

Job y Qohelet: el dolor y la muerte¹

Enrique Sanz Giménez-Rico

Universidad Pontificia Comillas

esanz@teo.upcomillas.es

En una reciente colaboración, P. De Benedetti señalaba que el conocido y siempre misterioso «yo soy el que soy/está» de Ex 3,14 podría ofrecer una clave de comprensión del Dios de Qohelet (Eclesiastés), que *es*, y del de Job, que *está*. Y justificaba su afirmación señalando que, mientras que en este último libro lo importante es el diálogo entre Dios y Job, en el primero existe solo un diálogo: el del autor consigo mismo².

A ambos libros nos acercamos en esta colaboración que ahora comienza. No a todas las preguntas y reflexiones que ambos contienen, innumerables y de gran valor, sino a los dos aspectos que la titulan, y que unifican los artículos de este volumen.

El dolor está especialmente presente en el libro de Job, como ilustran estas tres preguntas que lo recorren: ¿por qué se sufre?; ¿por qué sufre un auténtico justo?; ¿quién es y dónde está Dios en un mundo donde sufre el justo?³ La muerte, en cambio, aparece más plásticamente expresada en Qohelet, cuyo

¹ En J. DE LA TORRE DÍAZ (ed.), *Enfermedad, dolor y muerte desde las tradiciones judeocristiana y musulmana*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2011, 51-62.

² P. DE BENEDETTI, *Dal Dio di Giobbe al Dio di Qohelet*, en E. I. RIMBALDI (a cura di), *Qohelet: letture e prospettive*, Milano 2006, 15.

³ K. ENGLJÄHRINGER, *Theologie im Streitgespräch. Studien zur Dynamik der Dialoge des Buches Job* (SBS 198), Stuttgart 2003, 40-41.

mensaje central –según la lectura más optimista del libro- es la invitación a la alegría (Ecl 2,24-26; 3,12-13.22; 5,17-19; 8,15; 9,7-10; 11,7-10)⁴.

«Dad palabra al dolor»

«Dad palabra al dolor. El dolor que no habla gime en el corazón hasta que lo rompe». Esta frase tan citada de la famosa tragedia de W. Shakespeare «Macbeth» podría presidir el recorrido que ahora comenzamos, que pretende acercarnos al libro de Job y a su misterio/Misterio desde una óptica particular, la de la palabra, el diálogo y el encuentro, y abrirnos a la comprensión del siempre incomprensible mundo del dolor desde dicha óptica, profundamente humana.

No hace falta leer muchos versículos o capítulos del libro de Job para escuchar, tanto en boca del narrador como del propio Dios, que Job «era hombre recto e íntegro, que temía a Dios y se guardaba del mal» (Job 1,1.8)⁵.

En la época en la que se escribe el libro de Job, ciertamente postexílica⁶, la sabiduría clásica de Israel, caracterizada por el conocimiento práctico logrado a

⁴ Sobre estos aspectos brevemente mencionados, pueden verse: T. KRÜGER, *Alles Nichts? Zur Theologie des Buches Qohelet*: ThZ 57 (2001) 184-195; N. LOHFINK, *Kohelet* (NEB.AT 1), Würzburg 1980; L. MAZZINGHI, *Ho cercato e ho esplorato. Studio sul Qohelet*, Bologna 2001; B. PINÇON, "Au jour de bonheur, accueille le bonheur" (Qo 7,14). *Réhabilitation d'une parole de bonheur méconnue du livre de Qohélet*: RivBib 57 (2009) 311-325; L. SCHWIENHORST – SCHÖNBERGER, "Nicht im Menschen gründet das Glück" (Koh 2,24). *Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie* (HBS 2), Freiburg im Breisgau 1994; ID., *Gefeierte Lebenszeit bei Kohelet*: JBTh 18 (2003) 133-167; ID., *Kohelet* (HThKAT), Freiburg im Breisgau 2004; J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastés o Qohelet* (Nueva Biblia Española, Sapienciales III), Estella (Navarra) 1994.

⁵ También algunos midrashim judíos afirman que no hubo un gentil más justo que Job. Véase F. ZANELLA, *Giobbe, Edipo e il sacro violento*: RivBib 57 (2009) 158.

⁶ Como es sabido, la composición y edición del libro de Job es un largo proceso que pudo haber ocupado los siglos V, IV y III a.C. De la abundante literatura que existe tanto sobre este tema como sobre la estructura del libro, citamos: M. GILBERT, *Les cinq livres des Sages. Proverbes – Job – Qohélet – Ben Sira – Sagesse* (LiBi 129), Paris 2003, 71-74; J. LÉVÊQUE, *Job ou le drame de la foi* (LeDiv 216), Paris 2007, 67-81; V. MORLA ASENSIO, *Libros sapienciales y otros escritos* (Introducción al estudio de la Biblia 5), Estella (Navarra) 1994, 150-153; J. VAN OORSCHOT, *Die Entstehung des Hiobbuches*, en T. KRÜGER – M. OEMING – K. SCHMID – C. UEHLINGER (ed.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.-19. August 2005*

través de la experiencia, que permite al hombre bandearse en las situaciones que se le presentan en la vida, estaba convencida de que el mundo en el que este último vivía (la naturaleza, el cosmos), estaba organizado y regido por un orden y sentido internos y por un conjunto de normas que Dios había establecido en su acto creador. Por eso, quien conocía dicho orden y sentido y se comportaba en función de él era sabio y justo (doctrina de la retribución).

Sin embargo, y como destapan abiertamente Job y Qohelet, no todo es perfecto en este mundo ordenado: existen situaciones, en donde no puede decirse que sea verdad lo que la sabiduría clásica proclama. Sobre todo, aquellas atravesadas por el dolor y el sinsentido, tal y como aparece formulado con intensidad en el libro de Job: ¿por qué sufre un justo, un sabio, que no ha roto con el orden del universo, que no ha cometido ningún pecado?

Ya los dos primeros capítulos del libro de Job, los únicos del libro, junto con su epílogo (Job 42,7-17), escritos en prosa, plantean abiertamente esta y otras cuestiones similares. En ellos el lector se encuentra en el ámbito celestial, en donde, siguiendo un esquema utilizado por la tradición apocalíptica, parecen juzgarse y decidirse los sucesos y acontecimientos de la tierra. Allí están Dios y Satán, personaje este resaltado de manera especial en Job 1-2, tanto por aparecer acompañado de un artículo determinado como por ser considerado consejero divino⁷. Satán se dedica a visitar y dar vueltas por el mundo para ver lo que hace Job, contárselo a Dios e intentar que este piense sobre Job lo mismo que él: que su justicia y fidelidad a Dios no son puras, sino interesadas. Además, y esto es importante para comprender el sentido de términos tan importantes en Job como justicia, sufrimiento, etc., no solo es el acusador de Job, del hombre, es también su tentador por excelencia, pues él es el que pone a prueba a Job tocando aquello que es *sagrado* en la vida del hombre, también del de la Antigüedad: la riqueza y el bienestar, la familia, el ganado, la propia salud⁸. Las dos intervenciones de Satán en el prólogo, especialmente la segunda de ellas,

(AThANT 88), Zürich 2007, 165-184; J. VERMEYLEN, *Job, ses amis et son Dieu. La légende de Job et ses relectures postexiliques* (Studia Biblica 2), Leiden 1986.

⁷ En ningún otro libro bíblico aparece Satán caracterizado de ese modo: J. LÉVÊQUE, o.c. (nota 6), p.180; G. TOLONI, *La sofferenza del giusto. Giobbe e Tobia a confronto* (Studi Biblici 159), Brescia 2009, 56.

⁸ G. TOLONI, o.c. (nota 7), p.56.

plantean esta importante pregunta: ¿por qué el hombre, estando vivo, debe experimentar la realidad de la muerte, la realidad del sufrimiento? Y tanto la mujer de Job como sus amigos, Elifaz, Bildad y Sofar, se dan cuenta del sentido de la intervención de Satán y, por eso, responden de dos maneras distintas a la citada pregunta, que acecha ya a Job desde el comienzo del libro: la primera, exhortando a Job a maldecir a Dios y a morirse (Job 2,9); los segundos, acompañando a Job y haciendo un ritual de duelo, de luto (Job 2,11-13).

Job, en cambio, que desconoce lo que ha sucedido en el cielo entre Dios y Satán, es el único que en Job 1-2 ofrece una respuesta distinta a las anteriores ante el drama del sufrimiento del justo: «el Señor me lo dio, el Señor me lo quitó. ¡Bendito sea el nombre del Señor!» (Job 1,21); «si aceptamos los bienes que proceden de Dios, ¿por qué no aceptar también los males?» (Job 2,10).

Ahora bien, todo parece cambiar a partir de Job 3. En Job 3,1 un *nuevo Job* irrumpe con fuerza. «Abre su boca», dice el texto, y maldice fuertemente la vida que vive, tan llena de límites de muerte, precisamente por lo absurdo de los mismos. En su primera intervención combina afirmaciones atrevidas y no muy ortodoxas con preguntas que tocan el corazón de la existencia del ser humano y que podemos formular así: ¿cómo puede compaginarse el sentido teológico de la vida y del mundo como creaciones buenas y organizadas con la experiencia de oscuridad de la vida?; ¿qué hace y quiere Dios y quién es el creador de la vida, cuando esta es todo menos felicidad?; ¿por qué Dios nos entrega la vida sin interpelarnos antes?; ¿por qué Dios da la vida a quien desea la muerte? En su intervención Job propone una inversión de valores (es positivo el morir, es negativo el nacer), mediante un vocabulario y unas expresiones que, por un lado, recuerdan a las utilizadas en Gn 1,1-2,3, y, por otro, contrastan sobremanera con lo que en dicho pasaje se puede leer⁹.

Importante para la comprensión del libro de Job es el hecho de que su protagonista haya abierto la boca, haya hablado. Sobre todo, porque no es un mero discurso al vacío, mediante el cual el protagonista del citado libro busca desahogarse, sino que sus palabras incluyen temas y referencias que

⁹ K. ENGLJÄHRINGER, o.c. (nota 3), p.27-28; K. SCHMID, *Innerbiblische Schriftdiskussion im Hiobbuch*, en T. KRÜGER – M. OEMING - K. SCHMID – C. UEHLINGER (ed.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.-19. August 2005* (AThANT 88), Zürich 2007, 245; G. TOLONI, o.c. (nota 7), p.36.

aparecen posteriormente en Job 4-42¹⁰. E importante es también que en este su primer discurso Job haga ya responsable a Dios del sufrimiento, del dolor, de la muerte que él está viviendo (Job 3,23). Recordemos que, por una parte, Job 1-2 se cuida mucho de atenuar la responsabilidad de Dios en relación con el sufrimiento del justo y salvarle de toda crueldad, haciendo a Satán responsable del mismo, ya que la trascendencia divina no podía estar en relación directa con los males que sufrían los hombres. Pero, por otra, las tentaciones de Satán a Job en dichos capítulos ponen en entredicho la doctrina de la retribución, así como también una importante convicción del judaísmo antiguo: la maldad está causada por el pecado. No, afirma Job 1-2, el mal que le sucede a Job no tiene su origen ni en él ni en su pecado. Por eso, y aunque el libro de Job no nos va a desvelar todos los elementos de este *misterio*, sí presenta en boca de Job, ya en su comienzo (Job 3), que Dios, que le cerca la vida, es el culpable de su sufrimiento¹¹.

Muchas de las intervenciones posteriores de Job continúan y desarrollan el mensaje de Job 3. Son discursos en torno a un importante tema bíblico: el de la justicia de Dios. Recordamos que la Sagrada Escritura considera el término justicia desde una clave personal, relacional. La justicia bíblica es una relación entre dos sujetos dotados de libertad y responsabilidad (normalmente Dios y su pueblo), para los que lo decisivo e importante no es tanto su relación con el cosmos o universo, sino *ser en relación con*, es decir, su relación con otro sujeto. La justicia respeta a cada uno de los dos sujetos que se encuentran en relación, y afirma y hace verdad lo más esencial y característico de cada uno de ellos, promoviendo su especificidad y particularidad. En definitiva, la esencia de la idea bíblica de justicia divina no está en un postulado ético de un orden moral universal, en unas normas o en unas leyes, sino en la fidelidad a una relación de comunión¹².

¹⁰ A. PASSARO, *Domande e risposte sulla giustizia in Giobbe*: RStB 14 (2002) 119-136.

¹¹ J. LÉVÊQUE, o.c. (nota 6), p.181-183; G. TOLONI, o.c. (nota 7), p.30-33.

¹² P. BOVATI, *Quando le fondamenta sono demolite, che cosa fa il giusto?* (Sal 11,3). *La giustizia in situazione di ingiustizia*: RStB 14 (2002) 14-17; W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento I. Dios y pueblo*, Madrid 1975, 219-228; E. SANZ GIMENEZ-RICO, *Ya en el principio. Fundamentos veterotestamentarios de la moral cristiana* (Teología Comillas 7), Madrid 2008, 176-198. Otros modos de entender el concepto bíblico «justicia» pueden verse en: L. EPSZTEIN, *La justice sociale dans le Proche-Orient Ancien et le peuple de la Bible*, Paris 1983; J. KRASOVEC, *La justice (Sdq) de Dieu*

Pues bien, en Job 9, una de las intervenciones de Job con mayor número de referencias jurídicas, el hombre recto y justo de la región de Hus afirma con claridad y exactitud que nadie puede ser justo delante de Dios, que nadie puede tener una relación adecuada y perfecta con él. Y no, como afirmaba la doctrina tradicional, por culpa del ser humano, sino fundamentalmente porque Dios no responde al hombre cuando este se enfrenta con él, porque Dios se retira de la presencia del hombre cuando este le pregunta por el funcionamiento del universo y, sobre todo, por el sufrimiento del justo: «si el hombre quisiera disputar con (preguntar a) Dios, este le respondería una vez de entre mil...» (Job 9,3-4). Además, siempre según Job 9, 5-10, hay una razón más por la que el hombre no puede ser justo ante Dios: por la propia grandeza de Dios, por su actuar devastador, descontrolado, que hace imposible cualquier intento de entablar relación con él y de establecer un enfrentamiento del tipo que sea (incluso jurídico).

En definitiva, Job se encuentra desolado, incómodo y desanimado por el silencio de Dios, por su falta de escucha, por su llamativa presencia, tan próxima a la desgarradora ausencia. En sus intervenciones posteriores continúa manifestando estos aspectos y completándolos con otros similares. Destaca de manera especial Job 24, en donde el protagonista del libro acusa despiadadamente a Dios, el omnipotente, de interpretar la doctrina de la retribución de un modo propio: con arbitrariedad. Para Job, Dios muestra una enorme indiferencia y un gran desinterés por el mundo y, por eso, le superan la injusticia y la violencia, especialmente la que alcanza a los inocentes. Es más, al no actuar contra los malvados y transgresores del derecho y la justicia, del orden del mundo, Dios parece estar muy cerca de ellos, poniendo también en peligro el citado orden. En el fondo, al acusar a Dios de su manera particular de gobernar el universo, Job hace saltar por los aires el axioma religioso aceptado por la sabiduría clásica: Dios es el juez justo e imparcial, que no hace excepciones entre las personas, que manifiesta su amor y benevolencia por los humildes, y que se opone y castiga a los malvados y prepotentes¹³.

Los aspectos señalados en las intervenciones de Job no solo entran en conflicto con la doctrina tradicional y clásica de la retribución, sino que chocan

dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne (OBO 76), Fribourg – Göttingen 1988; H. D. PREUSS, *Teología del Antiguo Testamento I. Yahvé elige y obliga*, Bilbao 1999, 296-307.

¹³ A. PASSARO, o.c. (nota 10), p.123-128.

frontalmente con las intervenciones de los tres amigos de Job. Así, por ejemplo, en Job 9 el protagonista del libro parece estar respondiendo no tanto a Bildad, que ha hablado en Job 8, sino más bien a Elifaz, quien en Job 4-5, especialmente en un momento dramático de su discurso, se pregunta si el hombre puede ser justo delante de Dios (Job 4,17). Igualmente Job 24 parece contestar fuertemente las afirmaciones de Elifaz en Job 5, Job 15 y Job 22, en donde, además de declarar que Dios gobierna bien las cosas, acusa a Job de comportarse de manera orgullosa y soberbia con Dios y de actuar como los malvados y no como Dios: con arbitrariedad en la vida.

Así pues, entre Job y sus tres amigos hay choque y desencuentro y no diálogo y comunicación. A excepción de las bellas y verdaderas palabras de Job 2,11-13, que resaltan cómo los amigos acompañan el sufrimiento de Job y lo consuelan en silencio sin decir una sola palabra, todo lo que entre ambos se da es un continuo ir y venir de afirmaciones, un cruce de declaraciones, mediante las cuales tratan de presentar y defender con vehemencia sus ideas y convicciones más profundas. La escucha y la posterior respuesta, tan propias y características de los sabios y de la sabiduría, parecen estar ausentes en los tres ciclos de discursos de Job y de sus amigos. Ello es claro, por ejemplo, en el uso que hacen del verbo hebreo *responder*, al que no acompaña nunca ninguna referencia al destinatario de la respuesta. Con ello se expresa que se trata quizás de una respuesta que se ofrecen a sí mismos Job y cada uno de los amigos¹⁴.

Además de por medio de la referencia señalada, el libro de Job se hace eco de esta llamativa ausencia de diálogo entre Job y sus amigos mediante el corte aparentemente brusco que parece darse entre los tres ciclos de diálogos que ellos mantienen y el bello himno a la sabiduría inaccesible de Job 28. Los discursos, más bien los monólogos de Job y sus amigos (Job 3-27), no han logrado acercarse a los que los han pronunciado, no han conseguido que entre ellos se dé el encuentro y el diálogo. El libro de Job presenta en Job 28 un capítulo que, además de servir de salida al *cul-de-sac* en el que este se halla,

¹⁴ No ocurre lo mismo en el prólogo (Job 1-2) y en Job 38-42, donde sí se explicita el destinatario de la respuesta que se ofrece: Dios respondió a Satán, Dios respondió a Job, Job respondió a Dios, etc. Véanse: B. COSTACURTA, "E il Signore cambiò le sorti di Giobbe". *Il problema interpretativo dell'epilogo del libro di Giobbe*", en V. COLLADO BERTOMEU (ed.), *Palabra, prodigio, poesía. In memoriam P. Luis Alonso Schökel, S.J.* (AnBib 151), Roma 2003, 253-266.

ofrece claves decisivas de comprensión del libro, presentando, ya de manera anticipada, referencias que los siguientes capítulos van a desarrollar de modo definitivo¹⁵.

Se trata de un poema en el que juegan un importante papel los términos sapienciales *sabiduría* e *inteligencia*, presentes en Job 28,12-20, y cuyo eje estructurador es la adquisición de la sabiduría. Para la sabiduría clásica, el hombre puede alcanzar la sabiduría, es decir, puede conocer tanto el funcionamiento del universo como su verdad, escuchando los dichos de los antepasados y comprendiendo su significado (Pro 3,13-20). El citado poema, sin embargo, afirma que ni el *homo faber* (Job 28,1-12) ni el *homo oeconomicus* (Job 28,13-20) pueden alcanzar la sabiduría. Porque el primero de ellos, por más que entre, trabaje e ilumine las profundidades del mundo, nunca va a encontrar en sus raíces la sabiduría. Tampoco lo va a lograr el segundo, el hombre con habilidades comerciales, que quiere comprar algo tan sumamente precioso como la sabiduría, que ni se puede comprar ni vender, ya que solo se da. Sí, en cambio, el tercero: el *homo religiosus* (Job 28,21-28)¹⁶. ¿Por qué? Porque solo Dios conoce el camino de la sabiduría y sabe dónde encontrarla (Job 28,23). Por tanto, solo Dios conoce el sentido y el misterio de la vida. El hombre, que, en cambio, no lo conoce, puede, sin embargo, aceptar su ignorancia y, al mismo tiempo, aceptar que hay otro (Dios) que sí conoce la misteriosa sabiduría; puede, en terminología grata al mundo sapiencial, temer a Dios (Job 28,28).

Dios, Job y el misterio del dolor

¹⁵ Como afirma J. Lévêque, «un redactor con un buen gusto literario y teológico, habría añadido Job 28, porque quería concluir las conversaciones entre Job y sus amigos proponiendo una reflexión radical, que rechaza definitivamente la sabiduría demasiado estrecha de los tres amigos y niega todo valor de explicación del sufrimiento del justo a las doctrinas sapienciales tradicionales... La mediación de Jb 28 hace presentir la gran lección que Dios dará a Job cuando le responderá desde el seno de la tormenta». Véase J. LEVEQUE, o.c. (nota 6), p.80. Sobre Job 28 pueden verse : A. LO, *Job 28 as Rethoric. An Analysis of Job 28 in the Context of Job 22-31* (VT.S 97), Leiden 2003; W. MCKANE, *The Theology of the Book of Job and Chapter 28 in Particular*, en M. WITTE (ed.), *Gott und Mensch im Dialog II*, Fs. O. KAISER (BZAW 345, 2), Berlin 2004, 711-722; E. VAN WOLDE, (ed.), *Job 28. Cognition in Context* (BISe 64), Leiden 2003.

¹⁶ La terminología utilizada es de L. ALONSO SCHÖKEL – J. L. SICRE DIAZ, *Job. Comentario teológico y literario*, Madrid 1983, cuya lectura recomendamos vivamente.

El gran valor de Job 28 no ha quedado hasta ahora suficientemente desarrollado. A los aspectos señalados conviene añadir los que a continuación se detallan.

Job 28,22 afirma que la perdición y la muerte han oído hablar de la sabiduría, o, en traducción más literal, «han oído una audición sobre ella en sus oídos». La muerte entonces no ha visto la sabiduría, porque solo Dios la puede ver; pero sí la conoce «de oídas». Acercarse al misterio de la muerte, al misterio del dolor, al misterio del sufrimiento es entonces acercarse a la sabiduría, es acercarse al misterio y secreto de la vida.

Además de por su contenido, la citada afirmación tiene su importancia, porque resuena en otros lugares del libro de Job. El más cercano es quizás Job 42,5: «Te conocía solo de oídas, ahora te han visto mis ojos». Pero también en pasajes como Job 3,23, al que ya nos hemos referido anteriormente.

Es cierto que el hombre no puede conocer dónde está la sabiduría. Pero sí puede acercarse a ella cuando viva próximo a la muerte, cuando atraviere un camino marcado por el dolor. El final de Job 28 añade algo más a lo sintetizado en estas dos líneas. El hombre, y el hombre que sufre, aunque no sabe dónde está la sabiduría, sí conoce el camino para llegar a ella: temer al Señor y apartarse del mal, que no es otra cosa que *sabiduría e inteligencia* (Job 28,28). Como señalábamos al final del anterior apartado, quien teme a Dios reconoce que, aunque él no conoce todos los misterios de la vida, otro sí los conoce bien (Dios). En la clave que recorre el libro de Job, el temeroso de Dios reconoce que, aunque se le escape el sentido del sufrimiento del justo, a Dios, en cambio, no se le escapa, porque escruta y conoce también ese misterioso rincón.

De esa manera, y otorgando una centralidad tan grande a Dios en el himno a la sabiduría inaccesible, así como también a una palabra tan decisiva no pronunciada por su protagonista, el libro de Job parece estar invitando a este al silencio, parece estar invitándole a dejar que sea Dios el que hable, a dejar que el ausente, el silencioso, el huidizo pueda hablar, dialogar, comunicarse con el hombre justo Job. Incluso el sabio Elihú, que aparece sin previo aviso en Job 32-37, y que releva a los amigos intentando mostrar a Job lo inaceptable de su

doctrina, parece recibir la misma invitación: guardar silencio para que Dios pueda ser escuchado¹⁷.

Por fin, y tras un muy prolongado silencio de 35 capítulos, en Job 38-42 Dios pronuncia la tan ansiada palabra que el justo sufriente quería escuchar. Es ciertamente una respuesta imprevisible para Job y también para el/la lector/a del libro: Job buscaba, pedía y quería encontrar a Dios y es este el que se le da a conocer en la tempestad, en la tormenta, lugares bíblicos donde habitualmente Dios se revela. Y es imprevisible también porque Dios se presenta como creador y no como el Dios juez, Dios inquisidor, Dios cruel, al que se dirigía Job.

En Job 38-39, Dios, a quien Job había acusado de gobernar el cosmos, la creación, a su antojo, invita al justo sufriente a pasear con él por la creación, a acercarse al mundo en el que Job vive. Lo hace en un primer momento (Job 38,1-39,30) por medio de continuas e irónicas preguntas sobre la creación, las criaturas y su belleza, pues Dios es consciente de que es necesario confrontar a Job con sus límites temporales, espaciales, del saber, de poder. A ninguna de ellas puede responder Job, mostrando así su incapacidad para conocer y hablar sobre la creación. Mediante ellas, Dios parece estar acusando a Job de estar cerrado en su *pequeño mundo*, de estar bloqueado y encarcelado por el dolor que tanto le ha tocado, y de haberse perdido todo el encanto del Dios creador: un Dios bondadoso y tierno (Job 38,9 ; 38,39; 38,41; 39,1-3), y que tiene humor (Job 39,5-8 ; 39,9-12; 39,17). Y también el del mundo, la vida y la creación, que ahora Dios da a conocer a Job.

Quizás por haber escuchado la invitación al silencio de Job 28, el temeroso de Dios, el recto, el íntegro, decide guardar silencio y retirarse (Job 40,4). Dios, sin embargo, no se lo permite, y, una vez más desde la tempestad, pronuncia un segundo discurso (Job 40,6-41,34), al que Job va a responder: «Te conocía solo de oídas, ahora te han visto mis ojos» (Job 42,5).

¹⁷ Sobre Job 32-37, añadido tardío al libro de Job, pueden verse K. ENGLJÄHRINGER, o.c. (nota 3), p.134-157; I. MÜLLNER, *Literarische Diachronie in den Elihureden des Ijobbuchs (Ijob 32-37)*, en F.L. HOSSFELD - L. SCHWIENHORST – SCHÖNBERGER (ed.), *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments* (HBS 44), Freiburg im Breisgau 2004, 447-469; J. VERMEYLEN, o.c. (nota 6), p.23-24, 72-79; ID., “Pour justifier mon Créateur”. *Les discours d’Élihou (Job 32-37) et leur histoire littéraire*, en M. WITTE (ed.), *Gott und Mensch im Dialog II*, Fs. O. KAISER (BZAW 345, 2), Berlin 2004, 743-773.

En este segundo discurso, Dios propone a Job un cambio de suertes, un cambio de *roles*: Dios va a jugar el papel del hombre (Job) y este el de Dios. De esa manera, Dios pone al justo sufriente delante de una doble pregunta decisiva para la suerte del ser humano: ¿quién es Dios?; ¿quién es el hombre?

Es en ese momento cuando aparece la creación, la naturaleza, en estado más puro: en ella viven Behemot y Leviatán, personificación del mal presente en la creación y que solo Dios, recordemos de nuevo Job 28, conoce en profundidad. En ese momento es cuando Dios pone a Job delante de la pregunta fundamental que se puede hacer el ser humano que sufre: en tu situación dolorosa e incomprensible, ¿quieres ser Dios o quieres ser tú, quieres ser el creador o quieres ser la criatura?

A Job quizás le resulta difícil hablar después de haber escuchado a Dios. Por eso le responde brevemente, aceptando ser criatura y reconociendo que es inútil querer convertirse en Señor de la creación, querer hacer lo que solo Dios hace (Job 42,5). En este versículo Job expresa que la situación de dolor, de límite, le ha hecho experimentar su ser criatura y le ha hecho conocer a Dios de una manera distinta, superior a toda la conocida por la tradición teológica de los sabios de Israel: situándose delante de él como el misterio al que se puede temer. En él Job expresa también que Dios es bueno y que no es el culpable de su mal. En él Job expresa finalmente que el mal, el dolor, no tienen una explicación, pero sí un final, que el mal, el dolor, no tienen una lógica pero sí un modo de superarlo, un camino para vivirlo con mucha dignidad¹⁸.

Job dice haber visto a Dios. No quiere con ello indicar que ha tenido una experiencia mística, sino que ha podido reconocer a Dios y conocer su verdad, la coherencia de su palabra, a través de lo que esta le ha revelado en medio de la tormenta, a través de lo que le ha sido dado a conocer en el encuentro, en el diálogo que Dios ha establecido con él. Por eso a Job le sobra ya todo lo que se dice en el epílogo del libro (Job 42,7-17), pues ver a Dios es la mayor de las riquezas que puede recibir, más que el doble de lo perdido.

¹⁸ L. ALONSO SCHÖKEL – J. L. SICRE DIAZ, o.c. (nota 16), p.571-597; B. COSTACURTA, o.c. (nota 14); K. ENGLJÄHRINGER, o.c. (nota 3), p.157-178; K.-T. HA, *Frage und Antwort. Studien zu Hiob 3 im Kontext des Hiob-Buches* (HBS 46), Freiburg im Breisgau 2005, 168-196; J. LÉVÊQUE, o.c. (nota 6), p.139-155.

Ahora bien, últimas dos enseñanzas del libro de Job presentes en Job 42,7-17, a Job, en primer lugar, no se le restituye lo perdido. Su felicidad final no cancela el sufrimiento padecido, que tanto le ha herido, y que permanece en su memoria. Sufrimiento que, por otra parte, ha sido el camino para comprender su ser criatura en una creación llena de la bondad de Dios. Sí, en cambio, segundo aspecto destacado del epílogo, Dios reconoce que Job, y no los amigos, han sabido hablar bien sobre Dios, que Job ha dicho la verdad sobre él, una verdad que el propio Dios ha revelado en Job 38-41 y que nada tiene que ver con la del Dios de la retribución, que tan bien conocían Elifaz, Bildad y Sofar. Job es así presentado como un modelo, como el ejemplo del hombre sufriente. El ha sabido hablar a Dios y hablar sobre Dios en medio del sufrimiento; en dicha situación él ha sabido buscarle y dirigirse a él, incluso por medio de frases desacertadas y heterodoxas, y comprender que, después de un largo y sufrido recorrido, también el justo que sufre puede llegar a escuchar a Dios, a ese Dios que con frecuencia se le presenta tan silencioso, ausente y lejano. El ha descubierto en su largo camino que, aunque el dolor no tenga una explicación, sí puede tener un final. Dicho con palabras cercanas al Qohelet, al que dedicamos el último capítulo de nuestra colaboración, Job ha descubierto que Dios puede ser justo (justificado) sin ser totalmente comprendido y que el hombre, incluso el sufriente, puede encontrar un camino de fidelidad por el que transitar, aunque no conozca la verdad y el sentido de lo que Dios ha hecho desde el principio hasta el final¹⁹.

«Vale más perro vivo que león muerto» (Ecl 9,4)

El cuadro histórico en el que nace el Qohelet, primera mitad del s.III, época en que Israel entra por primera vez en contacto con el mundo helenístico, ayuda

¹⁹ Sobre estos y otros aspectos del epílogo del libro de Job, véanse: B. COSTACURTA, o.c. (nota 14); I. KOTTSEPER, "Thema verfehlt!". *Zur Kritik Gottes an den drei Freunden in Hi 42,7-9*, en M. WITTE (ed.), *Gott und Mensch im Dialog II*, Fs. O. KAISER (BZAW 345, 2), Berlin 2004, 775-785; F. MIES, *Job a-t-il été guéri?*: *Gregorianum* 89 (2007) 703-728. K.N. NGWA, *Hermeneutics of the "Happy" Ending in Job 42:7-17* (BZAW 354), Berlin 2005.

sobremana a comprender la pregunta clave del citado libro: ¿qué es el hombre y cuál es su bien y su felicidad?

Una pregunta con un importante trasfondo cultural griego, a la que, sin embargo, Qohelet responde distanciándose de la respuesta que a ella ofrecía el citado mundo griego: el hombre puede alcanzar la felicidad con sus propias fuerzas.

Una pregunta que no excluye otras preguntas y reflexiones que Qohelet se hace, tan importantes también para la tradición sapiencial: ¿quién es Dios?; ¿existe la violencia y el mal en el mundo?

A diferencia de Job, y aunque sí constata que Dios no emite un juicio sobre ella, Qohelet no culpa a Dios de la existencia de la violencia en el mundo. Y a diferencia del primero, el predicador, que también critica la doctrina de la retribución, no pone en cuestión la existencia de Dios ni su justicia, que están siempre presentes en su horizonte. Es cierto que reconoce que la vida nos revela la existencia del sufrimiento y de lo absurdo y que, en ese sentido, percibe una distancia entre la justicia de Dios y la suya propia. Pero lo problemático de todo esto no es el propio Dios, sino el limitado discurso del ser humano sobre Dios, así como sus límites para conocer el futuro (Ecl 8,7; 10,14). Y porque se trata de un problema epistemológico y no teológico, la acción de Dios no puede ser criticada por estar este más allá de cualquier tipo de juicio humano.

Ahora bien, ni la vida es únicamente dolor ni todo en ella es absurdo. Puesto que Dios no es injusto ni violento y puesto que Él, a pesar de ser misterio, no está ausente, el hombre puede explorar todo lo que Dios le ha dado como don (Ecl 1-5). La existencia de la alteridad hace posible que el hombre disfrute de la alegría, bienes y riqueza, del comer y del beber, como si de una herencia se tratase. Y, distanciándose del mundo griego, que tanto peso ponía en las fuerzas humanas, Qohelet defiende con gran vehemencia que todo ello, especialmente la alegría de la vida, es don gratuito de Dios, que el hombre puede acoger. Y afirma, también con mucha vehemencia, que a ese Dios tan generoso y *cercano* se le puede temer como el trascendente y *lejano*²⁰.

²⁰ N. LOHFINK, *Qoheleth 5:17-19. Revelation by Joy*: CBQ 52 (1990) 625-635; M. MAUSSON, *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet* (OBO 190), Fribourg – Göttingen 2003; L. MAZZINGHI, *Il fondamento dell'etica del Qohelet*, en E. I. RIMBALDI (a cura di), *Qohelet: letture e*

Pues bien, en este marco de referencia, que hemos sintetizado quizás en exceso, es donde aparece mencionada la muerte, aspecto que, al igual que el sufrimiento y lo absurdo de la vida, también resalta la limitación que caracteriza al ser humano. La muerte es probablemente para Qohelet el signo más evidente de que, ciertamente, todo es pasajero, todo es vanidad (*hebel*).

A Qohelet le obsesiona la muerte. Ante ella no vale más haber sido sabio que estúpido, bueno que malo (Ecl 2,16; 9,2-3); ella es igual para los hombres y para las bestias (Ecl 3,18-19) y de ella nadie puede escapar.

Es quizás Ecl 9 el pasaje que más ayuda a comprender lo que Qohelet quiere transmitir sobre la muerte. Su punto de partida es la referencia de capítulos anteriores: a todos alcanza una misma suerte (la muerte). Pero Ecl 9,2, que lo recoge, amplía su horizonte al tiempo después de la muerte, en donde el hombre no sabe si tendrá amor u odio.

Mediante la cita que encabeza este apartado, Qohelet recoge el pensar de sus enemigos, quienes, para fundar la esperanza a los vivos, afirman que es mejor la vida que la muerte (Ecl 9,4). Pero el sabio predicador responde, afirmando, por un lado, que el conocimiento de los vivos solo llega hasta el momento de la muerte, y, por otro, que los vivos tienen ventaja sobre los muertos, pues saben que van a morir (Ecl 9,5). E inmediatamente después polemiza contra los que no se toman en serio la muerte, alargando la existencia del ser humano en el más allá, y despreciando de ese modo el mundo, en el que ciertamente los vivos pueden recibir una recompensa (Ecl 9,7-10): disfrutar de la alegría y de la vida, del pan y el vino que se comen y beben, porque son cierta y únicamente dones de Dios²¹.

prospettive, Milano 2006, 159-176; ID., *Esegesi ed ermeneutica di un libro difficile. L'esempio di Qo 8,11-14*, en J. N. ALETTI – J. L. SKA (ed.), *Biblical Exegesis in Progress. Old and New Testament Essays* (AnBib 176), Roma 2009, 197-202; ID., *The Divine Violence in the Book of Qoheleth*: Bib 90 (2009) 545-558; B. PINÇON, o.c. (nota 4), p.323; P. STEFANI, *Qohelet: un tempo senza sabato*, en E. I. RIMBALDI (a cura di), *Qohelet: letture e prospettive*, Milano 2006, 99-106.

²¹ N. LOHFINK, o.c. (nota 4), p.62-71 ; L. SCHWIENHORST – SCHÖNBERGER, *Kohelet*, p.437-471.