

¿Cómo hablar de Dios desde el sufrimiento? El libro de Job

RESUMEN

Como reza el título, el presente estudio indaga acerca de cómo hablar de Dios desde el sufrimiento y, más en concreto, del justo sufriente. Lo estudiamos en el libro de Job, donde asistimos al paso del Job heroico al Job rebelde. La razón de su rebeldía radica en que el saber tradicional acerca del ser de Dios, expresado en la doctrina de la retribución, contradice su propia experiencia de la realidad. La rebeldía no cesa hasta que se abre a la sabiduría divina. Es cuando descubre que el lenguaje correcto para hablar de Dios, desde el sufrimiento, supone abandonar el lenguaje de la culpa por el silencio de la contemplación del misterio de Dios. La culpa cesa, dando paso a la alabanza. El sufrimiento, incluso aquel que acerca a la muerte, es lugar de encuentro con el verdadero rostro de Dios. El dolor y la muerte siguen permaneciendo como un misterio que escapa a la sabiduría humana; y, sin embargo, entrando en la sabiduría divina, este misterio se puede aceptar.

PALABRAS CLAVE: Dios, Job, sufrimiento, retribución, misterio, silencio, contemplación, alabanza, esperanza.

ABSTRACT

As the title says, this study investigates how to speak of God from suffering and, more specifically, from the suffering of a just person. We study this in the book of Job, where we witness the passage from heroic Job to rebellious Job. The reason for his rebellion lies in which traditional knowledge about the being of God, expressed in the doctrine of retribution, contradicts his own experience of reality. His rebellion does not cease until he opens himself to divine wisdom. It is when he discovers that the correct language to speak of God, from the perspective of suffering, means abandoning the language of guilt through the silence of contemplation of the mystery of God. Guilt ceases, giving way to praise. Suffering, even that which brings us close to death, is a place of encounter with the true face of God. Suffering and death continue to remain a mystery that escapes human wisdom; and yet, by entering into divine wisdom, this mystery can be accepted.

KEYWORDS: God, Job, suffering, retribution, mystery, silence, contemplation, praise, hope.

Nos acercamos al mundo del sufrimiento desde el libro de Job. El lector enseguida percibe que no se topa con un problema especulativo que ha de resolverse hablando de Dios, sino con un misterio de la existencia humana, que nos ha de llevar a hablar a Dios, con Dios y desde Dios. Además, es una realidad tan nuestra, que cuando hablamos del sufrimiento no lo hacemos como lo pudiera hacer un ciego cuando habla del color, pues el sufrimiento no nos es extraño, sino inherente a nuestra condición humana.

Mucho tiempo antes de que Israel hiciera su aparición en el mundo de las naciones, el poema de Gilgamesh (2500-2000 a.C.) expresa vivamente la natural dimensión religiosa de todo ser humano, interpelado a buscar el sentido de su existencia. Esta búsqueda, ocasionada por la misma realidad, está impregnada de un sentido de impotencia. En uno de los pasajes de este poema, Gilgamesh, hondamente afligido por la muerte de su amigo Enkidu, emprende una larga y laboriosa marcha hacia los infiernos para intentar encontrarse de nuevo con su compañero: “Mi amigo, a quien yo quería tanto, que ha soportado conmigo todas las fatigas, sobre él ha caído la mala suerte de la especie humana [...]. Por caminos lejanos ando errante por la estepa; el problema de Enkidu, mi amigo pesa sobre mí. ¿Cómo puedo estar callado? ¿Cómo puedo estar quieto? ¡Mi amigo, al que yo amaba, ha vuelto a ser tierra!”¹. Y si pasamos de Oriente hacia Occidente, llegamos a la Grecia de Platón (primera mitad del s. IV a.C.), donde la respuesta sobre la problematicidad de la existencia humana se hace desde la filosofía.

Se puede decir que el hombre sufre, cuando experimenta cualquier mal. En el vocabulario de la Biblia hebrea, la relación entre sufrimiento y mal se manifiesta por el hecho de que ambos términos no se distinguen. La Biblia hebrea no posee una palabra específica para indicar el “sufrimiento”; por ello define como “mal” todo aquello que era sufrimiento². Solamente la Biblia griega, y con ella el Nue-

¹ Cf. CARBAJOSA, I., *Un escriba en la corte del Rey. Leer el Antiguo Testamento desde Cristo*, Ediciones Encuentro, Madrid 2012, 20.

² La raíz hebrea *rā* (Gn 2,9) designa globalmente lo que es mal, en contraposición a lo que es bien (*tôb*), sin distinguir entre sentido físico, psíquico y ético. En la forma sustantiva, dicha raíz indica indiferentemente el mal en sí mismo, la

vo Testamento (y las versiones griegas del Antiguo), usan el verbo «πάσχω» (“estoy afectado por, experimento una sensación, sufro”); y, de este modo, el sufrimiento no es directamente identificable con el mal (objetivo), sino que expresa una situación en la que el hombre experimenta el mal, y probándolo, se hace sujeto de sufrimiento³.

La Biblia se ha planteado *el problema del mal* en toda su radicalidad. Los salmos están llenos de gritos de sufrimiento humano que se elevan al cielo. Israel conoció el mal de la esclavitud en Egipto, la opresión de las grandes potencias: Asiria, Babilonia, Persia, Grecia y Roma. Es un pueblo marcado por un profundo y continuo sufrimiento a lo largo de su historia. El Antiguo Testamento conocía bien las respuestas clásicas, según las cuales el bien es una recompensa para los buenos, y el mal un castigo para los malos: “Ninguna adversidad vendrá sobre el justo, mientras que los injustos estarán colmados de males” (Prov 12,21). La felicidad es signo de virtud, la desgracia signo del pecado. Tal es la tradición doctrinal reflejada en numerosos textos de los libros sapienciales y de los salmos. Dios es considerado el autor de esta justicia distributiva. El mayor exponente bíblico de este axioma lo encontramos en el libro de Job. En él se aborda el drama del ser humano⁴, de tal manera que su importancia es reconocida hasta en círculos ajenos a la Biblia y a la fe.

1. ¿CUÁNDO EL SUFRIMIENTO ES UN PROBLEMA?

Nuestra sociedad es cada vez más consciente de que nuestro mundo no solo tiene necesidad de justicia y de paz, sino también de senti-

acción mala o aquel que la realiza. En las formas verbales, además de la forma simple (qal), que designa de manera variada «el ser mal», se encuentran la forma reflexiva-pasiva (niph'al) «sufrir el mal», «ser afectado por el mal» y la forma causativa (hiphil) «hacer el mal», «infligir el mal» a alguno. En la Escritura hebrea no se encuentra una verdadera correspondencia con el griego πάσχω («sufro»), el cual se halla raramente en la versión griega de los Setenta.

³ Cf. Juan Pablo II, *Carta apostólica Salvifici doloris*, n. 7.

⁴ “El libro de Job es un drama con muy poca acción y mucha pasión”, esta segunda es la que marca “su búsqueda y su lenguaje” (ALONSO SCHÖKEL, L., y SICRE DÍAZ, J. L., *Job. Comentario teológico y literario*, Ed. Cristiandad, Madrid 1983, 13).

do. El sufrimiento es insoportable cuando no tiene significado, cuando carece de sentido. El clima espiritual de nuestro tiempo, reflejado por los pensadores postmodernos, adolece de un notable debilitamiento del sentido de la vida humana. Cuando el sufrimiento carece de sentido, entonces puede llegar a ser insoportable.

La cuestión por el sentido del sufrimiento es específicamente teológica. Tal pregunta se plantea, principalmente, allí donde se cree en un Dios omnipotente y bueno, es decir, allí donde es posible preguntar: ¿cómo se armoniza dicha omnipotencia y bondad con la existencia de sufrimiento en el mundo?⁵ Homero no se plantea la pregunta sobre el sentido del sufrimiento. Los héroes homéricos viven todos dentro de una cierta tristeza. Saben que su estancia en la tierra es breve, y que luego deben bajar al Hades, donde les aguarda un oscuro destino. A ninguno de ellos se le ocurre preguntar qué sentido tiene todo aquello. Es la necesidad, el destino contra la cual tampoco los dioses pueden nada. A partir de la Ilustración, el sufrimiento se considera más desde la ciencia que desde la religión o la teología. En cambio, en Job el dolor se expresa en lenguaje religioso.

2. EL JOB SUFRIENTE. UN PERSONAJE UNIVERSAL EN UN LIBRO SINGULAR

Como gran parte de los libros bíblicos, el autor de esta hermosa obra literaria es desconocido. Respecto a su protagonista, Job, aparece en el libro del profeta Ezequiel como ejemplo o modelo de alguien que es fiel, bueno y justo, delante de Dios (Ez 14,14.20). Lo cual parece confirmar la teoría de una historia narrada ya en Judea antes del exilio. Pero Job no es judío, es de Hus, situado en Arabia. Una prueba de que es un personaje universal, que supera los límites o las fronteras de las razas y los pueblos. Por esta razón, no se puede identificar a Job con un personaje histórico concreto. Es un personaje típico. En el discurso elaborado por este sabio está el grito del pobre que sufre injustamente y que exige de Dios justicia y libertad. Es decir, es el

⁵ Cf. SPAEMANN, R., «El sentido del sufrimiento», *Humanitas* 37 (2005) 28-47.

grito de alguien que pide a Dios que Él sea su Dios. En este sentido, el verdadero, el gran problema del libro es Dios.

Por todo ello, no nos interesa la historicidad material de Job. Hay una historicidad con más hondura y radicalidad: la que el autor confirió a su héroe, la que él y sus contemporáneos vivían en su interior, y la que cada uno de nosotros revivimos al acercarnos a este libro. Lo que acontece a Job es lo que sucede a todo ser humano que busca sentido en medio de la oscuridad, que persigue la verdad.

Lo primero que un lector puede distinguir en el libro es la divergencia existente entre el marco en prosa (caps. 1-2; 42,7-17) y el cuerpo poético de la obra (3,1-42,6). Es difícil considerar el libro como un todo unitario. El relato nos presenta a un Job profundamente religioso; en cambio, en el diálogo poético, se le describe como a un rebelde recalcitrante. El protagonista de la parte en prosa parece dar razón a la figura tradicional del Job, como paradigma de hombre paciente ante el sufrimiento⁶; mientras que el Job de la parte poética es un personaje rebelde. Además, otros tres datos literarios ponen en cuestión la unidad del libro: la ruptura del cap. 3 tras la interpelación de Job a su mujer en 2,10; el himno de la Sabiduría en el cap. 28; y la intervención de un personaje inesperado, Elihú, en los caps. 32-37. ¿Qué función tiene la argumentación de Elihú cuando sustancialmente no se distingue de la propuesta por los tres amigos de Job?

Los estudiosos del libro tienden a datar su composición entre 450-350 a.C. La mención de Satanás, presentado como un funcionario celeste, y no como un ser personal opuesto a Dios (cf. 1Cro 21,1), nos lleva a inicios de la época persa (cf. Zac 3,1-2), así como la crítica que encierra acerca de la doctrina de la retribución. Pero en el fondo, es una obra atemporal⁷. El libro, tal como nos ha llegado, es el resultado de un proceso redaccional, a lo largo del cual fue recibiendo una serie de añadidos. Es común la siguiente división del libro:

⁶ Cf. MARCONI, G., «La nascita della pazienza di Giobbe I», en MARCONI, G., y TERMINI, C. (eds), *Il volti di Giobbe. Percorsi interdisciplinari*, EDB, Bologna 2002, 69-80, y SCARPA, A. M., «La nascita della pazienza di Giobbe II», en *Ibid.*, 81-100.

⁷ Sobre la cuestión del autor, cf. MORLA, V., *Libro de Job: Recóndita armonía*, Verbo Divino, Estella 2017, 30-33.

- a) Prólogo (1-2) y Epílogo (42,7-17). Probablemente formaban una unidad literaria. Cuenta la historia de un hombre piadoso que pierde todo: riquezas, hijos y salud. Pero, a pesar de todas sus adversidades, no pierde la fe en Dios. Hasta aquí el Prólogo. A cambio, recibe de Dios todo de nuevo, tal como se narra en el Epílogo. Dicha unidad refleja el modelo de la doctrina de la retribución, sostenida por la sabiduría tradicional bíblica⁸ y extrabíblica. Sin embargo, en el cuerpo poético del libro se pone en cuestión dicha doctrina. Si bien, lo que hay de rescatable en la teoría de la retribución es que el ser creyente implica un comportamiento ético. Pero no es principio de doble dirección o conmutable, tal y como lo aplican los amigos de Job, pues el hecho de no disfrutar de bienes o sufrir desgracias no es signo de impiedad.
- b) Diálogo entre Job y sus amigos (3-27). Son las discusiones teológicas entre Job y sus tres amigos. Los amigos toman la palabra para interpretar lo que le ha sucedido al protagonista. Lo hacen siguiendo los principios de la teología oficial de la época, la de la retribución. Después de cada interpretación, Job les responde, refutando el camino propuesto.
- e) Elogio de la Sabiduría (28). Es un añadido al libro. Celebra la verdadera sabiduría.
- d) Discurso de Job (29-31). Job defiende su inocencia, rechazando las interpretaciones oficiales acerca del sufrimiento. En un largo lamento, protesta porque él es justo y no ha cometido ningún mal.
- e) Discurso de Elihú (32-37). Después de dialogar con sus tres amigos y reafirmar su inocencia, el protagonista se confronta con este cuarto personaje. Se percibe que estos discursos han sido añadidos posteriormente⁹. Elihú sostiene también la teología tradicional oficial de los amigos.

⁸ Para una profundización acerca del contexto veterotestamentario de la doctrina de la retribución, cf. NÖMMIK, U., *Die Freundesreden des ursprünglichen Hiobdialogs: Eine form- und traditionsgeschichtliche Studie*, De Gruyter, Berlín 2010, 162-170.

⁹ Cf. las razones argüidas para sostener su carácter secundario, cf. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L., «Il libro de Giobbe», en ZENGER, E. (ed.), *Introduzione all'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 2005, 517.

- f) Dos discursos divinos (38,1–42,6). El primer discurso (caps. 38–39) se centra en el orden, en la armonía creacional. En el segundo (40,6–41,26) asistimos a la otra cara de la realidad: la existencia del caos y del mal, representados por las figuras de Behemot y Leviatán, también creaturas del Señor. En razón de este contraste, como bien señala Víctor Morla, un comentario al libro de Job podría llevar como subtítulo “Caos y armonía”¹⁰. Estos discursos le posibilitan acceder al misterio divino y encontrar sentido a la coexistencia de estos dos polos, orden y caos, presentes en el mundo que nos rodea; los cuales están también presentes en su propia existencia, y que tendrá que saber integrar¹¹.

El libro de Job es una obra singular, no por el tema tratado, el sufrimiento del inocente, sino por el modo como es abordado. El tema forma parte de la literatura universal. Antes que Israel, el problema al que se enfrenta al autor del libro fue planteado también por los sabios de Egipto y de Mesopotamia¹². En ellos encontramos la existencia de un modelo narrativo similar al que tenemos en el marco narrativo de Job¹³. Su literatura evidencia que la teoría retributiva formaba parte del acervo cultural del Antiguo Oriente. Pero también estaba salpicada de aporías, que la hacían incapaz de responder satisfactoriamente a los problemas que la misma realidad planteaba. Y, a diferencia de Job, dicha sabiduría no alberga todavía el enfrentamiento directo con la divinidad para pedirle cuentas. Lo propio del libro es que la cuestión de fondo no está en el sufrimiento, sino en una recta comprensión del ser Dios, de su sabiduría y de su justicia¹⁴.

¹⁰ MORLA, V., *Libro de Job. Recóndita armonía*, Verbo Divino, Estella 2017, 13.

¹¹ Cf. MORLA, V., *Libro de Job*, 13.

¹² Cf. LÉVÊQUE, J., *Job et son Dieu: essai d'exégèse et de théologie biblique*, I, Études bibliques, Paris 1970, 13-80; ALBERTSON, R. G., «Job and Ancient Near Eastern Wisdom Literature», en HALLO, W. W., et al. (eds.), *Scripture in Context II*, Eisenbrauns, Winona Lake 1983, 213-230.

¹³ Cf. CARBAJOSA, I., *Un escriba en la corte del Rey*, 170-179.

¹⁴ Cf. RAD, G. von, *Sabiduría en Israel*, Ed. Cristiandad, Madrid 1985, 279-280; MAZZINGHI, L., *Il Pentateuco sapienziale: Proverbi, Giobbe, Qohelet, Siracide, Sapienza. Caratteristiche letterarie e temi teologici*, EDB, Bologna 2012, 89.

En la obra egipcia *Disputa sobre el suicidio* (s. XXI a.C.; ANET 405-407), un hombre, considerando que su vida es insoportable, discute con su alma la posibilidad de concebir el suicidio como una solución a sus problemas. No parece que se haga eco del problema presente en Job, de cómo conciliar el sufrimiento de un justo con la existencia de un Dios bueno y providente. *Quejas del campesino elocuente* (s. XVIII a.C.; ANET 407-410) es otro texto egipcio con una forma literaria parecida a la de Job. El cuerpo de la obra está enmarcado, también, por un prólogo y un epílogo. Un maltratado campesino pide satisfacciones al mayordomo en nombre de la justicia, en una actitud que recuerda a la de Job. Pero a diferencia de libro de Job, aborda la problemática de la justicia social, no el problema de la justicia divina ¹⁵.

En Mesopotamia encontramos un mayor número de obras relacionadas con el problema del sufrimiento humano. Llama la atención la obra *Ludlul bel nemeqi* (“Alabaré al señor de la sabiduría”) (s. XIV a.C.; ANET 596-600). Son tales los puntos de contacto con la obra bíblica que también es conocida con como “Job babilónico”. El héroe de este poema, un hombre de posición elevada, presa de la enfermedad y el sufrimiento, consulta a los dioses tratando de averiguar las razones de sus males, pues no ve racional que se deban a su pecado. Ante el silencio del cielo, acaba convenciéndose de la imposibilidad de comprender el mundo de los dioses. A diferencia de Job, el protagonista de esta obra está dispuesto a reconocer la existencia de pecados inconscientes a lo largo de su trayectoria vital. Cuando parece que la muerte es inminente, interviene *Marduk* restituyéndole la salud. No obstante, el escrito mesopotámico más cercano al de Job es el poema sumerio *Lamentación de un hombre a su dios* (s. XX a.C.; ANET 589-591). Su protagonista, un hombre justo que, improvistamente, se ve golpeado por la enfermedad, y traicionado por todos, recurre a su dios con una lamentación. Al igual que en Job, el ser humano es concebido como frágil y pecador por naturaleza. La diferencia radica en que el héroe sumerio reconoce su culpa y el dios lo libera de su angustia. Por ello, su actitud coincide más con la de los tres amigos de Job y la de Elihú.

¹⁵ Sobre la justicia divina en el libro de Job, cf. HOFFMAN, Y., *A Blemished Perfection : The Book of Job in Context*, Academic Press, Sheffield 1996, 229-253.

Estos paralelos nos muestran que antes que Israel, los pueblos circundantes poseían la creencia retribucionista. *La novedad de Job* radica, en primer lugar, en su rechazo directo por parte del protagonista y de su Dios. Y como consecuencia, viene la segunda novedad, la forma novedosa de afrontar la cuestión del sufrimiento. La tradición religiosa y cultural atribuía a Dios cuanto acontece a los hombres, estableciendo una correspondencia mecánica entre comportamiento y destino. El protagonista del libro cuestiona dicho principio desde su experiencia propia. Una tercera novedad radica en el diálogo directo con la divinidad, tras la reiterada petición de Job de entablar un encuentro en el que Dios le declare inocente; y si es inocente, entonces la culpa estaría en el Señor, si se sigue la doctrina tradicional.

3. EL PASO DE UN SABER DE DIOS DE “OÍDAS” A UN SABER DE “VISIÓN”

3.1. *El saber de oídas de Job*

a) *El Job ejemplar. El Prólogo*

El libro comienza como una fábula: “Érase una vez...”. Job reúne todos los elementos típicos de la bendición. Lo cual manifiesta una relación plena con Dios. Se dice que era justo, honesto, temeroso de Dios, apartado de todo mal. Con estas cuatro pinceladas se quiere expresar la totalidad de bondad y la totalidad de la bendición divina.

En el v. 6 del Prólogo se introduce el elemento de la desarmonía: Satán. No se trata de la personificación del mal (como en el libro del Apocalipsis lo es el Dragón). Es una especie de funcionario de la corte celeste que tiene por encargo el verificar la autenticidad de la fe humana. Además, podría afirmarse que tiene una función literaria más que teológica: la de ser el antagonista que pone en movimiento la acción para que la narración avance. La prueba de esta función literaria es que no lo volveremos a encontrar más a lo largo del libro. Hay que esperar al s. IV a.C. para que Satán, en 1Cro 21,1, pase a ser un nombre propio. La idea de un ser demoníaco superior y rebelde

contra Dios solo se impone tardíamente en el judaísmo, en la época intertestamentaria ¹⁶.

Job es bueno. Satán no puede decir lo contrario, pero puede poner el problema: en el caso de que sea verdad, ¿es bueno porque es bueno o es bueno porque le conviene? ¿Acaso Job teme a Dios por nada, es decir, gratuitamente? Hipotizar que pueda haber una religión interesada significa también suponer que Dios pueda ser objeto de interés y sujeto de una respuesta interesada. Según esta lógica de Satán, Dios no es el Dios que es bien en sí, sino el Dios a buscar por los bienes que proporciona. De este modo, Satán, que pone la duda sobre Job, no lo dice, pero en realidad está poniendo en duda a Dios como Dios, es decir, está cuestionando el ser magnánimo y bondadoso, su ser amor.

Nos hallamos ante el tema de la prueba de la fe. Como aparece en el Prólogo, no es Dios quien crea la prueba, sino Satán. Pero en el fondo, es la vida misma la que inevitablemente pone a prueba la fe. Cuando uno permanece fiel a Dios en medio de la prueba, su fe está sólidamente fundada. El Prólogo señala la prueba del sufrimiento como lugar en que se verifica la autenticidad o no de la fe. Se afirma, pues, que el sufrimiento crea una situación en la que es posible reconocer a Dios como Dios, es decir, como bien supremo. Pero el problema surge cuando se dice que este sufrimiento es permitido por Dios (cf. 1,12; 2,6), porque entonces nos puede llevar a pensar que Dios lo consiente para poder ser reconocido como Dios, tal como parece sugerirlo el exordio del libro.

El capítulo primero muestra que del mismo modo que la bendición es total, así también lo es la desgracia. A este propósito, se ha de decir que es injusto que para poner a prueba la fe de un hombre sean otros hombres quienes tengan que morir: sus siervos, sus pastores, hijos e hijas, jóvenes (cf. 1,15-19). Pero Job continúa siendo fiel y bendice al Señor (cf. 1,20-21). Su gestualidad es la del luto y la de la penitencia.

El capítulo siguiente nos transfiere, de nuevo, de la escena terrestre a la celeste. Asistimos a otro diálogo entre Dios y Satán: “Y Yahvé dijo al Satán: ¿Te has fijado en mi siervo Job? ¡No hay nadie como él

¹⁶ Sobre el rol de Satán, cf. LÉVÊQUE, J., “Le sens de la souffrance d’après le livre de Job”, *RThL* 6 (1975) 441-444.

en la tierra: es un hombre cabal, recto, que teme a Dios y se aparta del mal! Aún persevera en su entereza, y bien sin razón me has incitado contra él para perderle” (2,3).

Pero la prueba continúa: “Respondió el Satán a Yahvé: ¡Piel por piel! ¡Todo lo que el hombre posee lo da por su vida! Pero extiende tu mano y toca sus huesos y su carne; ¡verás si no te maldice a la cara! Y Yahvé dijo al Satán: Ahí le tienes en tus manos; pero respeta su vida” (2,4-6). Frente al exceso de mal, su mujer interviene: “¿Todavía perseveras en tu entereza? ¡Bendice a Dios y muérete!” (2,9). “Bendice” es un eufemismo, para no decir “maldice”. La reacción de la esposa expresa la tentación que el protagonista está viviendo en su propia carne. No obstante, se sigue manteniendo en la sabiduría recibida, y exculpa a su Dios (cf. 1,21; 2,10). El Prólogo concluye con la llegada de los tres amigos (cf. 2,11-13), representantes de esa sabiduría tradicional en la que Job ha sido formado. Los amigos, viendo el gran dolor de Job, guardan un silencio penitencial (cf. 2,12-13).

b) *El paso de una conciencia clara a una conciencia perpleja*

Después de siete días y siete noches, en las que Job medita en silencio su dolor, asistimos a un cambio psicológicamente muy comprensible. Job estalla, pasa de una conciencia clara (“Desnudo salí del vientre de mi madre y desnudo volveré a él. El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó; bendito sea el nombre del Señor”; 1,21) a una oscurecida por el sufrimiento: “No hay para mi tranquilidad ni calma, no hay reposo: turbación es lo que llega” (3,26). En este sentido, se ha de revisar la opinión general de considerar a Job como prototipo de resignación ante cualquier infortunio. En efecto, el Job heroico de los dos primeros capítulos se convierte en el Job rebelde a partir del cap. 3, se pasa de la aceptación del sufrimiento a una violenta contestación a Dios¹⁷. Job sale de su ostracismo, pues hasta ese momento todo le iba bien, al contemplar su dolor y el del mundo. El lector verifica, en la trayectoria de Job, la tesis de que “el dolor, reflexionado y asumido, es fuente de madurez”¹⁸.

¹⁷ Cf. WESTERMANN, C., «Los dos rostros de Job», *Concilium* 189 (1983) 344-358.

¹⁸ Cf. MORLA, V., *Libro de Job*, 12.

El ostracismo de Job le había impedido ver que el sufrimiento es una realidad inevitablemente humana. La vida está sembrada no solo de gozos, de proyectos y expectativas; también, de traumas, angustias y temores: miedo a la enfermedad, a la vejez, a la soledad, al fracaso profesional, a la muerte. Esta cara negativa parece que estaba ausente en el protagonista del libro. Esta realidad de la vida, lo expresa poéticamente Miguel Hernández al referirse que quien vive a fondo “con tres heridas viene: la de la vida, la del amor y la de muerte”. El advenimiento del gran peso de la desgracia va a permitir a Job la salida de su ostracismo. Es el paso hacia la madurez religiosa. El sufrimiento o el dolor, como cualquier otra dimensión natural de toda vida humana, tienen también un valor positivo, si se sabe integrarlo en el proceso de crecimiento y de maduración personal ¹⁹. En este proceso, solo al final del recorrido, Job comprende que el problema o la culpa no está en Dios sino en su insuficiente comprensión. La crisis viene superada cuando la sabiduría, nacida de la experiencia, se abre a la sabiduría que viene de Dios, a una sabiduría revelada (cf. 42,3.5).

Job es un personaje “e-gregio” frente a sus amigos, figuras de teólogos gregarios que se mueven dentro de la tradición recibida, sin arriesgarse a lanzar la mirada más allá del patrimonio religioso-cultural recibido ²⁰. Así de acertado los califica Víctor Morla, y concluye que personajes como Job son los que de verdad han hecho avanzar la historia, pues sus grandes hitos “han sido plantados por pensadores *e-gregios*, aquellos que se atrevieron a poner en tela de juicio, y finalmente a abandonar, las pautas de comportamiento del *grex*” (rebaño) ²¹. Job no logra integrar su situación de sufrimiento dentro de un contexto de sentido, dado por la formación tradicional recibida acerca de la doctrina de la retribución, tal como lo hacen sus amigos. La historia de Job saca a la luz la existencia de principios y tradiciones que

¹⁹ “El sufrimiento es también una llamada a manifestar la grandeza moral del hombre, su madurez espiritual” (Juan Pablo II, *Carta apostólica Salvifici doloris*, n. 22).

²⁰ El lenguaje de Job sobre Dios, a diferencia de sus amigos, nace de su propia experiencia y no tanto de un discurso aprendido, cf. HERRERO DE MIGUEL, V., *Carne escrita en la roca. La poética implícita del libro de Job*, Verbo Divino, Estella 2018, 526.

²¹ MORLA, V., *Libro de Job*, 13.

nacen de la sabiduría humana, pero que no responden a la sabiduría divina. Esos falsos principios y tradiciones están en la base de la rebeldía de Job frente a sus amigos y frente a Dios, pues su vida es como un camino sin salida, cercado por su Dios (3,23).

c) *El sano realismo: una sabiduría contradicha por la realidad deja de ser sabiduría*

La sabiduría tradicional, representada por los amigos de Job, guarda silencio (cf. 2,13); pero Job habla para maldecir la vida: “Después de esto, abrió Job la boca y maldijo su día” (3,1). ¿Esto es expresión de sabiduría? Al final, en el epílogo, Dios dirá que Job ha hablado bien. Por tanto, ¿en qué sentido maldecir el día del propio nacimiento es sabiduría? La lectura del libro nos ayuda a comprenderlo. En el cap. 3 se describe dicha maldición que marca la orientación de la narración, y que conducirá al protagonista a confrontarse violentamente con Dios: “Perezca el día en que nací, y la noche que dije: ¡Un varón ha sido concebido!” (3,3). Es un merismo para expresar que está maldiciendo el tiempo de su vida. Prefiere el estado de muerte al de la vida: “¿Por qué no morí cuando salí del seno, o no expiré al salir del vientre? ¿Por qué me acogieron dos rodillas? ¿Por qué hubo dos pechos para que mamara? Pues ahora descansaría tranquilo, dormiría ya en paz” (3,11-13). Pues estar vivo significa que a uno le espera la muerte, y el único modo de no morir es el no haber nacido.

Job se enfrenta no solo con un sufrimiento que puede ser pasajero, sino con un sufrimiento que le lleva a la muerte. Acepta la vida, pero la denuncia como insostenible, inaceptable, como injusta. En ningún momento piensa en el suicidio, pero sueña con estar ya muerto. No con morir, pues este es el problema. Al final del cap. 3, el texto se abre hacia un porqué universal. No ya “por qué yo he nacido” sino “por qué el hombre desdichado ha nacido” (3,19-23). Este capítulo del libro nos da pie a pensar si Job ha pedido la esperanza²². No hay nada más duro para el ser humano que levantarse cada día sin entrever una puerta abierta hacia el futuro. Leyendo el libro se percibe que la pér-

²² Cf. MIES, F., *L'espérance de Job*, BEThL 193, Leuven Univ. Press, Leuven 2006.

dida de la esperanza no se debe a una decadencia moral, propia más de nuestro tiempo²³, sino a una decadencia doctrinal.

Tras el monólogo inicial del cap. 3, sigue el primer ciclo de diálogos, en los que el protagonista se confronta con los amigos: Elifaz, Bildad y Sofar, formados en la doctrina tradicional de la retribución²⁴. Esta interpreta la realidad bajo el principio causa-efecto: si haces el mal tendrás mal, si haces el bien tendrás bien. En este axioma se halla la causa que le impide integrar su situación sufriente dentro de un contexto de sentido, haciendo su dolor insoportable. Según esta doctrina, si Job está mal es porque ha obrado el mal. Pero el lector sabe, no sus amigos, que el sufrimiento de Job es no es consecuencia de haber pecado. En cambio, Job desconoce que todo es una prueba, pero es consciente de ser justo e inocente.

Los tres amigos, a pesar de intervenir cada uno a su debido tiempo, dan la impresión de constituir una sola voz, hasta tal punto que no es fácil discernir los puntos de vista de cada uno, como si Job y sus amigos hablasen uno tras otro, no uno con otro que tenga en cuenta lo dicho por el otro. Sus amigos comparten la misma convicción: el sufrimiento que se ha abatido sobre el protagonista viene del Señor. Todo el diálogo se desarrolla sobre la base de esta afirmación, admitida como un postulado indiscutible.

Esta es la urdimbre argumentativa del libro: los amigos sostienen que Dios, a través de los sufrimientos de Job, está buscando que se

²³ “Es preciso admitir de buen grado que nuestro tiempo ha conocido verdaderos avances en varios campos del comportamiento moral. Ha formulado y reivindicado los derechos de la persona humana; la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) es un hito de la historia [...]. Pero lamentablemente, la conciencia, la sensibilidad y el comportamiento moral se han debilitado en otras áreas importantes de la vida humana. La corrupción pública y privada, el oportunismo predominante en la política, la «explosión sexual» de nuestro tiempo, la inestabilidad del matrimonio, el déficit de humanismo y la escasa sensibilidad ética, frecuente en los Medios de Comunicación Social, son algunos indicadores preocupantes. Tales fenómenos desmoralizan a muchos ciudadanos sensibles e inducen en ellos un sentimiento de decadencia moral, que mina su esperanza” (URIARTE, J. M., «La esperanza vence al miedo» (*cfr.* 1 Jn 4, 17-18). *Carta pastoral de Adviento 2007*, 4-5).

²⁴ Sobre las tesis de los amigos y las respuestas de Job, cf. el amplio comentario de LÉVÊQUE, J., *Job et son Dieu*, 239-291.

convierta de su pecado. Por eso, sus consejos culminan con la siguiente requisitoria: “¡Acepta la corrección y reconcílate con Dios! (5,8-9; 8,20-21; 11,13-15; 22,21-30; 36,8-11). Gehard von Rad sostiene que para comprender mejor el razonamiento de los amigos, hay que tener en cuenta que esa especie de “confesión cúltica”, a la que con tanta insistencia invitan al protagonista, había llegado a ser una de las formas fundamentales de oración. Muestra cómo la plegaria de Salomón de 1 Re 8, con motivo de la dedicación del templo, sigue el camino que Job tiene que recorrer, según los consejos de sus amigos²⁵.

Job, por su parte, sostiene que si su sufrimiento es expresión del juicio divino, como él es inocente, la culpa está en Dios. A esta conclusión le conduce la lógica de la sabiduría tradicional. De este modo, el protagonista es víctima también de la trampa en que han caído sus amigos: estos justifican el sufrimiento de Job buscando al culpable, y diciéndole eres tú el culpable; el protagonista reacciona sosteniendo una y otra vez su inocencia, a costa de caer él también en la misma trampa, porque como ellos busca un culpable. Como él no es culpable, luego no queda otra salida que imputar a Dios la culpa. Se pone, así, en cuestión la bondad, la sabiduría y la justicia divinas. No obstante, asistimos en el protagonista a una lucha interior, como si tuviera en mente la invitación del sabio: “Pensad rectamente del Señor [...], pues los pensamientos tortuosos apartan de Dios” (Sab 1,1.3). No renuncia a creer en la bondad de Dios. Mientras que acusa a Dios de ser el culpable (cf. 10,2), retándole a un pleito (cf. 13,3; 31,35); al mismo tiempo, no desiste en creer en la bondad divina y, por ello, le cita a juicio para que manifieste lo que realmente es: un Dios bueno.

El primer amigo que interviene es Elifaz. Quiere consolar a Job, para lo cual acude a la experiencia, a la memoria, a la historia (cf. 4,7-9) para decirle que mire al pasado y reconozca que ningún inocente ha sido destruido. Considera que los sufrimientos son una llamada divina a la conversión de quien los padece: “¡Oh sí, feliz el hombre a quien corrige Dios! ¡No desprecies, pues, la lección de Saddy! Pues él es el que hiere y el que venda la herida, el que llaga y luego cura con su mano” (5,17). Al pronunciar estas palabras, Elifaz no tiene en cuen-

²⁵ Cf. RAD, G. von, *Sabiduría en Israel*, 268-269.

ta la confesión que hace su amigo de ser una persona justa y, por tanto, que no se encuentra en una situación de ser corregido. Es una clara aplicación de la teoría de la retribución. Haciendo este análisis Elifaz se cree sabio, pero hace algo que no es propio del sabio: anteponer la teoría a la realidad. La sabiduría tradicional se vuelve vana cuando no es capaz de dialogar con la realidad y, sobre todo, cuando no es capaz de dialogar con el prójimo, especialmente, si este es un necesitado.

El segundo amigo, Bildad sigue la misma línea: “¿Acaso Dios tuerce el derecho, Saddy pervierte la justicia? (8,3). Lo que dice es verdad, pero es falso cuando con ello se quiere culpar a Job. Para justificar a Dios se busca la culpa, inexistente en el caso de Job, pues se parte de la premisa que ninguno es inocente frente a Dios. Esta misma perspectiva es la seguida por Sofar, el tercer amigo.

Aunque los tres amigos parecen pronunciar un mismo discurso, se pueden entrever algún énfasis particular. Elifaz destaca dos ideas en aparente contradicción. Por una parte, defiende la tesis tradicional de que ningún inocente ha sido nunca arrojado a la muerte, que solo perecen los malvados (cf. 4,7). La segunda idea se centra en la naturaleza de la divinidad: Dios no saca beneficio alguna de la conducta honrada del ser humano (cf. 22,3). Bildad ahonda en las reflexiones de Elifaz, y se alza como adalid de la justicia divina (cf. 8,3), pero no advierte que en el fondo la está denigrando; pues, ¿cómo se puede hablar de justicia cuando el género humano es culpable por naturaleza? (cf. 25,4). Sofar continúa por el camino recorrido por sus amigos, pero introduce en una cierta novedad argumentativa: el arrepentimiento es capaz de alterar el propio destino (cf. 11,13-19). Según su parecer, es la única alternativa que le resta a Job.

En la respuesta al primer amigo, Elifaz, Job constata que Dios en vez de ser el custodio bueno del hombre, su protector, es su carcelero (cf. 7,20). Job comienza el *rib* contra Dios. Se trata de una figura literaria profética que tiene como sujeto a Dios y como destinatario al pueblo o al ser humano, y lo que el Señor persigue citando al pleito es el bien del acusado, es decir, su conversión, y no la condena del acusado, declarado culpable. Pero la novedad, en el caso de Job, es que se cambian los papeles: él es quien acusa y Dios es el acusado. El reconocimiento de la culpa, por parte de Dios, le debería conducir a

dejar de hacer sufrir a Job. Por tanto, lo que persigue el *riḇ* no es la condena sino la reconciliación, el restablecimiento de la armonía perdida. Diferente es la visión de sus amigos, es Dios quien pleitea con Job. El protagonista, en cambio, pone al Señor como destinatario del *riḇ*, lo cual es infundado pues en Él no hay culpa alguna de mal.

Job acusa a Dios, tanto en los caps. 9 y 10, que son la respuesta a Bildad, como en los caps. 12 al 14, en los que responde a Sofar. Le culpa para que cambie o muestre su verdadero rostro. Interpela a Dios, aunque ello le pueda costar la vida, pues ama más la verdad que su propia vida. Job pone en cuestión los atributos esenciales de Dios: su bondad (cf. 14,1-6), su santidad (cf. 7,17-20; 10,3-7) y su justicia (cf. 10,5-7; 13,25-27). Lo que le resulta incomprensible e intolerable es que Dios haya irrumpido contra él, siendo inocente, como bien lo sabe el Señor (“Te has convertido en mi verdugo”, 30,21; cf. 10,7) e intente aniquilarle como si se tratase de un enemigo (cf. 6,4; 10,7.16-17; 16,12-17; 19,11-12; etc.). Nadie en la Escritura había descrito con tanta violencia la actuación divina sobre el ser humano. Hasta este momento, nunca se había oído una cosa semejante: Dios como enemigo del ser humano. Es la reacción más extrema frente a un Dios percibido como quien da rienda suelta a su arbitrariedad.

La razón fundamental de la discrepancia entre Job y sus amigos radica en una concepción distinta de la justicia del ser humano frente a Dios²⁶. El razonamiento de los amigos parte del siguiente postulado: ningún hombre es inocente frente a Dios. Por tanto, nadie es inmune ante el sufrimiento; el mal padecido empuja a la persona a volverse hacia Dios y a confesar su pecado; entonces, Dios acepta la confesión y, de este modo, quedan restablecidas las relaciones entre la divinidad y el ser humano. La justicia humana consiste en convertirse a Dios, con la consiguiente aceptación divina. En cambio, Job afirma una y otra vez que él es inocente ante Dios; ha sido el Señor, y no él, quien ha roto la justa relación entre las dos partes.

En medio de esta problemática encontramos un gran himno a la sabiduría en el cap. 28²⁷. La pregunta repetida: “Mas la sabiduría

²⁶ Cf. RAD, G. von, *Sabiduría en Israel*, 275.

²⁷ Cf. NICCACCI, A., «Giobbe 28», en *Liber Annuus* 31 (1981) 29-58.

¿de dónde viene?” (vv. 12.22), articula el himno. Solo Dios conoce la sabiduría y dice dónde puede encontrarse: “Mira, el temor del Señor es la Sabiduría, huir del mal, la inteligencia” (v. 28). El poema critica implícitamente la pretensión de los amigos y la de Job de poseer una sabiduría con la que se pueda valorar tanto el comportamiento humano como el de Dios. Es decir, se critica la pretensión de conocer los criterios del actuar divino, lo cual es vano si no se dispone de la sabiduría divina. Esta “no se encuentra en la tierra de los vivos” (v. 13), a diferencia de la sabiduría humana que versa sobre la tierra, incluso sobre lo que está debajo de la tierra (cf. vv. 1-11). La sabiduría divina es supraterrrenal, y en este ámbito la sabiduría humana se muestra impotente (cf. vv. 12-13.23). No cabe otra salida que “el temor del Señor” (v. 28), o lo que es lo mismo, abandonarse confiadamente en Él, dejándole ser Dios, sin querer encasillarle o juzgarle al modo humano. A este abandono nos referimos en el apartado que sigue.

3.2. *El saber de visión. La respuesta de Dios (caps. 38-41)*

a) *El paso de la acusación al silencio y a la alabanza*

Job provoca la respuesta de Dios con su gran juramento de inocencia, propia de un hombre justo, con la que cierra su último monólogo en el cap. 31. En este capítulo viene a hacer el siguiente juramento imprecatorio: “Si he obrado la injusticia, caiga sobre mí la maldición”.

La intervención divina es dada en dos discursos divinos. El primero (38,1-40,2) se centra en el orden, en la armonía creacional impresa por su Creador; el segundo (40,6-41,26) ofrece la otra cara de la realidad: la existencia del caos y del mal, representados por la figura de Behemot-Leviatán, también creatura divina²⁸. A través del sufrimiento y de la “visión” parece que llega a encontrar sentido a la coexistencia del orden y del caos, presentes en el mundo en que vive, y cuya presencia tendrá que aceptar también en su propia existencia.

²⁸ Sobre el simbolismo de esta figura, cf. BORGONOVO, G., *La notte e il suo sole. Luce e tenebre nel Libro di Giobbe. Analisi simbolica*, AnBib 135, Ed. PIB, Roma 1995, 316-319.

Los dos discursos, aunque se presentan como respuesta a Job (cf. 38,1; 40,6), no responden a las preguntas cruciales sobre la justicia y misericordia divinas planteadas por el protagonista. No obstante, se puede afirmar que en estos cuatro capítulos se halla el único diálogo real de todo el libro, dado que las respuestas que se cruzan entre Job y sus amigos son solo respuestas formales, pues, en realidad, no tienen en cuenta lo que dice el otro interlocutor.

Llegamos a la resolución del drama. La respuesta divina consiste en una oleada de preguntas, cargadas de ironía (38,4.18.21)²⁹. El Señor obliga a Job a enfrentarse con la realidad en la que vive, pero ni siquiera la conoce. Esperaba de Dios una declaración de su inocencia, pero no se halla por ninguna parte. Quería que Dios respondiera a sus interrogantes acerca de la justicia divina para poder entender, y la respuesta es ayudarle a comprender que no puede entender. Es aquí, en la confrontación con lo que le supera, donde toma conciencia de su pequeñez dentro del gran misterio del mundo que le rodea. El mundo que el Creador le presenta no es un mundo que infunde miedo, por cuan inmenso sea; sino un mundo que, aun haciéndole sentir la propia pequeñez, le abre a la maravilla, al encanto de la contemplación de cosas incomprensibles, pero tan bellas. Dios no elabora una teoría que responda a los problemas del protagonista, pero le conduce a hacer una experiencia a través del mundo, para que pueda salir de sí, abriéndole al misterio de la sabiduría divina. Job se reconoce como criatura y acepta cordialmente sus propios límites, abrazando el misterio divino³⁰.

Las preguntas retóricas de los dos discursos divinos quieren llevar a Job a que comprenda que Dios, en cuanto creador y Señor del mundo (38,1–39,30), está presente en la creación, pero de forma misteriosa; y que, gracias a su lucha contra el mal, mantiene el correcto

²⁹ Cf. el excurso acerca de la ironía en el libro de Job, de BORGONOVO, G., *La notte e il suo sole*, 87-94.

³⁰ “En todos los interrogantes de Señor subyace una afirmación clara: Dios está presente en su creación, que en su variedad infinita sigue siendo un misterio para el hombre” (PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Inspiración y verdad de la Sagrada Escritura. La Palabra que viene de Dios habla de Dios para salvar al mundo*, BAC, Madrid 2014, 152).

ordenamiento del cosmos oponiéndose al caos. El Señor le quiere dar a conocer que el mundo creado es un camino para reconocer, por un lado, la trascendencia divina y, por otro, los límites propios del ser humano en cuanto criatura³¹. De este modo, el libro sitúa el discurso divino en el horizonte de la teología de la creación, tan propio de los libros sapienciales bíblicos, un horizonte más amplio que el de la alianza. Este segundo está más presente en la teología deuteronomista y en los libros proféticos³². Dios le hace entrar en su misterio, es decir, en su sabiduría. Se da cuenta de que el problema no está en la ausencia divina o en el hecho de que no intervenga en la historia, sino en su insuficiente comprensión. No ha habido una falta moral o pecado en Job, sino un error cognitivo acerca de su Dios.

Una vez que ha llegado a esta experiencia de misterio, el Señor ya puede hacerle la pregunta crucial: “Cederá el adversario de Saddy? ¿El censor de Dios va a replicar aún?” (40,2). Job, que ha experimentado la incapacidad de conocer el entorno tan cercano del cosmos, descubre lo insensato que ha sido su pretensión de pleitear (*riḇ*) con el Señor. Y sin elaborar aún un discurso, ha entendido que el sufrimiento no puede y no debe ser acusatorio. El hecho de que la persona sufra no debe transformarse en una acusación que ponga en cuestión el ser de Dios. “He hablado a la ligera: ¿qué voy a responder? Me taparé la boca con mi mano” (40,4). Descubre una sabiduría diversa, que es la de guardar silencio ante un misterio tan grande como es el de su sufrimiento. Gracias a la sabiduría divina, el protagonista abandona el camino de la culpa por el del silencio. Ha percibido el problema verdadero que es el de la necesidad de aceptar el misterio como misterio, dada la limitación y la precariedad propias del ser humano. El dolor y la muerte no hacen que la vida no tenga sentido, sino que es la condición misma de la vida. Son realidades inevitables que hay que saber afrontar. Quien se niega a admitir la naturalidad de estas dos

³¹ Cf. LÉVÊQUE, J., *Job et son Dieu*, 688.

³² “Para el libro de Job, no se puede explicar la realidad del mal presente en la experiencia humana, partiendo inmediatamente de una ética de la alianza. Es necesario, ante todo, presuponer que el Dios de la alianza es el Dios creador” (BORGONOVO, G., *La notte e il suo sole*, 338).

realidades, constitutivas del vivir humano, se topa con una serie obstáculo para encontrar sentido a la vida.

Le sigue el segundo discurso divino (40,6–41,26). Dios muestra a Job su pretensión de culparle, para mostrarle la inocencia divina (40,7-8), haciéndole la siguiente propuesta, la cual parafraseamos: cambiemos los papeles, haz tú de dios con tu brazo fuerte, revestido de esplendor y de majestad, actúa sobre el mal, derriba a los soberbios, resuelve los problemas del mundo, cancela el mal del mundo (cf. vv. 9-14). Con ello pone a Job frente a la eterna pretensión del ser humano: el querer ser Dios, esto es, la pretensión de juzgar a Dios. De este modo, el protagonista percibe que el problema no se resuelve buscando un culpable: Dios o el hombre. Job, tras experimentar su impotencia, descubre que no tiene sentido querer ocupar el puesto de Dios. El silencio dará paso a la alabanza divina (cf. 42,1-6)³³.

Las dos intervenciones del Señor (38,1–40,2 y 40,6–41,26) no afrontan directamente el problema planteado por el libro, y ya señalado, el de la justicia divina y, más en concreto, la doctrina tradicional de la retribución. Es esta justicia la que ha sido puesta en cuestión por Job, en el diálogo con el círculo de sus amigos, a causa del sufrimiento del hombre justo. Es sobre este asunto la respuesta que nuestro protagonista esperaba desde el cielo. Dios, sin embargo, responde aludiendo a su omnipotencia, que en ningún momento ha sido cuestionada.

Como se ha afirmado anteriormente, la crisis viene superada cuando la sabiduría, nacida de la experiencia, se abre a la sabiduría que viene de Dios; y, por tanto, a la sabiduría revelada. Job, a diferencia de sus amigos que solo hablan de Dios, él habla a Dios, es decir, ora a Dios³⁴. Desde esta apertura a la sabiduría divina, descubre que el sufrimiento, incluso aquel que acerca a la muerte, es lugar de encuentro con el verdadero rostro de Dios. Lo cual no significa que se nos ofrezca la razón del sufrimiento. El dolor y la muerte permanecen como un misterio que escapa a la sabiduría humana; y, sin embargo,

³³ Cf. MACKENZIE, R.A.F., «The Transformation of Job», *BTB* 9 (1979) 51-57; PATRICK, D., «Job's Address of God», *ZAW* 91 (1979) 268-282.

³⁴ Cf. CALDUCH BENAGES, N., y YEONG-SIK PAHK, J., *La preghiera dei saggi. La preghiera nel Pentateuco sapienziale*, ADP, Roma 2004, 59-87.

en la experiencia de Dios, este misterio se puede aceptar. A lo largo del libro, apenas se puede vislumbrar una posible vida más allá de la muerte (cf. 19,25). En cambio, el protagonista reiteradamente expresa su convicción, extendida en su tiempo, de que esta vida es la única posible (cf. 3,17-19; 7,9-10; 10,21; 14,1-2.10; 16,22; 17,1.13.15-16; 23,17).

La respuesta de Job no retoma los términos del debate mantenido con sus amigos, sino que se mueve en otro ámbito: reconoce el poder del Señor, confiesa su ignorancia y pequeñez, se humilla por tener un conocimiento imperfecto de su Dios y, en consecuencia, se arrepiente (cf. 42,6)³⁵. Se llega de este modo al lenguaje de la contemplación, al lenguaje místico, donde la palabra cede el paso al silencio³⁶. Tras entrar en el misterio divino, Job vuelve a la conciencia clara del prólogo; la cual se traduce en guardar silencio, y en el abandono de la acusación y de la búsqueda de un culpable. Tras el segundo discurso divino, el silencio de Job se transforma en salvífico. No es el silencio de quien renuncia a la lucha y basta, sino el silencio del que ha comprendido quién ha vencido en la lucha. Es el silencio de la adoración ante Dios, el silencio de alabanza. A este propósito se puede hacer referencia a la lucha de Jacob con Dios (cf. Gn 32). Esta narración está redactada de forma tal, que al lector le es imposible determinar el desarrollo de la liza entre ambos, así como quien resulta ser el vencedor. Finaliza la pugna señalando que Jacob no le deja marchar hasta que le bendiga. Su rival le bendice. Parece que ha vencido, porque obtiene la bendición. ¿Cuál es la bendición? El nombre nuevo, Israel, cuyo significado es “Dios vence”. Jacob vence porque recibe un nombre que significa: “Dios es quien vence”. En resumen, en la lucha con Dios el único modo para vencer es aceptar que Él sea el vencedor o, bien, aceptar perder. Job está haciendo esta experiencia: al luchar con Dios, el único modo de salir airoso es reconocer el misterio y abrirse a la

³⁵ MORROW, W., «Consolation, Rejection and Repentance in Job 42,6», *JBL* 105(1985) 211-225; DAILEY, T. F., «And Yet He Repents. On Job 42,6», *ZAW* 105 (1993) 205-209.

³⁶ Sobre la función del silencio de Job, cf. OLSON, A. M., «The Silence of Job as the Key to the Text», *Sem* 19 (1981) 113-119. Acerca del lenguaje místico de Job 38,1-42,6, cf. VOGELS, W., «Job a parlé correctement. Une approche structurale du livre de Job», *NRTh* 102 (1980) 851-852.

alabanza y, por tanto, que solo Él es Dios, que solo bendice, que da sentido a todo, que siempre es bueno.

El paso de un conocimiento de oídas por un conocimiento de visión, (“Yo te conocía solo de oídas, mas ahora te han visto mis ojos”; 42,5) acontece en Job antes del epílogo (42,7-17). Lo cual muestra que el héroe de esta historia ha sido corregido por el Señor en el campo del conocimiento y no en el de la moral. Dios no invierte el sufrimiento, pero le da sentido. El Dios de Job dista tanto de nuestra idea acerca de su ser omnipotente. De su omnipotencia habla el primer discurso divino. El poder que solicitamos de Él es, en tantas ocasiones, un poder mágico: si es omnipotente puede cambiar la situación para frenar todo tipo de desgracias. Pero, la potencia divina no consiste en cambiar mágicamente la realidad existente, ni persigue coartar la libertad del ser humano para que no obre el mal, fuente de sufrimiento y muerte. La verdadera potencia divina consiste en sanar el mal, dando sentido y significado a la vida. Un paradigma del poder divino lo vemos explicitado en la persona y ministerio de Jesús de Nazaret. Es el caso, entre otros, de la curación del paralítico (cf. Mt 9,1-8 y pars.). A simple vista, el poder de Jesús se manifestaría en que ha hecho posible el que ande. Pero Jesús nos conduce a un ver más profundo, cuando señala que en el poder andar no se revela la verdadera manifestación de su poder; el milagro realizado es signo de un poder superior: el de perdonar los pecados. Nos evoca esta reflexión el final del cap. 11 del libro de la Sabiduría, acerca de la omnipotencia divina que está al servicio de su misericordia: “Pero te compadeces de todos, porque todo lo puedes y pasas por alto los pecados de los hombres para que se arrepientan [...]. Pero tú eres indulgente con todas las cosas, porque son tuyas, Señor, amigo de la vida” (vv. 23.26).

El libro podía haber acabado con esta doble confesión de Job: “Ahora te han visto mis ojos” (42,5) y “me retracto y me arrepiento” (42,6), como consecuencia de la nueva relación con el misterio y el poder de Dios.

“Job entiende que el hombre no puede conocer los designios de Dios; pero al final entiende que sus ojos han visto a Dios mismo a través de todo lo que hace en el mundo (42,5). Mirando el universo y la humanidad con los ojos de Dios, puede confesar su error de pers-

pectiva y el hecho de haber ido demasiado lejos; por ello dice: “Yo me retracto” (42,6a)”³⁷.

Como señala E. Dhorme, “el único reproche que Job puede hacerse es haber discurrido sobre cosas que escapan al entendimiento humano”³⁸. A partir de este entrar en el misterio de Dios, pasa, como ya se ha señalado, de la lamentación al silencio contemplativo, transformado, luego, en alabanza. Como el profeta Jeremías, podría haber exclamado, tras los discursos divinos: “Me sedujiste, Señor, y me dejé seducir” (Jr 20,7)³⁹. Y en palabras de Gustavo Gutiérrez, solo después de este silencio contemplativo, “acto primero”, brota, como “acto segundo”, “un discurso auténtico y respetuoso acerca de Dios”⁴⁰. Tal discurso implica, respecto a toda la persona que sufre, acogerla y empatizar con el grito de su dolor.

Dicha confesión no es el final, contiene un epílogo que crea serios problemas, porque parece reafirmar la teoría retributiva. El narrador reprende el hilo narrativo del prólogo. Faltan Satán y la mujer de Job; si bien, la mujer se supone en cuanto se hace referencia a los hijos de Job. Es decir, deja de ser la expresión de la tentación de culpar y maldecir a Dios (cf. 2,9) para simbolizar la comunión. Lo que quiere explicar el epílogo, como mostramos a continuación, es que la bendición divina de Job es completa; por ello, no se ha de ver en el epílogo una reafirmación de la teoría retributiva.

b) *Cómo hablar bien de Dios. La gran esperanza en medio del dolor*

Cuando la desgracia nos visita, personalmente o a un ser querido, es de gran relevancia el rostro que reflejamos de Dios. A este respecto, es significativo el final del libro. Nos encontramos con un elemento nuevo: la ira de Dios: “Después de hablar a Job de esta manera, Yahvé dijo a Elifaz de Temán: Mi ira se ha encendido contra ti y contra tus

³⁷ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Inspiración y verdad de la Sagrada Escritura. La Palabra que viene de Dios habla de Dios para salvar al mundo*, BAC, Madrid 2014, 153.

³⁸ DHORME, E., *Le livre de Job*, Lecoffre, Paris 1926, 591.

³⁹ Cf. GUTIÉRREZ, G., *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Sígueme, Salamanca 1986, 190-191.

⁴⁰ Cf. GUTIÉRREZ, G., *Hablar de Dios*, 16.

dos amigos, porque no habéis hablado con verdad de mí, como mi siervo Job. Así que tomad siete novillos y siete carneros, id donde mi siervo Job, y ofreced por vosotros un holocausto. Mi siervo Job intercederá por vosotros y, en atención a él, no os castigaré por no haber hablado con verdad de mí, como mi siervo Job” (42,7-8).

Dios aprueba las palabras del protagonista. Pero cabe preguntarse si dicha aprobación se refiere a la manifestación de conformidad de Job en 1,21 y 2,10, o se puede aplicar también a las lamentaciones y a los ataques del protagonista de los diálogos, particularmente cuando Dios, en sus dos discursos, rechaza los planteamientos desenfrenados de Job. Caben ambas posibilidades, ya que cuando no hay solidaridad, ni escucha del dolor, ni comprensión, ni acogida del sufrimiento del otro, no es posible hablar bien de Dios ⁴¹. No se puede hablar bien de Dios si el corazón está cerrado al hermano, si se obra la injusticia. Job manifiesta que en su vida se ha hecho cercano y solidario con las necesidades del prójimo (cf. 29,12-17). Los amigos de Job no solo han sido injustos con él, pues es inocente, sino que también son injustos con el mismo ser de Dios. El protagonista sufriente se resiste a la resignación y a la confesión ante Dios de su culpa, a la que le invitan sus amigos. Sabe que si cede, ni salvaría a Dios (pues aceptaría una imagen de un Dios arbitrario, que castiga sin sentido a un inocente) ni salvaría al ser humano (acabaría sumido en el escepticismo). Dios no quiere una resignación que ponga en duda su bondad, busca entablar un diálogo en el que la persona haga experiencia de su ser “amigo de la vida” (Sab 11,26), y no lo reduzca a una doctrina.

La ira de Dios es expresión, en la Escritura, de su no aceptación del mal. Revela el mal como inaceptable, porque es incompatible con su realidad divina. Por ello, cuando se afirma que el Señor está irritado o lleno de ira se está diciendo que estamos asistiendo a la manifestación de su santidad; la cual no puede tener nada que ver con el mal, ni con el pecado, pero sí con el pecador. El pecado es destruido por su ira; en cambio, salva al pecador con su perdón.

⁴¹ W. Vogels subraya la importancia estructural y teológica que tiene el hablar en el libro, visible a primera vista por la extensión de los diálogos. Sostiene que el gozne del libro está en cómo hablar de Dios desde la experiencia del sufrimiento; cf. VOGELS, W., «Job a parlé correctement», 842-843.

c) *El sufrimiento como lugar de encuentro con el verdadero rostro de Dios*

Por medio de Job, Dios entra en contacto con el pecador (los amigos de Job), señala su mal y le ofrece su perdón. Estamos ante la figura del mediador o intercesor divino. El intercesor es quien, entrando en el deseo de Dios, desea lo que Él desea, es decir, el bien, la salvación, la vida. Por tanto, Job al interceder por sus amigos está haciendo realidad el querer divino, es decir, está amándolos y perdonándolos. Por ello, la intercesión es lugar y manifestación de la salvación misma de Job, porque entra dentro del proyecto salvador del Señor. Ahora, la experiencia de Dios, por parte de Job, es plena. Es la prueba de que Job ha entrado en el misterio divino. Ahora la bendición es completa. Esto es, como se ha dicho, lo que se quiere expresar en el epílogo, y no la ratificación de la teoría retributiva ⁴².

El mal sigue siendo mal, pero Dios es tan grande que puede incluso transformarlo en bien. Sigue siendo mal, pero lo convierte en medio de cara al bien. Así, Job descubre que su sufrimiento ha sido un lugar de encuentro con el verdadero rostro de Dios. Para él, la verdadera bendición consiste en haber visto al Señor. Los bienes restituidos en el epílogo, desde una lectura unitaria del libro, no son sino la expresión de esta verdadera bendición. Si se leyera el epílogo como una unidad, junto con el prólogo, separada del resto del cuerpo del libro, sería como una validación de la doctrina tradicional de la tradición, puesta en cuestión en el cuerpo de la obra.

Job, al entrar en el misterio de Dios, ha accedido a la sabiduría divina; y, con ello, da el paso de la esperanza, propia de todo sufriente de liberarse del peso del mal, a la gran esperanza. Esta consiste en que Dios le hace partícipe de su proyecto de vida y de salvación. Ya puede vivir tranquilo porque Dios se ha declarado decididamente a favor suyo. Ha llegado a comprender que su propio destino está bien

⁴² Cf. COSTACURTA, B., “E il signore cambiò le sorti di Giobbe”. Il problema interpretativo dell’epilogo del libro di Giobbe”, en COLLADO BARTOMEU, V. (ed.), *Palabra, Prodigio, Poesía. In memoriam p. Luis Alonso Schöke*, AnBib 151, Roma 2003, 253-266.

seguro, precisamente en el misterio de ese Dios, cuya transcendencia está impregnada de misericordia⁴³.

El común de los mortales necesita de una esperanza absoluta, “la gran esperanza” de la que habla el papa Benedicto XVI, mediante estas tres bellas pinceladas:

“Quien no conoce a Dios, aunque tenga múltiples esperanzas, en el fondo está sin esperanza, sin la gran esperanza que sostiene toda la vida (cf. Ef 2,12). La verdadera, la gran esperanza del hombre que resiste a pesar de todas las desilusiones, solo puede ser Dios, el Dios que nos ha amado y que nos sigue amando «hasta el extremo», «hasta el total cumplimiento» (cf. Jn 13,1; 19,30)”.

“Sólo la gran esperanza-certeza de que, a pesar de todas las frustraciones, mi vida personal y la historia en su conjunto están custodiadas por el poder indestructible del Amor y que, gracias al cual, tienen para él sentido e importancia, solo una esperanza así puede en ese caso dar todavía ánimo para actuar y continuar”⁴⁴.

“En las pruebas verdaderamente graves, en las cuales tengo que tomar mi decisión definitiva de anteponer la verdad al bienestar, a la carrera, a la posesión, es necesaria la verdadera certeza, la gran esperanza”⁴⁵.

En resumen, “la gran esperanza es que yo soy definitivamente amado, suceda lo que suceda; este gran Amor me espera”⁴⁶. Por ello, tiene sentido la pregunta retórica del escritor peruano José María Arguedas (1911-1969): “¿Es mucho menos lo que sabemos que la gran esperanza que sentimos?”⁴⁷.

⁴³ Cf. LÉVÊQUE, J., «Le sens de la souffrance d'après le livre de Job», *RThL* 6 (1975) 459.

⁴⁴ BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, n. 27.

⁴⁵ *Ibíd.*, n. 39.

⁴⁶ *Ibíd.*, n. 2.

⁴⁷ ARGUEDAS ALTAMIRANO, J. M., *¿Último diario?*, en ARGUEDAS, J. M., *Obras completas* V, Lima 1983, 197.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN: LA PREGUNTA SIGUE ABIERTA

El libro de Job aborda el dolor desde la perspectiva religiosa. Este mismo horizonte está presente en los Salmos. En el salterio encontramos el lenguaje del ser humano que sufre en diálogo directo consigo mismo, con los demás y con Dios. En cambio, en nuestra sociedad, el dolor se expresa cada vez menos en lenguaje religioso. A partir de la Ilustración, y con los avances científicos en el campo de la medicina, ante la enfermedad y la muerte, el hombre ya no vuelve su mirada hacia la religión, sino hacia la ciencia. En ella, nuestro tiempo pone una confianza pseudoreligiosa, sustituyendo a la religión y a Dios. Además, como la realidad del sufrimiento y de la muerte se oculta a la vida pública, se hace difícil la posibilidad de hablar sobre ello. A la vez que resulta más difícil, aún, la posibilidad de expresar la fe, porque es desde dicha realidad donde se suscita más agudamente la pregunta sobre el sentido de la vida y sobre Dios.

El Sal 73 guarda notables relaciones con nuestro libro. Se presenta como una confesión de fe, nacida tras una crisis que ha cuestionado la vida del salmista. Presenta afinidades con los Sal 37 y 49. El tema que abordan estos salmos es, como en el libro de Job, propio de la literatura sapiencial: el problema de la retribución divina. El camino espiritual recorrido por el orante del Sal 73 está señalizado por tres verbos, claramente sapienciales: “ver” (v. 3), “reflexionar, razonar” (v. 16) y “comprender” (v. 17). La crisis comienza viendo la realidad de los impíos, y la solución de la crisis, planteada por dicha observación, no se resuelve tampoco mediante el razonamiento sino por vía de la contemplación. El inicio y el final del salmo están indicados mediante una inclusión: “Qué bueno es Dios para Israel!” (v. 1), “mi bien es estar junto a Dios (v. 28). La superación de la crisis se alude en el v. 17, gracias, como en Job, al que orante tiene acceso a la sabiduría divina: “Hasta que entré en el santuario de Dios y acabé entendiendo su destino”.

El preludio a la primera parte del salmo y, en general, al conjunto del salmo está constituido por la confesión de fe acerca de la bondad del Señor. Al final, el salmista ratificará dicha confesión a través de su propia experiencia (cf. v. 28). De este modo, el v. 1 anticipa el tema y también la superación de las tensiones y luchas descritas a lo largo del

salmo, que ponían en cuestión su fe en la bondad del plan de Dios. Confiesa que tuvo la tentación de pasarse al bando de los malvados: “Por poco se extravían mis pies, casi resbalan mis pasos, celoso como estaba de los perversos, al ver prosperar a los malvados” (vv. 2-3). Se describe cómo su desorientación ha pasado por tres etapas, cada vez más peligrosas. La primera es la envidia por lo bien que les va a los malos (vv. 3-9). Describe el comportamiento de los injustos, que viven felices y sin problemas, a pesar de que desprecian la ley del Señor y oprimen al prójimo (cf. vv. 4-8); al menos, así se lo parece. No es solo que lleven una vida cómoda, sino que esta posición social encumbra a la han creado a costa de los infelices, a los que explotan y a la vez desprecian, diciéndoles que si lo pasan tan mal es porque son necios. En la Biblia, el vestido o los ornamentos son indicio de las disposiciones interiores. En el caso de estos injustos, “el orgullo es su collar, la violencia el vestido que los cubre” (v. 6). En la segunda etapa, la tentación es aún más escandalosa, al ver cómo algunos de sus hermanos en la fe se dejan arrastrar por aquellos malos ejemplos: “Mi pueblo va tras ellos: sorben con ansia sus palabras” (v. 10). Dios parece que no se entera de lo que está pasando en la tierra, pues no reacciona (cf. v. 11).

En los vv. 13 al 17 llegamos a la tercera etapa y al cénit de la crisis. Es el centro mismo del salmo, el orante se pregunta por el sentido de su fidelidad y de qué le sirve el ser religioso (cf. vv. 13-14). Ha sido educado en la fe tradicional, que insiste en el principio de la justa retribución de Dios. Pero su experiencia, como la de Job, le lleva a concluir que la realidad no responde a la teoría aprendida; la misma realidad contradice aquella teología clásica de la justa retribución en este mundo. No obstante, también ha sido la tradición la que le ha impedido apostatar y afirmar que los impíos tenían razón: “Si hubiese dicho: ‘Hablaré como ellos’, habría traicionado a la raza de tus hijos. Me di entonces a pensar para entenderlo, pero me resultaba harto difícil” (vv. 15-16). Así es como nuestro orante, reacciona diciéndose que la relación con el Señor no ha de plantearse en términos de utilidad o interés, sino de fidelidad y amor filiales. Es en este momento de reflexión cuando se le abre una salida inesperada por el camino de la contemplación: “Hasta que entré en el santuario de Dios y acabé entendiendo su destino” (v. 17). Es el terreno sólido de la fe, del encuentro con la sabiduría de Dios, a ejemplo de lo que también le acon-

teció a Job. Desde esta sabiduría es desde donde puede contemplar y descubrir el verdadero destino de los malvados.

El orante, en la segunda parte del salmo (vv. 18-28), confiesa que quien ha optado por Dios no se verá defraudado. De esta opción por Dios ha nacido una amistad, que el salmista intuye que no puede acabar ni con la muerte. Habla ahora de sí mismo, tanto en pasado como en presente. Desde la convicción y la alegría que siente, le parece imposible que hubiera podido envidiar a los malvados: “Cuando mi corazón se avinagraba, cuando se torturaba mi conciencia, estúpido de mí, no comprendía, sólo era un animal ante ti” (vv. 21-22). En cambio, ahora se siente seguro, feliz, porque posee algo que vale mucho más que todo cuanto antes envidiaba: “Pero yo estoy siempre contigo” (v. 23a). Siente la mano protectora del Señor, su Dios, que le guía hacia un final glorioso: “Me tomas de la mano derecha, me guías según tus planes, me conduces tras la gloria” (vv. 23b-24). Todo lo tiene por nada en comparación con esta presencia de Dios en su vida: “¿A quién tengo yo en el cielo? Estando contigo no hallo gusto en la tierra” (v. 25). El Señor ha llegado a ser para el orante la razón de su existencia. Su corazón y su carne se consumirán, pero Dios ha llegado a ser su “lote perpetuo” (v. 26). De nuevo dirige su mirada hacia los injustos, antes tan envidiados, y repite que los ve abocados al fracaso total: “Los que se alejan de ti se pierden” (v. 27). En contraste con ellos (el texto original tiene una conjunción adversativa), se reafirma en su opción por Dios, escogido como bien supremo: “Pero mi bien es estar junto a Dios” (v. 28a).

La dimensión de perpetuidad, de para siempre: “Pero yo siempre estaré contigo” (v. 23a), falta en el libro de Job. En cambio, sí que está presente en el justo sufriente del libro de la Sabiduría (caps. 1 al 5), así como en los mártires del libro de los Macabeos (2Mac 7,9; cf. también 12,44) y en el libro de Daniel (12,2-3)⁴⁸. Nos detenemos en el primero, sin salirnos de la tradición sapiencial, propia también del libro de Job. La consideración del justo sufriente, por parte de libro de la Sabiduría, proyecta un foco de luz a la oscuridad causada por el

⁴⁸ Cf. SKA, J.-L., «“Il sepolcro sarà lora casa per sempre” (Sal 49,12). L’aldilà nell’Antico Testamento», en BIGARELLI, A. (ed.), *L’aldilà. La risurrezione nel testo biblico e nella visione del magisterio*, Ed. San Lorenzo, Reggi Emilia 2005, 17-48.

sufrimiento. Sus primeras palabras constituyen la clave desde la que se ha de leer el libro: “Pensad correctamente del Señor” (Sab 1,1b). ¿Qué supone el pensar rectamente del Señor? Implica considerar que Dios siempre es bueno. Ningún razonamiento nos puede llevar a otra conclusión, pues Él es “amigo de la vida” (11,26). Defender lo contrario sería una blasfemia (cf. 1,6-10), un camino hacia la perdición: “No os busquéis la muerte con los extravíos de vuestra vida, no os atraigáis la ruina con las obras de vuestras manos; que no fue Dios quien hizo la muerte ni se recrea en la destrucción de los vivientes; él todo lo creó para que subsistiera, las criaturas del mundo son saludables, no hay en ellas veneno de muerte ni imperio del Hades sobre la tierra” (1,12-14).

El autor de Sabiduría explica qué sucede cuando los justos sufren inmerecidamente y mueren. Su interpretación es la doctrina más satisfactoria del Antiguo Testamento acerca del sufrimiento y de la muerte del justo, superando definitivamente la crisis sapiencial generada por la doctrina de la retribución: “al bueno le va bien y al malo le va mal”. Sab 3 da por supuesto que los impíos se dejaron llevar por su loco y perverso plan contra el justo: lo acecharon, lo sometieron a burlas con tormentos físicos y le dieron una muerte ignominiosa. Al verlo, muchos pensaban que están recibiendo un castigo (cf. 3,4). Sin embargo, la realidad era bien diferente. Los justos afrontaron las agresiones con una actitud muy distinta del que es castigado o ha cometido algo vergonzoso, pues cuando empezaron a sufrir, estaban llenos de esperanza en la inmortalidad (cf. 3,4b). Por ello, no sucumbieron ante la muerte violenta; sabían que no era el fin definitivo, sino la antesala del galardón por su fidelidad, la inmortalidad. Nótese la relevancia de 3,9 (“los que son fieles a su amor permanecerán a su lado, porque la gracia y la misericordia son para sus devotos y la protección para sus elegidos”): el haber sido fieles en las pruebas por amor, es lo que les ha hecho ser merecedores del premio eterno, es decir, de la comunión con Dios.

Dios ha respondido a Job, se ha mostrado como el Dios de la bendición y de la salvación. Sin embargo, queda abierta la pregunta por el sentido del sufrimiento y de la muerte, que no pueden encontrar una respuesta teórica o racional. La respuesta de Dios a Job, por la vía de entrar en su misterio, nos conduce a la victoria sobre el sufrimiento

y la muerte obradas por su Hijo con su muerte y resurrección. En el Hijo de Dios, que muere, se realiza el fin de la muerte, la muerte asumida, no rechazada, en contraste con el caso de Job. Se lleva a cabo el final de la muerte porque se llega al final de la culpa, por la redención obrada por Cristo. Mientras Job y los amigos buscaban al culpable, el Hijo de Dios muere diciendo: “Padre, perdónales porque no saben lo que hacen” (Lc 23,34). De este modo, la respuesta última de Dios a este misterio toma la figura de otro Job, Jesús, el Hijo, entregado a la muerte por nosotros⁴⁹. La aporía es colgada en la cruz (Col 2,14). El misterio del sufrimiento humano, sorprendentemente se transforma en instrumento de salvación en el sufrimiento único de Cristo. Es la sabiduría de la cruz, de la que habla el apóstol Pablo, que supera a la sabiduría griega y a la hebrea. Cristo crucificado es la verdadera sabiduría de Dios (1Cor 1,18-24). Él, en la cruz, es la respuesta a ese misterio del sufrimiento que nos llega desde las llagas de Job y desde las llagas de todo ser humano que padece. Pero la respuesta no impide que el sufrimiento siga siendo un misterio.

El silencio de Dios, ante las acusaciones lanzadas por Job, nos remite a este otro silencio, el de la Cruz. Sobre la razón de este silencio en la cruz del Hijo, es muy sugerente la consideración de J. Moingt. Sostiene que el silencio divino en el Gólgota salvaguarda, tanto la libertad y la gratuidad del acto humano de fe como la gratuidad y libertad del actuar divino:

“Su silencio da a los hombres la posibilidad de hacer que él exista para ellos o de existir ellos sin él. Sobre su elección no pesa ni presión ni amenaza. Les es dada la posibilidad -que lo sagrado les negaba- de existir con Dios o sin Dios [...]. Es el fundamento histórico de la libertad humana en su expresión más elevada. No es que la libertad efectiva consista en no creer en Dios. Pero el hombre no sería verdaderamente libre en su realización humana, dueño de su historia y de su existencia, si la amenaza de lo sagrado le obligara a contar con Dios. Por el contrario, él llega a ser libre, con libertad incondicionada, cuando elige existir para el infinitamente Otro, para aquel que no tiene

⁴⁹ «El Dios de Job es un anticipo profético del ‘Dios crucificado’» (BORGO-NOVO, G., *La notte e il suo sole*, 332).

igual. He aquí, pues, la primera liberación que aporta la cruz de Cristo: ella nos hace libres incluso en relación con Dios, ella nos libera de la coacción del dios pagano; al mismo tiempo, ella libera a Dios de las manipulaciones de lo sagrado, le da la posibilidad efectiva de ser creído y amado por sí mismo, por hombres que se sienten realmente libres de responder o no responder a su llamada, a la llamada del silencio”⁵⁰.

La muerte del Hijo crucificado nos hace descubrir a un Dios que ha decidido salvar al hombre, no a través de milagros y portentos, sino haciendo suyos sus angustias y sus sufrimientos. Por todo ello, la muerte de Jesús no puede menos que infundir esperanza a una humanidad que, a pesar de sus muchas conquistas, sigue siendo golpeada por el sufrimiento, la angustia, el desencanto, la injusticia y el sin sentido de la vida⁵¹.

El libro de Job abre el surco de la tradición bíblica que pone en cuestión la doctrina de la retribución, para decirnos que el Señor no está preso del esquema “tú me das, yo te doy”, dada la gratuidad y universalidad de su *agape*. Su aportación ha hecho madurar la reflexión sapiencial de Israel. Pero, a pesar de todo, la doctrina de la retribución no se había erradicado de la tradición del pueblo. La prueba está en que en tiempos de Jesús aún se seguía pensando que la enfermedad y la desgracia eran consecuencia del pecado; lo cual es criticado por el Señor Jesús, para quien es ocasión de gracia salvadora, al igual que su cruz.

JOSÉ LUIS BARRIOCANAL GÓMEZ

⁵⁰ MOINGT, J., «L'écho du silence, Dire ou taire Dieu. Le procès de Dieu entre paroles et silence», RSR 67 [1979] 356. Tomado de F. Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús según San Marcos. Del texto a la vida*, Facultad de Teología del Norte de España, Burgos 2001, 332-333.

⁵¹ Cf. PÉREZ HERRERO, F., *Pasión y Pascua de Jesús*, 336.

