

EL LIBRO DE JOB

CARL FRIEDRICH KEIL

Comentario al texto hebreo
del
Antiguo Testamento
por C. F. Keil y F. J. Delitzsch

Traducción y adaptación de Xabier Pikaza



editorial clie

EDITORIAL CLIE
C/ Ferrocarril, 8
08232 VILADECALLS
(Barcelona) ESPAÑA
E-mail: clie@clie.es
<http://www.clie.es>



Publicado originalmente en alemán bajo el título [Biblischer Commentar über das Alte Testament] Biblischer Commentar über die Poetischen Bücher des Alten Testaments: Das buch Iob, von Franz Julius Delitzsch. Editorial: Dörffling und Franke, Leipzig, 1876.

Con colaboraciones del Profesor Dr. Fleishner y del Cónsul Dr. Wetzstein
Traducido y adaptado por: Xabier Pikaza Ibarondo

“Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 917 021 970 / 932 720 447)”.

© 2021 Editorial CLIE, para esta edición en español.

COMENTARIO AL TEXTO HEBREO DEL ANTIGUO TESTAMENTO

El Libro de Job

ISBN: 978-84-18204-12-8
Depósito Legal: B 9136-2021
Comentarios bíblicos
Antiguo Testamento
Referencia: 225143

Impreso en Estados Unidos de América / Printed in the United States of America

Querido lector:

Nos sentimos honrados de proporcionar este destacado comentario en español. Durante más de 150 años, la obra monumental de Keil y Delitzsch ha sido la referencia estándar de oro en el Antiguo Testamento.

El Antiguo Testamento es fundamental para nuestra comprensión de los propósitos de Dios en la tierra. Hay profecías y promesas, muchas de las cuales ya se han cumplido, como el nacimiento y la vida de Jesucristo, tal y como se registra en el Nuevo Testamento. Algunas se están cumpliendo ahora, mientras que otras se realizarán en el futuro.

Los autores, Keil y Delitzsch, escribiendo cuando lo hicieron, solo podían imaginar por la fe lo que sucedería cien años después: el renacimiento de Israel como nación y el reagrupamiento del pueblo judío en la Tierra. Este milagro moderno continúa desarrollándose en nuestros días. Desde nuestra perspectiva actual podemos entender más plenamente la naturaleza eterna del pacto de Dios con su pueblo.

Según nuestro análisis, los escritos de Keil y Delitzsch parecen haber anticipado lo que vemos hoy en Tierra Santa. Donde su interpretación es menos clara, es comprensible dada la improbabilidad, desde el punto de vista natural, de que la nación hebrea renaciera y su pueblo se reuniera.

En resumen, le encomendamos este libro de referencia, solo añadiendo que lo involucramos desde la perspectiva de la realidad de lo que ahora sabemos acerca del Israel moderno. De hecho, el Señor está comenzando a levantar el velo de los ojos del pueblo judío.

Sé bendecido con el magnífico comentario de Keil y Delitzsch, ya que estamos ayudando a que esté disponible.

John y Wendy Beckett
Elyria, Ohio, Estados Unidos

Manteniendo su virtud y justificando las palabras que el Creador había dicho sobre él, Job se sienta sobre su montón de cenizas como gloria y orgullo de Dios. Dios y toda su corte celestial son testigos de la forma en que Job soporta su desdicha. Él vence, y su victoria es un triunfo que va más allá de las estrellas. Sea historia, sea poesía, quien escribió este libro fue un vidente divino.

Friedrich Heinrich Jacobi
(*Werke* III, 427)

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN DEL TRADUCTOR	IX
INTRODUCCIÓN	1
1. El problema del libro de Job	1
2. El carácter de “hokma” (sabiduría) del libro	4
3. Lugar en el canon	8
4. Sistema de acentuación. Escritura en verso, estructura de la estrofa	9
5. El arte dramático de la trama y de su ejecución (desenlace)...	12
6. Tiempo de composición.....	15
7. Signos del contenido doctrinal del libro	18
8. Ecos de Job en los escritos sagrados posteriores	19
9. Cuestiones críticas principales.....	21
10. El Satán del prólogo.....	22
11. La solución definitiva del problema.....	23
12. Historia de la exposición o comentarios del libro de Job	26

TRADUCCIÓN Y EXPOSICIÓN DEL LIBRO DE JOB

PRIMERA PARTE: JOB 1-3 APERTURA

Job 1-2. Prólogo.....	37
Job 3. Primer discurso desconsolado de Job.....	62

SEGUNDA PARTE: Job 4-26 LA TRAMA

Job 4-14. Primer curso de la controversia.....	77
Job 4-5. Primer discurso de Elifaz.....	77
Job 6-7. Primera respuesta de Job.....	94
Job 8. Primer discurso de Bildad	114
Job 9-10. Segunda respuesta de Job.....	126
Job 11. Discurso de Sofar.....	152
Job 12-14. Tercera respuesta de Job	164

Job 15-21. Segundo curso de la controversia.....	209
Job 15. Segundo discurso de Elifaz.....	209
Job 16-17. Primera respuesta de Job.....	231
Job 18. Segundo discurso de Bildad	261
Job 19. Segunda respuesta de Job.....	275
Job 20. Segundo discurso de Sofar	305
Job 21. Tercera respuesta de Job.....	322
Job 22-26. Tercer curso de la controversia.....	345
Job 22. Tercer discurso de Elifaz.....	345
Job 23-24. Primera respuesta de Job.....	365
Job 25. Tercer discurso de Bildad.....	397
Job 26. Segunda respuesta de Job.....	401
TERCERA PARTE: Job 27-31	
TRANSICIÓN AL DESENLACE	
Job 27-28. Discurso final de Job a sus amigos	417
Job 29-31. Monólogo de Job	458
Job 29. Primera parte.....	458
Job 30. Segunda parte.....	472
Job 31. Tercera parte.....	499
CUARTA PARTE: Job 32-42	
DESENLACE	
Job 32-37. Discursos de Elihu.....	529
Job 32-33. Primer discurso.....	529
Job 34. Segundo discurso.....	560
Job 35. Tercer discurso.....	577
Job 36-37. Cuarto discurso	585
Job 38, 1-42, 6. Desenlace en la conciencia.....	614
Job 38, 1-40, 5. Primer discurso de Yahvé y respuesta de Job.....	614
Job 40, 6-42, 6. Segundo discurso de Yahvé y segunda respuesta penitente de Job.....	647
Job 42, 7-16. Desenlace externo	672

INTRODUCCIÓN DEL TRADUCTOR

Siendo de origen “pagano” Job es una de las figuras centrales de la tradición israelita y ha sido ya citado en Ez 14, 14, junto Noé y Daniel como ejemplo de honestidad y justicia ante Dios. Job es representante de un tipo de religión y justicia universal abierta al Dios creador y reconciliador que vincula a todos los pueblos, por encima de las luchas y juicios injustos en que ellos se encuentran sumidos.

El libro de su nombre, escrito desde una perspectiva israelita (pero sin fundarse en las tradiciones específicas del pueblo elegido: Ley del Sinaí, monarquía mesiánica, templo de Jerusalén...) recoge esa figura de Job y elabora en torno a ella un drama teológico de gran hondura que ha sido aceptado por la Biblia judía en el canon de sus textos sagrados, en la sección de los sapienciales, al lado de Salmos, Proverbios, Eclesiastés y Cantar de los cantares, siendo citado por el Nuevo Testamento (Sant 5, 1) y por el Corán (4, 163; 6, 84; 21, 83; 38, 41).

Ese libro ha planteado de un modo radical el tema de las relaciones de Dios con el hombre en el contexto de lo que después se ha llamado el enigma y misterio de la teodicea, centrada en la justificación de Dios ante el sufrimiento de los inocentes y en la justificación o salvación de los hombres expulsados y oprimidos, dentro de una tierra donde tiende a imponerse y sacralizarse la injusticia. Este ha sido desde antiguo un libro valorado, discutido y comentado por judíos y cristianos, y entre los cristianos por Padres de la Iglesia y escolásticos medievales, reformadores y teólogos, protestantes y católicos y, finalmente, por filósofos y antropólogos modernos, de todas las confesiones y tendencias. Entre los comentarios esenciales de este libro sobresale el de F. Delitzsch, escrito en alemán y publicado en Leipzig el año 1864 (2ª edición 1876), que ahora traducimos y adaptamos en lengua castellana en esta colección de *Comentarios al texto hebreo del Antiguo Testamento*. Los lectores de este libro conocen bien su figura pues ha comentado también otros textos esenciales de la Biblia como Isaías y Salmos, por lo que resulta innecesario presentarle. Por eso, a modo de prólogo, como traductor y adaptador de su obra me limito a evocar alguno de los rasgos principales de este libro de Job y del comentario de F. Delitzsch como ayuda para los lectores de lengua castellana.

1. El libro de Job

1. Entorno y circunstancia. Comienza el libro en forma de parábola. En una tierra oriental del entorno de Israel, entre Siria, Transjordania, Moab o Idumea, habitaba

un gentil rico y justo, adorador del Dios Todopoderoso (*Shadai, Eloah, Elohim*) aunque no era judío. De un modo significativo su historia se sitúa en los tiempos patriarcales, antes del nacimiento de Israel como nación elegida de Dios, como un contemporáneo de Abraham y de Jacob, sedentario y rico, habitante principal de una tierra fértil entre la ciudad y el desierto, sin necesidad de emigrar como los patriarcas de Israel hacia la tierra prometida de Canaán.

Era fiel a Dios y hombre justo conforme a la justicia antigua de los pueblos, y habitaba como un tipo de jeque más alto (casi como un rey) entre los pueblos y ciudades de su entorno, como nuevo Adán, protector de pobres, abogado de huérfanos y viudas, manteniendo el buen orden de la tierra, de manera que Dios mismo se gloriaba de tenerle por amigo ante sus siervos o sus hijos (los ángeles del cielo), como cuenta con ingenuidad bien estudiada un relato antiguo que el autor del libro ha colocado al frente de su obra:

Un día, cuando los hijos de Dios venían a presentarse ante Yahvé, se presentó también con ellos el Satán. Así hablaron sobre Job: Yahvé: ¿De dónde vienes? Satán respondió: De recorrer la tierra y pasearla. Yahvé le dijo: ¿No te has fijado en Job, mi siervo? No hay nadie como él sobre la tierra. Es hombre recto y cabal, que teme a Dios y que se aparta de lo malo. Satán replicó: ¿Piensas que Job se porta así de balde? Tú mismo has levantado una valla en torno a él, en torno a su casa y a sus bienes. Has multiplicado sus posesiones y se extienden sus rebaños por la tierra. Pero extiende la mano y quítale los bienes ¡verás cómo te maldice abiertamente! Yahvé le dijo: Haz lo que quieras con sus bienes; pero no toques su persona (Job 1, 6-12).

Así comienza el libro. El Dios del cielo celebra consejo de gobierno sobre el mundo. Le rodea el misterio de los ángeles que el texto antiguo llama “hijos de Dios”, entre ellos se encuentra Satán, que es el Diablo o Tentador, algo así como fiscal supremo, que discurre por el mundo escudriñando sus rincones en busca de “pecados” (pecadores) para presentar su temática ante Dios. Este Satán no es aún el enemigo abierto de Dios y de los buenos, no es el Diablo de las tradiciones posteriores ni es una especie de “antidios” como le presentan algunas teologías dualistas que provienen del oriente (Irán) y que se han asentado más tarde en el mismo judaísmo y cristianismo (algunos esenios de Qumrán, los maniqueos cristianos).

No es el *antidios*, pero sospecha de Dios y se eleva como acusador de los hombres, y logra enfrentarse por ellos (o mejor dicho, contra ellos) ante el mismo Dios cumpliendo una función que puede compararse a la función de la serpiente del Gen 2-3, que se sitúa y nos sitúa en un contexto semejante a ese en el libro de Job. Este Satán vive en la trama de la tierra y sabe que es fácil agradecer la vida a Dios en tiempos de dicha, pero muy difícil ser agradecido y mantener su fidelidad en la desdicha. Por eso desconfía de aquellos que se dicen “fieles de Yahvé”, duda de Job y de su gratuidad diciéndole a Dios que le sirve solo por interés, porque le conviene.

Pues bien, con gran sorpresa vemos que este Dios, a quien el Diablo tienta (en vez de tentar simplemente a los hombres), se deja influir en principio por la acusación de ese Diablo en contra Job dejándole en sus manos para que le tienta y de esa forma pueda verse si “sirve” a Dios por gracia o solo por interés humano. ¿Por qué se deja Dios influir de esa manera? ¿Por qué duda de sí mismo, por qué duda de los hombres? ¿No será porque Satán forma de algún modo parte de su vida divina? Sea como fuere, al principio del libro da la impresión de que este Dios no se encuentra todavía seguro de su propia identidad como promotor y garante de la justicia y como defensor de los hombres a quienes él ha debido crear por amor.

En ese contexto podemos preguntarnos: ¿es justo probar de esa manera a un hombre como Job, solo porque el Diablo no comparta su fama de justicia? ¿A quién está probando este Diablo: al pobre Job o al mismo Dios? Quizá podamos añadir: ¿se hubiera comportado así el Señor del Sinaí, de la Alianza de las tribus de Israel y de las promesas mesiánicas del templo de Jerusalén? Evidentemente parece que no: la historia Dios en Israel tal como aparece narrada en el Pentateuco y los profetas no probaba a los fieles de esa forma, no sospechaba de los hombres. Pero el autor de este libro está interesado en llegar hasta el final en ese tema, y por eso presenta la historia de Job como “parábola teológica” en un momento anterior, antes de lo que pudiéramos llamar la historia positiva de la revelación, en el lugar donde se plantean los problemas radicales de la vida, en el contexto de un hombre rico y bueno, por todos venerado, a quien Dios deja en manos del Diablo, que le toca con su mano de juicio y le convierte de pronto en pobre, enfermo, abandonado y encima criticado y condenado por tres “amigos” que antes le habían acogido, imitado y agradecido por sus grandes dones de bondad y de riqueza.

Sabemos por la misma Biblia antigua que Dios prueba, como indica Gen 2-3 (la historia del Edén). Pero conforme a ese relato y al conjunto de la Biblia, Dios lo hacía por fidelidad al ser humano. Aquí, en cambio, parece hacerlo por desconfianza ante él (es decir, ante Job) y por un tipo de juego maligno, en colaboración con Satán, el Diablo. Quizá pudiéramos decir que este Dios de Job aparece como un anticreador, un tipo de Gran Espíritu Adverso que “deconstruye” su creación, deshaciendo hilo tras hilo la trama en que ha venido a tejerse la vida de los hombres justos y ricos, señores bondadosos de la tierra, protectores de los pobres y los desvalidos.

Este Dios de Job parece un Señor diabólico, un doble de Satán dominado por un fuerte deseo de poder, sin más intención ni voluntad que dominarlo todo para probar que él puede hacerlo, imponiendo su majestad sobre el mundo entero, pero sin auténtica justicia, sin que le interese el sufrimiento de Job, ni la justicia de los hombres. Pues bien, en este contexto, desde el comienzo de la trama de esta historia, podemos advertir, como sin haberlo buscado, que este el libro de Job nos introduce en el “drama” de Jesús, como lo irá destacando este comentario de Delitzsch, porque a aquel quien este libro “prueba”, esto es, quiere revelar, no es solo a Job, sino a Dios.

2. Job sufriente. Los cinco dolores

En esa línea, este libro podría titularse el “drama de los caminos adversos de Dios”, como una especie de “tragedia israelita” donde, como en la tragedia griega de aquel tiempo (en las obras de Esquilo o Sófocles), los sufrientes del mundo tenían que enfrentarse con un “destino” superior que dominaba sobre dioses y hombres (Edipo, Antígona...). Pero aquí, el adversario de los hombres como Job no parece ser el destino, sino un Dios a quien la religión de Israel presenta como Señor personal y amigo de los hombres.

Job se eleva así como símbolo de la humanidad entera condensada en su figura patriarcal, de hombre (varón) rico y bueno, pero tentado por el “diablo” de la enfermedad y del rechazo social, en un mundo que parece falto de sentido o, mejor dicho, lleno de sentido adverso, dominado por el mal y condenado desde su mismo principio a la muerte. Los autores o, mejor dicho, los agentes de este drama o tragedia de Dios parecen venir de un pasado de armonía, de existencia pacífica y riqueza. Pero luego sobreviene la violencia personificada en el “castigo” de Job, arrojado de la buena sociedad, a quien la vida (el Diablo) ha quitado toda su riqueza, su honor y su familia (hijos), un condenado que yace en el estercolero de la sociedad (de la nueva ciudad de los hombres), condenado por sus antiguos amigos y colegas que le acusan de pecado, exigiéndole que confiese sus culpas y que se arrepienta para que así pueda formar parte de la nueva sociedad de los triunfadores, sometiéndose a ellos. Desde ese fondo se entienden sus “sufrimientos”:

1. *Sufrimiento material, pobreza.* Aplastado por la rueda de un destino adverso Job pierde sus bienes y sufre, condenado a una próxima muerte, sin tener ya rebaños ni pastores, sin tierras de cultivo y labranza, sobre el suelo duro de oriente sin más ayuda o posesión que el sufrimiento. Ha perdido casa y campos, propiedades familiares y sociales. Desnudo de bienes y honores personales o sociales yace derribado de su pedestal antiguo, fuera del espacio de los nómadas de la tribu y de los labradores de grandes campos ricos, expulsado de la ciudad a la que antes se hallaba asociado, a merced de todos los que pasan o vienen a su lado para lamentarse con él, que es ahora el tipo del hombre caído, y para criticarle aún más en su desgracia.

2. *Sufrimiento social y afectivo, sin casa ni familia.* Job no era solo él como persona aislada, sino su “casa” entendida en el sentido extenso: siete hijos, para comer con ellos un día de cada la semana, tres hijas, signo de vida y descendencia (futuro), con criados, labradores, pastores, boyeros y camelleros, en el centro de una gran mansión entendida como “reino patriarcal” sobre el que dominaba como “jeque principesco”, estableciendo su “bondadosa y paterna justicia” sobre huérfanos y pobres, viudas y necesitados del entorno e incluso de la misma ciudad. Pero todo eso ha quedado destruido en un momento, por un cambio de fortuna cósmica (incendio, tormenta) y social (razias de tribus enemigas...). Y de esa

forma ha quedado solo, sin casa ni hacienda, ayuda social, sin amor de familia, sin fidelidad de grupo, rechazado por todos como un condenado solitario que espera la muerte en el estercolero, entre la ciudad y el campo, donde se pudren en vida las basuras. Significativamente, sobrevive su mujer, pero solo para atormentarle como acusadora, echándole en cara su pasado de justicia.

3. *Sufrimiento físico, enfermo.* La destrucción externa se traduce como enfermedad personal y social, del cuerpo y del alma, como un cáncer total que le corroe, como una lepra (en la línea de lo que se suele llamar elefantiasis) que va quebrando y destruyendo su mismo cuerpo interno, la razón de su existencia, como castigo o negación de su existencia. De esa forma se derrumba (le derrumban y le dejan) sobre el estercolero o “gehena” de la ciudad y del campo, sin fuerzas para vivir, como adelantado de la muerte, como escoria viviente (mejor dicho, *muriente*), allá en el vertedero donde vienen a parar hombres y cosas que sobran y que estorban, hasta que ellas mismas se destruyen, como basura de un mundo donde los que triunfan expulsan a los derrotados y le dejan morir (les matan con su rechazo, sin necesidad de rematarlos con una ejecución externa). Así queda Job, como un desecho personal, como sacrificio viviente, ruina humana entre las otras ruinas de la tierra, como ofrenda que el nuevo sistema social tiene que elevar al Dios de la muerte para así seguir viviendo.

4. *Sufrimiento social, rechazado por el conjunto de los hombres.* Está expulsado pero no olvidado pues su figura y sufrimiento en el estercolero resulta absolutamente necesaria para que funcione la “buena sociedad”, la de los triunfadores que se justifican a sí mismos ante su propio Dios (que crean y afianzan su nuevo poder, sus sistema) expulsando y condenando (echando la culpa) a los contrarios, convertidos de esa forma en víctimas, entre las que sobresale Job, que antes era el signo más importante del sistema. De esa forma, los responsables de la buena (nueva) sociedad no solo le han “echado” a la basura del sistema, sino que le destruyen moralmente con la ley de razones, esto es, de su Dios, que es el Dios de los triunfadores. Por eso, ellos se empeñan en quebrar sus defensas personales, jurídicas y religiosas para que confiese su culpa ante ese Dios a quien ellos presentan como garante de armonía y verdad sobre la tierra. Ellos solo pueden confesar su “verdad” expulsando y condenando a los derrotados como Job.

5. *Sufrimiento personal, el ocaso del Dios de los triunfadores.* Job era “monoteísta”, confiaba en un Dios universal. Pero ese era el Dios de su tierra y de su hacienda, de su poder y su familia, de su gran riqueza y todo eso lo ha perdido, y con ello pierde al Dios que “premia a los llamados justos y condena a los presuntos culpables”, que es el Dios de los vencedores que le expulsan y condenan en el reino de la muerte. Desde ese fondo, desde el lugar de la muerte anunciada que le va quebrantando día a día Job tiene que “luchar” contra ese Dios, tiene

que rechazarle y buscar al Dios verdadero, para defender así su verdad (la verdad de la vida) desde el lugar de la *no verdad*, para defender su derecho desde el lugar del *no derecho*, para mantenerse a sí mismo y no quebrar y confesarse culpable en medio de la enfermedad y rechazo social, desde su total pobreza. Encerrado en su dura contradicción, condenado a una muerte muy próxima, Job tiene que asumir (sufrir y recrear desde dentro) el sentido de sus sufrimientos descubriendo en ellos y por ellos al nuevo Dios del futuro de su vida, el Dios que no puede “cubrir su sangre”, es decir, justificar su fracaso y su muerte sin esperanza de vida futura.

Esos cinco dolores se condensan en un tipo de dolor más alto que es el sufrimiento “teológico”, la dolencia de un Dios que no puede responderle ni resolver el problema de su vida. El creyente de Israel, escritor de nuestro libro, no puede responder a los problemas de Job acudiendo a buenas tradiciones del Éxodo y la Alianza, no puede responder a sus preguntas con argumentos viejos de los sacerdotes de Jerusalén. Por eso ha colocado en el principio de la historia, ante la corte de Dios, a un personaje maléfico, Satán, no porque crea en él, sino porque le sirve para contar la historia de la “resurrección”, es decir, de la nueva esperanza de Job cuando las razones del Dios y de la religión anterior han quebrado.

El tema de fondo es que el Dios de los “amigos” de Job, de aquellos que le acusan, tiene rasgos satánicos que se expresan en el triunfo de los vencedores ante los que Job tiene que inclinarse, confesando sus culpas, para así humillarse ante ese Dios de los fuertes, que se impone sobre el mundo con su razón “poderosa”, la razón de los triunfadores, que se imponen y gobiernan sobre el mundo echando la culpa a las víctimas (como Job). El problema de fondo está en “someterse” a los vencedores, como si fueran los representantes de un Dios que es poder y seguridad, que expulsa y somete a los pobres (a las víctimas) para elevarse a sí mismo sobre el mundo. Pues bien, contra ese “dios”, en busca del Dios verdadero de los vencidos y las víctimas se eleva Job a lo largo de este libro, esperando un tipo de “resurrección”, es decir, de manifestación más alta de la justicia de Dios.

3. Relato y poema. Un libro en dos planos

Las preguntas anteriores van surgiendo en los discursos del centro del libro que forman un poema sapiencial dialogado, en forma de drama teológico y antropológico, sobre Dios y el hombre en torno al sufrimiento (Job 3-41). Ese poema se distingue claramente del encuadre histórico del libro formado por un *prólogo* (Job 1-2) y un *epílogo* (Job 42, 7-17), que cuentan una especie de leyenda en la línea que he venido indicando: Satán es principio de tentación y Dios mismo parece esconder dentro de sí un rostro satánico. Pues bien, ese problema parece resolverse al fin de una forma amable, positiva: Job mantiene su paciencia en medio de la prueba, apela al Dios más alto y acaba premiándole al fin, dándole razón en contra de sus adversarios y restituyéndole la riqueza y vida anterior con su familia y posesiones, como si nada hubiera pasado (42, 7-17).

Ciertamente todo parece pasar, pero permanece vivo en el centro del drama con las acusaciones y preguntas de Job, con las razones y la imposición de sus adversarios. Dios responde en un plano dándole razón a Job, pero su respuesta solo es verdadera en un nivel más hondo, en el nivel de la conciencia nueva de los hombres y mujeres como Job, no en un plano externo en el que las cosas siguen siendo como eran.

Es evidente que muchos israelitas se han identificado con esta figura piadosa y paciente de Job proyectando en ella sus padecimientos. Pero en el centro del libro, que es un largo poema (Job 3-41) que al principio parece independiente de la leyenda anterior (una especie de drama o discurso dialogado, en largos versos duros, desgarrados), Job no es ya el hombre piadoso y paciente de la antigua historia, sino un luchador que se sitúa de manera crítica ante el Dios de su tradición y enfrentándose a los amigos que le acusan.

Este es el Job verdadero, el hombre que disiente del Dios de los triunfadores al que acusa, presentándole de forma apasionada sus preguntas, pidiéndole (casi exigiéndole) que se manifiesta en su verdad como “goel”, esto es, como redentor de los expulsados y oprimidos. En esa línea, el argumento básico del libro lo forma un diálogo cruzado sobre el sufrimiento entre Job, sus amigos y Dios. Habla *Job* desde el nivel de su experiencia, como hombre tentado pero no destruido, que defiende poderosamente su justicia. Hablan *los sabios* del mundo, primero sus tres “amigos” que, en vez de consolarle, imponen sobre su dolor una visión legalista de la justicia acusándole así de pecado, después un cuarto “teólogo”, como un “extra” que razona desde la “justicia oficial” de Dios.

- *Los tres amigos* son los sabios del sistema, esto es, del orden social y de la religión del mundo. De esa forma defienden la “justicia universal de Dios” (que es su justicia histórica, la defensa del poder de los triunfadores) y piden a Job que se humille, confesándose culpable. No lo hacen por “ayudar” a Job, sino para justificarse a sí mismos. Son portavoces de un sistema que les ha exaltado (en cuyo interior se han elevado como jueces de los otros) llamándose sabios, y para defenderse y mantener su privilegio necesitan condenar a Job, haciéndole culpable. Más aún, ellos necesitan que Job se “confiese” culpable, como en los juicios de las inquisiciones de este mundo, para así mantener ellos la justicia oficial, de forma que puedan sentirse seguros destruyendo a Job, el rebelde, que es una amenaza para sus seguridades.
- *Job, en cambio, mantiene su inocencia frente a Dios*, en contra del sistema de los sabios oficiales que buscan su seguridad acusando de “pecado” al fracasado, que es Job, obligándole a someterse. Así se eleva él, como un hombre libre, como simple ser humano, como individuo llamado a la vida por Dios frente al sistema social de la religión social (es

decir, ante el poder de los triunfadores). De esa forma aparece como un “protestante” en el sentido radical de la palabra, un hombre que quiere ponerse en pie y se pone, libremente, para hablar de esa manera con Dios, sin mentir en su presencia ni humillarse; como un hombre que protesta no solo ante Dios, sino ante los que defienden al Dios del poder queriendo así doblegarle. Pues bien, Job no se doblega, sino que eleva su alegato ante Dios y lo rubrica: “esta es mi firma; responda Dios omnipotente” (Job 31, 35). Se ha defendido honestamente; honestamente quiere que Dios hable y le presente sus razones.

Este Job no niega la existencia de Dios, sino todo lo contrario: quiere situarse ante el Dios verdadero de los expulsados de la historia, el Dios que precisamente le ha dado la libertad para protestar pudiendo así reconciliarse con él en su verdad, desde el sufrimiento de la historia no desde el poder de los triunfadores. Ciertamente ha proferido acusaciones duras, pero es que el “Dios” del sistema (es decir, el Dios de sus amigos) le ha tratado duramente exigiéndole encima que se someta bajo su poder; pues bien, en contra de ese Dios del sistema de poder, representado por sus “tres amigos”, Job se mantiene firme, en el estercolero de la historia, apelando al Dios de la verdad que no ha dicho aún su palabra más profunda pues está manipulado por los falsos sabios del sistema.

Job ha descubierto y sufrido el poder satánico de Dios: el poder opresivo de su fuerza, su injusticia. Ha descubierto la violencia de aquello que muchos llaman “misterio de Dios”, que se identifica en el fondo con el misterio de la iniquidad del mundo (dirigido y dominado por Satán) y quiere superar ese nivel. Por eso sale en busca del rostro más hondo, del único rostro verdadero del Dios que es divino: presente que ha de haber en Dios un rostro de gracia no opresora y por eso no se rinde en el camino de dureza y sufrimiento de este mundo. En esa línea, los grandes lectores de la Biblia judía, guiados de la mano de Job, representados en su mismo dolor y en sus preguntas, han querido entender su vida y la vida de Dios a través de un camino de compromiso personal por la verdad, asumiendo así los “caminos adversos” de Dios, para introducirse en su auténtico camino de vida.

4. El comentario de F. Delitzsch

F. Delitzsch ha querido entender y comentar desde ese fondo a Dios, como muchos creyentes anteriores, judíos, cristianos e incluso musulmanes, pero lo ha hecho de un modo especial y memorable como filólogo hebreo, cristiano protestante y pensador universal del siglo XIX. Su comentario a Job ha sido y sigue siendo uno de los libros fundamentales de la teología moderna, y así hemos querido traducirlo y adaptarlo, no solo como obra histórica propia de un pasado memorable, sino como referencia abierta de un futuro que nos permita interpretar mejor no solo la Biblia sino el sentido de la vida en su conjunto

1. *Un comentario filológico.* F. Delitzsch ha sido quizá, con H. Gesenius (a quien constantemente cita) el mayor investigador de la filología y de la poesía hebrea del siglo XIX, no solo en un plano de análisis lingüístico, sino también de estudio temático de los grandes textos proféticos y sapienciales de la Biblia. Quizá nadie ha sabido estudiar y recrear con su fuerza el lenguaje hebreo, como lengua viva de experiencia religiosa y de revelación del misterio, como profecía y poesía universal de vida, que vincula a judíos y cristianos, católicos y protestantes e, incluso, a creyentes confesionales y no creyentes.

En este sentido, su comentario no ha sido superado todavía, por su forma de analizar las palabras y por su comparación constante con otras lenguas semitas del entorno (especialmente el árabe y el arameo). Se puede discutir su forma de concretar su opción básica por el árabe antiguo y moderno, con su intento por recuperar y aplicar el mensaje “hebreo” (bíblico) de Job en un contexto de apertura a la cultura religiosa universal de oriente (en lengua aramea y árabe); pero su intento sigue siendo esencial como expresión de una experiencia y búsqueda de la verdad de Dios y de la libertad y justicia de los hombres, en un contexto en el que se vinculan elementos judíos, musulmanes (quizá mejor, protomusulmanes) y cristianos desde el lenguaje poético de Job.

Ciertamente, se ha avanzado en este campo. Hoy se conocen mejor otros idiomas del entorno bíblico (como el ugarítico), otras culturas antiguas del entorno “araméo” como la de Mari. Pero no conozco a nadie que haya investigado como Delitzsch el trasfondo semítico antiguo del libro de Job situándolo desde una perspectiva israelita, en un contexto de cultura y religión universal, retomando y aplicando así los motivos fundamentales del protestantismo ortodoxo y liberal, en el mejor sentido de la palabra, con elementos que pueden relacionarse con la mejor moralidad religiosa del kantismo.

2. *Comentario temático, en un entorno semejante al griego.* Delitzsch supone que el libro de Job ha sido escrito en un contexto hebreo antiguo, en tiempos de Salomón (siglo X a. C.), en el principio de la historia israelita. En sí mismo ese “supuesto” resulta hoy menos claro pues son muchos los que suponen (suponemos) que este libro ha sido sufrido, pensado y escrito varios siglos más tarde, a la luz (y a consecuencia) de las grandes transformaciones histórico-teológicas de Israel, tras el exilio (en torno a siglo V a. C.). Pero, en su raíz, ese supuesto sigue siendo verdadero: el libro de Job retoma o recrea unos supuestos “originarios” del pensamiento y de la vida israelita que se sitúan y deben entenderse antes de la Ley nacional del Sinaí y del templo confesional y separado de Jerusalén.

En esa línea, Delitzsch ha sabido captar bien el esfuerzo del autor o autores del libro de Job por situar su temática y su historia en un tiempo primigenio, en un contexto patriarcal, abierto a las culturas del entorno representadas no solo por el arameo y el árabe (con el mundo egipcio), sino también, de alguna forma, por el

esfuerzo radical de la tragedia, escrita y representada en esos mismos años en el mundo griego. Es muy posible que el autor o autores de Job no conocieran de un modo directo la tragedia de los griegos, pero vivían en el contexto de su problemática centrada en la nueva “revelación” de la razón humana, del enfrentamiento del hombre con el destino, de la búsqueda de un Dios diferente, de libertad, racionalidad y justicia.

En esa línea resultan fundamentales las alusiones y comparaciones que Delitzsch establece entre el libro de Job y los motivos de las obras trágicas de Grecia. Más aún, desde ese fondo, él ha realizado un trabajo a mi juicio esencial, situando el libro de Job (con su experiencia y mensaje) en la raíz común de las religiones monoteístas posteriores, en un contexto de experiencia teológica y antropológica compartida por judíos, cristianos y musulmanes. Ciertamente, el libro de Job es “confesional” (centrado en la experiencia de Dios y de la problemática humana del dolor, de la justicia, de la esperanza de los hombres), pero no en sentido de un culto sagrado, judío, cristiano o musulmán. Da la impresión de que a su juicio, desde la aportación del libro de Job, las tres religiones proféticas (abrahámicas) podrían y deberían vincularse.

3. *En un contexto geográfico y cultural muy concreto.* En la línea anterior resulta fundamental (aunque quizá externamente equivocado) el esfuerzo que Delitzsch ha realizado por situar el libro de Job en un contexto geográfico y cultural muy concreto, en la tierra del Haurán–Traconítide, en una tierra cercana al antiguo Galaad israelita, entre los montes del Golán y Damasco, en una zona donde, a su juicio, se ha conservado hasta la modernidad (a mediados del siglo XIX) una cultura de tipo árabe–arameo muy cercana a la del libro de Job.

En ese sentido resultan importantes las anotaciones y aportaciones geográficas, culturales y religiosas del cónsul Wetzstein, gran conocedor de esa región donde, a su juicio, se conservaba un tipo de “islam preahometano” (una religión universalista, centrada en el “dín” o juicio sacral originario de las tribus vinculadas a la memoria de Abraham. En ese fondo ha de entenderse, según él, la aportación religiosa y cultural, lingüística y social del libro de Job, que es al mismo tiempo, un texto judío y “musulmán” (en el sentido radical de la palabra), una palabra abierta, por otra parte, a la experiencia protestante radical del cristianismo.

Parece que la hipótesis geográfica de Delitzsch no se ha confirmado de manera que es más probable que el libro de Job haya sido situado por su autor en el entorno de los “sabios de Edom”, al sudeste de Judea, pero el tema de fondo que propone Delitzsch sigue siendo verdadero: este libro vincula la religión de Job con la de un entorno semita universal, quizá más árabe que judío, más arameo que puramente israelita, en perspectiva de justicia abierta a todos los pueblos, en contra de los brotes xenófobos de un tipo de judaísmo posterior.

4. *Comentario canónico: Antiguo Testamento hebreo, en línea masorética.* El lenguaje hebreo del libro de Job viene siendo discutido desde antiguo de manera

que son muchos los comentaristas que se atreven a criticar y cambiar la puntuación (acentuación) de los masoretas, con su misma división de palabras, reconociendo solo el valor original de las raíces consonánticas de la escritura hebrea. Como se sabe, desde el V al IX d. C. los masoretas han realizado una labor enorme de fijación del texto canónico que ellos han vocalizado, puntuado y dividido según sus conocimientos, en una línea canonizada después por los grandes maestros de los siglos IX–XI que han fijado el texto que ahora conservamos.

Pues bien, muchos comentaristas posteriores (especialmente a lo largo de todo el siglo XX) se han atrevido a criticar parte de la “fijación textual” de los masoretas quienes, a su juicio, no entendían bien ciertas palabras e imágenes del texto de Job, que actualmente (en el siglo XX–XXI) se pueden fijar partiendo del mejor conocimiento que tenemos de las lenguas del entorno bíblico del Antiguo Testamento. En contra de eso, en la línea del judaísmo rabínico, Delitzsch acepta por principio la puntuación “canónica” del texto masorético, con su división de palabras y su sistema de acentos, pensando que ella es normativa en línea literaria y religiosa. En ese sentido, en la línea del judaísmo tradicional, él ha querido no solo aceptar, sino también potenciar el trabajo esencial de cinco siglos de tradición masorética empeñada en conservar y entender fielmente el texto (del V al X d. C.). Por eso, en un sentido, su comentario sigue siendo esencialmente judío, fiel a la “letra” de la “veritas hebraica” en el sentido de san Jerónimo cuya “vulgata” constituye, a su juicio, una de las grandes “autoridades textuales” para interpretar el libro de Job, por encima incluso del texto de los LXX.

5. *Comentario teológico, en línea judeo-cristiana protestante.* Como acabo de indicar, Delitzsch se mantiene fiel a la “letra” hebrea del libro de Job, pero lo entiende como libro abierto al cristianismo, desde un fondo “pagano” universal. Por eso entiende su texto en perspectiva histórica, como testimonio de un judaísmo sapiencial, abierto a la memoria religiosa de los libros de oriente (y del mismo islam antiguo, premahometano), y como “promesa” que se cumple y culmina en el cristianismo. Ciertamente, no dice como dirá más tarde C. G. Jung, en su *Respuesta a Job (Antwort auf Job, 1952)* que el Dios contra el que argumenta este libro “quiso” encarnarse para responder a las preguntas de Job sobre el sentido del dolor y el sufrimiento, pero todo su argumento se sitúa en esa línea: las cuestiones que el libro de Job ha planteado se adelantan a su tiempo, y solo han sido plenamente respondidas por el Dios de Jesucristo, de un modo vital y personal no en un plano de teoría.

En ese contexto, Delitzsch presenta a Job como “tipo” de Jesús, de forma que su “historia” constituye un anticipo de la historia de los evangelios, y su mensaje una preparación del mensaje y vida de Jesús, pero con la diferencia esencial de que a Jesús le han crucificado, en vez de limitarse a expulsarle y criticarle como a Job. Ciertamente, Job no murió como resultado de su juicio (condenado por los hombres), de forma que, según el conjunto del libro, él no pudo resucitar de

la muerte, sino ser restaurado por Dios a una vida como la anterior. A pesar de ello, el drama del centro del libro Job no se resuelve con su “restauración” final (para volver a lo que él había sido en el principio), sino que implica una verdadera muerte, de manera que su sentido solo puede entenderse en línea de “resurrección”.

El libro de Job, tal como actualmente se conserva, no ha podido culminar en la muerte de su protagonista, que en el fondo simboliza la muerte de todo el sistema sacrificial de la religión israelita y del sistema social de la humanidad. Por eso, a modo de solución provisional, este Job judío termina siendo “restaurado”, de manera que se mantiene en el fondo el sistema sacrificial antiguo, con unos ligeros retoques (los mismos “amigos” que antes le criticaban quedan de algún modo rehabilitados por intercesión del mismo Job). Pero esa solución provisional, formulada en clave de “restauración” no ha podido satisfacer a las generaciones posteriores de judíos, y ella ha sido rechazada y superada por los cristianos, que saben que Jesús, el verdadero Job, ha muerto, de forma que no se puede hablar de una posible restauración, sino que es necesaria una verdadera resurrección.

Estos son algunos de los rasgos principales de este comentario a Job, escrito de forma estrictamente académica, de investigación y estudio, no de aplicación pastoral directa. Es un libro difícil de leer, escrito para especialistas que, según su autor supone, han de conocer bien no solamente el hebreo sino también, de alguna forma, el árabe y arameo, lenguas a las que Delitzsch apela constantemente, lo mismo que el griego y el latín, que cita de un modo normal, sin sentir la necesidad de traducir los textos, pues supone que resultan conocidos para sus lectores. Actualmente, a principios del siglo XXI, en un contexto de cultura hispana, de línea cristiana (protestante, católica...), la mayor parte de los lectores de este libro no conocen bien el hebreo, y menos el árabe-araméo, o el griego-latín, por lo que su lectura puede resultar más difícil, aunque no imposible. Pues bien, superando esa “barrera” de las lenguas, y en especial la gran barrera filológica hebrea, buscando su mensaje central, este libro puede y debe entenderse como libro de profunda “pastoral”, de conocimiento religioso y de profundización cristiana.

5. Elementos básicos de esta traducción y adaptación

El libro de Job ha sido muy estudiado y comentado en los últimos decenios, no solo en las lenguas más comunes de la investigación bíblica (inglés, alemán, francés...), sino también en castellano, idioma en que se han publicado algunos de los mejores comentarios que citaré al final de esta introducción (entre ellos los de Alonso-Sicre, Morla y Trebolle). Hay, por tanto, mucho y buen material sobre Job, tanto en línea de investigación como de aplicación pastoral. A pesar de ello, pienso que esta traducción y adaptación del comentario de F. Delitzsch constituye un acontecimiento importante en la historia de la exégesis bíblica y de la teología y la religión en lengua española. Estas son algunas de sus aportaciones:

1. *Este es un libro importante, yo diría esencial, para el estudio filológico de la Biblia Hebrea.* Más que comentario a las “ideas” del libro de Job es un comentario a sus palabras, un estudio fundamental para el conocimiento del lenguaje del Antiguo Testamento, en el contexto de las otras dos grandes lenguas semíticas occidentales, el arameo y el hebreo. En esta traducción he conservado en lo esencial la grafía del arameo (que es la misma del hebreo), y la del griego (que se supone de algún modo conocida para los lectores). Sin embargo, he transcrito la grafía del árabe en caracteres latinos, como hace la traducción inglesa, que es actualmente la más conocida para los lectores de la obra (*Job I–II*, COT 4, Eerdmans, Gran Rapids, 1986). Aunque solo fuera por este análisis filológico habría merecido la pena la traducción y adaptación castellana de esta obra, no solo para bibliotecas y centros de estudio bíblico, protestantes y católico, sino también para lectores individuales, pues empieza a haber personas interesadas en el conocimiento de obras como esta, para así conocer y vivir mejor el mensaje de la Biblia, desde sus mismas fuentes. La lectura del libro no es fácil, el lenguaje es a veces muy técnico, pero merece la pena tenerlo y consultarlo (estudiarlo) como texto de estudio y compromiso personal cristiano, en la línea de eso que pudiéramos llamar el protestantismo esencial de todo cristianismo.

2. *Aplicación histórico-religiosa.* Como he dicho ya, este comentario supone que el libro de Job ha sido escrito pensando en los distritos de Haurán y Traconítide, al nordeste del lago de Galilea, lugar que ha conservado hasta el tiempo en que ha sido escrito (1864) unas costumbres religiosas y sociales parecidas a las del entorno antiguo de Job. En esa línea siguen siendo muy importantes las notas del cónsul Wetzstein y del exegeta Fleischer sobre formas de vida y costumbres de aquel territorio. Este comentario supone que ha existido un tipo de continuidad entre el tiempo de Job y el siglo XIX y el XXI d. C., en un plano cultural y religioso. En la raíz de nuestra vida somos contemporáneos de Job.

En esa línea son importantes las referencias a las costumbres culturales y sociales, económicas y religiosas de Job y de su entorno, de manera que podemos hablar de un pan-semitismo bíblico, que se hallaría en el fondo no solo del judaísmo y del islam, sino del mismo cristianismo. Como alemán culto del siglo XIX, Delitzsch apela también a los ejemplos y rasgos comunes de la cultura semita del fondo del libro de Job que mantiene con la cultura indoeuropea de Persia y de la India, es decir, de todo el Gran Oriente antiguo (del que solo se excluye China y las zonas de influjo de su lengua, escritura y cultura. Él remite también, de un modo constante, a la cultura griega y latina, con textos y temas emparentados con los argumentos del libro de Job. De esa forma nos permite trazar una especie de fondo común de la experiencia de los pueblos que van desde Grecia (por Israel y Siria) hasta Persia y la India, apareciendo así como testigo y representante de un despliegue religioso único (central) en la historia de la humanidad.

3. *Actualización teológico-religiosa.* Delitzsch no ha querido aplicar directamente las implicaciones religiosas del libro de Job a la historia y vida del protestantismo (cristianismo) del siglo XIX, pero indirectamente lo hace, de manera que su libro puede servir de punto de referencia para un diálogo religioso, abierto por la Biblia y desde Europa (desde las iglesias cristianas) al conjunto de la humanidad. Ciertamente, él pertenece a un tipo de “cultura burguesa” que se siente consciente de la superioridad cultural de Europa, pero no en línea de dominación sobre el resto del mundo, sino de diálogo, desde la figura de un hombre expulsado y víctima como Job.

Sin duda, Delitzsch es protestante, de tradición luterana, contrario a un tipo de predestinacionismo consecuente, como el de algunos calvinistas, pero se muestra abierto no solo a las diversas líneas del protestantismo, sino al catolicismo, representado incluso por autores de lengua castellana, comentaristas de Job, como fray Luis de León (1527–1591), Arias Montano (1527–1598) y Juan de Pineda (1558-1637).

4. *Conclusión. Referencia bibliográfica.* Esta obra recoge la bibliografía básica antigua sobre Job, hasta el tiempo de su composición (1864; 2ª edición 1876). Es una bibliografía inmensa, que una edición crítica debería fijar y organizar con precisión, distinguiendo y organizando los intérpretes judíos (antiguos y modernos), con los Padres de la Iglesia y los escolásticos medievales, con los grandes reformadores y los filólogos, teólogos e investigadores modernos (del siglo XVIII y el XIX). Pero esta edición que traducimos y presentamos en lengua castellana no es de tipo crítico (para ello sigue siendo básica la edición original alemana), sino de estudio y de aplicación pastoral. Por eso, hemos dejado los autores y libros tal como aparecen en su edición alemana, limitándonos a citar a los autores con su nombre entero, pues en la mayoría de los casos ellos aparecen con una abreviatura convencional, a menudo difícil de interpretar.

Teniendo eso en cuenta, a modo de orientación y ayuda, para lectores de lengua castellana, me limito a presentar aquí algunos comentarios posteriores al de Delitzsch, insistiendo, como he dicho, en los escritos en lengua española (Alonso-Sicre y V. Morla), además de los ya clásicos como los de Budde, Dhorme y Sellin:

Alonso, L. y Sicre J. L., *Job. Comentario teológico y literario*, Cristiandad, Madrid 1983 (2002)

Asurmendi, J., *Job. Experiencia del mal, experiencia de Dios*, Verbo Divino, Estella 2001
Auge, R., *Job*, en *Biblia de Montserrat*, Montserrat 1959.

Barth, K., *Hiob*, Neukirchener V., Neukirchen-Vluyn 1966.

Ben-Chorin, Sch. y M. *Die Tränen des Hiob*, Tyrolia, Innsbruck 1994.

Bochet, M., *Job après Job. Destinée littéraire d'une figure biblique*, Cerf, Paris 2000.

- Bonora, S., *Giobbe: Il tormento di credere*, Gregoriana, Padova 1990.
- Borgonovo, S., *La notte e il suo sole. Luce e tenebre nel libro di Giobbe*, An Biblica, Roma 1995.
- Budde, K.F. R., *Das Buch Hiob*, HKAT 2, Göttingen 1913. Cabodevilla, J. M., *La impaciencia de Job*, BAC, Madrid 1967.
- Clines, D. J. A., *Job I–II*, Word, Dallas 1898/2006.
- Dhorme P., *Le livre de Job*, Gabalda, París 1924.
- Driver S. R. y G. B. Gray, *Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job*, T&T, New York 1950.
- Emo, P., *Job y el exceso del mal*, Caparrós, Madrid 1995.
- Fohrer G., *Das Buch Hiob*, G. Mohn, Gütersloh 1963; *Studien zum Buche Hiob (1956-1979)*, Beihefte ZAW, Berlin-Nueva York ²1983.
- García Cordero, M., *Libro de Job*, en Profesores de Salamanca, *Biblia comentada*, IV, Madrid 1962, 16-165.
- Girard, R., *Job: The Victim of his People*, Standford UP, Cal. 1987; *La ruta antigua de los hombre perversos*, Anagrama, Barcelona 2006.
- Glaze, A., *Un varón llamado Job*, Casa Bautista, El Paso 1970.
- Gray, J., *The Book of Job (The Text of The Hebrew Bible 1)*, Sheffield 2010.
- Gutiérrez, G., *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Sígueme, Salamanca 1986.
- Habel N.C., *The Book of Job*, Cambridge UP, Cambridge 1975.
- Heckl, R., *Hiob – vom Gottesfürchtigen zum Repräsentanten Israels. Studien zur Buchwertung des biblischen Hiobbuches und zu seinen Quellen*, Mohr Siebeck, Tübingen 2010.
- Iwanski, D., *The Dynamics of Job's Intercession*, An. Biblica, Roma.
- Janzen, J. G., *The Ground of the Hope in the Book of Job*, Baker, Grand Rapids 2009 Jones, H. R., *A Study Commetary of Job*, Ev.Press, Darlington 2007.
- Jung, C. G., *Respuesta a Job*, Trotta, Madrid 2024 (original 1952).
- Keel, O., *Jahwes Entgegnung an Hiob*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978.
- Kermani, N., *Der Schrecken Gottes, Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, Beck, München 2005.
- Krüger, Th y M. Oeming (eds.), *Das Buch Hiob und seine Interpretation*, AThANT 88 Zürich 2007.
- Langenhorst, G., *Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung*, Grünewald, Mainz 1994.
- Léveque, J., *Job et son Dieu I–III*, Gabalda, París 1970. *Job. El libro y el mensaje*, Verbo Divino, Estella 1986, *Job ou le drame de a foi*, Cerf, París 2007.
- Lobato, J., *El libro de Job*, Sígueme, Salamanca 1992.
- Mathys, H. P. y G. Kaiser, *Das Buch Hiob: Dichtung als Theologie*, Neukirchener, Neukirchen 2006.

- Morla, V., *Libros sapienciales y otros escritos*, Verbo Divino, Estella 1994; *Job 1–28 y Job 29–42*, DDB, Bilbao 2007 y 2010; *Libro de Job. Recóndita armonía*, Verbo Divino, Estella 2017.
- Müller, H. P., *Das Hiobproblem. Seine Stellung und Entstehung im alten Orient und im Alten Testament*, EF 84, Darmstadt 1995.
- Nemo, Ph., *Job et l'excès du mal*, Grasset, Paris 1978.
- O'Connor, D. J., *Job. His Wife, his Friends and his God*, Columba P., Dublin 1995.
- Pieri, F., *Giobbe e il suo Dio. L'incontro-scontro con il semplicemente altro*, Bíblico, Roma 2012.
- Pixley, J., *El libro de Job; comentario bíblico latino-americano*. San José, Costa Rica 1982.
- Pope, M. H., *Job*, Doubleday, New York 1965.
- Pyeon, Y., *You have not spoken what is right about me. Intertextuality in the Book of Job*, Lang, New York 2003.
- Rademakers, J., *Dieu, Job et la Sagesse*, Lessius, Brussels 1998.
- Ravasi, G., *Giobbe*, Borla, Roma 1984.
- Renan, E., *Le livre de Job*, Calmann, Paris 1926.
- Ricciotti, G., *Il libro di Giobbe*, Marietti, Turín-Roma 1924.
- Schwiehorst-Schönberger, L., *Ein Weg durch das Leid – Das Buch Ijob*. Herder, Freiburg i.Br. 2007.
- Sellin, E. F., *Das Hiobproblem*, Berlín 1931.
- Skehan, P.W., *The Book of Job*, CBA, Washington 1971.
- Snaith, N.H., *The Book of Job. Origin and Purpose*, SCM Press, London 1968.
- Steinmann J., *Le livre de Job*, Cerf, París 1954.
- Terrien, S., *Job*, Delachaux-Niestlé, Neuchâtel-París 1963.
- Trebolle J. y S. Pottecher, *Job*, Trotta, Madrid 2011.
- Vermeylen, J., *Job, se samis et son Dieu: La Légende de Job et ses relectures postexiliques*, Brill, Leiden 1986.
- Weiser, A., *Das Buch Hiob*, ATD, Vandenhoeck, Göttingen 1980.
- Westermann, C., *Der Aufbau des Buches Hiob*, Calwer, Stuttgart 1978.
- Witte, M. (ed.), *Hiobs Gestalten. Interdisziplinäre Studien zum Bild Hiobs in Judentum und Christentum*, Evangelische V., Leipzig 2012; *Hiobs viele Gesichter. Studien zur Komposition, Tradition und frühen Rezeption des Hiobbuches*, FRLANT 267, Vandenhoeck, Göttingen 2018.
- Witte, M., *Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21-27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches*, de Gruyter, Berlin 1994.
- Zerafa, P.P., *The Wisdom of God in the Book of Job*, Angelicum, Roma 1978.

INTRODUCCIÓN

1. El problema del libro de Job¹

¿Por qué cae sobre el justo aflicción tras aflicción? Esta es la pregunta a la que responde el libro de Job. Conforme a la conclusión del libro, la respuesta dice así: las aflicciones constituyen para el justo el camino que lleva a una mayor bienaventuranza. Pero en sí misma (desde una perspectiva del Nuevo Testamento) esta respuesta no es satisfactoria, dado que esa bienaventuranza mayor que Job finalmente recibe es tan terrena y de este mundo como la que él había perdido en su aflicción. Esta respuesta resulta inadecuada pues, por una parte, la pérdida de hijos queridos y de ovejas y camellos no puede compensarse por la recepción posterior del mismo número de hijos y de un número doble de bienes, como se dice en la conclusión del libro. Por otra parte, se puede objetar que muchos justos, privados de la prosperidad que antes habían tenido, mueren en total pobreza (a diferencia de lo que le sucede a Job).

Muchos hombres yacen y mueren en su lecho, en medio de grandes dolores, y su muerte constituye una protesta en contra de la respuesta que presenta el libro de Job. Hay muchos sufrientes piadosos a los que no ofrece satisfacción alguna la solución externa que ofrece esta respuesta del libro de Job; hay otros muchos sufrientes a los que, en una situación de conflicto, la respuesta de este libro puede llevarles incluso a la desesperación.

Por lo que se refiere a esta conclusión, el libro de Job ofrece una teodicea insuficiente, como es insuficiente, en general, la enseñanza del Antiguo Testamento, según la cual el fin (אהרית) del hombre, es decir, la muerte sin esperanza de

1. Esta introducción al *Comentario de Job* ha sido tomada en parte del artículo “Hiob”, publicado en Herzog, *Real-Encyklopädie*; pero aquel material ha sido reelaborado, recogiendo aquí solo aquello que es necesario como introducción para este *Comentario*. El autor ha tratado también de estos temas sobre el libro de Job en *Zeitschrift für Protestantismus und Kirche*, 1851, 65–85.

La primera edición de este *Comentario* se publicó el año 1964. Aquí traducimos el texto de la segunda edición, publicada el año 1976, aunque prescindimos de la introducción especial de esa edición, ya que, con el paso del tiempo, no aporta ya nada al conocimiento del libro. Esta obra ha sido enriquecida por diversas notas de tipo crítico, escritas por el Prof. Dr. Fleischer, y por notas de tipo histórico, geográfico e ilustrativo, del Dr. Wietzstein. La segunda edición alemana incluye igualmente un apéndice sobre la historia y tradición del “Monasterio de Job”, que se encuentra en la zona del Haurán. Dado el carácter estrictamente exegético de esta traducción hemos prescindido de ese apéndice, como hemos indicado convenientemente en nuestro prólogo (nota del traductor).

futuro, será una revelación universal de la justicia de Dios, que es la misma, tanto para el justo como como para el injusto. Esa conclusión resulta incapaz de ofrecer un consuelo verdadero, dado que este אהרית o fin del hombre nos sume con la muerte en la noche del Hades, es decir, del שאול, y no abre ninguna prospectiva de vida eterna.

Pero este final de la historia, mirado externamente, no es en modo alguno la verdadera respuesta a la pregunta del libro del Job. El tema principal del libro no es tampoco el hecho de que Job sea al fin doblemente bendecido, sino el hecho de que Dios le reconoce como su siervo, pues él (Dios) ha logrado que, en medio de todas sus aflicciones, Job mantenga su fidelidad. Esta es la auténtica verdad: que existe para el justo un sufrimiento que no es resultado de la ira de Dios, un sufrimiento que no va en contra del amor de Dios, sino que es una expresión de su mismo amor.

Esta verdad constituye el corazón del libro de Job. En esa línea han podido decir algunos comentaristas, como en otro tiempo Hirzel y más recientemente Renan, que este libro pretende destruir la doctrina mosaica de la retribución. Pero esta antigua doctrina de la retribución mosaica es una fantasía. La Torá mosaica no enseña en ningún lugar que el sufrimiento sea una retribución divina. Renan dice que esta doctrina es la *vielle conception patriarcale*, pero la historia de los patriarcas y especialmente la de José ofrecen una prueba clara en contra de eso.

La distinción que el libro de Job establece entre el sufrimiento del justo y la justicia retributiva de Dios no es ninguna novedad. La historia anterior a Israel y la misma historia de Israel lo muestran con hechos. Por su parte, las palabras de la misma ley, como Dt 8, 16, indican expresamente, que hay sufrimientos que provienen del amor de Dios. De todas formas es claro que el libro de Job desarrolla con más fuerza esta verdad, pues en otros lugares de la Biblia aparece dispersa y como de paso, mientras que aquí lo hace de un modo muy concreto, presentándose ante nosotros en forma de duro y terrible conflicto (encarnado en la persona de Job), como oro puro extraído de un horno de fuego.

Esta verdad se muestra así como resultado de una controversia que Job mantiene con unos amigos que aparecen en el libro como defensores de la falsa doctrina de la retribución, una doctrina que ciertamente no es mosaica, porque la ley de Moisés no ha sido nunca impugnada ni corregida en el conjunto de la historia de la revelación, sino solo argumentada y completada de un modo consistente, partiendo de su carácter más hondo. En esa línea, siguiendo en la dirección del Pentateuco, el libro de Job ofrece, a mi entender, dos respuestas a esta pregunta:

- *Primera respuesta: las aflicciones del justo son un medio de disciplina y purificación.* Ciertamente, ellas brotan de los pecados del justo, pero no son una expresión de la ira de Dios, sino de su amor, y así sirven para purificación y mejora del mismo justo. Esta es la opinión que

está representada dentro del libro por discurso final Elihu. Así lo ha mostrado de un modo breve pero hermoso el autor de la introducción del libro de los Proverbios (cf. Prov 3, 11 y Hbr 12). En esa línea, a fin de precisar las diversas teorías del castigo, Oehler pone de relieve la visión de los tres amigos de Job y la que aparece en los discursos finales de Elihu. Esta corrección “disciplinar” dirigida a la mejora de la persona no se puede tomar propiamente como castigo, pues conforme a su más hondo sentido, el castigo es solo una satisfacción o reparación que el pecador ha de ofrecer por haber violado el orden moral. Pero la corrección que exige el libro de Job no es para satisfacer a Dios, sino para transformar y sanar a los mismos hombres. Aquí no podemos establecer mejor la diferencia que puede existir en esa línea entre el discurso de Elihu y el de los otros tres amigos, especialmente el de Elifaz. De todas formas, ese tema está en la mente del poeta como elemento característico de los discursos del libro.

- *Segunda respuesta: las aflicciones del justo son medios para probar y testificar la conducta de los hombres, y de esa forma ellas provienen del amor de Dios.* Su objeto no es por tanto el de hacer que los hombres expíen o purguen por los pecados que siguen oprimiendo al justo, sino al contrario, son un medio para manifestar y atestiguar su justicia (la de Dios y la de los hombres). Este es el punto de vista desde el que (dejando a un lado los discursos de Elihu) el libro de Job presenta las aflicciones de Job. Solo desde esta perspectiva se explica, justifica y excusa el disgusto con el que Job toma las palabras de Elifaz, con las que comienza la controversia.

Ciertamente, sigue siendo difícil que el cristiano trace de un modo más preciso que Job la línea y diferencia que hay entre el sufrimiento como prueba que Dios pone y como medio de corrección para los hombres; pero, a fin de lograr una percepción más honda y clara del sentido del pecado en el Nuevo Testamento, se puede y debe decir que el sufrimiento del justo no es sin más una consecuencia de su pecado, como lo muestra de manera muy clara el sufrimiento por confesar la fe, es decir, el martirio que el justo asume no por su causa, sino por causa de Dios. Si en esa línea, tenemos en mente estas dos respuestas que el libro de Job ofrece a la pregunta de fondo (¿cómo se puede hablar de una bendición del sufrimiento?) debemos afirmar que ellas son prácticamente suficientes. Si yo reconozco en esa línea que, dado que el pecado y sufrimiento han entrado en el mundo, Dios me envía aflicciones con el fin de purificarme y probarme (y así perfeccionarme), debo afirmar que estas explicaciones pueden y deben consolarme.

De todas formas, estas dos respuestas (el sufrimiento como prueba y el sufrimiento como purificación) son insuficientes, pues no recogen la gran hondura y el alto significado que la visión de Job ha tenido y tiene en el desarrollo histórico de la revelación, con su carácter típico, reconocido ya en el Antiguo Testamento, como seguiremos destacando en este comentario. Solo en esa línea, el libro de Job nos ofrece una respuesta que es satisfactoria, en un plano práctico y especulativo, pues ella nos sitúa ante las raíces más hondas del pecado, y puede deducirse de la conexión más íntima de la vida individual del hombre con la historia y el plan de Dios en el mundo, en su sentido más amplio.

2. El carácter de “hokma” (sabiduría) del libro

Pues bien, antes de situarnos ante la respuesta final y más alta al problema, en la medida en que lo permite y requiere la introducción, a fin de situar al lector en el lugar adecuado para entender el mensaje de Job, preguntamos: ¿Cómo ha sido posible que el libro de Job presente una solución tan universal y absoluta al problema en una línea que, por otra parte, no aparece en la Escritura del Antiguo Testamento? Para responder a esa pregunta debemos precisar la tendencia o dirección mental (*Geistesrichtung*) propia del pueblo de Israel.

Había en Israel una visión universal, humanista y filosófica de la realidad y de la vida de los hombres que, partiendo del temor o adoración (religión) de Yahvé, se aplicó a las causas finales de la realidad, precisando así las conexiones cósmicas de las cosas de la tierra, los fundamentos humanos comunes del pueblo de Israel, las raíces invisibles de lo visible, la verdad universal de la historia de los individuos y de la nación... Este carácter común y universal que aparece en las pocas obras bíblicas de tipo plenamente sapiencial, obras que se sitúan en una perspectiva humanista (universal) va más allá de cualquier tipo de particularidad o separación israelita, y de esa forma se aplica a todos los hombres y pueblos del mundo. En ese sentido, en esa línea, el Antiguo Testamento aparece como un libro de sabiduría universal, no como expresión de una sabiduría particular de Israel, como pueblo separado de todos los restantes pueblos.

- Así lo muestra de un modo especial el libro de los Proverbios, que trata de las relaciones de la vida humana en su sentido más general, pues en ese libro no aparece ni siquiera una vez el nombre del pueblo de la alianza (Israel, ישראל).
- Lo mismo sucede en el Eclesiastés, que trata de la vanidad o nada de todas las cosas terrenas, un libro que puede llamarse con más justicia que el de Job *el canto de la búsqueda*. En este libro no aparece ni siquiera el nombre del Dios del pacto (יהוה).

- Por su parte, en el Cantar de los Cantares, el lienzo sobre el que se realiza la "pintura" es ciertamente israelita, pero la pintura en cuanto tal (es decir, el contenido del mensaje) no es israelita, pues expone y canta una relación humana de tipo primario, el amor entre un hombre y una mujer, y esto lo hace de una forma alegórica, por no decir mística, de un modo semejante a la Bagavad Gita (Gitagovinda) y a la tercera parte del Tamul Kura, traducido por Graul (traducción latina y alemana, el año 1856)².

En esa línea, el libro de Job expone una cuestión fundamental de nuestra humanidad común, y su autor (un poeta) no ha tomado a su héroe de la historia israelita, sino de la historia común de la humanidad, pues Job no es un israelita, sino un ser humano en cuanto tal. De principio a fin, el autor del libro de Job es consciente de estar contando una historia extraisraelita, una historia transmitida entre las tribus árabes del nordeste de Palestina, que ha llegado a sus oídos. Ninguno de los nombres personales de esa historia contienen un indicio de que puedan ser simbólicos, con un sentido teológico israelita. Además, entre los israelitas no eran comunes los poemas históricos de tipo romántico (como podrían ser el Cantar de los Cantares o el libro de Job).

La historia extraisraelita que está al fondo del libro de Job puso en marcha la mente del autor del libro, que, ciertamente, era israelita, pero que aquí no piensa ya para el pueblo de Israel en particular, sino para la humanidad en cuanto tal. Pero en su libro no incluye nada de la ley del Sinaí, ni de la profecía, ni de la historia y oración de Israel, ni siquiera en referencias indirectas. El autor del libro se sitúa con asombrosa fidelidad, efectividad y viveza en un contexto extraisraelita.

Ciertamente, el autor de este libro no niega su perspectiva israelita, como vemos en el hecho de que llama a Dios varias veces con el nombre de יהוה en el prólogo y en el epílogo. Pero él mantiene de un modo consecuente el carácter no israelita de su héroe, y de su localización geográfica (pues el libro no está escrito desde la tierra santa de Israel).

Solo dos veces aparece el nombre יהוה en la boca de Job (Job 1, 21; 12,9), lo que no es extraño, pues, como indican los nombres teóforos *Morija* y *Jochebed*, esos nombres que incluyen una referencia a Yahvé no son en modo alguno postmosáicos (es decir, israelitas en sentido particular), pues ellos pueden haber sido conocidos por los antepasados del pueblo hebreo antes de la existencia de Israel como pueblo concreto de la alianza. Pero, a no ser en estos casos, Job y sus

2. H. Heine, *Vermischte Schriften*, 1854, dice que Job es un libro de búsqueda, un tipo de Cantar de los Cantares del escepticismo, un libro en el que horribles serpientes silban su eterno "de dónde". Job es un hombre que sufre y debe llorar, y así debe también dudar. Este veneno de duda no pudo faltar en la Biblia, pues para ser ella completa debe ofrecer una visión de conjunto y una solución de este gran problema de la humanidad.

amigos llaman siempre a Dios con el nombre de אֱלֹהִים, que es más poético y más apropiado para los no israelitas (cf. Prov 30,5) que el nombre de אֱלֹהִים, que en Job aparece solo tres veces (Job 20, 29; 32, 2; 38,7).

En otros casos los amigos de Job llaman a Dios שְׁדֵי, que es el nombre propio de Dios en los tiempos patriarcales, como aparece por doquier en el Génesis. Así se cita este nombre en los lugares elohistas más significativos y en las más altas manifestaciones de Dios en el libro de Job (17, 1; 35, 11, cf. Ex 6,3). Por otro lado, este nombre de שְׁדֵי es el que emplean los patriarcas en momentos especiales, cuando proclaman la promesa que han recibido de Dios para sus descendientes (Gn 28,3; 48, 3; 49. 25; cf. 43,14).

Incluso muchas de las designaciones de los atributos divinos, que aparecen ya fijados en la Torá, como אֵרֶךְ אַפַּיִם, חַנּוּן, רַחוּם, que uno podría pensar que debían encontrarse en el libro de Job, no aparecen; ni aparece טוב, un nombre que se aplica con frecuencia a Yahvé en los Salmos, ni tampoco, por así decirlo, la terminología dogmática de la religión israelita; en ese sentido, el libro de Job aparece como expresión universal de la fe israelita (pero sin las particularidades del dogma israelita)³.

Además de eso, cosa que resulta extraña, el libro de Job solo evoca un tipo más antiguo de adoración de los astros (Job 31, 26-28), sin citar en relación con ellos a Dios (nunca le presenta como יְהוָה צְבָאוֹת o אֱלֹהִים צְבָאוֹת), una terminología que supone que Dios aparece para los creyentes como Señor de los cielos, que los cielos están divinizados. Eso supone que el autor ha evitado intencionalmente ese nombre del Dios de los Cielos, que aparece como el Astro/Estrella del tiempo de los reyes israelitas, sino que ha situado el tema de un modo universal, mostrando así que se trata de un tema es ante y extraisraelita.

Hengstenberg, en su libro sobre Job (1856) se atreve a decir que una figura como la de Job no ha podido surgir en el mundo pagano, y que la revelación bíblica hubiera sido innecesaria si el paganismo como tal hubiera podido producir por sí mismo una figura como la suya. Pues bien, en contra de eso, el poeta, autor del libro, piensa realmente lo opuesto; y en el caso de que no pensara así, él tendría que haber empleado todo su talento para producir la impresión de lo contrario. En contra de la opinión de Hengstenberg, este libro indica que su autor ha empleado todo su talento para mostrar que una figura como la de Job (con su visión religiosa universal) pudo haber existido en el paganismo.

3. Así, קָרוֹשׁ, aplicado a Dios solo aparece una vez (Job 6,10); y חָסֵד solo dos veces (10,12 y 37,13). Por su parte אֶדֶב con sus derivados no aparece nunca (por su parte, en el Génesis solo aparece en 19,19). En los discursos de los tres amigos de Job, צַדִּיק solo aparece en boca de Elihu, Job 34,17), y las palabras מִשְׁפַּט שְׁלֵם y מִשְׁפַּט צְדִיק, como expresiones de la justicia recompensadora de Dios no aparecen nunca; וְנִסֵּה וְנִסֵּה no se emplean tampoco nunca como sinónimos para designar por sus propios nombres los sufrimientos de Job; מִסָּה (Job 9,23) aparece solo con el significado general de infortunio.

- *Por una parte, el autor del libro sitúa a Job en el período patriarcal, es decir, antes de la revelación de la ley, un período en el que la revelación antigua seguía influyendo en la vida de los hombres, una revelación que no había permanecido desconocida en las ramas laterales de la familia patriarcal.*
- *Por otra parte, ese autor se sitúa de un modo consecuente en la línea de la hokma, de la literatura patriarcal, que presupone la existencia de una automanifestación preparatoria de Dios, incluso en el mundo no israelita. En esa línea se sitúa el mismo Evangelio de Juan, que desea probar que el cristianismo es la religión absoluta, que satisface todos los deseos del conjunto de la humanidad, reconociendo que los τέκνα τοῦ Θεοῦ διεσκορπισμένα por el mundo (fuera de Israel) pertenecen también al pueblo de Dios (Jn 11,52), sin que por ello resulte superflua la encarnación del Logos y la regeneración que ese Logos encarnado fundamenta.*

Ese paralelo entre el libro de Job y el evangelio de Juan está bien fundamentado, porque la importante referencia al *Logos* en el evangelio de Juan se sitúa en la línea del libro de Job, como la introducción al libro de los Proverbios, especialmente Prov 8, sin que se exija por eso el influjo de la filosofía religiosa alejandrina, una filosofía que, una vez formulada, no puede ser dejada a un lado o rechazada sin hacerlo de un modo explícito.

La doctrina alejandrina del *Logos* constituye realmente el desarrollo más genuino, aunque con muchas imperfecciones, de aquello que enseña la *hokma* en el libro de Job y en Proverbios. En ambos casos hallamos una apertura universal, pues esos libros se refieren no solo a Israel, sino a la humanidad. Ciertamente, la חכמה puso su morada en Israel, como ella misma muestra en la Sabiduría del Sirácida, Σοφία Σειραχ, cap. 24. Pero los libros sapienciales muestran que se debe hablar también de una revelación de esa sabiduría en el conjunto de la humanidad (fuera de Israel).

Esta es la visión de nuestro autor: él quiere mostrar que también entre los pueblos del mundo se puede entrar en contacto con el Dios vivo, que se ha revelado a sí mismo en Israel; que ese Dios puede revelarse continuamente a sí mismo, de un modo ordinario en estado de conciencia despierta, pero también de un modo extraordinario en sueños y visiones. Eso significa que fuera de Israel existe también un deseo y una lucha por aquella redención que ha sido especialmente prometida en Israel.

Este maravilloso drama se eleva con altura sobre el límite del Antiguo Testamento; este es el "Melquisedec" entre los libros de la Biblia israelita. La solución final y más alta de los problemas con los que este libro se ocupa se ha extendido incluso más allá de la historia patriarcal. Así, como veremos, la sabiduría del libro de Job proviene del mismo paraíso (es decir, del principio de los tiempos).

Este libro nos remite por tanto a las historias primitivas del Génesis, que se encuentran más allá del surgimiento de las naciones, más allá de la investigación de los jeroglíficos, en el preludio de la Torá. Estos temas que, por otra parte han pasado casi inadvertidos en el Antiguo Testamento, pertenecen a las peculiaridades de la *hokma*, es decir, de la Sabiduría.

3. Lugar en el canon

Como obra de la *hokma* o Sabiduría el libro de Job se sitúa, con los otros tres de este mismo tipo (Proverbios, Eclesiastés y Cantar de los Cantares), entre los *Hagiographa* de la literatura israelita, que en hebreo se llaman simplemente *ketubim* o Escritos. De esa forma se integran, al lado de la תורה y de los נביאים, en la tercera parte del canon, en la que se incluyen todos aquellos escritos que, sin ser del Pentateuco, no forman parte de la historia profética de Israel ni de la proclamación profética.

Entre los *Hagiographa* se incluyen también libros que tienen rasgos proféticos, como Salmos y Daniel, pero que no pueden tomarse estrictamente como נביאים o profetas en el sentido específico de la palabra. En las ediciones actuales se suele colocar también entre ellos al libro de las Lamentaciones, aunque este no es su lugar original, lo mismo que el de Rut, que parece haber estado originalmente entre Jueces y Samuel.

Tanto Lamentaciones como Rut han sido colocados entre los *Hagiographa*, a fin de que los cinco מגלות puedan seguir estando y leyéndose juntos: *Schir ha-Schirim* o Cantar de los Cantares el día octavo de la pascua, Rut el día segundo de los *Schabuoth* o Fiesta de la semanas, *Kinoth* o Lamentaciones el día nueve del mes de *Ab*, *Kohemoth* o Eclesiastés el día ocho de *Succoth* y Ester en la fiesta de *Purim*.

El libro de Job, que no ha sido escrito ni en estilo profético-histórico, ni en forma de predicación profética, sino como poema didáctico, no podía haber sido colocado en ningún otro lugar, sino en la tercera parte del canon, entre otros libros dispersos. De todas formas, el puesto que ocupa es muy conveniente. En el canon alejandrino, Crónicas, Esdras, Nehemías, Tobías, Judit y Ester siguen a los cuatro libros de los Reyes. De esa manera, los libros históricos aparecen juntos, de principio a fin. Después de ellos comienza con Job, Salmos y Proverbios una serie nueva, con estos tres libros, que son poéticos en el sentido más estricto.

En esa línea, Melitón de Sardes, en el siglo II d. C., coloca los libros de las Crónicas después de los libros de los Reyes, pero situando inmediatamente después los *Hagiographa* sapienciales, no históricos, en el orden siguiente: Salmos, Proverbios, Eclesiastés, Cantares y Job. De esa forma, los libros salomónicos van unidos al salterio davídico, y al final de ellos aparece por fin el libro de Job.

En nuestra división, los *Hagiographa* comienzan con Salmos, Proverbios, Job (esta es la sucesión particular que hallamos en los Manuscritos de tipo

germánico o askenazi). En el Talmud (*Bathra*, 14b) los *Hagiographa* comienzan con Rut, Salmos, Job y Proverbios. En la Masora en los manuscritos de tipo hispánico o sefardita, los *Hagiographa* comienzan con Crónicas, Salmos, Job y Proverbios.

Todos estos tipos de clasificación tienen sus razones. La Masora conecta a los Hagiógrafos con los נביאים אחרונים, Profetas Anteriores, después del libro homogéneo de Crónicas. Por su parte, el Talmud coloca el libro de Rut antes de Salmos, como prólogo histórico para Salmos, o como una conexión entre los libros profético–históricos y los Hagiógrafos⁴.

En la práctica, nuestras ediciones suelen colocar los Salmos como primer libro de la división, lo que concuerda con Lc 24,44 y con Filón que colocan los ὕμνους o Salmos después de los libros proféticos. Solo en los LXX aparece Job a la cabeza de los tres llamados libros poéticos, quizá teniendo en cuenta su contenido patriarcal, que evoca los tiempos más antiguos. En todas las otras ediciones los Salmos aparecen al principio de estos tres libros⁵.

4. Sistema de acentuación. Escritura en verso, estructura de la estrofa

Los tres libros así indicados (Job, Proverbios y Salmos) tienen, como se sabe, esto en común: con la excepción del prólogo y el epílogo de Job, ellos han sido puntuados conforme a un sistema especial, que yo he discutido y precisado de un modo completo en mi comentario a los Salmos y en la edición de S. Baer, *Salmos* (Leipzig 1961). Este sistema de acentuación está construido, como el sistema de acentos de los textos en prosa, sobre la ley fundamental de la dicotomía, pero está determinado por una mejor organización, y por un desarrollo más expresivo y melodioso. Sin embargo, solo han sido conservados los acentos de la prosa, no los métricos o poéticos (con la excepción de algunos fragmentos). De todas formas a partir de esos fragmentos podemos descubrir la manera en que la lectura de la sinagoga dividía los pensamientos recogidos en forma de versos masoréticos, en dos divisiones principales, pasando una y otra vez a divisiones menores, y cómo se conectaban o separaban las mismas palabras.

Sabemos también que el ritmo musical se acomodaba todo lo posible al ritmo lógico del discurso, de manera que la acentuación constituye una fuente importante para descubrir la exégesis tradicional del texto y ofrece una gran

4. Que Job se sitúe después de Salmos se explica por el hecho de que se considere contemporáneo de la reina de Saba o por el hecho de pensar que Moisés fue el autor del libro; en ese caso debería haberse situado al frente de los *Ketubim*, pero se añade que no se ha hecho eso a causa de su contenido terrible (conforme a la máxima לא מתחילינן בפרענותא).

5. Estos tres libros suelen evocarse con la vox memorabilis מפריי אײמת; pero esta sucesión, Job, Proverbios y Salmos no se encuentra en ningún lugar. Por su parte, la Masora organiza estos libros a su modo, conforme al orden que se sigue en la tradición talmúdica: ספרי תײאם

ayuda para el intérprete. Más aún, la tradición supone que estos tres libros (Job, Proverbios y Salmos) se hallaban divididos de un modo especial, donde el texto aparecía fijado en forma de líneas cortas.

Según eso, en este caso, la palabra פסוק, verso, no significa originalmente un verso masorético, sino una sentencia separada, es decir un estico, στίχος, indicado en el texto a través de un signo distintivo grande, como por ejemplo en Job 3, 3, “Perezca el día en que yo nací y la noche en que se dijo: un varón ha sido concebido: יֵאבֶד יוֹם אֲנִלְדָּ בּוֹ וְהַלַּיְלָה אֲמַר הָרָה נָבֵרָ: De esa manera, el verso masorético queda dividido en dos partes, pero según el orden antiguo debería dividirse en dos esticos, וְהַלַּיְלָה אֲמַר הָרָה נָבֵרָ: יֵאבֶד יוֹם אֲנִלְדָּ בּוֹ וְהַלַּיְלָה אֲמַר הָרָה נָבֵרָ:”

Esta observación resulta importante. Para reconocer la estructura estrófica de los poemas hebreos deben tenerse en cuenta los στίχοι, a través de los cuales fluye el pensamiento estrófico conforme a un flujo textual bien medido. En esa línea, el paralelismo, que debemos reconocer también como ley fundamental del ritmo de la poesía hebrea, conforma la evolución del pensamiento no siempre en dos miembros, sino también, a menudo, en tres, como en Job 3,4; 3, 5. 6. 9 etc. Por otra parte, la formación poética no se reduce a esto, pues, como se muestra claramente en los salmos alfabéticos⁷, existen otras formas de combinaciones, como el mismo Ewald se ha inclinado a reconocer recientemente⁸, uniendo dísticos y trísticos en unidades mayores, formando un círculo completo de pensamiento. En otras palabras, los esticos pueden reunirse en estrofas de cuatro, de ocho o de aún más línea, formando así párrafos que se muestran en sí mismos como estrofas, en la medida en que se refieren entre sí y cambian simétricamente.

Hupfeld ha objetado que estas estrofas, que son como agregados que se forman con un número simétrico de esticos, se oponen a la naturaleza del ritmo

6. El sentido de este orden antiguo y el valor de su aplicación se ha perdido en los copistas posteriores por el hecho de que ellos dividen los versos no conforme a su sentido, sino solamente según el espacio, como στίχοι que sirve para numerar las líneas, donde las líneas se dividen simplemente según el espacio (*Raumzeile*), al menos conforme a la visión de Ritschl (*Die alex. Bibliotheken*, 1838, S. 92-136), que, sin embargo, ha sido rechazada por Vömel. Por su parte, el orden antiguo de los *soferim* divide las líneas según el sentido, y en ese contexto ha de entenderse la referencia griega a los πέντε στιχηραὶ (στιχῆραι) βιβλίοι, es decir, a los cinco libros divididos por esticos: Job, Salmos, Proverbios, Cantares y Eclesiastés.

7. Los antiguos comentaristas mostraron en diversos casos la importancia que debemos dar a este tema. Así lo dice por ejemplo Serpilius: “Se puede pensar a veces, aquí y allí, que el tipo de verso y poesía davídica ha de entenderse en esta línea desde los así llamados salmos alfabéticos”.

8. Así escribe sobre las estrofas en su libro sobre Job (*Jahrb. für prot. Theologie* iii. 118): “La división masorética de los versos no es siempre correcta; así se deduce de una consideración más exacta de las estrofas. De aquí brota una cuestión ulterior: si uno debe determinar el límite de una estrofa solamente a partir de los versos, que son a menudo en sí mismos muy irregulares, o más bien siguiendo estrictamente los miembros del verso. La segunda opinión me parece más exacta, como he tenido oportunidad de poner de relieve.” A pesar de ello, en *Neue Bemerkungen zum B. Ijob* (Job 9,35-37), Ewald reconstruye las estrofas de acuerdo con los versos masoréticos.

formado por paralelos iguales, que no pueden sostenerse sobre un pie o pensamiento básico, sino que necesitan dos. Pero esta objeción resulta inválida; es como si dijéramos que, dado que un soldado tiene dos piernas, los soldados solo pueden marchar de uno en uno y no en una fila o compañía.

Esto puede verse en Job 36,22-25. 26-29 y 30-33, donde el poeta comienza tres veces con $\eta\eta$, y las tres veces la sentencia que así comienza está formada por ocho líneas. ¿No deberíamos decir que aquí estamos ante tres estrofas de ocho líneas que comienzan con $\eta\eta$?

De todas formas, aquí no sostenemos en modo alguno que el libro de Job está formado siempre por discursos en forma de estrofas de tipo poético. Este libro consta más bien de párrafos que, con cierta frecuencia se dividen en estrofas simétricas. En esa línea, el hecho de que el autor no siga siempre con regularidad un esquema de simetría en paralelismo o de estrofas múltiples se debe a la libertad artística que mantiene para no sacrificar ni la verdad ni la belleza de los discursos.

Nuestra traducción, distribuida en párrafos, y el esquema del número de esticos del párrafo, que colocamos encima de cada discurso, mostrará que la distribución del conjunto es, después de todo, de tipo más estrófico que lo que permite su carácter dramático, según el arte poético clásico y moderno⁹.

Algo semejante hallamos en el Cantar de los Cantares, donde la división de las estrofas se ajusta mejor a su carácter melodramático. En ambos casos la división debe explicarse a partir del hecho de que la poesía hebrea es fundamentalmente lírica, y que incluso en sus momentos dramáticos no se ha liberado de su carácter lírico, ni ha alcanzado una completa independencia. Más aún, el libro de Job no se puede tomar como un drama completamente desarrollado. El prólogo y el epílogo aparecen como historia, y los discursos por separado están introducidos de un modo narrativo, aunque el centro de los discursos sea de tipo lírico. En ese último sentido (a excepción de Job 2, 10) el libro del Cantar de los Cantares es más directamente dramático que el de Job¹⁰.

9. De todas formas, debe tenerse muy en cuenta lo que dice Gottfr. Hermann (1772–1848) en su *Diss. de arte poesis Graecorum bucolicae*, sobre la división de estrofas en Teócrito, donde nos advierte que no debemos perdernos persiguiendo imaginaciones subjetivas y olvidando el sentido firme y objetivo de la obra. No tiene sentido que queramos fijar con exactitud un tipo de división de estrofas, en las que el poeta ni siquiera ha pensado. Debemos tener en cuenta que muchas veces puede ponerse en duda la forma en que ha de entenderse el número de las estrofas, pues el tipo de poesía que utilizan los autores bucólicos está constituido en gran parte por dichos breves, que por su misma naturaleza pueden dividirse en pares o grupos de dichos semejantes. De todas formas, pienso que no se puede despreciar el tipo de división de estrofas que utilizan en general los poetas bucólicos, etc.

10. En esa línea, hay manuscritos en los que el nombre de los que hablan en el Cantar (por ejemplo: $\eta\ \nu\mu\phi\eta$, $\alpha\acute{\iota}\ \nu\epsilon\alpha\nu\acute{\iota}\delta\epsilon\varsigma$, $\acute{\omicron}\ \nu\mu\phi\acute{\iota}\omicron\varsigma$) aparece por separado, introduciendo las diversas partes del cántico (Cf. *Repertorium für bibl. u. morgenl. Lit.* viii. 1781, pag. 180). El Archimandrita Porphyrios, que en su libro de viajes (*Reisewerk* 1856) describió el *Codex Sinaiticus* antes de

El carácter dramático del Cantar aparece vinculado a su forma estrófica y en relación con la forma narrativa que sigue estando al fondo de toda la obra. Pues bien, en contra de eso, el libro de Job no puede ser considerado como drama, si es que tenemos en cuenta la idea de G. Baur¹¹, según el cual la visión dramática y escénica son inseparables, porque los judíos entraron por primera vez en contacto con el teatro a través de los griegos y romanos¹².

De todas formas, resulta cuestionable que el drama presuponga siempre la existencia de una representación escénica, como supone A. W. v. Schlegel, en sus *Vorlesungen über Dramatische Kunst und Literatur*. En contra de eso, Goethe afirma más de una vez que el drama y la composición para ser representada en un escenario pueden separarse, y admite que en el Cantar existe “una trama y desarrollo dramático”¹³.

5. El arte dramático de la trama y de su ejecución (desenlace)

En conjunto, en la línea de Hupfeld, podemos afirmar sin duda que el libro de Job es un drama. Es indudable que la *hokma* israelita, a través del Cantar y del libro de Job, que son sus dos manifestaciones básicas, ha enriquecido la poesía nacional y lo ha hecho de un modo universal, con esta forma nueva de composición poética. Ciertamente, el libro de Job no es un drama en todos sus detalles, pero sí lo es en su substancia, un drama que consta de siete divisiones.

- (1) Job 1–3: Apertura.
- (2) Job 4–14: Primer acto o curso de la controversia y comienzo de la trama.
- (3) Job 15–21: Segundo acto o curso de la controversia o profundización de la trama.
- (4) Job 22–26: Tercer curso de la controversia y aumento más intenso de la trama.
- (5) Job 27–31, transición de la trama (δέσις) al desenlace (λύσις): monólogos de Job.
- (6) Job 38, 1–42, 6: Toma de conciencia del desenlace.
- (7) Job 42, 7 ss.: Desenlace externo de la trama.

Tischendorf, aunque lo hizo de modo menos satisfactorio, afirma que el manuscrito de Cánticos está escrito *διαλογικῶς*, en forma de diálogo.

11. Cf. *Das B. Hiob und Dante's Göttliche Comödie*, en *Studien und Krit.* 1856, iii.

12. Cf. *Geschichte der jüdischen Dramatik* en mi edición de Mose Chajim Luzzatto. *Migdal Oz* 1 (Drama según el ejemplo de Guarini), Leipzig 1837.

13. Cf. *Werke*. Nueva edición en 30 vols.

En esas divisiones no he tomado en cuenta los discursos de Elihu (Job 32-37), ya que resulta muy cuestionable el hecho de que formen parte del libro original, pues ellos pueden ser, al contrario, la introducción de un poeta distinto. Si incluimos esos capítulos, el libro de Job tendrá ocho divisiones. Sea como fuere, los discursos de Elihu forman un interludio en la transición de la δέσις a la λύσις.

El libro de Job es una especie de “relato de cámara” (un texto que se lee y representa ante un pequeño auditorio), y uno puede suponer con facilidad que un poeta contemporáneo o posterior se ha mezclado entre los que representan o proclaman el texto.

El prólogo es narrativo, pero sigue teniendo en parte un estilo dialogal, y no carece en modo alguno de dramatismo. Por su forma está más cerca de las obras de Eurípides, en donde hay también una introducción épica a las tragedias, y cumple aquello que Sófocles pone de relieve de un modo muy preciso en sus prólogos.

Desde el mismo comienzo, ese prólogo capta el interés de la audiencia, que espera que el drama sea desarrollado, y nos hace conscientes de algo que los mismos actores desconocen. Después expone en el prólogo el nudo del puzzle, y ese nudo se vuelve cada vez más profundamente enigmático en los tres “actos” de la controversia.

Ese nudo empieza a desenrollarse en los monólogos de Job, y así continúa aclarándose en la sexta parte del libro, donde aparece bien expuesto el tema, de manera que la solución no viene dada ὑπὸ μηχανῆς, es decir, *ex machina* (desde fuera), sino en el mismo despliegue de los discursos, siendo perfeccionado en el epílogo o *exodus* de la obra: a diferencia de lo que sucede con los opositores, Job, el siervo de Dios, bien limpiado por la penitencia, queda así justificado, de forma que resulta vencedor, y viene a ser coronado, conforme al discurso divino. El texto nos sitúa, según eso, ante una historia claramente unitaria y progresiva.

La anotación de Herder (*Geist der Ebräischen Poesie*, 1805, 137), según la cual, “todo el libro de Job está quieto, estacionario, en medio de largas conversaciones” resulta superficial. De principio a fin, este libro ofrece una corriente de vida muy activa, con incidentes externos que aparecen solo al comienzo y fin de ella. En esa línea se puede aplicar a la parte central del libro lo que Schlegel dice de Goethe, *Iphigenie*: que las ideas actúan como si fueran acontecimiento, y que así vienen a presentarse ante los ojos (como algo que se ve), más que simplemente ante los oídos. Más aún, como sucede en otro drama de Goethe (*Torcuato Tasso*), la sobriedad de la acción externa queda compensada por la riqueza y precisión con la que quedan descritos los personajes: Satán, la mujer de Job, el héroe mismo, los tres amigos... todos quedan descritos de un modo distinto y preciso.

El poeta manifiesta también su estilo dramático en otras direcciones: él ha expuesto la controversia con mano de maestro, consiguiendo así que el

corazón del lector se aparte de los amigos de Job y vaya decidiéndose (optando) a favor de Job. El autor consigue que los amigos de Job expongan con seguridad las más gloriosas verdades, pero de manera que después, esas mismas verdades de los amigos que acusan y condenan a Job, al aplicarse al caso tratado (a Job) resulten mentirosas.

Y aunque el conjunto de la representación se ponga al servicio de una gran idea, esa idea no queda expresada por ninguna de las personas (amigos) que actúan. Es como si cada una de las personas que exponen sus ideas propusiera algunos elementos de la gran idea que se va manifestando a través del conjunto de la obra, pero de tal forma que ella solo queda clara y se expresa al final. En esa línea, el mismo Job aparece como un héroe trágico, no menos que el Edipo de las dos tragedias de Sófocles¹⁴.

Lo que en las tragedias griegas constituye el *destino inevitable, expresado por un oráculo, es en el libro de Job el decreto de Yahvé*, proclamado en la asamblea de los ángeles, sobre el cual no se puede elevar ningún poder que lo controle. Y de esa forma, como en un puzle de dolores, las aficciones caen sobre Job. Al principio él aparece como vencedor en una fácil batalla, hasta que llegan las exhortaciones de sus amigos que le piden que se arrepienta, aumentado así su dolor, que resulta en sí mismo incomprensible, y que se vuelve más difícil de entender.

De esa forma, Job aparece envuelto en un duro conflicto, en el que a veces, lleno de autoconfianza arrogante, se eleva hacia el cielo, mientras otras se hunde en el suelo, envuelto en gran tristeza. Pero el Dios contra el que Job combate no es más que un fantasma, que la tentación ha colocado ante sus ojos entristecidos, no es el Dios verdadero.

Pues bien, ese Dios fantasma contra el que lucha Job se parece mucho al destino inexorable de la tragedia griega. En esa situación, el héroe Job intenta mantener su libertad interior en contra del poder secreto que le aplasta con su brazo de hierro; de esa forma, mantiene su inocencia en contra de ese Dios, que se empeña en destruirle como si fuera un pecador.

Precisamente en medio de ese conflicto terrible, con un Dios que él mismo ha creado (como resultado de la tentación en la que vive), la fe de Job se eleva hacia el Dios del futuro, hacia el que se va acercando, a medida que sus enemigos le persiguen, cada vez de forma menos misericordiosa. Al final se muestra Yahvé realmente, pero no como se lo pide Job, de un modo impetuoso (imponiendo su

14. Así dice Schultens: No hay tragedia alguna del Sófocles o Esquilo que se aproxime a la de Job en la grandeza, intensidad y viveza infinita de afectos. De un modo semejante añade Ewald (*Jahrb.* ix. 27): Ni los hindúes, ni los griegos y romanos han logrado producir un poema tan elevado y perfecto; uno podría compararlo, si fuera el caso, con alguna de las tragedias de Esquilo y Sófocles, pero resulta difícil encontrar entre ellas alguna que se aproxime a su altura y perfección intachable, en medio de su gran simplicidad.

violencia desde arriba), sino como juez amigo. Yahvé se revela a Job una vez que él ha comenzado a humillarse, y lo hace con el fin de completar la obra comenzada en los discursos anteriores, aceptando la tarea de ir a su encuentro. Yahvé se muestra, y así se desvanece la furia de Job.

La oposición que la tragedia griega deja sin superar queda aquí reconciliada. La libertad humana de Job no sucumbe ni queda destruida bajo un tipo de destino impersonal, y de esa forma resulta evidente que Dios no es un poder arbitrario, sino que es Sabiduría divina, y que su impulso más profundo es el amor, que moldea y fecunda el destino de los hombres.

6. Tiempo de composición

Podemos empezar suponiendo que esta obra maestra de la reflexión religiosa y del arte creativo, este libro elevado y grandioso que, según la expresión de Lutero, se eleva como una montaña rodeada de valles alpinos inferiores, como producto terrible y sublime de la historia humana, por encima de todas las restantes producciones del arte religioso, pertenece al período salomónico de la historia de Israel; así podemos asumirlo, aunque no seamos capaces de confirmarlo plenamente desde todas las perspectivas históricas posibles.

En el Talmud (*j. Sota* V. 8; *b. Bathra*, 15a) aparece la opinión de que Moisés escribió el libro de Job antes de producir la Ley. Esta visión ha sido recientemente retomada por Ebrard (1858). Pero ¿no es improbable, por no decir imposible, que la literatura poética de Israel haya comenzado con una obra de poesía reflexiva como esta, y que haya tenido al mismo legislador Moisés como su autor? Ante esa pregunta responde rectamente Herder (*Geist der Ebrard Poesie*, 1805, 130) diciendo que Salomón no puede haber sido el autor de este libro, “pues ello hubiera sido como si Salomón fuera el autor de la *Iliada* y también el autor de las *Euménides*” (que son de Esquilo).

Esta opinión, que se encuentra también en Orígenes, Jerónimo, Policronio y Julián de Halicarnaso, no podría haber sido sugerida por nadie, a no ser por alguien de forma intencionada: de toda referencia a la ley, a la profecía, a la historia, a la adoración cúlptica y a la misma terminología religiosa de Israel, y en consecuencia de su misma vocación, produjera la apariencia de que esta obra debía tener un origen presinaítico.

Pero, en primer lugar, como he dicho ya, la ausencia de ese tipo de referencias es el resultado de la intención del autor genial de la obra. En segundo lugar, de un modo bastante preciso, el autor muestra cierto conocimiento de la Ley, pues, como indican los otros libros sapienciales, la *hokma* (literatura sapiencial) presupone la revelación de Dios, concretada en la Torá, y así se esfuerza por mostrar el carácter universal y eterno de sus ideas y el carácter imperecedero de su significado para todos los hombres. En esa línea, un libro concreto como este de

Job solo pudo haber sido escrito por un autor israelita, es decir, solo pudo haber brotado de la fuente del conocimiento y de la experiencia espiritual que ha sido posible por la Torá¹⁵.

En esa línea, así como la búsqueda tanteante del mundo pagano hacia la verdad divina solo es posible por la luz del cristianismo, una reproducción tan osada y precisa de la tradición patriarcal, como la que muestra el libro de Job, solo fue posible a través de la revelación de Yahvé. Por otro lado, en esa línea, debemos recordar que la parte central del libro está escrita en forma de imitación del libro de los Proverbios y la inicial y la final están imitando el estilo de las historias primitivas del Pentateuco, cosa que nos sitúa en el entorno del tiempo de Salomón.

Pues bien, así como resulta imposible probar el origen presalomónico del libro, tampoco tiene sentido buscar un origen postsalomónico. Ewald, al que siguen Heiligstedt y Renan, piensa que el libro refleja unas condiciones de vida inseguras e infortunadas, y que ello, con otras indicaciones, nos lleva a suponer que fue escrito bajo el reinado de Manasés, mucho tiempo después de Salomón.

Hirzel añade que el autor, que está muy familiarizado con Egipto, debió ser llevado a ese país con el rey Jehoahaz. Stickel afirma que el libro supone que la conquista asiática de Israel por los asirios y babilonios ha debido comenzar, pero que aún no ha culminado con la toma de Jerusalén; Bleek sigue diciendo que la obra pertenece al período postsalomónico, pues parece suponer el conocimiento de una literatura previa, más amplia y diversificada.

Pero todas estas razones se apoyan en supuestos inválidos, falsos y engañosos. La opinión de que un libro que pone de relieve un conflicto terrible, y que penetra en las profundidades de la aflicción humana, debe haber brotado en un tiempo de gran destrucción y tristeza nacional no puede sostenerse. Resulta suficiente sostener que el autor ha sentido dentro de sí una experiencia como esa, y que puede haberlo hecho en un tiempo en el que en su entorno existía un gran lujo, cosa que servía para hacer más dura su prueba. En esa línea, sería preferible suponer que el libro de Job pertenece al tiempo del exilio (como piensan Umbreit y otros), suponiendo así que Job, sin ser estrictamente hablando una personificación

15. Ciertamente, Reggio (*Kerem Chemed*, vi. 53-60) argumenta como sigue a favor de la composición mosaica y presinaítica de la obra: “Dios está representado aquí solo como el Poderoso, el Gobernante del universo; nunca se mencionan aquí su amor, su misericordia, su paciencia, que se han revelado por primera vez en la Thora”. Partiendo de ese argumento, S. D. Luzzatto defiende también el origen no israelita del libro: “El dios de Job no es el Dios de Israel, el Dios de la Gracia. Este Dios de Job es poderoso y justo, pero no el Dios clemente y fiable”. Pues bien, en contra de eso hay que afirmar que aunque el libro no utiliza las palabras “bondad, amor, paciencia, compasión”, aplicándolas a Dios, defiende en realidad, de un modo brillante, todas esas virtudes divinas. Precisamente es el amor de Dios el que se manifiesta como un rayo de luz brillante en medio del oscuro misterio del sufrimiento del justo.

de Israel, viene a mostrarse sin embargo como מִשְׁלַּח para Israel, como un modelo del pueblo del tiempo del exilio (Bernstein)¹⁶.

Ciertamente, esta visión, que es en sí misma interesante, tiene a su favor la semejanza de varios textos de Job con otros de la segunda parte del libro de Isaías; comparar Is 40,14 con Job 21,22; comparar también Is 40,23 con Job 12,24; Is 44,25 con Job 12,17; 12:20; Is 44:24 con Job 9,8; Is 49,4 con Job 15:35 y Sal 7,15. Pero esto prueba solamente que la comunidad judía del exilio (la *ecclesia pressa*, muy probada, de los exilados) pudo reconocerse a sí misma en el ejemplo de Job, lo que hace más probable que el libro sea anterior al período de sufrimiento vinculado a la caída de Jerusalén y al exilio de Israel.

La literatura sapiencial (*hokma*) comenzó con Salomón. Se inició en el tiempo de este gran rey, cuyo don particular era la sabiduría del mundo, en un momento que está caracterizado por la contemplación pacífica del mundo y de la historia que vino a suceder al tiempo de conflicto de creencias del reinado de David¹⁷. En este tiempo de Salomón se dieron las condiciones internas y externas para el surgimiento de un libro como este.

La mayor parte del libro de los Proverbios y del Cantar de los Cantares es obra del mismo Salomón; los pasajes introductorios (Prob 1–9) representan un período posterior de la *hokma*, y deben situarse probablemente en el tiempo de Josafat. Por su parte, el libro del Eclesiastés, que H. G. Bernstein (*Questiones Koboethanae*) sitúa rectamente en el tiempo entre Artajerjes I Longimano y Dario Codomanno, pertenece quizá al tiempo de Artajerjes II Mnemon, y representa el período final de la literatura de la *hokma*.

El libro de Job ha de situarse en el primero de estos tres períodos, por su forma clásica, elevada y noble. Lleva así la marca del primer momento creador de la *hokma* israelita, es decir, de la edad salomónica del conocimiento y del arte, de un pensamiento más hondo, respetando la religión revelada y manifestando una cultura inteligente y progresiva de las formas tradicionales del arte; esa literatura responde a aquella época nueva y sin precedentes en la que la literatura se sitúa en la cumbre de la gloriosa magnificencia que ha logrado alcanzar el reino prometido en tiempos de Salomón.

Conforme a 1 Rey 5, 9, el corazón de Salomón estaba lleno de la plenitud del conocimiento “como la arena de la orilla del mar”; su sabiduría era mayor que

16. Cf. Aharon b. Elias de Nicomedia, *Ez chajim* c. 90, editada por Delitzsch, 1841, que corresponde a More Nebuchim, iii.-22-24. La visión según la cual el mismo poeta quisiera haber simbolizado en Job al Israel del exilio (según Warburton, al Israel de la restauración, tras el exilio; según Grotius, a los edomitas llevados al exilio por los babilonios), es como decir que el rey Edipo era un símbolo de Pericles o que Ulises/Odiseo era un símbolo de los Sofistas de Filoctetes.

17. En esa línea, Gaupp, *Praktische Theol.* ii. 1, 488, tiene parte de razón cuando afirma que el libro de Job es un testimonio vivo de la mentalidad que estaba surgiendo después de los años conflictivos de David.

la de los hijos de oriente, בני קרם, de la que el libro de Job ha tomado su material tradicional; fue mayor que la sabiduría de מצרים, Egipto, con cuyo país y maravillas estaba familiarizado el autor del libro de Job.

El extenso conocimiento de la historia natural y de la ciencia en general que aparece en el libro de Job es el resultado del amplio abanico de conocimientos que Israel había alcanzado. Era un tiempo en que existía un contacto más grande que nunca entre Israel y las naciones. Toda la educación de Israel tomó en aquel momento, por así decirlo, una dirección cosmopolita. Fue un tiempo “introdutorio” para la extensión posterior de la redención, para el triunfo de la religión de Israel y de la unión de todas las naciones en la fe en el Dios del amor.

7. Signos del contenido doctrinal del libro

El hecho de que el libro de Job pertenezca a ese período y no a otro está confirmado también por la relación de su contenido doctrinal con otros libros canónicos. Si comparamos la doctrina sobre la Sabiduría – su preeminencia, su aplicación a los temas del mundo, su cooperación en la creación del mundo... – que aparece en Prov 1–9 (especialmente en el cap. 8) con la doctrina de la Sabiduría de Job 28, vemos que la visión de Proverbios es más avanzada y está más desarrollada que la de Job.

Por otra parte, si comparamos la alusión al juicio de Dios en Job 19, 29 con la referencia a un juicio futuro de tipo general, que decidirá y ajustará todas las cosas, en Ecl 12, 14, vemos inmediatamente que lo que en Job aparece solo como expresión de una fe personal viene a presentarse en Eclesiastés como un elemento bien establecido de la conciencia religiosa.

Por otra parte, lo que se dice sobre la Sabiduría en un brillante pasaje de Job (19, 25–27), ya se refiera a un tipo de contemplación de Dios, en este cuerpo presente, ya se refiera a una visión espiritual más concreta, en un estado glorificado, no es en modo alguno el eco de una revelación posterior, aún no existente, de la resurrección de los muertos, una revelación que veremos expresarse y expandirse desde Is 26,19 (cf. Is 25,8) y Ez 37 (cf. Os 6,2) hasta Dan 12,2. Las representaciones dominantes del futuro que aparecen en el libro de Job son, al contrario, muy anteriores: son exactamente las mismas que vemos en los salmos del tiempo de David y Salomón, y en los Proverbios de Salomón.

El autor de Job habla como alguien que pertenece al mismo período en el que el salmista *Heman* suspiraba en Sal 88, 11–12: “¿Será proclamada en el sepulcro tu misericordia o tu verdad en el abismo? ¿Serán reconocidas en las tinieblas tus maravillas y tu justicia en la tierra del olvido?”. Por otra parte, la mayor cantidad de alusiones al libro de Job, incluyendo los discursos de Elihu se encuentran en Sal 88–89 y 89, cuyos autores, los ezrahitas *Heman* y *Ethan*, no son los grandes cantores de los salmos del tiempo de David, sino que son contemporáneos de Salomón, mencionados en 1 Rey 5, 11.

Estos dos salmos coinciden con el libro de Job, tanto en expresiones con las que van unidas representaciones muy significativas, como קרושים, espíritus celestiales, רפאים o sombras del Hades, אבדון que es el mismo Hades, como también en expresiones que no aparecen en ningún otro lugar del Antiguo Testamento, como son אמים y בעתים. Esa coincidencia aparece aún de manera más clara en la identidad de versos enteros, tanto en pensamiento como en lenguaje. Comparar en esa línea Sal 89, 38 con Job 16,19; Sal 89, 48 con Job 7,7; Sal 89,49 con Job 14, 14; Sal 88, 5 con Job 14:10; Sal 88, 9 con Job 30,10; 89:8 con Job 31,34.

En todos estos pasajes no hay, sin embargo, ninguna indicación de que el texto de Job dependa de Sal 88–89 o viceversa, sino que ambos surgen del mismo ambiente. Por otra parte, la coincidencia entre esos textos no puede ser accidental, de forma que ella debe ser explicada por el hecho de que tanto Job como estos salmos provienen del mismo círculo de sabiduría (*hokma*) al que pertenecen, según 1 Rey 5,11, los dos ezrahitas, autores de Sal 88 y 89, del tiempo de Salomón. Se podría ir más allá y conjeturar que el mismo Heman que compuso el Sal 88, el más tenebroso del salterio, escrito bajo unas circunstancias de sufrimiento semejantes a las de Job, pudo haber sido el autor del libro de Job, y para ello se podrían aducir muchas razones, y partiendo de ellas se podría confirmar lo que dice G. Baur, cuando afirma que el autor de Job debe haber pasado por conflictos espirituales semejantes a los que describe Heman, de forma que el libro de Job podría tomarse como una expresión de la historia religiosa de Heman.

Pero debemos dejar de lado ese tema. Aquí, nos basta con suponer que el libro de Job es la obra de uno de aquellos sabios que se movían en torno a la corte de Salomón. Tanto Gregorio Nazianceno como Lutero habían admitido ya que el libro de Job había surgido en tiempo de Salomón. Y entre los críticos posteriores, Rosenmüller, Hvernick, Vaihinger, Hahn, Schlottmann, Keil y Hofmann concuerdan con esa opinión (aunque Hormann diga en *Weissagung und Erfüllung* que Job proviene de un tiempo premosaico).

8. Ecos de Job en los escritos sagrados posteriores

Puede suponerse fácilmente que un libro como este que se ocupa de un tema de tanta importancia para cada persona de pensamiento y de piedad – un libro que se expresa de forma tan viva y atractiva, rebosante de simpatía, que es importante no solo por su tema central sino por su lenguaje mayestático y por su riqueza de imágenes – ha debido ser uno de los libros nacionales más leído en Israel. Y así ha sido de hecho, confirmándose de esa forma su origen en los tiempos de Salomón, en los que surgió el Sal 88–89, que está relacionado con Job, como he dicho.

Pues bien, los ecos aparecen ya en los דברי חכמים, los *dichos de los sabios*, que se han añadido a los משלי salomónicos del libro de los Proverbios. Así puede