

# Revista internacional de Teología **CONCILIUM**

---



**307**  
SEPTIEMBRE • 2004

## **EL DIOS DE JOB**

Ellen van Wolde (ed.)

---

R E L I G I Ó N   Y   R E L I G I O N E S

---



**EDITORIAL VERBO DIVINO**

Avda. de Pamplona, 41  
31200 ESTELLA (Navarra) España  
2004

# CONTENIDO

## EL DIOS DE JOB

*Introducción: Preguntas acerca de un mundo sin justicia:*

Ellen van Wolde ..... 7

### 1. El libro de Job

1.1. Albert Kamp: *Con causa o sin ella. Imágenes de Dios y el hombre en Job 1-3* ..... 13

1.2. Pierre van Hecke: "Pero yo quiero conversar con el Poderoso" (Job 13,3). *Job y sus amigos a propósito de Dios* ..... 23

1.3. Norman C. Habel: *El veredicto sobre/de Dios al final de Job* ..... 33

1.4. David J. A. Clines: *El Dios de Job* ..... 47

### 2. Reflexiones filosóficas, teológicas y éticas

2.1. Saskia Wendel: "Es el poderoso, inalcanzable para nosotros..." *Sobre la determinación de las relaciones entre trascendencia e inmanencia a partir del "Dios de Job"* ..... 63

2.2. Hermann Häring: *¿Quién es el responsable?* ..... 79

2.3. Jan Jans: *Ni castigo ni recompensa. Gratuidad divina y orden moral* ..... 97

### 3. Preguntas al estilo de Job acerca del mundo

3.1. Ron Pirson: <i>Intervenciones divinas en el universo de Tolkien</i> .....	111
3.2. Elsa Tamez: <i>De padre de los huérfanos a hermano de chacales y compañero de avestruces. Meditación sobre Job</i> .....	123
3.3. Gerald West y Bongi Zengele: <i>Leyendo el libro de Job "positivamente" desde el contexto del VIH/sida en Sudáfrica</i> .....	131

### Documentación

Hermann Häring: "No apaguéis la fuerza del Espíritu"  
(1 Tes 5,19). En memoria del Karl Rahner (1904-1984). 147

## INTRODUCCIÓN: PREGUNTAS ACERCA DE UN MUNDO SIN JUSTICIA



**I**l libro de Job es conocido por su valeroso héroe, que no deja de hablar de Dios debido a los muchos desastres con que éste le ha afligido. ¿Qué clase de Dios es ése, que permite que los buenos sufran tanto y deja que los malvados vivan una vida confortable? Más aún, ¿qué clase de mundo es este en el que es imposible hallar equilibrio y justicia? ¿Por qué Dios no ha elaborado un plan y una estrategia para poder cuidar mejor de sus criaturas y de la conducta de éstas?

---

\* ELLEN VAN WOLDE nació en Países Bajos en 1954 y estudió en la Universidad de Nimega (donde consiguió el doctorado en 1989), en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma y en la Universidad de Bolonia. Desde 1992 es profesora de Exégesis de Antiguo Testamento y Hebreo en la Facultad de Teología de la Universidad de Tilburg (Países Bajos). Es la directora del grupo internacional de investigación *Knowing and Experiencing Job* con sede en la Universidad de Tilburg. Ha escrito numerosos artículos en revistas y libros sobre el Génesis, Samuel, Rut, Job, el monoteísmo, como también sobre metodología (lingüística, semiótica, crítica literaria y estudios cognitivos).

Entre sus libros destacamos los siguientes: *Words become Worlds. Semantic Studies of Genesis 1-11* (E. J. Brill, Leiden-Boston 1993); *Stories of the Beginning* (SCM Press, Londres 1986); *Racconti dell'Inizio. Genesi 1-11 e altri racconti di creazione* (Queriniana, Brescia 1999); *Ruth and Naomi* (SCM Press, Londres 1997; trad. china, Logos Publishing House, Hong Kong 2004); (ed.), *Narrative Syntax and the Hebrew Bible* (E. J. Brill, Leiden/Boston 1997, 2002); *Mr and Mrs Job* (SCM Press, Londres 1997); (ed.) *Job 28. Cognition in Context* (E. J. Brill, Leiden 2003).

Dirección: Tilburg Faculty of Theology, P. O. Box 9130, NL-5000 HC Tilburg (Países Bajos). Correo electrónico: E.J.vWolde@uvt.nl

Job se enfrenta a sus amigos y a Dios con este tipo de preguntas, preguntas que siguen siendo las nuestras hasta el día de hoy. Quizá nosotros estemos menos inclinados a ser tan persistentes como él. Puede que nos hubiéramos dado por vencidos o que hubiéramos abandonado por completo a Dios. ¿Para qué necesitamos un Dios que no nos ayuda? ¿Qué puede ofrecernos un mundo sin un Dios justo, salvo ese mundo como tal? Para recibir una respuesta a estos problemas, Job quiere conversar con Dios en persona, porque sus amigos le sirven de poco. Incluso acaba poniendo pleito a Dios en un juicio en el que Dios es el demandado. Pero cuando finalmente Job se encuentra con Dios, no es en el tribunal, sino en una tormenta.

En el discurso que pronuncia desde el torbellino, Dios da cuenta de manera impresionante de su competencia como creador y administrador que controla el universo y los seres vivos que hay en la tierra. Su creación no parece ser tan sólo un acto realizado al principio, sino algo que se produce de nuevo cada día; cada mañana, tanto en el cosmos como en la tierra, se hace manifiesta una inmensa diversidad. Al observar los cielos se hacen visibles toda clase de estrellas y constelaciones: el Sol, la Luna, planetas, grupos de estrellas, la Vía Láctea, todas las estrellas y sistemas en infinitas variedades. Al observar la tierra se hacen visibles clases diferentes de vida animal: el león, el cuervo, la cabra montés, el asno salvaje y el búfalo, el aveSTRUZ, el caballo y el águila; se pone de manifiesto una vida salvaje infinitamente especificada y variada. El discurso de Dios habla claramente de especificidad, variedad y sostenibilidad, tanto en la vida como en la muerte. Por ningún lado aparece noción humana alguna de armonía o equilibrio, de simple justicia y rectitud. Tampoco se defiende una sabiduría genérica ni una regla general que lo explique todo.

Enfrentado a este vasto cuadro, Job queda abrumado. Pero ¿recibe además una respuesta a sus preguntas? ¿Se insinúa que los seres humanos, que como Job no pueden tener una visión de conjunto como la que tiene Dios, deben dejar de hacer preguntas? ¿O se da a entender que deben decidirse por una separación estricta entre los cielos y la tierra? ¿No podríamos ellos y nosotros unirnos en afirmar con Sal 115,16 “Los cielos son del Señor, la tierra se la dio a los hombres”? ¿Es ésta la solución que ofrece el libro de Job? Si nos vemos abocados a concluir que el dominio de Dios es de un orden completamente diferente del dominio humano, los seres humanos como tales son entonces los únicos responsables de sus actos y de cuanto acontece en la tierra. Por consiguiente, no podemos culpar a Dios por lo que va mal en la tierra. Además, si la variedad y diversidad en la tierra es tan inmensa, no podemos disponerla según nuestras simples reglas de justicia.

Este tipo de preguntas y respuestas constituye el tema del presente número de *Concilium*. En la primera sección se estudiarán las posturas adoptadas en el libro de Job como tal: la manera en que se representa a Dios al comienzo, en el medio y al final del libro de Job, y el modo en que se relaciona con la retribución y la justicia. Aparecerán diversas imágenes de Dios, se examinarán las de Job y sus opiniones, que muestran cierta evolución, las imágenes de Dios que tienen sus amigos y hasta las propias ideas de Satán y de Dios. Muchas cosas se dicen acerca de Dios en el libro de Job, y se dirán aquí. La segunda sección se ocupa de las consecuencias filosóficas, teológicas y éticas de lo que se ha descrito antes, y de los problemas y respuestas recogidos en el libro de Job. Los artículos de la tercera y última sección reflexionan sobre el modo en que se abordan en el mundo moderno las preguntas de Job. Tras empezar con las perspectivas presentes en *El Señor de los Anillos* de Tolkien, famoso por su reciente versión cinematográfica, se pasará a tratar algunas preguntas propias de Job, pero planteadas por la situación vivida actualmente en Centroamérica y Sudáfrica. En realidad, los artículos inicial y final de este número presentan una estructura de "inclusión", porque en el primer artículo se aborda el problema de la retribución y la justicia en Job 1-3 desde una perspectiva textual, y por tanto teórica, mientras que en el último artículo esos mismos aspectos de Job 1-3 se leen y analizan dentro del contexto sudafricano del sida. La recíproca influencia entre ambos y la de los demás artículos quedará clara tan pronto como el lector empiece a leer.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

# 1. EL LIBRO DE JOB

El Libro de Job es uno de los más antiguos de la Biblia. Se considera que es del siglo XI a.C. y se divide en tres partes principales:

- La parte histórica (Capítulos 1-2):** Relata la prosperidad y el éxito de Job en su vida terrena. Escribió: "Yo soy puro de manos, no he hecho mal en la tierra".
- La parte teológica (Capítulo 3-42):** Muestra la lucha de Job contra el diablo y la adversidad. Job dice: "Aunque me quiten mi vida, yo seguiré creyendo".
- La parte moral (Capítulo 42):** Muestra la victoria final de Job sobre las adversidades y la recompensa que obtiene por su fe.

El Libro de Job es un libro profundo que aborda temas como la fe, la adversidad, la justicia y la misericordia de Dios. Es un libro que invita a reflexionar sobre la naturaleza de la vida y la muerte, y sobre la importancia de la fe en la adversidad.

Si deseas obtener más información sobre el Libro de Job, te recomiendo que leas el libro completo y lo reflexiones profundamente.

CON CAUSA O SIN ELLA.  
IMÁGENES DE DIOS Y EL HOMBRE  
EN JOB 1-3



Hoy en día, la imagen lo es todo. Nuestro modo de mirar, de vestir, de actuar, de hablar, y las cosas sobre las que hablamos, contribuyen a formar la imagen con la cual los demás nos perciben y valoran. Es importante vestir las prendas oportunas, hablar de lo que se habla o hacer lo que se hace. Los hechos cotidianos de la interacción social definen nuestra apariencia exterior y al mismo tiempo influyen en nuestra percepción interior. Nuestra manera de pensar acerca de nosotros mismos como seres humanos se ve intensamente afectada por el juicio de los demás. En una escala mucho más amplia, esta imagen personal y social está incluso entrelazada con nuestras cosmovisiones y creencias religiosas. ¿Cuál es mi lugar dentro del orden del mundo? ¿Cómo participan mis actos en el gran esquema de la vida?

---

\* ALBERT KAMP nació en Países Bajos en 1968 y estudió Ciencias Bíblicas en las universidades de Nimega y Tilburg (doctorado en 2002). En la actualidad es investigador en la Facultad de Teología de la Universidad de Tilburg y profesor de Biblia en la Fontys Hogeschool Hengelo (Países Bajos). Sus investigaciones se enmarcan en el programa internacional *Knowing and Experiencing Job* de la Facultad de Teología de Tilburg y están centradas en la aplicación de la lingüística cognitiva al campo de los estudios bíblicos.

Ha publicado obras sobre Jonás y Job, entre las que destacamos *Inner Worlds. A Cognitive Linguistic Approach of the Book of Jonah* (E. J. Brill, Leiden/Boston 2004) y "World Building in Job 28: A Case of Conceptual Logic", en Wolde E. J. van (ed.), *Job 28. Cognition in Context* (E. J. Brill, Leiden/Boston 2003).

Dirección: Stockholmstraat 121, 7559 JS Hengelo (Países Bajos). Correo electrónico: A.H.Kamp@uvt.nl

Una comparación entre estas preguntas existenciales actuales y las contenidas en el libro de Job permite constatar que no hay mucha diferencia entre unas y otras. El relato de Job se centra en diferentes aspectos de la interpretación humana del mundo y en el modo en que la gente se entiende a sí misma y mutuamente. Desde el comienzo mismo se ponen ante los ojos del lector los actos y actitud de Job, y no mucho después su conducta es estimada por Dios en el cielo, aunque cuestionada por uno de los seres celestiales, Satán. La imagen misma de Job, esté determinada externa o internamente, cambia con las posteriores intervenciones divinas. Y al mismo tiempo pasan a primer plano cosmovisiones diferentes e incluso contrarias.

El presente artículo examina los capítulos iniciales del libro de Job y se centra en la manera en que el texto presenta diversas imágenes de Job, Dios y Satán y sus mutuas relaciones, que dan paso a perspectivas subjetivas sobre la realidad y a cosmovisiones divergentes<sup>1</sup>.

## La introducción de Job

Todo empieza con la siguiente caracterización de Job<sup>2</sup>:

"Había en el país de Hus un hombre llamado Job. Era un hombre recto e íntegro que temía a Dios y se guardaba del mal" (1,1).

Tras la información del lugar de origen de Job y su nombre, que sirven para situar la escena, el narrador da una imagen detallada de Job, hombre ejemplar en su conducta moral y religiosa<sup>3</sup>. A tenor de su

<sup>1</sup> El presente artículo ofrece los resultados de un análisis lingüístico-cognitivo de Job 1-3, es decir, de un estudio del lenguaje que se basa en el modo en que se experimenta, se percibe y se conceptúa el mundo. Para una introducción general a la lingüística cognitiva, véase F. Ungerer y H.-J. Schmid, *An Introduction to Cognitive Linguistics*, Learning about Language, Longman, Londres-Nueva York 1996; para un enfoque lingüístico-cognitivo de la Biblia hebrea, A. H. Kamp, *Inner Worlds. A Cognitive Linguistic Approach of the Book of Jonah*, Biblical Interpretation Series volumen 68, Brill, Leiden 2004 (en prensa); también E. J. van Wolde (ed.), *Job 28. Cognition in Context*, Biblical Interpretation Series volumen 64, Brill, Leiden 2003.

<sup>2</sup> Las citas bíblicas están tomadas de *La Biblia de la Casa de la Biblia* (1991), salvo para el final de 2,3 (BJ 1998) y la traducción de YHWH (en LB "el Señor", aquí "YHWH").

<sup>3</sup> La oración hebrea indica una situación durativa que caracteriza la actitud de Job en general. Cf. D. J. A. Clines, *Job 1-20*, Word Biblical Commentary 17, Word Books, Waco (Texas) 1989; W. Gesenius, E. Kautzsch y E. A. Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Clarendon, Oxford 1910, §112h.

prosperidad y cuantiosas riquezas, Job tiene todo cuanto cabría desear: siete hijos, tres hijas, abundancia de ganado y muchos criados. Es, en efecto, "el hombre más importante de todo el Oriente" (1,3). La enumeración de datos personales sugiere la idea de que parece existir cierta conexión entre la condición de Job y su riqueza, como si el narrador quisiera insinuar que la prosperidad de Job es el resultado de su piedad<sup>4</sup>. A Job todo le va bien debido a su condición intachable y honorable, y debido a su temor de Dios y su aversión al mal. Para poner de manifiesto esta actitud concreta, el narrador presenta un patrón recurrente de conducta religiosa:

"Tenían sus hijos por costumbre celebrar banquetes, turnándose de casa en casa e invitando también a sus tres hermanas a comer y beber con ellos. Al terminar cada uno de estos turnos, Job los hacía venir para purificarlos. Con este fin se levantaba de madrugada y ofrecía un holocausto por cada uno de ellos, pues pensaba: 'No sea que mis hijos hayan pecado y maldecido a Dios en su corazón'. Esto lo hacía Job cada vez" (1,4-5).

Siempre que sus hijos celebraban una fiesta, a la mañana siguiente Job los purificaba de posibles pecados. Estos versículos ponen de manifiesto que el narrador conoce a Job desde dentro, pues muestra sus actos y explica sus razones. De este modo insinúa una relación entre el escrupuloso comportamiento de Job y su prosperidad. Job teme que sus hijos puedan haber maldecido a Dios y que esto pueda enturbiar la relación entre él y Dios<sup>5</sup>.

Por consiguiente, en el comienzo mismo del libro de Job se establece una conexión entre la actitud de Job y su prosperidad, y, más en general, entre la conducta humana y el éxito en la vida. De este modo se activa una estructura concreta de causalidad, y dentro de este contexto se considera que la prosperidad es efecto de una actitud religiosa. El concepto de retribución divina, un *quid pro quo* o "algo a cambio de", pone los cimientos de dicha estructura<sup>6</sup>. Determina los actos habituales de Job. Para mantener su relación con Dios, Job ofrece holocaustos de antemano, incluso antes de saber con seguridad si sus hijos han pecado. Al parecer, espera influir en el modo en que Dios pueda conducirse ante las fechorías de sus hijos. Este

<sup>4</sup> Clines, *o. c.*, p. xxxix.

<sup>5</sup> Clines, *o. c.*, p. 15: "La piedad de Job es escrupulosa, incluso en exceso, aunque no neuróticamente ansiosa en realidad".

<sup>6</sup> Para una visión más detallada sobre la retribución divina, cf. E. J. van Wolde, "Perspectivas diferentes sobre la fe y la justicia. El Dios de Jacob y el Dios de Job", *Concilium* 294 (2002/1) 19-26.

modelo de causalidad, por tanto, entraña dos direcciones relacionadas entre sí. Lo mismo que la recompensa o el castigo divinos ejercen influencia sobre los actos de Job, la conducta humana ejerce influencia sobre los actos de Dios. Se piensa que ambos extremos de la relación son dependientes entre sí.

La imagen que se presenta de Job, como el hombre más perfecto del Oriente, está intrínsecamente ligada a una imagen de Dios como juez omnipotente, que discierne entre el bien y el mal y decide en consecuencia acerca del premio y el castigo. La manera en que Job piensa, actúa y reacciona está ligada a esta estructura de retribución. La perspectiva de Dios, sin embargo, todavía no se ha puesto de manifiesto.

## La perspectiva divina

Un cambio de escenario centra la atención del lector en un cambio importante de perspectiva. El relato abandona un contexto familiar situado en la tierra para continuar en el cielo con una sorprendente conversación entre Dios y Satán mantenida en dos momentos (1,6-12; 2,1-7). La imagen ya activada del comportamiento impecable de Job parece muy apreciada por Dios:

"YHWH le dijo [a Satán]: '¿Te has fijado en mi siervo Job? No hay en la tierra nadie como él; es un hombre íntegro y recto que teme a Dios y se guarda del mal'" (1,8).

Aparte de una confirmación literal de la actitud de Job, la imagen de Dios con relación al hombre queda también consolidada. La posición de Dios es de interdependencia, toda vez que llama a Job "su siervo". Así, el concepto de retribución divina parece todavía válido. La contestación de Satán, sin embargo, altera las cosas.

"Dijo Satán: '¿Crees que Job teme a Dios desinteresadamente? ¿Acaso no lo rodeas con tu protección, a él, a su familia y a sus propiedades? Bendices todo cuanto hace y sus rebaños llenan el país. Pero extiende tu mano y quitale todo lo que tiene. Verás cómo te maldice en tu propia cara'" (1,9-11).

La imagen de Job que presenta Satán es verdaderamente un *quid pro quo*: en su opinión, el comportamiento de Job tiene su origen en los actos de Dios. La vida de Job, su prosperidad y riqueza son el resultado de la protección de Dios, pues él bendice todo cuanto Job hace. No es de extrañar que Job teme a Dios, pues podría perderlo todo. Con su pregunta "¿Crees que Job teme a Dios desinteresadamente?",

Satán reorienta esta modalidad de pensamiento a un modelo de *sine causa* o "sin causa". Introduce así un guión hipotético en el cual se omite la "causa" crucial. ¿Cómo reaccionará Job cuando el fundamento causal de esa relación con Dios desaparezca? ¿Seguirá temiendo a Dios cuando no reciba recompensa alguna?

La aprobación de ese guión por parte de Dios señala un cambio importante de actitud: "Puedes disponer de todos sus bienes, pero a él no lo toques" (1,12). Aunque Dios aprueba la conducta de Job, y pese a la buena relación de ambos en el pasado, Dios puede actuar cambiando de postura como quiera. Debido a esta alteración, la imagen de Dios cambia también. Los acontecimientos que van a tener lugar en la tierra carecen de todo sentido, desde el punto de vista humano, y los desastres que van a sobrevenir son inexplicables. Desde un punto de vista celestial, sin embargo, los actos de Dios tienen una razón de ser. Su aceptación de la propuesta de Satán está motivada por cierto orgullo interior: "¿Te has fijado en mi siervo Job? No hay en la tierra nadie como él". Es su relación misma con Satán, y no la que tiene con Job, la que hace a Dios reaccionar de determinada manera.

Hasta el momento, la consecuencia que la conversación celestial acarrea para la parte humana es que se pone a prueba el fundamento causal del comportamiento de Job, y esto entraña, sobre todo, un cambio de perspectiva. Dentro de los límites de una cosmovisión divina, la retribución no es necesaria, y la lógica de la causalidad no se aplica necesariamente a los actos de Dios. La cosmovisión y creencias religiosas de la gente dependen de Dios, pero Dios no depende de las opiniones, creencias y actos de la gente.

## De vuelta en la tierra

De la conversación celestial se deriva una serie de desastres en la tierra: cuatro mensajeros llegan de manera sucesiva a informar a Job de las calamidades que han destruido su buena fortuna. Pierde todo su ganado; mueren todos sus criados y también sus hijos e hijas. Por sorprendente que pueda resultar, este contexto de mala suerte clarifica una vez más la perspectiva de Job. Job reacciona ante la situación de muerte aferrándose a su piedad habitual:

"Entonces Job se levantó, rasgó sus vestiduras y se rapó la cabeza. Luego se postró en tierra en actitud de adoración y dijo: 'Desnudo salí del vientre de mi madre, y desnudo volveré allí. El Señor me lo

dio, el Señor me lo quitó. ¡Bendito sea el nombre del Señor!. A pesar de todo lo sucedido, Job no pecó ni maldijo a Dios" (1,20-22).

Su fe y confianza, demostradas de palabra y obra, confirman efectivamente la imagen previa de Job. Teme realmente a Dios. Los contenidos de lo que dice reflejan que es un verdadero creyente. Esto todavía se ajusta a una cosmovisión religiosa basada en la causalidad: Dios da y Dios quita. Aunque las palabras de Job hacen pensar en una adopción de la perspectiva divina y en una explicación de los acontecimientos como *sine causa*, se aferra a su manera humana de pensar con leyes causales. Dios sigue siendo la causa última de los acontecimientos que se producen en la tierra. Está en conformidad con la afirmación de uno de los mensajeros (1,16): "Cayó un rayo del cielo [literalmente: fuego de Dios] y abrasó a ovejas y pastores; todo lo devoró. Sólo yo pude escapar para traerte la noticia". La conversación mantenida en el cielo ya dejó claro que el origen de los desastres es Satán por encargo de Dios. Desde un punto de vista humano religioso, sin embargo, la respuesta es: ¿quién podía causar tal acontecimiento sino Dios? Después de todo, él es la causa última.

El objetivo inicial de Satán de mirar a ver si Job teme o no a Dios de manera desinteresada no parece haberse cumplido. Lo único que ha cambiado hasta el momento en la opinión de Job es el aspecto de la retribución, pues lo ocurrido no se explica como recompensa o castigo divinos. Job simplemente acepta los acontecimientos sin quejarse y persevera en su fe en Dios. Ni culpa a Dios ni cede en su confianza en el principio de causalidad.

Por tanto, se necesita una segunda vuelta en el cielo y en la tierra. Esta vez está en juego la salud personal de Job:

"YHWH le dijo [a Satán]: '¿Te has fijado en mi siervo Job? No hay en la tierra nadie como él; es un hombre íntegro y recto que teme a Dios y se guarda del mal. Aún sigue firme en su entereza; y eso que me has incitado para que lo destruya sin motivo'. Respondió Satán: 'Piel por piel, que el hombre es capaz de dar todo cuanto tiene por su vida. Extiende tu mano y daña sus huesos y su carne. Verás entonces cómo te maldice en tu propia cara'. Dijo YHWH: 'Lo dejo en tus manos; pero respeta su vida'" (2,3-6).

El segundo diálogo mantenido en el cielo manifiesta un toque mucho más personal. Dios no sólo mantiene su orgullo respecto a Job, sino que también acusa a Satán. Sus palabras consolidan la posición de Satán como causa de su propio comportamiento, y no parece estar contento de actuar sin motivo: "Me has incitado para que lo destruya sin motivo".

La segunda propuesta hecha por Satán a Dios hace hincapié en otro aspecto de la prueba. En lugar de la expresión anterior “sin motivo” o “sin causa”, se acentúa la piedad personal de Job. ¿Maldecirá a Dios en su propia cara? En el texto hebreo la tensión de este cambio está aún más presente, puesto que se utiliza para denotar el acto de maldecir la misma palabra que se usó para el acto de bendecir<sup>7</sup>. Satán ya no centra su atención en las razones de la conducta de Job, sino en su relación con Dios. Se pone en tela de juicio la imagen impecable de Job. Por tanto, a Job se le infligen llagas repugnantes por todo su cuerpo. Pero ni siquiera la protesta de la esposa de Job puede, por el momento, cambiar la fe de éste:

“Su mujer le dijo: ‘¿Todavía perseveras en tu rectitud? ¡Maldice a Dios y muérete!’. Pero él respondió: ‘Hablas como una mujer estúpida. Si se acepta de Dios el bien ¿no habremos de aceptar también el mal?’”. Y a pesar de todo esto, Job no pecó con sus labios” (2,9-10).

Job mantiene a la vez los principios de causalidad y su piedad. Bien puede ser que Dios no reaccione ante los actos humanos de manera retributiva, pero la relación entre los seres humanos y Dios depende de las intervenciones divinas. Existe una causa para la situación personal de Job en la vida, pero él ya no puede influir en lo divino. Su existencia, su prosperidad y riqueza, su salud, dependen, piensa él, de la gracia de Dios. La actitud de entrega de Job es un magnífico exponente de piedad, tal como se expresa plenamente en Job 28,28: “En el temor del Señor está la sabiduría; en apartarse del mal, la inteligencia”<sup>8</sup>.

Entonces su mujer enfrenta a Job con una solución completamente diferente, al decirle “Maldice a Dios y muérete”. Esto parece confirmar las expectativas de Satán. ¿Por qué mantener la relación, cualquier relación con Dios, si tu recompensa es la aflicción? ¿Por qué adorar o bendecir a Dios si eso no surte efecto ni sirve de nada? Sin una relación *quid pro quo* no tiene sentido creer en Dios. La esposa de Job está dispuesta a prescindir de tan infructuosa relación con

<sup>7</sup> Cf. Y. Hoffman, *A Blemished Perfection. The Book of Job in Context*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 213, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996; E. van Wolde, “A Text-Semantic Study of the Hebrew Bible, illustrated with Noah and Job”, *Journal for Biblical Literature* 113 (1994) 19-35; Clines, o. c., p. 16.

<sup>8</sup> Cf. A. H. Kamp, “World Building in Job 28: A Case of Conceptual Logic”, en E. J. van Wolde (ed.), *Job 28. Cognition in Context*, Biblical Interpretation Series volumen 64, Brill, Leiden 2003, pp. 307-319; J. Hartley, *The Book of Job*, New International Commentary on the Old Testament, Eerdmans, Grand Rapids 1988, p. 67.

Dios. Su actitud parece plenamente comprensible en la nueva situación, especialmente para el lector que ha sido testigo de la apuesta entre Dios y Satán en el cielo. Sin embargo, Job no está de acuerdo con ella. No peca con sus labios. Durante siete días y siete noches permanece silencioso en presencia de sus amigos.

## Job maldice el día de su nacimiento

La reacción de Job tras esos siete días de silencio golpea al lector en pleno rostro: maldice el día de su nacimiento; se rebela y se revela de una manera inesperada. Él, que tanto temía que sus hijos tal vez no hubieran temido bastante a Dios y tal vez hubieran pecado, manifiesta en este momento una conducta que difiere de la concepción tradicional de la piedad y la fe, e incluso es contraria a ella<sup>9</sup>.

“¡Desaparezca el día en que nací y la noche que dijeron: ‘ha sido concebido un hombre’! Que ese día se convierta en tinieblas, que Dios desde su morada no lo recuerde más, que la luz no brille sobre él. Sombras y tinieblas lo envuelvan, el nublado se cierna sobre él, un eclipse lo aterrorice; que se apodere de él la oscuridad; que no se compute entre los días del año, ni entre en la cuenta de los meses. ¡Ojalá aquella noche sea estéril, sin grito alguno de júbilo!” (3,3-7).

La queja de Job aumenta la tensión que se ha ido acumulando hasta el momento. La elaborada e intensa lamentación demuestra que Job no puede aceptar la perspectiva divina de una “fe sin causa”. Está dispuesto a compartir el punto de vista de su esposa. ¿Qué sentido tiene vivir si uno es golpeado sin motivo por la aflicción? En lugar de negar la existencia de Dios, quiere terminar la relación negando su propia existencia. Su vida tiene que ser borrada haciendo perecer el día de su nacimiento. El paisaje de absoluta oscuridad y tristeza representa la imposibilidad para Job de vivir su vida en un mundo *sine causa*. Está atrapado en una red de causalidad. No parece haber disponible ninguna otra modalidad de pensamiento, ni ningún otro punto de vista para entender el mundo y su propio lugar en él, si no hay razón alguna para su sufrimiento:

“¿Por qué alumbró con su luz a un desgraciado, y dio vida a los que están llenos de amargura, a los que desean la muerte inútilmente y la buscan más que a un tesoro; a quienes saltarían de gozo ante un túmulo, y se alegrarían si encontraran una tumba; a quien no

<sup>9</sup> Cf. N. Habel, “Earth First: Inverse Cosmology in Job”, en N. C. Habel y S. Wurst (eds.), *The Earth Story in Wisdom Traditions*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2001, pp. 65-77.

encuentra su camino, y a quien Dios cierra el paso? Lo único que me queda son mis gemidos; como el agua se derraman mis lamentos; porque me sucede lo que más temía, y lo que me asustaba, me acontece. No tengo paz, ni calma, ni descanso, y me invade la turbación" (3,20-26).

El hecho de no entender el modo de actuar de Dios hace que Job se sienta como un prisionero. Satán había hecho referencia a la protección divina que rodeaba a Job (1,10); pero éste se ve rodeado de opresión. Job no desea seguir existiendo en un mundo de aleatoriedad. Una relación con Dios basada en el puro azar se opone a todas las convenciones que él conoce y según las cuales ha vivido. Quedan eliminados los cimientos del sentido mismo de la vida, puesto que la lógica de la causalidad deja de existir. Esto deprime a Job.

## Nueva consideración de la perspectiva divina

Las imágenes de Dios y hombre proporcionadas hasta el momento dan lugar a numerosas preguntas, especialmente con respecto a la relación entre el cielo y la tierra. Aunque Dios valora ciertas conductas humanas, esto no se traduce necesariamente en consecuencias positivas para los seres humanos en la tierra. Aun cuando la causalidad rige el comportamiento de Dios en su relación con Satán, dicha causalidad parece estar ausente de su relación con los seres humanos. Resulta ser una cuestión de perspectiva, en la cual la percepción de la realidad depende principalmente del punto de vista adoptado. Los personajes humanos implicados tienen sus propias razones para comportarse de determinada manera, porque cada uno de ellos, sean Job, su mujer o sus amigos, actúan de acuerdo con sus propias opiniones y en su propio interés. Su imagen del mundo y su imagen de Dios no pueden dejar de estar ligadas a su lugar en ese mundo.

Al mismo tiempo, los capítulos iniciales del libro de Job plantean un importante dilema. Sin razón alguna para el proceder del género humano, es difícil entender la posición de Dios dentro del gran esquema de la vida. Tener una "fe sin causa" y vivir una vida dentro de una "estructura *sine causa*" parecen implicar que uno vive en un mundo regido por la casualidad y la arbitrariedad. Desde un punto de vista humano, supone una vida sin certidumbre alguna, y en lo tocante a la conducta humana están al acecho la anarquía y el libertinaje. Es el tipo de cosmovisión del que Job se queja y que no puede aceptar.

Hay, sin embargo, otro aspecto de tal visión. La conversación mantenida en el cielo ha puesto de manifiesto que una razón es siempre

una razón para alguien, que las relaciones causales son relativas a puntos de vista y perspectivas, y que, por tanto, también están siempre, "con causa o sin ella", relacionadas con alguien. Nadie es capaz de compartir la perspectiva divina, confinados como estamos a percepciones limitadas. Esto no implica que el género humano esté entregado a merced de un Dios de la aleatoriedad<sup>10</sup>. Sin embargo, sí significa que desde un punto de vista humano no conocemos ni podemos conocer todas las razones implicadas. La posición de los seres humanos en la tierra simplemente difiere de la posición de Dios en el cielo y, por tanto, los actos de Dios tienen una causa que es suya propia.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

Bien

Tradic

10

11

12

13

14

15

16

17

18

19

20

21

22

23

24

25

26

27

28

29

30

31

32

33

34

35

36

37

38

39

40

41

42

43

44

45

46

47

48

49

50

51

52

53

54

55

56

57

58

59

60

61

62

63

64

65

66

67

68

69

70

71

72

73

74

75

76

77

78

79

80

81

82

83

84

85

86

87

88

89

90

91

92

93

94

95

96

97

98

99

100

101

102

103

104

105

106

107

108

109

110

111

112

113

114

115

116

117

118

119

120

121

122

123

124

125

126

127

128

129

130

131

132

133

134

135

136

137

138

139

140

141

142

143

144

145

146

147

148

149

150

151

152

153

154

155

156

157

158

159

160

161

162

163

164

165

166

167

168

169

170

171

172

173

174

175

176

177

178

179

180

181

182

183

184

185

186

187

188

189

190

191

192

193

194

195

196

197

198

199

200

201

202

203

204

205

206

207

208

209

210

211

212

213

214

215

216

217

218

219

220

221

222

223

224

225

226

227

228

229

230

231

232

233

234

235

236

237

238

239

240

241

242

243

244

245

246

247

248

249

250

251

252

253

254

255

256

257

258

259

260

261

262

263

264

265

266

267

268

269

270

271

272

273

274

275

276

277

278

279

280

281

282

283

284

285

286

287

288

289

290

291

292

293

294

295

296

297

298

299

300

301

302

303

304

305

306

307

308

309

310

311

312

313

314

315

316

317

318

319

320

321

322

323

324

325

326

327

328

329

330

331

332

333

334

335

336

337

338

339

340

341

342

343

344

345

346

347

348

&lt;

## "PERO YO QUIERO CONVERSAR CON EL PODEROSO" (JOB 13,3)

### Job y sus amigos a propósito de Dios

#### Introducción



La mayoría de los capítulos del libro de Job están dedicados a una discusión –cada vez menos amigable– entre Job y los amigos que fueron a visitarlo después de que a él le sobreviniera el desastre. Tras la introducción en prosa de los capítulos 1-2, que esbozan el marco narrativo del libro, el diálogo entre Job y sus amigos plantea y desarrolla el problema fundamental del que trata el libro y al cual los posteriores discursos divinos y el epílogo en prosa intentan responder.

\* PIERRE VAN HECKE nació en Bélgica en 1970. Estudió en la Universidad Católica de Lovaina y en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Se doctoró en Ciencias Bíblicas en la Facultad de Filosofía de Lovaina en el año 2000. Desde entonces es profesor de Hebreo en la Facultad de Teología de Tilburg, donde también está preparando su doctorado en Teología.

Colaboró en la traducción de la Biblia Interconfesional Holandesa (NBV) y ha publicado numerosos artículos sobre la metáfora bíblica y sobre el libro de Job en diferentes revistas y libros de proyección internacional. Destacamos "Searching for and exploring wisdom. A cognitive-semantic approach to the Hebrew verb 'haqar' in Job 28", en E. J. van Wolde (ed.), *Job 28. Cognition in context* (E. J. Brill, Leiden-Boston 2003), 139-162; "Job xii:18. Text and Interpretation", *Vetus Testamentum* 54 (2004). En preparación para este año de 2004: P. J. P. van Hecke (ed.), *Metaphors in the Hebrew Bible* (University Press-Peeters, BETL, Lovaina).

Dirección: Tilburg Faculty of Theology, P.O. Box 9130, NL-5000 HC Tilburg (Países Bajos). Correo electrónico: P.J.P.vanHecke@uvt.nl

Pero ¿cuál es ese problema fundamental? Puesto que los amigos decidieron hacer a Job una visita para consolarlo, cabría suponer razonablemente que el principal tema del diálogo sería el sufrimiento de Job. Aunque este tema no está enteramente ausente de la discusión, cualquiera que lea el diálogo atentamente se dará cuenta enseguida de que no es la cuestión fundamental. Además, las respuestas divinas tanto a Job (38-41) como a sus amigos (42,7-8) no abordan en ningún momento la cuestión del sufrimiento de Job, por no hablar ya de la del sufrimiento humano en general<sup>1</sup>. Fue Gerhard von Rad quien insistió en que lo problemático en el libro de Job no es tanto el sufrimiento como más bien la credibilidad de Dios<sup>2</sup>. En efecto, Job y sus amigos discuten intensamente la implicación de Dios en el sufrimiento de Job, y cuando Dios finalmente entra en la discusión, sobre todo reacciona frente a lo que le han dicho y se ha dicho sobre él en el curso del diálogo.

En el presente artículo, por tanto, voy a abordar la cuestión de cómo se habla de Dios y cómo se habla a Dios dentro del diálogo que constituye el núcleo del libro. Una primera consideración del debate dejará ya claro que las múltiples voces no suenan al unísono o en acordes armónicos, sino que más bien realizan un contrapunto polifónico con motivos semejantes que se repiten en las diferentes voces, pero a veces también con disonancias discordantes. Además, a juzgar por la reacción de su crítico divino, Job mismo parece ejecutar al menos dos pentagramas al mismo tiempo: Dios reprende a Job por lo que ha dicho acerca de él, definiendo las palabras de Job como "palabras sin sentido" (38,2), y unos capítulos más tarde elogia indirectamente a Job por lo que ha dicho, en contraste con los amigos (42,7).

¿En qué aspectos difieren las voces de Job y sus amigos y en qué aspectos concuerdan? ¿Cuáles son las múltiples voces insertas en las palabras mismas de Job, que movieron a Dios a mostrar esa doble reacción suya? Éstas son las preguntas que voy a abordar a continuación.

<sup>1</sup> Véase D. J. A. Clines, "Does the Book of Job Suggest that Suffering is Not a Problem?", en D. J. A. Clines, H. Lichtenberger y H. P. Müller (eds.), *Weisheit in Israel. Beiträge des Symposiums "Das Alte Testament und die Kultur der Moderne" anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901-1971) Heidelberg 18-21 Oktober 2001*, Altes Testament und Moderne 12, LIT Verlag, Münster 2003.

<sup>2</sup> G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1970, p. 286 [trad. esp.: *Sabiduría en Israel*, Cristiandad, Madrid 1985].

## Dios como la causa del sufrimiento

Ya desde su primera contestación a sus amigos, Job tiene muy clara la implicación de Dios en su sufrimiento:

"Pues las flechas del Poderoso están en mí,  
mi espíritu absorbe su veneno,  
y los terrores de Dios se alinean contra mí" (6,4)<sup>3</sup>.

Con metáforas abiertamente militares y cinegéticas, Job expresa su convencimiento de que es Dios mismo quien le hace sufrir. Aunque en ningún lugar aporta Job argumentos a favor de esta afirmación, en sus contestaciones se repite en diferentes ocasiones (p. ej., 7,14; 9,34; 19,6-12.21 y particularmente 16,9). Al parecer, Job considera absolutamente evidente que la mano de Dios está detrás de su sufrimiento, con lo cual da testimonio de su creencia (implícita) en que todo sufrimiento humano es el resultado de un castigo divino debido a los pecados cometidos. Por tanto, cuando, en su primera contestación, Job deja de hablar a sus amigos para dirigirse a Dios mismo, pregunta por qué Dios no le perdona los pecados que pueda haber cometido (7,17-21). En su primera reacción, Job no podía dejar de explicar su sufrimiento como el resultado de un castigo de Dios. En este aspecto, Job no difiere de sus amigos. Éstos siguen repitiendo a lo largo de su discusión con Job que Dios ciertamente castiga a los malvados (p. ej., 20,29). Además, Job y sus amigos también concuerdan en el hecho de que esta implicación divina directa es con arreglo a las reglas de la justicia y la rectitud.

Aunque Job y sus amigos comparten la misma estructura conceptual de la retribución divina como explicación del sufrimiento humano, sus interpretaciones respectivas del sufrimiento real de Job son muy diferentes. Para los amigos, el sufrimiento de Job es un claro indicio del hecho de que ha pecado. Cuanto más hablan con Job, más convencidos están de esta opinión. Al ver el sufrimiento de Job en toda su extensión, llegan a esta ineludible conclusión: si Job está tan afligido, sólo puede ser debido a sus grandes pecados, que Dios castiga en ese momento (22,4-5). Como se ha dicho antes, Job concuerda con sus amigos en que Dios tiene el derecho y el deber de recomendar el buen comportamiento y castigar las obras malas. Sin embargo, a medida que se va recuperando lentamente de los golpes abrumadores del desastre, Job intenta entender lo que le ha sucedido y

<sup>3</sup> Las citas bíblicas están tomadas de la traducción JPS (*Jewish Publication Society Hebrew-English Tanakh*, The Jewish Publication Society, Filadelfia 1999, 5759).

concluye que el principio de la retribución divina no ha funcionado en su caso. Job sabe que él no es malvado, al menos no hasta el punto de merecer el sufrimiento que le ha cogido de improviso. Cosa sorprendente, la conclusión de Job sobre el incumplimiento del principio retributivo no le lleva a rechazar el principio como tal. Lo que se ha demostrado erróneo en el caso de Job no es el principio de retribución como tal –que es justo–, sino la aplicación que Dios hace de él: Dios no ha actuado de acuerdo con sus propios criterios morales. Para los amigos, esta idea es inadmisible: “¿Es que Dios tuerce el derecho y el Poderoso tergiversa la justicia?”, pregunta Bildad retóricamente (8,3). Para Job, esta conclusión es la única manera de salvar las dos cosas: el principio de retribución, que constituye la base de cualquier orden moral humano<sup>4</sup>, y su propia inocencia. Al final del diálogo, Job no puede dejar de concluir que Dios le ha negado la justicia (27,2).

## La credibilidad de Dios

Obviamente, la idea de que Dios está transgrediendo sus propios principios de justicia afecta y perturba seriamente la noción que Job tiene de Dios. Su reacción ante este hecho nuevo es de una complejidad psicológicamente realista. Como alguien que ha sido engañado en una relación de confianza y afecto mutuos e intensos, Job se vuelve contra su compañero divino con decepción y cólera, pero al mismo tiempo se aferra a esta relación e intenta salvarla. En lugar de culpar monolíticamente a Dios y negarse a cualquier relación posterior, Job sigue volviendo a Dios, no sólo porque en su opinión Dios es el único capaz de restaurar su suerte, sino también porque es incapaz de abandonar su relación de toda la vida con Dios. Aparte de acusaciones acerbas y reproches irónicos, los discursos de Job contienen también la afirmación más personal de la condición creadora de Dios que se puede encontrar en la Biblia hebrea (10,8-12). En estos versículos, Job reconoce a Dios como su creador personal. Como el contexto de dichos versículos demuestra, sin embargo, es esa relación íntima con Dios, que Job no puede ni quiere abandonar, lo que hace que su aflicción resulte aún más dolorosa. Job no sólo sufre *debido a* Dios, sino que también sufre “*de* Dios”<sup>5</sup>: más que nada, Job sufre por el hecho de que se ha convertido en enemigo de Dios...

<sup>4</sup> Véase von Rad, *Weisheit in Israel*, p. 173.

<sup>5</sup> Véase F. Mies, “Le livre de Job. De l’excès du mal à l’altérité du mal?”, *NReTh* 121 (1999) 177-196, aquí pp. 192-194, inspiradas por la interpretación del libro de Job hecha por Karl Barth.

o así lo supone él<sup>6</sup>. Por tanto, por hostil que crea que Dios se ha mostrado con él, Job sigue hasta el final mismo del diálogo anhelando el día en que su relación se vea restablecida:

"Grito hacia ti pero no me respondes,  
aguardo pero no me haces caso" (30,20).

Este es precisamente el punto en el cual lo que dice Job sobre Dios difiere fundamentalmente de lo que dicen los amigos. Si, como indicaba von Rad, el problema fundamental del libro de Job es el de la "credibilidad de Dios", los amigos limitan este problema a la credibilidad de Dios como garante del orden moral, mientras que, para Job, lo que está en juego no es sólo la credibilidad de Dios como garantizador de principios, sino también su credibilidad como interlocutor y como parte dentro de una relación. Por esa razón discrepan también entre sí sus respectivas defensas de la credibilidad de Dios: los amigos la defienden manteniendo que el principio retributivo ha estado siempre en vigor y sigue estandolo, aun cuando esto implique condenar a Job como un pecador malvado; Job, por su parte, renuncia a la credibilidad de Dios como garante del principio retributivo, pero intenta salvar su credibilidad como compañero dejando abiertas –y creando– posibilidades de comunicación y relación, como se va a mostrar a continuación.

## El deseo de relación de Job

El deseo de Job de mantener la relación con Dios encuentra su expresión más clara en su repetida y franca resolución de hablar con Dios y, ciertamente, en el modo en que de hecho se dirige a Dios en el curso de los diálogos. Como han observado muchos comentaristas, el tema del "hablar a Dios" es una de las cuestiones fundamentales de las primeras contestaciones de Job dentro del diálogo. Además, es el único tema que manifiesta un desarrollo temático claro a lo largo de los diálogos, mientras que los demás se tratan a modo de recapitulación y de manera plenamente elaborada, sin progresión temática<sup>7</sup>. En la primera de sus contestaciones (capítulos 6-7), Job todavía no menciona la posibilidad de mantener una conversación con Dios, aunque al final de su contestación, como veremos, sí se dirige a Dios. En su contestación inicial, Job todavía está demasiado ocupado recu-

<sup>6</sup> D. J. A. Clines, *Job 1-20*, Word Biblical Commentary 17, Word Books, Dallas (Texas) 1989, p. 171.

<sup>7</sup> Clines, *Job 1-20*, p. 377.

perándose de los golpes del sufrimiento, desea estar muerto (6,8-9), como en la queja del capítulo 3, pero formula su primera protesta y resistencia contra lo que le ha sucedido. Su segunda contestación, capítulos 9-10, señala un primer paso decisivo: Job le da vueltas a la idea de hablar abiertamente sus diferencias con Dios y, más concretamente, de entablar un pleito con Dios. En esta segunda contestación, sin embargo, Job todavía considera la idea de discutir directamente con Dios como una hipótesis imposible. Job supone que en cualquier caso Dios no le respondería (9,3) o que, en el improbable caso de que lo hiciera, no escucharía realmente sus palabras (9,16). Además, Job está absolutamente seguro de que él no podría responder a Dios, ni presentarle sus argumentos si llegara a haber juicio entre ellos (9,14). Pero pese a sus dudas acerca del resultado de su deseo, continúa suplicando una confrontación con Dios, no sólo porque ésa es la única manera en que podría quedar acreditado, sino también porque es la única manera en que se podría restablecer su relación con Dios.

La energética determinación de Job de hablar a Dios mismo llega a un punto culminante en su tercera contestación (capítulos 12-14), que no por casualidad es la primera que Job da después de haber oído a sus tres amigos. En esta contestación, Job se dirige a sus amigos de manera más directa que nunca, intentando dejar claro en qué aspectos difieren él y ellos. En primer lugar, insiste en que no es inferior a sus amigos en lo tocante a conocimiento y sabiduría, y en que conoce todos los argumentos (tradicionales) con los cuales los amigos defienden la validez del principio retributivo y la credibilidad de Dios como su garante. Los primeros dos versículos del capítulo 13 lo formulan de la manera siguiente (compárense también con 12,2-3):

"Mi ojo ha visto todo esto,  
mi oído lo ha oído y entendido.  
Lo que vosotros sabéis también lo sé yo,  
no soy inferior a vosotros" (13,1-2).

Job pasa a continuación a mostrar en qué aspecto él y sus amigos son diferentes: lo que los separa no es el conocimiento, sino el modo en que implican a Dios en sus respectivos discursos:

"Pero yo quiero hablar con el Poderoso<sup>8</sup>,  
insisto en discutir con Dios.  
Pero vosotros inventáis mentiras,  
sólo sois médicos de pacotilla" (13,3-4).

<sup>8</sup> He modificado la traducción JPS de 13,3a para poner de relieve el comienzo paralelo de los versículos 3 y 4 en el texto hebreo y para reflejar la interpretación que voy a dar del verbo más adelante.

Unos pocos versículos más adelante se explica en qué consisten las mentiras de los amigos: los amigos hablan injustamente en favor de Dios, defienden la causa de Dios en su nombre (13,7), mientras que Job desea conversar con Dios de manera inmediata y sin intermediarios, permitiendo que Dios hable por sí mismo. Las dudas previas de Job acerca de la posibilidad de hablar con Dios han dado paso en este momento a una obstinada determinación de entablar conversación con Dios, pase lo que pase. La resolución de Job de hablar con Dios se demuestra auténtica cuando él presenta formalmente una demanda contra Dios (13,18). Puesto que Job se siente agraviado por Dios, imagina su conversación con Dios como un enfrentamiento forense. A lo largo de los diálogos queda claro, sin embargo, que lo que Job realmente desea no es un pleito como tal, sino una conversación sincera –un *herrschaftsfreie Dialog*, podríamos decir–. El pleito es simplemente la forma más adecuada en la que, según Job, podría tener lugar esta conversación<sup>9</sup>. Como indica la forma verbal utilizada en 13,18 (perfecto performativo), la declaración de Job de que va a litigar contra Dios tiene fuerza performativa; es decir, por el hecho de declararlo, el pleito es un hecho. Por tanto, la mejor manera de leer la oración es la siguiente: “Mirad, por las presentes palabras entablo un pleito”. Esta resolución formal es un paso decisivo y un punto de no retorno para Job y también para Dios: el litigio no se puede anular, y las partes implicadas tendrán que desempeñar sus papeles. Inmediatamente después de esta resolución, Job pide a Dios que determine las condiciones formales en las cuales se celebrará el pleito: Job pide a Dios que no lo apabulle, pero le deja la libertad de plantear sus propias preguntas o responder a las de Job. Aun cuando Job no cuenta ya con la credibilidad de Dios como garante de la justicia retributiva, insiste en hablar con Dios –a saber, en el contexto de pleito– no sólo para poder quedar acreditado personalmente, sino también porque, de ese modo, Dios podría reafirmar su credibilidad como interlocutor, cosa que es esencial para Job.

## Job habla con Dios

La resolución formal de Job de entrar en confrontación legal con Dios es en realidad la formalización y radicalización de lo que había estado haciendo a lo largo de los diálogos, a saber, dirigirse a Dios. Tanto en la primera contestación como en la segunda, Job pasaba de

<sup>9</sup> Véase C. A. Newsom, *The Book of Job. A Contest of Moral Imaginations*, Oxford University Press, Oxford 2003, pp. 150-161.

hablar con los amigos a hablar con Dios (7,12-21; 10,2-22), y lo mismo hace en las contestaciones tercera y cuarta (13,20-14,22; 17,1-5). Más que el contenido de las palabras de Job, el mero hecho de que se vuelva a Dios pone de manifiesto hasta qué punto valora su relación directa con Dios. Dado este hecho, cabría preguntarse por qué Job insiste tanto en conversar con Dios (13,3), tras haberse dirigido a él varias veces. Además, resulta sorprendente que, tras su resolución formal de conversar con Dios, apenas se dirija ya a Dios en las contestaciones a los amigos. Los dos puntos están relacionados. Lo que Job prevé en 13,3 no es sólo dirigirse a Dios, sino mantener una conversación con él, es decir, conversar con Dios como un interlocutor en pie de igualdad<sup>10</sup>. Esto no es un deseo habitual, pues en la Biblia hebrea se dice de muy pocas personas que hayan mantenido una conversación con Dios (utilizando la misma expresión hebrea que en 13,3): Abrahán, Moisés, Josué y David<sup>11</sup>. Después de que Job ha solicitado formalmente tal conversación, dentro del contexto de pleito, sólo puede esperar a que Dios entre en dicha conversación, cosa que acabará haciendo transcurridos otros 25 capítulos más de espera por parte de Job. Durante este silencio divino, Job reitera frecuentemente su deseo de hablar con Dios (p. ej., 23,3-6; 31,35), pero no vuelve a dirigirse a Dios. En vez de eso, recurre a juramentos, poniendo su propia existencia en peligro y demostrando una vez más “que su deseo más profundo es tener una auténtica relación con Dios por sí misma”<sup>12</sup>. El comportamiento de Job en los diálogos pone así de manifiesto que su resolución de conversar con Dios es auténtica, lo mismo que su deseo de una relación restablecida con Dios. Además, el curso de los diálogos confirma que Job y sus amigos efectivamente difieren fundamentalmente en la manera en que implican a Dios en sus discursos: mientras que Job se dirige a Dios en cada una de sus cuatro primeras contestaciones y sólo deja de hacerlo por las razones que acabamos de indicar, los amigos no le dicen a Dios ni una palabra, pero hablan mucho sobre él y en su nombre. Se podría objetar que fue precisamente uno de los amigos, Elifaz, quien primero sugirió a Job que se volviera a Dios:

---

<sup>10</sup> Véase *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* II, pp. 105-106.

<sup>11</sup> Véase P. van Hecke, “From Conversation about God to Conversation with God. The Case of Job”, en J. Haers y P. De Mey (eds.), *Theology and Conversation: Towards a Relational Theology*, BETL 172, University Press-Peeters, Lovaina 2004, 115-124, aquí p. 121.

<sup>12</sup> J. E. Hartley, “From Lament to Oath. A Study of Progression in the Speeches of Job”, en W. A. M. Beuken (ed.), *The Book of Job*, BEThL 114, University Press-Peeters, Lovaina 1994, 79-100, aquí p. 88.

"Pero yo, en tu lugar, recurriría a Dios,  
expondría mi causa ante Dios" (5,8).

Este consejo se lo dan a Job antes incluso de que él se dirija explícitamente a Dios por primera vez. Además, la recomendación de volverse a Dios se repite varias veces en los discursos posteriores de los amigos (8,5; 11,13; 22,27). Así pues, los amigos no parecen tan diferentes de Job, después de todo, en lo que respecta a hablar con Dios. Pero en este punto hay más cosas. Como los comentaristas han señalado, la sugerencia que los amigos hacen a Job es profundamente religiosa: le recomiendan que se dedique a prácticas religiosas como un medio para reordenar su vida, como una vía para salir de la confusión<sup>13</sup>. Entre esas prácticas se encuentran el arrepentimiento y el reconocimiento de que la alabanza a Dios es conveniente. Aunque su consejo es bienintencionado, no tiene en cuenta las necesidades de Job. Las prácticas religiosas y la oración sólo pueden producir sus efectos reorganizadores si la credibilidad de su destinatario divino está fuera de toda duda. La presente relación de Job con Dios, y su manera de entender el modo en que Dios parece relacionarse con él, no le permiten entregarse a las prácticas religiosas que sus amigos proponen. Dentro de su contexto, reparar su deteriorada relación con Dios y permitir que Dios demuestre su credibilidad tienen prioridad sobre el lenguaje de alabanza. Y hay que repetirlo: la reiterada sugerencia que los amigos hacen a Job de que se vuelva a Dios no les movió a acercarse de hecho a Dios en la oración ni a ayudar a Job a hacerlo así, mientras que el deseo de Job de conversar con Dios no se limita a palabras y acaba incluso provocando una respuesta de Dios, aunque no la respuesta que él esperaba.

## Dios habla con Job

La visión que Job muestra de Dios en los diálogos es compleja, pero psicológicamente realista: por un lado, Job considera a Dios como la causa de todo su sufrimiento, ya que no aplica las reglas justas de la retribución, y, por el otro, lo ve como un compañero o interlocutor perdido con quien desea hablar abiertamente de las diferencias que tienen<sup>14</sup>. Esta visión compleja requiere una respuesta com-

<sup>13</sup> Newsom, *The Book of Job*, pp. 105-115.

<sup>14</sup> Véase también J. L. Crenshaw, "The Concept of God in Old Testament Wisdom", en L. G. Perdue, B. B. Scott y W. J. Wiseman (eds.), *In Search of Wisdom. Essays in Memory of John G. Gammie*, Westminster-John Knox, Louisville 1993, 1-18, aquí p. 12.

pleja por parte de Dios. Tras la petición incesante y determinada que Job ha hecho de tal respuesta, el hecho de que Dios finalmente acceda a entrar en la discusión supone un alivio. De hecho, las fórmulas introductorias de las respuestas de Dios (38,1; 40,1.6) dejan claro que Dios es el primero que realmente responde a Job. Mientras que las contestaciones de los amigos están introducidas de manera invariable y estereotipada por la frase "X respondió y dijo", las respuestas de Dios mencionan explícitamente el nombre de su interlocutor: "Dios respondió a *Job* y dijo". El deseo de Job de conversar con Dios se ve así concedido. En su respuesta, que constituye el tema de otro artículo de este mismo número de *Concilium*, Dios deja claro inmediatamente, sin embargo, que Job erró al pedirle que explicara por qué no había aplicado la justicia retributiva. Tras esta reconvención, sin embargo, Dios se vuelve a los amigos y les acusa de no haber hablado como lo ha hecho Job (42,7). Puesto que la expresión utilizada en este versículo es exactamente la misma que en el crucial versículo 13,3 ("conversar con Dios"), parece más que probable que Dios elogia el hecho de que Job estuviera dispuesto a entablar conversación con él, en lugar de hablar sobre él o en su nombre, como hicieron los amigos<sup>15</sup>. Al parecer, la determinación de Job a discutir con Dios, aun cuando adoptara la forma de litigio, se valora más que la energética defensa que los amigos han hecho de su credibilidad como garante del orden moral. La opinión parcialmente errónea de Job al menos dejaba a Dios la oportunidad de demostrar su credibilidad –y su alteridad– como *Dios*.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

<sup>15</sup> Véase P. van Hecke, "From Conversation about God to Conversation with God. The Case of Job" (véase nota 11), *passim*.

## EL VEREDICTO SOBRE/DE DIOS AL FINAL DE JOB



**I**l final de Job ha sido durante mucho tiempo un tema exegético de plena actualidad, bien se entiendan como dicho final los últimos cinco capítulos (38-42) o simplemente el último (42). En ambos casos, el último capítulo incorpora un veredicto conclusivo sobre Dios tanto en las palabras de Job (42,1-6) como en las del mismo Dios que proceden de la boca del narrador (42,7-9). Cada uno de estos veredictos está vinculado, en mi opinión, a la metáfora forense que resulta fundamental en la estructura de Job.

La ironía y ambigüedad de las palabras finales de Job (42,1-6) han llevado a multitud de interpretaciones (Habel, 1985, 577). Algunas de ellas son:

– Job se rinde completamente a la voluntad de Dios, se arrepiente de su actitud arrogante y se pone con humildad ante su Dios.

---

\* NORMAN C. HABEL nació en Australia. En la actualidad es catedrático en la Universidad de Flinders (Melbourne).

Entre sus escritos destacamos un importante comentario sobre el libro bíblico de Job titulado *The Book of Job: A Commentary* (SCM Press, Londres 1985; Westminster, Filadelfia 1985. También ha publicado *Reconciliation: Searching for Australia's Soul*, 1999. Su publicación más reciente se titula *The Earth Bible* (Sheffield University Press/Continuum), que es el volumen quinto de un proyecto internacional sobre la lectura de la Biblia desde la perspectiva de la justicia en el mundo.

Dirección: 10 University Way, Bellevue Heights SA, 5050 Australia.  
Correo electrónico: Nhabel@senet.com.au

– Job se reconcilia con Dios, llegando a una comprensión del gobierno que Dios ejerce sobre la creación, y vuelve a ser una vez más un sabio que teme a Dios.

– Las palabras de Job reflejan una cómica ironía. Las bravatas que Dios lanza desde el torbellino reflejan el intento de éste de hacer frente al desenmascaramiento de su incoherencia por parte de Job. Job aplaca a Dios con su confesión “medio en broma”.

– El discurso de Job es su acto final de desafío. Al tiempo que Job reconoce sus limitaciones humanas, rechaza a una deidad que responde a los gritos de desesperación de los seres humanos con jactancias arrogantes pronunciadas desde una tempestad.

Si, a la luz de la investigación actual, reconocemos de nuevo la estructura forense de Job, el discurso final de Job (42,2-6) no sólo equivale a una recapitulación de Job antes de dejar el tribunal, sino a un veredicto indirecto sobre Dios pronunciado por Job, el litigante humano. Una lectura detenida de cada verso de ese discurso está, por tanto, justificada. Yo traduzco la recapitulación de Job como sigue:

“Sé que todo lo puedes  
y que ningún plan tuyo puede ser desbaratado.  
(Tú dijiste:)

‘¿Quién es ese que enturbia mi designio sin conocimiento?’  
En efecto, he hablado sin discernimiento  
de cosas que me superan y que no conozco.  
(Tú dijiste:)

‘Escucha, que voy a hablar,  
yo te preguntaré y tú me informarás’.  
Te he oído con mis oídos,  
pero ahora te han visto mis ojos.  
Por eso me retracto  
y me arrepiento del polvo y las cenizas’ (42,2-6).

## Un Dios con poder de intimidar

En el contexto precedente, los impresionantes discursos de Dios pronunciados desde la tempestad merecen ser reconocidos como algo más que una argumentación encaminada a convencer a un ser humano que no tiene conocimientos del tema. También sirven para intimidar al litigante, para hacer caer a Job de rodillas y forzarle a retirar sus acusaciones o a llegar a un acuerdo. ¿Cómo se atreve un mero mortal a poner en tela de juicio a una deidad ante la cual agacha la cabeza el gran Leviatán? “¿Tienes un brazo como el de Dios? ¿Puedes tronar con una voz como la suya?” (40,9).

Por supuesto, Job ha sido perfectamente consciente de la táctica de Dios, extorsión con amenazas, y no cede bajo esta nueva presión.

"Si yo lo emplazara ante el tribunal y él respondiera,  
no creo que oyera mi voz.

Me aplastaría con un torbellino  
y multiplicaría mis heridas sin motivo.

No me dejaría cobrar aliento,  
sino que me saciaría de amargura.

Si se trata de un juicio de fuerza... ¡él es el poderoso!

Si se trata de un juicio ante un tribunal... ¿quién lo hará comparecer por mí?" (9,16-19).

Cuando Dios efectivamente aparece en un torbellino e intenta aplastar a Job, éste se mantiene firme. Tras la primera andanada de preguntas profundas de Dios, Job admite que es pequeño, pero añade:

"Hablé una vez, no responderé.

Dos veces, y no lo haré más" (40,5).

Job ha expuesto sus razones contra Dios y en este momento no va a intentar responder a las declaraciones de Dios como si Job fuera ahora el acusado y estuviera obligado a "responder" ante el tribunal. La expresión "x o x + 1" es un giro que en el ámbito jurídico indica totalidad (Steinmann, 1995, 297). Job ha expuesto sus razones, y éstas siguen siendo válidas. Lo que Dios ha dicho no pone en tela de juicio la declaración de inocencia de Job. Job se niega a dejarse intimidar. Así, Dios aumenta la presión para intimidar a Job y pasa a enfrentar a éste con otra expresión del poder divino: el control de Behemot y Leviatán. Tras la segunda defensa y ataque de Dios, Job responde con las famosas palabras de su recapitulación, en la cual cada verso merece, en mi opinión, un examen detenido (42,2-6).

Los versos iniciales (42,2) de la recapitulación de Job son una respuesta a la táctica de Dios basada en el poder. El veredicto indirecto de Job es que Dios juega tortuosos juegos de poder. Dios, en cuanto Dios, todo lo puede. La insinuación negativa de esta afirmación es que Dios tiene "planes" como el revelado en la escena inicial ante la corte celestial (1,6-12). Dios había puesto en tela de juicio la comprensión que Job tenía del designio ('etsa) de Dios sobre el cosmos (38,2). Job socava las bases de este cuestionamiento al declarar que Dios tiene planes (*mezimma*), término que denota caminos y medios tortuosos (21,27; Prov 12,2). Job no está alabando a Dios por su poder, sino que indirectamente continúa cuestionando el modo en que Dios dirige el mundo. El veredicto de Job sobre Dios, el espía que urde planes, sigue en pie (cf. cap. 7). Más tarde Job admite que

no lo sabe todo acerca de los misterios del cosmos, pero sí “sabe” una cosa: Dios es una fuerza poderosa. Job ha experimentado ese poder en su vida y ha observado el comportamiento destructivo de Dios en la naturaleza (12,13-15). Job conoce al Dios del poder como un Dios del caos y de la destrucción sin sentido. No se retracta de esta acusación.

El poder de intimidación de Dios no es sólo evidente en la naturaleza o la sociedad, también es algo que Job ha experimentado personalmente. El lenguaje con que se describe el implacable ataque de Dios contra Job pone de manifiesto precisamente con cuánto vigor ha experimentado Job este opresivo poder divino:

“Él me entrega al malvado  
y me arroja en manos de los perversos.  
Yo estaba tranquilo, pero él me machacó y me machacó;  
me agarró del cuello y me golpeó y me golpeó.  
Me puso como blanco suyo;  
sus arqueros me rodearon.  
Traspasó mis riñones sin piedad;  
derramó mi bilis por tierra.  
Me abrió brecha tras brecha;  
cargó contra mí como un guerrero” (16,11-13).

Los versos iniciales del discurso final de Job (42,2) reiteran que Dios es todopoderoso y que ningún “plan” suyo puede ser desbaratado, sea dicho plan convertir la creación en caos o atacar a un ser humano con el poderío militar de un guerrero celestial.

## Un Dios con sabiduría superior

En el discurso inicial de Dios, éste intentó volver las tornas, proasar a Job y forzarle a “responder” (‘ana). Dios retó a Job, en su calidad de pleiteador contra Shaddai, a “responder” a Dios (40,2). En su respuesta al reto inicial de Dios, Job se niega a “responder” como un adversario legal (40,5). En su recapitulación, sin embargo, Job sí responde, de manera breve y yendo al grano. Cita a Dios dos veces para aclarar su postura (42,3-4). La primera cita dice así:

“¿Quién es ese que enturbia mi designio sin conocimiento?” (42,3).

En esta abreviación del reto original de Dios a Job (38,2-3) Dios afirma que Job carece del conocimiento o sabiduría para comprender el designio y el propósito (‘etsa) cósmico de Dios. El centro de atención ha pasado, del poder de Dios, algo que Job conoce bien, a la

sabiduría de Dios en cuanto diseñador cósmico. En el reto inicial de Dios, éste introduce el misterio de cómo la Tierra está afianzada sobre sus cimientos (38,4-7). Dios cuestiona explícitamente el discernimiento (*bina*) de Job, su capacidad intelectual como uno de los sabios (38,4). El verbo *bin* es en la literatura sapiencial un término técnico que hace referencia a las destrezas cognitivas de una persona sabia cuando ésta intenta distinguir y analizar un fenómeno de la naturaleza o la sociedad (Habel, 2003, 284).

Ante este cuestionamiento por parte de Dios, Job responde que carece de la necesaria sabiduría o discernimiento (*bina*) para comprender los misterios del cosmos. Esta concesión, sin embargo, no es un problema para Job. Él nunca pretendió tener la sabiduría para comprender el designio del cosmos. En su discurso, Dios llevó a Job a recorrer el universo y le enfrentó con el camino, código o ley peculiares que rigen cada uno de sus principales componentes físicos: el mar, la tierra, el abismo, el relámpago, los cielos (38,4-38). El último reto dentro de ese recorrido es si Job puede comprender la sabiduría que encierran las nubes, el camino o código interno que determina su naturaleza y movimiento (38,36-38). Todas las partes de la naturaleza, como las nubes, tienen su sabiduría interior o leyes que rigen su actividad (Habel, 2003, 287-290). Y Job no tiene problema en admitir que él carece de la capacidad cognitiva para rasistar esas misteriosas leyes de la naturaleza. No es ésa la cuestión. El problema es que Dios ha acosado y maltratado arbitrariamente a un ser humano inocente.

Lo que Job da tácitamente a entender al admitir esto es, sin embargo, que un Dios que posee una sabiduría superior sobre el funcionamiento del universo, sobre el “camino” de las cosas del cosmos, debiera entender el “camino” de los seres humanos y actuar con la sabiduría correspondiente.

## Un Dios de justicia inaprensible

La segunda cita que Job hace de los discursos de Dios llega en cierto modo por sorpresa, y nos lleva de vuelta a la cuestión básica de quién está llevando a quién a juicio. Job había retado a Dios a responder a las acusaciones de injusticia perpetrada contra un ser humano inocente, exigiendo que Dios compareciera como adversario ante el tribunal (31,35). La respuesta de Dios es intentar silenciar a Job como acusador y exigir a su vez que Job responda a los retos de Dios:

"Escucha, que voy a hablar,  
yo te preguntaré y tú me informarás" (42,4).

El verbo traducido por "informar" es más exactamente "hacerme saber". A lo largo de este discurso se juega irónicamente con el verbo "saber". Job afirma "saber" del poder de intimidación de Dios, pero no hace ninguna afirmación parecida de "saber" acerca de los misterios de la sabiduría. En este momento Dios exige que Job responda e imparta "saber" a Dios.

Luego nos vemos enfrentados a la tercera afirmación de la recapitulación de Job, unas palabras que en principio parecen relativamente claras, pero que, cuando se reflexiona sobre ellas, nos enfrentan a un enigma muy importante. Literalmente, el versículo dice:

"Con el oír de mis oídos te he oído/te oigo.  
Y ahora con mis ojos te he visto/te veo" (42,5).

En un artículo reciente, un compatriota australiano, Antony Campbell (2003), se centraba especialmente en este versículo entendiéndolo como la clave para leer el discurso final de Job. Con mucha razón ponía en duda la interpretación que doy de este texto en mi comentario (1985, 582). Daba yo a entender que la venida de Dios en el torbellino para enfrentarse a Job ante el tribunal era equivalente a una teofanía. Job no sólo oyó, sino que también "vio" a Dios en forma de torbellino. Esa comparecencia de Dios ante el tribunal acreeditaba a Job.

Mi lectura tal vez siga siendo correcta; pero, como Campbell señala, no hay ninguna afirmación explícita de que Job viera algo visualmente (2003, 20). Job escuchó a Dios hablar desde el torbellino, pero nada se dice de que Job viera realmente a Dios. ¿Cuál es entonces el significado de la afirmación de que Job "ve" a Dios? La solución de Campbell es sostener que Job debe ver a Dios "fuera del texto". Escribe así:

"Dado que el 'ver' no está en el texto, una posibilidad legítima es suponer que se refiere a una actividad fuera del texto, a algo de la experiencia de la vida. El texto se ha ocupado de palabras –de Job, los amigos, Elihú y Dios–. Ir más allá de esas palabras ('y ahora') tal vez sea necesario para intentar hallar una manera de saber sin palabras" (Campbell, 2003, 21).

La contestación de Job llega como reacción ante el reto de Dios a que Job suba al estrado y responda a Dios como su acusador. Job hace caso omiso del reto y formula una afirmación contraria. Esencialmente, en el primer verso de su respuesta Job dice: "Te he oído, Dios. Ya está. No hay más que decir. No hay razones explícitas contra mí".

¿Por qué Job sigue con un segundo verso en el que afirma “ver” a Dios? ¿Cómo complementa esa afirmación las respuestas de Job hasta el momento? ¿Está su “ver” necesariamente “fuera del texto”?

Un estudio detenido del verbo “ver” (*ra'a*) en el libro de Job y en el contexto sapiencial más amplio pone de manifiesto varios significados que hacen al caso. Este verbo se refiere a veces a una visión física como “ver el parpadear de la aurora” (3,9). Pero más frecuentemente significa reconocer y testificar algo que forma parte de la experiencia humana, como “ver la dicha” (7,7; 9,25), “ver la angustia” (2,13), “ver la tragedia” (6,21) o “ver una perdición” (21,20).

En la literatura sapiencial, este verbo se utiliza también en referencia a un aspecto del proceso cognitivo, y dentro de dicho proceso se vincula con el verbo *bin*, “distinguir”, “discernir”, “analizar” y, por consiguiente, “llegar a saber” (Habel, 2003, 282-285). El emparejamiento de estos dos verbos también se produce en Job (9,11; 11,11; 28,23-24). Oír y ver también se pueden vincular como prueba de que algo se entiende (13,1). En algunos textos, el verbo ver (*ra'a*) parece compendiar la totalidad del proceso cognitivo (Prov 6,7).

Cuando Job afirma haber “visto” a Dios, por tanto, la atención no se centra necesariamente en una visión real, sino más probablemente en la afirmación de Job de haber percibido finalmente la presencia de Dios, de haber experimentado a Dios de una manera tal que le permite afirmar que cognitivamente “sabe” que Dios estaba allí. Dios ha enfrentado a Job con una exigencia de “responder”, y para Job esa experiencia es prueba de la presencia de Dios.

Para apreciar la importancia de la afirmación de Job de que finalmente ha percibido la presencia de Dios, debemos recordar el sentimiento de impotencia que Job experimenta a menudo en su intento de encontrar maneras de inducir a ese Dios inaprensible a salir de su escondite, cesar en su acoso celestial y enfrentarse a Job en el tribunal. Job acusaba a Dios de ser un espía inaprensible que pone implacablemente a prueba a los seres humanos, pero nunca muestra su rostro (7,7-8.17-20). Job se quejaba de que no hubiera nadie que pudiera hacer comparecer a Dios ante un juez, sacar a Dios de su escondite, poner una mano en el hombro de Dios y otra en el de Job y forzar a Dios a mirar cara a cara a su víctima en el tribunal (9,19.32-35).

En ningún lugar es el sentimiento de impotencia de Job con su inaprensible adversario más evidente que en el capítulo 23: el gran deseo de Job es localizar a Dios, entrar en su morada si es necesario,

y finalmente “presentaría mi demanda en su cara” (23,4). La intención es clara: Job quiere un encuentro cara a cara con Dios en el tribunal. Ese sentimiento de impotencia es evidente cuando Job grita:

“Pero si voy a oriente no está allí,  
si a occidente, no lo percibo (*bin*),  
si al norte, en su ocultamiento no puedo contemplarlo,  
si al sur, está escondido y no puedo verlo (*ra'a*)” (23,8-9).

Esta deidad inaprensible y escondida conoce el “camino” de Job, pero Job no puede localizar a Dios, no puede encontrarse con él cara a cara. Su reto legal a Dios a que comparezca ante el tribunal es la táctica final de Job (31,35-37). Y funciona. De hecho Job se ve enfrentado a la exigencia legal de Dios de que “responda” (38,3; 40,2; 42,4). Dios ha “comparecido” ante el tribunal, sea que esto corresponda a una visión teofánica o a alguna otra experiencia de la presencia acusadora de Dios. Job percibe la presencia de Dios en las acusaciones divinas procedentes del torbellino. Con ello “ve” a Dios; ha forzado a su inaprensible adversario a dejar su escondite y a “comparecer” ante el tribunal. Job ha alcanzado su meta al forzar a su Dios escondido a mostrar su “rostro”.

## Un Dios sin razones

El verso final de la recapitulación de Job –y quizá el más tristemente famoso– se ha traducido de diversas maneras. Yo sigo convenido por los indicios de que el objeto implícito de los dos verbos probablemente sea “el polvo y las cenizas”, el símbolo de las razones y de la condición de Job como litigante. En este caso Job declara su intención de dejar el tribunal, de abandonar la causa. La traducción más probable es, entonces:

“Por tanto desdeño/me retracto  
y me arrepiento del polvo y las cenizas” (42,6).

Campbell califica este versículo de “verso de salida” de Job (2003,20). ¡Pero qué verso! ¡Dios entra en el tribunal y Job sale! Precisamente cuando Job ha conseguido poner por fin a Dios ante el tribunal, éste se ve abandonado por su adversario humano. Dios prueba un poco de su propia medicina, podríamos decir.

“‘Polvo y cenizas’ parece representar a Job como alguien que sufre alejado y que litiga ante Dios. Al principio, Job se separó de su colectividad sentándose en ‘cenizas’ (2,8), y sus amigos expresaron su solidaridad arrojando ‘polvo’ al aire (2,12). ‘Polvo y cenizas’ parece

connotar además la negación de sí y la humillación que Job experimenta como objeto del maltrato de Dios (30,19). Para Job, estar en ‘el polvo y las cenizas’ significa ser la víctima pública, y algo más que ‘un símbolo de estar mudo y sumiso ante Dios’” (Balentine, 1998, 277).

En este momento rechaza la condición de víctima. Decide no asumir ya el papel de víctima, litigante o adversario. Deja el tribunal con la cabeza alta, tras haber “visto” a Dios. Lo que esta sorprendente salida da a entender es que Job se cree ya acreditado. Job no es ni rebelde ni arrogante: se va como un hombre íntegro que no tiene nada más que decir.

Pese a los esfuerzos de Dios por enfrentar a Job a exigencias de que “responda”, las acusaciones de Dios no han abordado la reclamación de Job. Dios puede haber cuestionado el poder y la sabiduría de Job, pero no ha cuestionado seriamente su integridad. Todo lo que Dios consigue con sus discursos es poner de manifiesto que el conocimiento que Job posee del designio del cosmos es inferior al de Dios. Dios no presenta ninguna razón real contra Job, ninguna acusación seria de blasfemia, soberbia o malas obras. Job sigue siendo inocente de todos los cargos, y Dios no se ha defendido satisfactoriamente de las acusaciones de Job. Dios no tiene razones. Job se marcha libre.

En la narración que sirve de marco al comienzo del libro, la integridad de Job es reconocida ante la corte celestial, pese a todos los desastres físicos que le sobrevienen. En este momento, tras 40 capítulos que contienen el acoso espiritual por parte de Dios, la confusión emocional causada por los amigos y la angustia interior de llevar adelante un juicio contra Dios, la integridad de Job todavía no se ha visto debilitada. Job deja el tribunal con la cabeza alta y, por decirlo así, se sacude el polvo de los pies.

## Un Dios con cierto grado de justicia

Al dejar Job el tribunal y quedar sin recoger el guante de Dios, éste podría perfectamente haber tomado represalias en forma de castigo adecuado por presunto desafío y falta de respeto al Omnipotente. Tal represalia no se produce. Quizá podríamos haber esperado un veredicto de Dios, dentro o fuera del tribunal, en el cual declarara que Job era efectivamente inocente y que su integridad no había sufrido menoscabo. Podríamos incluso imaginar a esta deidad que acosa, hostiga y se manifiesta testaruda, mostrando finalmente un poco de compasión y diciendo “Lo siento”. Después de todo, Dios era la parte sobre la cual

recaía en última instancia la responsabilidad de someter a Job a la ardua prueba por la que estaba pasando. Y Dios había atacado a Job con una andanada de retos que eludían la acusación de Job de complicidad divina en la experiencia de injusticia vivida por éste. Sin embargo, no hay indicio aparente de consuelo o compasión por parte de Dios.

La respuesta de Dios (42,7-8) a la recapitulación de Job es equivalente a un arreglo extrajudicial. Dios, sin embargo, ni siquiera tiene la consideración de hablar con Job personalmente y garantizarle su inocencia. En lugar de eso, nos encontramos a un Dios contrariado que está dispuesto a descargar su cólera sobre los amigos de Job. "Mi cólera ha estallado contra vosotros", dice Dios. Parece que, debido a que no ha podido poner nervioso a Job, Dios la emprende con los amigos y les amenaza por no decir la verdad. Ese veredicto parece un poco riguroso. Después de todo, los amigos habían tomado partido por Dios y habían intentado presentar la versión divina de la verdad tal como la habían aprendido de la tradición. No eran tortuosos. Sin embargo, Dios la emprende en este momento con los sostenedores de Job y exige un sacrificio para expiar su culpa. Añadiendo al agravio el insulto, requiere que los amigos pidan a Job que actúe como mediador y realice el sacrificio en nombre de ellos. La víctima que anhelaba un mediador que se encargara de su causa con Dios es ahora requerida por Dios para actuar como mediador en favor de los amigos que fueron sus acusadores. Como mediador ante Dios, Job ya no es un litigante. Se reconoce su integridad.

¡Por supuesto que en este arreglo extrajudicial existe cierto grado de justicia! Job alcanza a oír decir a Dios que los amigos no han dicho "la verdad sobre mí como lo ha hecho mi siervo Job" (42,7). El término "verdad" (*nekona*) se refiere a lo que ha demostrado ser correcto (Dt 17,4). Dios admite que Job es inocente, que ha dicho la verdad sobre Dios, es de suponer que también en el discurso final de Job: su recapitulación acerca del poder y sabiduría de Dios y su presencia inaprensible como un adversario ante el tribunal.

Las irritadas palabras que Dios dirige a los amigos contienen una equívoca declaración de la inocencia de Job, un arreglo extrajudicial en el cual Dios evita dos cosas: a) emplear la fórmula de veredicto *in personam* que se aplicaba a la parte vencedora, "estás en lo cierto" (*tsaddiq 'atta*, Prov 24,24; Westbrook, 1996, 10); y b) cualquier veredicto público análogo de que Dios estaba, de hecho, en el error.

Hay además cierto grado de justicia cuando Dios "restablece la fortuna de Job" (42,10). La traducción "devolver" (*shub*) puede ser casual y hacer pensar en una "justicia restaurativa", más que en una

“justicia retributiva”. A lo largo del libro de Job, los amigos propugnaron la doctrina clásica de la retribución y la recompensa: los culpables son castigados con desastres adecuados, y los fieles son compensados con bendiciones. La vida de Job es un rechazo total de esa doctrina. Parece preferible, por tanto, interpretar la inversión de la fortuna de Job como una restauración divina y no como una recompensa por decir la verdad, como una manifestación de cierto grado de justicia y no como una recompensa de la integridad (42,8). Devolver el “doble” es una conocida tradición bíblica (Éx 22,3.6.8). Es de suponer que esa restauración entrañe la curación de las heridas infligidas por Dios (cf. 5,18), pero tal curación no se menciona.

Aunque puede haber cierto grado de justicia, no hay compasión ni consuelo procedentes de Dios. El Dios de Job puede ser todopoderoso, sumamente sabio y dispuesto, cuando se ve forzado a ello, a poner de manifiesto su presencia, pero esta deidad no muestra en lugar alguno misericordia ni ternura hacia Job, aun cuando al final Dios consienta en llamarlo “mi siervo” como hizo también al comienzo (1,8; 42,7).

Varios especialistas señalan que el amor y la misericordia de Dios están implícitos en los discursos pronunciados desde el torbellino. Newell, por ejemplo, propone que “como resultado del segundo discurso de Yahvé, Job se dio cuenta de que no entendía la misericordia de Dios en el juicio” (1992, 452). Gutiérrez llega hasta el punto de decir que el final de Job versa sobre el amor de Dios que llega más allá de la justicia (1987, 87). Sin embargo, ni los discursos sobre Behemot y Leviatán, ni la descripción del gobierno de Dios sobre la creación establecen conexión concreta alguna con la misericordia, amor o compasión de Dios por los seres humanos.

La única compasión que Job recibe procede de sus parientes y antiguos conocidos, no de Dios ni de los tres “amigos” (42,11). La familia y los conocidos de Job consienten en comer con Job en su casa, signo de aceptación del regreso de Job a la vida normal y a la colectividad. Más significativo es, sin embargo, que están dispuestos a “consolar y confortar” a Job. El punto crítico dentro de este proceso es que todos ellos están de acuerdo con el veredicto del narrador sobre Dios: Dios ha sido la fuente del “mal” que Job ha padecido.

De ese modo Job recibe un segundo veredicto indirecto: Job es inocente y Dios es culpable de perpetrar un mal. También en esto hay cierto grado de justicia, por cuanto la parte de Dios en la trama se saca a la luz para que todos la vean.

Cabría esperar que, dado que la narración que enmarca el libro de Job tiene un “final feliz”, la imagen final de Dios se podría revisar también para hacer a Dios más amable y cariñoso. En vez de eso, el retrato que se hace de Dios al final de Job sigue siendo complejo y ambiguo. El poder de una deidad que puede manejar a Leviatán con facilidad sigue estando fuera de toda duda. Job, sin embargo, no se retracta de sus afirmaciones previas de que Dios utiliza su poder para causar el caos en la tierra y en la sociedad (12,13-25). El discurso inicial de Dios (cap. 38) puede aportar una defensa indirecta del poder cósmico de Dios, pero las palabras de Dios nunca responden a las acusaciones concretas de Job. Job además sostiene que Dios utiliza su poder injustamente para hostigar y acosar a seres humanos inocentes como Job (16,6-17). Dios decide no responder a esa acusación porque es claramente vulnerable.

Job no cuestiona la sabiduría de Dios como gran diseñador del cosmos. Job reconoce que los caminos y leyes que rigen el universo son incomprensibles para él. Dios, sin embargo, se ve enfrentado al hecho de que también Job tiene un “camino” que define su propósito en la vida. Al comienzo mismo de sus gritos de angustia clama Job:

“¿Por qué Dios da luz a los que sufren,  
vida a los de espíritu amargado...  
a una persona cuyo camino (*derek*) está escondido,  
cercada por Eloah? (3,20-23).

La sabiduría de Dios puede guiar los “caminos” del cosmos, asegurando que funcione de acuerdo con su íntimo propósito. Sin embargo, tal sabiduría no guía el camino que Dios sigue para tratar a los mortales hundidos en la aflicción. El Dios de sabiduría puede reflejar una mente superior, pero parece desprovisto de compasión. Y como deja claro Campbell, nunca se contesta a la cuestión de por qué esta sabia deidad oculta el “camino” de la persona hundida en la aflicción (2003, 25).

Este Dios sabio y todopoderoso afirma ser además un Dios de justicia, pero esa justicia parece ser tan inaprensible como el Dios que Job está intentando localizar. Job no intentaría citar a Dios ante el tribunal si no pensara que existe una posibilidad de justicia. Al permanecer Dios distante, escondido, inaprensible y ofensivo, Job queda a los ojos de todos como la parte culpable, no como la víctima inocente. Cuando Dios reta a Job en el tribunal, Job puede percibir un atisbo de justicia. Al menos Dios ha aparecido finalmente y ha exi-

gido a Job que “responda” al Omnipotente. Dios, sin embargo, continúa poniendo a prueba a Job. Intenta volver las tornas y hacer que Job responda a las demandas de Dios. A la postre, dichas demandas son vanas, y Dios no tiene razones. El Dios inaprensible ha aparecido; Job ha “visto” a Dios, y eso basta. ¡Job está libre y Dios ha perdido el juicio!

La única justicia que Job puede saborear es el veredicto indirecto reflejado en las palabras de Dios a los amigos y en el consuelo de parientes y conocidos por el “mal” que Dios ha infligido a Job. No hay ni rastro de compasión o misericordia de Dios. El veredicto de Dios al final del libro de Job es, a su vez, un veredicto sobre Dios: un Dios de poder, sabiduría y justicia inaprensible, pero sin compasión.

## Bibliografía

- Balentine, Samuel, “‘What are human Beings that You Make so Much of Them?’ Divine Disclosure from the Whirlwind: ‘Look at Behemoth’”, en Tod Linefelt y Timothy Beal (eds.), *God in the Fray. A Tribute to Walter Brueggemann*, Fortress, Minneápolis 1998, 259-278.
- Campbell, Antony, “The Book of Job: Two Questions, One Answer”, *Australian Biblical Review* 51 (2003) 15-25.
- Gutiérrez, Gustavo, *On Job. God Talk and the Suffering of the Innocent*, Orbis, Maryknoll 1987 [or. cast.: *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: una reflexión sobre el libro de Job*, Sígueme, Salamanca 1995].
- Habel, Norman C., *The Book of Job: A Commentary*, Westminster, Filadelfia 1985.
- Habel, Norman C., “The Implications of God Discovering Wisdom in Earth”, en Ellen van Wolde (ed.), *Job 28: Cognition in Context*, Brill, Leiden 2003, 281-298.
- Steinmann, Andrew, “The Graded Numerical Sayings in Job”, en A. B. Beck y otros (eds.), *Fortunate Eyes that See: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of his Seventieth Birthday*, Eerdmans, Grand Rapids 1995, 288-297.
- Newel, B. Lynne, “Job: Repentant or Rebellious?”, en Roy B. Zuck, *Sitting with Job. Selected Studies on the Book of Job*, Baker, Grand Rapids 1992, 441-461.

Westbrook, R., "Biblical Law", en N. S. Hecht (ed.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, Clarendon, Oxford 1996, 1-17.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

## EL DIOS DE JOB



I libro de Job es un himno a la condición inescrutable de Dios. A diferencia de algunas religiones en las cuales la deidad es de suyo incognoscible o casi, en el libro de Job no es que no se pueda saber nada sobre Dios; es más bien que de Dios se sabe –o al menos se puede decir– demasiado para que estemos seguros de que cualquier afirmación que hagamos acerca de él es correcta o errónea. ¿Es una deidad cósmica, tremadamente alejada de las inquietudes humanas, o está íntimamente implicado en la vida y destino de cada ser humano? ¿Es un dios compasivo o un monstruo cruel? ¿Gobierna el mundo según los dictados de la justi-

\* DAVID J. A. CLINES nació en Australia y es profesor investigador en el Departamento de Estudios Bíblicos de la Universidad de Sheffield, donde imparte clases desde 1964. Ostenta los grados de licenciado (en lenguas clásicas) por la Universidad de Sydney, máster (en lenguas semíticas) por la Universidad de Cambridge y el doctorado (*honoris causa*) por la Universidad de Ámsterdam.

Entre sus libros destacamos *The Theme of the Pentateuch* (1978); *Ezra, Nehemiah, Esther* (1984); *The Esther Scroll* (1984); *What does Eve Do To Help?* (1990), e *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible* (1995); muchos de sus artículos se han reunido en sus dos volúmenes titulados *On the Way to the Postmodern: Old Testament Essays, 1967-1998* (Sheffield Academic Press, 1998). Publicó el primer volumen de su comentario sobre Job (*Job 1-20*) en la serie Word Biblical Commentary en 1989; para este año se espera el segundo y el tercer volumen escritos por Thomas Nelson (Nashville). Es editor de la obra en ocho volúmenes titulada *Dictionary of Classical Hebrew* (Sheffield Academic Press, Sheffield 1993-), cuyo sexto volumen aparecerá este año.

Dirección: Departamento de Estudios Bíblicos, Universidad de Sheffield, Sheffield S 10 2TN (Reino Unido). Correo electrónico: d.clines@sheffield.ac.uk

cia, o le tienen sin cuidado los asuntos humanos? Todas estas posturas son afirmadas por el libro de Job, o al menos por uno de los personajes que participan en sus diálogos.

Dentro del libro, todas las voces contradicen a las demás, de manera que ¿a quién hemos de creer? ¿A los amigos, que hablan como teólogos representativos de la piedad hebrea tradicional y ortodoxa? ¿A Job mismo, que lanza acusaciones contra Dios desde el interior de un terrible sufrimiento, y quizá no esté en sus cabales? ¿A Dios, que se niega categóricamente a abordar las cuestiones clave que Job y el libro han estado planteando? ¿O al autor del libro y a su portavoz, el narrador, que se reservan la última palabra que descompone todo cuanto se ha dicho anteriormente?

¿O acaso no se trata de privilegiar una voz sobre otra, de declarar que Job tiene razón y los amigos no, o que Dios tiene razón y el autor no, etcétera, sino de reconocer todas las voces como elementos básicos de un pensamiento serio sobre Dios, cada uno con su percepción, por parcial que sea, de un aspecto de la realidad divina, pero ninguno global, ninguno más allá de la contradicción o la disputa? Por supuesto, nos gustaría encontrar una solución a los problemas del libro, pero quizás esperar una solución sea demasiado esperar. Si el libro como tal no habla de manera inequívoca, quizás todo lo que debemos intentar sea prestar una escucha abierta pero crítica a todas las voces en su multiplicidad y disonancia.

Este sería un planteamiento tentador. Pero el libro de Job no es el informe de un seminario en el cual todas las voces son iguales. Con su estructura y textura invita a un posicionamiento jerárquico de los participantes, según el cual la voz de los amigos se ha de escuchar como la menos creíble, pues en el epílogo Dios dice que no han hablado correctamente de él (42,7-8). En el mismo lugar se dice que Job ha hablado correctamente, y sin embargo es objeto de la crítica más severa por parte de Dios, y los lectores sabemos por el prólogo que en cualquier caso está en un terrible error acerca de la actitud de Dios respecto a él. Resulta difícil saber si su voz merece más atención que la de los amigos. Podríamos haber pensado que la voz de Dios desde la tempestad (caps. 38-41) impondría automáticamente la sumisión de todos los lectores del libro, y sin embargo lo que Yahvé dice allí resulta profundamente insatisfactorio para muchos lectores, y la narración del libro, en el epílogo, parece pasar por alto los discursos divinos, con lo cual debilita su fuerza. Así, al final dista mucho de estar claro que se deba atender a una sola y única voz; y en cualquier caso, el poeta ha puesto ante nosotros las palabras de todos los interlocutores para nuestra instrucción y deleite, y tal vez hagamos

bien en saborear, en toda su variedad, su reñida conversación acerca de Dios.

## La voz de los tres amigos de Job

Juntos, los tres amigos de Job, Elifaz, Bildad y Sofar, representan la teología tradicional de Israel, una teología a la que Job mismo había estado también adherido hasta hacia unos días. No es una teología que celebre al Dios de la salvación, que actúa con poder en favor de Israel en el éxodo y en la conquista de la tierra, sino una teología más antigua y más fundamental que ve a Dios como diseñador y ejecutor de un sistema de justicia cósmica. Según esta visión de Dios centrada en la retribución, especialmente en el plano individual, pero también en el de la nación, quienes actúan debidamente son recompensados con bendiciones, mientras que los malhechores son castigados. Para Elifaz y sus amigos, poner por obra ese sistema de recompensa y castigo es la actividad principal de Dios en lo que respecta a los seres humanos.

En cuanto a si Job pertenece al grupo de los justos o de los malvados, entre los amigos hay división de opiniones; pero son unánimes en creer que está siendo castigado en alguna medida por Dios debido a sus malas obras, y que su futuro depende únicamente de que cambie de comportamiento. Elifaz (Job 4-5; 15; 22) tiene clara la realidad de Dios como el que retribuye:

"Haz memoria, ¿qué inocente ha perecido?  
¿Fueron alguna vez aniquilados los justos?  
Mi experiencia es ésta: los que cultivan maldad  
y siembran miseria, eso mismo cosechan.  
Bajo el aliento de Dios perecen éstos" (4,7-9)<sup>1</sup>.

Pero eso no es una mala noticia para Job, pues él está entre los justos, y lo que está sufriendo en ese momento no es la retribución fatídica de los malvados, sino una "corrección" a modo de repremisión por faltas menores, guiada por una intención amable:

"¡Considera! ¡Feliz el hombre a quien Dios reprende;  
no desdeñes la corrección del Poderoso!"

<sup>1</sup> Las traducciones de Job son mías, y en la mayoría de los casos son las mismas que las recogidas en mi comentario (*Job, Word Biblical Commentary 17, Word Books, Waco [Texas] 1989; Word Biblical Commentary 18A-18B, Thomas Nelson, Nashville 2004 [en prensa]*). En él expliqué mis razones para atribuir diversos pasajes del libro a los diferentes interlocutores.

Porque él hiere, pero venga la herida,  
golpea, pero cura con su mano" (5,17-18).

Bildad (Job 8; 18; 25,1; 26,2-4; 25,2-6; 26,5-14) también conoce a Dios como aquel que asegura la retribución exacta en el mundo de los seres humanos. Cuando dice:

"¿Puede Dios torcer la justicia?  
¿Puede el Poderoso torcer lo que es recto?" (8,3),

sabemos que está pensando en la ley de la retribución, pues a continuación pasa a afirmar que la muerte de los hijos de Job es toda la prueba que se necesita para saber que debieron pecar gravemente:

"Tus hijos pecaron contra él,  
por eso los abandonó al poder de su propia culpa" (8,4).

Job, en cambio, no está muerto; luego su falta, sea cual sea, no parece ser fatal, y Job puede esperar razonablemente un futuro más dichoso:

"Mira, Dios no rechazará al hombre intachable,  
ni brindará su apoyo al malhechor.  
Él volverá a llenar tu boca de risas;  
gritos de alegría habrá en tus labios" (8,20-21).

Sofar (Job 11; 20; 27,1.7-10.13-17; 24,18-24; 27,18-23), el más severo de los tres amigos, acepta el mismo principio, aunque hace su propia valoración del grado de maldad de Job. El hecho de que Job siga existiendo no es prueba de que no haya pecado gravemente, pues, a decir verdad, Job sin duda merece mucho más que lo que está padeciendo:

"Pero, ¡ay, si Dios hablara...  
sabrías que Dios todavía olvida parte de tu pecado" (11,5-6).

La razón por la cual Dios debería "olvidar" parte de las faltas de Job resulta bastante difícil de discernir; no se dice ni una palabra sobre la misericordia, y no puede ser que Dios no preste atención suficiente a saber de qué es Job verdaderamente culpable. Basta con saber que en la actuación divina hay "misterios" (11,6) –lo cual equivale a decir que Sofar no puede explicarse cómo encaja con su principio subyacente de retribución exacta su convicción de que el pecado de Job es mayor-. Sin embargo, también él piensa que Job no puede ser merecedor de la muerte, como los malvados; también él ofrece a Job una visión positiva del futuro, siempre y cuando éste abandone su pecado:

"Si hay obras malas en tu mano, renuncia a ellas...  
entonces alzarás tu rostro libre de culpa...  
te olvidarás de tu sufrimiento,

lo recordarás sólo como agua pasada;  
entonces tu vida brillará más que el mediodía,  
su oscuridad será como luz matutina" (11,14.15-17).

Hoy en día es muy fácil burlarse del concepto que los amigos tienen de Dios como ejecutor de la retribución, y señalar el gran número de ejemplos que todos conocemos en los cuales se ha negado a los pia-dosos la recompensa y los malvados han escapado al castigo. Pero las alternativas a esta teología pueden ser peores todavía: imaginemos un mundo en el cual simplemente no hay correspondencia predecible entre acto y consecuencia. ¿Cómo inculcará un padre un comportamiento correcto en sus hijos, cómo advertirá un Estado a los inclinados al crimen, si no existe un principio subyacente de retribución? El atractivo de la teología es que no está hecha puramente de experiencias y anécdotas, no es una acumulación de casos, sino una consideración detenida, sistemática y de principios sobre el modo en que el mundo debiera funcionar, debiera estar gobernado y tendría que ser concebido. Afirma la existencia de una justicia fundamental en el núcleo del designio de Dios para el universo. Desde esta perspectiva no importa el número de ejemplos, o de ejemplos aparentes, en los que dicha justicia no se cumpla: por muchos que sean no pueden debilitar el principio, pues –aunque dicho principio se declara a menudo como una explicación de lo que de hecho sucede en el mundo real– no es tanto una descripción de la realidad como un pro-grama para ésta.

No obstante, la imagen de Dios que surge de los discursos de los tres amigos es muy restrictiva. Considerar a Dios esencialmente como el arquitecto y sostenedor de tal principio es una teología mezquina y algo impersonal. Verdad es que los amigos son conscientes de algu-nos otros aspectos de la naturaleza divina, la perfección de su cono-cimiento, por ejemplo (11,7-9), sus grandes maravillas en la naturale-za (5,9-10), sus obras en la creación (26,7-13), sus manos curadoras (11,18), su complacencia en el inocente (22,23-29). Pero la suya no es una teología equilibrada, y será a otros a quienes corresponda en el libro ampliar el alcance de la descripción de Dios.

### La voz de Elihú (Job 32-37; 28)

El cuarto amigo, Elihú el intruso, no encuentra ninguna pega en la doctrina de la retribución en su formulación clásica:

"Dios paga a los seres humanos según sus obras,  
y trae sobre ellos lo que su conducta merece" (34,11).

Pero el centro de su opinión sobre Dios se encuentra en otra parte. Para Elihú, Dios es el Gran Comunicador o Educador. Cuando hay sufrimiento, no hay que preguntar “¿Qué ha hecho esta persona para merecer tal castigo?”, sino “¿Qué lección hay que aprender?”, “¿Qué tiene Dios que decir a través de esta aflicción?”. La aflicción no mira al castigo, sino a la salvación:

“Dios salva al que sufre a través del sufrimiento,  
por medio de la tribulación le hace entender” (36,15).

A veces Dios utiliza sueños para prevenir a alguien contra la comisión de pecados que tal vez esté proyectando (33,15-18); otras veces manda sufrimientos encaminados a la corrección, que conducen, si se disciernen correctamente, a la salvación de quien los sufre (33,19-28). Más aún, las energías creadoras de Dios no son despliegues de poder, sino medios de comunicación con sus criaturas humanas. Cuando llegan las nubes y la lluvia, en ellas hay un mensaje:

“Sea para corregir, por su tierra  
o por lealtad, las envía” (37,13).

Cuando caen las nieves, o las lluvias fuertes, y los seres humanos no pueden trabajar, también en ello hay un mensaje:

“Encierra a todos en sus casas  
para que reconozcan que él está trabajando” (37,7).

Y el trueno es la comunicación de su cólera contra la maldad:

“El trueno declara su ira,  
la pasión de su cólera contra la iniquidad” (36,33).

Las intenciones educativas de Dios miran a la mejora de la humanidad y a inculcar una actitud adecuada respecto a él como su deidad. En resumen, la teología de Elihú es la siguiente:

“En cuanto al Poderoso, no podemos encontrarlo.  
Supremo en su poder, poderoso en su rectitud,  
no pervierte la justicia.  
Por eso lo temen los mortales,  
y los sabios de corazón tienen miedo de él” (37,23-24).

Lo cual equivale a decir que Dios está más allá de la comprensión humana –aunque está constantemente haciendo llegar comunicaciones a los seres humanos– y es completamente justo, al tiempo que supremamente poderoso. No hay nada acogedor en su programa de educación, por salvífico que éste pueda ser, pues su propósito, como se ve pronto, es mantener a los seres humanos en su lugar. La única respuesta humana adecuada a lo que van a aprender acerca de lo

divino es la emoción del temor (37,24); el temor de Yahvé, eso es sabiduría (28,28).

La teología de Elihú va decididamente más allá de la de los demás amigos, centrada en una retribución algo mecánica, y crea un espacio para la comunicación entre la esfera de lo divino y el ámbito humano. Pero la teología de Elihú sigue siendo austera, y de orientación tan individualista como la de ellos.

### **La voz de Job (Job 3; 6-7; 9-10; 12-14; 16-17; 19; 21; 22-24 [menos 24,18-24]; 27,1-6.11-12; 29-31; 40,3-4; 42,1-6)**

Job, en su calidad de hombre que temía a Dios y evitaba el mal (1,1) –la misma fórmula que recomienda 28,28 para alcanzar una vida buena–, había aceptado durante mucho tiempo la teología de los tres amigos. Su piedad escrupulosa, por no decir aprensiva, que lo despertaba cada mañana para ofrecer sacrificios por sus hijos por si acaso habían ofendido a Dios (1,5), es una indicación narrativa de una teología centrada en la retribución. Pero en este momento ha experimentado en su propia carne una refutación de dicha teología, por cuanto él, que se sabe justo, está siendo tratado como un abyecto pecador. Toda su visión de la justicia de Dios se ve puesta en tela de juicio, y Job se embarca en un replanteamiento de la teología israelita, el más radical que se pueda encontrar en las páginas de la Biblia hebrea.

La nueva teología de Job es que Dios es un monstruo movido por la crueldad y el rencor, que no sólo ha atacado al inocente Job, sino que además es culpable de negligencia e injusticia a escala universal. Job no tiene dudas de que hay un dios, pues es él quien le ataca injustamente; pero niega su bondad.

La primera reacción de Job, formado como estaba en la piedad de su tiempo, fue responder a la injusticia del ataque perpetrado contra él desde el cielo diciendo: "Yahvé me lo dio, Yahvé me lo quitó; bendito sea el nombre de Yahvé" (1,21). Esta observación tristemente fatalista, que desvirtúa todo don al hacerlo revocable, no dura mucho tiempo en labios de Job, pues éste pronto pasa a reprocharle a Dios la desproporción de su ira contra él:

"¿Soy yo Mar, soy el monstruo Tannin,  
para que me pongas bajo vigilancia?" (7,12).

"¿Qué es el género humano para que le des tanta importancia,  
poniendo en él tu atención,

inspeccionándolo cada mañana,  
poniéndolo a prueba a cada momento?  
¿No apartarás nunca de mí tu mirada,  
ni me darás tregua siquiera para tragarme saliva?" (7,17-19).

En la nueva visión teológica de Job destaca un concepto que se va elaborando: Dios como carcelero, entrometido y asfixiante, obsesionado con destruir un blanco humano que no puede constituir amenaza alguna para su soberanía:

"Si he pecado, ¿cómo te causo perjuicio,  
Centinela de los hombres?  
¿Por qué me has puesto como blanco tuyo?  
¿Por qué me he convertido en una carga para ti?" (7,20).

Entre las características de este Dios ocupa un puesto principal su cólera: "Al ser Dios, no renuncia a su cólera" (9,13a). Los antiguos mitos tenían razón, dice Job, cuando contaban que lo primero que Dios hizo fue crear el mundo matando al monstruo del caos en un primigenio acto de agresión (9,13b). Y este designio permanente de hostilidad hacia su creación se aplica igualmente en el caso de Job como individuo, quien desde su concepción ha estado sometido a la残酷 de Dios:

"Tus manos me plasmaron y me formaron;  
y ahora has cambiado y me has destruido.  
Me amasaste como arcilla, ¿recuerdas?  
Ahora me conviertes en lodo de nuevo.  
Ésta era tu secreta intención,  
éste era tu propósito, lo sé,  
que si yo pecaba, estarías vigilándome  
y no me absolverías de mi culpa" (10,8-9.13-14).

¿Qué es Dios? Si queremos hablar de teología, no pasemos por alto el testimonio que Job, un hombre justo de la tradición hebrea, da acerca de la realidad de lo divino: Dios es un enemigo despiadado para un mortal inocente:

"Su cólera me ha desgarrado, y su odio me ataca;  
rechina sus dientes contra mí.  
Mi enemigo aguza su ojo contra mí.  
Yo vivía tranquilo, pero él me destrozó;  
me agarró por el cuello y me hizo pedazos.  
Me convirtió en su blanco;  
sus arqueritos me rodearon.  
Traspasó mis riñones; fue inmisericorde;  
derramó por tierra mi hiel.  
Me abatió a golpes, brecha sobre brecha;  
se precipitó contra mí como un paladín" (16,9.12-14).

Ningún sistema teológico que se precie puede permitirse minimizar este testimonio sobre lo divino, ¡particularmente siendo éste el testimonio de un hombre que no es ningún enemigo de la religión, sino orgullo de Dios, a decir de todos, y que será aclamado por la boca misma de Dios por haber hablado correctamente de él (42,7)!

Pero la acusación de Job contra Dios va más lejos. Especialmente en los caps. 23-24, su pensamiento se extiende, de la injusticia de su lamentable caso personal, al gobierno del mundo como tal. En este punto, la esencia de su argumentación es que Dios no hace nada para castigar a los malvados, y por tanto ha abandonado su responsabilidad moral por el mundo. Los malvados pueden despojar impunemente a otros de sus medios de vida; ni hay castigo para ellos, ni hay justicia para los desposeídos, igual que no la hay para Job:

“¿Por qué el Poderoso no tiene días de sesión de tribunal?  
¿Por qué quienes lo conocen no ven sus días de juicio?  
Los malvados desplazan los mojones,  
arrebatan rebaños y los apacentan como propios.  
Se llevan el asno de los huérfanos,  
y toman el toro de la viuda como prenda.  
Fuerzan a los indigentes a salirse del camino,  
y los pobres del país tienen que esconderse.  
Gimen en la ciudad los moribundos,  
y las almas de los heridos gritan pidiendo ayuda.  
Pero Dios no acusa a nadie de mal alguno” (24,1-4.12).

El último verso es la esencia de la queja de Job. No sólo se niega la justicia a los rectos y a los pobres que la merecen, sino que los malvados quedan completamente libres. No hay retribución.

Resulta innegable –en la medida en que se suscribe el principio de que los justos merecen bendición– que a Job lo han tratado injustamente. El sufrimiento de Job es suficientemente real, y es causa suficiente, para que su grito llegue hasta el cielo. Pero su sufrimiento no es su mayor problema: lo que verdaderamente le molesta es la injusticia de su sufrimiento. Sin embargo, a decir verdad, más que víctima de Dios, Job es víctima de su teología erudita, que le había llevado a creer que él merecía algo mejor. Si en el universo no hay en vigor ningún principio de retribución, Job no merece nada, y la única recompensa que tiene derecho a esperar por su rectitud es su rectitud misma. La teología, sin embargo, ha convertido una terrible tragedia personal y una desgracia física en algo mucho peor: desilusión respecto a Dios y a la totalidad del universo moral. Es el momento de que hable otra voz, con un tono muy diferente.

Los discursos de Yahvé son famosos por su negativa a abordar los interrogantes de Job. El hecho de que no respondan a su problema es implícitamente un rechazo de la validez de su queja. Yahvé no dice con ninguna de sus muchas palabras que Job esté planteando un interrogante equivocado o pensando con categorías erróneas, pero ésa es la deducción que se saca de lo que dice.

Mientras que Job ha puesto la cuestión de la justicia como objetivo prioritario, Yahvé no dice nada de la justicia: únicamente habla de la estructura y funcionamiento del universo. Si reprende a Job es por establecer sus propios objetivos, sin tener en cuenta el designio de Yahvé para el mundo. Las primeras palabras que dirige a Job son muy significativas:

“¿Quién es ese que enturbia el designio  
con palabras sin conocimiento?” (48,2).

La búsqueda de justicia de Job, y su queja de que dicha justicia se le está negando, enturbia el hecho de que, según estos discursos, Yahvé no se compromete a asegurar que la justicia reine en el mundo. Yahvé ha creado el mundo, con sus sistemas físicos y morales, pero no sigue al detalle lo que sucede en él ni hace las veces de policía cósmico. La insistencia de Job en la justicia, con el descuido consiguiente de otros valores, ha estado oscureciendo o enturbiando el plan divino, impidiendo que las intenciones de Yahvé se hagan patentes, y todo ello debido a que las palabras de Job estaban creando una cosmovisión alternativa.

Según el discurso pronunciado desde la tempestad, las preguntas de Job, por fundamentales que sean para su propia comprensión y bienestar, por influyentes que sean además en la historia del pensamiento teológico, no son en absoluto preguntas interesantes. Existe un orden universal que Yahvé mantiene continuamente desde que lo instituyó en la creación; pero sus principios no son el equilibrio, la equidad, la retribución y la equivalencia, como piensan Job y todos sus amigos. Sus principios son más estratégicos que todo eso. Se concentran en la intimidad, el sustento y la variedad.

En este discurso, Yahvé conoce su universo íntimamente. Conoce la anchura de la tierra (38,18), los caminos que llevan a las moradas de la luz y las tinieblas (38,19), el sistema de las estrellas (38,33), el ciclo de nacimiento de la cabra montés (39,1-3); él implanta los instintos migratorios en los pájaros (39,26) y la irresponsabilidad maternal en los avestruces (39,16-17). Este Dios es muy sabio... y tiene

muchas cosas en la cabeza. Ama el detalle y, aun cuando adopta la visión más amplia, únicamente trabaja con ejemplos.

En este discurso, el sustento y la crianza son objetivos clave del orden universal. Trátese del universo físico o del mundo animal, la intimidad divina va encaminada a sostener la vida. Para esta cosmovisión, la creación no es simplemente un acontecimiento pasado; la mañana ha de ser rehecha cada día por su creador, llamando al amanecer, agarrando los bordes de la tierra, sacudiendo de su sitio a Sirio, haciendo subir el horizonte en relieve como arcilla bajo un sello hasta que todo resalta como los pliegues de una capa y la luz de Sirio se atenúa mientras las estrellas de la línea del Navegador se van apagando una a una (38,12-15). En esta cosmovisión, el dios de toda la tierra cuenta los meses de preñez de la madre de cada animal salvaje (39,2), imbuye a los caballos salvajes de su fuerza (39,19), adiestra a los halcones en el vuelo (39,26), proporciona carne fresca a las crías de águila en sus fortalezas rocosas (39,27-30) y a los jóvenes leones en sus guaridas (38,39-40), dirige al cuervo hasta su presa cuando sus polluelos graznan por falta de alimento (38,41).

En este discurso, el mundo es otro y enormemente variado. Vive para sí mismo, y si algo desempeña un papel decisivo, si algo sirve para un propósito distinto de sí mismo, es por casualidad. Los propósitos de la estructura universal son infinitamente múltiples, cada uno de sus elementos posee su propia esencia y su propia misión –sea el mar, las nubes, la luz, las tinieblas, la lluvia, las estrellas, la cabra montés, el aveSTRUZ, el caballo de guerra o el águila-. Como la “Belleza abigarrada” de Gerard Manley Hopkins, esta visión suscita

“Gloria a Dios por las cosas moteadas,  
por los cielos de dos colores como una vaca pinta,  
por el paisaje delineado y parcelado –aprisco, barbecho y arado–;  
Y todos los oficios, sus herramientas, aparejos y atavíos”.

Es una disertación sin resúmenes, sin oposiciones, sin proposiciones, sin generalizaciones. Funciona con imágenes, y maximiza la repercusión y la influencia. Tiene poco tiempo para la claridad o la lógica. No es el lenguaje de la *Summa* ni de las *Instituciones*, ni siquiera el del Deuteronomio o el de los diálogos del libro de Job.

En los discursos divinos, por supuesto, no hay nada acerca de los seres humanos, nada acerca de ética, justicia o días de sesión de tribunal. Es una charla para contables; la tarea de Dios es ser el dirigente e inspirador de la empresa global. En los discursos es donde Dios hace la declaración de su misión, da su visión, su pensamiento empresarial. Lo humano es sólo una de las secciones de la economía

global, y a sus problemas específicos no se les puede dar la absoluta prioridad de Dios.

En la teología de los discursos divinos no hay ningún problema con el mundo. Yahvé no intenta justificar nada de lo que sucede en el mundo de los asuntos humanos, ni hay nada que tenga que enmendar. El mundo es tal como él lo diseñó. Su orden universal no asegura la justicia para los rectos o los malhechores, y él personalmente no se compromete a corregir las injusticias que se dan en los asuntos humanos. Mientras que Job consideraba la justicia como un valor supremo (quizá como el valor supremo), se podría decir que los discursos divinos proponen otros valores rivales. En la filosofía política contemporánea, esto se llamaría situación de "pluralismo de valores" –como el que se da en los conflictos entre libertad e igualdad, o entre lealtad a los amigos o a la patria-. El pluralismo de valores haría pensar que incluso un valor tan sumamente apreciado como la justicia podría ser tan sólo un valor entre otros, y que tal vez no haya manera de dirimir todos los conflictos entre valores.

Finalmente, en la teología de los discursos divinos se encuentra una respuesta implícita a la pregunta de Satán: ¿Sirve Job a Dios de manera desinteresada? (1,9), con la cual empezaba la entera acción del relato. Esta pregunta, de hecho, ya había sido respondida en el prólogo en el sentido de que Job continúa temiendo a Dios aun cuando se haya eliminado la presunta "recompensa" de su piedad, esto es, su prosperidad. Ha demostrado que es piadoso "sin causa". El Satán había insinuado que tenía una causa, que era piadoso porque había descubierto que ser piadoso le compensaba: Dios lo había bendecido, y por esa causa reverenciaba a Dios. Ahora bien, en los discursos divinos se responde de nuevo, aunque en un sentido diferente, a la pregunta de si Job sirve a Dios de manera desinteresada; pues dado que niegan que exista un nexo causal entre hechos y consecuencias, se sigue que todo hecho se hace "sin causa", sin ninguna recompensa propiamente dicha. Ningún acto, bueno o malo, lleva aparejado un pago o una recompensa, pues en el universo no rige principio alguno de retribución. Puesto que nadie es recompensado por temer a Dios, tampoco Job tiene que ser recompensado por temer a Dios. Parece que la vieja teología de la retribución ha quedado finalmente acallada.

## La voz del narrador (Job 1-2; 42,7-17)

Pero, ¿es así? La última palabra en el libro de Job no la tiene Yahvé, sino el narrador de la historia, que no carece en absoluto de refina-

miento teológico. Según él, en el cap. 1, Job temía a Dios y evitaba el mal (1,1) y era el más grande de todos los orientales (1,4), afirmaciones con las que parecía estar hablándonos de causa y efecto, del funcionamiento habitual del principio de retribución. Ahora bien, en el cap. 42, a renglón seguido de la renuncia divina a la responsabilidad de la retribución, el narrador nos asegura que Job, la única persona que ha hablado correctamente de Yahvé (42,7-8), recibe el doble de riquezas y de familia de lo que tenía al comienzo: su piedad superlativa, ciertamente expresada de manera algo excéntrica, ha conducido a su superlativa prosperidad final. ¿Puede ser que lo que el libro ha intentado demoler por todos los medios, la doctrina de la retribución, se afirme de manera triunfante en su última página?

Debemos admitir que no hay nada en el cap. 42 que relacione explícitamente la prosperidad final de Job con su piedad. Podríamos incluso advertir, tras haber escuchado los discursos divinos en los cuales el principio de la retribución ha quedado enteramente marginado, aunque no explícitamente negado, que el lenguaje de recompensa brilla por su ausencia. Podría ser simplemente que ni siquiera el Yahvé de los discursos se negó nunca el derecho a bendecir a los seres humanos, y que a lo único a lo que oponía resistencia era a la suposición de que debía y tenía que bendecirlos si cumplían determinadas condiciones.

Así pues, ¿por qué es restablecido Job? Dentro de la lógica, o la teología, del libro tal como se ha desarrollado hasta ahora, no hay ninguna razón. Yahvé no necesita una razón, y Job no tiene derecho a esperar nada de él. Y sin embargo... Job es un hombre piadoso, y Job es al final, lo mismo que al principio, un hombre rico y afortunado también en todos los demás sentidos. ¿Se ha negado la doctrina de la retribución, pero queda todavía un resaldo?

## La voz del autor (Job 1-42)

Seis personajes en busca de una teología; así podríamos designar el libro de Job. A la mezcla de sus voces debemos añadir otra: la voz del autor. ¿Cuál, entre todas las voces rivales del libro, está más en sintonía con la suya propia?

Puede ser que el autor no tenga un punto de vista que quiera proponer, que sea más poeta que teólogo. Lo que tal vez le interese quizás sea el juego de opiniones, la variedad de posturas plausibles, la imposibilidad de una declaración definitiva. Tal vez las oportunidades líricas de este tema sean más importantes para él que llegar a una conclusión teológica satisfactoria.

Y sin embargo resulta tentador imaginar que siente preferencia por una de las posturas que tan persuasivamente ha expuesto. En principio, parece imposible creer que sus simpatías no estén con su héroe Job; la pasión y el drama del libro estriban en buena medida en los sentimientos y las palabras de este personaje. Pero, dejando a un lado el hecho de que el autor nos ha mostrado que Job se está engañando tremadamente en lo que piensa acerca de Dios a lo largo de todos sus discursos, ¿podemos creer que el "punto de vista" del libro resultará ser el de este hombre herido cuando otro de los personajes del libro es nada menos que la deidad? ¿Cómo podría ser el punto de vista del libro otro que el de Yahvé mismo?

Y sin embargo, también en este caso hay algo que nos hace dudar. Es el epílogo. No es que el epílogo socave los discursos divinos, o afirme el principio de retribución por la puerta de atrás, por decirlo así. Es el hecho de que el personaje Yahvé no tiene la última palabra, sino que ha de cedérsela al narrador. Y lo que el narrador hace en el capítulo conclusivo es desplazar el centro de atención haciéndolo pasar, de los grandiosos designios del cielo, al insignificante plano doméstico. Los discursos divinos han ofrecido una visión embriagadora del universo y los principios que lo gobiernan o no lo gobiernan. La narración final reduce asombrosamente el enfoque, pasando de la visión universal de los caps. 38-41 al primer plano de un padre que adora a sus hijas y les da parte en la herencia, de un patriarca afable que ofrece banquetes a todas las visitas de su extensa familia y conocidos, de un amo dedicado a la cría de animales que incrementa año tras año sus enormes rebaños y sin duda les da un uso provechoso. ¿Ha dejado de gloriarse en la plaza de la ciudad (29,7-10)?, nos preguntamos, ¿han mejorado sus relaciones con los rangos inferiores (30,1-2.9-10)? Con 22.000 animales y cuatro generaciones de su propia descendencia de los cuales preocuparse, ¿qué tiempo puede quedarle para cuestiones de teología cósmica?

Dicho brevemente: ¿qué es importante? Ésta es una pregunta que va más allá de las que se han planteado ya en el libro. ¿Cómo medir el valor de una solución del rompecabezas intelectual del universo comparándolo con el deleite de inventar nombres hermosos para hermosas hijas? Cada uno de los personajes del libro es creación del autor (incluido el personaje Yahvé, por supuesto), pero quizás el narrador esté más cerca del autor que ninguno de ellos. Sin negar ni por un momento las grandes cuestiones debatidas a lo largo de los diálogos, ¿no podría el autor haber tenido otra visión de lo humano, una visión que no dependiera de cuestiones de justicia, sino que pusiera en primer plano los asuntos rutinarios, domésticos y sociales de la vida?

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

## 2. REFLEXIONES FILOSÓFICAS, TEOLÓGICAS Y ÉTICAS

## "ES EL PODEROZO, INALCANZABLE PARA NOSOTROS..."

Sobre la determinación de las relaciones  
entre trascendencia e inmanencia  
a partir del "Dios de Job"



**I**l libro de Job representa, en general, un ejemplo de la disputa bíblica sobre el problema de la teodicea. ¿Por qué permite el misericordioso, todopoderoso, bondadoso y justo Dios de Israel que sufran los inocentes y los justos? Al final de esta disputa no se halla la solución a la cuestión de la teodicea, sino, más bien, la constatación de su carácter insoluble. Todas las preguntas y las dudas enmudecen frente al poder, la majestuosidad, el carácter inalcanzable e inaprehensible de Dios: "Es el Poderoso, inalcanzable para nosotros. Grande es su fuerza y rectitud, inmensa su justicia; no opreme a nadie" (Job 37,23). Sólo queda esperar contra toda esperanza y confiar que el creador del mundo y el Dios de la

\* SASKIA WENDEL nació en Alemania en 1964. Es doctora en Filosofía y se está doctorando en Teología. Enseña Filosofía sistemática, centrándose sobre todo en la Metafísica y la Filosofía de la religión, en la Facultad de Teología de Tilburg (Países Bajos).

Sus publicaciones principales son las siguientes: *Jean-Francois Lyotard. Aisthetisches Ethos*, Múnich 1997; *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Ratisbona 2002; *Feministische Ethik zur Einführung*, Hamburgo 2003; *Christliche Mystik. Eine Einführung*, Ratisbona 2004; *Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts* (editado en colaboración con J. Valentin), Darmstadt 2000; *Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik* (editado en colaboración con J. Valentin), Ratisbona 2001. Líneas de investigación: metafísica y filosofía de la religión, filosofía del sujeto y la conciencia, estudios de género, nueva filosofía francesa, teoría crítica, idealismo alemán y mística.

Dirección: Tilburg Faculty of Theology, P.O. Box 9130, NL-5000 HC Tilburg (Países Bajos). Correo electrónico: S.K.A.Wendel@uvt.nl

Alianza no abandone a los seres humanos en la vida ni tampoco en el sufrimiento y en la muerte. Al final del libro de Job surge también "el salto a la fe" y el reconocimiento del misterio divino, que se sustraerá finalmente al conocimiento humano: "Sé que todo lo puedes, que ningún plan está fuera de tu alcance. ¿Quién es ese que enturbia mi consejo con palabras sin sentido? Así he hablado yo, insensatamente, de maravillas que me superan y que ignoro" (Job 42,3).

Esta respuesta a la cuestión de la teodicea remite, no obstante, a otro problema, que en el libro de Job no se trata de forma explícita pero sí implícitamente. Nos referimos al problema de la relación entre Dios y el mundo, es decir, en términos filosóficos, el problema de la determinación de las relaciones entre lo infinito y lo finito, entre trascendencia e inmanencia. Pues la respuesta que se da en el libro de Job presupone una determinación de estas relaciones en las que domina la distinción entre Dios y el mundo y el carácter evasivo e inasible de Dios: de una determinación metafísica de estas relaciones se sigue una determinación epistemológica en la que se basa nuevamente la tesis con respecto a la teodicea.

En las siguientes reflexiones me gustaría discutir sobre la determinación de las relaciones entre trascendencia e inmanencia que se sostiene en el libro de Job, aprovechando la ocasión para profundizar en ellas desde una perspectiva filosófica. Para este objetivo, lo primero y más importante es definir con gran precisión el concepto de "trascendencia", que está en el centro de la exposición que sigue a continuación.

## El concepto de trascendencia y la idea de absoluto

Los conceptos de "trascendencia" o "trascender" derivan, como todos sabemos, del verbo latino *transcendere*, que, originalmente, no significaba otra cosa que excederse, sobrepasarse o escalar hacia algo "más" o "más allá o al otro lado de algo"<sup>1</sup>. Ahora bien, no sólo el "trascender" entendido como acción de excederse, sino también la "trascendencia" en el sentido de un "más allá de algo", así como el sobrepasarse del que trasciende, pueden interpretarse de modos muy diferentes. En primer lugar, podemos comprender este "más" como un "más" o un "más allá" casi intramundano, un "más" en cuanto parte y momento del ser-en-el-mundo, es decir, el otro, por ejemplo,

<sup>1</sup> Cf. Jens Halfwassen, "Transzendenz; Transzendieren", en Joachim Ritter y Karlfried Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 10, Basilea 1998, pp. 1442ss.

puede entenderse como un “más” sobre el cual el yo se excede en una condición histórica que traspasa el *status quo* social. Éste es el sentido en el que, más o menos, Theodor Wiesengrund Adorno y Ernst Bloch hablaban de trascendencia. Para Adorno, el concepto de “trascendencia” describe un “más” que traspasa la pura facticidad, pero que pertenece a la inmanencia y la contingencia del ser-en-el-mundo y que se expresa en la creación artística<sup>2</sup>. Adorno renuncia a formular este “más” en relación con ninguna utopía, pues no se trata en modo alguno de la idea de un “totalmente otro” fáctico, sino de la idea de cómo podría ser pero en realidad no es. De igual modo habla Ernst Bloch de la posibilidad de un “trascenderse sin trascendencia”<sup>3</sup>, pero, a diferencia de Adorno, se aferra fuertemente a la idea de un “más” en el sentido de una condición utópica de la perfección, aunque como parte y momento del mundo o de la historia<sup>4</sup>.

A esta comprensión del “trascenderse” como actividad de un excederse y de la “trascendencia” en el sentido de un “más” intramundano se enfrenta una comprensión del trascenderse y la trascendencia en la que el trascenderse se comprende como un excederse en un “más allá” que ya no es exclusivamente una parte y un momento del ser-en-el-mundo y que deja de comprenderse también como trascendencia solamente intramundana. La “trascendencia” se define en este caso, más bien, en el sentido de lo infinito y/o lo ilimitado, que supera la finitud y la limitación del mundo, desbordándolos. El movimiento del trascenderse participa ya en este fundamental excederse del mundo. Con esta comprensión de la trascendencia no sólo puede tratarse la idea de un absoluto, que no necesariamente debe corresponderse con la idea de la existencia de este absoluto, sino también la idea de otra realidad que sobrepasa la limitación del ser-en-el-

---

<sup>2</sup> Cf., p. ej., Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Francfort del Meno 1993, p. 200 (trad. esp.: *Teoría estética*, Madrid 1992).

<sup>3</sup> Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Francfort del Meno 1973, p. 1522 (trad. esp.: *El principio esperanza*, Madrid 2004).

<sup>4</sup> También podemos interpretar de este modo la idea de trascendencia de Martin Heidegger: La existencia se excede extáticamente en la escucha de lo que dice el ser, que así se anima. En la escucha y admisión de la reivindicación del ser tiene lugar también un movimiento de trascendencia; el motivo de este trascenderse, la trascendencia, no es, sin embargo, mirándolo bien, ningún otro ser o el ser-en-el-mundo de la existencia, sino el mundo, en el que se da la existencia y por la que ésta *ek-siste*, al igual que el mismo ser, que se muestra en su devenir ser y se encuentra a la existencia como ser-en-el-mundo y se pone a salvo en la escucha de la existencia. Cf. Martín Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986, pp. 350-366 (trad. esp.: *Ser y tiempo*, Madrid 2003).

mundo<sup>5</sup>. En nuestro contexto resulta determinante esta última idea: la referencia a un “más” que no solamente trasciende la propia existencia en otra existencia o en otras situaciones históricas, sino que sobrepasa el ser-en-el-mundo en su totalidad. Este trascenderse en un mas allá, que al mismo tiempo se define como el más acá del mundo y el ser humano, y que sobrepasa la finitud y la limitación, caracteriza la comprensión religiosa de la trascendencia, la cual se diferencia de otras ideas de trascendencia en el sentido de que transgrede lo intramundano, y también se basa en la comprensión correspondiente que hallamos en la Biblia. Sin embargo, si partimos de esta idea de trascendencia, hemos de preguntarnos cómo podemos definir con mayor precisión el más allá que al mismo tiempo es un más acá, para poder, a partir de ello, preguntarnos por la condición de la relación entre trascendencia e inmanencia.

Resulta lógico que identifiquemos la idea de trascendencia con la de infinito: Aquello más allá de lo cual el yo se sobrepasa en su ser en-el-mundo es lo infinito, cuyo fundamento, origen y meta es el más allá y más acá del finito y contingente ser-en-el-mundo. Lo infinito ya está inscrito en nuestra razón como idea de lo infinito, tal como, por ejemplo, Descartes había advertido en la tercera de sus *Meditaciones sobre la filosofía primera*<sup>6</sup>. Sin embargo, mirándolo bien, la idea de lo infinito se evidencia como poco específica para poder determinar en el contexto religioso la idea común de trascendencia. Pues la infinitud *per se* no puede convertir el “más allá” en un “más”, que excede el ser-en-el-mundo totalmente, ni es obligatorio identificar la infinitud con un “más allá” en el sentido de un “más”. Por ejemplo, también la materia puede pensarse como infinita o la “extensión infinita” del universo. Del mismo modo, la nada puede equipararse con lo infinito, a partir de la cual se trascienda la existencia humana. Sin embargo, la nada, en cuanto punto de partida de un trascenderse, no sería ningún “más”, ningún “más allá” de esta existencia, sino, todo

<sup>5</sup> Sobre esta diferenciación del concepto de trascendencia, cf. también el análisis sociológico que hace Thomas Luckmann, que distingue entre trascendencias “pequeñas”, “medianas” y “grandes”. Mientras que las “pequeñas” y “medianas” trascendencias se relacionan siempre con las experiencias cotidianas, sólo puede hablarse de las “grandes” cuando se trata de la referencia a otra realidad que excede y hace saltar el ámbito de la experiencia cotidiana. Cf. Thomas Luckmann, “Privatisierung und Individualisierung. Zur Sozialform der Religion in spätindustrielle Gesellschaften”, en Karl Gabriel (ed.), *Religiöse Individualisierung und Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, Gütersloh 1996, pp. 17-28, aquí p. 20.

<sup>6</sup> Cf. René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, III, pp. 28ss.

lo contrario, su extinción, su aniquilación<sup>7</sup>. Frente a estas posibilidades de interpretación naturalistas o nihilistas de la idea de infinito, habrá que identificar la idea de trascendencia en la perspectiva religiosa más bien con la idea de lo absoluto que con la de infinito, pues de lo contrario la determinación de la idea sería imprecisa y autocontradicatoria. La idea de lo absoluto, no la de lo infinito, se corresponde con la idea cartesiana de la perfección, que está inscrita en la razón desde siempre y que solamente puede conocerse e identificarse como tal, sobre todo, a partir de lo relativo y lo contingente. Las convicciones religiosas se nutren de esta idea de lo absoluto, que no se postula en estas convicciones solamente como idea, sino que se cree como realidad existente. Esta convicción implica el deber ontológico de no postular lo absoluto solamente como una idea epistemológica y/o de importancia ética, casi como si se tratara de un yo absoluto trascendentalizado, ni como un conocimiento absoluto, o como libertad absoluta o como un deber absoluto, sino que también hay que otorgarle existencia en cuanto Ser absoluto. Este absoluto como el más acá y el más allá de una existencia contingente puede comprenderse, como en el judaísmo, el cristianismo y el islam, de forma teísta como un Dios único, uno y personal; el Ser absoluto se pone aquí en relación con un yo absoluto y con una libertad absoluta. Pero también puede interpretarse de forma no teísta; la alternativa está, entonces, en una interpretación monista del absoluto o del "más allá", en cuyo centro se encuentra la idea de exclusividad, que está abierta tanto a las interpretaciones politeístas como también a las panteístas o panenteístas<sup>8</sup>.

Al definir la trascendencia como un "más" o un "más allá" en el sentido de lo absoluto, surge la pregunta por las condiciones de relación entre trascendencia e inmanencia, lo absoluto y lo relativo, una determinación que también es decisiva para el libro de Job y su comprensión de Dios.

---

<sup>7</sup> Sobre la infinitud de la nada, cf., p. ej., Friedrich Nietzsche, *Kritische-Studien –Ausgabe*, ed. de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, vol. 6, Múnich 1999, p. 297.

<sup>8</sup> Ciertamente, en las interpretaciones monistas persiste, reiteradamente, la tendencia a identificar lo absoluto con lo infinito, con la infinitud de la unidad total, con la infinitud del universo como modo de esta unidad total, con el eterno retorno del ser y extinguirse del mundo en y a través del unidad total divina. Nosotros mantenemos una analogía problemática entre las interpretaciones monistas de lo absoluto en el sentido de infinito y las interpretaciones naturalistas o nihilistas de lo infinito.

## “El Dios de Job”: ¿Trascendencia absoluta del Absoluto?

En el libro de Job nos encontramos en primer lugar con una determinación de la relación entre trascendencia e inmanencia que se basa en una comprensión particular de la trascendencia: La trascendencia se equipara con el absoluto, pero éste es totalmente diferente de lo limitado. En cuanto tal, la trascendencia es radicalmente diferente de la inmanencia y lo absoluto es totalmente distinto de lo limitado o relativo. Esta estricta separación entre trascendencia e inmanencia, lo absoluto y lo relativo, implica más características de la trascendencia: se sustrae radical y absolutamente de lo relativo y es al mismo una ausencia radical. Por consiguiente, es un misterio absoluto y, como tal, inefable e incognoscible. Sin embargo, al mismo tiempo que la trascendencia y la inmanencia son diferentes, la trascendencia y lo absoluto están “allende” la existencia limitada, el pensamiento, el sentimiento y la voluntad del ser humano, “al otro lado” de la inmanencia del ser-en-el-mundo. Puede incluso comprenderse como “aquello que está al otro lado del ser” en cuanto que el ser permanece siempre ligado a la relatividad, a la inmanencia. Esta forma de entender la trascendencia permite referirla a la correspondiente idea de trascendencia de la tradición filosófica, que se diferencia ostensiblemente en dos direcciones. Una primera dirección identifica la trascendencia con el uno del que cual se originan, al comienzo, el ser y el espíritu, como su hipóstasis, el alma y la materia de todo<sup>9</sup>. El uno, inexpresable e incognoscible ocultado en la “oscuridad mística”, se identifica en la tradición de la teología negativa judía como también en la de procedencia cristiana con la divinidad inefable, a diferencia del Dios que se revela, del cual es la divinidad su fundamento divino. Una segunda dirección, que está representada, sobre todo, en parte de la fenomenología francesa y la concepción postmoderna o postestructuralista, radicaliza esta tradición y no equipara la trascendencia con el uno, sino con la alteridad. En este sentido no es un ser en devenir, cosificable, que puede hipostasiarse en un ser más elevado, ni tampoco el ser. A diferencia de la tesis de Heidegger sobre la diferencia ontológica entre ser y ser en devenir, aquí se comprende lo otro más bien como lo otro del ser, y, en cuanto tal, como trascendencia, como más o menos explica Emmanuel Lévinas: “Si la trascendencia tiene un sentido, solamente puede significar para el *acontecimiento del ser –para el esse– para el ser (esencia)– pasarse a lo otro del ser*”<sup>10</sup>. Esta

<sup>9</sup> Cf., p. ej., Plotino, *Enn.* V4, pp. 2s.

<sup>10</sup> Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Friburgo-Múnich 1992, p. 23 (trad. esp.: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca 1995).

trascendencia radical del otro absoluto es un pretérito que no puede pensarse por adelantado y una ausencia no presenciable: se sustrae a toda posibilidad de (re)presentación<sup>11</sup>. Por ello permanece como misterio inefable, impensable e irrepresentable<sup>12</sup>. Para Lévinas, esta alteridad radical se identifica con el concepto cartesiano de lo infinito: "La otredad de lo otro no se anula, no se funde en el pensamiento que la piensa. Mientras piensa lo infinito, el yo piensa a priori más de lo que piensa. Lo infinito no se disuelve en la idea de lo infinito, no es abarcado por ella; esta idea no es un concepto. Lo infinito es lo otro radicalmente y absolutamente. La trascendencia de lo infinito ante mí, del que soy separado y por ello puedo pensarla, representa el primer signo de su infinitud"<sup>13</sup>. De forma parecida a Lévinas, también Jacques Derrida y Jean-Francois Lyotard consideran la alteridad como una otredad radical y absoluta, que, sin embargo, no identifican con la idea de lo infinito. Derrida la coloca en referencia a un acontecimiento inefable, a un don o una *différance*<sup>14</sup> como también a la *chora*: "No es el ser, no es el bien, no es Dios, no es el hombre ni tampoco la historia. Constantemente se opone a estas instancias, permanentemente se convierte en el lugar de una resistencia infinita, de un estar de más insensible e inalterable infinito: una diferencia absoluta que no tiene ningún rostro (...)"<sup>15</sup>. Lyotard identifica toda alteridad con un compromiso absoluto irrepresentable, que es al mismo tiempo acontecimiento y don<sup>16</sup>.

En todo caso, esta alteridad radical puede hacerse presente de forma negativa como huella, como signo –no como signo de algo caracterizado, sino como expresión de una sustracción permanente. Para Lévinas, por ejemplo, la trascendencia irrumpie en la inmanencia como "huella de lo infinito, que la sobrepasa sin poder adherirse

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 38 y 42.

<sup>12</sup> Cf. Emmanuel Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Friburgo-Múnich 1987, p. 107 (trad. esp.: *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca 1997).

<sup>13</sup> Emmanuel Lévinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Múnich-Friburgo 1983, p. 197.

<sup>14</sup> Sobre este concepto, cf. Jacques Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I*, Múnich 1993, pp. 25ss y 45ss (trad. esp.: *Dar [el] tiempo: la moneda falsa*, Barcelona 1995); *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, Viena 1989, p. 19 (trad. esp.: *Cómo no hablar y otros textos*, Barcelona 1997).

<sup>15</sup> Jacques Derrida, "Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der 'Religion' and den Grenzen der bloßen Vernunft", en Jacques Derrida y Gianni Vattimo, *Die Religion*, Francfort del Meno 2001, p. 37.

<sup>16</sup> Cf., p. ej., Jean-Francois Lyotard y Jean-Luc Thébaud, *Au juste. Conversations*, París 1979, p. 102.

a ella– (...) La huella de una ausencia”<sup>17</sup>, que se expresa en el rostro del otro como su epifanía. Con todo, la trascendencia nunca se deshace en inmanencia o se manifiesta en ella: “El Dios, que pasa cerca, no es el arquetipo del que el rostro sería la copia”<sup>18</sup>. Del mismo modo, para Derrida la ausencia radical sólo puede aparecer como huella<sup>19</sup>, y también Lyotard acentúa la no representabilidad de la ley o del acontecimiento, que, en todo caso, sería presenciable en el modo de una representación negativa, incluida la representación de su no representabilidad<sup>20</sup>. Según Lyotard hay otras muchas más huellas o representaciones negativas que nunca pueden representarse. Una de estas huellas es la letra “no vocálica” de la *tora*, la Escritura o *migra*<sup>21</sup>, otra es el tetragrama, el nombre indecible, que no es el nombre de un ser divino, sino que es la expresión de lo inefable en su inefabilidad<sup>22</sup>.

Pues bien, en el libro de Job se encuentra una variante de esta idea de trascendencia: Se identifica a Dios con una alteridad que está separada de la inmanencia del mundo. Dios es el creador del mundo; en correspondencia, existe una diferencia irresoluble entre creador y criatura, entre trascendencia e inmanencia. La impenetrabilidad del creador se fundamenta en la diferencia establecida por la creación; en su majestad y su grandeza Dios se sustraerá al conocimiento limitado de la criatura. Sin embargo, comparado con el concepto filosófico de la alteridad radical, el “Dios de Job” se diferencia también de esta idea de alteridad. Dios es el absoluto, el yo y la libertad absolutas (como creador y como aquel que sostiene y lleva a su consumación el mundo), el ser absoluto (en cuanto fundamento de todo ser creado), y como persona, que también es, está en relación con lo limitado, es decir, con lo que ha sido creado. Por tanto, Dios no es una trascendencia absoluta en el sentido de una alteridad y ausencia radicales, pues se manifiesta en la historia, se revela en su creación, se comunica con el ser humano. El absoluto, aunque distinto de lo

---

<sup>17</sup> Lévinas, *Jenseits des Seins*, p. 209.

<sup>18</sup> Lévinas, *Die Spur des Anderen*, p. 235.

<sup>19</sup> Cf., p. ej., Derrida, *Wie nicht sprechen*, 54

<sup>20</sup> Cf. Jean-Francois Lyotard, “Vorstellung, Darstellung, Undarstellbarkeit”, en la obra del mismo autor, *Immaterialität und Postmoderne*, Berlín 1985, pp. 91-102, aquí p. 98.

<sup>21</sup> Jean-Francois Lyotard, “Von einem Bindestrich (D’un trait d’union)”, en Jean-Francois Lyotard y Eberhard Gruber, *Ein Bindestrich. Zwischen “Jüdischen” und “Christlichen”* (edición ampliada), Düsseldorf-Bonn 1995, pp. 27-51, aquí p. 27.

<sup>22</sup> Cf. Lyotard y Gruber, pp. 102s.

limitado, se muestra en lo limitado, está presente en él aunque no se deshace en él. Por esta razón, en Job puede constatarse una singular tensión en la determinación de las relaciones entre trascendencia e inmanencia. Por una parte, se acentúa la trascendencia absoluta de Dios y el resultante "salto a la fe" para poder despejar el problema de la teodicea, y, por otra, se acentúa la acción creadora de Dios, precisamente para poder subrayar la majestuosidad y grandeza del creador con respecto a la criatura. Las interpretaciones filosóficas y teológicas de Job podrían también sucumbir a la tentación de anular esta tensión incluyendo al "Dios de Job" en el concepto de una alteridad radical para asimilarla a la idea de trascendencia y utilizarla como legitimación explícita para silenciar el problema de la teodicea, que es también el objetivo de Job. Pero esto resulta problemático tanto desde una perspectiva filosófica como teológica.

Desde la perspectiva filosófica hemos de criticar el aspecto de la radical separación entre lo absoluto y lo limitado: Lo absoluto está desprovisto de toda materialidad e historicidad; nunca puede manifestarse en la historia ni poseer un contenido material. No puede mediarse en lo limitado ni a través suyo, pues lo absoluto y lo limitado no pueden comunicarse entre sí. Sin embargo, esta perspectiva implica un dualismo residual, pues lo absoluto nunca puede materializarse ni tomar cuerpo ni hacerse histórico. Además, sin la posibilidad de la mediación, la relación fundacional entre lo absoluto y lo limitado cae en la idea de la expulsión de lo absoluto de lo limitado: Lo limitado se reconoce como tal a partir de la idea de lo absoluto, la existencia se reconoce como existencia limitada mediante lo que sabe sobre el absoluto, y al mismo tiempo reconoce en él su propio fundamento, al que debe agradecimiento. Si no hubiera ninguna mediación entre ambos, lo limitado no conocería su propia limitación ni sabría la razón del más acá y más allá de su propia limitación, ni, finalmente, sabría absolutamente nada de lo absoluto. Sin la mediación recíproca de la trascendencia y la inmanencia, de lo absoluto y lo limitado, no se produciría en realidad ninguna epifanía del otro. El otro, la trascendencia, lo absoluto, se extinguiría finalmente si no remitiera ni pudiera mediarse con el "más" que lo constituye como otro. Por otra parte, ¿qué diferenciaría la alteridad radical como el otro lado del ser, de la nada radical de procedencia nitzscheana? ¿Qué la diferenciaría de la idea de una "exterioridad" radical, sobre la que, por ejemplo, Jacques Lacan y Michel Foucault habían dicho que no podía ser otra cosa que el resultado de los mecanismos de represión en el seno de las prácticas discursivas? ¿No se mostraría esta alteridad radical, después de todo, como un "más" intramundano que por el acto insaciable del deseo de una "mayor" trascendencia se con-

vierte en su hipóstasis? Además, la afirmación de la trascendencia radical y la ausencia del absoluto implica una perspectiva equívoca con respecto a la recognoscibilidad del absoluto y la posibilidad de hablar sobre él, de la que se sigue, después de todo, la arbitrariedad de la definición de la idea de lo absoluto o de la trascendencia, pues la idea de lo absoluto podría, tal vez, separarse de la idea de perfección si no existe ninguna certeza sobre la analogía de esta idea.

Estos problemas de índole filosófica sobre el concepto de alteridad se agravan aún más en la perspectiva teológica, pues la fe en Dios, tal como la confiesa la tradición judeocristiana, basándose en el testimonio bíblico, se desmorona con la idea de una alteridad radical: la fe en un Dios que ha creado el mundo libremente y con quien se ha puesto en relación mediante su autocomunicación. Además, toda comprensión de Dios será arbitraria, si su conocimiento y el discurso sobre él son equívocos. A saber, Dios podría ser también, en contra del testimonio bíblico, un “genius malignus”, es decir, un impostor todopoderoso pero malicioso que se regocija engañando a los seres humanos, un dios arbitrario que, a ser posible, se divierte con el sufrimiento de los seres humanos provocándoles nuevos sufrimientos<sup>23</sup>. Resulta chocante que también en el libro de Job, sin perjuicio de la convicción de que Dios es impenetrable, se sostenga una comprensión de Dios en la que se le atribuyen los predicados de la justicia, la majestuosidad y la omnipotencia. Si, a pesar de todo, ante el carácter equívoco del discurso sobre Dios, nos atuviéramos a esta idea de Dios, entonces no se podría sostener racionalmente, sino solamente mediante el recurso fideísta de un “salto a la fe”. Ese “salto en la fe” y su correspondiente salto a una teología negativa radical parecen ser también, al final del libro de Job, la única posibilidad para escapar al problema de la teodicea. Este salto puede parecer plausible cuando se supone que existe un “abominable y enorme foso” entre la razón y la fe que solamente puede salvarse mediante ese salto, y cuanto más se esté convencido de que la razón, por la finitud y la culpa del ser humano, se ha deformado mediante el mal radical, tanto más se comprenderá como la raíz de la *hybris* contra Dios, es decir, como

<sup>23</sup> Sobre esta crítica a una teología negativa radical y a una comprensión equívoca de la teología en el contexto del problema de la teodicea, cf. Armin Kreiner, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Friburgo de Brisgovia-Basilea-Viena 1997, pp. 56-78; Karl-Heinz Menke, “Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. Plädoyer für eine christologische Theodizee”, en Harald Wagner (ed.), *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem*, Friburgo de Brisgovia-Basilea-Viena 1998, pp. 90-130, especialmente pp. 96ss; Magnus Striet, *Offenbares Géminis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Ratisbona 2003, pp. 27-31.

pecado. Sin embargo, si estamos convencidos de que la razón es un regalo y una imagen de Dios, mediante la que el mismo Dios se comunica, una imagen que, ciertamente, se encuentra bajo el signo de la limitación y la imperfección, pero que en cuanto don de Dios nunca podría ofuscarse, entonces no habría ninguna oposición entre la razón y la fe, sino que se constataría una relación de mediación<sup>24</sup>. Por consiguiente, está prohibido el “salto a la fe”: una fe que responde y es responsable debería, más bien, justificar sus convicciones mediante el recurso a la razón, pues de lo contrario sería una pura ideología. Si la fe en un Dios justo se opusiera a la razón, entonces habría que preguntarse cómo el ser humano podría adherirse, en resumidas cuentas, a una fe contraria a la razón, precisamente también con respecto al problema de la teodicea<sup>25</sup>.

Debido a la inconsistencia del concepto de alteridad radical, no parece, por tanto, plausible resolver la tensión que hallamos en la idea de trascendencia de Job identificando exclusivamente al “Dios de Job” con esta alteridad radical. En su lugar, quisiera esbozar una determinación o definición filosófica de las relaciones entre trascendencia e inmanencia que, sin perjuicio de la diferencia radical de Dios, también se manifiesta en el libro de Job sobre la tensión entre trascendencia e inmanencia, presencia y ausencia de lo absoluto en lo limitado, que le convendría mucho mejor que un concepto de alteridad radical.

## Trascendencia e inmanencia como relación de mediación: Lo absoluto como momento de lo limitado

Si comprendemos la “trascendencia”, en una perspectiva religiosa, en el sentido de un “más” o “más allá” que sobreexcede el contingente ser-en-el-mundo en su totalidad, tanto en su más acá como en

<sup>24</sup> Sobre este asunto, en referencia al programa de Anselmo de Canterbury de una *ratio fidei*, cf. Hansjürgen Verwegen, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, 3, edición totalmente revisada, Ratisbona 2000, pp. 37-57.

<sup>25</sup> Cf. también Magnus Striet: “(...) al menos debería poder predicarse de Dios la moralidad como su determinación mínima, para poder legitimar moralmente la fe en él frente a las demandas de información que tienen su origen en las cuestiones relativas a la teodicea. Ni la fe ni la teología pueden verse dispensadas de este deber de legitimación, pues también tienen que dar razones de la esperanza, que anima a los creyentes, a *todos* los que preguntan, y la *fides qua creditur* no puede separarse irresponsablemente ni perseverar durante mucho tiempo alejada de la *fides quae creditur*” (Striet, *Offenbares Geheimnis*, p. 30).

su más allá, entonces, como ya se ha dicho, se debe identificar el concepto de "trascendencia" con el de absoluto, por la razón de que lo limitado sólo puede ser definido como limitación. La determinación de la relación entre trascendencia e inmanencia está por tanto vinculada con la relación entre lo absoluto y lo limitado. Esa determinación de la relación entre lo absoluto y lo limitado remite de nuevo a una posterior relación, a saber, a aquella entre lo universal y lo individual o particular. Pues entre el concepto de lo absoluto y el de lo universal, como entre el de lo limitado y el de lo individual y lo particular, existe una relación: Lo individual es, en cuanto individual y particular, simultáneamente limitado y contingente. Está limitado por otra individualidad y es limitado como otra individualidad. Por este motivo, lo universal no puede ser limitado como lo individual, sino que, más bien, es ilimitado, pues no está limitado como lo individual ni tampoco mediante éste. La determinación de la relación entre lo universal y lo individual permite, por consiguiente, llegar a una conclusión sobre la relación entre lo absoluto y lo limitado y, así, también a la de la relación entre trascendencia e inmanencia. Pero si quiere pensar lo absoluto y lo limitado no como una relación de una diferencia o alteridad radical, sino como relación de mediación, y si se quiere determinar esta relación, en referencia a la cognición del *linguistic turn* ["giro lingüístico"], no como relación de representación ni como pura relación de participación de procedencia platónica, entonces es importante que lo absoluto y lo limitado, la trascendencia y la inmanencia, se relacionen recíprocamente, que lo absoluto no se piense en paralelo o por encima de lo limitado, sino dentro de su ámbito<sup>26</sup>. En una

<sup>26</sup> La siguiente determinación de las relaciones entre trascendencia e inmanencia, que hemos esbozado, se orienta también en dos supuestos: la crítica del concepto de alteridad radical, por un lado, al igual que la crítica de una metafísica de la presencia y del concepto monista de una unidad absoluta, por otro, que está vinculado con la metafísica de la presencia, pues la idea de una unidad absoluta incluye el pensamiento de la omnipresencia de esta unidad. Entre otras razones, la metafísica de la presencia es problemática porque defiende la tesis de la posibilidad de la presentación directa del absoluto, la posibilidad del conocimiento sin necesidad de mediación, y con ello lleva a la disponibilidad de lo que se presenta directamente. Entre otras razones, también debemos criticar el concepto de una unidad total porque en él no sólo se anula la diferencia entre lo absoluto y lo limitado, lo general y lo individual y particular, sino porque también sigue un modelo lógico identitario en el que lo individual pierde su propiedad y, al final, queda suprimido y diluido en una unidad total y universal. Mirándolo bien, lo individual pierde así su unicidad y se reduce al simple estatus de un modo de lo general. No podemos desarrollar más extensamente en este momento la crítica al monismo y a la metafísica de la presencia que está relacionada con él.

perspectiva ontológica ya se sostuvo esta tesis en el contexto del debate sobre el estatus ontológico de los universales: El universal es algo que está recíprocamente relacionado con los individuales, a saber, constituye su fundamento y origen, que nunca se separa de lo individual existente, pero por sí mismo no es una cosa singular, dado que las cosas no pueden ser predicadas de otra cosa, sino solamente como propiedades de ella. Lo universal no es, por tanto, ninguna cosa en el sentido de una sustancia o una naturaleza, sino un momento de y en una cosa individual<sup>27</sup>. Esta determinación de lo universal como momento de lo individual y lo particular se deja también transferir a la determinación de las relaciones entre lo absoluto y lo relativo o entre la trascendencia y la inmanencia. Lo absoluto habría que comprenderlo, por consiguiente, como momento en y de lo relativo, no sólo ontológicamente en referencia al concepto del ser, sino también trascendentalmente como momento de un sentimiento absoluto de responsabilidad, que surge en la limitación de una situación concreta en la que hay que actuar o tomar una decisión en un caso particular. Determinado de este modo, lo absoluto hace referencia a la historia, la limitación y la inmanencia de la existencia humana: En medio de la historia y la contingencia, en medio de la imperfección aparece algo que es más de lo que aparentemente es: "Ninguna luz cae sobre los seres humanos y las cosas en la que no se refleje la trascendencia. Inextinguible, en oposición al fungible mundo del intercambio, está la del ojo que no quiere que se desvanezcan los colores del mundo. En el resplandor se barrunta la falta de luz"<sup>28</sup>. El concepto de "trascendencia" no describe, por consiguiente, ninguna alteridad radical de la inmanencia, ninguna ausencia absoluta, ningún más allá del ser, sino el momento de absolutez, que, finalmente, se manifiesta en la existencia limitada. Este absoluto no es ningún devenir del ser, por el que llega a ser frente a otro, pero tampoco es un más allá del ser, y, por

<sup>27</sup> En el momento y como momento se realiza la mediación entre lo universal y lo particular, un pensamiento que también se encuentra en Hegel, pero en él no se trata del momento universal de lo particular, sino, al revés, del momento particular de lo universal, en el que, al final, queda suprimido. Por esta razón, en la filosofía de Hegel, la diferencia entre lo universal y lo particular queda anulada, y, con ello, también la propia posición de lo individual frente a lo universal. En contra de este planteamiento, sostenemos la propia entidad de lo individual, que preservamos del mismo modo que la diferencia entre lo universal y lo individual, pues lo universal sólo se manifiesta como momento del individuo, pero, precisamente porque es su manifestación, no se disuelve en lo individual.

<sup>28</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Francfort del Meno 1988, pp. 396ss (trad. esp.: *Dialéctica negativa*, Madrid 1992).

ello, no es otro absolutamente radical frente al ser-en-el-mundo y el devenir del ser. Al contrario, se muestra en su capacidad de manifestación, tanto como el no otro como el otro y el no otro simultáneamente, una tensión que, igualmente, se manifiesta en el concepto de momento. Así determinada, la trascendencia no sólo se manifiesta como huella, sino también como manifestación, como *apparitio* de la trascendencia en la inmanencia. Sin embargo, esta *apparitio* no se realiza como una presentación directa e inmediata de la trascendencia; no se presenta de forma inmediata, pues la trascendencia sólo acontece como momento en la manifestación y este carácter momentáneo implica una simultaneidad de presencia y ausencia, de acuerdo con la simultaneidad de la otreidad y la no otreidad. En el momento en que aparece la trascendencia se oculta, pues nunca se manifiesta directa e inmediatamente, sino quebrada y mediada en la quiebra, la finitud y la limitación de la historia: "No es posible acordarse de la trascendencia en virtud de lo pasajero; la eternidad no se manifiesta como tal sino quebrada a través de lo más efímero"<sup>29</sup>. Entre lo absoluto y lo relativo persiste una diferencia, pero ambos se relacionan mutuamente en el momento de la manifestación de lo absoluto en lo relativo, un momento que une las diferencias como una constelación, sin abolirlas, mediante una lógica de identificación, en una unidad universal, eliminando así la diferencia entre lo absoluto y lo relativo. El mostrarse del absoluto es, por tanto, siempre y simultáneamente, un sustraerse; precisamente por esto, se trata de un "más", de un "más allá de" la facticidad del ser en devenir, y, no obstante, es más que una simple huella de una ausencia, que nunca podría mostrarse<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 353. La pregunta por el modo de esta manifestación puede contestarse mediante una idea de la imagen que se diferencia de la concepción platónica: Lo absoluto se manifiesta como imagen, que no es una simple copia de una imagen arquetípica, sino que es abarcada plena y totalmente en lo absoluto. Sin embargo, lo absoluto no se presenta en la imagen de forma directa, sino –en cuanto imagen– en el modo de una inmediatez mediada en la tensión de una presencia, que al mismo tiempo se sustrae y, así, se ausenta. Sobre este concepto de imagen en referencia a Meister Eckhart y Fichte, cf. la extensa obra de Saskia Wendel, *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Ratisbona 2002, especialmente pp. 195-209. Sobre los paralelismos de este concepto de imagen con la comprensión simbólica de la *kabbala* para precisar las teorías postmodernas de la ausencia del absoluto, cf., p. ej., Jean-Francois Lyotard, "Zeugnis für das Undarstellbare", en Joachim Valentin y Saskia Wendel (eds.), *Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 2000, pp. 264-278, aquí pp. 269ss.

<sup>30</sup> Sobre esta tensión entre presencia y ausencia, cercanía y lejanía en el momento del mostrarse, cf. M. Heidegger, "Der Spruch des Anaximander",

Esta definición de la trascendencia como momento de la inmanencia tiene sus consecuencias para la determinación de la posibilidad de conocer y hablar sobre la trascendencia. Este hablar no puede ser unívoco ni equívoco, porque la trascendencia no es, por una parte, un ser en devenir, y por esta razón nunca se presenta en la forma y el modo de un ser en devenir y, por ello, tampoco puede determinarse nunca de forma unívoca<sup>31</sup>, y porque, por otro lado, en su manifestarse nunca se deja sustraer y encerrar totalmente por la capacidad del conocimiento humano<sup>32</sup>. En correspondencia, el lenguaje sobre la trascendencia debe comprenderse análogamente en conformidad con la relación de mediación entre trascendencia e inmanencia<sup>33</sup>; como todos sabemos, la forma de la analogía para hablar sobre Dios no falta en modo alguno al misterio y la santidad de Dios, pero subraya la posibilidad de poder hablar de él teniendo en cuenta su santidad; el IV Concilio de Letrán la formuló de una forma que no se ha superado todavía: “(...) porque no puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura, sin que haya de afirmarse una mayor desemejanza”<sup>34</sup>.

Si relacionamos esta definición de trascendencia e inmanencia con Job, veremos que, a pesar del acento que a lo largo del libro se pone

---

en *Holzwege*, Francfort del Meno 1994, pp. 321-373, aquí p. 347; “Zeit und Sein”, en *Zur Sache des Denkens*, Tübinga 1988, pp. 1-25, aquí p. 16. Cf. también Adorno, *Negative Dialektik*, p. 385.

<sup>31</sup> Existe también una diferencia entre lo que se muestra y el “asunto de que se trata”. Pues lo que se muestra se sustrae en oposición al asunto de que se trata, al asimiento del pensamiento abstracto y también al conocimiento discursivo. Por ello, tampoco puede afirmarse unívocamente. Sin embargo, lo que se muestra también quiere ser dicho: se abre paso en el ámbito de lo discursivo, aunque nunca puede ser captado plenamente por éste. El modo de hablar sobre lo que se muestra es la analogía.

<sup>32</sup> Esto es especialmente plausible, pues en la limitación de la misma existencia humana podría divisarse un momento de absolutez en el que lo absoluto se manifiesta en la imagen, por ejemplo, en la subjetividad y la libertad de un individuo concreto. Cf., p. ej., Wendel, *Affektiv und inkarniert*.

<sup>33</sup> Sobre la analogía como camino intermedio entre lo equivocidad y la univocidad, cf., p. ej., Tomás de Aquino, *S. th. I*, 13, 5c.

<sup>34</sup> DH 806. Además, hay que subrayar que, bajo la condición del *linguistic turn*, la posibilidad de la analogía ya no es justificable ontológicamente en referencia al supuesto de una *analogía entis*, sino, desde la filosofía del lenguaje, en referencia a la tesis de Wittgenstein, según la cual el significado de la lengua procede de su uso. La serie infinita de los significados encuentra su condición de posibilidad y su límite, al mismo tiempo, en un principio, que es su fundamento y que, sin embargo, no forma parte de esta serie.

en la otredad de Dios, se verifica también una correspondencia entre el "Dios de Job" y la definición que aquí hemos bosquejado sobre la trascendencia y la inmanencia, precisamente porque, por una parte, el "Dios de Job", en cuanto misterio permanente, nunca puede abordarse directamente e inmediatamente en la imagen, pero también, por otra parte, aunque no es un ser en devenir, ni tampoco un más allá del ser y de la historia, se manifiesta, no obstante, en la creación y en la historia. Dios se relaciona con su creación, se comunica con ella y se dice en ella, pero sin ser apresado por ella. La tensión que constatamos en el "Dios de Job" se muestra, según hemos visto, no como el triunfo de la contradicción, sino, todo lo contrario, como expresión de la relación de mediación entre trascendencia e inmanencia, entre lo absoluto y lo relativo. En efecto, si se produjera un exceso de armonía, se extinguiría paulatinamente la quiebra entre el informe a favor de una relación de mediación entre trascendencia e inmanencia, así como también el consiguiente informe a favor de la posibilidad de la analogía, por una parte, y, por otra, el rechazo a la problemática de la teodicea que encontramos al final del libro de Job. Bajo la presión de la teodicea, el libro de Job sucumbe a la tentación de sacrificar la tensa relación de mediación entre trascendencia e inmanencia a favor del carácter inalcanzable de Dios. Sin embargo, tal vez podría haber ofrecido, precisamente ante la radicalidad de las cuestiones de la teodicea, romper el camino del pensamiento no dogmáticamente mediante un problemático salto filosófico y teológico a la fe, sino, precisamente en la mirada al "Dios de Job", no obstante, "arriesgarse" nuevamente "a una teodicea", también ante los peligros de apropiarse de un tal proyecto incuestionable. Por ello, podría revestir importancia una discusión de la relación entre trascendencia e inmanencia dirigida epistemológicamente que no se orientara exclusivamente por el concepto de la alteridad radical.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

## ¿QUIÉN ES EL RESPONSABLE?

### I. Experiencias de lo insoluble

C

omo es habitual, en un viaje a los EE.UU. fui sometido en el aeropuerto a un exhaustivo control. El funcionario, un señor mayor de color, averiguó que iba a participar en un seminario de teología. Con severidad me explicó que antes de que tomara mi vuelo tenía que responderle a una pregunta importante, concretamente, cuál era el libro más bello de la Biblia. Yo vacilé. Casi tenía en la punta de la lengua decirle "El Cantar de los Cantares", pero cambié mi opinión y le dije: "El libro de Job". Afortunadamente, gracias a esta respuesta, me miró radiante, me enseñó una foto de su párroco y me dijo que Dios estaba a nuestro lado precisamente en la desgracia, pero que con Job podíamos quejarnos y

\* HERMANN HÄRING nació en 1937. Estudió Filosofía en Múnich y Teología en Túbinga. Entre los años 1969 y 1980 trabajó en el Instituto de Ecumenismo de Túbinga; de 1980 a 1998 enseñó Teología Dogmática en la Universidad Católica de Nimega. Desde 1999, es profesor en esta universidad de Epistemología y Teología y director del Instituto Heyendaal (Instituto Interdisciplinario sobre Religión, Ciencia y Cultura).

Entre sus libros destacamos los siguientes: *Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins*, 1979; *Hans Küng. Itinerario y obra*, Madrid 1978; *Das Böse in der Welt*, 1999; *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger*, 2001; *Glaube ja – Kirche nein? Die Zukunft christlicher Konfessionen*, 2002. Fue coeditor del *Wörterbuch des Christentums* (1988) y ha escrito numerosos artículos sobre eclesiología y cristología, sobre todo en *Tijdschrift voor Theologie*.

Dirección: Eramusplein 1 6525 HT Nijmegen Países Bajos. Correo electrónico: H.Haering@theo.kun.nl

llorar. En general, no conducía a nada preguntarse por la culpa y la responsabilidad. Siempre había confiado en Dios y él le había ayudado siempre, aun cuando hubiera pasado por situaciones difíciles.

No era el momento de establecer una discusión teológica con este hermano cristiano tan simpático. En todo caso, me sentí avergonzado por hacerme desconcertadamente, de forma constante, la pregunta por la responsabilidad de Dios. De mi corazón no habría brotado una respuesta tan convincente. Pero ¿debo tener por ello mala conciencia? He intentado frecuentemente responder a esta pregunta con la Biblia en la mano<sup>1</sup>. En ella leía que el mismo Yahvé había endurecido el corazón del faraón (Ex 10,1) y el del pueblo (Is 6,10). He tomado buena nota de que Yahvé puede romper nuevamente a su pueblo Israel como el alfarero la vasija que había hecho (Is 45,9; Jr 18,6). El libro de Isaías me había informado de que Yahvé da forma a la luz y hace la tiniebla, que produce la salvación y crea [!] la condenación (Is 45,7). Cuando, aparte de esto, la teología sistemática, de acuerdo con la Escritura, lleva razón al afirmar que Dios lo ha creado *todo*, entonces no podemos sustraer el mal a la responsabilidad última de Dios. Pero, ¿cómo puede el buen Dios llamar al mal a que actué en la vida? Sé que Agustín encontró un solución genial a este dilema: El mal no es nada en realidad; lo que es efectivo es la desproporcionada privación del bien (en latín, *privatio boni*). Pero, al mismo tiempo, Agustín también nos dijo que no hay que buscar el mal en el nivel de una entidad, sino en el nivel del hacer y de la acción. Por tanto, da igual que exista o no el mal, porque el hecho es que existe la destrucción y la muerte: "Perjudicial y malo es lo que hace daño"<sup>2</sup>. Por consiguiente, también la definición de la privación (que exonera totalmente a Dios) es una afirmación límite como la que en Is 6,9s imputa toda la responsabilidad a Yahvé:

"Vete a decir a este pueblo:  
Por más que escuchéis, no entenderéis;  
por más que miréis, no comprenderéis.  
Endurece el corazón de este pueblo,  
tapa sus oídos, ciega sus ojos,  
no sea que sus ojos vean,  
sus oídos oigan, su corazón entienda,  
y se convierta y sane".

<sup>1</sup> H. Häring, *Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?*, Darmstadt 1999, pp. 15-36.

<sup>2</sup> "Id quod nocet", en *De moribus Manichaeorum* II,3,5 (PL 32,1346); cf. Häring, *op. cit.*, pp. 3-6.

También se trata de dos afirmaciones que corren en sentidos opuestos contradiciéndose recíprocamente. La primera explica el mal con resuelta certeza recurriendo al derroche de argumentos filosóficos que sostienen que no es nada, aunque su poder sea patente. La segunda afirma que Yahvé es el autor de la maldad, aun cuando Yahvé le quita todo el poder. Karl Barth explica el mal (contra todas las reglas de la lógica) como "lo vano" o "lo fútil", como un tercer elemento entre el ser y la nada, pues al mismo tiempo que quiere tomar en serio el mal también quiere salvar el poder de Dios<sup>3</sup>. Siempre se trata claramente de afirmaciones límite y de *experiencias límite* cuya existencia quisiera comprenderse como procedentes de la bondad de Dios. No solamente la fe en la creación buena de Dios sino también la llamada a tomar radicalmente en serio el mal alcanzan en tales afirmaciones su propósito y hacen estallar las reglas de nuestro coherente pensamiento cotidiano.

¿Podemos solucionar el problema si comprendemos el mal como un castigo por una acción mala? Ciertamente, las intenciones de Dios y del ser humano se encuentran en un objetivo ya mencionado: todo lo ocurrido es por lo menos justo. "Habéis visto todo el mal que yo [!] he descargado sobre Jerusalén y sobre todas las ciudades de Judá. Hoy no son más que ruinas despobladas, a causa del mal que hicieron" (Jr 44,2s). Pero las consecuencias catastróficas de este pensamiento son conocidas por todos; cuando las cosas me van mal es que tengo que ser culpable de ello. Se trata de una solución altamente inhumana (Jn 9,2s) que da origen a muchas víctimas inocentes. Con la muerte de Jesús este último planteamiento debería haber quedado totalmente claro para los cristianos, puesto que uno que era inocente ha cumplido con su caída la voluntad de Dios. No sin razón se ha solucionado esta aporía de otro modo: La muerte no puede tener la última palabra; el amor es más fuerte que la muerte (Cant 8,6). Dios es fiel y sigue siéndolo (1 Cor 1,9), porque no ha abandonado a su Hijo a la muerte. Tampoco esta solución describe una realidad objetiva, sino una experiencia límite que sobrepasa toda concepción humana.

Para Job y su mujer todas estas reflexiones resultan extrañas<sup>4</sup>. Son víctimas del robo, la amenaza y la enfermedad. Cuadrillas de ladro-

<sup>3</sup> K. Barth, "Gott und das Nichtige", en *Die Kirchliche Dogmatik* III/3, Zúrich 1979, pp. 327-425.

<sup>4</sup> Este artículo debe muchas de sus inspiraciones al maravilloso libro de E. van Wolde, *Meneer en mevrouw Job. Job in gesprek met zijn vrienden en God*, Baarn 1991 (trad. inglesa de John Bowden, *Mr. and Mrs. Job*, SCM Press, Londres 1997).

nes y hordas guerreras han caído sobre ellos (1,6-20). En su situación no tienen inspiración ni fuerza para ocuparse de las teorías aprendidas. La historia que sirve de marco da al relato un trasfondo tenebroso que describe la situación paradójica de los que tienen confianza. Cuanto más pongamos todo en un creador y dirigente del mundo, tanto más se mezclan en él los rostros de Dios y de su adversario. Ya Amós había preguntado: "¿Sobreviene una desgracia a la ciudad sin que la envíe Yahvé?" (Am 3,6). En el libro de Job, Dios y su servicio de seguridad se juntan en un juego cruel. Sin embargo, Job reacciona al principio con resignación:

"El Señor que me lo dio, el Señor me lo quitó.  
¡Bendito sea el nombre del Señor!" (1,21)

No obstante, esta paciencia provoca que aumenten más los tormentos (2,1-8). Pero Job aún mantiene buenos recuerdos:

"Si se acepta de Dios el bien ¿no habremos de aceptar también el mal?" (2,10)

Todas las religiones intentan encontrar una explicación al sufrimiento para minimizar su apariencia o para mantener un equilibrio, un orden moral último. "El Señor lo ha hecho todo para un fin, incluso al malvado para la desgracia" (Prov 16,4). ¿Responden también Hitler y los otros criminales de la humanidad a la voluntad de Dios? Esto sería como decir que no solamente el mal, y el dolor y el sufrimiento que provoca, sino que también la maldad del corazón y el horror de la destrucción podrían haber sido queridos por Dios<sup>5</sup>. Precisamente las religiones proféticas deben afrontar este problema. Desde el punto de vista bíblico, la fe en la creación no produce una concepción de Dios ingenua y libre de conflictos, sino el conflicto dramático entre una esperanza ilimitada en la bondad de Dios, por un lado, y las experiencias totalmente desesperantes que tienen que afrontar las víctimas del mundo, por otro. Nosotros sólo conocemos una esperanza, que, como la de Abrahán, espera "a pesar de todo" (Gn 15,6; Rom 4,18). Puesto que Job pone todo en ella y, no obstante, no reprime su cólera, se ha convertido en un personaje actual de la literatura mundial<sup>6</sup>. También las reservas religiosas de Job se harán insoportables en cualquier momento y terminarán en la desnuda desesperación (3,3):

<sup>5</sup> W. Gross y K. J. Kuschel, "Ich schaffe Finsternis und Unheil". Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Maguncia 1992.

<sup>6</sup> G. Langenhorst, *Hiob. Unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologisch e Herausforderung*, Maguncia 1995.

“¡Desaparezca el día en que nací  
y la noche que dijo: ‘ha sido concebido un hombre’!”

Job experimenta a Dios como enemigo (30,21). La mirada de Dios le resulta fastidiosa (7,19), su actuar es mortífero (13,15). Ciertamente, Dios lleva a la muerte (30,23). No se le encuentra en ninguna parte para poder recibir su ayuda (23,8s); permanece mudo y sin interés (30,20). Al mismo tiempo, Job desea profundamente esta lejanía suya (7,8s); ante Dios, el ser humano es una nada pasajera (14,1-4). Por esto se mantiene firme en su inocencia (16,17) y se aferra a su proceder (17,9); solamente esto le da todavía fuerzas. Sus intervenciones se convierten directamente en quejas contra Dios (13,3), en duras protestas contra él. Pero ¿a quién puede apelar Job si no es a Dios y su justicia? Así caen por tierra todas las normas; dejan de tener valor alguno las reglas de la interpretación religiosa del mundo. Job solamente puede aún protestar contra el mismo Dios, aun cuando depende de él. Considero que el principal mensaje del libro de Job reside en este derrumbe de todas las ilusiones; a partir de él se plantean de forma novedosa las cuestiones sobre Dios.

## II. Dios: Causa-Legitimación-Responsabilidad

¿Quién es el responsable de esta situación? El relato pone en juego a tres actores: Dios, Satán y el grupo de ladrones y agresores. Llama la atención que este grupo, que son los verdaderos autores, no juegue ningún papel más en el relato. Como ocurre tan a menudo en la historia del mundo, los autores del mal se hacen anónimos y se estilizan como fuerzas del destino. En este sentido, hablamos de “guerra” y de “hambre”, de “disturbios” y “enemigos”. Solamente unos mensajeros espirituales, que han logrado escapar de la desgracia, informan de las catástrofes provocadas por la naturaleza y los malhechores (1,14.16.17.18).

“Estaban los bueyes arando y las asnas pastando cerca de ellos, cuando irrumpieron los sabeos, se los llevaron y mataron a todos tus siervos”.

En el sentido literal de la palabra, el destino juega con ellos; ni Job ni los teólogos Elifaz, Bildad y Sofar<sup>7</sup>, que estima como amigos, lo abordan posteriormente. Tal vez sea ésta la razón por la que la historia ter-

<sup>7</sup> No trataremos aquí los cuatro discursos de Elihú (32,1-37,24) que la redacción no ha entrelazado en el conjunto del texto sino que los insertó en un bloque.

mina en desacuerdo con nuestras expectativas. Job protesta pero después se rinde, como veremos con más precisión. Tampoco se nos dice nada posteriormente sobre Satán. Es una pena que todas las religiones y culturas tengan la necesidad de poner un nombre al "adversario" o a los dioses malévolos, como "diablo", "demonios", "poderes maléficos", fuerzas destructivas o "destino", aun cuando no se les asigne ninguna entidad. Pero solamente quien les da un nombre puede vencerlos. Tampoco las culturas monoteístas han superado completamente su dualismo entre salvación y condenación, porque siempre experimentamos el mundo y la vida de forma conflictiva. Al contrario, cuanto más asignamos todo a Dios, tanto más abrimos tenebrosamente un abismo junto a él o en él.

Por consiguiente, en la historia de Job sólo Dios tiene el protagonismo. Él ha puesto en escena los acontecimientos; Satán y los bellacos están totalmente a su servicio. Él consigue su objetivo, a saber, poner a prueba a este hombre piadoso. Evidentemente, Job debe comprender que tiene que resignarse, sin oponer resistencia y con sobrio realismo, al curso del mundo así como también al destino de su propio cuerpo. Por consiguiente, el libro de Job se hace eco sorprendentemente de un problema moderno. Libre de prejuicios, descarta los poderes místicos intermedios. Sólo cuentan Dios y el ser humano; sobre el curso de las fuerzas de la naturaleza no encontramos una reflexión ex profeso.

### *1. Compensar la fortuna y la desgracia*

Parece francamente evidente que es Dios mismo el responsable de la catástrofe, pues nadie más puede disponer libremente y con superioridad sobre el curso de los acontecimientos. Ésta es la reacción lógica y razonable de los abatidos y humillados, tal como aparece en los estremecedores textos de los salmos<sup>8</sup>. La fe en la omnipotencia de Dios conduce por sí misma a todas las teorías que les gustaría establecer el famoso equilibrio moral entre el comportamiento y el destino del ser humano. Sólo así se puede colocar la acción de Dios en un sistema que permite comprenderla. Según el Apocalipsis, incluso los asesinados esperan la intervención de Dios: "Señor santo y veraz, ¿cuándo harás justicia y vengarás la muerte sangrienta que nos dieron

<sup>8</sup> Este drama lo ha demostrado muy gráficamente U. Berges en su exégesis del Sal 88: U. Berges, *Schweigen ist Silber-Klagen ist Gold. Das Drama der Gottesbeziehung aus alttestamentlicher Sicht mit einer Auslegung zu Ps 88*, Münster 2003. En este libro podemos hallar también una importante bibliografía sobre esta problemática.

los habitantes de la tierra?" (Ap 6,10). ¿A quién más pueden dirigirse? ¿Quién más, según nuestras categorías modernas, es el responsable? Pero ¿a qué nos referimos con los términos responsable y responsabilidad? Estas ideas abstractas no se encuentran en el libro de Job. Se trata de ideas modernas que utilizamos frecuentemente en nuestros días. Alcanzaron su gran significado sobre todo en las culturas cristianas, en las que se unieron tres importantes pensamientos: la libertad de decisión, la imputación jurídica y moral, y la preocupación y el deber de cuidar del prójimo y la naturaleza<sup>9</sup>.

Su significado se ha incrementado aún más en el siglo XX, pues la naturaleza, el entorno y la sociedad nos confrontan con sistemas cada vez más complejos de los que no nos podemos liberar sencillamente por su propia dinámica complicada. El ser responsables y la responsabilidad nos ayudan a conseguir el orden y las orientaciones fundamentales. Nos gustaría conocer razones sencillas, sobre todo personas, a quienes atribuirles la "responsabilidad" de un determinado suceso. Ellos han hecho, lo han consentido, no lo han evitado o (como les gusta decir a los políticos) han dejado que tuviera consecuencias a largo plazo que han conducido a la situación actual. Lógicamente, la búsqueda de los responsables no es siempre positiva, pues nos exonerá a nosotros, los interesados, a menudo falsamente, o nos suscita la impresión de que podríamos solucionar todos los problemas mediante el castigo de los culpables. Ésta no es precisamente la actitud de Job, pero sí la de sus amigos. Quieren consolarlo (2,11), pero en el fondo lo hieren y hacen que la situación empeore. Elifaz habla de la revancha y la responsabilidad del ser humano (4,1-1), al igual que Bildad (8,1-7) y, tras un largo arranque y de forma indirecta, Sofar (11,13-20). Las dos posteriores rondas de intervenciones muestran que estos señores pueden intensificar este tema tan doloroso solamente mediante los ataques personales (20,4-29). Pero ¿necesitamos una teología que, con su falta de fantasía, solamente ponga de manifiesto nuestra maldad?

"Los cielos desvelan su iniquidad,  
y la tierra se levanta contra él;  
una inundación arrasará su casa,  
asolada quedará en el día de la ira.  
Ésta es la suerte que Dios reserva al impío,  
la herencia que le asigna Dios" (20,27-29)

Esta declaración suena piadosa, pero es pura ideología, pues lo que con ella se quiere decir cínicamente es que las víctimas de los terre-

<sup>9</sup> J. Jonas, *El principio de la responsabilidad*, Barcelona 1995; A. Etzioni, *La nueva regla de oro: comunidad en una sociedad democrática*, Barcelona 1999.

motos y las inundaciones son pecadores ante Dios porque son víctimas. Pero en el fondo no pueden reprochar a Job nada concreto. Su imagen de Dios es la de un libro de contabilidad moral que conduce a conclusiones, ataques e insultos intolerables. Se trata de una imagen de Dios que –hasta nuestros días– se asigna como tentación a la explicación del mundo de las religiones monoteístas.

## 2. Sobre el espíritu de contradicción y el respeto a uno mismo

Me parece que el libro de Job se escribió contra esta forma de contar en números redondos la culpa y la responsabilidad. Job no sólo no participa en esta forma de contar, sino que también la rechaza de dos modos. Por un lado, muestra que la teoría de la represalia de sus adversarios nunca podrá comprenderse, pues “nadie es irreprochable ante Dios” (9,2). En consecuencia, no hay nadie, ni siquiera los mejores, que carezca de culpa ante Dios. Por ello puede Dios también despreciar a los nobles y aflojar el cinturón a los poderosos, a quienes les ha dado el poder (12,21). De este modo se despacha el argumento de la represalia. Por otro lado, Job avanza cada vez más hacia el núcleo duro del problema. No gustaría preguntarnos por qué se deja seducir Job por la pista de la cuestión de la represalia si ésta conduce al error. ¿No comenzará a justificarse frente a los otros tres señores? ¿No se estará convirtiendo en un ergotista?

Ciertamente, el dramatismo de la historia conduce a un círculo funesto de defensas y nuevos reproches. Job da la vuelta al reproche de sus amigos y lo dirige contra ellos mismos. En un momento comienza Bildad a defenderse. Podría decirse que sospecha que el destino de Job puede sucederle a él también: “¿Por qué nos vas a tratar como bestias y a considerar como estúpidos?” (18,3). Lo mismo puede aplicarse a Sofar, que se siente igualmente injuriado (20,3). Con más perspicacia que sus colegas, reacciona también Elifaz, al tiempo que ensancha el horizonte de los pecados –de carácter social, por decirlo así– a la posición en la que se encontraba Job anteriormente. De todos modos, él pertenecía al grupo de los grandes industriales y propietarios. En caso necesario se embargarán sus propiedades, otros deberán sufrir su pobreza, se aunarán el poder y la propiedad, y él pervierte su bondad con favoritismos (22,6-9).

¿Cómo reacciona Job ante estas ideas? Los textos son claros con respecto a este punto. En ningún momento se alaba Job como justo. Rechaza coherentemente la conclusión de los tres teólogos, pues ninguno de ellos puede imputarle un pecado concreto. Reacciona a la

crítica extensa y fundamental de Elifaz, pero no con un rechazo, sino con cautela. Desafía a Dios para que le haga un juicio personal (23,1-17). Job no ha hecho nada malo de lo que sea responsable de forma inmediata y, por consiguiente, sea la causa de su desgracia. Para nuestra situación actual hay en esto un mensaje importante: También ante Dios mantiene Job el respeto a sí mismo. A decir verdad, no lo hace por principio ni hace alarde de él; la queja y la desesperación es lo primero que se le pone en la punta de la lengua (3,1-26). Pero también quiere saber claramente cuál es su fallo: "¿Acaso he fallado? ¿Qué te he hecho, oh guardián de los hombres? ¿Por qué me has hecho blanco de tus flechas?" (7,20; cf. 6,24; 10,15; 13,23; 27,6; 31,4-34). Tampoco quiere presentarse como alguien que nunca ha roto un plato; pero quisiera que se le explicara en qué ha fallado:

"Diré a Dios: ¡No me condenes!

Hazme saber tus cargos contra mí" (10,2; 13,23).

o por lo menos que se le perdonara:

"¿Por qué no olvidas mi falta, ni pasas por alto mi pecado?" (7,21).

El apela finalmente –como veremos más adelante– al mismo Dios.

### 3. ¿Por qué?

Job busca razones. Quizá su desgracia le impulsa a orientarse de forma novedosa. Así lanza una red de cuestiones en las que pregunta el porqué. Al principio pregunta el "porqué" de su desesperación, de la retirada, de la no aceptación. "¿Por qué no me quedé muerto desde el seno? ¿Por qué no expiré recién nacido?" "¿Por qué alumbró con su luz a un desgraciado?" (3,11.20; cf. 10,18). Después viene el "porqué" de la duda sobre la justicia: "¿Por qué siguen vivos los impíos y envejecen llenos de poder?" (21,7), y por qué se desmiente permanentemente la esperanza de que los buenos serán recompensados y los injustos castigados (21,9-34). Precisamente son éstas las preguntas que siembran la cizaña entre los piadosos, porque sus experiencias vitales se desvanecen rápidamente. Los desgraciados tienen un valor momentáneo, como los agitadores, que no se doblegan ante el destino. Bildad se siente herido (18,3); Job deja de comprender a su amigo: "¿Por qué decís discursos vanos?" (27,12). La blasfemia se convierte en desprecio, con el que –en un sistema social que se desmorona– lo tratan sus prójimos: "¿Por qué me acosáis como me acosa Dios y no os cansáis de atormentarme?" (19,22).

No crea dificultad alguna trasladar a nuestro tiempo esta malla rota de códigos, valores y normas, de autoconfianza, interpretaciones del

mundo y evidencias. Lo mismo pasa actualmente, cuando los seres humanos caen en la desgracia se les expulsa socialmente y deben responsabilizarse de su situación excepcional. Es la crisis que Auschwitz introdujo en la teología europea y que sólo vamos captando paulatinamente<sup>10</sup>.

Con todo, hay otra razón por la que este libro sigue siendo importante. Precisamente en este punto de la historia de Job comienza a surtir efecto la fe en un Dios que es el creador del mundo. Esta fe no significa (en el sentido científico moderno de la palabra) que Dios, el todopoderoso, sea la causa de todo. La creación, la omnipotencia y el gobierno del mundo no significan que Dios lo realice todo tan inequívoca y razonablemente como encontramos en el orden de lo fáctico. Los complejos sistemas autooperativos, de los que hablamos, no permiten que se les desmientan, tampoco ahora. La fe significa una interpretación del mundo e incluye un experimento singular de gran interés: Quisiéramos comprender el mundo, la historia y el destino individual a partir de un punto de vista extenso y misterioso al que llamamos "Dios". De este modo se une "Dios" a la urdimbre inacabable de los problemas en un último y abarcador porqué. Cuanto más abiertas sean las preguntas, tanto más caerá la carga sobre "Dios". Todos los que han sido o siguen siendo víctimas conocen esta situación.

Pero la operación propuesta es peligrosa, como muestra la historia de Job, pues repentinamente no sólo se pone en discusión mi existencia y la justicia del mundo, sino que también surge la pregunta de si tienen realmente algún sentido nuestra vida y nuestro comportamiento, nuestra vida comunitaria y la confianza fundamental en el curso de la historia. Pero la solución racional de esta reagrupación y confrontación permanente de las preguntas contradictorias es una tarea que no pertenece a la fe. Por esta razón une también el libro de Job conjuntamente la confianza quebrantada en el mundo y en el prójimo en el porqué que le dirige a Dios: ¿Por qué no me dejas tú [!] que muera (10,18)? "¿Por qué ocultas tu rostro y me consideras tu enemigo?" (13,24). Job se lamenta de que esta pregunta fundamental de una vida rota y amenazada de muerte no sea respondida en algún momento. La fe en un solo Dios no busca solamente una unidad sincrónica del mundo, sino también una unidad del tiempo, que incluya el pasado y el futuro. Esto facilita la paciencia, pero crea también una impaciencia apremiante; no podemos esperar eternamente:

<sup>10</sup> R. Ammicht-Quinn, *Von Lisabon nach Auschwitz. Zum Paradigmenwechsel der Theodizeefrage*, Friburgo 1992.

"¿Por qué el Poderoso no señala plazos,  
para que los suyos vean cómo actúa?" (24,1).

#### 4. Sobre el sentido de la responsabilidad

Por tanto, ¿no es asunto de Dios poner finalmente de nuevo en orden el desorden del mundo? Cuanto más leo los discursos de Job, más me doy cuenta de la diferencia con la que se formula. Por un lado, Job es una persona piadosa, que no abandona tan rápidamente su confianza en Dios. Esto encuentra su confirmación en la confianza que sigue teniendo en él. Por otro lado, no permite que su confianza en Dios se traduzca sencillamente a una de las teorías sobre la justicia, en las que tanto confían, sobre todo, los libros de la literatura sapiencial. Como ya vimos más arriba, Job hace preguntas precisamente a *todos* los lados, y se las plantea relacionándolas con su propia situación. No quiere ninguna respuesta que lo exonere sencillamente a él (o a Dios). Rompe así las alternativas de sus amigos teólogos, que aún hoy día siguen escuchándose. También encuentran la aprobación de muchos de nosotros. Evidentemente, lo que quiere sencillamente, pero con toda sinceridad, es descubrir él mismo las relaciones que determinan su destino. Pero ¿cuáles son estas relaciones?

En este punto se agudiza el problema para Job, como también para todos cuantos sufren, son escarneados y los parias. Estas preguntas abiertas no son claras, sino farragosas. Reflejan la profunda desorientación existencial de los seres humanos, que no quieren capitular ciegamente ante su destino. Ciertamente, Job experimenta a Dios como su enemigo, pero al mismo tiempo no lo entiende como el responsable de su destino. Su mujer lo confronta con el hecho de que ponga fin a su vida (como ocurre siempre) (2,9), pero, sin embargo, incluye la discusión con su destino. Es verdad que rompe su amistad con los señores teólogos, porque se dedican solamente a engañarlo (21,34); sin embargo, prosigue dialogando con ellos. El viraje determinante se produce después de la primera ronda de intervenciones de sus amigos. Éstos le han quitado de un golpe todos los argumentos. Pero ¿qué saben ellos de las circunstancias y del mismo Dios a quien parecen conocer? Job sabe tanto (o tan poco) como sus adversarios sobre el poder de Dios (12,7-24). ¿Con qué derecho, por tanto, provocan aquellas burlas que claman al mismo Dios (12,4)? Por esta razón Job rompe un límite, que en la tradición judía, pero también en la cristiana y la musulmana, está profundamente arraigado. Niega a sus amigos el derecho a hablar en nombre de Dios (13,7). Tras haber clamado a Dios, Job quiere que sea el mismo Dios quien le responda

(12,4). Quiere justificar su proceder ante Dios (13,15) y escuchar de él mismo cuál ha sido su error (13,23).

"Cítame luego, y yo responderé,  
o bien hablaré yo y tú responderás" (13,22)

Pero ¿contra qué Dios protesta Job y a qué Dios pide una respuesta? En seguida se pone de manifiesto que la imagen del mismo Dios se desintegra para Job, por lo que no tiene otra elección más que Dios, al que experimenta como enemigo e invoca como su defensor. Apela a un Dios mejor. Reclama –por encima de toda tradición religiosa– una garantía inmediata: "Sé tú mismo mi fiador ante ti" (17,3). Se trata –en una forma de anticipación utópica ante un tribunal de última instancia– de una apelación esperanzada a Dios en contra de Dios. "Yo tengo en los cielos mi testigo, en las alturas está mi defensor" (16,19). De este "defensor" no tenemos ninguna experiencia que pueda relacionarse con lo que sabemos de Dios, pero con ella se pone a raya al Dios de los teólogos. En la más elevada provocación y la máxima expresión de su propia dignidad, grita:

"Pues yo sé que mi defensor está vivo,  
y que él, al final, se alzará sobre el polvo;  
y después de que mi piel se haya consumido,  
con mi propia carne veré a Dios.

Yo mismo lo veré...

y sabréis que hay alguien que juzga" (19,25.26.27a.29c)

Con este extremo intento, pone en juego Job su existencia, su propia dignidad y a sí mismo. La mayoría de las veces se llega a la conclusión de que Job protesta contra Dios, llamándole a la "responsabilidad". Pero con este término sólo se quiere decir en primer lugar "dar una respuesta", nada menos, pero también nada más. Los humillados plantean cuestiones con el fin de reclamar claramente un derecho. En este mundo, que visiblemente se hace más complicado (y cuya diversidad se pone cada vez más de manifiesto), se plantean cuestiones a muchos actores y sistemas, a la sociedad y la política, a la ciencia y la medicina, a las biografías y la historia, y a la acción individual, tanto ajena como propia. Pero cuanto menos pueda explicar todo esto mi destino concreto, tanto más se acrecienta la fe en una pregunta *global* dirigida a Dios.

"¡Ojalá que alguien me escuchara!" (31,35)

Con ello no se entiende que Dios sea la causa de nuestra desgracia (tampoco Job lo entiende así), sino que precisamente en ella se quiere ser escuchado, gritarle, pedirle ayuda, esperar de él la justicia y una orientación última. Si Dios carga con la responsabilidad del curso del

mundo, entonces significa que un Dios de la bondad y del poder tiene que plantearse estas preguntas. Además, quienes claman y gritan (en el caso de que confíen en Dios) tienen también que estar dispuestos a meter su propia existencia en este juego de preguntas y "responsabilidad" hasta el punto de que ya no tengan nada más que perder. Las respuestas sobrepasarán, por consiguiente, el nivel de la pura información y explicación, pues de lo contrario ¿qué Dios se les revelaría como lo inesperado que cambia sus propias vidas?

El libro de Job nos ayuda a comprender esta "responsabilidad" de forma nueva y elemental. Evidentemente, sabemos que no podemos reducir el problema de la responsabilidad a la pregunta por una causa aislada. Nosotros consideramos que la "responsabilidad" está vinculada con conexiones complejas y subrayamos su significado. La imputamos a hombres o instancias determinadas<sup>11</sup>. El pensamiento de la libertad vive, por su parte, de este pensamiento de la responsabilidad imputable. Por tanto, en conjunto tienen una función de orientación importante, consecuencia clara de una herencia profética. A ello se debe también que nosotros asumamos el destino de los otros seres humanos solidariamente (o libremente como representantes suyos), o al menos podamos abogar por su cambio. Por tanto, sería absurdo sostener que Dios, el que tiene la última responsabilidad, hubiera querido o provocado una desgracia determinada. Pero si Dios es quien "crea" el mundo y a los seres humanos, dándoles su total aprobación; si Dios nos acepta a los seres humanos como su imagen y semejanza (Gn 1,26), entonces quisiéramos nosotros saber al menos qué tiene que ver todo esto con el lado oscuro de este amor y afirmación total a su favor, qué nos cuesta, o (como dice el Nuevo Testamento) a qué precio se nos ha comprado (1 Cor 6,20). Precisamente porque Job ha comprendido la profundidad y la radicalidad de esta responsabilidad, supera las preguntas aisladas, pues descubre su propia contradicción en Dios y comienza una nueva vida. Solamente el mismo Dios puede dar la respuesta. Dios, por consiguiente, no se sustraerá de la responsabilidad, ocultando sus razones o cubriendo a los desdichados con la culpabilidad, sino retractándose de su ausencia. El grito enmudece en el vacío:

"Sabría cuál sería su respuesta,  
comprendería lo que me dijera.  
¿Usaría su fuerza al discutir conmigo?  
No, al menos él me prestaría atención...  
Mas voy a oriente, y no está allí,  
a occidente, y no doy con él.

<sup>11</sup> P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid 2004.

Lo busco en el norte y no lo encuentro;  
en el sur, y no alcanzo a verlo" (23,5-6.8-9)

¿Cómo es posible que Dios se retrakte de este mundo tal y como es? ¿Cómo puede dar a toda desgracia, dolor y pobreza la apariencia de una confirmación última? ¿Cómo es posible que las mismas mensajeras de Dios, las religiones y sus teologías, den siempre respuestas abreviadas? Ésta es la pregunta fundamental que se oculta tras esta queja dirigida a Dios: ¿Dónde está realmente Dios, que no se muestra precisamente a los desdichados?<sup>12</sup>

### III. Sobre escuchar y ver

En ocasiones se distingue entre culturas de la vergüenza y culturas de la culpabilidad<sup>13</sup>, si bien esta diferencia no ha encontrado un reconocimiento general. Pero sí es totalmente cierto que en las culturas proféticas (judaísmo, cristianismo e islam) la pregunta por la imputación, la responsabilidad y la culpabilidad juega un papel dominante. Pero con ello se olvida algo realmente importante: A las preguntas por la responsabilidad les preceden las experiencias de la vergüenza. La pregunta por nuestra culpabilidad o la de Dios es, en cierto modo, diferente a la de si podemos dejarnos ver ante Dios y los hombres, o si Dios puede dejarse ver ante nosotros. Esto tiene un gran significado para nuestra relación con Dios.

#### 1. Rostro y corazón

En la literatura religiosa egipcia llama la atención un interesante dualismo lingüístico<sup>14</sup>. La relación de un hombre con otro se expresa con dos metáforas complementarias. Llevamos cosas "en el corazón" o a mí se me manifiesta algo "en el rostro".

<sup>12</sup> La pregunta por la presencia de Dios no es solamente una cuestión del siglo XX. Ya en 1512, el pintor Matthias Grünewald Antonius, que fue tentado por los demonios, decía: "Ubi eras bone Ihesu, ubi eras? Quare non affusti ut sanares vulnera mea?" [¿Dónde estabas, Jesús, dónde estabas tú? ¿Por qué no has venido para curar mis heridas?] ("Isenheimer Altar" en Colmar, Francia).

<sup>13</sup> Th. Schirrmacher, "Scham- und Schuldskultur", *Querschnitte* 14 (2001).

<sup>14</sup> J. Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Múnich 2000, pp. 133-137.

"En el corazón" llevo yo la opinión que los otros tienen de mí. Yo pondero lo que piensan de mí, lo que dicen y lo que escucho. Mediante esto llego a la conclusión de si soy justo o culpable. No tiene nada que ver con una experiencia directa, sino que responde al juicio sobre mis acciones (pasadas); por ello seré llamado a la responsabilidad. Este ámbito de percepción del corazón está determinado por lo que se dice y lo que se oye<sup>15</sup>; el pasado y la memoria constituyen el medio de la discusión. Toda la disputa que hasta este momento nos ha presentado el libro de Job tiene lugar en este nivel, es decir, en el nivel de la palabra. Pero Job nos presenta al final que esta ponderación, que esta discusión sobre la libertad y la culpa en la ausencia de Dios no conduce finalmente a ninguna solución; éste es el destino "del problema clásico de la teodicea"<sup>16</sup>. ¿Quién sabría mejor esto en la tradición cristiana que Pablo, que nos privó a todos de la justificación "por las propias obras"? (Rom 3-4).

Como si el Dios del libro de Job hubiera esperado solamente a que se llegara a esta comprensión, se manifiesta él mismo en este momento, una vez que ha fracasado la discusión entre Job y sus amigos<sup>17</sup>. Ahora habla el Ausente "desde la tormenta"; me imagino que se trata de un huracán, que es difícil que se produzca en territorios desérticos (38,1). En la potencia de este fenómeno de la naturaleza Él se hace presente totalmente (38-41). El tono cambia; tres aspectos determinan ahora la atmósfera: (1) Dios mismo habla sin cesar de sí mismo desde su majestad y superioridad; solamente él determina el tema del que trata. Esto es precisamente lo que suscita la experiencia de que es Dios quien ahora domina la escena. En este momento nadie más necesita hablar sobre él. Tiene que verse en su poder. La mirada se dirige a *Dios mismo*. (2) Dios remite a Job a la maravilla de la creación. Es importante que subrayemos que "solamente" ahí puede verse lo maravilloso, incluidos el hipopótamo y el cocodrilo (38s; 40,15-41,26). Por consiguiente, la mirada se dirige a la *realidad*. (3) Brevemente, pero con mordaz ironía, señala Dios a Job sus limitaciones (40,7-14). La posición de *Job* ya no juega ningún papel.

<sup>15</sup> J. Assmann lo denomina la esfera de la "inter-locución". H. W. Wolf, *Anthropologie des Alten Testaments*, Múnich 1984; J. Assmann (ed.), *Die Erfindung des inneren Menschen*, Gütersloh 1993, pp. 81-113. Desgraciadamente la tradicional veneración católica al Sagrado Corazón de Jesús no ha encontrado todavía una conexión con las dimensiones mencionadas.

<sup>16</sup> A. Kreiner, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Friburgo 1997.

<sup>17</sup> Y. Pyeon. *You Have Not Spoken What Is Right About Me. Intertextuality and the Book of Job*, Nueva York 2003.

¿Cómo hemos de entender la respuesta de Dios? ¿Por qué se presenta Dios ahora como el todopoderoso y por qué se hace Job tan pequeño ante Dios, aun cuando había tenido claramente presente su propia dignidad? ¿Se desploma la esperanza en un Dios que no otorga la justicia envilecida? De hecho, deberíamos preguntarnos si nuestras interpretaciones "modernas" de Job, que tan fuertemente tienen presente la dignidad y la grandeza del ser humano, hacen justicia al mensaje del libro de Job. Me temo que ya no podemos poner en una relación realmente religiosa a Dios y nuestro mundo. Para muchos de nosotros Dios está allá arriba, alejado de nosotros, tan ausente como aparece en el discurso de los tres amigos. A lo sumo Dios aún está capacitado para dirigir el mundo e intervenir en los asuntos de los seres humanos en contra de la voluntad de éstos. Ésta es la visión parcial de un "corazón" que reflexiona y que ya no ve más a Dios porque ha perdido su "rostro".

No obstante, el libro de Job introduce nuevamente la dimensión de este "rostro" de forma dramática. Dios, el Ausente, se hace ahora presente inesperadamente. Él "aparece", como se dice en muchas traducciones del libro de Job. Él, Dios mismo, no invita a Job a reflexionar, sino que lo impele precisamente a ver, a mirar. Se trata de un observación directa, no reflexiva por decirlo así, que se adelanta a todas las reflexiones. A este ámbito de la experiencia pertenece el sentimiento inmediato de la vergüenza, de la esperanza en la honra, del temor a la deshonra. ¿Me siento desnudo ante este Dios? ¿Descubierto en mi identidad? ¿Me siento como un ser que pertenece a otro y que lo anhela? Este nivel de "inter-visión" no conoce ningún disimulo. No permite ninguna reflexión que inmunice al sujeto. Adán y Eva abrieron los ojos y se dieron cuenta de que estaban desnudos, es decir, en cueros (Gn 3,7). Isaías ve a Yahvé en su trono y grita: "¡Ay de mí! ¡Estoy perdido!" (6,5). En el Apocalipsis vemos "unos nuevos cielos y una nueva tierra" (Ap 21,1). Esta presencia fascinante, este estar desprotegido ante Dios, tiene un significado fundamental en todas las religiones<sup>18</sup>. Podríamos describir la religión como una acción experiencial en la que se dominan todas las relaciones temporales suprimiéndolas en un presente absoluto. En su proceder deja de lado el discurso sobre Dios. Por esta razón la pregunta sobre Dios (la que se plantea auténticamente si Dios es realmente bueno) desemboca siempre en esta evidente y experimentable presencia y actualidad. Al preguntarnos también nosotros por Dios y por nuestra responsabilidad, la pregunta nos hace desembocar en esta dimensión de la

<sup>18</sup> G. H. Seidler, *Der Blick des Andern*, Stuttgart 1995. Desde esta perspectiva, la obra de E. Lévinas está mucho más puesta al día.

presencia: ¿Cómo me sitúo aquí y ahora ante ti, oh Dios? ¿Cómo te muestras a mí? ¿Eres totalmente honrado frente a esta situación del mundo, frente a mi desgracia (y después de que con mis preguntas me haya convertido en objeto de burla), o te burlas de este mismo mundo? ¿Te muestras a mis ojos como poderoso o como pequeño, como insignificante y, en el fondo, sin importancia?<sup>19</sup> ¿Pueden realmente los cielos proclamar tu gloria? (Sal 19,2).

## 2. Las nuevas preguntas de siempre

Me temo que hemos perdido en la cultura occidental la dimensión de una experiencia vital y material de Dios. También sospecho que, con demasiada frecuencia, pedimos cuentas a Dios con falsas razones y argumentos superficiales. Job “coloca su mano en la boca” (40,5) y “se retracta” (42,6). En su desgracia Job tenía que aprender a renovar su fe, lo que implicaba un giro existencial radical. Los amigos de Job no se sienten justificados con esto, sino que –junto con Job– lo refutan con mayor radicalidad. ¿Con esto está dicho todo? Ciertamente, la confianza real en Dios nos exige que estemos dispuestos a tomar una opción no más por nosotros mismos que por las perspectivas de la vida. Sin embargo, no me atrevo a ofrecer esta respuesta del libro de Job a los más pobres de los pobres, a las víctimas de la soah o del genocidio cometido en Ruanda, o a quienes se les extermina en los muchos países que son económicamente dependientes, porque así es como solamente puede Dios mostrarse.

No obstante, Dios ha enseñado a Job a dirigir la mirada a la realidad de este mundo. En esto encontramos el enorme significado que hoy tienen las dimensiones culturales, sociales, políticas y económicas. Los hijos de la época de la globalización deberían también aprender de Dios a tomar en serio estas dimensiones y a reaccionar en consecuencia. Pero ¿no debería existir una responsabilidad última y salvífica de la situación actual del mundo? Ciertamente que sí, y a esta responsabilidad compete el que nosotros nos tratemos recíprocamente como hermanos y hermanas. Los gritos que se dirigen a Dios encuentran en este mundo solamente una respuesta en la que la soli-

<sup>19</sup> Esta diferenciación podría ayudar a elaborar más adecuadamente el dilema de la cuestión clásica de la teodicea. Aquí también se encuentra la razón por la que esperamos de la oración de petición la ayuda necesaria para no perder nuestra confianza en Dios, aun cuando él no intervenga. En este sentido, las siguientes preguntas son determinantes: ¿Podemos confiar en Dios en la oración, entregarnos, por así decirlo, totalmente a él? ¿Conseguimos por este camino comprender la realidad tal como es?

daridad de Dios con nosotros se hace realidad mediante nuestra acción. Sólo quien comprende el grito dirigido a Dios como una "opción concreta por los pobres" puede conocer el comienzo de una respuesta<sup>20</sup>.

Las respuestas que hemos dado no son nuevas, pero hay que volver a descubrirlas siempre nuevamente. El libro de Job no es un manual, sino un guión para el aprendizaje de la presencia de Dios y la disposición a dejarse tratar por él. Al mismo tiempo, nos cuenta la verdadera historia de los humillados y de quienes son privados de sus derechos. Es un genuino, un eterno *theatrum mundi*, que se repite también permanentemente en el futuro<sup>21</sup>, y que nos muestra cómo Dios nos da testimonio de su responsabilidad.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

<sup>20</sup> E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Friburgo 1974, pp. 555-564 (*Jesús. La historia de un viviente*, Madrid 1983).

<sup>21</sup> G. Theobald, *Hiobs Botschaft. Die Ablösung der metaphysischen durch die poetische Theodizee*, Gütersloh 1983.

## NI CASTIGO NI RECOMPENSA Gratuidad divina y orden moral

D

ifícilmente pondrán en cuestión cualquiera de las tradiciones teísticas la idea de que los cielos pertenecen al Señor. Sin embargo, ¿qué implicaciones se siguen para el “orden moral” de la afirmación de que, por gratuidad divina, la tierra es verdaderamente el ámbito de la responsabilidad humana? En este artículo indagaré, en primer lugar, en la posibilidad de deconstruir lo que parece constituir el paradigma clásico en el que Dios se percibe como juez (último), bajo el impulso de una profundización en la idea de la gratuidad divina. A continuación, me adentraré en la reconstrucción de la alianza divina y el orden moral mediante el estudio de cuáles serían las relaciones apropiadas entre la gracia y la ética. Finalmente, sugeriré un modo de afrontar algunas objeciones contra

\* JAN JANS nació en Bélgica en 1954 y estudió Teología en la Universidad Católica de Lovaina. Obtuvo su doctorado en Teología Moral en 1990. Desde 1991 es profesor de Teología Moral en la Facultad de Teología de Tilburg (Países Bajos), y desde 2001/2022 es profesor visitante en el Augustine College de Sudáfrica. Su campo de investigación incluye cuestiones de Teología Moral Fundamental, así como también de Ética Médica y de los Medios de Comunicación.

Algunas de sus recientes publicaciones son: *La régulation des naissances à Vatican II: une semaine de crise*. Un dossier en 40 documents constitué, introduit et commenté par Jan Grootaers & Jan Jans [Annua Nuntia Lovaniensis XLIII], Lovaina 2002; “‘Sterbehilfe’ in den Niederlanden und Belgien. Rechtslage, Kirchen und ethische Diskussion”, *Zeitschrift für evangelische Ethik* 46 (2002) 283-300; “Christian Ethics: On the Difficult Dialectics between Faith and Ethics”, *Australian Ejournal of Theology*, febrero 2004/2. [[http://dlibrary.acu.edu.au/research/theology/ejournal/aejt\\_2/Jan\\_Jans.htm](http://dlibrary.acu.edu.au/research/theology/ejournal/aejt_2/Jan_Jans.htm)].

Dirección: Tilburg Faculty of Theology, P.O. Box 9130, NL-5000 HC Tilburg (Países Bajos). Correo electrónico: [Jan.Jans@uvt.nl](mailto:Jan.Jans@uvt.nl)

esta reconstrucción indagando en la dinámica interna que opera en una comprensión de la misma moralidad entendida simultáneamente como humana y divina.

## Un cambio de paradigma

Si nos atenemos a la experiencia, entonces, es probable que el contexto y el significado del neologismo "god-mode" ("función de dios") no sea inmediatamente evidente para la gran mayoría de las personas que están involucradas en la fe, la teología y la ética. Me encontré con esta expresión mientras indagaba en algunas cuestiones éticas procedentes del campo de la TIC, es decir, de la Tecnología de la Información y la Comunicación<sup>1</sup>. Investigando en el sistema y el funcionamiento de los juegos de ordenador que simulan todo tipo de guerras –llamados también juegos de acción– me topé con el fenómeno de la "función de la trampa". Se trata de una función del juego que puede ser activada por el jugador cuando él [sic] no avanza suficientemente y/o está al borde de ser derrotado por los enemigos desencadenados por el juego. A la versión máxima de este función de trampa, mediante la que el jugador adquiere recursos ilimitados, como todo tipo de blindaje y municiones, pero también la inmortalidad y, sobre todo, "el poder de destruir totalmente al enemigo a voluntad", se le denomina la "función de dios", y se activa mediante la orden titulada "yo soy dios"<sup>2</sup>.

Ciertamente, lo más fácil sería simplemente encogerse de hombros y desecharlo como un destacado ejemplo del abuso que se hace en nuestro mundo de la terminología religiosa. Sin embargo, más allá de la intuición, puede que esta peculiar forma de "hablar de dios", y los atributos que se le asocian, tenga sus raíces profundas en la cultura religiosa y evoque extrañas imágenes de lo divino de las que surgen estas ideas violentas y destructivas. Pienso que estas raíces se aproximan a la razón por la que muchas políticas de seguridad total o contra todo riesgo aún siguen excluyendo los llamados "actos de Dios"

<sup>1</sup> Cf. Jan Jans, "Dealing with Virtual Janus. Some Cornerstones for the Teaching of Computer Ethics at School", en Mitsugu Ochi y Masashi Tsuboi (eds.), *FINE 2001* (Proceedings), Hiroshima 2001, pp. 49-58; id., "E-vangelization. A theological reflection on the relation between the internet and Christian Faith", *Bulletin ET* 13 (2002) 59-65 [reimpresión en *St Augustine Papers* 2 (2001/1) 25-32].

<sup>2</sup> Cf., por ejemplo, la web <http://www.cheatnow.nl>, que luce el siguiente eslogan: "Juega a ser dios, haz trampas".

—en referencia habitual a los desastres naturales— tanto por su enorme magnitud como, sobre todo, por su aparente arbitrariedad.

A continuación, me gustaría sugerir que esta noción de “aparente” arbitrariedad nos abre la puerta a uno de los problemas fundamentales más molestos que surge una y otra vez cuando se hace el esfuerzo de relacionar el “orden moral” y “el ámbito de lo divino”. A este problema se le conoce en la filosofía moral greco-occidental como “el dilema de Eutifrón”, o, en términos más generales, como la “teoría del mandamiento divino”<sup>3</sup>. Esta teoría sostiene que las obligaciones morales de los seres humanos se apoyan en las órdenes de los dioses simple y solamente porque éstos las imponen. En el diálogo entre Eutifrón y Sócrates, Platón le asigna al primero la defensa de esta posición: cualesquiera que sean nuestros sentimientos y experiencias humanas, el único y determinante criterio de moralidad es el mandato divino, que, aunque pueda parecer arbitrario, exige una obediencia incondicional. A la inversa, la posición de Sócrates es que existe un modelo de moralidad que es independiente de los dioses y que puede incluso utilizarse para probar los mandamientos divinos<sup>4</sup>. (En realidad, este planteamiento abre, al mismo tiempo, la posibilidad de prestar obediencia a los dioses, no porque sus mandamientos sean absolutos sobre la base de su poder o voluntad divina, sino porque aquéllos se corresponden con el bien y se comprenden que ayudan precisamente a su realización.)

No obstante, los diferentes presupuestos epistemológicos de ambas posiciones tienen graves consecuencias. Por una parte, el voluntarismo normativo de Eutifrón conduce a la igualación entre las leyes divinas, promulgadas por los dioses y la moralidad, por lo que al mismo tiempo hace superflua toda reflexión práctica sobre su contenido moral y elimina toda posibilidad de crítica. A lo sumo, a los seres humanos sólo les cabe preguntarse cómo “conocer con certeza” el contenido de los mandamientos divinos. Por otra parte, el realismo normativo de Sócrates es el punto de partida para una reflexión sobre el contenido y la evaluación crítica de la ética objetiva —incluso en la modalidad de los mandamientos promulgados por los dioses—, puesto que el bien verdadero puede probarse mediante el modelo de la ética, que no es otra cosa más que un desarrollo de lo

<sup>3</sup> Cf. Mark Timmons, *Moral Theory: An Introduction*, Lanham 2002, pp. 23-35.

<sup>4</sup> Platón, *Eutrífón*, 6d-16a; 10a: “Sócrates: ‘Tal vez lo entenderemos mejor, querido amigo. Considera lo siguiente: ¿Aman los dioses lo santo porque es santo? O ¿es santo porque es amado por los dioses?’”, en *Plato's “Euthyphro” and the earlier theory of forms*, ed. R. E. Allen, Londres 1970, p. 39.

humano. Esto significa también que las dos posiciones son radicalmente diferentes con respecto a la idea fundamental de moralidad. La primera descartará como totalmente absurdo cualquier juicio que afirme el carácter arbitrario o moral/inmoral de la divinidad, pues la moralidad en cuanto tal no es otra cosa que la obediencia ciega a un mandato divino que no remite a ninguna otra instancia. El núcleo de la segunda posición, sin embargo, consiste en situar la ética en la vinculación con el bien, al que deberían obedecer no sólo los seres humanos, sino también los dioses.

En vista de tan enorme divergencia, deberíamos sorprendernos de que la "teoría del mandamiento divino" atraiga cualquier tipo de apoyo. Desde mi punto de vista, su atracción reside en la conexión que permite establecer entre el comportamiento moral, cuyo contenido es dado por los mandamientos divinos, por una parte, y cierto tipo de recompensa y, sobre todo, el castigo, por la otra. Esta conexión resulta atractiva por su garantía total: ningún mortal puede escapar al juicio divino, y, por consiguiente, se confirma tanto la seriedad del acto moral como también la justicia real y/o final. La conexión es también atractiva porque parece tener una buena afinidad con las imágenes y los relatos bíblicos sobre la recompensa y el castigo divino como consecuencia de la obediencia o la transgresión humana.

Ciertamente, no resulta nada difícil pintar un cuadro sombrío del carácter inevitable del juicio de Dios en términos de castigo. En la lógica de la creación-redención-escatología, la genuina "felix culpa", que desencadena toda la economía de la salvación, es también la maldición del pecado que desde los orígenes arroja una sombra sobre la moralidad, y parece tener presente una teología que integra la predestinación inevitable y la aceptación de una "massa damnata"<sup>5</sup>. Pero incluso la confianza de que al final triunfará la justicia divina o la convicción, igualmente fuerte, de que existe una necesaria conexión entre un mal concreto como consecuencia de un mal comportamiento, difícilmente pueden considerarse como una réplica plausible a la realidad existencial del sufrimiento mediante la que se nos tienta a mezclar las imágenes de un Dios gracioso y un Satán embustero. La oposición de Job a caer en esta tentación al menos alude a una visión alternativa en la que lo divino no se concibe en relación con la moralidad mediante una justicia retributiva de recompensa y castigo, sino con la gratuidad. Es precisamente esta visión alternativa la que puede abrir nuestros ojos al pecado original de

<sup>5</sup> Cf. *El pecado original: ¿un código de falibilidad?*, *Concilium* 304 (2004/1).

esquivar la responsabilidad por el mezquino procedimiento de culpabilizarnos a nosotros mismos o a otros –como en el caso paradigmático del varón que culpa a la mujer y ésta, a su vez, a la serpiente– abandonando, así, la idea de libertad responsable como núcleo de nuestra propia dignidad<sup>6</sup>. Más aún, este visión alternativa de la gratuidad nos permite reflexionar sobre la relación entre la divinidad y la moralidad no en los habituales términos de unos “mandamientos” impuestos y la concomitante obediencia, también impuesta, sino en términos de una “alianza” que suscita la perspectiva de la respuesta y la participación. Éste es el paradigma que me gustaría explorar en la segunda parte de nuestro artículo.

## Moralidad y alianza divina

Mi primer objetivo es subrayar la diferencia fundamental que existe entre los dioses que operan en cualquier teoría del mandamiento divino y la sugerencia bíblica de que el Dios oculto de la alianza se revela a través de la lucha por el desarrollo humano<sup>7</sup>. Los dioses del panteón no tienen dificultad alguna en transgredir incluso sus propias reglas de moralidad si les conviene e independientemente de sus consecuencias, pero el Dios de la alianza es fiel al orden moral de la promesa hecha. Por supuesto, resulta fácil –sobre todo a partir del relato de la Escritura sobre la liberación de la esclavitud y la posesión de la tierra prometida– pintar a este Dios como el Señor de mano poderosa y signos impresionantes, que, en ocasiones, ofrece una justificación “divina” a algunas de las atrocidades que se nos cuentan. La dificultad de superar realmente esta interpretación de un orden moral confirmado por la divinidad se manifiesta en un pasaje de la famosa “confesión de culpabilidad” de la Iglesia católica Romana de diciembre de 1999:

“...los actos de violencia perpetrados por Israel contra otros pueblos, que parecería exigir la petición de perdón a estos pueblos o a

---

<sup>6</sup> Esta conexión entre libertad responsable y dignidad humana fue desarrollada por el Concilio Vaticano II en su Declaración sobre la libertad religiosa. Cf. *Dignitatis humanae* 1-2.

<sup>7</sup> El núcleo de este pensamiento se lo debo a Theo Beemer: “La lucha contra el mal, contra el robo del bien agraciado y a favor de los derechos de los indigentes, es una mistagogía, una iniciación al misterio de Dios”. Cf. Theo Beemer, “Het geboorterecht van de berooiden en de verboren God”, en Rinus Houdijk (ed.), *Om het geheim van God. Moraaltheologie in de jaren negentig*, Heerlen 1993, p. 96.

sus descendientes, se comprenden como ejecución de órdenes divinas, como por ejemplo *Gn* [sic: *Jos*] 2-11 y *Dt* 7,2 (el exterminio de los cananeos), o *1 Sm* 15 y *Dt* 25,19 (la destrucción de los amalecitas). En estos casos, la implicación de un mandato divino parecería excluir cualquier petición de perdón".

La nota número 36, con que se acompaña, explica:

Cf. el caso análogo del repudio de las esposas extranjeras en *Esd* 9-10, con todas las consecuencias negativas que ello habría supuesto para estas mujeres. No se trata la cuestión de la petición de perdón a ellas (y/o a sus descendientes), puesto que su repudio se presenta como una exigencia de la ley de Dios (cf. *Dt* 7,3) en todos estos capítulos<sup>8</sup>.

En segundo lugar, la interpretación que yo hago de la alianza divina en cuanto dirigida a la salvación pondría en cuestión estas interpretaciones señalando, en su lugar, a una dinámica más fundamental e interna, en el seno de esta alianza, entre el gratuito deseo divino por la bondad y su disfrute –la gracia– y el modo adecuado en el que los seres humanos se comportan entre sí –la ética–. De acuerdo con esta interpretación, un dinamismo ético inagotable se inicia con la revelación del nombre de Dios a Moisés en *Ex* 3,14, un nombre que se presenta como un verbo: "Yo soy el que soy". Este nombre se revela en el contexto de la respuesta de Yahvé a las lamentaciones de los oprimidos, una respuesta cuyo contenido es llevar a cabo su liberación. No sorprende que este contexto sea evocado de nuevo más adelante en otros pasajes del Éxodo y también del Deuteronomio conocidos como "El decálogo" o "Los diez mandamientos", en cuanto sumarios paradigmáticos de la respuesta humana a la gracia de Dios. Puede verse claramente hasta qué punto la moralidad basada en la imposición de los mandamientos impregna la liturgia y la catequesis al omitir este "contexto de liberación" en las llamadas formulaciones catequéticas de los diez mandamientos, en las que se pierde de vista la interacción interna entre la iniciativa de Dios –la gracia– y la respuesta de los seres humanos –la ética<sup>9</sup>–.

---

<sup>8</sup> Cf. Comisión Teológica Internacional, *Memoria y reconciliación: la Iglesia y las faltas del pasado*, 2.1.

<sup>9</sup> Un ejemplo sorprendente es el modo en el que el *Catecismo de la Iglesia Católica*, en las páginas anteriores a su enseñanza sobre los Diez Mandamientos (nn. 2052-2557), presenta simplemente los relatos bíblicos y la formulación catequética de forma paralela, sin interrelacionarlos. Bien es verdad que esta versión abreviada facilita el aprendizaje de memoria, pero también es cierto que se acerca al planteamiento voluntarista de la fórmula "¿por qué? – ¡pues porque!", en el que la misma obediencia se convierte en un rasgo de la virtuosidad ética.

Al centrarnos en esta dinámica, me gustaría sugerir que también conseguimos una mejor comprensión del significado de este “contexto de liberación” como desencadenante de una autocritica dentro del ámbito de una ética entendida como respuesta a la gracia divina. De nuevo, en contra del horizonte de la discusión entre Sócrates y Eutifrón, podríamos pensar en la relación entre salvación y ética como “algo sencillo”: uno realiza la voluntad de Dios para obtener la recompensa que se sigue de tal obediencia y/o, sobre todo, para evitar el castigo que uno acarrea sobre sí mismo mediante la desobediencia. Con toda seguridad, esta interpretación puede reivindicar un fundamento bíblico que se encuentra en el mismo Decálogo: “...yo, el Señor tu Dios, soy un Dios celoso, que castiga la maldad de los padres en los hijos hasta la tercera y la cuarta generación, cuando me aborrecen, pero tengo misericordia por mil generaciones de los que me aman y guardan mis mandamientos” (Dt 5,9-10; cf. Éx 20,5-6)<sup>10</sup>.

No obstante, la relación entre la salvación divina y la ética correspondiente puede pensarse como una realidad “intrínseca”: el auténtico contenido de los valores y las normas que se realizan en la vida no son otra cosa que la mediación concreta y actual de esta salvación. Lo que significa que se trata de las reglas y los acuerdos que suministran la estructura para dar el paso desde la mera supervivencia hasta la vida comunitaria feliz, y, en cuanto tal, funcionan como la piedra de toque a la que debe remitir todo discurso normativo particular posterior. Pero, y en esto consiste la autocritica ética a la que aludía anteriormente, ¿no debería aplicarse esta lectura también a la formulación e interpretación del mismo orden moral “divino”? Pienso que la respuesta a esta pregunta es afirmativa; me gustaría ilustrarla con dos ejemplos bíblicos.

El primer ejemplo lo encontramos en el cambio de contenido del “décimo mandamiento” que se produce entre su formulación en el Éxodo y en el Deuteronomio. En Éx 20,17 leemos: “No codiciarás la casa de tu prójimo, ni su mujer, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada de lo que le pertenezca”. Dt 5,21 afirma: “No codiciarás la mujer de tu prójimo, ni desecharás la casa de tu prójimo, su campo, su esclavo o su esclava, su buey o su asno, ni nada de lo que le pertenece”. El cambio es notable porque, en el primer, y más antiguo, texto, la esposa del prójimo aparece tras la mención de la casa, incluyéndola como una parte de las posesiones que pertenecen a su marido, mientras que en la segunda formulación, más tardía, el mandamiento tiene la forma de un díptico en el que la mujer del pró-

---

<sup>10</sup> Tomamos las citas bíblicas de la traducción de La Casa de la Biblia.

jimo aparece en primer lugar y posteriormente se describen las cosas que pertenecen a “la casa”. Es cierto que este cambio podría ser fácilmente justificado por los seguidores de Eutifrón mediante la referencia al voluntarismo divino por el que la voluntad divina se equipara simplemente con la ley moral. En contraste con este enfoque, sugiero que prestemos atención al contenido de este desplazamiento que, desde el punto de vista ético, no es solamente un cambio, sino una auténtica mejora tanto para el prójimo como para su esposa. No obstante, permítasenos especular por un momento que el autor del Deuteronomio hubiera tenido que afrontar el siguiente reproche: “Es totalmente positivo que la relación entre un prójimo y su esposa será más ética si a ésta no se la cuenta directamente como parte de su propiedad, pero, sin embargo, esto es lo que exige la orden divina...”, un reproche al que se le podría haber respondido: “Ciertamente, así es como se puso por escrito, pero el espíritu de un Dios gracioso, cuyo objetivo es el bienestar y la liberación de los seres humanos, me impele a mejorar la letra, pues la ley divina no debería ser otra cosa que el espejo de la gracia divina”<sup>11</sup>. Por consiguiente, el Deutoronomio puede legítimamente afirmar –no a pesar de, sino, precisamente, por este cambio/mejora– que su lectura está de acuerdo con nuestra comprensión del orden moral “divino”<sup>12</sup>.

Si esto es cierto, entonces demuestra la relación recíproca que existe entre el contexto y el contenido de los “mandamientos divinos”, por la que la experiencia conseguida a partir del comportamiento ético real se remonta constitutivamente a la comprensión de la respuesta adecuada a Dios. Con otras palabras, obedecer realmente a Dios no consiste en aceptar una situación como la que dice el proverbio (holandés): “Tras la palabra de Dios, al cerebro se le encierra con llave” [“Na het woord van God gata verstand op slot”], sino que se trata de la respuesta que dan los seres humanos a la invitación por comprender la dinámica ética como aquello que constituye un orden moral en consonancia con la gratuidad divina.

El segundo ejemplo procede del modo en el que, en los cuatro evangelios, Jesús, aparentemente, entra en conflicto con respecto al mandamiento de observar el sabbath. En Mc 2,23-28 se nos presenta mediante una discusión sobre la licitud de arrancar espigas en el día

<sup>11</sup> Cf. Karl-Wilhelm Merks, “Göttliches Recht, menschliches Recht, Menschenrechte. Die Menschlichkeit des ‘ius divinum’”, *Bijdragen* 65 (en prensa).

<sup>12</sup> Lamentablemente he de añadir que este dinamismo ético necesitaba que transcurrieran muchos más siglos antes de que despuntara la verdad ética de que también los “esclavos” y las “esclavas” son insostenibles figurativa y literalmente.

de sabbath, a la que sigue Mc 3,1-5, que trata de una curación en la que hay una referencia directa a las nociones éticas “hacer el bien o hacer el mal; salvar una vida o destruirla” (3,4); en Mt 12,1-13 se nos cuentan discusiones parecidas; Lc 6,1-10 contiene una repetición de estos dos asuntos, pero también hallamos otras discusiones en torno a la curación en Lc 13,10-17 y Lc 14,1-6; Jn 9,1-38 nos cuenta, de nuevo, una historia sobre una curación. Lo que quiero subrayar no es la diversidad y la riqueza narrativa de estos pasajes, sino la actitud fundamental que sobresale en el comportamiento de Jesús y/o sus discípulos. Marcos sintetiza esta actitud sucintamente: “El sabbath se hizo para el hombre, no el hombre para el sabbath” (2,27). La importancia que esto tiene para la tesis que sostengo sobre la relación entre las exigencias morales divinas y el comportamiento ético adquiere un mayor relieve al recordar la importante justificación teológica que se da al mandamiento de observar el sabbath en las dos versiones del Decálogo: en Dt 5,12-15, con una referencia directa a la salvación de la esclavitud de Egipto realizada por Dios, y en Éx 20,8-11, mediante el recurso a la obra de la creación universal realizada por Dios durante seis días y el descanso en el día séptimo. No obstante, también este –más aún, exactamente este– mandamiento es cualificado por Jesús: en la situación concreta en que se encuentra la gente, el sentido y el significado de esta moralidad divina aflora mediante la posibilidad de cumplirlo de acuerdo con el espíritu que contiene.

## ¿Moralidad humana y/o divina?

A modo de conclusión nos preguntamos hasta qué punto una ética, de acuerdo con el perfil trazado anteriormente, es también teología. O, con otras palabras, ¿no lleva este enfoque a reducir la respuesta a la gratuidad divina a mera responsabilidad humana? Más aún, la crítica a la recompensa y el castigo como elementos característicos de la relación entre Dios y el comportamiento humano, ¿no abre las compuertas al relativismo e incluso a la indiferencia?

Respondiendo parcialmente a estas objeciones, comienzo citando a tres teólogos morales contemporáneos que, en afirmaciones breves pero profundas, explican detalladamente su visión sobre la relación apropiada entre la fe bíblica y la ética. La primera de las definiciones procede del teólogo moral escocés John Mahoney, concretamente de su estudio, publicado en 1987, sobre el desarrollo de la teología moral: “La teología moral es la fe [en Dios] que busca expresarse en el comportamiento”<sup>13</sup>. Percibo en esta definición un eco de la carta

de Santiago 2,14-26, con su energética conclusión: "Como el cuerpo sin espíritu está muerto, así también la fe sin obras está muerta". La segunda definición, tomada de su artículo sintético sobre la autocomprensión de la ética teológica, es la del teólogo moral alemán Klaus Demmer: "La teología moral es el estudio científico de la acción salvífica de Dios a favor de la humanidad, que se presenta hermenéutica y argumentativamente sistematizada en relevancia para el comportamiento ético de los seres humanos"<sup>14</sup>. En ésta percibo la importancia de la iniciativa gracia de Dios y la conexión con la plena extensión de la ética. La tercera procede del moralista flamenco Louis Janssens, concretamente de la obra que publicó en 1999, dos años antes de su muerte: "La tarea de la teología moral consiste en explicar cómo, de acuerdo con nuestra revelación cristiana, nuestra relación con Dios afecta a todo nuestro quehacer"<sup>15</sup>. En ésta se da importancia a la otra parte del movimiento subrayado por Demmer, es decir, el acento recae en el significado de la respuesta creyente de los seres humanos. El resultado global de estas referencias refuerza mi oposición, mencionada al principio, a los dioses del panteón, porque su actitud voluntarista es incompatible con cualquier ética vocacional. Al mismo tiempo, no permite ninguna representación de Dios y la humanidad como competidores morales debido a la "analogía del ser" que conecta a ambos y distingue también al ser divino de la creación. Todo esto me lleva a preguntarme por la forma en que la "fe", la "acción salvífica" y la "revelación" se cualifican recíprocamente con respecto a su contenido. Si la revelación de Dios es salvífica

---

<sup>13</sup> John Mahoney, *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*, Oxford 1987, p. 340.

<sup>14</sup> Klaus Demmer, "Das Selbstverständnis der Moraltheologie", en Wilhelm Ernst (ed.), *Grundlagen und Problemen der heutigen Moraltheologie*, Wurzburgo 1989, p. 10. La cita completa dice: "La teología moral es el estudio científico de la acción salvífica de Dios a favor de la humanidad, que por su relevancia para el comportamiento ético es sistematizada hermenéuticamente y argumentativamente presentada. La teología moral es una teoría de la acción. El cumplimiento histórico de la historia de la salvación en Jesucristo y la promesa de su realización escatológica son igualmente elementos constitutivos del discurso teológico moral. Sobre esta base se desarrolla la siguiente doble argumentación: en su orientación hacia los creyentes, la teología moral procura indagar en la rica plenitud de las posibilidades que se nos han dado de ser y actuar en Jesucristo; en su orientación hacia los no creyentes, la teología moral se rige por el principio de no interrumpir la conexión con el diálogo ético general. Estas dos fases están relacionadas entre sí".

<sup>15</sup> Louis Janssens, "Particular Goods and Personalist Morals", en *Ethical Perspectives [Journal of the European Ethics Network]* 6 (1999) 55-56.

fica y la fe es la respuesta de los seres humanos mediante la que participan en este ámbito de gracia, entonces me aventuraría a decir que dondequiera que se practiquen el amor y la justicia se actualiza la promesa de la gracia y la salvación divina<sup>16</sup>.

Más aún, abordando más directamente los temas del relativismo (moral) o de la indiferencia (religiosa), la respuesta no parece encontrarse en el aserto que dice "Si Dios no existe, todo está permitido", pues su trasfondo es, una vez más, una idea del comportamiento moral en el que el mecanismo de equilibrio de poderes es determinado y controlado por un juez divino. Otro proverbio (holandés) dice en este mismo sentido "Dios me vigila, luego estoy a salvo de cualquier maldición" ("God ziet mij – hier vloekt men niet!"). Ahora bien, esto no significa que la alternativa a este gran hermano divino renuncie a la normatividad y la seriedad de la ética; lo que afirma es que puede hacerse sin un juicio externo o adicional. En cierto modo, en contra de la opinión común, me atrevo a sugerir que el llamado "Juicio Final" (Mt 25,31-46) podría ser la fuente de inspiración de esta posición, precisamente por su aparente "a-teísmo" tanto en las acciones mencionadas como en las intenciones de los actores. Para heredar el reino preparado desde la fundación del mundo resulta suficiente dar de comer al hambriento y de beber al sediento, acoger al extranjero, vestir al desnudo, cuidar al enfermo y visitar a los prisioneros. También esta moralidad es anónima y gratuita por dos razones: quienes hacen lo correcto no se dan cuenta del significado revelado en la bondad que practicaron, y, aparentemente, el Hijo del hombre no se les reveló en los miembros más necesitados de su familia. Podríamos decir que Mateo invalida una parte de este planteamiento hasta el punto de que quienes practican las "obras de caridad" pueden verse tentados de apartarse de la "ética por la ética" para centrarse en el desenlace final de la vida eterna y situarse a la derecha junto a los justos.

La lista mencionada por Mateo no es exhaustiva –sin duda alguna, podríamos añadirle los constructores de la paz y los perseguidos a causa de la justicia– ni tampoco sugiere que se requieran todas y

<sup>16</sup> Esto no es favorecer ningún reduccionismo con respecto a la ética y el ámbito de lo divino. Más bien es todo lo contrario. Todo fundamento de la ética queda incompleto –y, por tanto, poco satisfactorio desde el punto de vista humano– sin la inclusión (crítica) del componente religioso. Cf. Jan Jans, "The Fish and Their Water – Implications of Anthropology as the Foundation of Ethics", en *The Sources of Public Morality – On the 'Ethics and Religion' Debate*, Societas Ethica Jahresbericht/Annual 2001, Aarhus 2002, pp. 253-258.

cada una de estas buenas acciones. Esto debería arrojar algo de luz sobre el lugar del fuego eterno y el castigo preparado para quienes se sitúan a la izquierda del rey. ¿Es posible imaginar una vida digna de un "juicio moral" sin alguna acción motivada por la pura bondad en beneficio de uno de los últimos? Puede ser que "el fuego eterno preparado para el demonio y sus ángeles" se quede vacío. Y es posible que esto sea el núcleo de la conexión interna entre la gratuidad divina y cualquier orden *moral*.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

### 3. PREGUNTAS AL ESTILO DE JOB ACERCA DEL MUNDO

在這裏，我們可以說，我們的社會主義者是沒有錯的。他們說：「我們要的是社會主義」，這就是說，我們要的是社會主義的社會。

## INTERVENCIONES DIVINAS EN EL UNIVERSO DE TOLKIEN

*"No nos atañe a nosotros dominar todas las mareas del mundo, sino hacer lo que está en nuestras manos por el bien de los días que nos ha tocado vivir, extirmando el mal en los campos que conocemos, y dejando a los que vendrán después una tierra limpia para la labranza. Pero que tengan sol o lluvia, no depende de nosotros".*

C

omo nuestro universo, el universo creado por el erudito y novelista inglés J. R. R. Tolkien se caracteriza por una expansión gradual. A diferencia del nuestro, no empezó con un *big bang*, ni terminará en un *big crack*, ni continuará expandiéndose indefinidamente. La creación de Tolkien vino a la existencia durante su período de recuperación y convalecencia de la fiebre de las trincheras que sufrió mientras servía a su patria en la

---

\* RON PIRSON nació en Países Bajos y estudió en la Facultad de Teología de la Universidad de Tilburg (doctorado en 2000). En la actualidad es profesor de Antiguo Testamento en esta universidad.

Sus publicaciones en inglés tratan de la historia de José y sus hermanos –su obra más reciente es *The Lord of the Dreams. A Semantic and Literary Analysis of Genesis 37-50* (JSOTS 355; Sheffield Academic Press, Sheffield 2002)– y de los libros de J. R. R. Tolkien. Actualmente está escribiendo un comentario en holandés sobre el libro del Génesis.

Dirección: Tilburg Faculty of Theology, P.O. Box 9130, NL-5000 HC Tilburg (Países Bajos). Correo electrónico: R.W.J.Pirson@uvt.nl

<sup>1</sup> J. R. R. Tolkien, *El Señor de los Anillos*, Círculo de Lectores, Barcelona 1988, p. 924.

batalla del Somme, en 1917<sup>2</sup>. El desarrollo del mundo de Tolkien llegó a su fin en 1973, cuando su creador murió a la edad de 81 años.

La estrella de Tolkien empezó a brillar intensamente a partir de la segunda mitad de los años sesenta del siglo XX, después de que *El Señor de los Anillos* se publicara en rústica. La búsqueda tolkiana del Anillo se convirtió en un libro de culto –en los campus universitarios de los Estados Unidos se podían leer pintadas como “Frodo vive” y “Gandalf Presidente”–. Durante el último cuarto del siglo XX, *El Señor de los Anillos* siguió siendo un libro que atraía a gran número de lectores. En Inglaterra fue elegido “libro del siglo” en varias encuestas de opinión<sup>3</sup>. Entre 2001 y la actualidad, el libro ha incrementado aún más su popularidad debido a la adaptación que el director neozelandés Peter Jackson ha realizado de la novela de Tolkien para la gran pantalla, empresa que llevó a cabo con mucho éxito, a la vista del gran número de espectadores que ha atraído a los cines y de que la tercera parte de la película fue galardonada con once Óscar en febrero de 2004.

Una de las preguntas que se van a abordar en el presente artículo es: ¿dónde, dentro de *El Señor de los Anillos*, encuentra el lector una noción de lo divino, o del orden divino que pueda encontrarse más allá del mundo físico... si es que dicha noción existe en absoluto? Otra pregunta se centra en la cuestión de cómo el orden divino se relaciona con el mundo físico y quizás incluso interviene en él. ¿O son los mundos divino y físico universos separados? Parece, pues, que cuestiones como éstas, que son de importancia fundamental en el libro de Job, también desempeñan un papel destacado en un libro que fue escrito en la primera mitad del siglo XX. No hace falta decir, sin embargo, que el modo en que Tolkien trata tales cuestiones difiere sustancialmente del modo en que el autor del libro de Job las presentaba. En este artículo voy a intentar mostrar algunos elementos relativos a lo divino y a las intervenciones divinas en el universo de Tolkien. Y quedará patente que nociones como casualidad y suerte están intensamente relacionadas con la esfera de lo divino.

<sup>2</sup> H. Carpenter, *J. R. R. Tolkien. A Biography*, Allen & Unwin, Londres 1977, pp. 95-115 [trad. esp.: *J. R. R. Tolkien: una biografía*, Minotauro, Barcelona 1990].

<sup>3</sup> Cf. T. Shippey, *J. R. R. Tolkien. Author of the Century*, HarperCollins, Londres 2000, pp. xx-xxi [trad. esp.: *J.R.R. Tolkien, el camino a la Tierra Media*, Planeta-De Agostini, Barcelona 2002]; véase también J. Pearce, *Tolkien: Man and Myth. A Literary Life*, HarperCollins, Londres 1998, pp. 1-10 [trad. esp.: *Tolkien: hombre y mito*, Minotauro, Barcelona 2000]. En una de las encuestas de opinión, *El Señor de los Anillos* sólo se quedó segundo; la primera posición fue ocupada por la Biblia.

Con el fin de presentar lo divino en el universo de Tolkien, voy a empezar con un relato que es menos conocido por el gran público, en comparación con *El Señor de los Anillos*<sup>4</sup>. Dicho relato forma parte de una serie de cuentos que son fundamentales para la comprensión del mundo de Tolkien<sup>5</sup>. Los orígenes de dichos cuentos se remontan hasta la primera guerra mundial, y constituyen la base de la historia del Anillo, cuyos estadios más primitivos fueron concebidos en 1937<sup>6</sup>. A partir de estas descripciones quedará patente que, en el universo de Tolkien, el mundo de elfos y hombres, por un lado, y el mundo de lo divino, por otro, se encuentran de diversas maneras.

El relato en el que Tolkien cuenta la teogonía y cosmogonía de su mundo se titula “La música de los Ainur”. Su idea fundamental es que el universo de Tolkien está gobernado por un solo Dios. Empieza así: “En el principio estaba Eru, el Único, que en Arda es llamado Ilúvatar; y primero hizo a los Ainur, los Sagrados, que eran vástagos de su pensamiento, y estuvieron con él antes que se hiciera alguna otra cosa” (*El Silmarillion*, 15). A los Sagrados, una especie de seres angelicos o divinos, el Único les pide que canten ante él sobre temas que él les va a proponer. Al final, todos juntos hacen una Gran Música. Sin embargo, en la armoniosa música se produce también discordancia. Dicha discordancia es causada por Melkor, uno de los Sagrados, que era de índole luciferina y había “empezado a tener pensamientos propios, distintos de los de sus hermanos”,

---

<sup>4</sup> Este artículo, en el cual la mayor parte del espacio se dedica a *El Señor de los Anillos*, ofrece una breve introducción al mundo de Tolkien en lo relativo a su Dios y sus criaturas celestiales. Esta visión de conjunto no pretende ser exhaustiva.

<sup>5</sup> J. R. R. Tolkien, *The Silmarillion* (ed. Chr. Tolkien), George Allen & Unwin, Londres 1977 [trad. esp.: *El Silmarillion*, Minotauro, Barcelona 1984]. En *El Silmarillion*, publicado póstumamente, Christopher Tolkien, hijo del autor, intentó presentar una visión de conjunto y una armonización de los diferentes relatos de la mitología de su padre que fueron escritos entre 1917 y 1973. Las versiones a menudo contradictorias de la mitología de Tolkien han sido publicadas en la colección de doce volúmenes *The History of Middle-earth* (ed. Chr. Tolkien), Londres 1983-1996 [trad. esp.: *Historia de la Tierra Media*, 12 vols., Minotauro, Barcelona 1993-2002].

<sup>6</sup> Cf. *The Return of the Shadow*, *The History of Middle-earth*, volumen VI (ed. Chr. Tolkien), Unwin Hyman, Londres 1988 [trad. esp.: *El retorno de la Sombra*, Historia de la Tierra Media, vol. VI, Minotauro, Barcelona 1993].

"y las melodías escuchadas antes naufragaron en un mar de sonido turbulento. Pero el Único continuaba sentado y escuchaba, hasta que pareció que alrededor del trono había estallado una furiosa tormenta, como de aguas oscuras que batallaran entre sí con una cólera infinita que nunca sería apaciguada. Entonces el Único se puso de pie y los Sagrados vieron que sonreía; y levantó la mano izquierda y un nuevo tema nació en medio de la tormenta, parecido y sin embargo distinto al anterior, y que cobró fuerzas y tenía una nueva belleza. Pero la discordancia de Melkor se elevó rugiendo y luchó con él, y una vez más hubo una guerra de sonidos más violenta que antes, hasta que muchos de los Sagrados se desanimaron y no cantaron más, y Melkor predominó. Otra vez se incorporó entonces el Único, y los Sagrados vieron que estaba serio; y el Único levantó la mano derecha, y he aquí que un tercer tema brotó de la confusión, y era distinto de los otros. Porque pareció al principio dulce y suave, un mero murmullo de sonidos leves en delicadas melodías; pero no pudo ser apagado y adquirió poder y profundidad. Y pareció por último que dos músicas se desenvolvían a un tiempo ante el asiento del Único, por completo discordantes. La una era profunda, vasta y hermosa, pero lenta y mezclada con un dolor sin medida que era la fuente principal de su belleza. La música de Melkor había alcanzado ahora una unidad propia; pero era estridente, vana e infinitamente repetida, y poco armónica, pues sonaba como un clamor de múltiples trompetas que bramaran unas pocas notas, todas al unísono. E intentó ahogar a la otra música con una voz violenta, pero pareció que la música del Único se apoderaba de algún modo de las notas más triunfantes y las entrelazaba en su propia solemne estructura. En medio de esta batalla que sacudía las estancias del Único y estremecía unos silencios hasta entonces inmutables, el Único se puso de pie por tercera vez, y era terrible mirarlo a la cara. Levantó entonces ambas manos y en un acorde más profundo que el Abismo, más alto que el Firmamento, penetrante como la luz de los ojos del Único, la Música cesó" (*El Silmarillion*, 15-16)<sup>7</sup>.

Esto no es un esbozo de contienda entre sinfonías de Anton Bruckner y Glenn Branca, es la visión de Tolkien sobre la armonía y la discordancia en Arda, como se llama su mundo. Tanto la armonía como la discordancia encuentran su fuente en los Sagrados. Éstos encuentran su origen en el Único Dios. "Poderosos son los Sagrados, y entre ellos el más poderoso es Melkor; pero sepán él y todos los Sagrados que yo soy el Único; os mostraré las cosas que habéis cantado y así veréis qué habéis hecho. Y tú, Melkor, verás que ningún tema puede tocarse que no tenga en mí su fuente más profunda, y que nadie puede alterar la música a mi pesar. Porque aquel que lo inten-

<sup>7</sup> La cita está ligeramente alterada: en lugar de "el Único", el original dice "Ilúvatar", y en vez de "los Sagrados", el original dice "los Ainur". Lo mismo vale para todas las citas en las que el original dice "los Ainur" e "Ilúvatar".

te probará que es sólo mi instrumento para la creación de cosas más maravillosas todavía, que él no ha imaginado" (*El Silmarillion*, 16).

Cuando el Único hace visible la Música de los Sagrados, cada uno de ellos contempla las diferentes partes del tema que habían cantado. En la visualización por parte del Único, las cosas resultan ser más hermosas y encantadoras de lo que ellos habían imaginado y concebido. Esto atañe incluso al ángel rebelde, que descubrirá que todos los pensamientos secretos de su propia mente no son sino una parte del todo, y tributarios de su gloria. El Único hace entonces desaparecer la visión, y los Sagrados perciben una oscuridad "que no habían conocido antes excepto en pensamiento" y que causa inquietud entre ellos. Tras verlos, el Único les habla una vez más: "Sé lo que vuestras mentes desean: que aquello que habéis visto sea en verdad, no sólo en vuestro pensamiento, sino como vosotros sois, y aun otros. Por tanto, digo: ¡Ea! ¡Que sean estas cosas! Y enviaré al Vacío la Llama Imperecedera, y se convertirá en el corazón del Mundo, y el Mundo Será; y aquellos de entre vosotros que lo deseen, podrán descender a él" (*El Silmarillion*, 20).

Parte de los Sagrados permanece con el Único, y otra parte desciende al mundo. El mundo, sin embargo, no es en absoluto como la visión: está todavía desierto y vacío, y la oscuridad cubre su faz, de manera que los Sagrados tienen que empezar a dar forma al mundo durante "edades incontables y olvidadas". Los Sagrados conocen los cimientos de la tierra, crean las estrellas en el cielo, entran en las fuentes del mar y caminan por los recovecos del abismo. Preparan el mundo para que pueda ser habitado por "los Hijos del Único": elfos y hombres. Éstos últimos son el género humano tal como lo conocemos por nuestro mundo cotidiano. Los elfos, por otro lado, son seres no humanos, aun cuando de apariencia humana. Se podrían comparar con la humanidad antes de su caída en Edén: son inmortales, más hermosos que los hombres y sabios. Es en este mundo, creado por la descendencia de los pensamientos del Único, donde se sitúa el cuento de *El Señor de los Anillos*<sup>8</sup>.

## Manifestaciones de lo divino en *El Señor de los Anillos*

A diferencia del relato de la creación que acabamos de exponer, la historia de la Guerra del Anillo que se cuenta en *El Señor de los Ani-*

<sup>8</sup> No hace falta decir que *El Señor de los Anillos* es sólo uno de los muchos cuentos que se sitúan en este mundo.

*Illos* no da muchas pistas acerca de la esfera divina o seres divinos. Mejor dicho, no da pistas a menos que uno esté familiarizado con los relatos de *El Silmarillion*, caso que no es el de la mayoría de los lectores. Pese a la ausencia de seres divinos, existe a lo largo de *El Señor de los Anillos* una presencia inconfundible de indicios de intervención, o intromisión, divina. Esto queda especialmente patente en aquellos pasajes en los que los personajes utilizan palabras pertenecientes al ámbito de “la casualidad, el destino y la suerte”<sup>9</sup>.

Una primera indicación de esto se puede encontrar en el prólogo a *El Señor de los Anillos*, donde se dice cómo el Anillo único llega a ser propiedad del hobbit Bilbo Bolsón<sup>10</sup>. *Fue un accidente, mera suerte*, que Bilbo encontrara el Anillo dentro de las oscuras minas, en las raíces de las montañas. Bilbo no tenía ni la menor idea acerca de la utilidad del Anillo o de dónde procedía. Ni sabía que hacía invisible a quien lo llevaba puesto. Sin embargo, cuando lo estaba siguiendo el anterior propietario del Anillo, su suerte lo salvó: “Porque mientras corría metió la mano en el bolsillo, y el Anillo se le deslizó suavemente en el dedo” (*El Señor de los Anillos*, 20).

Un pasaje importante del libro es el del concilio durante el cual se decide que la única manera de derrotar al poder maligno es destruir el Anillo. En el curso de las discusiones del concilio, Gandalf el mago revela que años antes de esa reunión él y algunos otros habían expulsado al poder maligno de su escondite. Allí había estado cobrando forma y poder de nuevo: “y esto ocurrió el mismo año en que se descubrió el Anillo. Rara casualidad, si fue casualidad” (*El Señor de los Anillos*, 262). Algun tiempo antes, Gandalf había dicho a Frodo, el cual había heredado el Anillo, que detrás del hallazgo del Anillo por

<sup>9</sup> Esta observación es de T. Shippey, *The Road to Middle-earth*, Allen & Unwin, Londres 1982, esp. pp. 114-115 [trad. esp.: *El camino de Tierra Media*, Minotauro, Barcelona 1999]; cf. P. Meyer Spacks, “Power and Meaning in *The Lord of the Rings*”, en N. D. Isaacs y R. A. Zimbardo, *Tolkien and the Critics. Essays on J. R. R. Tolkien's The Lord of the Rings*, Notre Dame University Press, Notre Dame (Indiana) 1968, pp. 81-99. Véase también G. Urang, *Shadows of Imagination. Religion and Fantasy in the Writings of C. S. Lewis, Charles Williams and J. R. R. Tolkien*, Pilgrim Press, Filadelfia 1971, pp. 113-120.

<sup>10</sup> Los hobbits son una especie inventada por Tolkien. En el prólogo a *El Señor de los Anillos*, dice: “Los hobbits son un pueblo sencillo y muy antiguo... La estatura es variable, entre los dos y los cuatro pies de nuestra medida” (pp. 9-10). Por el prólogo queda claro que de una manera u otra están relacionados con la humanidad. Se parecen mucho a los ingleses victorianos en una especie de sociedad premoderna.

parte de Bilbo "había algo más en juego, y que escapaba a los propósitos del hacedor del Anillo: no puedo explicarlo más claramente sino diciendo que Bilbo estaba *destinado* a encontrar el Anillo, y no por voluntad del hacedor. En tal caso, tú también estarías *destinado* a tenerlo. Quizá la idea te ayude un poco" (*El Señor de los Anillos*, 64; la cursiva es del original). Unas páginas más adelante, esto empuja a Frodo a lamentarse: "¿Por qué vino a mí? ¿Por qué fui *elegido*?" (*El Señor de los Anillos*, 69; la cursiva es mía). Aragorn, un ser humano que hacia el final del libro resulta ser el Rey largamente esperado (de ahí el título del tercer volumen del libro: *El retorno del Rey*), comparte la opinión de Gandalf. Durante el concilio antes mencionado, dice a Frodo: "ha sido ordenado que tú lo guardes un tiempo"<sup>11</sup>.

Antes de alcanzar uno de los últimos refugios (el lugar donde se celebra el concilio), Frodo y sus compañeros se han encontrado con todo tipo de infortunios. Tras dejar su pueblo, se vieron enfrentados a un Jinete negro, del cual no tenían ni la más remota idea de qué podía ser o qué se traía entre manos (y que resulta ser un siervo del poder maligno). El Jinete casi los captura, pero justo antes de que se apodere de ellos, un grupo de elfos pasa por allí. Según su portavoz, ese encuentro quizás "no sea del todo casual", pero le resulta imposible ver a qué propósito obedece (*El Señor de los Anillos*, 92).

Prosiguiendo su viaje hasta ese puerto seguro, los hobbits acaban en "el Bosque viejo", donde se meten en un lío serio. Resulta muy afortunado para ellos que Tom Bombadil, su salvador, aparezca en escena. Frodo pregunta: "¿Oísteis mi llamada, Señor, o llegasteis a nosotros sólo por casualidad?". A lo cual Tom responde que ciertamente no le oyó llamar: "Fue la casualidad lo que me llevó allí, si quieres llamarlo casualidad" (*El Señor de los Anillos*, 135).

Tras su estancia de tres días en casa de Bombadil, los hobbits conocen a Aragorn (al que ya hemos mencionado). Él los lleva en secreto hasta el lugar donde ha de celebrarse el concilio, guiándolos por sendas raramente transitadas. Durante esta caminata encuentra una joya de color verde pálido: "Es un berilo, una piedra élfica. No podría decir si la pusieron allí, o si alguien la perdió, pero me da cierta espe-

<sup>11</sup> *El Señor de los Anillos*, p. 258. Aragorn posee varias características de Cristo –lo mismo que el libro, está intensamente influido por el catolicismo de Tolkien–; cf. mi trabajo "God in Middle-earth?", en B. Verstappen y otros (eds.), *Vreemde verhalen, goed nieuws? Over Harry Potter en andere helden*, Valkhof Pers, Nimega 2003, pp. 94-111; véase también mi artículo "Tom Bombadil's Biblical Connections", *Mallorn. The Journal of the Tolkien Society* 37 (1999) 15-18.

ranza" (*El Señor de los Anillos*, 211). Resulta que no fue casualidad: uno de los elfos del lugar al que se dirigían la había puesto allí. Algo parecido sucede cuando, en un momento posterior del libro, dos de los hobbits han sido secuestrados. Uno de ellos puede esconderse por un momento de la vista de sus secuestradores y tira al suelo el broche de su capa, con la esperanza de que un perseguidor pueda encontrarlo. Cuando Aragorn descubre el broche, concluye: "Ésta ['hoja de Lórien', el broche] no fue dejada aquí por casualidad, sino como una señal para quienes vinieran detrás" (*El Señor de los Anillos*, 437).

De estos últimos pasajes se podría concluir que la "casualidad" (o "suerte" o "fortuna"<sup>12</sup>)... no es tan accidental en absoluto. Parece haber una especie de lógica. Lo mismo sucede con las palabras pronunciadas por Gandalf y Aragorn en referencia a la posesión del Anillo por parte de Frodo y que ya he citado antes. Al lector empieza a imponérsele la noción de "destino", "hado", "lo que ha sido dicho [por los dioses]" (en griego φατισ): "la gente tiene una marcada tendencia a inventar palabras que expresan su sensación de que algunas cosas son meros accidentes y, al mismo tiempo, de que en meros accidentes puede haber perfectamente una fuerza configuradora"<sup>13</sup>. En relación con esto se podrían tomar también en consideración las palabras del presidente del concilio a propósito de quienes participan en esa asamblea en la cual se va a decidir qué hacer con el Anillo. "Para este propósito habéis sido llamados. Llamados, digo, pero yo no os he llamado, no os he dicho que vengáis a mí, extranjeros de tierras distantes. Habéis venido en un determinado momento y aquí estáis todos juntos, parecería que por casualidad, pero no es así. Creed en cambio que ha sido ordenado de esta manera: que nosotros, que estamos sentados aquí, y no otras gentes, encontraremos cómo responder a los peligros que amenazan al mundo"<sup>14</sup>.

No es en modo alguno imposible que el modo en que "casualidad" y "fortuna" se utilicen en *El Señor de los Anillos* indique la fe de los personajes en la manera en que lo divino o los "Sagrados" trabajan en su mundo. Así, son los personajes quienes interpretan que un acontecimiento ha tenido lugar por "casualidad" o "fortuna" –y al hacerlo introducen fuerzas distintas de ellos mismos–. Varios personajes de *El*

<sup>12</sup> "La fortuna o el destino te ayudaron", concluye Gandalf a la vista de que en el ataque de los Jinetes negros Frodo no fue apuñalado en el corazón, sino sólo sufrió una herida en el hombro.

<sup>13</sup> Shippey, *Author of the Century*, p. 145.

<sup>14</sup> *El Señor de los Anillos*, p. 253. Cf. las palabras de Galadriel, la reina elfa: "Los caminos que seguiréis todos vosotros ya se extienden quizás a vuestros pies, aunque no los veáis aún" (*El Señor de los Anillos*, p. 381).

*Señor de los Anillos* parecen considerar providenciales acontecimientos accidentales, hecho que los convierte en parte de un designio más amplio de un poder más alto. Por otro lado, como siempre, el asunto es cosa de dos. Aparte de las (posibles) intervenciones divinas sigue estando la índole misma que se necesita: además de "destino" se necesita también "virtud"<sup>15</sup>. Si la providencia ha "ordenado" que Frodo ha de llevar el Anillo, esto no supone insinuación alguna con respecto al modo en que aquél debe actuar. Dentro de las fronteras del libro, los personajes son totalmente libres para actuar como gusten: hacen lo que les parece mejor<sup>16</sup>. Boromir, por ejemplo, otro ser humano, pone de manifiesto que uno no tiene por qué hacer lo mismo, aun cuando para él intervenga la misma categoría de "casualidad". Destruir el Anillo es impensable para él, pues se podría utilizar para derrotar al Enemigo: "¡Y mira! En nuestro aprieto la casualidad trae a la luz el Anillo de Poder. Es un regalo digo yo, un regalo para los enemigos de Mordor [el país del poder maligno]. Seríamos insensatos si no lo aprovecháramos, si no utilizáramos contra el enemigo ese mismo poder". Boromir no es consciente del peligro de que hacer uso del Anillo le llevará a su ruina y a la corrupción de su corazón y su mente. Quiere quitarle el Anillo a Frodo porque "Sólo por una desgraciada casualidad es tuyo. Tenía que haber sido mío. Tiene que ser mío. ¡Dámelo!"<sup>17</sup>.

Pasajes como éstos ofrecen un tipo de pistas que podrían hacer pensar al lector que en la Tierra Media hay algo más que lo que el ojo ve. Hay además otro tipo de indicación de que los acontecimientos que se producen en la Tierra Media están siendo intensamente influenciados por la esfera de lo divino. En *El Señor de los Anillos* este segundo tipo sólo se menciona de paso, o mejor debiera decir que no ocupa un lugar destacado en el libro.

Una primera indicación de la existencia de tal influencia procedente de otra esfera se puede deducir de las palabras pronunciadas

<sup>15</sup> "Im übrigen muß man sein Schicksal ergreifen, sonst –womöglich– greift es nicht: das fatum braucht die virtus" (O. Marquard, "Ende des Schicksals? Einige Bemerkungen über die Unvermeidlichkeit des Unverfüglichen", en O. Marquard (ed.), *Schicksal? Grenzen der Machbarkeit. Ein Symposium*, Deutscher Taschenbuch Verlag, Múnich 1977, pp. 7-26, aquí p. 8).

<sup>16</sup> Cf. Gandalf: "Todo lo que podemos decidir es qué haremos con el tiempo que nos dieron" (*El Señor de los Anillos*, p. 59).

<sup>17</sup> *El Señor de los Anillos*, pp. 411-412.

<sup>18</sup> Por razones de claridad y debido a la falta de espacio, no voy a ocuparme de las referencias a Elbereth (como en el himno "A Elbereth Gilthoniel"), ni de las tres ocasiones en que se menciona a los Valar, que son parte de los Sagrados (*El Señor de los Anillos*, pp. 686, 880 y 1019).

por Gandalf después de su regreso de la muerte<sup>18</sup>. Dice: "Desnudo fui enviado de vuelta, durante un tiempo, hasta que llevara a cabo mi trabajo" (*El Señor de los Anillos*, 517). No informa de quién lo envió de vuelta, ni siquiera de quién lo envió antes de que muriera. Sin embargo, las palabras de Gandalf hacen referencia a algo que está más allá del mundo "ordinario". Otro personaje del libro cita unas palabras que Gandalf dijo en otra ocasión acerca de los muchos nombres dados al mago. Uno de ellos es Olórin. "Olórin era en mi juventud en el Oeste que nadie recuerda" (*El Señor de los Anillos*, 696). En el libro como tal parece estar claro dónde se ha de situar ese "Oeste": atendiendo al contexto en el que aparece la frase, se refiere a la parte occidental de la Tierra Media. Sin embargo, el lector que está familiarizado con otros escritos de Tolkien (como *El Silmarillion*) relativos a su mundo inventado sabe que la esfera divina se solía situar en el Oeste. Ese lector sabrá además que Olórin es uno de los Sagrados que en el principio moldearon el mundo. Esta información, proporcionada por *El Señor de los Anillos* y también por *El Silmarillion* demuestra que Gandalf es enviado a la Tierra Media como emissario para ayudar a elfos y hombres en sus luchas contra el Mal, contra el poder maligno, aunque esto no se afirma explícitamente en el relato acerca de la Guerra del Anillo.

## Observaciones conclusivas

Tolkien era católico, algo que tuvo profunda influencia en su obra. Como él mismo escribió en una carta antes de que su épica fuera publicada: "*El Señor de los Anillos* es, por supuesto, una obra fundamentalmente religiosa y católica; lo fue inconscientemente al principio, pero conscientemente en la revisión"<sup>19</sup>. Sabiendo esto, no resulta en absoluto una sorpresa que los escritos sobre su mundo empiecen con un relato de creación. En dicho relato queda patente que el universo de Tolkien está gobernado por un único Dios. Su fe monoteísta se tradujo en un mundo derivado que se caracteriza también por el monoteísmo. En su universo, el Único "crea" a los Sagrados –a diferencia del relato de Gn 1,1-2,4a, el Único no crea personalmente el mundo; esta tarea es llevada a cabo por los Sagrados–. La estructura general del mundo, sin embargo, procede del Único: él propone los temas musicales sobre los que los Sagrados hacen la Gran Música.

<sup>19</sup> H. Carpenter (ed.), *The Letters of J. R. R. Tolkien*, Allen & Unwin, Londres 1981, p. 172 [trad. esp.: *Cartas de J. R. R. Tolkien*, Planeta-De Agostini, Barcelona 2002]. La carta está fechada el 2 de diciembre de 1953.

Esta música es visualizada y al final materializada por el Único como "el mundo". Parte de los Sagrados entran en el mundo –en el cual permanecerán hasta el fin del tiempo– y ayudan a crearlo (éstos quizás se podrían comparar con los "ángeles o mensajeros de YHWH" en la Biblia). En este sentido, lo divino está continuamente presente en el mundo de Tolkien. A ello hay que añadir que la esfera en la cual habitan los Sagrados es inalcanzable para los hombres (¿como el jardín de Edén?). Esto no excluye la posibilidad de que desde la esfera de los Sagrados se envíen emisarios al mundo de los hombres, como en el caso de Gandalf durante la Guerra del Anillo<sup>20</sup>.

Una segunda observación atañe a la cuestión fundamental del mundo de Tolkien. Su mundo se caracteriza por la lucha constante entre las fuerzas del Mal y, por lo general, elfos y hombres. Esto sucede en todos sus cuentos. Al mismo tiempo, como queda patente una y otra vez, es evidente que el Mal no puede ser extinguido ni desterrado del mundo. Como se ha señalado antes, existe entre los Sagrados un ser luciferino. Es de él y de sus seguidores de quienes surge continuamente el Mal. Puesto que los Sagrados encuentran su origen en Dios, también el Mal encuentra su origen en Dios, en el Único. Por tanto, también estará siempre presente en el mundo físico. En opinión de Tolkien, el Mal es parte integral de la existencia y resulta inevitable<sup>21</sup>. Sin embargo, en su lucha contra el Mal, elfos y hombres parecen sentirse sostenidos por lo divino. A ciertos acontecimientos los denominan "casualidad", "accidente", "suerte" o "fortuna", acontecimientos a través de los cuales la Providencia (¿o Dios?) parece estar activamente presente en la Tierra Media.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus)

<sup>20</sup> Tolkien llamó a Gandalf "angellos" en una de sus cartas (H. Carpenter [ed.], *The Letters of J. R. R. Tolkien*, p. 202).

<sup>21</sup> Un análisis interesante del concepto de mal en Tolkien se puede encontrar en Shippey, *Author of the Century*, pp. 130-142.

# DE PADRE DE LOS HUÉRFANOS A HERMANO DE CHACALES Y COMPAÑERO DE AVESTRUCE

## Meditación sobre Job

P

ara los latinoamericanos el libro de Job es un paradigma de protesta de quienes sufren injustamente. Asimismo es una fuente bíblica en la cual se puede percibir una manera diferente de hablar del Dios de la gracia desde el basurero<sup>1</sup>. Los gritos de Job exigiendo justicia son tan fuertes que quienes sufren injustamente concentran toda su atención solo en la vida desgraciada y abandonada de Job. Poco se repara en su vida pasada -un hombre rico y venerado, piadoso y compasivo con los pobres-; poco se detiene uno en el "happy end", y nada en las frases hirientes de Job contra los desarapados: la "igente vil y desprestigiada, expulsada de

\* ELSA TAMEZ es teóloga de la liberación. Nació en México en 1950 y vive en Costa Rica. Obtuvo el doctorado en Teología por la Universidad de Lausana (Suiza). Es profesora en la Universidad Bíblica Latinoamericana de Costa Rica y miembro del equipo de investigadores del Departamento de Investigaciones Ecuménicas (DEI) de este país.

Entre sus más famosas publicaciones traducidas al inglés destacamos: *The Bible of the Oppressed* (1980); *The Scandalous Message of James* (1989); *Amnesty of Grace* (1993); *When the Horizons Close. Rereading Ecclesiastes* (2000). Su última publicación se titula *Jesus and Courageous Women* (2001).

Dirección: Universidad Bíblica Latinoamericana. Apartado 901-1000, San José (Costa Rica). Correo electrónico: Eltamez@amnet.co.cr; taduque@sol.racsa.co.cr

<sup>1</sup> Para Gustavo Gutiérrez en el libro de Job se conjugan discursos proféticos y de contemplación, siendo este último indispensable para una comprensión que trasciende lo racional encasillado y se abre a lo inesperado. Cf. Gustavo Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job* (CEP, Lima 1986).

su tierra a latigazos"! (30,1-10). En otras palabras, la fuerza de la lectura desde América Latina ha estado casi siempre en la identificación y solidaridad entre dos voces sufrientes por la pobreza injusta, la enfermedad y el abandono: los gritos de Job y de los excluidos de hoy.

Estas voces, sin embargo, a ratos se unen y a ratos se separan. Si bien Job ha servido como un espejo para que se repare en la propia realidad de injusticia, también Job ha tenido que aprender de la larga experiencia de injusticia del pueblo pobre latinoamericano. Trozos de la siguiente "Carta a Job"<sup>2</sup> reflejan esa situación de entrelazamiento de las voces y su distanciamiento. Se trata de una carta escrita a principios de los ochenta, época de las dictaduras más siniestras en Centroamérica. En esta meditación vamos a analizar la sintonía de las voces y su distanciamiento a partir de esa carta y de nuevos elementos actuales.

A Job se le llama hermano. No es más el padre de los pobres como antaño (29.16), aquel a quienes todos, ricos y pobres, le rendían pleitesía a su paso (29-1-11); es el Job hermano de avestruces, y amigo de chacales (29.29).

### Hermano Job,

Tus gritos de dolor y protesta nos han calado hasta los huesos, nos han quitado el sueño; sangre sale de nuestros oídos. Tus manos se mueven en todas direcciones: nos señalan, nos golpean, nos piden, nos jalan, nos acarician, nos empujan, ¿adónde nos llevas, amigo Job? Tu olor a muerto ha penetrado a nuestras narices, te olemos por todas partes. Tu cuerpo huesudo nos agujonea. Cuelgan de nuestra carne pedazos de tu carne corroída: nos has contagiado, hermano Job, nos has contagiado a nosotros, nuestra familia, nuestro pueblo. Y tu mirada de sed de justicia y tu aliento saturado de furia nos ha llenado de coraje, ternura y esperanza.

Cuando el rico-piadoso Job deja de serlo y cae en desgracia, se introduce en el mundo de los miserables. Sus gritos aterradores por el dolor, y su protesta por la injusticia, hacen posible que la desconfianza de quienes sufren igual desaparezca. Acontece identificación y solidaridad. La escena de Job se convierte en espejo. A través de su vida mostrada como un espectáculo de espanto se mira la propia situación y se interpela. Porque la vida del mundo miserable en nuestra situación no ha acontecido de la noche a la mañana, como le sucedió a Job. Viene desde hace 500 años, y la costumbre de vivirla de esa manera amenaza con creerla como natural y pura voluntad de Dios. Con sus protestas, Job ayuda a convertir a quienes han olvidado

<sup>2</sup> Elsa Tamez, "Carta a Job", *Páginas*, n. 53 (1983), p. 2 y 39. Se han eliminado aquí algunos párrafos de dicha carta.

que la vida no fue dada para malvivirla. Job invita a protestar por el sufrimiento de los inocentes. Veamos:

¡Qué valiente eres, hermano! ¡Qué poder de resistencia el tuyo! Eres un espectro, como nosotros, enfermo, abandonado, despreciado, oprimido. Das asco (¿daremos asco nosotros?). Tus amigos Elifás, Bildad y Sofar no cesan de torturarte y malaconsejarte. Dicen que es pecado que protestes y defiendas tu inocencia, que Dios te ha castigado y que necesitas arrepentirte. Y tú, amigo, a pesar de todo, no te rindes, gritas con más fuerza. No les crees y los combates. Es más, te atreves a pleitear contra Dios Todopoderoso, lo culpas de tus desgracias, de guardar silencio ante tu sufrimiento. Luchas contra él, contra el que fue tu amigo y te ha abandonado y no entiendes por qué. Afirmas que has sido justo e inocente. Tienes todo el derecho de defenderte porque eres humano. Es derecho del hombre y la mujer protestar por el sufrimiento injusto.

Job en América Latina es admirado por su resistencia, por su valentía de no aceptar las cosas como son. Job-espejo hace ver con mayor crudeza la propia realidad, es un espectro que da asco. Pero como "es como nosotros", una pregunta dolorosa, sumergida en el discurso, emerge de paso: "¿daremos asco nosotros?" Es una reflexión que sólo viene a la mente cuando se sabe qué es dar asco a través de quien da asco. Lo admirable está en que ese que da asco no levanta la mano illoriqueando pidiendo justicia como un mendigo con la vista baja y la cola bajo el rabo. Protesta contra quienes tiene al frente: los sabios, Dios y hasta los jóvenes desarapados (29,1). Protesta contra los amigos porque su teología no sirve, contra Dios porque no aparece para manifestarse a su favor y contra los desarapados porque se burlan de él. Las protestas de Job reafirman al pueblo latinoamericano su derecho a la protesta contra las injusticias. Antes contra la conquista, después contra los gobiernos de dictadura y ahora contra la globalización económica.

Frente la encrucijada que plantea el libro y que acorrala a Job en percibir a Dios desde un raciocinio muy estrecho ("si Job es inocente, Dios es culpable, si Dios es justo Job merece el castigo"), en América Latina se le invita a este personaje a caminar por otros senderos, pues la larga experiencia de injusticias ha hecho experta a nuestra gente en la búsqueda de salidas. Job no tiene esa experiencia. Por más justo que se haya comportado hacia los pobres, las viudas y los huérfanos, estaba muy lejos de conocer el mundo de los miserables. Le es difícil ver alternativas cuando es conocedor de sola una manera de experimentar a Dios a través de una relación cómoda y de bienestar, y de una teología estrecha, marcada por la doctrina de la retribución. Su experiencia del basurero le hace protestar, pero, como su vivencia en ese medio es repentina y advenediza, no es capaz de percibir una

nueva forma de conocer a Dios y de hablar de Dios. Nuestro pueblo, que ya ha escuchado a Dios en el basurero desde hace varios siglos, le aconseja. Desde aquí también se interpela a Job.

Pero guardemos silencio también nosotros, compañero Job. No nos quejemos más. Ya nos lamentamos suficiente. Tu sabio discurso tapó la boca de los sabios. Ya no tienen argumentos, no hay un dios que los respalde. Cerremos la boca y escuchemos. Dejemos que Dios comparezca ante nosotros y rinda cuenta de sus silencios. Los silencios de Dios son misteriosos, a veces nos llenan de terror, nos paralizan frente a la legión de diablos que exprimen la vida de los humanos. Pero sin esos silencios misteriosos de Dios no podemos ser humanos. Cuando Dios habla mucho, el ser humano se vuelve sordo. No oye el clamor del pobre, del que sufre. Se embrutece, no camina, no espera, nada puede, nada soporta. Dios calla para que el ser humano hable, proteste, luche. Dios guarda silencio porque quiere que el ser humano sea ser humano. Cuando Dios calla y el ser humano llora, Dios llora solidariamente con él, pero no interviene, espera el grito de protesta.

Nuestra gente sabe cómo escuchar a Dios, cómo sentirlo. Si no lo supiera y lo sintiera ya hubieran desaparecido las culturas de nuestros antepasados; nos hubiéramos extinguido por la falta de fe y la incapacidad de resistir tanta injusticia y mentira. Se espera en Dios de alguna forma y nunca se sabe cómo va responder, pero se tiene la certeza de que responderá. A veces –muchas veces–, para algunos se siente como si Dios se hubiera ido a un viaje largo y desapareciera por completo, pero en el fondo se sabe que está allí, siempre presente, o que volverá. Generalmente se ve Dios en las pequeñas cosas, pero que nunca se ven pequeñas: los gestos de solidaridad del vecino o las tunas de los nopales. "Maldice a Dios y muérete" (2,9) son también parte de esas voces que surgen de entre nuestra gente desde la profundidad del justo descontento, cuando se llega al límite del silencio de Dios. Pero no se catalogan como necias, como lo hace Job (2,10). Son voces rebeldes que en el fondo están pidiendo, además de la justicia, la ternura solidaria; quien dice odiar a Dios en realidad llora su ausencia y por eso sus maledicencias provocan no el rechazo, sino los abrazos de los sensibles por la gran necesidad de la satisfacción del cuerpo, la gran necesidad del Dios presente. Job necesitaba esa actitud en sus amigos Elifaz, Bildad y Sofar, no el rechazo por referirse a Dios como un adversario y renegar por la injusticia. Los consejos de la carta a Job son intentos de respuesta hacia sí mismos. Ayudan de alguna manera a justificar –frente a sí mismos– la ausencia de Dios, pero sobre todo a soportarla.

El nuevo lenguaje sobre Dios, aparte del de protesta de Job, aparece en los dos discursos de Dios, cuando éste dialoga con Job y lo interpela.

Entonces Dios vuelve a hablar pero en diálogo con nosotros. Nos enseña cómo la cabra montés echa fuera sus crías en la hora del parto, crecen fuertes, salen al campo y no vuelven por la leche. Dios nos enseña cómo el asno salvaje es libre y se ríe del bullicio de la ciudad, no oye al arriero y él solo se busca la comida. El búfalo se rehusa a pasar las noches en el establo; la aveSTRUZ se burla del jinete que no la alcanza en la carrera; el caballo relincha majestuosamente, no se vuelve ante la espada de la guerra; y el águila vuela hasta el pico más alto para abarcar en una mirada el mundo. A todos ellos Dios les dio esa fuerza y libertad. Levantémonos compañero Job, que no se puede pescar al Leviatán con un anzuelo ni al monstruo Behemot con una sonrisa. Son fuerzas poderosas que sólo la fuerza de Dios en nuestras fuerzas puede vencerlos. El señor nos desafía, respondámosle.

Este lenguaje, llamado de contemplación por Gustavo Gutiérrez, es bastante familiar al de nuestra gente. Hay que reconocer que el discurso profético no es el lenguaje de todos, sino de aquellos que han alcanzado una concientización política y ayudan a despertar la conciencia de sus hermanos y hermanas. El lenguaje de nuestra gente humilde, basado más que todo en la naturaleza, en la observación de las cosas cotidianas, está cargado de sabiduría por la contemplación. Por eso puede escuchar la voz de Dios y dialogar a través de su creación y de los gestos interhumanos con mayor facilidad que Job. Job no puede, Dios tiene que intervenir directamente y enseñarle a ser adulto, independiente, para que deje de pleitear. Su vida pasada no se lo permite: un rico urbano, condicionado por los códigos de honor, de posición privilegiada en la ciudad, sin preocupaciones por el pan de cada día, abrazado a Dios, como un ser domesticado, esperando ser recompensado por algo que es su deber hacer por ser humano: ser justo y solidario con los pobres e indefensos. La carta del pueblo latinoamericano le enseña a Job cómo ir superando su estado deplorable, liberándose de los resabios que aún le quedan de su dependencia mercantilista de Dios, marcada por el intercambio de bienes: cosas por adoración. Los animales salvajes son fuertes y libres, Dios cuida de su libertad. Dios es libre, Job es libre, los pueblos no deben ser domesticados por las relaciones mercantiles ni con Dios ni entre los seres humanos.

Job, llamado compañero ahora, tiene que levantarse del basurero y dejar de contender con el Todopoderoso porque gana poco con ello. La experiencia de nuestros pueblos lo sabe más que Job. Se entiende que es importante que proteste y se admira su valor, pero para nuestra gente el desafío de Dios va más allá de la identificación de culpables. El poder del mal desafía a todos, inclusive a Dios todopoderoso; Leviatán, Dios lo dice, es "el rey de todas las fieras" (41,26). Job debe levantarse para reordenar la creación con Dios, convertirse en su ayudante, com-

pañero. Pero no matando a todos los malvados que encuentre a su paso para que brille la justicia (40,11-14); porque la misericordia de Dios es tan grande como lo son Behemot y Leviatán. Quienes sufren injustamente no desean el fin de los perversos sino de la perversión, aunque a veces se hagan oraciones imprecatorias de aniquilamiento para aliviar un poco el dolor. Si se cree que "otro mundo es posible" es porque se sabe en el fondo que tanto Behemot como Leviatán son criaturas como los humanos y "se alimentan de hierba, como los bueyes" (40,15), es posible amaestrarlas y Dios, de alguna manera, las tiene controladas.

La experiencia de sufrimiento de Job le permitió hasta cierto punto entrar en el mundo de los miserables y conocer así el sufrimiento del otro. Esa experiencia inevitablemente le ayudó a cambiar de perspectiva. Su restablecimiento al final del libro le plantea disyuntivas que en el libro no aparecen pero que los pobres-abandonados-enfermos, no reestablecidos, siguen planteando hasta hoy.

Ahora, amigo Job, has conocido realmente a Dios. Nunca serás el mismo después de esta experiencia de dolor. No volverás a ser aquel hombre rico que todo lo recibió en la boca, que dio de lo que le sobró al que no tiene. Has conocido la intimidad de los miserables, y esta experiencia nadie la podrá borrar de tu historia. Ahora conoces mejor a Dios. Dios te restableció porque luchaste contra él y con él hasta que te bendijo. ¿Qué harás ahora? Dios te restableció y a nosotros?

Te esperamos en el basurero.

Para nuestra gente, la experiencia de Job en el basurero le permitió conocer mejor a Dios. Ese lado que Job no conocía cuando todo poseía. Job cruzó, sin quererlo, esa barrera que divide un mundo luminoso y abundante de un mundo oscuro, desconocido y temible para quienes están del lado luminoso. Dos experiencias diferentes de Dios a la luz de realidades distintas. No es lo mismo ser padre y protector de los pobres a ser "amigo de chacales y hermano de avestruces". En aquel lado hay seguridad, apariencia y pleitesía (29,1-29); en este lado hay inseguridad, abandono y lucha por la supervivencia (30,1-14). Sin embargo, eso es lo que se observa de lejos, sobre todo de aquel lado, del luminoso. Cuando se vive en medio de los pobres y miserables, la invisibilidad de la luz en la oscuridad, causada más que todo por la luminosidad del otro lado, va desapareciendo a medida que los ojos se van acostumbrando a ese mundo. A medida que uno convive, poco a poco va entrando una luz en la oscuridad que permite ver de manera diferente los rostros y la vida de los miserables; son menos monstruosos a como eran imaginados a la distancia del otro lado; son rostros y vidas vividas de manera mucho más humana, más libre y más solidaria; los vicios humanos, como la rivalidad y la violencia, siempre están presentes, es cierto, pero no más

que en el mundo luminoso, donde reina más la apariencia y la mentira. La experiencia de Dios es diferente en ambos mundos.

Los latinoamericanos, pobres y creyentes, se solidarizan con Job, pero hacen la vista gorda cuando Job, con nostalgia, recuerda su vida de antaño, de aquella gran abundancia placentera para él, pero que marca los contrastes de una sociedad dividida y discriminatoria. Se volteá la cabeza a otro lado cuando Job en su sufrimiento añora la pleitesía que se le rendía cuando salía a la plaza de la ciudad y se sentaba en la asamblea. Allí recuerda Job: "los jóvenes al verme se apartaban y los viejos se ponían de pie; los notables interrumpían su discurso y guardaban silencio; la voz de los jefes se apagaba y su lengua enmudecía... si yo les sonreía les costaba creerlo, no dejaban perder ni un gesto favorable..." (cf. 29,7-25). Esas añoranzas de Job, incluyendo aquella de ser "padre de los pobres", no deja de recordarnos la pleitesía que se le rinde hoy día a los gamonales latifundistas.

Más dolorosas para nuestro pueblo son las palabras de Job que se usan para contrastar su vida pasada con su estado miserable.

Pero ahora se ríen de mí  
los que son más jóvenes que yo,  
a cuyos padres ni siquiera hubiera puesto  
entre los perros que cuidaban mi rebaño.  
¿De qué me habrían servido sus brazos si era gente sin vigor,  
extenuada por el hambre y la miseria?  
Roían las raíces de la llanura  
en tierra desierta y desolada;  
recogían hierbas amargas entre matorrales  
y se alimentaban con las raíces del ramaje.  
Eran expulsados de la sociedad,  
ahuyentados a gritos como ladrones;  
vivían en abruptos barrancos,  
en las grietas del suelo y de las rocas.  
Rebuznaban entre los matorrales,  
se acurrucaban bajo los espinos.  
¡Gente vil y despreciada,  
expulsada de su tierra a latigazos! (30,1-8)

Escuchar de boca de Job estos versos es doloroso. Por la solidaridad con su sufrimiento y la protesta por la justicia se les evita. Pero de reojo se leen estas páginas y se sienten sus palabras como pedrada: una traición para algunos o incomprendión de parte de Job para otros. Esos discursos hirientes de Job comprueban que él cruzó el umbral a medias, en su cuerpo pero no en su mente y su visión. Tal vez por eso se burlan de él los de este mundo visto como oscuro; porque reírse de él es como reírse de la decadencia de un mundo luminoso distante de los miserables. En estos textos se toma distancia de Job, pues se

quiere un hermanamiento real, no sólo con los pobres que esperan en Dios sino con los desarrapados y desarraigados, con los chacales y las avestruces. Que Job tome en serio sus palabras y las asuma, cuando dice soy hermano de chacales y compañero de avestruces.

Job usa el lenguaje del mundo de aquel lado para referirse a los miserables de este lado, porque quizás no logró conocer del todo este mundo. Roque Dalton, poeta salvadoreño, a través de su *Poema de amor*<sup>3</sup> le puede enseñar a Job que éstos son también sus hermanos y compatriotas.

Los que ampliaron el Canal de Panamá,  
los que repararon la flota del Pacífico  
en las bases de California,  
los que se pudrieron en las cárceles de Guatemala,  
México, Honduras, Nicaragua,  
por ladrones, por contrabandistas, por estafadores,  
por hambrientos,  
los siempre sospechosos de todo,  
las que llenaron los bares y los burdeles,  
de todos los puertos y las capitales de la zona,  
los sembradores de maíz en plena selva extranjera,  
los reyes de la página roja,  
los que nunca sabe nadie de dónde son,  
los mejores artesanos del mundo,  
los que fueron cosidos a balazos al cruzar la frontera,  
los que murieron de paludismo  
o de las picadas del escorpión o la barba amarilla  
en el infierno de las bananeras,  
los que lloraron borrachos por el himno nacional  
bajo el ciclón del pacífico o la nieve del norte,  
los arrimados, los mendigos, los marihuianeros,  
los guanacos hijos de la gran puta,  
los que apenitas pudieron regresar,  
los que tuvieron un poco más de suerte,  
los eternos indocumentados,  
los hacelotodo, los vendelotodo, los comedlotodo,  
los primeros en sacar el cuchillo,  
los tristes más tristes del mundo,  
*mis compatriotas,*  
*mis hermanos.*

La carta a Job concluye con la pregunta siempre presente: ¿cuándo cambiará la situación entre nosotros en esta tierra? A Job le siguen esperando en el basurero sus compatriotas y sus hermanos.

<sup>3</sup> Se le han quitado algunas partes al poema para mayor claridad. El subrayado es nuestro.

## LEYENDO EL LIBRO DE JOB “POSITIVAMENTE” DESDE EL CONTEXTO DEL VIH/SIDA EN SUDÁFRICA

### Introducción

P

uesto que voy a escribir sobre la lectura de la Biblia con personas que tienen el VIH y el sida, comienzo con unas palabras de advertencia. Me preocupa que haya

\* GERALD WEST nació en Sudáfrica y enseña Hebreo, Antiguo Testamento y Hermenéutica Bíblica Africana en la Escuela de Teología y Religión de la Universidad de KwaZulu-Natal. Es director del Instituto para el Estudio de la Biblia y del Proyecto para el Ministerio de Trabajadores, un proyecto en el que están socialmente comprometidos especialistas y lectores normales de la Biblia, que proceden de comunidades pobres, de clase trabajadora y marginales, colaborando para la transformación social de la realidad. Entre sus recientes publicaciones destacamos: *The Academy of the Poor: Towards a Dialogical Reading of the Bible* (Sheffield Academic Press, Sheffield 1999; reimpresión Cluster Publications, Pietermaritzburg 2003) y la edición, con Musa Dube, de la obra *The Bible in Africa: Transactions, Trajectories and Trends* (E.J. Brill, Leiden-Boston 2000).

\*\* BONGI ZENGELE nació en Sudáfrica y es coordinadora del Solidarity Programme for People Living with HIV/AIDS del Instituto para el Estudio de la Biblia y del Proyecto para el Ministerio de los Trabajadores. Participó en la fundación de Siyaphila, que es una organización de grupos de ayuda para las personas que tienen sida y que se reúnen periódicamente para estudiar conjunta y contextualmente la Biblia y compartir otros recursos. Actualmente está finalizando su grado académico de máster.

Dirección de ambos: Universidad de KwZulu-Natal, Escuela de Teología, Pietermaritzburg, Private Bag X01, Scottsville 3209 (Sudáfrica). Correo electrónico: West@un.ac.za

gente que, con buena voluntad, pero que no tienen el virus, determinen qué tipo de textos bíblicos son relevantes para quienes sí lo tienen. Las preguntas sobre qué textos bíblicos deben leerse y la forma de leerlos en el contexto provocado por el VIH y el sida deben ser fundamentalmente formuladas en colaboración efectiva con las personas que viven con el virus. Todos estamos afectados y todos estamos determinados en parte por la realidad diaria del VIH y del sida, pero no todos estamos infectados. Junto a las otras teologías de la liberación que han configurado nuestros contextos africanos –me refiero específicamente a las teologías de la liberación que se han centrado en las cuestiones de raza, clase, género y cultura– hay que hacer un lugar ahora a una teología sobre el VIH y el sida (cf., por ejemplo, Maluleke 2001; Nicolson 2000). Y lo que una teología de la liberación sobre el VIH y el sida exige es que otorguemos un privilegio epistemológico a la *experiencia* de quienes están infectados. Per Frostin lleva razón cuando dice que la característica distintiva de las teologías de la liberación no es el contenido, sino la metodología (Frostin 1988: 11), y la clave de la metodología de las teologías de la liberación es la concepción del privilegio epistemológico a los que tienen la experiencia de una determinada marginación. Aquellos que conocen la realidad del VIH y del sida en su propia existencia deben convertirse en los interlocutores principales de la teología (cf. Frostin 1988: 6-11).

Creo que una anécdota personal nos ayudará a iluminar este importante punto. En una discusión que teníamos a la hora del té en el Instituto de Teología de la Universidad de Kwazulu Natal, donde doy mis clases, nuestra conversación giró hacia la cuestión de la humanidad y divinidad de Jesús (en ocasiones, a la hora del té se producen en nuestro Instituto serios debates teológicos). En este contexto relajado y en cierto modo familiar, me aventuré a sugerir que así como Jesús era reivindicado como negro por la teología negra afro-americana y como mujer por la teología feminista, de igual modo una teología del VIH y del sida podría reivindicar que la sangre de Jesús era portadora del VIH. Me pareció que esta reivindicación estaba en continuidad con las reivindicaciones teológicas similares de las luchas parecidas. Una colega, Phumzile Zondi-Mabizela, que es seropositiva, me respondió que no se sentía cómoda con esta opinión, añadiendo posteriormente que para ella tenía una gran importancia teológica que la sangre de Jesús no portara el virus. A ella le daba esperanza que Jesús no fuera seropositivo (Zondi-Mabizela 2003; cf., también, Byamugisha et al. 2002).

El segundo punto de mi introducción está relacionado con este primer comentario. En el contexto sudafricano vivían realidades que no

eran unifocales; no constituyan un único "problema". La marginación en Sudáfrica está históricamente interseccionada. Raza, clase, género y cultura son, todos ellos, factores que intervienen en la epidemiología de la enfermedad en nuestro país. El gran esfuerzo y el esmerado análisis que ha comenzado a generar una teología relevante contextualmente deben sostenerse al tiempo que integramos este "nuevo" hilo, facilitando así un diálogo mutuamente transformador entre las realidades epistemológicas de la marginación que existen en nuestro contexto.

El tercer y último comentario que quiero hacer en esta introducción es que me parece realmente obsceno todo intento de hacer teología sin estar al mismo tiempo comprometidos, mediante la acción práctica, en la atención sanitaria (en el pleno sentido de la palabra) adecuada y global de quienes están infectados. Parte de nuestra tarea consiste en garantizar un tratamiento adecuado para todos<sup>1</sup>, y otra parte consiste en enfrentarnos a los estigmas y la discriminación. Nuestro artículo se ocupa de la segunda parte.

## Los textos que prefieren los seropositivos

Tomando con toda seriedad el punto de partida, debo confesar que, de acuerdo con nuestra experiencia en el Instituto para el Estudio de la Biblia y en el Proyecto para el Ministerio de los Trabajadores (ISB&WM) –un proyecto que opera en la interfaz formada por especialistas de la Biblia que están socialmente comprometidos y lectores pobres, de clase trabajadora y de otras realidades marginales–, al trabajar con aquellos que han dado positivo en el test de VIH y que se han unido a nuestro grupo de ayuda Siyaphila, destinado a personas que tienen el VIH o el sida, resulta que éstos prefieren los textos del Nuevo Testamento a los del Antiguo Testamento (West 2003)<sup>2</sup>. No

<sup>1</sup> El ISB&WM trabaja con iniciativas como la Campaña de Acción para el Tratamiento. Fundada en 1998, esta Campaña (TAC) incluye entre sus objetivos "asegurar el acceso a un tratamiento adecuado y razonable a quienes padecen sida, prevenir y eliminar nuevas infecciones del VIH y fomentar el conocimiento del tratamiento del VIH y del sida" (*Mail and Guardian*, 31 de enero al 6 de febrero, 2003, p. 8).

<sup>2</sup> Al utilizar los términos "Nuevo Testamento" y "Antiguo Testamento" estoy usando los términos que habitualmente emplean la gran mayoría de los lectores de la Biblia de Sudáfrica. Al utilizarlos no pretendo ser insensible a las dificultades y bagaje que otros tienen sobre estos términos; más bien, doy prioridad a mi contexto y a su bagaje (diferente).

obstante, una vez dicho esto, debería, tal vez, precisar más. Los estudios sobre la Biblia promovidos por Bongi Zengele, que es la coordinadora del Programa de Solidaridad para personas con VIH y sida y una de las fundadoras de los grupos de apoyo Siyaphila, muestran claramente una preferencia por aquellos textos en los que Jesús se encuentra con quienes la sociedad había marginado. Por tanto, no es el Nuevo Testamento en su totalidad el que les ayuda a afirmar su dignidad humana, sino algunos textos en particular. Como indica una investigación realizada sobre los modelos de lectura de los africanos, es posible que los cristianos del continente realmente prefieran el Antiguo Testamento (Ukpong 2000; Holter 2000). De nuevo, se trata de un dato no suficientemente matizado, pues no prefieren el Antiguo Testamento en su totalidad, al igual que los miembros del grupo de apoyo Siyaphila tampoco prefieren el Nuevo Testamento en su conjunto. El punto en cuestión son las líneas de conexión o resonancia entre la fe vivida por los cristianos africanos y determinados textos bíblicos. En este sentido, puesto que gran parte del Antiguo Testamento resuena en la realidad socio-religiosa de los cristianos africanos (Ukpong 2000), es éste el que constituye el grueso de sus pasajes bíblicos favoritos. Curiosamente, en el contexto social dominado por el VIH y el sida es el Nuevo Testamento el que provee los puntos de conexión con la realidad vivida por afrochristianos normales que padecen esta enfermedad. Se sienten atraídos por un Jesús que constantemente se identifica con aquellos a quienes la sociedad ha marginado. En esta perspectiva, ¿cuál sería la contribución del libro de Job? Comienzo con otra advertencia.

## Las teologías dominantes en el Antiguo Testamento

Job, y el Antiguo Testamento en general, presenta un problema a quienes tienen el VIH y el sida, porque parece tener una teología claramente dominante<sup>3</sup>. Esta teología dominante se conoce como la teología de la retribución y estrechamente relacionada con ella se encuentra su corolario, la teología que subraya el control total que Dios tiene sobre toda la realidad. Dicho muy brevemente, la teología de la retribución sostiene que una persona cosechará según haya sembrado. Como el dicho sugiere, la metáfora de esta forma de teo-

<sup>3</sup> Este artículo se basa en una comunicación presentada en el Taller sobre VIH y Sida del Consejo Mundial de las Iglesias, "Stigma and Discrimination", Kempton Park, Sudáfrica, noviembre de 2003. Fui invitado a presentar una comunicación sobre la teología de la compasión en el Antiguo Testamento.

logía procede de la agricultura y el dicho (como la teología) tiene probablemente sus orígenes en la primitiva experiencia agrícola del antiguo 'Israel' (Wittenberg 1991)<sup>4</sup>. En un contexto en el que cada familia tenía su parcela tribal, la experiencia mostraría, en general, que aquellos que trabajaban diligente y duramente tenían una abundante cosecha, mientras que quienes eran perezosos y negligentes con su tierra pasaban dificultades. Esta realidad de la vida agrícola se generalizó a otros aspectos de la vida comunitaria. Puesto que Dios controlaba todas las esferas de la vida, la argumentación procedería diciendo, no sólo para el ámbito agrícola, que quienes vivían una existencia buena cosecharían bondad, mientras que quienes vivían una existencia mala cosecharían maldad.

Sin embargo, como Gunther Wittenberg ha sostenido con gran rigor (Wittenberg 1991), esta sabiduría comunitaria comenzó a tergiversarse conforme cambiaba el contexto. Con el nacimiento de la monarquía y el estado centralizado se produjeron nuevas presiones sobre la vida agrícola relativamente tranquila y estable de los "israelitas" normales. Antes de la monarquía, las comunidades habían tenido que hacer frente a ciertos factores externos impredecibles, como la sequía, las plagas de langostas y las invasiones de los pueblos limítrofes (p. ej., los filisteos). Mientras que la monarquía trajo consigo la seguridad frente a las invasiones con la creación de un ejército permanente, el rey, su corte y el ejército tenían que comer, y no eran productores. Así, tal como Samuel advierte al pueblo, en 1 Sm 8, cuando vienen a pedirle un rey que los gobierne "como a las otras naciones", el estado monárquico centralizado debe conseguir la comida y el trabajo mediante la imposición de tributos e impuestos a quienes viven de la tierra. Entonces deja de ser cierto que cosechas lo que siembras. Ciertamente, tú eres quien siembras, pero hay otros, además de ti mismo y de tu familia, que toman y consumen lo que has producido. Con otras palabras, la experiencia de la gente corriente que vivía de la tierra deja de ser lo que era en otros tiempos; ahora era posible trabajar duro y diligentemente y, sin embargo, no poder vivir bien, porque tus recursos los tomaba el estado monárquico centralizado para sostenerse a sí mismo.

No obstante, como Wittenberg muestra, este cambio de experiencia no condujo a un cambio teológico, al menos no en sus comienzos. Como bien sabemos, los sistemas teológicos son lentos para cambiar. Lo que ocurrió, según Wittenberg, es que la teología se man-

<sup>4</sup> Coloco el término 'Israel' entre comillas simples porque quiero subrayar que constituye un problema que hay que indagar (cf. West 1998).

tuvo pero de forma invertida. Anteriormente, cuando la gente trabajaba diligentemente se aceptaba en general que cosecharían los beneficios por haberse conformado al orden de Dios. Para sostener esta teología de la retribución en el seno de un nuevo sistema monárquico centralizado se necesitaba un cambio de perspectiva. En este sentido, se suponía que quienes mostraban signos de prosperidad habían realizado lo correcto según Dios. Así, se argumentaba que lo cosechado indicaba lo que habías sembrado.

El problema que detectamos en esta teología, ciertamente, es que suponía que quienes prosperaban por medios injustos habían vivido justamente. La abundancia de casas, los graneros llenos, las ropas elegantes, los ganados y los bienes raros de importación eran considerados por la sociedad como signos de la bendición de Dios para poder vivir una existencia buena. Sorprendentemente, aunque había una clara evidencia de lo contrario, esta teología distorsionada de la retribución siguió existiendo. Se asumía que Dios controlaba todo, por lo que aquellos que prosperaban tenían que haber agradado a Dios viviendo de acuerdo con su orden divino.

Este tipo de teología apenas comprende lo que es la injusticia estructural, y quienes están a su favor suelen ser aquellos que se benefician de los privilegios del sistema, sea el privilegio racial del *apartheid*, el privilegio de la clase media en el sistema capitalista o el privilegio del varón en un sistema patriarcal. Lo que ahora necesitamos reconocer son los efectos devastadores que esta teología ha provocado en las personas que tienen VIH o el sida.

## **El sida como castigo de Dios**

De acuerdo con mi análisis, no sorprende que el punto de vista predominante en la mayoría de las comunidades cristianas es que el VIH y el sida son un castigo divino. El hecho de que el VIH se transmita principalmente mediante las relaciones sexuales (en nuestro contexto) solamente viene a corroborar esta opinión. Una confirmación posterior de esta posición se encuentra, de acuerdo con Habbakuki Lwendo, en algunos aspectos de la religión africana (Lwendo 2000). No hay la menor duda de que ésta es la teología dominante que las personas que sufren el VIH y el sida encuentran en la sociedad sudafricana, tanto dentro como fuera de la Iglesia. Llevan en sus cuerpos el castigo de Dios por sus "pecados", sobre todo, por sus "pecados" de tipo sexual.

Afortunadamente, hay trayectorias (Brueggemann 1993) o partes del Antiguo Testamento que interrumpen esta teología. El libro de Job constituye un ejemplo excelente<sup>5</sup>. En el prólogo escrito en prosa nos adentramos en un mundo en el se toma muy seriamente la teología de la retribución. Se nos dice que Job no sólo era un hombre “recto e íntegro, que temía a Dios y se apartaba del mal” (1,1), sino que también “mandaba purificarse” a sus hijos e hijas tras la celebración de banquetes, levantándose “de madrugada y ofreciendo un holocausto por cada uno de ellos, pues pensaba: ‘No sea que mis hijos hayan pecado y maldecido a Dios en su corazón’” (1,5). Implícitamente se dice que la salud y la riqueza de Job, como la salud y la riqueza de sus hijos e hijas, estaban directamente relacionadas con la vida justa de Job. La teología de la retribución se mantiene.

La historia se complica posteriormente, sobre todo para el lector, que se entera del debate celestial entre Dios y su colega, el Satán (1,6-12). Sin embargo, Job es inconsciente de la apuesta celestial (aunque sea su víctima), por lo que se ve forzado a vivir en un mundo que, desde su perspectiva, ha dejado de conformarse con el principio de la retribución. Job ha vivido rectamente –de acuerdo– pero es castigado en lugar de ser recompensado. Job acepta al principio, tenazmente, su destino, negándose a poner en cuestión el control de Dios, hasta el punto de llegar a decir, tras haber experimentado la pérdida de sus ganados y sus siervos, la destrucción de sus propiedades y la muerte de todos sus hijos, así como el deterioro de su salud, “el Señor me lo dio, el Señor me lo quitó; bendito sea el nombre del Señor” (1,21). Incluso la teológicamente astuta petición de su esposa de que pusiera fin a su sufrimiento poniendo en cuestión el supuesto orden de Dios –“¿Todavía perseveras en tu integridad [e.d., en tu teología]? Maldice a Dios y muérete” (2,9)– se encuentra con la afirmación del control de Dios por parte de su marido: “Si se acepta de Dios el bien, ¿no habremos de aceptar también el mal?” (2,10).

Parecería que Job acepta “el mal” de Dios, permaneciendo callado, rechazando “pecar con sus labios” (2,10) sin poner en cuestión a Dios o su teología. Sentado, en silencio, recibe la visita de sus amigos para “consolarlo y confortarlo” (2,11). Bien sabemos lo que le dirán; le explicarán cómo tiene que haber cometido un pecado, en cierto modo, pues, de lo contrario no podría explicar él (o, mucho más importante, ellos) su sufrimiento. Al poner su mirada en el destrozado y enfermo Job, afirman que Dios debe estar castigándole en

<sup>5</sup> Sobre otros intentos de leer el libro de Job en el contexto producido por el VIH y el sida, cf. Stiebert 2001; Masenya 2001.

cierto modo por algo que había hecho; así es como funciona su teología.

Pero antes de que puedan decir nada, "aconsejando" inmediatamente a Job para que confiara en ellos, Job toma la palabra. Al final, acepta el consejo de su esposa. Tal vez la muerte y la destrucción que se habían producido en torno a él y dentro de sí mismo lo habían atontado; es posible. Ahora, sin embargo, el desafío radical de su esposa impacta en su mente entumecida; la extraordinaria ambigüedad del texto masorético, "Bendice/maldice a Dios y muérete", tiene su efecto teológico. Si ser justo y bendecir a Dios provoca tales estragos, entonces ¿qué daño puede provocar maldecir a Dios? Antes había rechazado "pecar con sus labios", pero ahora se desenfrena. Quizá porque era reacio a seguir completamente la propuesta teológica de su mujer, Job no maldice a Dios directamente sino indirectamente, pues maldice "el día de su nacimiento" (3,1). La prosa deja de ser el medio adecuado para lo que Job quiere decir y así el texto se desplaza hacia la poesía. Sin embargo, este cambio es mucho más que un simple cambio de prosa a poesía, pues es también un cambio de teología.

Nos encontramos en este punto con los comienzos de otra teología, con un grito de furia y dolor, con una teología incipientemente incoada. Aquí hay un intento de deshacer lo que Dios había hecho en Gn 1. Dios dijo: "Que exista la luz" (Gn 1,3); Job afirma lo contrario, "Que el día se convierta en tiniebla" (para un tratamiento más profundo, cf. Clines 1989: 67-105; y Gutiérrez 1991:7-10). Aquí Job lucha por encontrar la forma de hablar de Dios –es decir, de hacer teología– en el contexto de un inmenso sufrimiento y de una enorme pérdida. Ojalá leyéramos este texto en los innumerables funerales de nuestra gente muerta por las enfermedades relacionadas con el sida. Ojalá leyéramos Job 3,3-26 en lugar de Job 1,21: "El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó; bendito sea el nombre del Señor".

Los funerales dominan la realidad cotidiana de la gente de Sudáfrica. Tradicionalmente celebrados los sábados, los funerales están invadiendo también los domingos e incluso los días de diario: tal es la devastación provocada por la pandemia del sida<sup>6</sup>. Aunque la mayoría

<sup>6</sup> La investigación de Quarraisha Abdool Karim muestra que aunque el índice de infectados (aún alto) se estabiliza, la tasa de mortalidad se incrementa rápidamente. Por consiguiente, la muerte, que se incrementará en la próxima década, es una realidad con que la tendrán que tratar las iglesias y la sociedad (citada en Hadad 2003). La atención pastoral tendrá que adaptarse a este cambio (cf. Bate 2003; Kgosikwena 2001; Ward 2000) en sociedades que se convertirán en cementerios (cf. Ngwenya 2001).

de los jóvenes de los grupos Siyaphila no participan en la vida de la Iglesia de forma regular, bien porque se vieron expulsados de ella por una teología pervertida del VIH y del sida o porque la abandonaron por otras razones, se encuentran con ella en los funerales. Éstos son una parte importante de sus vidas, pues en su mayoría son miembros de la comunidad africana negra de la que proceden todos los miembros del grupo. Desgraciadamente, sin embargo, puesto que la mayoría de los funerales a los que van son para jóvenes como ellos, que están alejados de la Iglesia, el ministro que preside el funeral tiene que ser contratado por la familia. Es frecuente que el ministro de la Iglesia al que acude la familia no presida el funeral del joven que es sospechoso de haber muerto de alguna enfermedad relacionada con el VIH y el sida y que no ha frecuentado la Iglesia. En consecuencia, el ministro contratado no tiene una vinculación específica con el difunto y se siente libre para aprovechar la oportunidad predicando y clamando contra los males del VIH y del sida (y de quienes viven con esta realidad), aunque habitualmente se hace de forma eufemística e indirectamente, pues cultural y teológicamente se considera un tabú hablar de estas cosas en público<sup>7</sup>.

Al asistir a tantos funerales, los miembros de los grupos Siyaphila se encuentran con el libro de Job, pero normalmente sólo con los versículos citados de Job 1,21: "El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó; bendito sea el nombre del Señor". De nuevo, para quienes están infectados se trata de una confirmación más de que el sida es un castigo de Dios. Desafortunadamente, Job 3 no se lee en los funerales. Pero ¿qué ocurriría si se leyera?

## Leer "positivamente" Job 3

Propuse esta cuestión el 11 de marzo a un grupo local Siyaphila de Pietermaritzburg. Habiéndosela planteado a Bongi Zengele, me invitó a realizar un estudio de la Biblia con este grupo Siyaphila. Le pedí que leyera Job 3 en isiZulu, pero antes de que lo hiciera di una intro-

<sup>7</sup> Aunque los grupos Siyaphila del ISB&WM han comenzado a rehabilitar los funerales de las personas que mueren de enfermedades relacionadas con el sida. Cuando uno de sus miembros muere, se acercan a la familia y a la iglesia para planificar un tipo alternativo de funeral, concretamente, un funeral en que la condición del difunto sea reconocida y honrada en lugar de ser ocultada por vergüenza. Durante la celebración, otros miembros del Programa de Solidaridad dan testimonio de cómo vivir "positivamente", y, de este modo, el funeral cumple una función en parte educativa.

ducción a Ntombenhle Ngcobo, Thembi Ndawo, Nonhlanha Zuma, Mduduzi Mshengu, Hlengiwe Zulú, Nelly Nene, S'fiso Zuma, Fikile Ngcobo, Jabu Molefe, Xolami Khumalo, S'bongile Shezi y Phindile Ndlovu<sup>8</sup>.

Pregunté al grupo si conocían el libro de Job, y muchos me dijeron que sí. Después les pregunté si habían oído una lectura de Job en la iglesia y los funerales; la mayoría dijeron que conocían el texto de Job 1,21: "El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó; bendito sea el nombre del Señor". Seguí la investigación mediante un sucinto bosquejo del contexto literario de este texto, antes de pedir a Zengele que leyera el capítulo 3 de Job. Afortunadamente, como había llegado con retraso, el grupo ya había tenido la oportunidad de leer el texto.

Tras la lectura que hizo Zengele, pedimos<sup>9</sup> al grupo que dijeran lo que pensaban sobre este texto. La primera respuesta vino de un joven que me preguntó qué podría haberle ocurrido a Job para que maldijera el día de su nacimiento. Me quedé impresionado de que hubiera captado tan fácilmente la idea clave del texto poético y estuve tentado de no responderle directamente, sino de valorar simplemente su respuesta y esperar después a que otros compartieran sus pensamientos. Pero rápidamente me di cuenta de que los demás esperaban que respondiera. No había sido una pregunta retórica, sino una pregunta auténtica. Respondí repasando los capítulos 1 y 2 de forma detallada, haciendo una lista de las calamidades que habían sobrevenido a la casa de Job. Él inclinó la cabeza ante la exposición y no dijo nada más.

La siguiente en responder fue una joven que atrajo nuestra atención sobre el v. 18, comentando que tanto ella como los que habían sido diagnosticados se sentían precisamente como si fueran prisioneros. A ella le siguió otro miembro del grupo que preguntó, con gran vehemencia, por qué ocurrían y seguían pasando cosas de esta índole. Respondí: "Ésta es precisamente la pregunta de Job". En este momento, el joven que no había seguido la discusión anterior intervino diciendo que el título más adecuado para esta sección de la Biblia en lengua isiZulu sería "Job maldice el día de su nacimiento". Así es como él se había sentido el día en que recibió el diagnóstico. Maldijo literalmente el día de su nacimiento.

---

<sup>8</sup> El grupo estuvo de acuerdo en que le gustaría ser reconocido por sus contribuciones, pero decidieron que no deberíamos identificar a los autores de las intervenciones.

<sup>9</sup> La discusión fue dirigida por Bongi Zengele, puesto que la lengua mayoritaria era la isiZulu, pero las formulaciones eran, frecuentemente, más.

Otro miembro, que aún no había hablado, se unió a la discusión diciendo que pensaba que este texto mostraba que cuanta más fe se tuviera mayor sería la prueba. Mi primer impulso fue poner en cuestión esta idea, y así lo hice, preguntándome en voz alta si Job estaría de acuerdo con ella. Sin embargo, mientras decía esto me di cuenta de que tal vez ella estaba haciendo un comentario positivo sobre sí misma, a saber, que por su gran fe estaba ahora siendo intensamente probada.

A continuación, la discusión se dirigió de nuevo al tema de la maldición de Job del día de su nacimiento, pero esta vez fue seguido por un número de miembros que afirmaban haber considerado muy seriamente la posibilidad de quitarse la vida. De nuevo me preguntaron muy directamente qué consejo les daría sobre este punto. Dada la situación en que se encontraban, qué podía decirles sobre la opción del suicidio. Entonces alguien dijo: "Somos como Job; somos gente buena que no hemos hecho nada para merecer esto, y, sin embargo, ahora nos vemos infectados". Se identificaban bastante con Job y su profunda depresión. En este momento me di cuenta de los peligros del estudio de la Biblia y comencé a preguntarme si no sería éste otro intento camuflado de ofrecer respuestas por alguien que no estaba infectado. Miré a Bongi Zengel buscando desesperadamente que me hiciera un gesto que me asegurara que no estaba llevando a este grupo por el camino de la autodestrucción. Me preocupaba que estuviera deshaciendo la obra de autoconstrucción que Siyaphila había realizado con gran esmero durante muchos meses. Su sonrisa me dio seguridad, por lo que me aventuré a decir que no pensaba que Job contemplara el suicidio como solución. Para él, dije, Dios era el responsable de su vida y hasta que no se la quitara no estaba dispuesto a guardar silencio aceptando la teología dominante de su época. Por eso, iba a dirigir directamente a Dios su enorme ira y a pedirle cuentas de lo sucedido.

En seguida expresé mi temor preguntándoles directamente si este texto les ayudaba en el algo o sólo les recordaba su propia desesperación. La respuesta fue unánime, aunque variada. Sentían que el texto era inmensamente fortalecedor. Les pregunté en qué sentido lo encontraban fortalecedor. Un miembro del grupo relacionó su experiencia directamente con mi comentario diciendo que encontraba un gran consuelo en el texto, porque, al igual que Job, el día en que ella recibió los resultados de las pruebas del VIH se preguntó por qué Dios no había tomado su vida mucho tiempo antes, cuando siendo niña estuvo a punto de ahogarse. Otros dijeron que el capítulo 3 confirmaba la enorme ira que sentían y que, por tanto, estaba teológicamente

mente justificada su expresión. Bongi Zengele corroboró esta opinión, recordando al grupo todo lo que habían pasado juntos y, específicamente, lo importante que había sido para todos ellos aprender que era "bueno" expresar todos sus sentimientos, incluso si ello exigía maldecir a Dios en la oración. El grupo asintió y uno de ellos añadió que este tipo de libertad emocional también les ayudaba a afrontar otros asuntos que no estaban relacionados con el VIH ni con el sida. Al expresar su ira, Zengele prosiguió; habían comenzado a encontrar la curación, tanto psíquica como físicamente.

Todos estaban de acuerdo en que lo más terrible era que la Iglesia guardara silencio sobre su ira. Me vi desafiado directamente cuando uno de los miembros me preguntó si estaría dispuesto a dirigir este tipo de estudio bíblico con un grupo más amplio que incluyera a sus familias y sus iglesias. Los demás asintieron, dejando claro que sentían que este tipo de estudio de la Biblia sobre este tipo de textos marcaría una enorme diferencia con los puntos de vista dominantes. Reconocieron que mucha gente a la que conocían simplemente no habían tenido la oportunidad de compartir sus opiniones sobre estas cuestiones.

Una joven, que hasta este momento había intervenido muy poco en la discusión, nos interrumpió al preguntarme: "¿Qué pasa con aquellos que se lo merecen?". En este momento ya estaba habituado a este tipo de cuestiones. Una vez más, les hice regresar al texto diciéndoles que yo pensaba que Job estaba replanteándose radicalmente la idea de si las personas "merecían" el sufrimiento. Proseguí, recurriendo al artículo de Elsa Tamez titulada *Carta a Job* (Tamez 1986), diciendo que el sufrimiento de Job lo había sacado de su estilo de vida confortable y le había mostrado el sufrimiento de los otros.

Entonces, una joven hizo que la discusión regresara al punto del que habíamos partido, contándonos cómo había comenzado a auto-destruirse mediante el alcohol hasta que se dio cuenta de que seguía teniendo responsabilidades con respecto a quienes dependían de ella. Entendió que mediante esta toma de conciencia Dios la estaba llamando a que recuperara la vida, aun cuando lo había maldecido. En esta intervención resonaba lo que se había dicho anteriormente, es decir, que estaban sorprendidos de descubrir en Job que, aun cuando maldijeran a Dios, éste seguía acogiéndoles. En la introducción les había dicho que, a pesar del despiadado arrebato de Job contra sus amigos, la teología que representaban y contra el mismo Dios, Dios había afirmado que Job "había hablado correctamente de mí" (Job 42,7). Volví a leer este discurso final de Dios y me pregunté en voz alta si, al combatir tan intensamente contra Dios, Job había llegado a verlo más intensamente.

Estos comentarios, así como la comparación explícita entre Job y sus amigos en estos versículos, provocó que el grupo hablara de sus experiencias de sentirse juzgados por sus familias, amigos e iglesias. Una joven dijo que en su iglesia se la había juzgado injustamente cuando se enteraron de que era seropositiva. Este texto, dijo, era una “vuelta al hogar”. Entonces, otro joven comentó cómo se había convertido en objeto de habladurías en su comunidad cuando comenzó a perder peso. Dijo que había sido muy duro sentirse el objeto de las actitudes condenatorias de los demás. No obstante, dijo también que había aprendido a hacer frente a esta situación gracias al grupo Siyaphila y a este estudio de la Biblia. Lo que había aprendido en este grupo y en el estudio de la Biblia era que incluso la gente que está más cerca de Dios tienen que afrontar las dificultades de la vida. Finalmente, otro joven, el mismo que había preguntado sobre aquellos que podrían “merecerlo”, comentó cómo él y otros activistas fueron juzgados cuando hicieron un trabajo de concienciación en sus comunidades. La gente les preguntaba, suponiendo que eran seropositivos: “¿Dónde está vuestro Dios ahora?”. Ahora ya sabía cómo responder: “Job muestra que Dios está con él”.

En este momento se hizo una pausa en la discusión. El grupo parecía estar satisfecho con lo que se había dicho. Bongi Zengele dejó que siguiera el silencio, alentando con un gesto de cabeza a cada miembro, afirmando su apertura y sus contribuciones. Luego puso punto final a esta parte de nuestro estudio de la Biblia diciendo que, aunque sus cuerpos eran seropositivos, ellos eran mucho más que un cuerpo. También eran seres espirituales. Siyaphila, siguió diciendo, trabajaba deliberadamente por una integración de lo espiritual y lo corporal, con la convicción de que ambos necesitaban atención y que ambos podían ayudarse mutuamente. Hoy, dijo, hemos elevado nuestras almas y también nuestros cuerpos.

Entonces sugerimos concluir nuestro estudio de la Biblia, como es nuestra costumbre en el ISB&WM, con unas medidas prácticas. Puesto que habían dicho que no se les daba ningún espacio en la Iglesia a sus experiencias, podían escribir sus propias interpretaciones de Job 3. Haríamos luego una selección y las pondríamos a disposición de las iglesias para que las utilizaran en su liturgia. Les gustó la idea y se pusieron manos a la obra. Terminamos nuestro encuentro leyendo o hablando con cada persona la interpretación que había hecho de Job 3. De nuevo se produjo una gran diversidad, pero no es éste el lugar para reproducir sus contribuciones en su totalidad. Necesitamos devolverles sus “lamentaciones” asegurándonos de que

se sienten felices de haberlos publicado. Ahora estamos en el proceso de selección, mecanografiado y traducción.

Sus interpretaciones de Job 3 se extendían desde el compromiso de regresar junto a sus familias, de las que habían huido por su rechazo, pero a las que ahora, con los recursos descubiertos, estaban dispuestos a retornar, hasta las constantes interrogaciones dirigidas a Dios, preguntándole reiterativamente “¿por qué?”, pidiéndole ayuda para aceptar el virus, rogándole que les diera más vida para mantener a sus hijos y cuestionando su reputación como sanador e incluso como Dios que interviene realmente en la vida.

## Conclusión

Nos hemos comprometido a regresar a Job 3 la próxima vez que nos encontremos para un estudio de la Biblia, pues lo hacen de forma alternativa. Al acabar esta sesión nos sentimos exhaustos. Bongi Zenele nos hizo que respiráramos profundamente. El grupo estaba asombrosamente tranquilo después de todo cuanto se había hablado, aunque había sido ciertamente traumático revivir aquellos primeros momentos en los que se te informa de que eres seropositivo. El capítulo 3 de Job nos había transportado a esta situación, pero también mas allá de ella. Este lectura “positiva” de Job 3 ocupa ahora el vasto espacio entre el diagnóstico y la muerte, y suministra los recursos necesarios para vivir “positivamente”.

## Bibliografía

- Bate, Stuart C. (ed.), *Responsibility in a time of AIDS: a pastoral response by Catholic theologians and AIDS activists in Southern Africa*, Cluster Publication, Pietermaritzburg 2003.
- Brueggemann, Walter, “Trajectories in Old Testament literature and the sociology of ancient Israel”, en N. K. Gottwald y R. A. Horsley (eds.), *The Bible and liberation: political and social hermeneutics*, Orbis, Maryknoll, Nueva York, 1993.
- Byamugisha, Gideon, Lucy Y. Steinitz, Glen Williams y Phumzile Zondi (eds.), *Journey of faith: church-based responses to VIH and AIDS in three southern African countries*, TALC, St Albans 2002.
- Clines, David J. A., *Job 1-20*, Wor Books, Dallas 1989.

Frostin, Per, *Liberation theology in Tanzania and South Africa: a First World interpretation*, Lund University Press, Lund 1988.

Gutiérrez, Gustavo, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: una reflexión sobre el libro de Job*, Sígueme, Salamanca 1995.

Haddad, Beverley G., "Synergies between bio-medical and social science research in the context of HIV/AIDS", en *African Religious Health Assets Programme Report: Pietermaritzburg Colloquium*, 2003, pp. 23-28.

Holter, Knut, "Old Testament scholarship in Sub-Saharan African north of the Limpopo river", en G. O. West y M. W. Dube (eds.), *The Bible in Africa: Transactions, Trajectories, and Trends*, E. J. Brill, Leiden 2000.

Kgosikwena, Kagiso B., "Pastoral care and the dying process of people living with HIV/AIDS: speaking of God in a crisis", *Missionalia* 29 (2001) 200-219.

Lwendo, Habakkuki Y., *The significance of the doctrine of retribution in Old Testament Job for pastoral counselling in Aids*, Masters, School of Theology, University of Natal, Pietermaritzburg 2000.

Maluleke, Tinyiko S., "The challenge of HIV/AIDS for theological education in Africa: towards an HIV/AIDS sensitive curriculum", *Missionalia* 29 (2001) 125-143.

Masenya, Madipoane (ngwana' Mphahlele), "Between unjust suffering and the 'silent' God: Job and HIV/AIDS sufferers in South Africa", *Missionalia* 29 (2001) 186-199.

Ngwenya, B. Ntombi, "'We are all believers': crisis in living conditions and the intervention of burial societies in Botswana", *Missionalia* 29 (2001) 282-303.

Nicolson, Ronald, "God in AIDS?, five years later", *Bulletin for Contextual Theology in Africa* 7 (2000) 1-12.

Stiebert, Johanna, "Does the Hebrew Bible have anything to tell us about HIV/AIDS?", *Missionalia* 29 (2001) 174-185.

Tamez, Elsa, "A letter to Job", en J. S. Pobee y B. von Wartenberg-Potter (eds.), *New eyes for reading: biblical and theological reflections by women from the Third World*, World Council of Churches, Ginebra 1986.

Ukpong, Justin, "Developments in biblical interpretation in Africa: historical and hermeneutical directions", en G. O. West y M. Dube

(eds.), *The Bible in Africa: transactions, trajectories and trends*, E. J. Brill, Leiden 2000; "Popular readings of the Bible in Africa and implications for academic readings: report on the field research carried out on oral interpretations of the Bible in Port Harcourt Metropolis, Nigeria under the auspices of the Bible in Africa project", en G. O. West y M. Dube (eds.), *The Bible in Africa: transactions, trajectories, and trends*, E. J. Brill, Leiden 1991-1994.

Ward, Edwina, "Enabling lay pastoral care and counselling of people living with AIDS: Clinical Pastoral Education as a training ground", *Bulletin for Contextual Theology in Africa* 7 (2000) 26-29.

West, Gerald O., "Biblical scholars inventing Ancient Israel and 'ordinary readers' of the Bible re-inventing Biblical Studies", *Old Testament Essays* 11 (1998) 629-644; "Reading the Bible in the light of HIV/AIDS in South Africa", *The Ecumenical Review* 55 (2003) 335-344.

Wittenberg, Gunther H., "Job the farmer: the Judean *am-haretz* and the wisdom movement", *Old Testament Essays* 4 (1991) 151-170.

Zondi-Mabizela, Phumzile, "Beating the odds to strut its stuff: the body of Christ sharpening its resources", Paper read at Church of Norway Kirkemotet, 17-22 noviembre, Oslo (Noruega).

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

## DOCUMENTACIÓN

“NO APAGUÉIS LA FUERZA DEL ESPÍRITU”  
(1 TES 5,19)

EN MEMORIA DE KARL RAHNER (1904-1984)



arl Rahner (1904-1984)

hubiera cumplido cien años el pasado mes de marzo de no haber muerto hace veinte. Como cofundador de *Concilium*, perteneció a esta revista desde 1964 hasta su muerte; al principio, como director de la sección de teología pastoral, y, posteriormente, como consejero del consejo editorial. Estas son razones más que suficientes para que también lo recordemos en nuestra revista. ¿Cuáles son los teólogos importantes y cuáles no lo son? Ésta es una pregunta un tanto injusta. Al menos tendríamos que mencionar aquí a otro segundo teólogo que ha tenido una gran relevancia para nuestra revista. Nos referimos a Y. Congar, que nació en 1904, y sin el cual tampoco podríamos comprender la teología católica contemporánea<sup>1</sup>. No obstante, consagraremos este estudio a K. Rahner.

### I. Presencia universal

K. Rahner sigue estando presente en la teología de toda la Iglesia católica. Sobre todo en los últimos meses se le han dedicado numerosas jornadas de estudio en todo el mundo. La Universidad Pontificia Lateranense de Roma ha organizado un congreso y la Universidad de Mesina (Sicilia) le ha dedicado un “dies academicus”. El prestigioso periódico católico *Avvenire* le dedicó toda una página con entrevistas a Ignazio Sanna (Roma), Rosino Gibellini (Brescia) y Silvano Zucal (Trento). Aún goza de una influencia importante el sobre-

<sup>1</sup> Sobre Y. Congar se ha reflexionado en el Centro Cultural de los PP. Dominicos de Pistoia (Toscana).

saliente estudio realizado por I. Sanna<sup>2</sup>. La editorial Queriniana ha publicado además la famosa introducción a la teología de Rahner escrita por los alemanes Raffelt y Verwegen<sup>3</sup>. En la universidad de los PP. Jesuitas de São Leopoldo - RS (Brasil) se celebra en estas semanas un gran simposio internacional sobre el papel de la teología en el siglo XXI. Los estudios de Miranda (1975) y Oliveira (1984) siguen teniendo una gran influencia<sup>4</sup>. El jesuita Ph. Endean ha escrito un excelente e instructivo artículo sobre la recepción de Rahner en el ámbito de lengua inglesa en la revista jesuítica alemana *Stimmen der Zeit*<sup>5</sup>. Muestra cómo se ha continuado el diálogo con Rahner en los decenios pasados y cómo sigue estando presente en nuestros días. Al igual que en Alemania, además de las preguntas clásicas y generales de la teología<sup>6</sup> destacan dos temas especialmente. Se trata de las cuestiones metodológicas sobre la "teología trascendental"<sup>7</sup>, que, en cuanto al contenido, tienen, lógicamente, unas consecuencias de gran alcance, y también de la cuestión sobre la espiritualidad del gran teólogo, que se inspira fuertemente en Ignacio de Loyola<sup>8</sup>. En la teología española, la obra y la influencia de Rahner están presentes

---

<sup>2</sup> I. Sanna, *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica de Karl Rahner*, Brescia 1997.

<sup>3</sup> Albert Raffelt y Hansjürgen Verwegen, *Leggere Karl Rahner*, Queriniana, Brescia 2004 (cf. nota 3).

<sup>4</sup> Mario de França Miranda, *O misterio de Deus em nossa vida: A doutrina trinitária de Karl Rahner*, São Paulo 1975; Manfredo Araujo de Oliveira, *Filosofia transcendental e religião: Ensaio sobre a filosofia da religião em Karl Rahner*, São Paulo 1984.

<sup>5</sup> Ph. Endean, "Karl Rahner im englischsprachigen Raum", *Stimmen der Zeit* (cf. nota 11) 57-74.

<sup>6</sup> Es interesante la siguiente introducción de carácter general: G. Vass, *Understanding Karl Rahner*, 5 vols., Londres 1985. Son famosas las siguientes obras sobre su cristología y la doctrina de la gracia: L. J'Donavan (ed.), *A word of grace. An introduction to the theme and foundations of Karl Rahner's Theology*, Nueva York 1987; J. H. P. Wong, *Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner*, Roma 1984.

<sup>7</sup> Sobre este asunto tiene una gran importancia el relevante estudio de A. E. Carr, *The Theological Method of Karl Rahner*, Missoula 1977.

<sup>8</sup> Cf. el ya antiguo estudio de H. D. Egan, *The Spiritual Exercises and the Ignatian Mystical Horizon*, St. Louis 1976; y el más reciente y especializado de C. A. Callahan, *Karl Rahner's spirituality of the pierced heart. A reinterpretation of the devotion to the sacred heart*, Lanham 1985; y, finalmente, D. Darmion, *A spirituality of everyday faith. A theological investigation of the notion of spirituality en Karl Rahner*, Löwen 1998, y Ph. Endean, *Karl Rahner and Ignatian spirituality*, Oxford 2001.

por todas partes; la renovación pre- y postconciliar no podría entenderse sin él. Podemos constatarlo en libros<sup>9</sup> y artículos de revistas, aun cuando en estos últimos años se hayan escrito pocas monografías y estudios específicos<sup>10</sup>. Se ha traducido prácticamente la totalidad de su obra. Jesús Aguirre tiene el gran mérito de haber traducido los primeros siete volúmenes de los "Escritos de Teología" con gran sensibilidad y competencia<sup>11</sup>. En 1974, la Universidad Pontificia de Comillas celebró un congreso con ocasión del setenta cumpleaños de Rahner y publicó posteriormente las contribuciones en un volumen<sup>12</sup>. Con ocasión de los cien años de su nacimiento, la famosa y popular revista *Vida Nueva* le ha dedicado un interesante cuadernillo dirigido por J. R. García-Murga.

En Francia percibimos una cierta cautela. El Instituto Católico de París proyecta celebrar para el próximo año un simposio sobre Rahner y Balthasar conjuntamente. Rahner sigue siendo leído, pero de forma marginal y parcial. Esto no está en último lugar relacionado con el hecho de que –a excepción del *Curso fundamental sobre la fe*– haya tenido un difícil acceso a sus textos. A esto se debe que haya surgido algo parecido a una estrecha y parcial escolástica rahneriana que se limita considerablemente a su trascendentalismo y a la cuestión de los "cristianos anónimos". No obstante, en estos últimos años se han publicado algunas tesis doctorales<sup>13</sup>. El universalismo de Rah-

<sup>9</sup> González García, Jesús Avelino (Jesús A. de la Pienda), *Antropología trascendental de Karl Rahner*, Oviedo 1982; Secretariado Trinitario, *Teología trinitaria de K. Rahner*, Salamanca 1987; Rodríguez Molinero, José Luis, *La Antropología filosófica de Karl Rahner*, Salamanca 1979; García-Murga, J. R., *Intimidad con Dios y servicio al prójimo a la luz de la teología de Rahner*, Madrid 1968. Hay además numerosas tesis doctorales que fueron dirigidas por K. Rahner.

<sup>10</sup> Luis Ferreras, Avelino de, *La incomprensibilidad de Dios en Karl Rahner*, Salamanca 1995; Zarazaga, Gonzalo J., *Trinidad y comunión: la teología trinitaria de Karl Rahner y la pregunta por sus rasgos hegelianos*, Bilbao 1999; Cordobilla Pérez, A., *Gramática de la Encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y H. Urs von Balthasar*, Madrid 2004.

<sup>11</sup> La editorial Cristiandad ha hecho una nueva edición que no ha tenido en cuenta la nueva edición crítica alemana.

<sup>12</sup> *Teología y mundo contemporáneo*, Homenaje a Karl Rahner en su 70 cumpleaños, Madrid 1975; digna de mención es la valoración que A. Álvarez Bolado hace sobre Rahner (pp. 27-34).

<sup>13</sup> Evelyne Maurice, *La christologie de Karl Rahner*, Desclée 1995; Yves Tourenne, *La théologie du dernier Rahner. "Aborder aus sans-rivage"*, Cogitatio fidei 187, Le Cerf, París 1985; Vincent Holzer, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, Cogitatio fidei 187, Le Cerf, París 1995.

ner y sus reflexiones sobre una teología de las religiones siguen influyendo en el trasfondo.

Pero ha sido sobre todo en Alemania y Austria donde más se ha pensado sobre él en estos últimos meses en conferencias, simposios, seminarios y clases, y con la publicación de nuevos libros<sup>14</sup>. Sólo la academia Karl Rahner de Colonia ha invitado a seminarios de alto nivel, simposios y numerosos ciclos de conferencias<sup>15</sup>. El interés por él se ha ido incrementando<sup>16</sup>. La relevante y consolidada revista de los jesuitas *Stimmen der Zeit* ha publicado un número extraordinario<sup>17</sup>. Otras revistas, que están dirigidas a un público extenso y amante del debate, en parte, han publicado artículos realmente emotivos sobre el significado de Karl Rahner<sup>18</sup>. Se ha lanzado de nuevo al mercado el gran libro de lectura con textos de K. Rahner así como una famosa colección de oraciones y aquellas partes de sus libros que han encontrado una difusión más extensa. Se trata de unas meditaciones "sobre la necesidad y la gracia de la oración" que predicó en Múnich en el difícil año de 1946<sup>19</sup>. Esta oleada de intereses ha significado bastante para el Archivo

---

<sup>14</sup> La introducción más actual y, al mismo tiempo, la mejor de todas es la obra de H. Vorgrimler, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Darmstadt 2004. Otras obras meritorias de carácter introductorio son las siguientes: B. J. Hilberath, *Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch*, Maguncia 1995; E. Klinger, *Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken. Zur spirituellen Theologie Karl Rahners*, Wurzburgo 1994; K. H. Neufeld, *Die Brüder Rahner. Eine Biographie*, Friburgo 1994; A. Raffelt y H. Verwegen, *Karl Rahner*, Múnich 1997; K. H. Weger, *Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken*, Friburgo 1986.

<sup>15</sup> <http://www.kath.de/akademie/rahner/>

<sup>16</sup> Acaba de publicarse un informe bibliográfico más extenso, pero, desafortunadamente, se limita al ámbito de lengua alemana: H. Vorgrimler, "Zur bleibenden Aktualität Karl Rahners", *Theologische Revue* 2 (2004) 91-100.

<sup>17</sup> *Stimmen der Zeit* (ed.), "Karl Rahner – 100 Jahre", Spezial 1 (2004), con contribuciones de M. Maier y otros autores, Friburgo 2004.

<sup>18</sup> G. Pölmann, "Namenloses Geheimnis. Das ganze Glück, der ganze Friede, die ganze Freiheit: Karl Rahner in memoriam", *Zeitzeichen* 3 (2004) 52-54; *Orientierung, Herder-Korrespondenz*, etc. Ph. Endean, "A message yet to be read", *The Tablet* 6 de marzo de 2004, 15; R. Siebenrock, "Von der Mitte in die Weite. Karl Rahner aus der Sicht der 'Generation danach'", *Christ in der Gegenwart* 56 (9 de mayo de 2004).

<sup>19</sup> K. Lehmann y A. Raffelt (eds.), *Karl Rahner, Lesebuch*, Friburgo 2004; K. Rahner, *Gebete des Lebens* (edición de A. Raffelt, con una introducción de K. Lehmann), Friburgo 2004; K. Rahner, *Von der Not und dem Segen des Gebetes* (con una introducción de R. Hubert y R. A. Siebenrock), Friburgo 2004.

Karl Rahner de Innsbruck<sup>20</sup>, que se ha consagrado, con gran ímpetu, a la investigación y reconstrucción histórica de la teología de Rahner y ya ha producido algunos resultados interesantes de su trabajo<sup>21</sup>. Finalmente, como era de esperar, se ha hecho especial hincapié en la publicación de sus *Obras completas*; se trata de un proyecto descomunal que se está realizando con el máximo rigor científico<sup>22</sup>.

## II. Una teología actual

Resulta asombroso el alto interés que sigue suscitando en nuestros días este teólogo de primera hora. No sólo se debaten las cuestiones de método, sino también los límites y posibilidades que abiertamente plantea su teología "trascendental". Se debate también sobre la influencia de Rahner en el Concilio Vaticano II y en la teología católica, en la configuración de la Iglesia actual como –con creciente intensidad– sobre los fundamentos espirituales de su pensamiento. No es algo casual, pues apenas existe otro teólogo del siglo XX que haya ejercido en la teología alemana una influencia tan eficaz como él. Tampoco existe otro teólogo que haya tratado una gama tan inmensamente extensa de cuestiones teológicas y las haya expresado con una claridad tan poco común.

El camino teológico de K. Rahner comenzó con planteamientos relativos a la teoría del conocimiento y la filosofía de la religión. Ya muy pronto se hizo famoso por conceptos tales como el "existencial sobrenatural" y el "oyente de la palabra". Sin embargo, el teólogo sis-

<sup>20</sup> Este archivo se fundó en 1985. En él se coleccionan y se conservan sistemáticamente las obras póstumas (textos, cartas, documentos biográficos) de Karl Rahner y diversos documentos sobre el Concilio Vaticano II. Un puesto relevante ocupan los escritos de su hermano, Hugo Rahner, y de J. A. Jungman, con quienes K. Rahner mantuvo unas estrechas relaciones (cf. [www/theol.uibk.ac.at/forsch/rahnerarchiv-1.html](http://www/theol.uibk.ac.at/forsch/rahnerarchiv-1.html)). Entre las publicaciones que deben bastante a este archivo, destacamos las siguientes: A. R. Batlog et. al., *Der Denkweg Karl Rahner. Quellen-Erinnerungen-Perspektiven*, Maguncia 2003; R. Siebenrock (ed.), *Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposion: Themen-Referate-Ergebnisse*, Innsbruck-Viena 2001.

<sup>21</sup> A. R. Batlog et. al., *Denkweg*.

<sup>22</sup> Karl Rahner, *Sämtliche Werke*, edición de la Fundación Karl Rahner bajo la dirección de K. Lehmann, J. B. Metz, K. H. Neufeld, A. Raffet y H. Vorgrüller, Friburgo-Solothurn-Düsseldorf 1995 ss. La obra tendrá una extensión de 32 volúmenes.

temático, que durante la II Guerra Mundial se vio intensamente confrontado con cuestiones pastorales en la Viena de entonces (1939-1944), mostraría posteriormente un especial interés por la teología práctica. Con ello asumió una orientación en cuatro direcciones.

En primer lugar se ocupó de las cuestiones "elementales" de los creyentes que querían comprender la construcción tradicional de la fe. Así, no tuvo reparo alguno en ocuparse al más alto nivel de cuestiones relativas a los sacramentos, a la veneración del Sagrado Corazón y la Virgen o las indulgencias.

Posteriormente, se ocupó de todo cuanto afectaba a la teología y a la Iglesia la imagen moderna del hombre; la teología tenía que aprender a comprenderse a partir de la antropología. Sujeto y autonomía, libertad y libre autoentrega se convirtieron en conceptos clave de su pensamiento.

Además, él, que era alumno de Heidegger (1934-1936) y un experto en Kant<sup>23</sup>, ya en los años cuarenta fue altamente sensible a los desarrollos de una sociedad secular y una cultura en que la que se iba olvidando paulatinamente la pregunta por Dios. La Iglesia tenía que aprender a mirar por encima de las vallas. Las posteriores ideas tan controvertidas de los "creyentes anónimos" y de los "cristianos anónimos" tuvieron su origen en este contexto.

Finalmente, todas las preguntas y respuestas desembocaron para Rahner en una fe profunda, insondable y ardiente en la oscuridad de Dios, que para él era un misterio que, de forma explícita o implícita, afecta y mantiene prisionero a todo ser humano. Todos los caminos lo conducían a este misterio. Desde sus tiempos de estudiante, Rahner debió haber quedado impresionado por una experiencia altamente profunda de Dios. Era algo que sus lectoras y lectores también percibían aun cuando no pudieran seguir sus reflexiones tan frecuentemente complicadas.

### III. La marcha conciliar

Como ocurrió a muchos de sus amigos y adversarios del ramo de la teología, su camino teológico dio un salto cualitativo en el momento

<sup>23</sup> Es fundamental su estudio sobre la teoría del conocimiento *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin* (Innsbruck 1939), que, en gran parte, debe su divulgación a la segunda edición que fue reelaborada por J. B. Metz (Múnich 1957).

en el que Juan XXIII convocó el Concilio Vaticano II. Los años transcurridos entre 1962 y 1965 fueron también para él el tiempo de una nueva orientación teológica que influiría en la marcha y la configuración de la Iglesia con una comunicación internacional imprevisible y unas posibilidades completamente inesperadas hasta entonces. No puede sostenerse que Rahner reformara en estos años su teología o la modificara radicalmente; de todos modos, cuando comenzó el Concilio ya tenía 58 años. Pero estaba bien preparado para esta marcha. Como muchísimos otros, intervino sin descanso en interminables coloquios e intervenciones, dando conferencias y escribiendo libros y artículos. En aquellos años y en los siguientes aprovechó la oportunidad para reformular muchas cuestiones fundamentales que se habían bloqueado durante un decenio. De forma similar a E. Schillebeeckx, se dejó conducir –a primera vista– por una enorme variedad, casi caótica, de cuestiones teológicas. Escribió innumerables artículos, a menudo fruto de sus conferencias, que, gracias a Dios, se reunieron en sus “Escritos de Teología” o en otros libros<sup>24</sup>.

Sólo paulatinamente se cristalizaron, también para sus lectores, las líneas centrales de su propio pensamiento fundamental. Curiosamente fue en aumento la imagen del teólogo realmente serio que se centraba en los temas fundamentales de forma exhaustiva. De igual modo, el tiempo lento y complicado de Rahner produjo también un lenguaje técnico que, como un filtro, de menor importancia, se tragó, en consecuencia, las numerosas redundancias así como el exceso de reminiscencias de una teología escolástica ya superada. La cuestión que la gente se planteaba era siempre la misma: “¿Qué quiere decir realmente?”. Tanto la terminología neoescolástica como la jerga de Heidegger, el planteamiento kantiano o la complicada construcción de la frase, resultaban extrañas. Además, Rahner activó –más como hecho que como resultado de una premeditación consciente– una sólida política teológica. Concibió y editó el *Manual de teología pastoral*<sup>25</sup>, la enciclopedia *Sacramentum Mundi*<sup>26</sup>, y, sobre todo, el altamente influ-

<sup>24</sup> Mencionamos por orden las siguientes obras: *Schriften zur Theologie*, editorial Benziger (Einsiedeln-Zúrich-Colonia), 16 volúmenes (1954-1984). Posteriormente, tuvo una gran importancia la armoniosa obra sistemática, exhaustiva y muy bien hecha, tanto desde el punto de vista de la lengua como del contenido, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Friburgo 1976. En 1997 se hizo una octava edición especial; actualmente se encuentra publicada en el volumen 26 de las *Obras completas*.

<sup>25</sup> Volumen 5, Friburgo 1970-1972.

<sup>26</sup> Volumen 4, Friburgo 1967-1969.

yente *Lexicon für Theologie und Kirche*<sup>27</sup>, en el que la teología sistemática es obra total y exclusiva de Rahner. Sus compañeros de congregación le proporcionaron desde el principio una fuerte caja de resonancia. En seguida tuvo que reaccionar contra opiniones que lo culpabilizaban; entonces no podía evitar las polarizaciones en torno a su persona, y, en parte, tampoco las esquivaba<sup>28</sup>. Las medidas adoptadas por Roma no tardaron en llegar, pero fueron suprimidas desde los tiempos conciliares. Desgraciadamente se volvió a encontrar posteriormente la necesidad de poner el duda la ortodoxia de Rahner. Sus contemporáneos Hans Urs von Balthasar y J. Ratzinger nunca pudieron debilitar solidamente a este gran pensador y profundo creyente<sup>29</sup>.

## La hora de *Concilium*

K. Rahner ha sido para la revista *Concilium* el hombre de la primera hora. Ya en 1958 le había propuesto Paul Brand, en el gran editor holandés, colaborar en la publicación de una revista internacional de teología. P. Brand buscó entonces los medios para llevar a cabo (como diría posteriormente) una “renovación intensa y abierta de la teología mundial”. K. Rahner titubeó hasta que el mismo editor volvió

---

<sup>27</sup> 2<sup>a</sup> edición, 10 volúmenes, 3 volúmenes con los documentos conciliares y 1 volumen con los índices, Friburgo 1957-1967.

<sup>28</sup> K. Rahner (ed.), *Zum Problem der Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng*, Friburgo 1971; sobre esto cf. el ensayo de K. Rahner “Kritik an Hans Küng. Zur Frage der Unfehlbarkeit theologischer Sätze”, 27-48. Cf. también la excluyente tendencia al problema de la desmitificación en “Heilsauftrag der Kirche und Humanisierung der Welt”, en *Schriften zur Theologie X*, Einsiedeln 1972, 547-567. La ambigüedad de la relación de Rahner con respecto a la reivindicación que hacía la exégesis de una cristología históricamente responsable: “Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die katholische Dogmatik”, en *ibid.* 215-226. De forma parecida reaccionaría con respecto a la eclesiología: K. Rahner, “Zur Ekklesiologie”, en H. U. von Balthasar et. al., *Diskussion über Hans Küng, ‘Christ sein’*, Maguncia 1976, 105-11. Su total indefinición con respecto a un nuevo concepto se manifiesta claramente en el consejo que da al lector de que lea con rigor y (sobre todo) críticamente a Küng. En suma, las aporías del pensamiento rahneriano con respecto a los problemas teológicos, que solamente habían alcanzado a la Iglesia católica en los años setenta, tienen aún que escribirse; no perjudicarán el prestigio de Rahner, sino que, más bien, lo acrecentarían.

<sup>29</sup> La crítica se encuentra ya en H. U. von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln 1966.

a repetirle su propuesta, que conocía ya muy bien, el 21 de noviembre de 1962<sup>30</sup>. Mientras tanto habían cambiado muchas cosas. El Concilio había abierto grandes posibilidades, pero también se iban perfilando las primeras confrontaciones. K. Rahner accedió finalmente al proyecto y se decidió que E. Schillebeeckx y H. Küng cooperaran también en él; en seguida Y. Congar también se embarcó. Rahner fue para esta revista todo un golpe de suerte. En colaboración con Schillebeeckx firmó el primer editorial con que se presentó *Concilium*. Desde 1964 hasta 1969 dirigió la sección de teología pastoral. De este período hemos de agradecerle la publicación de cinco números monográficos que, desde el principio, se elaboraron con la participación de numerosos teólogos de todo el mundo. En ellos se trataron los problemas fundamentales de teología pastoral (1965), la misión (1966), los no creyentes (el ateísmo) (1967), el anuncio de la fe cristiana (1968) y el sacerdocio (1969). Estos mismos temas se reflejan en sus propios artículos sobre la configuración de la Iglesia<sup>31</sup>, la proclamación y la nueva formulación de la fe<sup>32</sup>, la espiritualidad, la increencia y la ideología<sup>33</sup>, como también sobre los nuevos retos que tenía que afrontar una teología contemporánea<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> P. Brand y H. Häring, "Aggiornamento als wissenschaftliches Projekt. Über Aufträge und Programmatik der Internationalen Zeitschrift für Theologie 'CONCILIUM'", en H. Häring y K. J. Kuschel (eds.), *Hans Küng. Neue Horizonte des Glaubens und Denkens. Ein Arbeitsbuch*, Múnich 1993, 779-794.

<sup>31</sup> "Pastoraltheologische Bemerkungen über den Episkopat in der Lehre des II. Vatikanum" (1965/3, 170-174); "Der theologische Ausgangspunkt für die Bestimmung des Wesens des Amtspriestertums" (1969/3, 194-197); "Einige Anmerkungen zum Artikel von H. Heimerl [Laienbegriffe in der Kirchenkonstitution des Vatikanum II] (1966/3, 219-224).

<sup>32</sup> "Das Problem der 'Entmythologisierung' und die Aufgabe der Verkündigung" (1968/3, 62-170); "Einleitung zum Bulletin 'Situation der Verkündigung und Predighilfe'" (1968/3, 204-205); "Die Forderung nach einer 'Kurzformel' des christlichen Glaubens" (1967/3, 202-207); "Christologie heute" (1982/3, 212-216).

<sup>33</sup> "Ideologie und Christentum" (1965/6, 475-483); "Zur Lehre des II. Vatikanischen Konzils über den Atheismus" (1967/3, 171-180); "Ervaring van de Geest en existentiële beslissing", en *Leven uit de geest. Theologische peilingen aangeboden aan Edward Schillebeeckx*, Hilversum 1974, 150-161; "Dimensionen des Martyriums. Plädoyer für die Erweiterung eines klassischen Begriffs" (1983/3, 174-176).

<sup>34</sup> "Erbsünde und Evolution" (1967/6, 459-460); "Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche" (1969/6, 462-471); "Was ist die christliche Botschaft? (Berichtband zum Kongress von CONCILIUM 'Die Zukunft der Kirche')", Zúrich-Maguncia 1970, 74-77; "Freiheit der Theologie und kirchliche Orthodoxie" (1971/6, 427-434).

En el mes de julio de 1970 se presentó por última vez en público la revista *Concilium* en el Congreso Internacional celebrado en Bruselas. Fueron días memorables y turbulentos en los que por vez primera tomaba la palabra en público la teología de la liberación. Ya entonces se presentaba a Rahner como el venerable anciano que ya no era el motor de estos nuevos movimientos, sino aquel que, por su apertura, podía tender su mano protectora sobre todos ellos. Como había hecho en el Concilio Vaticano II, Rahner trabajó mucho para *Concilium* desde la sombra. Aconsejó e inspiró a tomar y negociar posiciones. En cierto modo, él representaba la teología "antigua" que aún hablaba gustosamente por principio en latín y que tenía que aguantar la crítica formulada en una lengua exótica e incomprensible. Pero logró traducir esta lengua, con sus contenidos y formas, continuándola en el presente. Ninguna intervención hizo caso omiso de la pregunta sobre cómo entraba en acción la libertad humana, ni tampoco ningún estudio sobre los problemas de la teología del pasado olvidaba los criterios para una traslación crítica y autocrítica en el presente. K. Rahner nunca presentaba sus pensamientos "de forma acabada", pues era consciente de la complejidad de los problemas y de los procedimientos para que la teología abandonara el eurocentrismo que llevaba consigo.

## V. Recepción y crítica

Es lamentable que la confrontación en lengua alemana con K. Rahner se haya convertido en un asunto exclusivo para quienes la hablan. Los discípulos de Rahner (que ya son ancianos) y sus defensores (la nueva sabia joven) no tienen en cuenta a otros continentes y otras escuelas teológicas. Puede ser comprensible que se elimine o se silencie por regla general la controversia de Rahner con H. Küng, pues se centran en cuestiones secundarias de la teología de Rahner que nunca se han puesto al día. Sin embargo, resulta poco comprensible que tampoco se haga referencia a la *nouvelle theologie*, a Y. Congar o E. Schillebeeckx, como si Rahner hubiera vivido en una isla y como si la teología actual tuviera que estar comprometida con una renovación de la escolástica, como si no estuviera atrasada con respecto a una confrontación con los resultados de la exégesis. En este punto sería indispensable hacer un reflexión. Es verdad que Rahner intentó tender un puente entre la metafísica (y la escolástica) clásica y un planteamiento que tomaba en serio al ser humano en su autocomprendión moderna, es decir, en cuanto sujeto libre, autónomo y con capacidad de autoentrega. Sin embargo, a pesar de toda la atención

dedicada a la "historicidad" del ser humano, no resaltan las historias concretas de Jesús, la Iglesia y la teología en sus numerosos contextos. No se ve claramente cómo una política actual de restauración de la teología y de la Iglesia puede apoyarse en Rahner, el gran defensor de un pensamiento metafísico-escolástico.

Resulta beneficioso que la revista *Stimmen der Zeit* haya aceptado un artículo refrescante del jesuita inglés Ph. Endean, en el que pueden hallarse, en cierto modo, las huellas del espíritu abierto y crítico de la controversia anglosajona<sup>35</sup>. En este ámbito no se presenta estilizadamente a Rahner como "padre de la fe" ni como "doctor de la Iglesia"<sup>36</sup> ni como "el mayor testigo de la fe de nuestro tiempo". Se le percibe como un colega especialista, al que se trata con corrección y alto respeto, pero al que se somete, precisamente por esto, a una crítica abierta. Endean describe brevemente no sólo la recepción de Rahner en el ámbito anglosajón, sino también las líneas principales de la crítica de que es objeto. Cita a la famosa teóloga americana A. E. Carr, que lo presenta como "puente" entre la teología tradicional y una nueva teología que estaba emergiendo<sup>37</sup>: Es evidente que Rahner no ha conseguido lograr la reconciliación recíproca entre su método trascendental y un pensamiento responsablemente histórico<sup>38</sup>. Por ello, su influencia ha llevado a que los grandes intentos de los años setenta (la reconciliación entre la narración y la fe cristiana, una cristología "desde abajo", históricamente responsable, y las grandes fórmulas de la fe, procedentes de una cultura dominada por la metafísica) tuvieran un alcance solamente limitado.



<sup>35</sup> Ph. Endean, "Karl Rahner im englischsprachigen Raum", *Stimmen der Zeit*, Spezial 1, op. cit., 57-74. Una gran importancia tiene su libro *Karl Rahner and Ignatian spirituality*, Oxford 2001.

<sup>36</sup> No debe pasar inadvertido el hecho de que en la *Grace Cathedral* de San Francisco (1967) se ha inmortalizado a Rahner en una de sus vidrieras junto a Karl Barth y Paul Tillich. Cf. [www.gracecathedral.org](http://www.gracecathedral.org).

<sup>37</sup> "Rahner trata de mantener la continuidad en la dialéctica entre la experiencia del pasado y la del presente, que para él se encuentra en la tradición católica romana. Podemos considerarlo como puente o figura de transición entre lo antiguo de la tradición católica y lo nuevo que aún no ha tomado forma" ("Theology and experience in the thought of Karl Rahner", en *Journal of Religion* 53 [1973] 359-376; cit. por Endean especialmente en p. 65).

<sup>38</sup> N. Knoepffler, *Der Begriff "transzendental" bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft*, Innsbruck-Viena 1993.

## VI. “A tiempo y a destiempo”

10.10.2023 10:10:10

Cuando Rahner fundó *Concilium* en 1964 había pasado ya los 60 años. A causa de su enorme vitalidad, este dato se pasaba con frecuencia por alto. Resultaba sorprendente la apertura con la que afrontaba las nuevas aportaciones, aun cuando él ya había dejado de colaborar activamente. En el último decenio de su vida se convirtió en el hombre anciano y sabio que apoyaba a todos. Con su inteligencia despierta hasta el final ayudó, lo mejor posible, con buenas palabras y algunas intervenciones a todas las nuevas demandas teológicas que para él mostraban la vitalidad del Espíritu. En un último saludo, pocos meses antes de su muerte, mirando ahora retrospectivamente al “número 190 de *Concilium*”, escribió unas notas que tienen una gran actualidad: “Cuando, según mi punto de vista, ha comenzado la época de la Iglesia como Iglesia de todo el mundo, de todas las culturas y civilizaciones (no obstante las tendencias restauracionistas actuales y a pesar de todos los peligros que entraña el dominio del mundo por una racionalidad técnica), y puesto que la Iglesia, no obstante, debe ser para todo el mundo una Iglesia de la autoexpresión más radical de Dios en Jesucristo, las revistas de teología deberían también reflejar y presentar, en esta nueva situación de la Iglesia, la fe y la teología de esta Iglesia ya mundial”. Por esta razón, Rahner piensa que “en la Iglesia mundial, precisamente por este actual pluralismo teológico que no sólo es inevitable, sino que es muy positivo, debe existir una revista internacional... que sea como una ‘mesa redonda’ en la que colaboren teólogos de todas las partes del mundo. Puesto que en el seno de la Iglesia católica sólo se encuentra, de hecho, este tipo de revista internacional de teología en *Concilium*, a la que se estima y valora por encima de otras revistas del mismo estilo, deberíamos augurarle una larga y próspera continuidad, aun cuando ninguna revista tenga la promesa de una existencia eterna”<sup>39</sup>. Esta descripción de la situación de la Iglesia y de la tarea de *Concilium* no se ha modificado hasta la fecha.

Es suficientemente conocido que en sus últimos años Rahner sentía cierta cólera por el giro paralizador y autoritario que estaba dando la jerarquía eclesiástica. Se trata de un dato simpático. Ahora bien, mucho más importante e influyente en su teología fue y siguió siendo hasta el final una profunda espiritualidad ignaciana y, con ella, la confianza en el poder del Espíritu<sup>40</sup>. Ayudó a la Iglesia en todas las

<sup>39</sup> “Gelegen und ungelegen” (1983/10, 819-820; cita de la p. 820).

<sup>40</sup> K. P. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Friburgo 1974; cf. Ph. Endean, *op. cit.*

crisis. No necesitó recibir sanciones oficiales de la Iglesia ni los interminables monitum, que se han ido incrementando cada vez más desde los años ochenta y que no se han producido precisamente en beneficio de una necesidad o disposición para la reforma de la Iglesia. Rahner refundió el enfoque de su pensamiento como “teología trascendental”: En todo acto de conocimiento, nosotros –laicos o religiosos, creyentes o ateos– nos acercamos a Dios, pues nuestro espíritu está siempre abierto a lo infinito<sup>41</sup>. Incluso aquellos que creen que no hay nada que percibir, también escuchan la Palabra de Dios cuando se aventuran con seriedad en sí mismos, en los demás y en la realidad<sup>42</sup>. Más aún, llegan a percibir incluso al mismo Cristo. Sólo se requiere que escuchemos la realidad. Con este planteamiento, Rahner tendió un puente desde la metafísica (y la escolástica) clásica a un enfoque que toma en serio al ser humano (en cuanto sujeto libre, autónomo y con capacidad de autoentrega simultáneamente).

La frase favorita de Karl Rahner “no apaguéis la fuerza del Espíritu” (1 Tes 5,19) es el llamamiento más importante que *Concilium* aprendió de él y que esperamos no olvidar en el futuro.

Hermann Häring, con mi agradecimiento a R. Gibellini, C. L. Susin, Chr. Theobald y A. Torres Queiruga

## Contribuciones de Karl Rahner en *Concilium*

1965/1: ¿Para qué una nueva revista internacional de teología? (pp. 3-8)

1965/3: Anotaciones teológico-pastorales a la doctrina del Vaticano II sobre el episcopado (pp. 17-26)

1965/6: Ideología y cristianismo (pp. 42-62)

1966/3: Anotaciones al artículo de Hans Heimerl (pp. 461-462)

1967/3: En torno a la doctrina del Vaticano II sobre el ateísmo (pp. 377-399); La necesidad de una “formula breve” de la fe cristiana (pp. 450-464)

<sup>41</sup> J. Herzsell, *Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner*, Innsbruck-Viena 2000.

<sup>42</sup> *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Múnich 1941; la segunda edición con se que conoció la obra a partir de 1963 (Múnich) fue la revisada por J. B. Metz.

1967/6: Pecado original y evolución (pp. 400-414)

1968/3: El problema de la “desmitificación” y el ejercicio de la predicación (pp. 374-394); Boletines: Situación actual de la predicación y de sus medios auxiliares. Introducción preliminar (pp. 477-479)

1969/3: Punto de partida teológico para determinar la esencia del sacerdocio ministerial (pp. 440-445).

1969/6: El pluralismo en teología y la unidad de confesión en la Iglesia (pp. 427-448)

1970/Congreso: ¿Cuál es el mensaje cristiano? (pp. 234-236)

1971/6: Libertad de la teología y ortodoxia eclesial (pp. 410-427)

1974: Ervaring van de Geest en existentiële beslissing, en *Leven uit de geest. Theologische peilingen aangeboden aan Edward Schillebeeckx* (pp. 150-161)

1982/3: En torno a la cristología de nuestro tiempo (pp. 400-407)

1983/3: Dimensiones del martirio (pp. 321-324)

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)