían sido queridos por ellos mismos. Una vez alcanzado este objetivo y ganada ya la apuesta de Dios mediante la fe de Job, Yavé pone fin a la prueba, restaurando a Job, restaura su propia imagen, devaluada por las quejas del justo. Una vez reafirmada la libertad de Dios, especialmente en la retribución, puede desplegarse su bondad y celebrarse sin riesgo alguno de *recuperación por la teología utilitaria de los amigos*. Una vez escuchado en su deseo de ver a Dios cuando renunciaba ya a todo, Job recibiera gratuitamente lo que no ha pedido (cf. 1 Re 3, 13).

Por eso mismo, el epílogo no forma un solo bloque. Se pueden distinguir en él dos partes: una que hace referencia a los diálogos, que es el juicio de Dios sobre los amigos (v. 7-9), y la otra que describe la restauración de la felicidad de Job (v. 10-17).

### La sentencia de Dios (v. 7-9)

Los amigos no podrán triunfar imaginándose que Job ha recobrado sus riquezas *porque* se ha convertido, y que de este modo Dios les ha dado la razón a ellos. Yavé es formal: los visitantes de Job han hablado mal de él. Al obrar así, no sólo han cometido un error teológico, sino que han ofendido positivamente a Dios hasta el punto de inflamar su cólera (v. 7). Job, por el contrario, llamado de nuevo «mi siervo», ha dicho de Dios cosas sólidas, válidas, auténticas (*n<sup>o</sup>konah*), no sólo en sus dos respuestas del prólogo y en la teofanía, sino paradójicamente en sus discusiones con los tres guardianes del saber.

La reconciliación de estos últimos, tal como preve Yavé, implicará a la vez —la ofrenda de un holocausto por los amigos, dos veces siete víctimas (cf. Nm 23, 1-14; 29, Ez 45, 23)— *la intercesión de Job*, sin la cual no sería agradable la ofrenda. Toda la fuerza del texto reside aquí en la ironía de la situación: los amigos han acusado a Job de dureza de corazón (22, 6-9), y él es el que va a interceder por ellos, los amigos le aconsejaban que rezara por sí mismo (5, 8, 8, 5, 11, 13, 22, 27), y ahora Job tiene que suplicar por ellos, consideraban como «viento» *las palabras de Job* (8, 5, 15, 2), y *ahora son ellas las que les van a alcanzar el perdón*. Se le concede así a Job el mismo papel de intercesor que a Abrahán (Gn 20, 7), Moisés (Nm 21, 7, Dt 9, 20), Samuel (1 Sm 2, 25, 7, 5, 12, 19-23), y sobre todo Jeremías (el vocabulario de intercesión es aquí típicamente jeremiano Jr 7, 16, 11, 14, 14, 11, 29, 7, 37, 3, 42, 4-20, sin que le deba nada al Deutero-Isaías).

## La nueva prosperidad (v. 10-17)

Lo que produce el cambio de situación para Job no es solamente su hermosa confesión de fe después de la palabra de Dios, sino también el hecho de que intercede por los que le han injuriado (v 10), ya que esto es también la obra de un justo

La visita de sus hermanos y hermanas, que aquí se sitúa en el contexto de la nueva prosperidad (v 11), pertenecía sin duda primitivamente al prólogo, ya que en este versículo se trata de quejarse y de consolar a Job, y

la expresión «comer el pan» remite a las costumbres que se practicaban en el duelo (Os 9, 4, Jr 16, 7, Ez 24, 17)

Los 140 años que habrá de vivir Job en la felicidad y la prosperidad se describen luego en resumen, según la ley de los cuentos lo cual deja en suspenso muchas cuestiones y permite soñar con todas las respuestas posibles. Mas feliz aun que José (Gn 50, 23), Job conocerá cuatro generaciones, luego, como los patriarcas Abrahán (Gn 25, 8) e Isaac (35, 29 [P]), se dormirá «viejo y saciado de días»

## EL ANTIGUO TESTAMENTO Y EL SUFRIMIENTO

Hay muchos textos del Antiguo Testamento que consideran el sufrimiento humano dentro del eje de la pedagogía de Dios

a) El sufrimiento permitido por Dios se presenta ante todo como un medio de **purificación**; así lo expresan de buen grado los profetas y los salmistas con la imagen del crisol (Is 1, 25, 48, 10, Zac 13, 9, Dn 11, 35, 12, 10, Sal 17, 3, 26, 2, 66, 10) El dolor va a revelar y a eliminar las impurezas del corazón del hombre como el fuego las escorias del metal (Eclo 2, 2-5, Jr 6, 29s, Sal 105, 19) Esta purificación por la prueba la consideran los hombres de la antigua alianza a la vez como necesaria (Eclo 2, 1 17, Tob 12, 13 latin) y como bienhechora (Lam 3, 26-30, cf Sal 10, 1s)

b) Junto con este valor purificador, el Antiguo Testamento asigna con frecuencia al sufrimiento un papel de **instrucción** o de **revelación de los designios de Dios**. Este tema, que se inscribe muy bien en la perspectiva catequética del Deuteronomio ((Dt 8, 2, cf 4, 36, 2 Cr 32, 31), es recogido por los salmistas posteriores al destierro (Sal 94, 12, 119, 71) y por Ben Sira (Eclo 4, 17s)

c) Como una gracia de luz y de lucidez, la prueba es también un **llamada a la conversión** (Sal 119, 67, Sab 12, 2, cf Os 2, 8s, 2 Cr 32, 26, Bar 2, 6-10 27-35) Meditando este nuevo aspecto de la pedagogía divina es como los pensadores de Israel se vieron llevados a menudo a

profundizar en el misterio de la paternidad de Yavé (Prov 3, 12, cf *Salmos de Salomón*, 13, 8s, Heb 12, 5-13) Para ellos, esta dimensión paternal de la educación divina se reconoce en varios signos: el castigo de los hijos nunca llega hasta su muerte (Sal 118, 18), los castigos anunciados son siempre condicionales, la fidelidad de Dios a sus designios de amor garantiza el valor salvífico de las pruebas que atraviesan sus fieles (Lam 3, 31-33, Sal 119, 75), es el mismo Dios el que hiere y el que cura (Dt 32, 39, Job 5, 18, Os 6, 1, cf 1 Sm 2, 6s, 2 Re 5, 7, Sal 75, 8 y Eclo 2, 18, 18, 13, 2 Mac 7, 33) En los dos últimos siglos antes de Cristo, la fe en la resurrección corporal vendrá a enriquecer todavía esta teología del sufrimiento educador (2 Mac 6, 13-16, 7, 36, Sab 4, 10s 17)

d) Pero mucho antes de la época de los mártires de Israel, se había visto en el sufrimiento, al menos en el de los hombres de Dios, un valor de **intercesión** y de **rescate**. Es lo que se subraya a propósito de Moisés, tanto para su plegaria (Ex 17, 11s, Nm 11, 1s) como para el sacrificio de su vida (Ex 32, 30-33), y sobre todo a propósito del siervo de Yavé (Is 52, 13-53, 12) El «castigo» que desfigura al «hombre de dolores» (52, 14, 53, 3s) oculta en realidad el «éxito del designio de Dios» (53, 10), la «revelación de su brazo» (53, 1) El inocente se hace confundir con los pecadores e intercede por ellos (53, 12) ofreciendo su vida en expiación (v 10)

## CONCLUSION

# UN CAMINO DE FE

El itinerario nocturno de Job le ha llevado a una profunda metamorfosis. La sentía como algo necesario, sin llegar a comprender de dónde vendría ni qué era lo que dentro de él pedía una curación.

- Curar de sus llagas, de su delgadez, de su gangrena es algo que nunca menciona Job, sin embargo, insiste con frecuencia en sus sufrimientos y en los signos de muerte que percibe en su carne. Pero la curación física, a sus ojos, será la consecuencia de una salvación más fundamental de todo el ser, la solución está en otra parte, con la espalda hacia el vacío, con «su carne entre los dientes», Job reclama solamente un encuentro con Dios, que le devuelva la razón de vivir y justifique su esperanza.

Pero para que el diálogo resulte posible, ¿quién tiene que cambiar, él o Dios? Sus amigos le insinúan: «¡Conviértete!» Pero Job no recuerda ninguna falta y, por otra parte, sufrir hasta tal punto ¿no es encontrar una ruta de inocencia? El rechaza la ecuación tradicional entre la prueba y el castigo, sin embargo, de ese postulado monstruoso que defienden sus amigos no consigue liberarse a sí mismo, ya que instintivamente vuelve a los esquemas de culpabilidad.

Cuando Job se aleja un momento de esa búsqueda obsesiva de un culpable, se detiene en los temas del fatalismo, insiste en la falta de proporción entre el hombre y Dios, en el choque entre el derecho y la fuerza, en la distancia que hace inútiles todos sus gritos. Pero la cuestión central se desliza por estos márgenes y se redobla la angustia de alejarse de su objeto.

- Job vive su prueba ante todo como una cuestión sobre Dios, y se la quiere plantear solo a Dios. El hombre que sufre ¿puede seguir afirmando todavía la justicia salvífica de Dios, la permanencia activa de su designio amoroso? ¿Sí o no? En caso positivo, Job puede morir, morirá reconciliado.

La respuesta no podía venir más que de un encuentro con Eloah, pero hay demasiados obstáculos que se conjugan para hacerlo imposible. No sólo el abandono de los familiares de Job, la mentira de sus visitantes y la agitación de su espíritu que «bebe el veneno de las flechas de Shadday», sino sobre todo los esquemas torturantes que pueblan su imaginación y que falsean en principio sus perspectivas de hombre de fe. Hasta el cosmos regresa a los tiempos de las luchas míticas y se convierte en un arma en manos de Dios.

- A pesar de todas estas constricciones y de todo este peso, Job sigue adelante por el camino de una nueva integridad, ya que sin saberlo ni sentirlo hay ya varios factores que contribuyen a su liberación.

Está, en primer lugar, el tiempo, poderoso y discreto. Las primeras respuestas de Job, inmediatas pero sin duración, no podían designar todavía más que una corrección en el punto de mira de la fe. Ahora, sea cual sea el pensamiento de Job, el tiempo trabaja para él, dando mayor densidad tanto a la prueba como a la toma de conciencia. Le permite a Job medir el alcance de su drama, ir desenmascarando una tras otra sus ilusiones y reconocer los senderos posibles y los callejones sin salida.

da Pero sobre todo asegura la continuación de la fidelidad, incluso cuando la búsqueda de Dios toma la forma dolorosa de un reto

Otro elemento, estrechamente ligado al tiempo, trabaja en la curación de Job, es la posibilidad que tiene de realizar delante de Dios una anámnesis creyente de toda su vida Para Job es esencial poder *decirle* a Eloah lo que constituye su escándalo, pero también poder evocar los años felices en que la dicha acompañaba serenamente a la fe Aunque aparentemente desmentido por Dios, ese pasado de amistad fue real y sigue impregnando la realidad del sufrimiento (c 29) Ciertamente, por un efecto de contraste, ensombrece más todavía el panorama del presente, pero sigue siendo un punto de anclaje y de referencia, relativizando así, aunque sea tan sólo un poco, la vida actual Todo el rostro de Dios no se muestra en sólo el espejo del desconuelo, y si Job se obstina en reclamar que se reanude el diálogo, es porque, en el trasfondo de su fe, no puede decidirse a una incoherencia de Dios Lo que alivia su angustia es que su sufrimiento pueda convertirse en palabra, pero Job no encontraría palabras si no pudiera contar con la palabra de Dios

La verdad es que el silencio de Dios desempeña una función motora para su esperanza, en lo cual resurge una vez más la paradoja que late por todas partes en el destino de Job Lo mismo que el amor invisible de Dios le concede tiempo a Job, su silencio también le abre un espacio Espacio para el rechazo o para el asentimiento, espacio para la huida o para la búsqueda, pero de todas formas un espacio de libertad Lo que es locura de Dios es más sabio que el hombre, y lo que Job siente la tentación de tomar por cinismo constituye de parte de Dios la más sana y la más atrevida de las pedagogías Dios finge retirarse, pero es para que Job pueda marchar hacia él, Dios escoge mostrarse lejano, pero es para que Job pueda rehacer a lo largo de su vida los primeros pasos de la esperanza

● Y de hecho Job, sin saberlo, se ha acercado a Yavé, pero le faltaban fuerzas para atravesar definitivamente el escándalo y decirle a Dios un sí incondicional Por eso Dios sale al encuentro de su servidor Entonces, confortado en su libertad de hombre, ya que Dios se sitúa delante de él como compañero, Job acepta entrar por la fe en la lógica del amor creador si Dios se muestra hasta tal punto solícito por los ciervos, si escucha el piar de los pajarillos, con mucha más razón «ocultará en su corazón» pensamientos de paz para el hombre Este mismo argumento lo utilizará Jesús cuando quiera hacer vislumbrar a los galileos algo de la paternidad de Dios «*Mirad los lirios del campo, mirad las aves del cielo*»

Pero, para asentir de este modo al misterio de Dios en su vida, Job tiene que desprenderse de su propia sabiduría y dejar de ver en el hombre la norma última del mundo y de la historia Renunciando a este orgullo secreto, más pecador que cualquier otro pecado y del que acaba de tomar conciencia a la luz de la teofanía, Job empieza a encontrar su verdad entera y descubre en el hecho de su curación aquello de lo que tenía que curarse por encima de todo Perdiéndose, se encuentra según Dios

Para Job, la vida se reanudará, colmada si Dios lo quiere Pero aun cuando Dios decida callarse de nuevo, su silencio en adelante estará cargado de significación Habrá que aguardar ciertamente la nueva alianza, Getsemani, la cruz y la gloria consiguiente para que los creyentes descubran la apuesta maravillosa que Dios ha hecho desde siempre por el hombre, pero ya cinco siglos antes de esta revelación definitiva, Job, o el hombre que se esconde detrás de él, supo vislumbrar una de las mayores paradojas de la salvación Comprendió que la herida abierta en nosotros por el silencio de Dios no es más que la esperanza y de esa herida nunca aceptó la curación



# Para proseguir el estudio...

## Comentarios

- J Levêque, *Job et son Dieu* Essai d'exégèse et de théologie biblique Gabalda, Paris 1970, 2 vols
- L Alonso Schokel – J L Sicre Diaz, *Job* Comentario teológico y literario Cristiandad, Madrid 1983
- R Auge, *Job* Montserrat, Barcelona 1959

## Estudios

- F Gómez de Velasco, *Job y la angustia* Casa de la Biblia, Madrid 1963
- J M<sup>a</sup> Cabodevilla, *La impaciencia de Job* Editorial Católica, Madrid 1967
- S Pie y Ninot, *La palabra de Dios en los libros sapienciales* Herder, Barcelona 1972
- Fr Luis de Leon, *Exposición del libro de Job*, en *Obras completas* Editorial Católica, Madrid 1951, 791-1287

## Artículos de J. Lévêque

- Job ou l'espoir deraciné* La Vie spirituelle (nov 1971) 287-304
- Le sens de la souffrance d'après le livre de Job* RTL 6 (1975) 438-459
- Souffrance et métamorphose Une lecture de Job* Communio 3 (1977) 6-16
- La nuit de Job et la nôtre* Carmel 6 (1976) 162-171
- Le Dieu de Job* Cahiers Univ Cath (enero-febrero 1977) 2-8
- Dieu, l'homme et le malheur Une lecture du livre de Job* Cahiers Univ Cath (sept oct 1977) 2-14
- Anamnèse et disculpation la conscience du juste en Job 29-31*, en *La Sagesse de l'A T* BETL LI (1979) 231-248
- L'argument de la création une lecture du drame de Job* Congres de l'AC-FEB sept 1985

# CONTENIDO

Job en su estercolero o en plena depresión es el drama del sufrimiento. Cuando Dios se calla ante la desgracia de un inocente, la fe vacila y resulta fácil rechazar a ese Dios incomprensible e inhumano. Pero el libro de Job es un camino de fe, ya que Dios responde siempre, lo mismo que respondió a su hijo en la noche de pascua.

Jean LÉVEQUE explica en el Instituto Católico de París los libros sapienciales y los salmos. Propone aquí un camino para seguir la aventura de Job en el combate de la fe.

<b>Introducción:</b> El entramado de la obra	p 5
<b>I.</b> Las desdichas de Job (1-2)	7
<b>II.</b> El monólogo (3)	12
<b>III.</b> Los tres ciclos de discursos (4-27)	15
1. Los argumentos de los amigos o la fuerza de la tradición	17
2. Las respuestas de Job	19
3. Las doxologías	21
4. Las quejas de Job sobre Dios	23
5. Cuando Job interpela a Dios	25
6. La esperanza de Job	29
<b>IV.</b> La sabiduría inalcanzable (28)	38
<b>V.</b> El gran monólogo de Job (29-31)	40
<b>VI.</b> Los discursos de Eliú (32-37)	44
<b>VII.</b> La teofanía (38, 1-42, 6)	49
<b>VIII.</b> El epílogo (42, 7-17)	59
<b>Conclusión:</b> Un camino de fe	61
Para proseguir el estudio	63