

El Antiguo Testamento y la Bioética: ¿normas, motivaciones, actitudes?

Enrique Sanz Giménez-Rico SJ

Profesor de Sagrada Escritura en la Universidad Pontificia Comillas
(Madrid)

No de manera nostálgica sino con reconocido agradecimiento recordamos un acontecimiento decisivo del siglo xx, el Concilio Vaticano II, y los importantes y novedosos cambios que produjo en casi todas las disciplinas teológicas¹. Uno de ellos afecta muy de cerca a las que nos acercamos en esta contribución: la Sagrada Escritura y la Teología Moral y su mutua relación.

Ya la *Optatam totius* en su número 16, además de instar a que los alumnos de teología se formen con especial diligencia en el estudio de la Sagrada Escritura, exhorta a cuidar de manera especial la Teología Moral, que tantos frutos de caridad puede ofrecer a los seres humanos y cuyo alimento principal es precisamente la Sagrada Escritura. Y en otros documentos del citado Concilio se puede apreciar el interés por que la Teología Moral se inspire en mayor medida en la Sagrada Escritura, de la que se afirma que es matriz, garantía, fuente privilegiada y documento constitucional de la ética cristiana.

Se ha dicho en no pocas ocasiones que central en el discurso teológico-moral es la epistemología que utiliza. Se ha dicho también que la Sagrada Escritura es un importante lugar normativo de la epistemología teológico-moral, pues puede dinamizar y alentar a la Teología Moral y a sus

¹ De los numerosos libros y artículos sobre el Concilio Vaticano II recomendamos de manera especial: MADRIGAL, S., *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquemas para una Eclesiología*, Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 2002; *id.*, *Memoria del Concilio: diez evocaciones del Vaticano II*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2005; *id.*, *Karl Rahner y Joseph Ratzinger. Tras las huellas del Concilio*, Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 2006; *id.*, *Tiempo de Concilio. El Vaticano II en los Diarios de Y. Congar y H. de Lubac*, Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 2009.

reflexiones y propuestas². Se ha afirmado que el Antiguo y el Nuevo Testamento pueden ofrecer al teólogo moral un punto de referencia y apoyo que le ayude a comprender la vida humana, las situaciones, las preguntas y los problemas que afectan a los seres humanos y a su comportamiento:

La Sagrada Escritura no invalida la autonomía de la racionalidad ética ni aporta un sistema moral completo de «contenidos» concretos. Su mensaje pertenece al universo de la intencionalidad, de las motivaciones, de las orientaciones globales; en una palabra, al universo de la «cosmovisión» fundante de toda la realidad y, concretamente, de la persona en su obrar responsable³.

Por todo ello, y en estrecha relación con lo que se acaba de señalar escuetamente, se nos antoja importante y decisivo valorar el modo, más bien los modos, como puede utilizarse la Sagrada Escritura a la hora de hacer Teología Moral. De los diversos que existen, tan bien estudiados por W.C. Spohn⁴, tendremos especialmente en cuenta uno de ellos en el segundo y principal apartado de nuestra colaboración. Antes nos paramos brevemente a presentar un ejemplo y un complemento al mismo del desacertado uso que se puede hacer de la Sagrada Escritura, más en concreto del Antiguo Testamento, hecho que, evidentemente, puede traer consecuencias negativas a la Teología Moral y particularmente a la Bioética Teológica.

1. Uso del Antiguo Testamento en Bioética Teológica

1.1. «No matarás» (Ex 20,13; Dt 5,17)

Muy conocido es el sexto precepto del Decálogo, cuya formulación titula el apartado que ahora comienza y que podemos encontrar en Ex 20,13 y Dt 5,17.

² No conviene olvidar que la mayor relación existente entre la Teología Moral y la Sagrada Escritura, importante tema que aquí no podemos desarrollar, también ha ofrecido numerosos beneficios a esta última, favoreciendo la mayor conexión de los estudios bíblicos con la praxis de los cristianos y evitando al mismo tiempo que los estudios exegéticos queden excesivamente encerrados en el arcano de su propia metodología.

³ VIDAL, M., *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la Ética*, Bilbao: Desclee de Brouwer, 2000, 931. Pueden también consultarse: DI MARINO, A., «Fondamenti biblici della teologia morale. Riflessioni di un moralista», *Rassegna di Teologia* 14 (1973) 11; DI PINTO, L., «Fondamenti biblici della teologia morale. Ricerche recenti, bilancio e prospettive», *Rassegna di Teologia* 14 (1973) 61; VIDAL, M., *Moral fundamental. Moral de actitudes I*, Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 1981⁵, 85.

⁴ Véase *What Are they Saying about Scripture and Ethics?*, Ramsey: Paulist Press, 1984.

Sería un grave error para la Bioética Teológica utilizar este precepto u otras páginas bíblicas como depósito o justificación de consideraciones y elucubraciones sobre, por ejemplo, el valor y el respeto por la vida humana, y más concretamente sobre el homicidio, el suicidio, el aborto, la eutanasia. Sería también peligroso y grave hacer un uso nominalista del «no matarás». Sin pasar por alto que dicho precepto y otras prescripciones veterotestamentarias pueden provocar incomodidad y hasta confusión en muchos cristianos, proponemos un acercamiento al mismo desde su sentido y óptica bíblicos, ofreciendo así alguna pista para no utilizar abusivamente dicho precepto y facilitar también que se evite hacer de la Biblia «un código o recetario moral, en el que se contengan respuestas exactas y nítidas ante los dilemas e interrogantes éticos del hombre»⁵.

El sentido del verbo hebreo *rasaj* (matar) ofrece un primer acercamiento al precepto. En la forma más habitual en que aparece (Qal) no permite distinguir entre muerte intencionada y muerte no premeditada y puede incluir el homicidio involuntario. Pero en general, *matar* guarda relación en todas las ocasiones que aparece, con excepción de Nm 35,30, con la muerte o asesinato de un adversario personal y puede entenderse como matar con violencia a un ser humano; expresa entonces las acciones violentas contra una persona debido a sentimientos de odio.

De modo que el precepto prohíbe dichas acciones violentas y niega el derecho a que una persona se tome la justicia por su mano. Al mismo tiempo, intenta asegurar al máximo la seguridad del prójimo y de su familia, sin que se toque lo importante del otro: su vida. Porque la vida es, según el AT, el mejor bien, el mayor bien que le ha sido concedido al ser humano en su existencia. Como ha estudiado cuidadosamente M. Greenberg, en la Biblia la vida es sagrada: a diferencia de las leyes babilónicas en que se puede calcular el precio de la vida y, por tanto, resarcir los daños causados cuando se atenta contra la vida de una persona, en la Biblia la vida de las personas no tiene precio. Ello puede leerse en un texto tardío, Gn 9,5-6⁶, que enuncia un principio ya presente en textos antiguos: el

⁵ Sobre todos estos aspectos, pueden verse FLECHA, J.R., *Moral fundamental. La vida según el Espíritu*, Salamanca: Sígueme, 2005, 77-96; GAFO, J., *Bioética teológica*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas-Desclée de Brouwer, 2003, 99-118; VIDAL, M., *Moral fundamental*, 86-87; *id.*, *Nueva moral fundamental*, 931-932.

⁶ Así dice el texto: «Yo pediré cuentas de vuestra sangre tanto a los animales como al hombre, y al hombre le pediré cuentas de la vida de sus semejantes. Otro hombre derramará la sangre de quien derrame sangre humana, porque Dios hizo al hombre a su propia imagen».

de la sacralidad de la vida humana y su justificación (el hombre es imagen de Dios)⁷.

1.2. *Leyes «mot yumat», ley del tali3n y la pena de muerte*

Seis son los principales argumentos del conocido te3logo moral espa3ol Marciano Vidal contrarios a la pena de muerte: es in3til, inmoral, innecesaria, pesimista, injusta y anticristiana. Seis son tambi3n las razones que ofrece el siempre recordado y todav3a hoy llorado Javier Gafo contra la pena de muerte, que resumimos muy brevemente: no es exacto atribuirle un efecto disuasorio; ella quita la vida al asesino, sin devolv3rsela a la v3ctima y sin restablecer la justicia; carece de car3cter medicinal y resocializador y hace peligrar el valor y la dignidad de la persona humana y su derecho a la vida; la protecci3n contra la delincuencia de los miembros de la sociedad debe realizarse con medios propios de la dignidad humana; numerosos textos b3blicos son un buen fundamento para no aceptar 3ticamente la pena de muerte⁸.

Entre estos 3ltimos, todos del Nuevo Testamento, est3n el Serm3n de la Monta3a, los preceptos evang3licos del perd3n y de la misericordia, el valor del ser humano para Jes3s de Nazaret. Ser3a un error pensar que la presencia en el Antiguo Testamento de textos de car3cter violento y de textos que presentan a un Dios violento son raz3n suficiente y decisiva para defender la pena de muerte. Ser3a tambi3n un error sostener esta 3ltima desde diversas leyes b3blicas conocidas como «mot yumat» (por ejemplo, Ex 21,12.15-17; Lev 20,10-13), cuya traducci3n castellana m3s cercana ser3a «ciertamente morir3s» o desde la conocida ley del tali3n (Ex 21,22-25), de cuyo sentido quiz3s m3s exacto nos ocupamos a continuaci3n.

⁷ BOVATI, P., *Il libro del Deuteronomio (1-11)*, Roma: Citt3 Nuova, 1994, 62; CHILDS, B.S., *El libro del 3xodo. Comentario cr3tico y teol3gico*, Estella (Navarra): Verbo Divino, 2003, 412-413; CR3SEMANN, F., *Wie Gott die Welt regiert. Bibelauslegungen*, M3nchen: Kaiser, 1986, 62-80; GREENBERG, M., «Some Postulates on Biblical Criminal Law», en: *Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume. Studies in Bible and Jewish Religion Dedicated to Yehezkel Kaufmann on the Occasion of his Seventieth Birthday*, HARAN, M. (ed.), Jerusalem: Magnes Press, 1960, 5-28; MARKL, D., *Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Ex 19-24 und Dtn 5*, Freiburg am Breisgau: Herder, 2007, 119-121; SCHREINER, J., *Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes*, M3nchen: K3sel, 1988, 84-88; SKA, J.L., «Alcuni principi essenziali della teologia veterotestamentaria», *Civilt3 Cattolica* 147 (1996) 457-470.

⁸ GAFO, J., *Bio3tica teol3gica*, 327; VIDAL, M., *Moral de la persona. Moral de actitudes II*, Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 1985⁵, 300-302.

En relación con las leyes «mot yumat», hay estudios bíblicos más recientes que concluyen que nunca en el Antiguo Testamento se ejecuta a alguien mencionado en las citadas frases. Es probable que ambos elementos (las citadas frases condenatorias y la ausencia de condena) subrayen la existencia de dos principios éticos que conviven conjuntamente (el de la obediencia incondicional a los mandamientos de Dios y el del valor de la vida humana tal y como se lee en Gn 9,5-6), cuya conexión obliga a buscar y desarrollar alternativas a la sanción de muerte. Por otra parte, se trata de leyes o frases declarativas, sin concreciones ni detalles de su realización, que poseen un carácter paradigmático parenético y resumen con palabras lo que no puede suceder en ninguna circunstancia. De ahí que algún exegeta actual afirme que ellas no son leyes en el más estricto sentido de la palabra; sí, más bien un ethos, en cuanto que todas esas frases o leyes quieren introducir y fortalecer leyes éticas fundamentales⁹.

Se ha afirmado que, aunque la ley del talió, que aparece por vez primera en el Código de Hammurabi, es hoy inaceptable, ella significó un importante avance en una época en la que no había límites para la venganza. En el Antiguo Testamento, y sin detenernos en exceso en sus interpretaciones posibles, la citada ley no equivale a un principio bárbaro, pues es el modo jurídico de calcular la pena o indemnización proporcional al daño padecido. Y aunque el ideal es el de no tener que infligir la citada pena o indemnización, es decir, y en terminología evangélica, la reconciliación entre las partes, la ley del talió supone un adelanto importante en la progresiva defensa de la vida humana en el Antiguo Testamento. Al fin y al cabo, la ley del talió entra en vigor si el que ofende no ha hecho la paz con el ofendido¹⁰.

2. El paso del mar Rojo y el libro de Job: ley entre todas las leyes

No parece ser la consideración de unos textos puntuales el modo más adecuado para fundamentar bíblicamente principios de Bioética Teológica, incluso en el caso, distinto al presentado, de que fueran bien utiliza-

⁹ HIEKE, T., «Das Alte Testament und die Todesstrafe», *Biblica* 85 (2004) 349-374.

¹⁰ CRÜSEMANN, F., «“Auge um Auge...” (Ex. 21,24f.). Zum sozialgeschichtlichen Sinn der Talionsgesetzes im Bundesbuch», *Evangelische Theologie* 47 (1987) 411-426; GAFO, J., *Bioética teológica*, 107; JÜNGLING, H.W., «“Auge für Auge, Zahn für Zahn”. Bemerkungen zu Sinn und Geltung der alttestamentlichen Talionsformel», *Theologie und Philosophie* 59 (1984) 1-38; OTTO, E., *Die Geschichte der Talion im Alten Orient und Israel*, en Ernten, was man sät, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991, 471-494; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L., *Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33)*. *Studien zu seiner Entstehung und Theologie*, Berlin-New York: de Gruyter, 1990, 82-127.

dos. Sí, en cambio la imagen de Dios que presentan diversos textos veterotestamentarios, y especialmente alguno de los más representativos. En terminología acuñada por W. C. Spohn, la primera pregunta que el cristiano debería hacerse no es «¿qué debería yo hacer», sino «¿qué está haciendo y cómo está actuando Dios en mi vida?» Según el mencionado autor, detrás de ella está la convicción de que hay relatos y libros bíblicos de corte especialmente revelatorio, en donde Dios se da a conocer como el creador, el que da la vida, el providente, el alfarero, que pueden iluminar al ser humano y proporcionarle valores humanos, reglas morales, normas y obligaciones. Porque si “*la gran tarea para la moral cristiana es buscar el “rostro de Dios”*», esa tarea puede tener un importante punto de apoyo si se busca el rostro del Dios veterotestamentario¹¹. Por el tema que nos ocupa en este libro, proponemos abrir dos importantes libros bíblicos, el Éxodo y Job, en donde aparecen términos como revelación, ley, enfermedad, esclavitud, que nos pueden ser de gran ayuda para comprender de manera adecuada por dónde puede ir la relación entre el Antiguo Testamento y la Bioética Teológica.

2.1. *Don de la vida y libertad de Israel en Ex 1-14*

«De la servidumbre al servicio». Así tituló el gran biblista francés G. Auzou un comentario al libro del Éxodo, publicado hace ya 50 años, que ha sido sin duda referencia para una adecuada lectura y comprensión del segundo libro del Antiguo Testamento. Un título que recoge con precisión y exactitud uno de los ejes del mismo: la transformación que sufre Israel a lo largo de los 40 capítulos del Éxodo, que pasa de estar sometido a la ley del Faraón (la servidumbre) a cumplir la ley del servicio divino.

Detrás de la primera parte del libro del Éxodo (Ex 1-14) late repetidamente una pregunta: ¿quién es el Señor de Israel, Dios o el Faraón de Egipto? Pregunta que no encuentra su definitiva respuesta hasta que el lector del relato del Éxodo no llega al decisivo capítulo de Ex 14, en donde Dios se revela como el dador de la vida y de la libertad, y que hasta entonces presenta diversas y no menos interesantes respuestas, que quedan englobadas en la citada y definitiva respuesta.

La primera de ellas la podemos encontrar en Ex 1, un interesante capítulo para comprender el resto del libro del Éxodo y, más en particular Ex 14, texto central de las páginas que siguen a continuación. El relato del

¹¹ SANZ GIMÉNEZ-RICO, E., *Ya en el principio. Fundamentos veterotestamentarios de la moral cristiana*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas-San Pablo, 2008, 12-16; VIDAL, M., *Nueva moral fundamental*, 28.

Éxodo, después de recordar alguna información ya presentada en el libro del Génesis (Ex 1,1-8), se abre con la frenética, opresora y agresiva actuación del Faraón de Egipto contra Israel, a quien oprime con rudos trabajos y somete a una dura, cruel, violenta e insoportable esclavitud (Ex 1,8-14). Un Faraón que intenta, pues, imponer una ley: la ley del más fuerte. Un Faraón que, además, es heterónimo. Son dos las ocasiones en que ordena, a las parteras hebreas y a todo su pueblo, que maten a los niños hebreos para que Israel no crezca ni se multiplique numerosamente (Ex 1,15-22). Frente al monarca egipcio está, y en un llamativo segundo plano, el Dios de la vida. Con una maestría narrativa el relato presenta a este último en clara, silenciosa y abierta oposición al Faraón de Egipto, amante y defensor de la muerte. Dios, en cambio, es el Dios que está a favor de la vida y que la genera y concede, sin pedir nada a cambio, sin imponer ninguna ley heterónoma. Quizás porque, siendo distinto de Israel, padece también en profundidad el sufrimiento que genera e impone la por nosotros denominada «ley del más fuerte» del Faraón.

Probablemente el que Dios padezca y entienda de sufrimiento tiene un peso muy especial en los capítulos siguientes; en particular, en Ex 3, en donde Dios presenta el programa narrativo, el plan estratégico podríamos decir, para liberar y salvar a Israel de la opresión violenta de Egipto y su Faraón. A partir de dicho capítulo el relato del Éxodo ofrece numerosos episodios que evocan continuamente la oposición entre Dios y el Faraón de Egipto, entre la vida y la muerte, entre el don y la ley. Digno de destacar es, entre ellos, el relato de las plagas de Egipto (Ex 7,8-10,29), en el que se presenta con plasticidad y expresividad la larga batalla que mantienen el Faraón y Dios, y cuyo desenlace definitivo sucede en el relato del paso del Mar Rojo¹².

«Una verdadera epifanía». Así se ha caracterizado en más de una ocasión el relato de Ex 14, en el que Dios se revela a Israel como el que le concede la vida y la libertad. Desde su comienzo, Dios aparece ocupando un lugar y una posición especialmente privilegiadas, al anunciar los acontecimientos que van a suceder a continuación, cuyo climax es su revelación o manifestación gloriosa: «Yo haré que el Faraón se obstine y os persiga; me cubriré de gloria a costa del Faraón y de todo su ejército, y sabrán los egipcios que yo soy el Señor» (Ex 14,4). En cambio, Israel

¹² Para una mayor y mejor comprensión de los pasajes de Ex 1-14 aquí sucintamente mencionados, remitimos a: CHILDS, B.S., *El libro del Éxodo*; SANZ GIMÉNEZ-RICO, E., *Cercanía del Dios distante. Imagen de Dios en el libro del Éxodo*, Madrid: Publicaciones Universidad Pontificia Comillas, 2002; SKA, J.L., *Le passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31*, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1997².

aparece asustado y atemorizado, porque percibe en sus espaldas el acoso de Egipto y de su Faraón, que sólo desean someter a Israel a la esclavitud y mantenerlo bajo el imperio de la servidumbre. Un temor que desemboca en un grito dirigido a Moisés, en el que, además, Israel manifiesta su deseo de volver a Egipto y vivir así bajo el imperio de la ley del Faraón. Moisés, siervo de Yahveh por antonomasia, responde a tan atrevido envite poniendo nuevamente en relación a Israel con Dios e indicándole que este último, de manera gratuita y no como consecuencia de un deber u obligación adquiridos, le va a ofrecer la definitiva vida, salvación y libertad.

Todo comienza con la exhortación de Moisés a Israel: «manteneos firmes» (Ex 14,13). Una exhortación que aparece frecuentemente en el Antiguo Testamento en un ámbito teofánico o de revelación y que en el caso que nos ocupa expresa la invitación que recibe Israel a participar pasivamente, es decir, de manera receptora, de los acontecimientos que se anuncian, de la salvación y liberación que Dios le va a conceder. En Ex 14,15-31 se cuenta cómo la acción de Dios permite a Israel atravesar definitivamente el mar Rojo y alejarse, también de manera definitiva, de la esclavitud faraónica, de la opresión de la «ley del más fuerte». La rica y variada simbología de dichos versículos (luz, fuego, agua) y la importante afirmación de Ex 14,30 («así salvó el Señor aquel día a Israel del poder de los egipcios») hablan de la concesión a Israel del don más preciado que puede recibir de Dios: la libertad. Hasta que cruza el mar Rojo, Israel vive bajo la opresión del yugo faraónico, sometido al imperio de su ley, esclavizado y tratado con violencia, incapacitado para elegir y decidir. La separación de Egipto y la salvación y la vida que Dios le concede en Ex 14 guardan precisamente relación con lo que Dios otorga a Israel en Ex 14: la posibilidad de ser sujeto libre con capacidad de decisión. Un Dios que se revela y manifiesta como el Dios de la vida —recuérdese lo señalado sobre Ex 1— como el Dios que otorga la salvación, como el Dios que concede la libertad. Un Dios que da y que nada pide a cambio, que tampoco impone leyes y prescripciones, y que puede ser entonces considerado como el dador por antonomasia¹³.

¹³ No podemos tratar aquí con detenimiento un tema que aparece en Ex 14 y que conviene considerar también al plantearse la relación entre Bioética Teológica y Antiguo Testamento: el poder del Dios guerrero, que hace morir a Egipto, su principal opositor. Sobre este Dios violento en dicho pasaje y en el Antiguo Testamento, pueden consultarse: FLECHA, J.R., *Moral fundamental*, 78-81; GAFO, J., *Bioética teológica*, 101-106; SANZ GIMÉNEZ-RICO, E., *Cercanía del Dios distante*, 269-275; SKA, J.L., «Exode xiv contient-il un récit de “guerre sainte” de style deutéronomistique?», *Vetus Testamentum* 33 (1983) 454-467; *id.*, *Le passage de la mer*, 47-53.

La primera confirmación de que la libertad recibida por Israel es *verdadera* la encontramos en algunos episodios inmediatamente posteriores a Ex 14: las aguas de Mará, Masá y Meribá (Ex 15,22ss.; 17,1-7). En ellos Israel murmura contra Moisés y contra Dios, es decir, se rebela contra ellos. Y un poco más adelante, Ex 19-20, encontramos un episodio de especial interés sobre la relación entre Bioética Teológica y Sagrada Escritura, con el que concluimos nuestra referencia al libro del Éxodo.

En Ex 14,1-31 Dios ha concedido la vida y la libertad a Israel, quien desde ese momento y como sujeto libre puede entrar en relación con Dios, libertad por antonomasia. Unos capítulos después, Ex 19,1-24,11, el libro del Éxodo da un paso adelante e indica que el don que Dios concede a su pueblo al hacerle pasar el mar Rojo no tiene como única y principal finalidad separarlo de la muerte y la opresión de Egipto, sino concretar la mutua relación de alianza entre Dios e Israel que el primero ofrece gratuitamente al segundo.

Ya en el discurso programático de Ex 19,3-9 está presente la referencia al don originario y gratuito de Dios a Israel en Ex 14,1-31, a la que acompaña otra que, aunque ha aparecido fugazmente en Ex 15,25-26; 16,4.28, encuentra en él su máxima expresión: las condiciones y estipulaciones que Israel recibe de Dios para vivir en plenitud la libertad que le ha sido entregada en el paso del mar Rojo y para respetar y cumplir la alianza que Dios le ha ofrecido. Pero es sobre todo en Ex 20,1-17, la proclamación del Decálogo, donde encontramos quizás la expresión más destacable en el libro del Éxodo de la estrecha vinculación entre el don y el límite, entre el don por antonomasia y las leyes particulares que conviene respetar y cumplir.

Son diversas y numerosas las aproximaciones que pueden hacerse al Decálogo. Todas, sin embargo, resaltan el lugar nuclear que ocupa dicho texto en el Antiguo Testamento y la Sagrada Escritura¹⁴. Un Decálogo que se abre con la referencia a la liberación de Israel de Egipto por parte

¹⁴ De la numerosísima bibliografía sobre el Decálogo y su valor destacamos: CRÜSEMANN, F., *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, Munich: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1997², 410-411; DOHMEN, C., «Es gilt das gesprochene Wort» Zur normativen Logik der Verschriftung des Dekalogs», en: *Die Zehn Worte. Der Dekalog als Testfall der Pentateuchkritik*, FREVEL, C.-KONKEL, M.-SCHNOCKS, J. (eds.), Freiburg am Breisgau: Herder, 2005, 43-56; LOHFINK, N., «Gott im Buch Deuteronomium», en: *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II*, DAUTZENBERG, G.-LOHFINK, N. (eds.), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1991, 25-53; MARKL, D., *Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes*; SCHREINER, J., *Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes*; WÉNIN, A., «Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur», *Revue Théologique de Louvain* 25 (1994) 145-182.

de Yahveh: «Yo soy Yahveh, tu Dios, porque te he hecho salir del país de Egipto» (Ex 20,2). Un comienzo del Decálogo que expresa la centralidad de lo que en alguna ocasión se ha denominado como el mandamiento principal o principial (originario) de todos los que él contiene: que Israel vive y existe porque Dios le ha concedido la libertad. Un encabezamiento que está a su vez en estrecha relación con los diez preceptos del Decálogo, que recogen distintos aspectos de la inseparable relación vertical (con Dios) y horizontal (con el prójimo) que Israel debe respetar durante su existencia, relación que combina y articula en el orden indicado el don de Dios y la ley que éste pide a Israel que cumpla y respete. Expresado con otras palabras, el respeto por parte de Israel de principios que, bien comprendidos, pueden ser útiles para la Bioética Teológica («honra a tu padre y a tu madre», «no matarás», «no cometerás adulterio», «no darás falso testimonio contra tu prójimo») es la expresión y manifestación más calificada de la verdad y vigencia de la vida y la libertad recibidas de Dios en el paso del mar Rojo. Porque, como se ha dicho en más de una ocasión, el Decálogo es el documento de la libertad; es una palabra que habla de la libertad que Dios ofrece a los creyentes para que estos escuchen la ley y su sentido salvífico y la obedezcan en su dimensión ética; es el camino para alcanzar la vida, la libertad y la felicidad, para, en terminología más veterotestamentaria, no volver a Egipto y vivir en plenitud la oferta de alianza recibida de Dios¹⁵.

Es cierto que el concepto libertad utilizado en Teología Moral Fundamental no puede comprenderse en toda su complejidad desde lo que sobre ella se cuenta en Ex 14. Es cierto también que alguno de los preceptos del Decálogo recientemente recordados no incluyen en su formulación la totalidad de aspectos abarcados por la Bioética Teológica en torno, por ejemplo, a la vida en todas sus dimensiones, al amor y la sexualidad. Pero sí es cierto que la revelación de un Dios que primero da la libertad y la vida y luego exige cumplir unas leyes para vivirlas en plenitud es un importante punto de referencia bíblico para hacer Teología Moral y, más concretamente, para hacer moral de la persona. Porque *«únicamente la imagen de Dios que apoya y plenifica la libertad del ser humano puede ser garantía de una moral auténtica y liberadora, es decir, de una moral salvífica»*¹⁶.

¹⁵ CRÜSEMANN, F., *Wie Gott die Welt regiert*, 62-80; FUMAGALLI, A.-MANZI, F., *Attirerò tutti a me. Ermeneutica biblica ed etica cristiana*, Bologna: Edizioni Dehoniane, 2005, 122; WÉNIN, A., *Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur*, 148-149.

¹⁶ VIDAL, M., *Nueva moral fundamental*, 30.

2.2. *El libro de Job: la doctrina de la retribución versus la ley de la revelación divina*

No son, sin embargo, la vida y la libertad los temas fundamentales del libro de Job, uno de los libros sapienciales bíblicos más conocidos y, a su vez, más estudiados en épocas pasadas y presentes. Sí, en cambio, la justicia y la bondad de Dios, a cuya imagen nos acercamos en las páginas que siguen a continuación, teniendo como claves de referencia la enfermedad de Job y la relación revelación de Dios-expresión de preceptos bíblicos.

En los primeros capítulos del libro de Job el hombre recto e íntegro, que temía a Dios y se guardaba del mal (Job 1,1), sufre dos importantes desgracias, que afectan a ámbitos *sagrados* de la vida del hombre, y muy especialmente del de la Antigüedad: riqueza y bienestar, familia, ganado, salud¹⁷. En dos ocasiones Satán, miembro del consejo divino y cercano por tanto a Dios¹⁸, altera la vida de Job en sus niveles más importantes. De modo particular cuando —así puede leerse en Job 2,7— «hiere a Job con una llaga maligna desde la planta de los pies hasta la coronilla». Una acción de Satán, que, además de atenuar la responsabilidad de Dios en relación con el sufrimiento del justo y salvarle de toda crueldad, pone en entredicho, por un lado, la muy arraigada convicción del judaísmo de que el mal está causado por el pecado, y, por otro la doctrina clásica de la retribución, una *ley* muy presente y vigente en los libros sapienciales, que sostiene fundamentalmente que el mal alcanza al que comete el mal, pero el justo conoce la felicidad. Según ella, es sabio o justo el que, a partir de la experiencia, está capacitado para bandearse en la vida, es decir, para discernir, comprender, exponer y respetar el orden establecido por Dios en el acto creador. Porque en el citado acto Dios ha establecido unas normas, un orden y sentido que rigen la naturaleza y el mundo y que conducen a caminos distintos: felicidad, tristeza. Por eso, quien actúa conforme a ellos obtiene éxito y quien lo hace de manera contraria fracasa¹⁹.

¹⁷ TOLONI, G., *La sofferenza del giusto. Giobbe e Tobia a confronto*, Brescia: Paideia, 2009, 56.

¹⁸ Sobre el consejo divino y sobre la caracterización de Satán como miembro del mismo pueden verse: LÉVÉQUE, J., *Job ou le drame de la foi*, Paris: Cerf, 2007, 180; NEEF, H.D., *Gottes himmlischer Thronrat. Hintergrund und Bedeutung von sôd JHWH im Alten Testament*, Stuttgart: Calwer Verlag, 1994; TOLONI, G., *La sofferenza del giusto*, 56.

¹⁹ Sobre la doctrina de la retribución véanse: BUSTO SAIZ, J.R., «El descubrimiento de la sabiduría de Israel», *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981), 625-649; GILBERT, M., *Les cinq livres des Sages. Proverbes-Job-Qohélet-Ben Sira-Sagesse*, Paris: Cerf, 2003, 72; MORLA ASENSIO, V., *Libros sapienciales y otros escritos*, Estella (Navarra): Verbo Divino, 1994, 40-46.

Una doctrina que, podríamos decir, emerge desde el comienzo del libro de Job, especialmente desde la primera intervención de uno de los tres amigos de su protagonista (Elifaz), como una *ley o moral* inexorable que todo lo explica y todo lo aclara, y a la que ciertamente conviene someterse en la vida. Elifaz, Bildad y Sofar intentan con ello que Dios no quede salpicado por la dura y difícil situación que vive Job, que Dios aparezca en todo momento como inocente y justo. Al fin y al cabo, cuando la vida del ser humano es puesta en cuestión por el sufrimiento, también Dios es puesto en cuestión. Por eso los amigos intentan por todos los medios que Dios no sea considerado culpable de lo que le sucede a Job y hacen a éste responsable de su mal, para que así Dios siga siendo el Dios santo, justo y perfecto que todo lo puede.

Una doctrina, una ley, que no acepta de ninguna manera Job, quien, a lo largo de numerosos capítulos del libro, busca y se acerca a Dios, y espera con enorme ansiedad que responda a su inquietud y preocupación principal: ¿por qué sufre el justo? Un Dios, a quien en su enfermedad y sufrimiento percibe con rasgos distintos e incluso contradictorios: 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 éste 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, 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).

Pues bien, son numerosos los capítulos que reflejan el enorme desencuentro entre Job y sus tres amigos, la clara y explícita oposición entre los defensores a ultranza de una imagen de Dios y una ley que la sostiene y el que en su enfermedad anhela una respuesta que aclare e ilumine su constante y continua preocupación. Un desencuentro muy bien expresado en el libro de Job por el hecho de que entre sus protagonistas parece no haber relación de escucha (más que diálogos lo que encontramos son monólogos), y que dura y se alarga en el tiempo (Job 3-27).

Mucho se ha estudiado Job 28, denominado, entre otras maneras, el poema o meditación sobre la sabiduría inaccesible²⁰, y que rompe con la

²⁰ De la abundante bibliografía que se puede citar, mencionamos: ALONSO SCHÖKEL, L.-SICRE DÍAZ, J.L., *Job. Comentario teológico y literario*, Madrid: Cristiandad, 1983, 391-403; LÉVÊQUE, J., *Job ou le drame de la foi*, 79-81, 217-218; MCKANE, W., «The The-

inexorable e inapelable *ley* o doctrina de la retribución. Pues bien, Job 28 afirma que el ser humano no puede ser sabio y, por tanto, no puede conocer el misterio y sentido de la vida. Sí, en cambio, aceptar su ignorancia y reconocer que otro, Dios, sí lo es y conoce *las profundidades* del universo: «solo Dios conoce el camino de la sabiduría, solo él sabe dónde se encuentra» (Job 28,23). El hombre no puede alcanzar la sabiduría práctica para bandearse en la vida ni aun poniendo en funcionamiento todas sus capacidades de trabajo o todas sus capacidades comerciales (económicas). No, una vez desarrolladas en toda su plenitud, no le queda hacerse otra pregunta que ésta: «¿dónde se encuentra la sabiduría, cuál es la sede de la inteligencia?» (Job 28,12.20). Y no le queda quizás otra *salida* más que dejar que Dios, que ocupa un central y destacado lugar en Job 28, hable y se comunique con él. ¿No quería Job, el que con tanto anhelo e insistencia ha buscado a Dios, escuchar una palabra de su boca que pudiera ofrecer sentido a su injusto sufrimiento?

Sin embargo, una nueva intervención de Job y otra de otro sabio, Elihú, en la que también está presente la doctrina de la retribución (sin los desequilibrios de los amigos de Job) retrasan dicha comunicación divina. Ésta se produce «desde la tormenta» (Job 38,1; 40,6) y posee por tanto carácter revelatorio y teofánico. A través de ella, de sus dos momentos, ambos marcadamente creacionales, Job va a conocer y experimentar a Dios como creador y bueno.

En un primer momento, Job 38,1-40,5, Dios confronta a Job con sus límites temporales y espaciales, con sus límites del saber y del poder. En él queda suficientemente clara la incapacidad de Job para hablar sobre la creación y para percibir la bondad del Dios creador (Job 38,9.39.41; 39,1-3.5-12.17), incapacidad que está probablemente causada por el dolor y el sufrimiento, que han encerrado y bloqueado a Job en un pequeño y reducido mundo. Posteriormente, segundo y decisivo discurso de Dios (Job 40,6-42,6), Dios, y por medio de unas palabras que dejan a Job casi sin respiración, le propone un cambio de papeles (que Dios haga de criatura y Job de creador), con el fin de que se revele quién es el creador y quién la criatura. Una de las referencias con las que el libro sostiene esta propuesta es la desmitologización de las potencias míticas del mal y del caos (Beemot y Leviatán: Job 40,15-41,25), personificación del mal en la creación, que sólo Dios conoce en profundidad. En los pasajes menciona-

ology of the Book of Job and Chapter 28 in Particular», en: *Gott und Mensch im Dialog II*, WITTE, M. (ed.), Berlin: de Gruyter, 2004, 714; VAN OORSCHOT, J., «Die Entstehung des Hiobbuches», en: *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità* vom 14.-19. August 2005, KRÜGER, T.-OEMING, M.-SCHMID, K.-UEHLINGER, C. (eds.), Zürich: Theologischer Verlag, 2007, 180.

dos ellas aparecen en boca de Dios como sus poderosas criaturas, ante las que está Job, a quien se pide que manifieste su respeto por lo que escucha decir a Dios, y quien se muestra impotente e incapaz de dominarlas y controlarlas. En este segundo momento Dios logra finalmente despojar a Job de todo instinto de querer ser y llegar a ser «Dios creador», «Señor», y le invita a responder si quiere ser creador o criatura y a situarse ante el creador desde el lugar propio de la criatura.

Al comienzo de Job 38, y de una manera irónica, se resalta la relación yo-tú entre Dios y Job, entre el creador y la criatura (Job 38,3). Unos capítulos después, Job 42,1-6, el propio Job retoma y expresa el valor de dicha relación cuando pide a Dios que escuche un último mensaje que incluye todos estos elementos:

- Dios, el creador, es el que instruye y enseña, y Job, la criatura, el que pregunta.
- Job ha oído y visto a Dios, es decir, ha reconocido a Dios y ha conocido su verdad y se ha encontrado con él en la teofanía y en la palabra de una manera nueva y personal.
- Job «detesta polvo y cenizas pero se retracta y consuela» (Job 42,6). Se trata ésta de una posible traducción del Texto Masorético, que, más que hablar de un arrepentimiento de Job, expresa el consuelo que éste encuentra en el sufrimiento. Así, Job detesta el polvo y las cenizas porque ciertamente la muerte no tiene valor o dimensión positiva; pero en esa situación, difícil, oscura y negativa, Job encuentra el consuelo y la tranquilidad²¹.

Se habla con bastante frecuencia del sentido del epílogo del libro de Job (Job 42,7-17), sobre el que algunos se preguntan, por ejemplo, si es o no *necesario* en el citado libro o si es un *happy end* al resto del mismo. Aquí nos acercamos al mismo desde una clave que recorre todo el libro de Job: la enfermedad de su protagonista.

Job 42,10 afirma que «el Señor devolvió a Job su anterior prosperidad después de haber intercedido en favor de sus amigos». Inmediatamente antes es el propio Dios el que, dirigiéndose a Elifaz, confirma que Job ha

²¹ Sobre estos últimos aspectos presentados, véanse: COSTACURTA, B., «“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.*, COLLADO BERTO-MEU, V. (ed.), Roma: Pontificio Istituto Biblico 2003, 253-266; ENGLJÄHRINGER, K., *Theologie im Streitgespräch. Studien zur Dynamik der Dialoge des Buches Ijob* Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 2003, 169-196; LÉVÉQUE, J., *Job ou le drame de la foi*, 139-155; Mies, F., *L’espérance de Job*, Leuven: Leuven University Press, 2006, 265-268, 281, 378, 401-420, 455-456, 463-464, 581-590; *id.*, «Job a-t-il été guéri?», *Gregorianum* 89 (2007) 725-726.

sabido hablar *sobre* Dios de manera correcta y bien fundada, mientras que los amigos no han hablado sobre Dios «en verdad» (en traducción literal). También, y a la manera de Abraham, Moisés u otros importantes intercesores del Antiguo Testamento, Dios nombra a Job intercesor de la reconciliación entre éste y sus tres amigos (Job 42,7-9). De esa manera, Dios rechaza la prioridad y centralidad de una ley, la de la retribución, como principio y camino de vida y se muestra favorable al camino recorrido por Job: búsqueda y apertura a la revelación de Dios, a quien finalmente reconoce como el creador bueno. Interesante es que, sólo después de la revelación divina, Dios marca a Job algún principio, le impone alguna ley: la primera, del ámbito de la Moral Fundamental, es la del perdón del pecado y la reconciliación. A través de su mediador Dios concede el perdón a los tres amigos de Job y hace entrar a Job en una dinámica de reconciliación, invitándole a perdonarlos.

Sobre la vuelta de Job a su anterior prosperidad (Job 42,10), causada por Dios, es importante recordar —como sostiene F. Mies— que dicho retorno no conlleva la curación. El argumento de silencio (la curación supone un cambio tal que se esperaría una notificación explícita al respecto) y el de la necesidad de seguir un rito de purificación después de haber sido curado de una úlcera maligna parecen apuntar en la citada dirección. Pues bien, en dicha situación dos datos más del epílogo del libro de Job resultan de interés para el ámbito de la relación entre la Bioética Teológica y la Sagrada Escritura. El primero lo encontramos en Job 42,13.17: «Tuvo Job siete hijos y tres hijas (...) Murió anciano y colmado de días». Se expresa, por un lado, el valor de la vida y de la bendición divina (descendencia abundante) y, por otro, el de la ancianidad, que es signo de la generosidad de Dios y que en la Sagrada Escritura es frecuentemente considerada como un valor importante; por eso se la equipara con la cordura, el buen juicio, el saber aconsejar.

Una atención especial merece el segundo: «*No había en todo aquel país mujeres tan bellas como las hijas de Job. Y su padre les dio parte en la herencia junto con sus hermanos*» (Job 42,15). En Israel sólo los hijos varones heredan para garantizar que la porción de tierra de cada tribu quede asignada a esa tribu; las hijas sólo en el caso de que no haya varones en la familia²². De modo que Job no sólo no prima dos importantes leyes vigentes en Israel (la de la herencia y, en relación con ella, la del mantenimiento de la tierra en la familia), sino que no las respeta ni tiene en cuenta al final de su libro. ¿Será porque la única *ley* que quizás hay que

²² VAUX, R. DE, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona: Herder, 1985, 91-93; VARO, F., *Números*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2008, 196-198, 234-235.

imponer, que es inmutable y que nunca podrá cambiarse, es la de la revelación divina?

3. Conclusión

En Gn 35 se puede leer un interesante relato: el de la muerte de Raquel al engendrar a Benjamín, uno de los 12 hijos de Jacob. Una descuidada lectura del mismo puede conducir a deducciones arriesgadas y peli-grosas sobre dos temas que interesan a la Bioética Teológica: la vida y la muerte. Pero una lectura alejada de dicho descuido orienta en una sugestiva dirección: una muerte entregada puede dar y generar vida. Es cierto que Raquel pierde todo, la vida incluida; es cierto también que Raquel entrega todo y ella, entrando en la muerte, la transforma en lugar de vida para su hijo: «*En realidad, ella no muere sino que da la vida. El final de su existencia es de ese modo figura del don hasta el extremo del Señor Jesús (Jn 13,1), don definitivamente redentor*»²³. En definitiva, una lectura atenta de muchos textos veterotestamentarios, y quizás en particular de los que revelan la imagen de Dios, puede ofrecer vida a la Bioética Teológica, para que ésta formule las normas, leyes y obligaciones que mejor respondan a esa vida recibida.

4. Bibliografía

Libros de autor

- BOVATI, P., *Il libro del Deuteronomio (1-11)*, Roma: Città Nuova, 1994.
- CHILDS, B.S., *El libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico*, Estella (Navarra): Verbo Divino, 2003.
- COSTACURTA, B., *La vita minacciata. Il tema della paura nella Bibbia Ebraica*, Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1988.
- COSTACURTA, B., «“E il Signore cambiò le sorti di Giobbe”. Il problema interpretativo dell’epilogo del libro di Giobbe», en: *Palabra, prodigio, poesia. In memoriam P. Luis Alonso Schökel, S.J.*, COLLADO BERTOMEU, V. (ed.), Roma: Pontificio Istituto Biblico 2003.
- CRÜSEMANN, F., *Wie Gott die Welt regiert. Bibelauslegungen*, München: Kaiser, 1986.

²³ Véase el interesante estudio de Gn 35,16-20 de COSTACURTA, B., *La vita minacciata. Il tema della paura nella Bibbia Ebraica*, Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1988, 279-284.

- CRÜSEMANN, F., *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, Munich: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1997².
- ENGLJÄHRINGER, K., *Theologie im Streitgespräch. Studien zur Dynamik der Dialoge des Buches Ijob* Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 2003.
- FLECHA, J.R., *Moral fundamental. La vida según el Espíritu*, Salamanca: Sígueme, 2005.
- FUMAGALLI, A.-MANZI, F., *Attirerò tutti a me. Ermeneutica biblica ed etica cristiana*, Bologna: Edizioni Dehoniane, 2005.
- GAFO, J., *Bioética teológica*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas-Desclée de Brouwer, 2003.
- GILBERT, M., *Les cinq livres des Sages. Proverbes-Job-Qohélet-Ben Sira-Sagesse*, Paris: Cerf, 2003.
- LÉVÊQUE, J., *Job ou le drame de la foi*, Paris: Cerf, 2007.
- MADRIGAL, S., *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquemas para una Eclesiología*, Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 2002.
- MADRIGAL, S., *Memoria del Concilio: diez evocaciones del Vaticano II*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2005.
- MADRIGAL, S., *Karl Rahner y Joseph Ratzinger. Tras las huellas del Concilio*, Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 2006.
- MADRIGAL, S., *Tiempo de Concilio. El Vaticano II en los Diarios de Y. Congar y H. de Lubac*, Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 2009.
- MARKL, D., *Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Ex 19-24 und Dtn 5*, Freiburg am Breisgau: Herder, 2007.
- MIES, F., *L'espérance de Job*, Leuven: Leuven University Press, 2006.
- MORLA ASENSIO, V., *Libros sapienciales y otros escritos*, Estella (Navarra): Verbo Divino, 1994.
- NEEF, H.D., *Gottes himmlischer Thronrat. Hintergrund und Bedeutung von sôd JHWH im Alten Testament*, Stuttgart: Calwer Verlag, 1994.
- OTTO, E., *Die Geschichte der Talion im Alten Orient und Israel*, en Ernten, was man sät, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991.
- SANZ GIMÉNEZ-RICO, E., *Cercanía del Dios distante. Imagen de Dios en el libro del Éxodo*, Madrid: Publicaciones Universidad Pontificia Comillas, 2002.
- SANZ GIMÉNEZ-RICO, E., *Ya en el principio. Fundamentos veterotestamentarios de la moral cristiana*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas-San Pablo, 2008.
- SCHREINER, J., *Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes*, München: Kösel, 1988.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L., *Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie*, Berlin-New York: de Gruyter, 1990.
- SKA, J.L., *Le passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31*, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1997².
- TOLONI, G., *La sofferenza del giusto. Giobbe e Tobia a confronto*, Brescia: Paideia, 2009.
- VARO, F., *Números*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2008.
- VAUX, R. de, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona: Herder, 1985.
- VIDAL, M., *Moral fundamental. Moral de actitudes I*, Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 1981⁵.

- VIDAL, M., *Moral de la persona. Moral de actitudes II*, Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 1985⁵.
- VIDAL, M., *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la Ética*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

Libros compartidos

- ALONSO SCHÖKEL, L.-SICRE DIAZ, J.L., *Job. Comentario teológico y literario*, Madrid: Cristiandad, 1983.
- DOHMEN, C., «“Es gilt das gesprochene Wort” Zur normativen Logik der Verschriftung des Dekalogs», en: *Die Zehn Worte. Der Dekalog als Testfall der Pentateuchkritik*, FREVEL, C.-KONKEL, M.-SCHNOCKS, J. (eds.), Freiburg am Breisgau: Herder, 2005, 43-56.
- GREENBERG, M., «Some Postulates on Biblical Criminal Law», en: *Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume. Studies in Bible and Jewish Religion Dedicated to Yehezkel Kaufmann on the Occasion of his Seventieth Birthday*, HARAN, M. (ed.), Jerusalem: Magnes Press, 1960, 5-28.
- LOHFINK, N., «Gott im Buch Deuteronomium», en: *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II*, DAUTZENBERG, G.-LOHFINK, N. (eds.), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1991.
- MCKANE, W., «The Theology of the Book of Job and Chapter 28 in Particular», en: *Gott und Mensch im Dialog II*, WITTE, M. (ed.), Berlin: de Gruyter, 2004.

Artículos de revista

- CRÜSEMANN, F., «“Auge um Auge...” (Ex. 21,24f.). Zum sozialgeschichtlichen Sinn der Talionsgesetzes im Bundesbuch», *Evangelische Theologie* 47 (1987) 411-426.
- DI MARINO, A., «Fondamenti biblici della teologia morale. Riflessioni di un moralista», *Rassegna di Teologia* 14 (1973) 11.
- DI PINTO, L., «Fondamenti biblici della teologia morale. Ricerche recenti, bilancio e prospettive», *Rassegna di Teologia* 14 (1973) 61.
- HIEKE, T., «Das Alte Testament und die Todesstrafe», *Biblica* 85 (2004) 349-374.
- JÜNGLING, H.-W., «“Auge für Auge, Zahn für Zahn”. Bemerkungen zu Sinn und Geltung der alttestamentlichen Talionsformel», *Theologie und Philosophie* 59 (1984) 1-38.
- MIES, F., «Job a-t-il été guéri?», *Gregorianum* 89 (2007) 725-726.
- SKA, J.L., «Exode xiv contient-il un récit de “guerre sainte” de style deutéronomistique?», *Vetus Testamentum* 33 (1983) 454-467.
- SKA, J.L., «Alcuni principi essenziali della teologia veterotestamentaria», *Civiltà Cattolica* 147 (1996) 457-470.
- WÉNIN, A., «Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur», *Revue Théologique de Louvain* 25 (1994) 145-182.