

PALABRA DE JOB Y PALABRA DE MOISÉS: SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS

ENRIQUE SANZ GIMÉNEZ-RICO, SJ

Siempre recordaré la enseñanza recibida del profesor José Ramón Busto sobre el libro de Job. Fue a comienzos de los años 90, cuando me iniciaba en el mundo de la teología bíblica y cuando trataba de acercarme a Dios también a través de la profundidad misteriosa del sufrimiento. Sus clases eran magistrales, sus palabras interpelantes. ¡Cómo olvidar la fuerza de sus explicaciones sobre el «te conocía solo de oídas, pero ahora te han visto mis ojos» (Job 42,5)!

Es quizás esta la razón por la que he elegido en este su libro homenaje acercarme una vez más a ese «mosaico de preguntas sin responder» que es el libro de Job¹. Y hacerlo desde una óptica no siempre habitual: la proximidad y la distancia de Job con Moisés, el profeta, el hombre de palabra y fiel a la Palabra, el mediador de la acción divina.

1. MOISÉS, PROFETA: TEOFANÍA, PALABRA, MEDIACIÓN E INTERCESIÓN

Los cuatro sustantivos que titulan este apartado recogen los aspectos principales que caracterizan a Moisés, profeta, en el libro del Éxodo. Los cuatro aparecen en ese orden y con una lógica en Ex 3,1-4,17, y reaparecen en numerosos pasajes del citado libro. También el Deuteronomio los recoge en los diversos discursos que pronuncia Moisés.

¹ José Ramón Busto Saiz. "El descubrimiento de la sabiduría de Israel". *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981): 646.

1.1. Teofanía, llamada y misión profética

Algunos autores sostienen que el Pentateuco es un canon dentro del canon del Antiguo Testamento, pues los libros de la segunda y tercera parte de la biblia judía son un complemento a los cinco primeros, es decir, al Pentateuco². Este último concluye su enseñanza con una solemne afirmación: Moisés es el profeta por excelencia, por antonomasia, superior a todos los demás profetas (Dt 34,10)³.

En sus comienzos, en cambio, puede leerse que Dios se le aparece y lo llama desde el medio de la zarza: «¡Moisés! ¡Moisés! No te acerques, quitate las sandalias porque el lugar que pisas es sagrado» (Ex 3,4-5). Un Dios que «ve la aflicción de su pueblo en Egipto, oye su clamor y conoce sus angustias» (Ex 3,7) y «lo envía al Faraón para que saque a su pueblo, los israelitas, de Egipto» (Ex 3,10). Un envío que incluye la ruptura definitiva de Israel con Egipto, y la entrada en la tierra prometida (Ex 3,1-4,17).

De esa manera, y en el marco de un relato que cuenta cómo Dios se revela donde quiere (Ex 3,1-6), el libro del Éxodo pone en estrecha conexión la teofanía, la llamada y la misión, elementos todos ellos que configuran la vocación profética de Moisés⁴, presentes también en otros textos proféticos: por ejemplo, la vocación de Isaías (Is 6,1-13). La teofanía habla de la presencia de Dios, la llamada describe la oportunidad de respuesta a dicha presencia; la primera es el fundamento y la autoridad para responder, la segunda es una elección, consecuencia de la teofanía.

Una conexión que es, además, respuesta de Dios a una petición de Israel, que le grita pidiendo ayuda: «los israelitas, esclavizados, gemían y clamaban, y sus gritos de socorro llegaron hasta Dios desde su esclavitud. Dios escuchó sus lamentos» (Ex 2,23-24). Ayudado por la preciosa colaboración de Moisés, importante para comprender el modo habitual de actuar

² Norbert Lohfink. "Eine Bibel – zwei Testamente". En *Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie*, dirigido por C. Dohmen, T. Söding, 79. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1995.

³ Félix García López. *La Torá. Escritos sobre el Pentateuco*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2012, 133-157.

⁴ Cristoph Dohmen. *Exodus 1-18*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2015, 141-142; Georg Fischer. *Jahwe unser Gott. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3-4)*. Fribourg – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, 115-122; Félix García López. *Éxodo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2007, 43; Guillaume Lapesqueux. *L'exposition du nom divin dans le livre de l'Exode, Étude exégétique d'Ex 3,1-4,18; 6,2-7,7; 33-34*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019, 99; Gregorio del Olmo Lete. *La vocación del líder en el Antiguo Israel. Morfología de los relatos bíblicos de vocación*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1973, 76-77; Ambrogio Spreafico. *El libro del Éxodo*. Barcelona – Madrid: Herder – Ciudad Nueva, 1995, 52-53.

de Dios, este va a liberar a Israel, va a concederle la posibilidad de elegir y decidir.

A ello puede añadirse que la teofanía y la llamada de Dios operan en Moisés una importante transformación⁵:

- Pasa de ser pastor de un rebaño a pastor de un pueblo.
- Queda especialmente vinculado a Dios y a Israel.
- Lucha por la liberación de los oprimidos de Israel, participando así del plan de Dios y dejando atrás su propio plan.
- Queda dotado de un poder y una autoridad especiales que proceden de Dios.
- No se paraliza por su miedo a ver (Ex 3,6); este adquiere una nueva dimensión, que le abre al futuro, gracias al ver de Dios (Ex 3,7).

1.2. La palabra profética

La misión se continúa en la palabra. Afirma J. L. Sicre que el profeta es llamado para realizar una misión, y que esa llamada da paso a una existencia al servicio de la palabra⁶. Presentamos en este apartado dos aspectos de esta última: a) el fundamento de la palabra profética, y b) su contenido. Ambos en relación con Moisés, al que se refiere Dt 18,15-22, y cuya palabra es pronunciada en numerosos pasajes de Éxodo y Deuteronomio.

El valor y la importancia del Deuteronomio, centro de la teología de la Biblia, han sido destacados de manera repetida por varios autores⁷. En el marco del Código Deuteronomico (Dt 12-26) Dt 18 se refiere a las distintas autoridades de Israel y a su relación con la ley: los jueces, el rey, los sacerdotes levitas y los profetas.

De estos últimos se ocupa especialmente Dt 18,15-22, en donde se afirma que a) Dios suscita un profeta en medio de Israel como Moisés, b) en cuya boca Dios pondrá sus palabras para que diga todo lo que le mande, y c) a quien Israel escuchará. Con ello, además del aspecto de la llamada y voca-

⁵ Fischer, 71, 110, 231-234; García López, Éxodo, 43; André Lacocque. *Le devenir de Dieu. Commentaire biblique*. Paris: Editions universitaires, 1967, 72.

⁶ José Luis Sicre. *Introducción al profetismo bíblico*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2011, 78.

⁷ Pietro Bovati *Il libro del Deuteronomio (1-11)*. Roma: Città Nuova, 1994, 34; Georg Braulik. "Das Deuteronomium und die Bücher Ijob, Sprichwörter, Rut. Zur Frage früher Kanonizität des Deuteronomiums". En *Die Tora als Kanon für Juden und Christen*, dirigido por Erich Zenger, 61. Freiburg im Breisgau: Herder, 1996; Steven L. McKenzie. "The Theological Legacy of Deuteronomy". En *Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik*, dirigido por Cristoph Bultmann, Walter Dietrich, y Christoph Levin, 28. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.

ción proféticas, se destaca sobremanera que el profeta, Moisés, es el hombre de la palabra de cuya boca salen las palabras de Dios. Se destaca igualmente la relación entre la palabra pronunciada por el profeta y la escucha: «si lo que dice el profeta en nombre del Señor no sucede ni se cumple, entonces su palabra no es del Señor, ya que ese profeta ha hablado con arrogancia» (Dt 18,22).

Dt 18,15-22 conecta la profecía con una palabra futura y performativa, que cumple lo que dice. No en cuanto palabra que anticipa por medio de pruebas el futuro; sí como una palabra que pide respuesta, adhesión, obediencia y vinculación, y que habla de una voluntad que se puede acoger y a la cual responder⁸. Por eso, y en palabras de J. L. Sicre, la palabra de Dios actúa condenando o salvando, lo cual debe entenderse no en el sentido de que los acontecimientos de la historia sean desencadenados por la palabra de Dios sino de que en la citada historia es la palabra divina la que pone en marcha la salvación o la condenación. Es ella la que interpela, la que exige una decisión concreta que depende de las circunstancias históricas que se viven, porque para los profetas el futuro, sobre todo el definitivo, es obra casi exclusiva de Dios con quien el hombre puede colaborar⁹.

¿Qué decir sobre el contenido de la palabra profética?

El contenido de la palabra que transmite Moisés presenta en Éxodo y Deuteronomio estos tres aspectos principales: es una palabra a) salvífica, b) del Dios que justifica, y c) del Dios fiel a su promesa y alianza¹⁰.

De Ex 3,1 a Ex 14,31 podemos leer el relato de la acción salvífica de Dios en favor de Israel, cuyo clímax es la salida de Egipto. Tras recibir la llamada a liberar a Israel de la esclavitud en Egipto, Moisés pronuncia a partir de Ex 4 una palabra de salvación y de liberación, que remite precisamente a la acción salvífica y liberadora de Dios en favor de su pueblo. Una palabra que tiene su culmen en Ex 14, especialmente en Ex 14,13-14. Justo en los versículos anteriores, Israel clama a Yahveh y se dirige a Moisés para decirle que prefiere vivir en Egipto, bajo el dominio opresor del Faraón, que seguir a Moisés en dirección a la tierra prometida, en dirección a la vida prometida por Dios. El momento es especialmente crítico. Por eso, la intervención de Moisés en Ex 14,13-14 resulta casi decisiva en el desarrollo de Ex 14. En dichos versículos, el profeta por antonomasia pronuncia una palabra que anima sobremanera a Israel, y

⁸ Enrique Sanz Giménez-Rico, «No ha vuelto a surgir en Israel un profeta semejante a Moisés...» (Dt 34,10). El profeta y la palabra profética». *Sal Terrae* 101 (2013): 577-589.

⁹ Sicre, 445-460.

¹⁰ Hemos desarrollado esos aspectos en Enrique Sanz Giménez-Rico. *Cercanía del Dios distante. Imagen de Dios en el libro del Éxodo*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2002; Id. *Un recuerdo que conduce al don. Teología de Dt 1-11*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2004.

amplía su mirada y horizonte en dirección a Dios y a lo que va a llevar a cabo: una acción salvífica y una teofanía.

En Dt 8 y Dt 9,1-10,11 podemos encontrar dos ejemplos del trasfondo veterotestamentario de la doctrina paulina de la justificación. En Dt 8,1-20, Moisés pronuncia una palabra que presenta un importante soporte a la afirmación paulina de que «independientemente de la ley se ha manifestado la justicia de Dios atestiguada por la ley y los profetas» (Rom 3,21). Un pasaje que mira al pasado (desierto) y al futuro (entrada en la tierra) para afirmar que al igual que Dios salvó gratuitamente a Israel en el desierto, también cumplirá en la tierra la alianza jurada a los antepasados de Israel.

En Dt 9,1-10,11 puede leerse una palabra de Moisés en la que recuerda la justicia divina. Lo hace, dirigiendo su mirada al pasado para referirse a lo que está por venir. Así, Moisés hace saber a Israel que a pesar de los pecados cometidos por él en el desierto, a pesar de su injusticia e idolatría, Dios no lo ha abandonado, sino que ha permanecido fiel a las promesas hechas a Abraham, Isaac y Jacob. ¡Esa es precisamente la mayor garantía de la fidelidad de Dios con su pueblo en la tierra!

1.3. La mediación e intercesión de Moisés

Concluimos el acercamiento a la figura de Moisés con una nueva característica profética muy presente en el libro del Éxodo¹¹.

En Ex 3,1-4,17 Dios y Moisés establecen un rico diálogo sobre el sentido de la llamada divina para liberar a Israel de Egipto. Diálogo que no excluye las dificultades y resistencias de Moisés, sus objeciones, por su falta de capacidades para afrontar la misión recibida.

Un diálogo a través del cual Moisés penetra en la personalidad de Dios, el que se le revela en la zarza y por su nombre («yo soy el que soy»), lo llama y envía; y a través del cual Dios confirma a Moisés a) la vida que le espera y la aceptación que va a tener por parte de los destinatarios de la misión, a pesar de las resistencias que manifiestan, y b) su presencia y compañía en su acción mediadora: «así que, vete: yo estaré en tu boca y te enseñaré lo que has de decir» (Ex 4,12).

Un pasaje relevante sobre la mediación de Moisés es Ex 14,1-31. Ya hemos hecho mención de la palabra salvífica que pronuncia Moisés en un momento tan crítico como Ex 14,11-14. Esa palabra es expresión de una mediación que posibilita que Israel aparte la vista de Egipto y de la vuelta a la tierra de la es-

¹¹ García López, *La Torá*, 142: «Para el Deuteronomio la esencia del profetismo reside en la mediación». Pueden verse al respecto Dt 5,23-31 y Dt 18,15-16. Por no alargar la extensión de este artículo nos limitamos en este apartado a las referencias del Éxodo a la mediación e intercesión.

clavitud y la dirija únicamente hacia Dios: «el Señor os va a dar hoy la victoria; el Señor combatirá por vosotros» (Ex 14,13-14). Un Dios que va a manifestarse en el Mar Rojo, liberando definitivamente a Israel de la opresión egipcia.

Moisés es, además, mediador de la misericordia del Dios «clemente y misericordioso, lento a la cólera y rico en piedad» (Ex 34,6). En su tercera parte, el libro del Éxodo presenta un pasaje decisivo para la teología veterotestamentaria: el relato del becerro de oro (Ex 32-34), considerado por muchos autores como el pecado más aberrante de Israel en el desierto, su pecado original¹².

Todo comienza en Ex 32 con una petición de Israel a Aarón por la tardanza de Moisés, que se encuentra arriba, en el monte. El pueblo pide construir un becerro de oro, para que lo guíe en dirección a la tierra prometida, «porque no sabemos qué habrá sido de ese Moisés que nos sacó del país de Egipto» (Ex 32,1). Una vez construido lo adora exclamando que es él el que lo sacó de Egipto (Ex 32,4). De esa manera peca contra los dos primeros preceptos del Decálogo: contra el primero, por atribuir al becerro de oro y no a Yahveh la salida de Egipto; contra el segundo, por construirse una imagen y adorarla.

El relato narra inmediatamente después la airada reacción divina, quien está dispuesto a aniquilar a Israel por ser un pueblo de dura cerviz (Ex 32,9-10). Es entonces cuando comienza la mediación mosaica, con un marcado rasgo de intercesión; la de un Moisés que en Ex 32,11-14 logra alejar a Dios de su proyecto aniquilador por medio de una doble intervención, que apela sobre todo a la fidelidad de Dios a las promesas hechas a Abraham, Isaac y Jacob, y que pide a Dios su vuelta, su arrepentimiento. Parece que, al menos en primera instancia, Moisés lo consigue: «Y el Señor se arrepintió del mal que había querido hacer a su pueblo» (Ex 32,14).

Moisés intercede una segunda vez en Ex 32,30-32, dirigiéndose por propia iniciativa a Dios y pidiéndole que perdone el pecado cometido por Israel. Y una tercera vez en Ex 33,12-17, con la que pide a Dios que acompañe personalmente al pueblo en su camino a la tierra prometida.

Ahora bien, es la intercesión de Ex 33,18-34,7 la que ocupa un destacado lugar en el libro del Éxodo y en los tratados de teología veterotestamentaria. Moisés pide a Dios que le muestre su gloria, su rostro, que le dé a conocer su ser, su nombre. Aquí culmina la mediación mosaica de Ex 3,1-4,17, donde, como señalábamos anteriormente, Dios revela su nombre («yo soy el que soy»), cuyo sentido pleno se da precisamente en Ex 33,18-34,7¹³. En un momento tan

¹² Pietro Bovati. *La porta della Parola. Per vivere di misericordia*. Milano: Vita e Pensiero, 2017, 94; Benno Jacob. *Das Buch Exodus*. Stuttgart: Calwer, 1997, 923; Jacques Vermeylen. "L'affaire du veau d'or (Ex 32-34). Une clé pour la 'question deuteronomiste'?" *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 97 (1985): 1.

¹³ Georg Fischer y Knut Backhaus. *Sühne und Versöhnung. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*. Würzburg: Echter, 2000, 45.

decisivo de la historia de Israel, Dios responde a dicha petición del mediador por antonomasia dándose a conocer como «el Dios clemente y compasivo, paciente, lleno de amor y fiel, que mantiene su amor eternamente, que perdona la iniquidad, la maldad y el pecado» (Ex 34,6-7).

Se trata de la revelación del nombre de un Dios que perdona a Israel el pecado cometido al construir el becerro de oro, y mantiene con él la relación que había comenzado en Egipto y había culminado al cruzar el Mar Rojo. Un perdón que confiere a dicha relación una carácter total y definitivo. Un perdón, además, que resitúa el pecado de Israel en las espaldas de Dios, haciendo posible que el pueblo siga su camino en dirección a la tierra prometida, precisamente porque Dios carga con su pecado. De esa manera, la enorme transgresión de Israel ni amputa ni bloquea ni paraliza definitivamente al Israel que se dirige a la tierra de Canaán¹⁴.

2. JOB, SABIO: PALABRA, INTERCESIÓN, TEOFANÍA

El segundo gran apartado de nuestra colaboración se centra en la figura de Job, a la que nos aproximamos desde la tríada mencionada en el caso de Moisés: teofanía, palabra, mediación o intercesión. Una tríada, sin embargo, con un orden distinto en Job: palabra, intercesión, teofanía. Al igual que Moisés, Job es un hombre de palabra y un mediador; es también destinatario de una teofanía divina, que en su caso presenta un matiz particular, y por eso, y a diferencia de lo realizado en el caso de Moisés, lo presentamos en nuestro último sub-apartado.

2.1. La palabra de Job

Quien conoce bien el libro de Job sabe qué importante es en él la palabra que pronuncian todos sus protagonistas: Job, sus tres amigos Elifaz, Bildad, Sofar, el sabio Elíhu. De hecho, Job 3-27 presenta tres ciclos incompletos de diálogos entre Job y los tres amigos mencionados, cuyo comienzo es siempre muy similar: «Job/Elifaz/Bildad/Sofar tomó la palabra y dijo».

Junto a ellos, recordamos otras intervenciones de Job en el libro, Job 1-2; 29-31, así como las respuestas de Job a Dios que siguen a su teofanía (Job 40; 42). Todos estos lugares conforman la intervención de Job como hombre de palabra.

Una intervención que tiene un punto de llegada en Job 42,7, cuando Dios se aíra con los amigos de Job por no haber hablado bien sobre/a Dios,

¹⁴ Sanz, *Cercanía del Dios distante*, 390-399.

como sí lo ha hecho Job, su siervo. Por medio de una frase hebrea que se puede traducir por «hablar sobre Dios» o «hablar a Dios»¹⁵, el propio Dios confirma el valor de lo realizado por Job: es el único de los cuatro que ha encontrado respuesta al complejo dilema planteado en el libro, a) dirigiéndose a Dios, incluso con palabras casi blasfemas!, y b) hablando bien y con verdad sobre él¹⁶.

Ya desde el comienzo del libro Job manifiesta su profundo deseo de dirigirse a Dios desde su soledad y angustia: «daré rienda suelta a mis palabras; hablaré, pues mi espíritu está angustiado; me quejaré pues estoy lleno de amargura» (Job 7,11); «diré a Dios, no me condenes; hazme saber tus cargos contra mí» (Job 10,2); «pero yo quiero hablar al poderoso, frente a Dios quiero defenderme» (Job 13,3); «mis amigos se burlan de mí, mientras mi llanto se dirige hacia Dios» (Job 16,20).

Dicho deseo de «hablar a Dios» parece ir muy de la mano con su «hablar sobre Dios». De hecho, es precisamente el primero el que va facilitando acercarse a lo que Job dice sobre Dios, es decir, al contenido de su palabra.

¿Quién es Dios para Job? Es culpable y responsable de su sufrimiento (Job 3); es «el que le dispara flechas» (Job 6,4); es «el guardián del hombre, el que lo inspecciona y escudriña cada mañana, el que no soporta su pecado ni deja pasar su falta» (Job 7,17-21); es el que no responde al hombre cuando este se acerca a él y le pregunta por el funcionamiento del universo y por el sufrimiento del justo, debido a su grandeza y su descontrolado y devastador actuar (Job 9); es su «defensor que, estando en el cielo y en las alturas, lo defiende» (Job 16,18-19); es su liberador, vindicador, *goel*, que lo libera y rescata (Job 19,25); es el que «no está en el oriente ni en el occidente, no se le distingue ni en el norte ni en el mediodía» (Job 23,8-9); es un juez arbitrario que interpreta la doctrina de la retribución con arbitrariedad y gobierna el mundo sin mostrar interés por la injusticia y la violencia que alcanza a los inocentes (Job 24).

Aún se puede decir más. En el prólogo del libro, Job 1-2, su protagonista se atreve a referirse a Dios con palabras de gran valor y enorme riqueza teológica.

¹⁵ Bruna Costacurta. «E il Signore cambiò le sorti di Giobbe». Il problema interpretativo dell'epilogo del libro di Giobbe". En *Palabra, prodigio, poesía. In memoriam P. Luis Alonso Schökel, S.J.*, dirigido por Vicente Collado Bertomeu, 258-259. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2003; Karin Engljähringer. "Ein stabiles Gefäß für den brisanten Inhalt. Einige Züge des Ijob-Porträts der Rahmenerzählung des Ijobbuches und ihre Relevanz im Blick auf die Auseinandersetzungen in dessen Redeteil". En *Gottes Wort im Menschenwort*, dirigido por Dominik Markl, Claudia Paganini y Simone Paganini, 233-248. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014; Georg Fischer, *Theologien des Alten Testaments*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2012, 187.

¹⁶ Karin Engljähringer. *Theologie im Streitgespräch. Studien zur Dynamik der Dialoge des Buches Ijob*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2003, 194-195.

Así, en Job 1,21, después de que le anuncien a Job que sus hijos e hijas han muerto tras el derrumbe de la casa en la que comían juntos, Job se levanta, rasga sus vestiduras y afirma: «desnudo salí del vientre de mi madre, y desnudo volveré allí. El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó».

Se trata de una afirmación que evoca, por una parte, un aspecto muy característico de Dios en el Pentateuco: Dios es el que da la tierra de manera gratuita, es el dador por antonomasia. A la vez que Job habla sobre una de las verdades más profundas de Dios, habla sobre su contraria: Job dice de él que también quita. Son pocos los pasajes bíblicos que presentan a Dios como el que quita, como el que no da. Uno de ellos es Os 2,4-25, en el que el profeta viste a Dios con rasgos propios del «antiDios», para exhortar a Israel a cambiar, a convertirse. Son muchos, en cambio, los que se refieren a la idolatría por medio del verbo quitar. Estamos, pues, ante una palabra de Job que presenta al mismo tiempo el ser más profundo de Dios y su ser menos propio.

A ello puede añadirse que en Job 2,10, después de que Job queda marcado por una llaga maligna desde los pies hasta la coronilla, por, diríamos hoy, un cáncer de piel con metástasis, el protagonista del libro afirma: «si aceptamos de Dios el bien, ¿no habremos de aceptar también el mal?». De esa manera, Job sostiene al comienzo del libro, por medio de una pregunta eso sí, que el mal puede provenir de Dios, algo que suena como una auténtica bomba para quien conoce bien el Antiguo Testamento, y que, como hemos señalado anteriormente, Job confirma en el capítulo 3.

Dios está, pues, en el centro del contenido de la palabra de Job, que es ciertamente distinto del de la de Moisés. Un Dios a quien el sabio conoce y percibe en toda su complejidad, con características en ocasiones contrarias e incluso aparentemente contradictorias: da y quita, es fuente del mal y el sufrimiento que ello conlleva, acosa y persigue a Job, es su *goel* y defensor, está ausente y no responde.

Precisamente este último aspecto nos permite establecer una semejanza entre el profeta Moisés y Job. Señalábamos anteriormente, al referirnos al fundamento de la palabra profética, que es fundamental para el libro del Deuteronomio la relación entre palabra profética y escucha de dicha palabra. En el caso de Job es muy relevante la conexión entre palabra de Job y respuesta de Dios, que le acompaña durante todas sus intervenciones en Job 3-31, pero que se retrasa en su culminación definitiva, pues Dios responde por primera vez a Job en el capítulo 38.

Sí, Job quiere hablar y disputar con Dios, quiere establecer un *rîb* con él para que le escuche, y para convencerle de que no puede seguir disparando flechas contra él. Lo hace en Job 9,3, tras expresar su profundo dolor en sus primeras intervenciones, Job 3; 6-7. Lo hace en otros momentos del libro: «no me esconderé de tu presencia... Llama y yo responderé, o bien hablaré yo y contéstame tú» (Job 13,20-22). También en su última intervención, Job 29-31,

cuando, tras defender de nuevo su inocencia y su sufrimiento incomprensible, eleva su voz para proclamar: «¡ojalá que alguien me escuchara! Es mi última palabra: que el poderoso me responda» (Job 31,35).

2.2. La intercesión de Job

Lo que probablemente no *calcula* Job es que la respuesta que recibe de Dios en Job 38,1-42,6 cambia totalmente su suerte. No solo por el conocido «te conocía solo de oídas, pero ahora te han visto mis ojos» (Job 42,5), sino por los versículos que siguen a continuación: «Dios dijo a Elifaz de Temán: estoy irritado contra ti y contra tus dos amigos, porque no habéis hablado bien a/sobre mí como lo ha hecho mi siervo Job... Mi siervo Job intercederá por vosotros. En consideración a él no os castigaré, a pesar de que no habéis hablado bien a/sobre mí como lo ha hecho mi siervo Job» (Job 42,7-8).

Al comienzo del libro de Job, Dios llama a este en dos ocasiones siervo (Job 1,8; 2,3); siervo íntegro y apartado del mal, siervo que teme a Dios. Un siervo cabal que intercede por sus hijos, levantándose de madrugada y ofreciendo un holocausto por cada uno de ellos (Job 1,5).

Al final del mismo, en Job 42,7-8, el protagonista del libro es llamado por Dios siervo en cuatro ocasiones. Job sigue siendo el siervo íntegro, recto y apartado del mal; siervo que teme a Dios, es decir, que reconoce que, aunque él mismo no puede explicar cómo funciona el universo y especialmente por qué el justo sufre, hay uno, Dios, que sí puede hacerlo (Job 28,23). Y lo sigue siendo en su enfermedad, pues la úlcera maligna que tiene desde la planta del pie a la cabeza (Job 2,7) no desaparece¹⁷. Job, por tanto, se mantiene a lo largo del libro como el siervo íntegro, recto y apartado del mal en el sufrimiento, en la incomprensión de sus amigos y familiares, en el silencio de Dios, sin frustrar la confianza que Dios le otorga desde su comienzo (Job 1,8; 2,3)¹⁸.

Por la confianza que Dios deposita en él, siervo es también Moisés. Así se le llama en numerosos textos veterotestamentarios: Dt 34,5; Nm 12,7; 1 Re 14,18; 15,29; 18,36; 2 Re 9,36; 10,10; 14,25. Para ellos, Moisés es «la persona de más confianza en toda su casa»¹⁹.

Ahora bien, además de la importancia de entender a Job como siervo en el conjunto del libro, su epílogo habla de Job como siervo que intercede por sus amigos; es en la intercesión por Bildad, Sofar y Elifaz como realiza en plenitud lo que Dios ya dice de él al comienzo del libro.

¹⁷ Ha estudiado ampliamente este tema Françoise Mies. *L'espérance de Job*. Leuven: Leuven University Press, 2006, 287-296, 394-439; Id. "Job a-t-il été guéri?". *Gregorianum* 89 (2007): 703-728.

¹⁸ Fischer, *Theologien des Alten Testaments*, 184-185.

¹⁹ García López, *La Torá*, 149-150.

Que Dios afirme en Job 42,7-8 que Job su siervo intercederá por sus tres amigos significa, en primer lugar, que Dios manifiesta su verdad a los amigos y les perdona: «en consideración a mi siervo Job no os castigaré...» En segundo, que también Job los perdona. Gracias a la acción divina, que sana la relación entre todos ellos, el protagonista del libro entra en la misma dinámica de Dios, reconciliándose con los amigos y con todo lo que ellos representan: un modo de ver a Dios y al ser humano y de entender la creación y la vida. En tercero, que su súplica y oración por los amigos, que Dios escucha (Job 42,9), es expresión de su paz y bienestar: al final de su camino tortuoso y amargo, Job encuentra la tranquilidad, Job alcanza la ansiada bendición, que en este caso se caracteriza y expresa en una relación íntegra con Dios y con sus tres amigos, una relación tan gratuita como lo era la que Dios alababa en Job 1-2. En cuarto, que la intercesión de Job incorpora a los amigos, quienes toman siete becerros y siete carneros y los ofrecen en holocausto delante de Job (Job 42,8). En quinto, y en un marco bíblico más amplio, que Job intercede por los que le persiguen: es la primera vez que el libro de Job presenta una enseñanza superior al Decálogo y al AT, una enseñanza que apunta al sermón de la montaña de Mateo (Mt 5-7)²⁰.

Todo lo anterior puede leerse en el marco del libro de Job, que es un canto a la justicia bíblica, entendida esta como la adecuada relación entre dos sujetos libres: Dios y el ser humano, Dios y su pueblo. Desde esa clave que subraya tanto el aspecto relacional del concepto justicia, y especialmente el de la relación con Dios, Job 42,7-9 afirma probablemente que una adecuada y justa relación con el creador es el marco apropiado para que se pueda dar también una relación justa con las criaturas que están a nuestro alrededor y mediar por ellas. No solo con aquellas con las que más sintonizamos, sino también con las que, en el itinerario de nuestra vida, se comportan como los tres buenos amigos de Job²¹.

La intercesión de Job guarda una importante similitud con la mediación e intercesión de Moisés: ambas atraviesan la vida y la actuación de este último en el libro del Éxodo y de aquel en el de Job. Así, desde el comienzo hasta el final del Éxodo Moisés es ciertamente un mediador/intercesor. Del mismo modo, desde Job 1 hasta Job 42 el protagonista del libro, el siervo íntegro, recto y apartado del mal, que teme a Dios e intercede por sus hijos, es y se mantiene como intercesor. Ahora bien, el camino elegido para resaltar dicha similitud

²⁰ Costacurta, 260-262; Mies, *L'espérance de Job*, 430; Luisa María Varela Almendra. "Prova e figliolanza nel Libro di Giobbe. Una sfida degli estremi narrativi (Gb 1-2; 42,7-17)". En *Filiation, entre Bible et Cultures*, dirigido por Massimo Grilli, Jacek Oniszczyk y André Wénin, 111-125. Leuven: Peeters, 2019.

²¹ Enrique Sanz Giménez-Rico. "Intercedió por sus amigos. La justicia en el libro de Job". *Sal Terrae* 102 (2014): 7-19.

por el libro del Éxodo es distinto del del libro de Job. Así, la acción mediadora e intercesora de Moisés se desvela ya al principio del Éxodo, durante muchos de sus capítulos posteriores, alcanzando su culmen en su final, Ex 32-34. En Job, en cambio, es el final del libro el que desvela el sentido de una mediación del siervo Job que, aunque a su comienzo se expresa con más claridad, parece estar oculta durante muchos de sus capítulos.

2.3. La teofanía en el libro de Job

Los tres ciclos incompletos de diálogos entre Job y sus amigos producen cierta frustración en el lector del libro: ni Job convence a los amigos de que Dios es distinto a lo que dice de él la doctrina de la retribución ni Elifaz, Sofar y Bildad persuaden al protagonista del libro de la perennidad de dicha doctrina. Una frustración que parece compartir con este último, quien, tras intentar en múltiples ocasiones en Job 3-27 que Dios responda a sus preguntas y dé sentido a su sufrimiento, no escucha ni una palabra, ¡ni una!, de ese Dios a quien se dirige su llanto (Job 16,20).

La esperada respuesta de Dios no llega directamente en Job 28. En dicho capítulo, bello poema y canto sobre la sabiduría, el libro de Job sí ofrece importantes claves de interpretación del mismo. Afirma, por un lado, que la sabiduría está oculta a todos los vivientes y escondida a los pájaros del cielo (Job 28,21). Por otro, que la perdición y la muerte han oído hablar de ella. Con ello se subraya que el sufrimiento es lugar privilegiado para escuchar «de oídas» cuál es el sentido del sinsentido de la vida, cuál es la explicación de los fallos que hay en la creación y que el hombre no puede llegar a explicar (Job 28,22). Por último, que Dios es el único que conoce el camino de la sabiduría, es decir, que Dios es el único que puede conocer, comprender y explicar el sentido de la creación. Una creación en la que no todo tiene una lógica y explicación previsible, por convivir en ella las fuerzas del bien y del mal. De esa manera, Job 28 afirma con solemnidad y firmeza que, aunque el hombre no puede entender y explicar el sinsentido de la vida y de la creación, hay uno, Dios, que sí puede hacerlo. Por eso, ¡gran noticia!, el hombre tiene la posibilidad de temer a ese Dios, es decir, de reconocer que él y solo él, el creador (Job 28,25-26), puede explicar qué es y cómo funciona una creación que está llena de fallas.

Tras ese bello y decisivo capítulo, el libro de Job presenta de nuevo a su protagonista defendiendo su inocencia, presentando su sufrimiento y queja, y pidiendo a Dios que le escuche para acercarse a él (Job 31,35-40). Aunque todo parece estar preparado para la anhelada respuesta de Dios, esta se retrasa todavía unos capítulos más. Es en la doble intervención de Dios en Job 38,1-42,6 cuando ¡por fin! Dios sale al encuentro de Job. Lo hace respondiéndole desde la tormenta (Job 38,1; 40,6); es esta última un lugar bíblico clásico de la

proximidad y presencia de Dios (2 Re 2,1; Ez 1,4; Sal 148,8), un lugar privilegiado de la teofanía divina²².

En la tormenta Dios se da a conocer a Job y se encuentra con él cara a cara. En un primer momento, Job 38,1-40,5, Dios, observador tierno y divertido de sus criaturas²³, toma a Job de la mano y le pone delante del misterio de la creación, para mostrarle que él conoce la creación y tiene un plan sobre ella²⁴. Tras hacerle un número infinito de preguntas durante dos capítulos, entre ellas ¿dónde estabas cuando afiancé la tierra?, Dios lo pone delante de los secretos del cosmos, lo conduce por la creación para que perciba la belleza de las criaturas y se sienta cómodo junto a ellas, y salga así del mundo en el que encierra el sufrimiento y se pregunte: ¿puedo yo, que no conozco la creación, explicar lo que me pasa, siendo la criatura por antonomasia? Con ello Dios consigue que al final de su primer discurso, Job 40,4, el protagonista del libro conozca mejor la creación, se conozca mejor a sí mismo y se reconcilie con su verdad de criatura.

A pesar del intento de Job por retirarse, «hablé una vez, pero no volveré a hacerlo, dos veces, pero no insistiré» (Job 40,5), Dios se manifiesta a Job en un segundo momento de la teofanía con mayor ironía que en el primero. Le invita a invertir los papeles: haz tú de Dios, parece decirle a Job, y yo haré de ti. Dios pide a Job que mire a los ojos a Beemot y a Leviatán, al hipopótamo y al cocodrilo, símbolos del poder del mal, que Dios controla y domina. Dios pone a Job ante la pregunta decisiva, que en el sufrimiento adquiere un destacado valor: ¿te aceptas como criatura que no domina las fuerzas del mal y a Dios como creador, que no destruye el mal y no interviene para eliminar el sufrimiento, que es, sin embargo, portador de un poder misterioso y débil y de una salvación que busca la conversión del corazón?²⁵

La teofanía divina y el doble diálogo que mantienen Dios y Job en Job 38,1-42,6 conducen a la reconciliación entre ambos, al restablecimiento de su relación. Ambos aspectos son característicos del término bíblico justicia, que habla sobre todo de la relación entre dos sujetos libres y responsables, que buscan cada uno la promoción del otro²⁶. De ese modo, teofanía y justicia parecen ir de la mano en el libro de Job.

²² Engljähringer, *Theologie*, 161.

²³ Helmut Utzschneider. «... jetzt aber hat mein Auge dich gesehen» (Hi 42,5). Das Hiobbuch in ästhetisch-theologischer Perspektive”. En *Textwelten. Studien zur Kulturgeschichte, Anthropologie und Hermeneutik des Alten Testaments*, dirigido por Matthias Hopf, Michael Pietsch y Stefan Seiler, 241-268. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019.

²⁴ Luis Alonso Schökel y José Luis Sicre Díaz. *Job. Comentario teológico y literario*. Madrid: Cristiandad, 1983, 539.

²⁵ Alonso Schökel y Sicre Díaz, 591; Costacurta, 255-256.

²⁶ Pietro Bovati. «Quando le fondamenta sono demolite, che cosa fa il giusto?» (Sal 11,3). La giustizia in situazione di ingiustizia”. *Ricerche storico-bibliche* 14 (2002): 14-17.

2.4. La respuesta de Job: «te conocía solo de oídas, ahora te han visto mis ojos»

La conocida frase de Job que titula este último apartado de nuestra colaboración forma parte de la respuesta del protagonista del libro a Dios tras su teofanía, e incluye diversos aspectos. En primer lugar, Job afirma «ver lo que realmente oye: la voz de Dios en la tormenta»; afirma, pues, conocer quién es Dios. En segundo, el protagonista del libro sostiene que la relación interpersonal que ha mantenido con Dios le ha hecho descubrir su verdad, que se concreta en saber quién es él ante Dios, y cuál es su lugar en la creación como criatura de Dios. Por último, Job afirma estar consolado sobre polvo y cenizas, es decir, haber cambiado su relación con Dios y vivirla desde la reconciliación en cuanto criatura reconciliada con su propio camino de sufrimiento.

Al comienzo de nuestra colaboración recordábamos la importancia que tiene para Moisés la conexión entre teofanía y llamada/misión profética, y los tres aspectos que la caracterizan: a) la teofanía es presencia de Dios y la llamada es la respuesta a dicha presencia; b) la teofanía es respuesta de Dios a una petición de Israel; c) la teofanía y la llamada de Dios transforman profundamente a Moisés.

Puede resultar atrevido plantear que Job, el sabio, recibe una misión o llamada profética similar a la del profeta por antonomasia, Moisés. Puede, sin embargo, resultar menos atrevido plantearlo desde el seguimiento que podemos hacer a las tres características señaladas de la conexión presente en el libro del Éxodo entre teofanía y llamada de Moisés.

Al igual que sucede con este último en el libro del Éxodo, en el libro de Job hay una estrecha relación entre la teofanía de Dios en Job 38,1-41,26 y la respuesta de Job en Job 42,1-6, siendo la primera fundamento de la segunda. Dios se manifiesta a Job como presencia, como el creador que conoce la creación y tiene un plan sobre ella, y como el que controla y domina en ella el mal. Y como sucede también con la llamada de Moisés, que es respuesta a dicha presencia, Job responde en Job 42,3-4 afirmando que esa presencia divina se expresa en que ha escuchado a Dios y ha hecho propias sus palabras²⁷.

La segunda característica de la relación entre teofanía y llamada en el libro del Éxodo parece cumplirse también en el caso de Job. La teofanía de Dios en este último libro es respuesta a la insistente petición de Job, que, como señalábamos anteriormente, lo llama para que le responda (Job 9,3; 13,20-22).

Más relevante parece ser la presencia en el libro de Job de su tercera característica: la profunda transformación que, al igual que Moisés, experimenta Job. Una transformación expresada en primer lugar por las palabras de Job 42,5 que titulan este apartado y que significan que «haber sufrido ha sido

²⁷ Engländer, *Theologie*, 183.

para Job un encuentro revelatorio con la divinidad»²⁸. Y en segundo por la profunda confesión de Job de Job 42,6: «por eso me inclino y me consuelo cubierto de polvo y ceniza». En Job y en otros pasajes veterotestamentarios consolar significa restablecer la relación rota. En consonancia con lo que dice en Job 42,5, el protagonista del libro sostiene entonces que su relación con Dios ha cambiado radicalmente, en la medida en que incluso el dolor puede convertirse en un lugar positivo que lo conduce al encuentro con Dios²⁹.

Por lo que acabamos de señalar, es posible entonces pensar que la conocida respuesta de Job a la teofanía divina de Job 42,5-6 esté muy próxima a la llamada y misión profética, por presentar características muy similares a esta última. Este elemento, junto a los anteriormente señalados en los apartados precedentes³⁰, hacen posible acercar y aproximar a Job, el sabio (Job 13,1-2), que «antes conocía solo de oídas a Dios y ahora lo han visto sus ojos» (Job 42,5) con Moisés, el profeta por antonomasia «con quien el Señor trataba cara a cara» (Dt 34,10).

²⁸ José Ramón Busto Saiz. *El sufrimiento. ¿Roca del ateísmo o ámbito de la revelación divina?* Madrid: Comillas, 1998, 23.

²⁹ Víctor Herrero de Miguel. *Carne escrita en la roca. La poética implícita del libro de Job*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2018, 488-501; Thomas Krüger, “Did Job Repent?” En *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.-19. August 2005*, dirigido por Thomas Krüger et al., 218-219. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2007; Marcello Milani. “Giobbe e i suoi silenzi”. *Rivista Biblica* 67 (2019): 597; Víctor Morla. *Libro de Job. Recóndita armonía*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2017, 1466; Utzschneider, 264.

³⁰ Son a) la conexión entre palabra de Job y respuesta de Dios, b) Job y Moisés son siervos de Dios, c) Job y Moisés son mediadores durante toda su vida.