

Nueva Biblia Española

J O B



NUEVA BIBLIA ESPAÑOLA

Comentario teológico y literario

Publicados

PROFETAS I

Isaías - Jeremías

PROFETAS II

Ezequiel - Doce Profetas Menores

Daniel - Baruc - Carta de Jeremías

J O B



EDICIONES CRISTIANDAD

L. ALONSO SCHÖKEL
J. L. SICRE DIAZ

J O B

Comentario teológico y literario



EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

Los textos de este libro se deben:
Introducción y notas filológicas: J. L. SICRE
Comentario: L. ALONSO SCHÖKEL

Nilhil obstat:

MAURICE GILBERT, SJ
Roma, 14-9-1982

© *Copyright by*

EDICIONES CRISTIANDAD, S. L.
Madrid 1983

ISBN: 84-7057-334-9

Depósito legal: M. 17.072.—1983

Printed in Spain

ARTES GRÁFICAS BENZAL, S. A. - Virtudes, 7 - MADRID-3

CONTENIDO

Presentación: Retablo o misterio de Job el husita	13
---	----

INTRODUCCION

I. Los precursores de Job	21
1. Diálogo de un desesperado con su alma	23
2. «Job sumerio» o «Lamentación de un hombre a su dios».	25
3. PBS I ² 135	27
4. Louvre AO 4462	27
5. Ludlul bêl nêmeqi	28
6. Teodicea babilónica	31
7. R. S. 25.460	34
8. Balance final	35
II. El marco narrativo	36
1. Incoherencias dentro del marco narrativo	36
2. El posible relato originario	37
3. Los conflictos entre prosa y poesía	39
4. Intentos de explicación	41
III. División del bloque poético	43
IV. La tercera rueda de discursos	46
V. Los discursos de Elihú	51
VI. Los discursos de Dios	55
1. Negación de la totalidad	55
2. Aceptación parcial	56
3. Defensa de la totalidad	59
VII. Formación del libro	63
1. El libro de Job, elaboración de un solo autor en etapas sucesivas	63
2. El libro de Job, fruto del azar	65
3. Un autor principal con retoques posteriores	67
VIII. Fecha, motivo, autor	68
a) Referencias históricas	70
b) Concepciones religiosas y culturales	71
c) Vocabulario y estilo	72
d) Relación con otros autores y textos bíblicos	73
IX. Género literario	79
1. Epopeya	79
2. Poema didáctico	80
3. Diálogo/Debate	80
4. Debate judicial	81
5. Drama	82
6. Obra inclasificable	82

X. Las notas filológicas	83
XI. Bibliografía selecta	88
1. Historia de la investigación	88
2. Comentarios	88
3. Estudios especiales	89
4. Artículos de diccionarios y revistas	89
5. Artículos en castellano	90

TEXTO Y COMENTARIO

<i>Marco narrativo</i>	93
Capítulo 1	95
Prólogo en la tierra	95
Prólogo en el cielo	95
Las pruebas de Job	96
Capítulo 2	106
Los amigos de Job	106

ACTO PRIMERO

Caps. 3-11

Capítulo 3	115
Capítulos 4-5	127
Capítulos 6-7	147
Capítulo 8	164
Capítulos 9-10	172
Capítulo 11	194

ACTO SEGUNDO

Caps. 12-20

Capítulos 12-14	205
Capítulo 15	237
Capítulos 16-17	248
Capítulo 18	268
Capítulo 19	277
Capítulo 20	297

ACTO TERCERO

Caps. 21-27

Capítulo 21	315
Capítulo 22	330

CONTENIDO

11

Capítulos 23-24	344
Capítulos 25-26	362
Capítulos 26,1-4 + 27,1-7	373
Capítulos 24,18-24 + 27,8-23	379

INTERLUDIO

Capítulo 28	391
-------------------	-----

ACTO CUARTO

Primera parte

Capítulo 29	409
Capítulo 30	421
Capítulo 31	434

INSERCIÓN: DISCURSOS DE ELIHU

<i>Discursos de Elibú: capítulos 32-37</i>	455
Capítulo 32	459
Capítulo 33	465
Capítulo 34	479
Capítulo 35	496
Capítulos 36-37	504

ACTO CUARTO

Segunda parte

Capítulos 38-41	531
Capítulos 38-39	543
Capítulo 40,1-14	571
Capítulos 40,15-41,26	578
Capítulo 42,1-6	593

EPILOGO: MARCO NARRATIVO

Capítulo 42,7-17	601
Apéndice: Nuestra traducción del libro de Job	607
Siglas utilizadas	613
Índice de autores	615
Índice de temas teológicos	619
Índice de temas literarios	628

PRESENTACION

RETABLO O MISTERIO DE JOB EL HUSITA

El libro de Job que presentamos es un largo y lento diálogo. O quizá una serie de monólogos paralelos y enfrentados: Job y Elifaz, Job y Bildad, Job y Sofar; Job y Dios. ¿Job y el público?

El libro de Job es un drama con muy poca acción y mucha pasión. La pasión que un autor genial, anticonformista y provocador, ha infundido en su protagonista. Insatisfecho y disconforme con la doctrina tradicional de la retribución, ha opuesto a un principio un suceso, a una idea un hombre.

Ya el salmo 73 había opuesto los hechos de experiencia a la teoría de la retribución: «envidiaba a los perversos viendo prosperar a los malvados». Después de indagar en vano, había encontrado la respuesta al «entrar en el misterio de Dios».

Nuestro autor extrema el caso: hace sufrir sin piedad a su protagonista inocente para que su grito brote «desde lo hondo». Como diría Segismundo: «En llegando a esta pasión, un volcán, un Etna hecho, quisiera sacar del pecho pedazos del corazón». La pasión o sufrimiento de Job enciende la pasión de su búsqueda y de su lenguaje: «por eso desvarían mis palabras» (6,3). Qué necesario y auténtico es semejante desvarío. En la pasión de Job se van estrellando las olas concéntricas de las razones de los tres amigos, que repiten con variaciones y sin cansarse la doctrina tradicional de la retribución. «¿Es mi fuerza la fuerza de la roca o es de bronce mi carne?» (6,13). La debilidad es la fuerza de Job. Su dolor inerme, su angustia ensimismada desarman razones y argumentos: «vuestros avisos son proverbios polvorientos, vuestras máximas son de arcilla» (13,13).

La acción, si acción existe, es sencillísima: entre un prólogo doble y un epílogo doble, en el cielo y en la tierra, se desenvuelven cuatro tandas de diálogo. Tres veces habla Job y le responden cada uno de los amigos; la cuarta vez Job dialoga con Dios. En los diálogos con los amigos, más que un debate intelectual, se produce una tensión de planos o direcciones. Los amigos defienden la justicia de Dios como juez imparcial que premia a buenos y castiga a malos. A Job no le interesa esa justicia de Dios, que desmiente su experiencia, y apela a un juicio o pleito con Dios mismo, en el que aparecerá la justicia del hombre. Por llegar a ese pleito y por probar su inocencia frente a Dios, Job arriesga la vida.

Al final Dios, como instancia suprema, zanja la disputa entre Job y los

amigos; como parte encausada, responde y pregunta a Job para encaminarlo hacia el misterio de Dios.

A través de los diálogos, del hombre bueno convencional, que da gracias a Dios porque todo le sale bien, surge un hombre profundo, capaz de asumir y representar la humanidad doliente que busca audazmente a Dios. En su propia carne —carne poética— toma los dolores y los vive y ofrece su vida en representación, como retablo o misterio, para que los otros comprendan o aprendan a pensar. En su itinerario se mezclan conciencia e inconsciencia. El sufrimiento aguja la conciencia y ésta exacerba el dolor; tanto que llega a desear: «¡Ojalá me desvaneciera en las tinieblas y velara mi rostro la oscuridad!» (23,17). Su lucidez reflexiva lo mantiene en vida y en vilo a lo largo de la prueba, aunque amenaza consumirlo: «¡que a quien le daña el saber homicida es de sí mismo!» (*La vida es sueño*, 654s). A la conciencia de su dolor inocente se mezcla la ignorancia de la causa y la función. No sabe por qué lo hacen sufrir; y es que la aparente falta de sentido es parte del sentido. Su ignorancia es parte de la prueba. Además no sabe para qué sufre: no sabe que su tormento es sacra representación, «dándonos en espectáculo al mundo entero» (1 Cor 4,9). «La sociedad no sabe pensar los asuntos hasta el final, tiene que verlos representados por actores, actores entregados con sacrificio, los mejores actores que yo puedo encontrar» (dice Dios a Job en *A Mask of Reason* de Robert Frost). Esto intima la seriedad de la representación que va a comenzar.

A través de los diálogos, de un Dios sabido y hasta encasillado, surge un Dios imprevisible, difícil y misterioso. En el espacio de un breve libro nuestro conocimiento de Dios, del hombre y de sus relaciones ha de crecer. Porque Job, como otro Jacob en su visión nocturna, va a luchar con Dios: «cíñete los lomos si eres hombre» (40,7). Y va a ser gloriosamente vencido. El autor ha empeñado su genio literario y religioso en sacudir viejos esquemas explorando en profundidad. Escucharemos en el interludio que el hombre busca lo precioso en las minas, «perfora galerías inaccesibles» (28,4), sin encontrar la sabiduría; el autor quiere sacar una sabiduría nueva de las entrañas del hombre tocado por Dios.

El libro de Job es un libro singularmente moderno, provocativo, no apto para conformistas. Es difícil escucharlo sin sentirse interpelado, es difícil comprenderlo si no se toma partido. Quiere un público inicialmente curioso que salga comprometido. También el espectador ha de cambiar a lo largo de la representación. Porque este libro marca a quien se expone a él, como a Jacob, que salió cojeando de la lucha. Job es un «vino de vértigo» que desquicia y transporta más allá; es un reactivo inexorable que corrige unas cuantas ideas y cambia un modo de pensar. Terminada la escena, cuando se levanta el tablado, ¿hablaremos con Dios, hablaremos de Dios igual que antes?

Muchos comentaristas antiguos han visto en Job un tipo de Cristo. Es verdad, entre ambos se descubren semejanzas no menos que desemejanzas. Teniendo en cuenta ambas, podemos reflexionar como sigue.

Job no es como el personaje anónimo de Isaías 53. El «siervo» del Señor «maltratado aguantaba y no abría la boca»; Job maltratado no aguanta, antes abre la boca, quejándose e inquiriendo. De ambos podemos decir que «de sus cicatrices hemos aprendido». «Pues por haber pasado él la prueba del dolor, puede auxiliar a los que ahora la están pasando» (Heb 2,18). Por eso Job, como criatura poética, «tenía que padecer y así entrar en la gloria» de representar a la humanidad doliente que se interroga sobre su destino.

Al principio del libro ofrece sacrificios de expiación por sus hijos; al final intercede eficazmente por los amigos y se reconcilia con ellos. Nosotros tenemos uno «que está siempre vivo para interceder por nosotros» (Heb 7,25). De algún modo, con su presencia poética, Job sigue vivo en las páginas del libro, mediando, casi intercediendo por nosotros. Para ello ofrece el sacrificio de su dolor, de su ignorancia, de su búsqueda arriesgada. Porque nos tenemos que reconciliar valientemente con nuestra condición humana, tenemos que ir superando nuestras ideas mezquinas y planteamientos estrechos, tenemos que acudir a Dios con nuestras preguntas sin respuesta.

Entonces Job no ha padecido «sin motivo». El Señor «estuvo con él en la tribulación» (Sal 61,26), la Sabiduría «bajó con él a la fosa» (Sab 10,13), y él quiere compartir con nosotros su nueva sabiduría. ¿No tenía Job que padecer para alcanzar gloria inmortal?

* * *

Aquí debería terminar la presentación para dar paso a la lectura o escucha del texto escueto. Pero, como ofrecemos un texto con un comentario, hace falta presentar también el comentario.

El libro de Job es una obra genial, descollante en la literatura universal. Gigantesca e imperfecta, como un cíclope a quien faltara un ojo o sobrarán dedos. Quizá su misma imperfección, su inacabamiento, sea signo del desvalimiento humano frente a los últimos problemas del hombre. Quizá si fuera una obra perfecta nos fiáramos menos de ella. Es audaz al desafiar el gran enigma, sorprendente al plantear la situación, tensa en gran parte del desarrollo; al mismo tiempo es reiterativa, embozada en ambigüedades y alusiones, coja de incoherencias. «Job» es un libro fascinador y desconcertante.

Respecto a lectores distantes, la obra ha erigido una valla o un muro de dificultades textuales y de lenguaje. Hacía falta escalar el muro, ya que no podemos derribarlo. Sícre se ha encargado de esta tarea consumidora. Convocando a su mesa de trabajo unos setenta autores —varios siglos de investigación—, los ha agrupado, resumido y presentado a la consulta del lector técnico. El resultado es el *comentario filológico*, que hemos revisado un par de veces juntos. En ese comentario se justifican nuestras lecturas y traducciones a la vez que se relativizan. Porque, en este terreno, todo comentario a Job contiene una buena cantidad irremediable de conjeturas. Sucede que el trabajo más arduo produce el fruto menos apetitoso:

el comentario filológico se ofrece más a la consulta que a la lectura. Consideramos un acto de servicio ofrecer dicho estudio íntegro: ahorrará mucho trabajo al profesor y al estudiante universitario, además calmará el desconcierto de algunos lectores frente a traducciones tan discrepantes del mismo texto hebreo.

La *traducción* es la elaborada hace años con el poeta mexicano José Luz Ojeda y el estudiante José Mendoza de la Mora († 1981), y debidamente revisada. Es una traducción que intenta capturar y recrear el estilo original, ahorrando así muchas explicaciones estilísticas de detalle. (De esta traducción tocará hablar en otro lugar).

El *comentario exegetico* aborda el libro de Job como obra literaria seria. Es decir, no es un comentario esteticista ni formalista, como tampoco lo es de ideas o doctrinas. Quiere asistir a la conjunción de significante con significado, quiere incrustarse en el punto en que materia y forma constituyen la unidad indisoluble de la obra de arte, quiere contemplar cómo la palabra poética articula la intuición y realiza el sentido. Ello exige una atención particular a la unidad dinámica de la obra, a sus múltiples conexiones significativas. A lo largo de repetidas, incontables lecturas, todos los sentidos de la sensibilidad literaria entrenada tienen que mantenerse despiertos, vigilantes, dispuestos a saltar con voracidad o sosiego, siempre gozosamente. Lo que no rastrea una lectura lo descubre otra. Entonces llega el momento de la comunicación, que unas veces es una exclamación no contenida o un señalar medrosamente con el dedo, otras veces es la paráfrasis (con el remordimiento de manosear lo intocable, de diluir lo concentrado, con el reparo de no estimar debidamente el talento del lector de arriba y con la buena voluntad de ayudar al de abajo), con frecuencia es desplegar el resultado del análisis. Podría haberme detenido más en examinar la textura de la obra en sus detalles: sonoridad, ritmo, selección y colocación de palabras, tropos, etc. He preferido ocuparme más de la contextura general de la obra.

El estudio literario y el teológico no son dos pasadas sucesivas por un mismo texto. Por la referencia constante al problema del hombre frente a Dios, el comentario no se agota en la inmanencia de la obra. Además el libro de Job queda explícitamente ligado con múltiples hilos a su *contexto bíblico*. En su contexto cultural y religioso adquiere este libro todo su relieve. Y como da la experiencia que las citas en forma de números ayudan muy poco al lector, he preferido citar los textos bíblicos pertinentes cuando no eran muy largos.

Otro contexto cultural lo ofrece la *historia de la interpretación*. Además de dar un comentario filológico, creo que generoso, he querido escuchar la voz de nuestra tradición juntando economía con eficacia. Por eso he dado preferencia a tres autores representativos. El primero es Gregorio Magno († 604), quien a petición de Leandro de Sevilla emprendió un comentario «moral» al libro de Job y lo remató hacia el 595. Es un comentario alegórico, moral y místico, que tuvo enorme aceptación e influjo en la Edad Media, al menos hasta el siglo XIV, y llegó a ser casi un manual de teología moral. Su comentario representa el máximo y más duradero

testimonio de la Antigüedad. El segundo es el jesuita sevillano Juan de Pineda (1558-1637). Según la costumbre de la época enseñó primero Aristóteles (= filosofía), después santo Tomás (= teología), finalmente, durante dieciocho años, Sagrada Escritura. Su comentario a Job ocupa dos gruesos volúmenes in folio (1597 y 1601); es una enciclopedia que reúne la ciencia bíblica judía y cristiana, el saber profano y el sacro, todo lo necesario para explicar entonces el libro y bastante de lo innecesario. Su obra equivale a todas las restantes (en juicio de Calmet) y sigue siendo usada hasta Schultens y Delitzsch. El tercer testigo es fray Luis de León (1527-1591). Al ilustre agustino no hace falta recomendarlo aquí, pues ocupa lugar eminente en la historia de nuestras letras. Su comentario al libro de Job ocupó buena parte de su vida, pues en 1573 tenía redactada casi la mitad, y la última página la escribió unos meses antes de morir. Esta obra maestra de ciencia exegética, de espiritualidad, de literatura no se publicó hasta 1779.

El libro de Job, más quizá que otros textos bíblicos, compromete extraordinariamente al comentador. Casi sin sentirlo, uno se sienta en la rueda dialogando con los personajes. En él se cumple de modo patente la actividad dialógica de la hermenéutica. Y sucede que el comentario madura y crece en actualización de sentido potencial, en prolongación de sentido explícito de la obra, sea por la captación de conexiones dentro de la obra, sea por la virtud expansiva de los símbolos. Si el sentido está enunciado, las relaciones inducen a sacar consecuencias; si el sentido se expresa en preguntas, es fuente de sugerencias. A un libro tan rico de preguntas el comentador responde muchas veces con nuevas preguntas, como iniciando y no rematando un nuevo arco en el puente, como pasando al lector la carga de la nueva cuestión.

El año 1971 se publicó mi comentario breve a Job en la serie «Los Libros Sagrados». Son menos de doscientas páginas de texto y comentario, más un apéndice sobre la traducción de fray Luis de León. Respecto al presente, aquello es como un germen y una preparación. Contiene plenamente la visión unitaria, la exposición del planteamiento y de las líneas de desarrollo; está redactado en estilo literario conciso y carece de aparato técnico. Todavía puede ser leído y estudiado por aquellos a quienes arredre la extensión del nuevo comentario.

INTRODUCCION

I. LOS PRECURSORES DE JOB

El libro de Job es una cumbre de la literatura universal. Como Edipo, Hamlet, don Quijote o Fausto, su protagonista se ha convertido en punto de referencia, prototipo de una actitud ante la vida. Cuando se alcanzan estas alturas parece innecesario rastrear los orígenes del personaje o del tema. Sin embargo, sólo comprendemos a fondo una obra literaria cuando la contemplamos en relación con sus predecesoras. El genio absoluto no existe. Hacen falta muchos héroes anónimos para que nazca Ulises, muchos caballeros para don Quijote, muchos amantes para don Juan, mucho desencanto y desesperación para la aventura de Fausto.

Job no constituye una excepción a esta regla. El mismo nombre parece remontarse a una antigua tradición (Ez 14,14), y la temática del libro, con su desbordante riqueza, había sido tratada, al menos en parte, por otros autores del antiguo Oriente. Esto no quita mérito a nuestra obra. Podemos afirmar sin ambages que los textos considerados como precursores de Job difícilmente habrían llegado a la fama de no existir este libro. Pero sería injusto ignorar los planteamientos que le precedieron¹.

Al abordar este tema corremos el peligro de confundir el objeto de estudio. No se trata de exponer los contactos del libro de Job con otras culturas a nivel lingüístico, formal, mitológico, etc. Desde este punto de vista podría hablarse mucho de Job y Ugarit², o formular hipótesis sobre el origen edomita³ o árabe⁴ de la obra. Tampoco nos interesan los parale-

¹ El estudio más exhaustivo del tema en J. Lévêque, *Job et son Dieu*, 11-116; a veces trata cuestiones secundarias y textos poco relacionados con el argumento (al menos en mi opinión), pero su consulta es fundamental. También importantes H.-P. Mueller, *Das Hiobproblem*, 49-72; A. Kuschke, *Altbabylonische Texte zum Thema «Der leidende Gerechte»*: TLZ 81 (1956) 69-76; J. J. Stamm, *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel* (Zurich 1946); W. von Soden, *Das Fragen nach der Gerechtigkeit Gottes im Alten Orient*: MDOG 96 (1965) 41-59; H. D. Preuss, *Jahwes Antwort an Hiob und die sogenannte Hiob-Literatur des alten Vorderen Orients*, en *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie* (Homenaje a W. Zimmerli; Göttinga 1977) 323-243.

² Desde el punto de vista lingüístico encontramos referencias continuas a lo largo de las notas filológicas; son fundamentales las obras de Dahood, Blommerde, Pope, Michel, Ceresko, para esta cuestión. Contactos literarios son analizados por Ch. L. Feinberg, *The Poetic Structure of the Book of Job and the Ugaritic Literature*: BSac 103 (1946) 283-92, especialmente en lo que respecta a paralelismo y versificación. Para lo mitológico, además del comentario de Pope, es importante la tesis no publicada de W. L. Michel, *The Ugaritic Texts and the Mythological Expressions in the Book of Job* (University of Wisconsin 1970).

³ La idea de un origen edomita del libro de Job se encuentra ya en Herder y Renán, siendo aceptada más tarde por R. H. Pfeiffer, *Edomitic Wisdom*: ZAW 44 (1926) 13-25; íd., *Wisdom and Vision in the Old Testament*: ZAW 52 (1934) 93-101; íd., *Introduction to the Old Testament* (1948) 680s. También lo admite J. Lindblom, *Joblegenden traditionshistorisk undersökt*: SEÅ 5 (1940) 29-42. Es rechazada con vigor por otros autores.

⁴ La idea de que el libro de Job sea traducción del árabe se encuentra ya en Ibn Ezra y la acepta Mercerus («ego ex Arabico translatum esse potius crediderim... nam

lismos con culturas como la griega⁵, la hindú⁶ o la moderna⁷. Sólo nos

Job Arabs erat ... et vestigia quaedam arabicarum radicum in hoc libro extant»: *Praefatio in Librum Job*). Eichhorn negaba esta teoría, aun reconociendo que «la fantasía del poeta está plenamente marcada por los árabes y por Arabia» (*Einleitung* V [1824] 153s). La opinión vuelve a ser puesta en boga por D. S. Margoliouth, *The Relations between Arabs and Israelites prior to the Rise of Islam* (Londres 1924), y F. H. Foster, *Is the Book of Job a Translation from an Arabic Original?*: *AJSL* 49 (1932s) 21-45 pretende confirmarla con los siguientes argumentos: 1) la atmósfera del libro es la del desierto árabe; 2) Job es presentado como un jeque árabe; 3) muchas palabras del texto hebreo están tomadas del árabe; 4) hay muchos giros árabes; 5) incorpora proverbios árabes; 6) el trasfondo de muchas expresiones es árabe; 7) faltan los rasgos típicos de la cultura hebrea: ciudades, observancias religiosas, etc.; 8) la idea de Dios es árabe; 9) la actitud de Job ante Dios —en sus denuncias y en su apelación— no es hebrea, sino la de un árabe ante su jeque. Entre los defensores más recientes de la teoría se encuentra A. Guillaume, *Studies in the Book of Job* (Leiden 1968). Ninguno de los argumentos aducidos son suficientemente sólidos para poner en duda el origen israelita del libro.

⁵ La relación con los poemas homéricos fue propuesta ya por Lichtenstein (1773) y revisada por J. Neyrand, *Le livre de Job et les poèmes d'Homère*: «Études» 59 (1922) 129-51. Otros han considerado nuestra obra «una imitación hebrea del diálogo filosófico de Platón»; así O. Holtzmann, en Stade, *Geschichte des Volkes Israel* II, 351s; véase también J. Paulus, *Le thème du juste souffrant dans la pensée grecque et hébraïque*: *RHR* 121 (1940) 18-60. Pero Gray objeta, con razón, que «entre los diálogos de Job, que consisten exclusivamente en largos discursos poéticos y los diálogos en prosa de Platón, con sus argumentos analíticos perfectamente trabados y propuestos mediante una conversación más rápida, las diferencias son tan grandes que la probabilidad de que el autor hebreo estuviese influido por estos modelos literarios griegos es mínima» (S. R. Driver-G. B. Gray, *Job* XXIV). Más éxito ha tenido la idea de una relación con la tragedia griega, que se encuentra ya en autores antiguos. H. M. Kallen, *The Book of Job as a Greek Tragedy* (Nueva York 1918), la ha llevado al extremo de considerar el libro primitivo de Job como una imitación hebrea de una tragedia de Eurípides, con prólogo, discursos, coros, etc.; si ahora no se observa con claridad esta estructura se debe a manipulaciones editoriales. En contra se ha manifestado C. G. Montefiore, *The Book of Job as a greek tragedy restored*: *HarvTR* 12 (1919) 219-24. Prescindiendo de posibles contactos con *Antígona* de Sófocles, son muchos los que han visto relaciones con *Prometeo encadenado* de Esquilo: J. J. Slotki, *The Origin of the Book of Job*: *ExpTim* 39 (1927s) 131-34, afirma que el autor de Job había leído esta obra y se inspiró en ella (aunque Kuhl considera este trabajo de importancia, su lectura me ha producido una sensación penosa por su falta de metodología); A. Gans, *Job vertaald en ingeleid* (Leiden 1952) encuentra 24 puntos de contacto entre ambas obras; no he podido consultar este trabajo ni el del mismo autor, *De invloed van Aeschylus' Prometheus op het boek Job* (en preparación en 1970, y creo que sin publicar todavía). El tema lo han tratado también J. Lindblom, *Job and Prometheus, a comparative study*, en *Acta Instituti Romani Regni Sueciae*, Sec. II, 1 (Lund 1939) 280-287; W. A. Irwin, *Job and Prometheus*: *JR* 30 (1950) 90-108; H. G. May, *Prometheus and Job: the problem of the god of power and the man of worth*: *ATR* 34 (1952) 240-46; G. Murray, *Prometheus and Job*, en *Twentieth Century Interpretations of the Book of Job* (ed. por P. S. Sanders; Nueva Jersey 1968) 56-65. Sobre las relaciones con la cultura griega, véase J. Lévéque, *Job et son Dieu*, 95-114, que además de los autores anteriores estudia Hesíodo y Píndaro. M. Friedlaender, *Griechische Philosophie im Alten Testament. Eine Einlei-*

fijaremos en los textos que abordan expresamente el tema del hombre ante el dolor o del «justo sufriente». Son ellos, con sus diversos matices, los que constituyen el trasfondo cultural de Job. Comenzaremos con un texto egipcio para centrarnos luego en Mesopotamia, la zona de mayor interés.

1. *Diálogo de un desesperado con su alma*⁸

Aunque la copia actual, conservada en el Museo de Berlín, procede del Imperio Medio, el original se remonta al Primer Período Intermedio (aproximadamente 2190-2040 a. C.). La obra utiliza la forma literaria del diálogo entre un hombre hastiado de la vida y su alma. La interpretación es difícil en algunos momentos, y los comentaristas difieren radicalmente incluso en el desenlace. Algo parece claro: el protagonista, desilusionado, piensa suicidarse, mientras su alma se opone a ello, temerosa de no poder gozar de unos ritos funerarios dignos. En este debate, es interesante la descripción de la sociedad, que con su corrupción absoluta provoca un sentimiento de soledad en el hombre:

«¿A quién hablaré hoy?
 Los conocidos son malos,
 los amigos de hoy no aman.
 ¿A quién hablaré hoy?
 Los corazones son rapaces,
 todos roban los bienes de su prójimo.
 ¿A quién hablaré hoy?
 El hombre honesto ha desaparecido,
 el violento tiene acceso a todo.
 ¿A quién hablaré hoy?
 Los hombres se complacen en el mal,
 la bondad es rechazada en todas partes.
 ¿A quién hablaré hoy?
 No hay gente honrada,
 el país está abandonado a los que obran el mal» (núms. 103ss).

tung in die Psalmen- und Weisheitsliteratur (Berlín 1904), cree que Job surge a comienzos del siglo III como reacción al helenismo; pero esta datación resulta demasiado tardía y la teoría antihelenista sin fundamento.

⁶ Cf. Lévêque, *o. c.*, 91-93.

⁷ Cf. G. Ravasi, *Giobbe*, 185-255.

⁸ Publicado por A. Erman, *Gespräche eines Lebensmüde mit seiner Seele* (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, 1896) 40ss. Nueva edición, rellenando algunas lagunas, por R. O. Faulkner, *The man who was tired of life*: JEA 42 (1956) 21ss. Traducción inglesa en ANET³ 405-7 (J. A. Wilson); italiana en E. Bresciani, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto* (Turín 1969) 111-118.

Ante esta situación, la muerte aparece como lo más maravilloso, idea que nos recuerda a la lamentación inicial de Job 3:

«La muerte me parece hoy
como el lugar de reposo para un enfermo,
como salir al aire libre tras estar encerrado.
La muerte es hoy para mí
como el olor de la mirra,
como sentarse bajo un toldo un día de brisa.
La muerte es hoy para mí
como el olor de las flores de loto,
como sentarse a la orilla del País de la Embriaguez.
La muerte es hoy para mí
como un camino llano,
como la vuelta a casa después de un viaje...» (núms. 130ss).

Porque, como consecuencia de la muerte, el hombre pasa a ser como un dios, en la barca del sol, lleno de sabiduría. La respuesta final del alma es interpretada de manera muy distinta. Mientras unos creen que acepta la propuesta de suicidio, y se compromete a correr la suerte del hombre, sea cual sea, otros consideran que el alma exhorta por última vez, y con éxito, a conservar la vida⁹.

Sin duda, este diálogo no constituye un precedente literario del libro de Job. Son muchas las diferencias formales, de planteamiento y de contenido. Pero ciertos aspectos son de sumo interés. En primer lugar, el uso del diálogo, que en Mesopotamia hará surgir la figura del amigo que consuela, discute o intercede. El procedimiento alcanzará en Job un gran desarrollo. En segundo lugar, el hastío de la vida no lo provoca un hecho concreto, como la enfermedad o el fracaso social y económico del protagonista, sino un complejo conjunto de factores; precisamente porque no es un sector de la vida, sino la vida misma la que está en crisis, la única salida parece el suicidio. Job también se planteará el problema con idéntica radicalidad, pero nunca pensará en esta vía de solución. Por último, este texto no parece plantear el problema de la teodicea; no lucha por compaginar el sufrimiento con la realidad de un dios (o unos dioses) creadores y providentes. Es una nueva diferencia entre Egipto y Mesopotamia, al menos en el estado actual de nuestros conocimientos. Pero algo se ha puesto en marcha; y cuando el hombre se enfrenta al sinsentido de su vida y de su mundo todos los caminos quedan abiertos en búsqueda de respuesta.

⁹ Compárese la traducción de Wilson: «Although thou be offered up on the brazier, still thou shall cling to life», con la de Bresciani: «Fa' offerte sul braciere, attaccati alla vita come ho detto». En el primer caso, el alma acepta que el hombre se tire al fuego para suicidarse; en el segundo anima a ofrecer ofrendas en el brasero y aferrarse a la vida.

Otros textos egipcios ofrecen puntos de contacto demasiado remotos para que merezca la pena detenerse en ellos¹⁰.

Mucho más interés tienen los de origen mesopotámico, descubiertos en aquella zona o en Ugarit. Aunque Müller los trata en el orden en que fueron publicados (Ludlul bêl nêmeqi, Teodicea babilónica, Louvre AO 4462, PSB I² 135, Job sumerio, R. S. 25460), prefiero presentarlos en el orden en que fueron compuestos, reconociendo de antemano que la datación no siempre es segura. Por otra parte, no debe verse en este método un intento de reconstruir una posible línea evolutiva del tema.

2. «Job sumerio» o «Lamentación de un hombre a su dios»¹¹

El poema fue reconstruido por Kramer a partir de cinco piezas sueltas, a las que Gordon añadió más tarde otro pequeño fragmento. Aunque el texto actual procede aproximadamente de 1700 a. C., el original parece remontarse a la tercera dinastía de Ur, hacia el 2000. Kramer lo estructuró inicialmente en cuatro secciones¹²; más tarde se ha inclinado a dividirlo en cinco¹³.

La primera la constituye la introducción (líns. 1-9), en la que se exhorta a alabar al dios, con cierta apariencia de *do ut des*: «que su lamento (el del hombre) aplaque el corazón de su dios, porque un hombre sin dios no tendrá alimento» (1.8-9).

En la segunda nos presenta el poema a un individuo inocente («no emplea su fuerza para hacer el mal») que se ve asaltado por la enfermedad y el sufrimiento y se dirige a su dios (líns. 10-20, bastante mal conservadas; las líneas 20-25 se han perdido).

¹⁰ Así, por ejemplo, las *Profecías de Nefer-rohu*, las *Lamentaciones de Ipu-Wer* o el *Cuento del campesino elocuente*. Sobre ellos, véase Lévêque, o. c., 53-80; Müller, o. c., 69-70. Más interesante es comparar la confesión negativa del Libro de los muertos, cap. 125, con Job 31, como hace S. Murtagh, *The Book of Job and the Book of Dead*: IrTQ 35 (1968) 166-73. O ciertos aspectos del discurso de Dios, como G. von Rad, *Hiob XXXVIII und die altägyptische Weisheit*: VTS III (1955) 293-301 (trad. castellana en *Estudios sobre el AT*, Salamanca 1976, 245-53). Pero en estos casos sólo se comparan puntos concretos, no la temática de la obra. Lo mismo ocurre con el estudio de V. Ancessi, *Job et l'Égypte. Le rédempteur et la vie future dans les civilisations primitives* (Paris 1877). Basándose en las referencias a las pirámides, cocodrilo, hipopótamo, etc., algunos han situado en Egipto la composición del libro (véanse los argumentos de F. Hitzig, *Das Buch Hiob*, Leipzig 1874, pp. XLIXss). El origen egipcio de la obra ha sido defendido por P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël* (Neuchâtel 1929; sobre Job, pp. 75-106).

¹¹ N. S. Kramer, «Man and his God», a Sumerian Variation on the «Job» Motif: VTS III (1955) 170-82; F. Bustos, *Recens poema sumericum de «iusto patiente» et V. T.*: VD 35 (1957) 287-99; H. Schmökel, *Hiob in Sumer*: FF 30 (1956) 74-76.

¹² Cf. artículo de la nota anterior. Esta división fue seguida por Kuschke y Lévêque.

¹³ En ANET (31969) 589-91.

La sección principal (líns. 26-116) ofrece el lamento del protagonista, que parece haber sido acusado en falso; ello provocó el malestar del rey, la traición de compañeros y amigos, la conspiración de hombres mentirosos, sin que su dios lo proteja en la desgracia. Y, de acuerdo con el principio enunciado en la introducción, el protagonista recurre entonces a la única solución posible: presentar su lamento ante su dios, reforzándolo con la queja de su familia (madre, hermana, esposa) y de cantores profesionales. Es un intento desesperado de conmover a la divinidad protectora, a la que se recuerda:

«Dios mío, tú eres mi padre que me engendró,
levanta mi rostro...
¿hasta cuándo me despreciarás
y me dejarás sin protección?» (líns. 96-98).

Como posible causa de su estado podría aducirse la culpa, realidad que acompaña a todo hombre desde su nacimiento:

«Dicen los sabios una palabra justa y verdadera:
'Nunca le ha nacido a una madre un hijo sin pecado,
... un obrero sin culpa nunca ha existido'» (líns. 101-103).

El texto, bastante estropeado en este punto, parece seguir con este mismo tema, terminando:

«Dios mío, ahora que me has mostrado mi pecado,
yo, el hombre, confesaré mis pecados ante ti...» (líns. 111-112).

La sección cuarta (líns. 118-129) supone el «final feliz». El dios escucha «el amargo llanto», «el lamento y el gemido», y aparta la amargura y la enfermedad. «Convirtió el sufrimiento del hombre en alegría».

El final de la obra, muy mutilado, lo compone la alabanza del dios (líns. 130-140).

Como detalles de interés podemos indicar, ante todo, el planteamiento. «La tesis básica de nuestro poeta es que, en casos de sufrimiento y adversidad, aunque parezcan injustificados, la víctima sólo tiene un recurso válido y eficaz: glorificar a su dios, llorar y lamentarse ante él hasta que preste atención a las oraciones»¹⁴. Probablemente, esta idea no es creación del autor del poema; existía anteriormente. En cualquier caso, fue de las más difundidas, tanto en Mesopotamia como en Israel, dando paso a numerosos salmos de lamentación.

Junto a ella, adquiere gran importancia la relación entre pecado y sufrimiento. Aunque el protagonista aparezca inicialmente como bueno, esto no lo libera de la pecabilidad congénita de todo hombre (líns. 101-103) ni de posibles faltas personales (líns. 111-112). Por eso tampoco se plantea

¹⁴ Kramer, *art. cit.*, y ANET 589.

aquí el problema de la teodicea, aunque el doliente se pregunte con amargura por qué lo abandona su dios (lín. 98). No existe problema, porque el pecado humano lo explica todo.

En definitiva, el «Job sumerio» nos ayuda a comprender a los amigos de Job más que al mismo Job. Representa la postura tradicional, avalada por la experiencia de siglos («dicen los sabios una palabra justa y verdadera»: lín. 101). Hasta que un día el bloque monolítico descubra sus fisuras y se resquebraje.

3. PBS I² 135

Publicado en 1953 por Van Dijk¹⁵, el texto actual procede de la época casita (ss. XVIII-XII a. C.), pero recoge una tradición contemporánea a la del anterior, del año 2000 aproximadamente. Escrito en sumerio con traducción acadia interlineal, el estado de conservación es deficiente y no permite sacar muchas conclusiones sobre su contenido, estructura y relación con nuestro tema. Casi todo lo que poseemos es un monólogo del protagonista, pero algunas referencias hacen entrever la presencia de un amigo.

Al comienzo habla el sufriente de la envidia humana con la imagen de dos perros que se disputan la presa. Luego habla de su humillación y del desprecio que experimenta. En este contexto es interesante que el protagonista cita a sus adversarios, que se basan en la teología tradicional para justificar su dolor como castigo de los dioses. Pero él rechaza tal interpretación. Nos hallamos, pues, más cerca del libro de Job, con el mismo enfrentamiento que se da entre él y sus amigos. Al mismo tiempo conviene advertir cómo pudieron darse simultáneamente en Mesopotamia interpretaciones opuestas del problema, según se acepte o niegue el valor de las ideas tradicionales.

4. Louvre AO 4462

Al publicarlo en 1952, Nougaryol¹⁶ presentaba este texto como «la versión más antigua que poseemos del justo sufriente»; lo fecha en el reinado de Ammiditana, aunque esto no resuelve el problema por completo¹⁷.

Se trata de un relato con abundante diálogo (con el problema de saber cuándo empiezan y terminan los interlocutores); se conservan nueve estrofas de diez versos cada una, con el texto muy mutilado y más difícil de interpretar de lo que sugiere el editor. En las siete primeras estrofas, un

¹⁵ J. J. A. van Dijk, *La Sagesse Suméro-Accadienne* (1953) 128-33; véase también A. Kuschke, *art. cit.*, en nota 1, pp. 71s.

¹⁶ J. Nougaryol, *Une version ancienne du «juste souffrant»*: RB 59 (1952) 239-250.

¹⁷ Según Nougaryol, Ammiditana habría reinado en 1894-1846 a. C.; pero la cronología baja lo sitúa en 1620-1583 (Müller).

amigo del que sufre se presenta ante la divinidad para defender su causa; describe sus sufrimientos y aduce su inocencia: «... falta voluntaria, falta involuntaria cometida por él, no la conozco». Al mismo tiempo, con una muestra suprema de amistad, se ofrece a sufrir por él: «Pero yo acepto tu cólera; su consecuencia funesta la tomo sobre mí. ¿No pertenece un hermano a su hermano? ¿No comparte el amigo el bocado de su amigo?» (estrofa 2.^a). Continúa defendiendo al justo y termina con la petición: «Muéstrate a él y haz que resplandezca su corazón, míralo y que recupere la salud». Parece insinuado aquí el tema de la teofanía, que tanta importancia adquirirá en el libro de Job.

Y el dios responde (estrofas 8.^a-9.^a), comenzando por unas palabras capitales dirigidas al sufriente: «Tu conducta es digna de un hombre. Tu corazón es inocente». Este reconocimiento de la inocencia del que sufre por parte de la divinidad nos recuerda a lo que se dice en Job 42,7. Y con esto entraríamos de lleno en el planteamiento del problema: ¿por qué sufre un inocente? Sin embargo, conviene tener en cuenta dos cosas. La primera, que la obra no formula el problema con tanta claridad; a lo sumo lo insinúa. La segunda, y más importante, que esta declaración inicial de inocencia no parece excluir por completo la posibilidad de pecado. Así lo sugiere la frase final de la estrofa 8.^a: «¿No olvidarás en el futuro a tu dios, tu creador, cuando hayas recobrado la salud?», como si la enfermedad hubiese sido un medio pedagógico de devolverlo al buen camino. El mismo Nougaryol advierte que el texto «parece insistir menos en la injusticia sufrida que en el carácter repentino, 'milagroso', de la curación»¹⁸.

En cualquier caso, es interesante recordar la postura benévola, entregada, de este amigo. Así comenzarán los amigos de Job, para convertirse en sus mayores adversarios.

5. *Ludlul bêl nêmeqi*¹⁹

«Alabaré al señor de la sabiduría» (Marduk) ha sido durante años el texto más estudiado en relación con el libro de Job, en parte porque fue el primero en conocerse. Se trata de un extenso monólogo en el que el

¹⁸ *Art. cit.*, 250.

¹⁹ Introducción, texto académico transliterado y traducción inglesa con notas filológicas en W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford 1960) 21-62. Nueva traducción inglesa de R. D. Biggs, completando la alabanza inicial de Marduk con el fragmento K 9392, en ANET (1969) 596-600. La traducción castellana en M. García Cordero, *Biblia y legado del antiguo Oriente* (Madrid 1977) 620-624, es discutible en muchos puntos; omite casi toda la tabla I y carece de numeración de línea; tiene la ventaja de ofrecer numerosos paralelos con el libro de Job. Las relaciones entre ambas obras han sido estudiadas por S. Landersdorfer, *Eine babylonische Quelle für das Buch Job?*: «Biblische Studien» XVI/2 (1911); C. Ball, *The Book of Job*, 9-30; Driver-Gray, *Job*, XXXI-XXXIV; J. Lévêque, *Job et son Dieu*, 20-23; N. H. Snaith, *The Book of Job*, 21-27.

protagonista, Subši-mešrê-Šakkan, un señor feudal del período casita, alaba a Marduk por haberlo liberado de todas las calamidades que le sobrevinieron.

La introducción, de la que se conservan poco más de diez líneas, es interesante por dos motivos: ante todo, presenta el carácter ambivalente de Marduk:

«Su furia le rodea como viento tormentoso,
pero su brisa es tan agradable como el céfiro de la mañana;
su cólera es irresistible, su ira un diluvio devastador,
pero su corazón es compasivo y piensa en perdonar» (I, 5-8).

Con esta clave podemos interpretar todo lo que sigue. Podemos hablar de un «momento de la cólera» y un «momento de la compasión», que estructuran el desarrollo de la obra. En segundo lugar, la introducción garantiza el «final feliz» desde la primera línea («alabaré...»), relativizando con ello todas las quejas posteriores del protagonista y restando dramatismo al poema. Defectos comprensibles y justificables, ya que no se trata de un debate ni de un drama, sino de una acción de gracias por la liberación.

La etapa de la cólera se manifestó sobre todo en el abandono divino:

«Mi dios me ha olvidado y desaparecido,
mi diosa se ha retirado de mí y permanecido a lo lejos,
el espíritu benévolo que siempre estaba junto a mí se ha ido»
(I, 43-45).

Y a esta enemistad se añade la del rey y los nobles (?); en la calle, en palacio, en el país, todos lo traicionan y abandonan, incluidos los amigos y la propia familia. Para el doliente, la vida se ha convertido en lamentación incesante, en pánico y miedo (I, 55-112). Generalmente se interpreta esta primera tabla como descripción de las diversas pruebas que asaltan al protagonista; pero, en el conjunto de la obra, parece que la prueba es una sola: la enfermedad. En mi opinión, casi todo hay que interpretarlo a partir de I, 54 («cuando me acuesto por la noche mi sueño es aterrador») como una pesadilla que le hace al protagonista ver enemigos por todas partes.

El comienzo de la tabla II sugiere que conservó la vida un año más, sin que esto supusiese una mejora manifiesta. Estamos aún en la etapa de la cólera, en la que «invocé a mi dios, pero no mostré su rostro; recé a mi diosa, pero no levanté la cabeza» (II, 4-5). Y entramos en un momento crucial. Porque el protagonista advierte que su mayor enemigo no son sus conciudadanos, sino los dioses, a los que se ha esforzado por servir con libaciones, preces, fiestas y ofrendas durante toda la vida (II, 10-32), sin que le haya servido de nada. Esto pone en crisis todo el sistema de valores heredado, pero no con la certeza y optimismo del profeta que abre paso a un mundo nuevo, sino para hundirse en una duda angustiosa:

«Ojalá supiera si estas cosas agradan al dios.
 Lo que a uno le parece bien puede ofender al dios;
 lo que a uno le parece despreciable puede agradar al dios.
 ¿Quién puede conocer la voluntad de los dioses del cielo?
 ¿Quién puede entender los planes de los dioses del abismo?
 ¿Dónde han aprendido los humanos el camino de un dios?»
 (II, 33-38).

Es el misterio de los dioses y del destino humano, que «me dejan perplejo y no consigo entender su sentido» (II, 48). Lo único claro es el avance de la enfermedad, descrita con todos sus síntomas, pero incurable para exorcistas y adivinos (II, 49-111). Una vez más se recuerda el abandono divino: «Mi dios no ha venido a rescatarme ni me ha cogido de la mano; mi diosa no se ha apiadado de mí ni ha estado a mi lado» (II, 112-113).

La tabla III nos traslada al momento de la misericordia. En cuatro sueños se aparecen al protagonista cuatro personajes distintos que anuncian la curación en nombre de Marduk (el texto se conserva mal en bastantes puntos). El fragmento Si 55, que completa la tabla III, deja claro que el único problema es la enfermedad. En proceso inverso nos cuenta cómo se retiran el Viento Maligno, Dolor de Cabeza, Debilidad, Insomnio... y todos los órganos, enumerados minuciosamente (ojos, oídos, nariz, labios, boca, dientes, lengua, garganta, etc.), recuperan sus funciones.

«Fue Marduk quien amordazó la boca del león que me devoraba, fue Marduk quien arrebató la honda del que me perseguía» (III, q-r). Y esta fe mueve al protagonista a celebrar la gloria del dios (tabla IV). Es interesante encontrar en este momento final la misma clave del comienzo:

«El que me había hundido, Marduk,
 es el que ahora me levanta» (IV, 9-10).

Pero lo que domina la obra no es el enigma de estas actitudes divinas contrapuestas, sino el gozo de haber recuperado la salud y la confianza en que «Marduk puede devolver la vida a uno que ya está en la tumba» (IV, 35).

Dentro de Mesopotamia, Ludlul bêl nêmeqi coincide en su tesis fundamental con el «Job sumerio»: en la desgracia sólo cabe acudir a los dioses y esperar de ellos la salvación. Pero la relación entre sufrimiento y pecado no se ve de la misma manera. En este aspecto, Ludlul está más cerca del texto del Louvre AO 4462, incluso superándolo al afirmar de manera más categórica la inocencia del protagonista. Pero también aquí debemos andarnos con cuidado. Porque el protagonista no se aferra a su inocencia como Job, no la defiende con uñas y dientes. Más bien se inclina a considerarla un error de cálculo, porque «lo que a uno le parece bien puede ofender al dios». El enigma no consiste, por consiguiente, en compaginar el sufrimiento humano con la voluntad del dios, sino en conocer lo que agrada a la divinidad y permite librarse del castigo. Y para esto no hay respuesta. Sólo cabe acogerse a la misericordia de Marduk, espe-

rando de él que levante de la postración igual que ha hundido en ella (IV, 9-10).

En relación con Job, Gray resumía los puntos de contacto de este modo: «La forma poética, el tema, es decir, la rápida reducción de un hombre de alta alcurnia, que ha vivido una larga y próspera existencia, a una postración mental, corporal y económica, la extensa descripción de sus sufrimientos puestos en boca del protagonista, el contraste entre estas penas y la forma de vida que habría cabido esperar de su piedad, la reflexión sobre el misterio del comportamiento de Dios con los hombres»²⁰. A estos aspectos añadiría Lévêque que la respuesta es la misma en ambos casos (los caminos de Dios son inescrutables) y que los dos poemas terminan con una intervención divina.

Algunos de estos puntos son discutibles. Por ejemplo, creo que el problema de Subši-mešrê-Šakkan se limita exclusivamente a la enfermedad física y que todos los otros aspectos (rechazo social, etc.) son pura fantasía de una mente agobiada por el dolor. Pero, incluso prescindiendo de estos detalles secundarios, todos los autores, desde Landersdorfer hasta los más recientes, pasando por Gray, Dhorme, Ball, König, etc., reconocen las grandes diferencias entre ambas obras. Como indica Lambert, el título de «Job babilonio» con que a veces se ha presentado a Ludlul sólo era comprensible cuando se conocía nada más que la segunda tabla. En el estado actual del texto, la mayor parte la ocupa la descripción de la curación del protagonista (cosa que Job pasa totalmente en silencio, o a lo sumo se insinúa en 42,10), mientras el enigma del sufrimiento del inocente ocupa poco espacio. Por otra parte, el uso del monólogo y el comienzo himnico sitúan a Ludlul en unas coordenadas literarias distintas a las de Job, más cercanas a las de los Salmos de lamentación.

Considero, sin embargo, injusto insistir en aspectos condicionados por la religiosidad de cada pueblo: oposición politeísmo-monoteísmo, recurso a ritos mágicos en Ludlul, etc. Estas diferencias existen sin duda. Pero no es en ellas donde debemos situar las diferencias esenciales con respecto al problema. Fácilmente caeríamos con ello en una apologética barata, como ha denunciado Müller²¹.

6. *Teodicea babilónica*²²

Conocida también como «Poema acróstico» o «Diálogo de un sufriente con su amigo». Publicada por Ebeling en 1924 a partir de fragmentos edi-

²⁰ S. R. Driver-G. B. Gray, *Job*, XXXIII.

²¹ *Das Hiobproblem*, 58.

²² Introducción, texto académico transliterado, traducción inglesa y notas en G. W. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, 63-91. Traducción inglesa en ANET (³1969) 601-604. Castellana en García Cordero, *Biblia y legado del antiguo Oriente*, 626-630, que sigue la de E. Ebeling en AOT, 287-291. Sobre la obra véase: E. Ebeling, *Ein babylonischer Kobolet* (Berliner Beiträge zur Keilschriftforschung I/1, 1924); E. Dhorme, *Ecclésiaste ou Job?*: RB 32 (1923) 5-27; B. Landsberger, *Die babylonische Theodizee*: ZA 43 (1936) 32-76.

tados en 1895, fue sometida a nueva interpretación por Dhorme y el texto reelaborado por Landsberger. Consta de 297 líneas, con 27 estrofas de once versos cada una. Lambert la fecha entre los años 1400 y 800 a. C., inclinándose, por motivos estilísticos, al 1000; otros la sitúan decididamente en el período casita, siglos XVIII-XII (Lévêque), o rebajan la fecha hasta el 800 (Von Soden).

A diferencia de las obras anteriores, se trata de una conversación filosófica sobre el problema del mal, un diálogo entre un hombre afligido y su amigo. Al final no se produce intervención divina ni cambio alguno en la vida del protagonista. A continuación esbozo el contenido; los números romanos se refieren a las estrofas.

I. Primera intervención del sufriente (líns. 1-11). Se queja de haber quedado huérfano y sin protección desde pequeño. Quizá debamos relacionar este tema con el de las dificultades económicas, que saldrá más adelante.

II. Primera respuesta del amigo (12-22). Todos los padres mueren, pero el hombre piadoso puede contar con la ayuda de los dioses.

III. Segunda intervención (23-33). El protagonista presenta su vida como un fracaso absoluto. ¿Quién puede asegurar una existencia feliz?

IV. Segunda respuesta (34-44). El texto, mal conservado, parece indicar que la seguridad se consigue a través de la oración y agradando a los dioses.

V. Tercera intervención (45-55). Los injustos (simbolizados inicialmente por el asno salvaje y el león) se enriquecen sin preocuparse de los dioses. Yo, por el contrario, a pesar de mis ofrendas, sacrificios y oraciones, sufro. (El tema coincide con el de Ludlul, tabla II).

VI. Tercera respuesta (56-66). Al principio, el amigo parece refugiarse en que «el plan de los dioses es enigmático». Pero luego anuncia la muerte prematura del malvado. Y pregunta: «¿Quieres seguir el camino que ellos han recorrido? Busca más bien la recompensa última de tu dios».

VII. Cuarta intervención (67-77). Insiste en la suerte del impío y desgracia del piadoso. «Los que no buscan al dios prosperan, mientras los que rezan a los dioses caen en la miseria y se empobrecen. En mi juventud intenté encontrar la voluntad de mi dios, con humildes súplicas busqué a mi diosa. Pero fue como cargar el yugo en un inútil trabajo forzado. Mi dios decretó para mí pobreza en vez de riqueza» (69-74).

VIII. Cuarta respuesta (78-88). Por primera vez el amigo reacciona duramente. «Justo y sensato amigo mío, tus pensamientos son perversos. Has olvidado la justicia y blasfemado contra los planes de tu dios» (78s). El resto está bastante mutilado, pero el amigo parece defender la conducta a primera vista incomprensible de los dioses. «Los sensatos planes del dios son (remotos) como el centro de los cielos».

Las estrofas IX-XII faltan o están muy mutiladas. En mal estado también XIII-XXI, en las que el protagonista insiste en el caos social y el amigo aumenta sus ataques: «Has dejado que tu aguda mente se extravíe... te has burlado de la sabiduría» (XX, 212s).

XXII. Undécima respuesta (232-242). Insiste el amigo en que el injusto es castigado y sólo la piedad lleva al éxito. «Quien carga el yugo de su dios nunca carecerá de alimento, aunque sea escaso. Busca el aliento favorable de tu dios, y lo que has perdido en un año lo recuperarás en un momento» (240-242).

XXIII. Duodécima intervención (243-253). Veo injusticias y desigualdades en el mundo y en mi propia vida. «¿Qué beneficio he sacado de postrarme ante mi dios? Tengo que inclinarme incluso ante personas inferiores a mí; el rico y opulento me trata como a un hermano menor, con desprecio» (251-253).

XXIV. Duodécima respuesta (254-264). Acusas a dios erróneamente. «La mente del dios, como el centro del cielo, es remota; es muy difícil conocerla; la gente no puede conocerla» (256s). Más adelante afirma: «Aunque es posible descubrir la voluntad del dios, la gente no sabe cómo ponerla en práctica» (264). (Con respecto a la estrofa VIII, ésta da un paso adelante en el pesimismo y prepara la reacción final del amigo).

XXV. Decimotercera intervención (265-275). La sociedad está corrompida. Se exalta al opresor poderoso y se humilla al honrado e inocente.

XXVI. Decimotercera respuesta (276-286). La culpa de lo anterior, reconoce finalmente el amigo, la tienen los dioses creadores. «Narru, rey de los dioses, que creó al hombre, el majestuoso Zulummar, que cogió la arcilla para ellos, la diosa Mami, la reina que los modeló, dieron un lenguaje embustero a la raza humana. De mentira, no de verdad, la proveyeron para siempre. Y así hablan con solemnidad en favor de un rico: 'Es un rey', dicen, 'merece la riqueza', pero tratan al pobre como a un ladrón, sólo tienen cosas malas que decir de él y planear su muerte» (276-284).

XXVII. Intervención final (287-297). El sufriente pide ayuda al amigo, a los dioses y al rey. «Ojalá me ayude el dios que me abandonó, ojalá se muestre compasiva la diosa que me olvidó. Que el pastor, el sol del pueblo, paste a su rebaño como lo haría un dios» (295-297).

Además del uso del diálogo, que tanta importancia tendrá en Job, dos cosas parecen de interés. Ante todo, el cambio de actitud del amigo; a partir de una postura amable y comprensiva, se endurece poco a poco, a medida quizá que ve tambalearse sus propias convicciones. Entonces comienza a atacar al protagonista, acusándolo de impiedad y necedad. Pero este amigo no es como los de Job. Los dioses terminan convirtiéndose para él en un enigma e incluso en los responsables de algunas de las injusticias que se cometen²³.

²³ No me parecen justas estas palabras de Lévêque: «Mientras que Job, incluso en sus momentos de mayor atrevimiento, debe hacer algún tipo de violencia a su fe para poner en duda la santidad de Dios, el amigo babilonio atribuye alegremente a sus dioses y diosas un cinismo que escandalizaría al mismo Job» (*Job et son Dieu*, 27). Prescindiendo de que Job deba hacerse o no violencia para blasfemar, lo hace con más frecuencia y crueldad que el amigo babilonio; y éste no critica a sus dioses alegremente, sino como última reacción ante un misterio que cada vez le resulta más desconcertante.

También es interesante la actitud del protagonista. No sabemos con claridad qué motiva su queja. Pero parece claro que su problema no es la enfermedad, como en Ludlul, sino más bien la falta de recursos. Huérfano y sin protector desde pequeño (I), pobre (VII), sufre el desprecio del rico (XXIII), la persecución del poderoso (XXV). Este problema concreto y personal le hace poner en tela de juicio toda la sociedad y su misma piedad precedente (V y XXIII). Sin embargo, sus últimas palabras irán en la línea tradicional, encomendando su desgracia a los dioses. Curiosamente, el protagonista y su amigo evolucionan en sentido opuesto. El primero, desde la duda y la rebeldía hasta la aceptación; el segundo, desde la certeza al misterio y la acusación a los dioses. Esta profunda ironía constituye uno de los aspectos más geniales de la obra.

En relación con el libro de Job, los puntos de contacto radican en la forma dialogada, el uso de la ironía y de argumentos idénticos para defender la teología tradicional. En ambos casos se pone en duda la justicia divina, el protagonista defiende su inocencia y todo lo invade un halo de pesimismo. Quizá sea aún más interesante el que los dos textos abordan el problema intelectualmente, sin refugiarse en la súplica. Más adelante volveremos sobre ello. En cuanto a las diferencias, son notables. Precisamente lo que podría constituir el mayor mérito de la Teodicea babilónica, el planteamiento intelectual del problema, es lo que la empobrece más en relación con Job; le impide alcanzar ese tono dramático y rebelde del que dialoga con los hombres y con Dios dispuesto a defender su causa.

7. R. S. 25.460

Publicado por Nougaryol²⁴, cuya traducción ha sido mejorada por Von Soden²⁵, el texto muestra bastantes puntos de contacto con Ludlul bēl nēmeqī. El protagonista ha sufrido una grave enfermedad y sus familiares lo daban por muerto tras el fracaso de magos y adivinos. Pero Marduk interviene concediendo la curación. Quizá lo más interesante sea esa ambivalencia de Marduk a la que ya hicimos referencia y la actitud de alabanza por encima de todo:

«Alabo la obra de mi dios irritado,
alabo la obra de mi diosa encolerizada.
Alaba, alaba, no te avergüences, alaba (...) (líns. 30-33)
El (Marduk) me había rechazado y me ha recogido,
me había abandonado y me ha exaltado» (líns. 38-39).

Nougaryol lo fecha en 1300 aproximadamente, pero su grafía, su arcaísmo, su estilo, su concisión, le mueven a remontar el original a la época paleobabilónica o comienzos de la casita. Von Soden y Müller se limitan

²⁴ En *Ugaritica V* (París 1968) 265-73.

²⁵ En UF 1 (1969) 191-93.

a aceptar una fecha anterior a 1300. Por consiguiente, es probable que esta obra sea anterior a Ludlul y a la Teodicea babilónica. Si la hemos dejado para el final se debe al detalle —secundario sin duda— de que fue descubierta en Ugarit.

8. *Balance final*

Ha quedado atrás la época del panbabilonismo, cuando todo el Antiguo Testamento parecía posible deducirlo de Mesopotamia. Se ha evitado en parte el peligro del panugaritismo. Y ahora pueden estudiarse más imparcial y objetivamente las relaciones entre una obra bíblica y sus predecesores. Este breve recorrido que hemos hecho confirma la afirmación inicial: el libro de Job es una cumbre de la literatura universal, muy superior a cualquiera que se le intente comparar. Basta tener en cuenta su enorme extensión comparada con las otras, la complejidad de su estructura, el dramatismo mantenido hasta el último momento, la riqueza de la problemática, los motivos totalmente nuevos (como la gran importancia que adquiere la naturaleza y la historia) o el profundo cambio a que son sometidos los antiguos. Quien desee quitar mérito y originalidad al libro de Job sólo conseguirá quedar en ridículo.

Pero la comparación es útil y enriquecedora, porque nos enseña que el autor no lo ha creado todo de la nada. Ha recogido temas y motivos conocidos, enriqueciéndolos de forma portentosa. Sobre todo, ha unido dos actitudes diversas ante el problema. La que busca refugio en la lamentación y la súplica, iniciada por el «Job sumerio» y mantenida como constante por otros muchos textos, y la que intenta profundizar intelectualmente en la cuestión, como hace la Teodicea babilónica. Job comienza con el lamento (c. 3) y le concede una gran importancia en todo tiempo (por ejemplo, cc. 29-30). Pero el aspecto intelectual también tiene interés, y el debate con los tres amigos constituye un paralelo claro con la Teodicea babilónica. Es cierto que la razón no tendrá la última palabra. Tampoco en el diálogo mesopotámico. Pero es importante no cerrarse a ella de antemano, renunciando a otras posibles respuestas²⁶.

Von Soden indica otros puntos de contacto interesantes: el lenguaje difícil y muy poético; la ocasional forma dialogada; la acumulación ejemplar de sufrimientos; la presentación de los interlocutores como «fariseos que se consideran justos» (personalmente no estaría de acuerdo con esta

²⁶ Este tema lo trata el interesante artículo de H.-P. Müller, *Keilschriftliche Parallelen zum Hiobbuch. Möglichkeit und Grenze des Vergleichs*: Or 47 (1978) 360-75. Sobre otros contactos, véase, además de las obras citadas en la nota 1, J. Gray, *The Book of Job in the Context of Near Eastern Literature*: ZAW 82 (1970) 251-69; Ch. Finkelstein, *The Book of Job and the Wisdom of Ancient Near East*: Bet Miqra 17 (1972) 428-38 (resumen inglés en p. 532); O. García de la Fuente, *La prosperidad del malvado en el libro de Job y en los poemas babilónicos del «Justo Paciente»*: EstE 34 (1960) 603-19.

idea, ya que la figura del «amigo» adquiere matices muy distintos y a menudo positivos); la falta de progreso en las ideas y la falta de solución universalmente válida del problema.

En cuanto a los influjos culturales de las distintas regiones, podríamos sintetizarlos con palabras de Lévêque: «La región de Haurán ofreció quizá la leyenda primitiva de Job; Egipto sólo proporcionó imágenes y dos géneros literarios, la pregunta retórica y la confesión negativa; Mesopotamia inspiró probablemente el diálogo de Job con sus amigos y es el telón de fondo cultural del libro. Quizá otras traducciones de textos cuneiformes remedien en el futuro la falta de documentos y corroboren esta impresión de conjunto»²⁷.

II. EL MARCO NARRATIVO

No es raro que una obra poética tenga una introducción en prosa. En nuestro siglo podríamos citar *La tierra de Alvargonzález*, de Machado. En el antiguo Oriente encontramos los casos parecidos de las *Profecías de Nefer-rohu*, las *Lamentaciones de Ipu-Wer* o las *Sentencias de Ajicar*. No debe, pues, extrañarnos que el libro de Job, constituido por un gran bloque poético (3,1-42,6), tenga una introducción y un final en prosa (1-2; 42,7-17). A lo sumo podría llamarnos la atención la vivacidad, colorido y dramatismo creciente de estas breves secciones.

Sin embargo, el análisis detenido de esta parte en prosa revela que no todo es fácil. Al goce literario se añaden la duda y la sospecha, porque advertimos detalles contradictorios dentro del mismo marco narrativo y diferencias notables entre éste y la sección poética del libro. Reconocemos de antemano que es más fácil detectar los problemas que solucionarlos. La diversidad de opiniones, de las que sólo podremos citar unas cuantas, lo confirma. Pero es interesante plantearse estas dudas porque contribuyen a conocer la compleja historia del libro y la genialidad de su autor.

1. Incoherencias dentro del marco narrativo

— Según los dos primeros capítulos, el responsable de los sufrimientos de Job es Satán, que obtiene permiso de Dios para afligirlo. Sin embargo, en el epílogo se dice expresamente que el mal lo provocó el Señor (42,11).

— La enfermedad de Job, punto culminante de la introducción y prueba máxima a la que Satán lo somete, no es mencionada al final. A lo sumo podríamos ver una ligera referencia a ella en la frase «Dios cambió la suerte de Job» (42,10).

— La figura de Satán, fundamental en el prólogo, y la apuesta con Dios, punto de partida de todo el libro, no aparecen al final.

— El epílogo plantea especiales problemas. Después de que Dios ha

²⁷ *Job et son Dieu*, 115.

cambiado la suerte de Job y le ha devuelto el doble (42,10b), vienen sus hermanos y conocidos a consolarlo y ayudarlo económicamente (42,11); a continuación, los versos 12-17 explicitan en qué consiste el doble de los bienes. Parece claro que el final de la historia lo forman los versos 42, 11-17 y que el autor del mismo no conocía la restauración de Job contada ahora en 42,10b ni la visita de los tres amigos para consolar a Job (2, 11-13; 42,7-10a); los únicos visitantes eran los familiares (42,11).

Ahora bien, si 42,11-17 constituye el final originario del relato, el causante de la desgracia de Job es Dios, como afirma 42,11, y no Satán, como sugieren las escenas del prólogo (1,6-12; 2,1-8). Estas dos escenas habrían sido añadidas posteriormente¹, y así se explica también que al final no se mencione la enfermedad de Job. Al mismo tiempo, dada la estrecha relación entre las escenas de Satán y la de la esposa (2,9-10), también ésta formaría parte de los añadidos posteriores². Indiquemos, por último, que la mención del nombre de Yahvé en boca de Job, un extranjero, resulta sospechosa (1,21b); con Duhm, Schmidt, Lévêque y otros podemos considerar esta frase añadido posterior.

2. *El posible relato originario*

Vemos, pues, que el marco narrativo no es una pieza unitaria, al menos en su origen. Al principio debió existir un relato que podemos rastrear en 1,1-5.13-19.21a.22; 42,11-17. Habla de un extranjero, llamado Job, proverbial por su bondad y perfección (1,1-5). Sometido a una dura

¹ El primero en negar la autenticidad de estos textos fue A. Heiligstedt, *Commentarius grammaticus historicus criticus in Jobum* (Leipzig 1847), aduciendo los siguientes argumentos: 1) ya que Job fue escrito antes del exilio, no puede tener cabida en él la figura del Satán, que procede de la teología medopersa; el relato antiguo reconoce que los males vienen de Dios (2,10; 42,11); 2) cuando se eliminan estas escenas no se echa nada de menos; lo que queda encaja perfectamente; 3) en 1 Cr 21,1 se atribuye a Satán lo que 2 Sm 24,1 atribuye a Yahvé; en el prólogo de Job ocurre algo semejante (cf. pp. XVII-XIX). A estos argumentos añaden otros autores: 1) si dichas escenas fuesen originales, el epílogo debería decir algo sobre la curación de la enfermedad y la derrota de Satán; 2) los sufijos del verso 13 se refieren al v. 5. Entre quienes niegan la autenticidad podemos citar a Smend, Bleeker, Miskotte, Batten, Kraeling, Peters, Lindblom, Pfeiffer, König, Finkelstein, Lévêque, L. Schmidt. Los defensores de la autenticidad, también abundantes, creen que omitir estas escenas supone una pérdida de dramatismo en el Prólogo (Gunkel, Hölscher, Lods, Terrien, etcétera) e incluso de algo esencial: «... tal omisión haría perder a la historia su razón de ser. La finalidad del relato en prosa consiste precisamente en mostrar que Job no es culpable, y este hecho debe ser afirmado sin ambigüedad, como ocurre en la escena de la corte celeste» (S. Terrien, *Job*, 15). Naturalmente, en el libro actual desempeñan un papel importantísimo. Lo que ponemos en duda es que perteneciesen al relato primitivo.

² Así, Lindblom, Kuhl, Lévêque, L. Schmidt. La relación entre la segunda escena de Satán y la de la esposa es clara. El carácter secundario lo confirmaría también la ausencia de la mujer en el epílogo.

prueba que afectó a sus bienes y a sus hijos (1,13-19), aceptó con paciencia su destino («desnudo salí del vientre de mi madre y desnudo volveré a él»: 1,21a), sin protestar contra Dios (1,22). Al enterarse de su desgracia, sus parientes y conocidos acuden a consolarlo y ayudarlo económicamente (42,11). Pero Dios mismo interviene en su favor, devolviéndole el doble de lo que poseía anteriormente (42,12-17)³. Era un cuento sencillo, que exhortaba a la paciencia y a la confianza en Dios. Probablemente no era de origen israelita, como lo sugiere la identidad del protagonista. Pero debió de ser muy conocido. Ezequiel 14,14 menciona a nuestro protagonista junto con otros dos personajes legendarios: Noé y Daniel.

Aunque esta opinión parece la más exacta⁴, existen otras teorías sobre el relato primitivo. Citaré sólo algunos ejemplos.

J. Lindblom⁵: Al momento de la prueba seguía la visita de los amigos (2,11-13), que pronunciaban una serie de discursos acusando a Dios de portarse mal con Job⁶. Este reacciona defendiendo a Dios, manteniéndose firme en su paciencia y humildad. Por eso, al final, Yahvé reprende a los amigos y elogia a Job (42,7-9), devolviéndole el doble de lo que tenía (42,12-15). En opinión de Lindblom, lo que no es original es la visita de los familiares y conocidos (42,11). Ya este punto resulta sospechoso en su teoría. Además podemos objetarle con Kraeling y Kuhl que no encaja en un relato popular el que tres personajes importantes se presenten para hablar contra Dios.

E. G. Kraeling⁷: Lo más antiguo sería un relato arameo que abarcaba 1,1-2,10, con las escenas del Satán y la esposa como originales. Surgió más tarde una versión edomita en la que se añadieron la visita de los tres amigos (2,11-13) y la sentencia de Dios (42,7-9). Ahí terminaría el relato en su versión revisada, ya que 42,10-17 proceden del editor final.

³ Algunos consideran secundarios dentro de este final los versos 16-17: Lindblom, Kuhl (quizá), Lévêque. Pero la indicación de los ciento cuarenta años de vida parece estrechamente relacionada con lo anterior, ya que se trata del doble de la existencia normal de una persona, que son setenta años según Sal 90,10. Un análisis bastante complejo y discutible de 42,11-17 en P. Weimar, *Literarkritisches zur Ijobnovelle*: BN 12 (1980) 62-80; lo más antiguo serían los versos 16-17, mientras que 11-13 pertenecerían a una reelaboración redaccional y 14-15 a otra más reciente.

⁴ Salvo pequeñas diferencias, esta teoría la comparten L. W. Batten, *The epilogue of the Book of Job*: ATR 15 (1933) 125-28; H. A. Fine, *The Tradition of a Patient Job*: JBL 74 (1955) 28-32; C. Brandwein, *The Legend of Job According to its Various Stages*: Tarb 35 (1965) 1-17; O. Kaiser, *Einleitung in das AT* (1969); J. Lévêque, *Job et son Dieu* (1970); H. L. Ginsberg, *Job, The Book of*, en «Encyclopaedia Judaica» 10 (1971) 111-121; L. Schmidt, *De Deo* (1976) 165-188.

⁵ *Joblegenden traditionshistorisk undersökt*: SEÅ (1940) 29-42, y *La composition du livre de Job* (Lund 1945).

⁶ Esta idea de que los amigos originariamente tentaban a Job, igual que su esposa, no es nueva. El primero en defenderla creo que fue D. B. MacDonald, *The Original Form of the Legend of Job*: JBL 14 (1895) 63-71; id., *Some External Evidence on the Original Form of the Legend of Job*: AJSL 14 (1898) 137-64.

⁷ *The Book of the ways of God* (1938).

G. Fohrer⁸: También considera originales las escenas de Satán y la mujer. A esto seguiría la visita de los parientes y conocidos (42,11), que manifestaban su compasión y ayudaban económicamente, pero, igual que la esposa, terminaban convirtiéndose en tentación para Job. Este los rechazaba y Dios, desde la tormenta (38,1), aprobaba la conducta de Job (42,7), dirigiéndose a los familiares y amigos (quizá también a la mujer) para que ofreciesen sacrificios. La historia terminaba con la restauración de Job (42,10.12-17).

H. Gunkel⁹: Acepta la leyenda con todos los elementos actuales (Satán, mujer, amigos); pero parece sugerir que también éstos tientan a Job con sus discursos.

Estas pocas opiniones bastan para advertir dónde radica el problema: la posible pertenencia o no al relato originario de las escenas de Satán, la esposa y los tres amigos que intervendrán en el diálogo poético. Nos inclinamos a considerarlas posteriores. Pero una respuesta categórica es imposible. Más difícil aún resulta saber si dichas escenas fueron añadidas por narradores anónimos o por el mismo autor del libro. Es posible que las de Satán y la esposa fueran añadidas por la tradición israelí antes de que se compusiese el libro, mientras que la de los amigos sería creación del autor para dar paso al gran diálogo poético¹⁰.

En resumen, el marco narrativo contiene piezas que disuenan; hay puntos oscuros y desorden en la presentación de los hechos. Quizá se haya exagerado la importancia de estos datos, que no logran borrar la impresión de hallarnos ante algunas de las mejores páginas de la Biblia. Pero el análisis es útil para advertir un proceso de tradición oral, que el autor del libro aceptó para modificarlo profundamente con la sección poética. Podría haber limado más la herencia recibida con miras a evitar las discrepancias¹¹. Pero esto se relaciona con el punto siguiente.

3. *Los conflictos entre prosa y poesía*

A las incoherencias dentro del mismo marco narrativo se añaden las que existen entre éste y la parte poética del libro, que podemos sintetizar en los siguientes puntos:

— El uso de los nombres divinos es bastante distinto; mientras la introducción y el final usan Yahvé en 23 ocasiones, este nombre sólo

⁸ *Vorgeschichte und Komposition des Buches Hiob*: VT 6 (1956) 249-67.

⁹ *Hiobbuch*, en RGG III (1912) 39-48.

¹⁰ Así piensa R. Gordis, *The Book of Job*, 25s.

¹¹ Al hablar de discrepancias, incoherencias, cambios de singular al plural, etc., la exégesis tradicional olvida a veces la pobreza de recursos técnicos de los autores antiguos. Ellos no podían, como nosotros, arrugar una hoja de papel y tirarla, ni corregir pruebas de imprenta. Si escribiésemos unas páginas con sus mismos medios, probablemente nos parecerían normales fallos que tanto criticamos.

aparece 6 veces en la sección poética¹². Por el contrario, las secciones narrativas nunca usan 'el, 'elôah y šadday, que la parte poética emplea 55, 41 y 31 veces, respectivamente¹³.

— La imagen de Dios parece muy distinta en ambas partes. El relato inicial lo presenta como un buen señor que dialoga con sus cortesanos sobre sus actividades diarias, orgulloso de su siervo Job, pero dispuesto a someterlo a las mayores pruebas con tal de ganar una apuesta caprichosa. El Dios del prólogo, más que un rey soberano parece un anciano ingenuo que se deja engañar por el Satán. Y si al final censura a los amigos de Job y le devuelve a éste el doble de sus primitivos bienes, no consigue con ello mejorar su imagen, sino acentuar la impresión de un ser superficial. Catorce mil ovejas compensan de sobra por siete mil (comparar 42,12 con 1,3). Pero los hijos no se sustituyen como ovejas o camellos. Frente a esta imagen de la sección narrativa, la parte poética nos pone en contacto con un Dios muy distinto. Cada interlocutor insistirá en un aspecto, pero tenemos siempre la impresión de un Dios soberano, majestuoso, potente. Cruel y arbitrario también, dirá Job. Pero con una crueldad de otro tipo: no estúpida, sino cínica; no caprichosa, sino malintencionada. Los amigos dirán lo contrario: es el Dios justo, atento al hombre honrado, castigador del mal. Y la teofanía (cc. 38-41), con Dios como Señor de la naturaleza y de la historia, continúa y supera las afirmaciones anteriores. A este Dios le pega sorprendernos con la condena de los amigos y la absolución de Job. Le van más las blasfemias que las mentiras piadosas. Pero es difícil concebirlo devolviendo el doble de todo, como si nada hubiera ocurrido.

— También la imagen de Job parece distinta en ambas partes. La prosa lo presenta como un jeque nómada inmensamente rico; la poesía, como un ciudadano influyente y poderoso. Quizá no debamos insistir en esta diferencia. Pero sí extraña a muchos autores la actitud tan distinta de Job ante el sufrimiento. Mientras en el prólogo lo acepta todo con humildad y el epílogo nos dice que «ha hablado rectamente de Dios» (42,7), la sección poética nos muestra a un Job amargado, que comienza maldiciendo la vida para llegar a las más terribles acusaciones contra Dios. Del Job paciente pasamos al rebelde y blasfemo. También es curioso que el personaje tan preocupado por aplacar a la divinidad con purificaciones y holocaustos (1,5) no conceda importancia al culto en la sección poética, ni siquiera en la confesión negativa del capítulo 31¹⁴.

¹² En cinco ocasiones se trata de las introducciones en prosa a textos poéticos (38,1; 40,1.3.6; 42,1). También se usa Yahvé en 12,9; pero este verso parece añadido posteriormente.

¹³ Un cuadro sinóptico del uso de los diversos nombres en Driver-Gray, *Job*, XXXV. El tema lo analiza detenidamente J. Lévêque, *Job et son Dieu*, 146-179, desde los puntos de vista literario e histórico, exponiendo también las opiniones de Boman, Drucker, Eerdmans y Morgenstern, tan arbitrarias que más vale no recordarlas.

¹⁴ Recordemos que en *Ludlul bēl nēmeqi* y en la *Teodicea babilónica* el único argumento que aduce el «justo sufriente» para demostrar su bondad e inocencia es el interés por el culto, expresión del respeto a los dioses. Job prescinde de este tema en el c. 31 para centrarse en su conducta ética.

— Por otra parte, la temática de la prosa y la poesía parece distinta. El prólogo sólo plantea un problema: saber quién ganará la apuesta entre Dios y Satán; dicho de otra forma: saber si Job es tan perfecto como Dios pretende. La poesía se interesa por cuestiones de más envergadura: sentido de la existencia humana y del dolor, manera de regir Dios el mundo, relaciones entre el hombre y Dios.

— Otra contradicción entre prosa y poesía la detectan algunos en 19,17, donde Job hablaría de sus hijos como si estuviesen vivos, cuando en realidad han muerto al comienzo¹⁵; o en 30,1, donde menciona a sus criados, que también han muerto en el prólogo. Dado que las lamentaciones usan a menudo «clisés» prefabricados y frases hechas, no conviene insistir en esta contradicción.

4. Intentos de explicación

Las diferencias anteriores han provocado diversas reacciones entre los comentaristas; podemos agruparlas en tres tendencias principales.

Cronológicamente, la primera postura es la radical, que niega toda relación entre prosa y poesía. El autor del poema no conocía la leyenda; ésta fue añadida más tarde. Así, R. Simon, en 1685, consideró añadido el prólogo (cc. 1-2)¹⁶, y A. Schultens, en 1737, el prólogo y el epílogo¹⁷; algunos rechazan sólo el epílogo¹⁸. Es cierto que podría haber existido un diálogo poético sin prólogo ni epílogo en prosa. El caso de la Teodicea babilónica lo confirma. Pero es poco probable que a este genial poema se añadiese más tarde la introducción y el final. ¿Qué podía pretender quien lo hizo? ¿Hacer más amena la entrada en la obra y más consolador el final? ¿A costa de crear los conflictos indicados anteriormente? Es posible, pero no lo más probable.

La segunda postura defiende que el autor del libro partió de un cuento antiguo, que pudo llegar hasta él de dos maneras: oralmente¹⁹ o por es-

¹⁵ Para resolver el problema, algunos traducen *b'né biṭni* como «mis hermanos» («hijos del vientre que me llevó») en vez de «mis hijos». No parece justificado ni necesario. Véase nota filológica a 19,17.

¹⁶ También E. Koenig, *Das Buch Hiob* (1929), defiende esta opinión.

¹⁷ Igual piensan Stuhlmann (1804), Knobel (1835), Studer (1875), Cheyne (1887), Kraeling (1938), Lindblom (1940 y 1945), Pfeiffer (1941), Stevenson (1947), Kuhl (1953). Uno de los defensores más apasionados de la opinión ha sido G. Studer, *Über die Integrität des Buches Hiob*: «Jahrbücher für protestantische Theologie» 1 (1875) 688-723, que vuelve a defenderla contra las críticas de Budde en *Das Buch Hiob. Antikritik*: «Jahrb. f. prot. Theologie» 3 (1877) 540-60.

¹⁸ Entre quienes sólo rechazan el epílogo podemos mencionar a A. van Hoonacker, *Une question touchant la composition du Livre de Job*: RB 12 (1903) 161-189; K. Fullerton, *The Original Conclusion of the Book of Job*: ZAW 42 (1924) 116-35; L. Finkelstein, *The Pharisees* I (1938) 235.

¹⁹ Así, Studer, Jastrow, Lindblom, Lods, Gunkel, Gordis, Hesse.

crito, a través de un «libro popular» (*Volksbuch*)²⁰. En cualquier hipótesis, la leyenda habría llegado al autor del poema con una forma fija. El la recogió, considerándola buen punto de partida para el diálogo poético, sin preocuparse por las manifiestas diferencias entre el cuento y su propia obra²¹.

La tercera teoría concede más importancia al autor del libro, que sería también el creador del marco narrativo. Sin duda, pudo haber existido una leyenda en la que se inspiró. Pero las diferencias entre prosa y poesía no parecen tan marcadas como para pensar que el poeta se limitó a recoger un cuento perfectamente delimitado en todos sus detalles. Más aún, numerosos datos de la sección poética sólo se entienden a partir de la prosa, y a la inversa²².

Dentro de las dos últimas posturas caben infinidad de matices. No merece la pena detenerse en ellos. Sí parece justo reconocer que, a pesar de todas las dificultades, el prólogo constituye una preparación excelente para la parte poética. La genialidad del autor consistirá en cambiar la antigua leyenda del Job paciente y sumiso en la tragedia del Job rebelde, que arrasa la tradición y lucha con Dios. Con la misma honradez debemos decir que el epílogo nos deja bastante perplejos (concretamente 42,11-17). Pero es muy probable que el autor del libro no se atreviese a eliminar

²⁰ Vernes, Hoffmann, Bickell, Wellhausen, Duhm, Budde, Volz, Eissfeldt, Weiser, Lévêque. Algunos suponen que este «libro popular» contenía también breves discursos de los amigos y otro de Dios (Buhl, Dubarle, Hempel, König, Lindblom); parte de este diálogo primitivo lo redescubren algunos en 27,2-12 (Kraeling), 27,2-10 (Lindblom); 27,5-11 (Buhl); 24,2-4.9-12; 21,7-9.11-18; 22,12-16; 17,2-10 (Baumgärtel, con reservas).

²¹ Así lo afirma expresamente Gunkel: «Sin preocuparse para nada de que los discursos en particular y en conjunto concuerdan poco con la saga». «El poeta ha insertado su poema en la antigua saga, sin preocuparse por la gran diferencia entre ambos» (RGG III, 42).

²² El mayor defensor de esta opinión en tiempos recientes ha sido Y. Hoffman, *The Relation between the Prologue and the Speech-Cycles in Job*: VT 31 (1981) 160-70. Tras reconocer las dificultades, aduce tres datos del prólogo que sólo tienen sentido en relación con la poesía: 1) la descripción de Job como un santo perfecto; si no lo fuese, tendrían valor los argumentos de los amigos; 2) la declaración de Satán de que «Job te maldecirá»; para ganar la apuesta le bastaría una transgresión más pequeña, pero de este modo «el autor desplaza el centro de gravedad de las obras a las palabras, que en adelante serán el único criterio para la personalidad de Job», y prepara los diálogos; 3) la frase «quizá mis hijos han pecado» no aporta nada a la perfección de Job, pero prepara el tema de 5,4; 8,4; 20,10; «al despertar la sospecha sobre la bondad de los hijos, el autor nos obliga a examinar el principio (de la retribución) de manera más seria y atenta». En resumen: después de considerar los argumentos a favor y en contra, Hoffman cree que esta ambivalencia refleja un artificio literario premeditado y expresa la postura dialéctica del autor. La presentación pseudo-ingenua del prólogo le cae bien al lector convencional, dogmático. La unión del prólogo y los discursos se adecúa al lector escéptico, que mira el mundo con más atención. Una postura bastante o totalmente creativa por parte del autor la admiten también McFadyen, Kautsch, Gray, Bentzen, Dhorme, Eissfeldt, Larcher, Weiser, Buttenwieser, Steinmann, Duesberg, Hölscher, Rowley, entre otros.

el final feliz, propio de la leyenda primitiva y típico de las tradiciones mesopotámicas similares²³. Por otra parte, el autor del poema estaba de acuerdo en que la obra acabase bien para el protagonista: con la absolución de Job y la condena de sus adversarios, aun a costa de desconcertar a muchos lectores bienpensantes. El autor pudo aceptar sin escándalo que «quien tiene lo más tiene lo menos». Si Dios estaba de parte de Job, que era lo importante, bien podía éste recibir el doble de todo lo anterior, como decía el cuento. El poeta inconformista pudo terminar su obra con una concesión a la tradición recibida.

III. DIVISION DEL BLOQUE POETICO

Después de la introducción en prosa (cc. 1-2) comienza la gran sección poética, parte fundamental del libro, en la que el autor revela la genialidad de sus planteamientos. Para tratar el tema no se contenta con un simple diálogo entre dos amigos, como la Teodicea babilónica; no le basta la intervención divina a través de personajes que aparecen en sueños, como ocurre en Ludlul bêl nêmeqi. Son tres los personajes que dialogan con Job en la primera parte, en amplias ruedas de discursos. De improviso surgirá uno nuevo, Elihú (cc. 32-37). Y al final será Dios quien haga acto de presencia (cc. 38-41). Aun admitiendo que la intervención de Elihú no pertenezca al libro original, el proyecto del autor es realmente grandioso y difícil. Hasta el punto de que no sabemos si consiguió rematarlo con éxito. Es una cuestión sobre la que volveremos más adelante.

Lo que nos interesa ahora es la división de esta parte poética. Los problemas que plantea podemos resumirlos en las siguientes preguntas:

1. ¿Forma parte el c. 3 de la primera rueda de discursos¹, o debemos considerarlo un monólogo introductorio, tras el cual comienza propiamente la discusión con los amigos²?
2. ¿Dónde termina la primera rueda de discursos? ¿En el c. 11³, en el 13⁴ o en el 14⁵?

²³ A excepción de la *Teodicea babilónica*, los otros textos insisten en este tema. En cuanto al final «negro» del «Diálogo de un hombre con su alma», recuérdese que la interpretación más reciente no explica la última estrofa como aceptación del suicidio, sino como exhortación a seguir viviendo.

¹ Jastrow, Hölscher, Lefèvre, Steinmann, Lamparter, Larcher, Hertzberg, Fohrer, Fedrizzi, Ravasi, Zerafa.

² Rosenmüller, Knabenbauer, Dhorme, Vaccari, Peters, König, Driver-Gray, Eissfeldt, Pfeiffer, Weiser, Terrien, Lévêque, Rowley, Habel, Pope, Gordis, Snaith. Algunos unen este monólogo a los capítulos narrativos, considerando el conjunto 1-3 como introducción a toda la obra: Ewald, Dillmann, Volck, Sellin, H. Richter.

³ Hertzberg, Lamparter, Fohrer, Ravasi, Zerafa.

⁴ Snaith, Habel.

⁵ Ewald, Hirzel, Heiligstedt, Rosenmüller y la mayoría de los posteriores.

3. ¿Qué capítulos abarca la segunda rueda? Las opciones son: 12-20⁶, 14-21⁷, 15-20⁸, 15-21⁹.

4. ¿Existe o existió una tercera rueda, o debemos renunciar a ella¹⁰?

5. ¿Qué función desempeña el c. 28 en la estructura del libro, prescindiendo de que sea o no un añadido tardío?

6. ¿Están unidos los cc. 29-31 a lo anterior, bien como parte de la tercera rueda¹¹ o como soliloquio paralelo al del c. 3, que cierra el diálogo entre Job y los amigos¹²? ¿O debemos unirlos con lo siguiente, como elemento esencial de un diálogo entre Job y Dios¹³ o entre Job, Elihú y Dios¹⁴?

De las preguntas anteriores son la primera y la sexta las que condicionan la estructura del libro tal como lo tenemos actualmente, prescindiendo de que algunos capítulos hayan sido añadidos más tarde. Las diversas opciones dan paso a dos posibles estructuras¹⁵: tripartita y bipartita.

La tripartita es la más aceptada¹⁶:

I. JOB Y SUS AMIGOS (3-31)

Monólogo de Job (c. 3)

Primera rueda de discursos

Segunda rueda de discursos

Tercera rueda de discursos

Monólogo de Job (cc. 29-31)

II. ELIHU (32-37)

III. DIOS (38-41)

⁶ Los mismos indicados en la nota 3.

⁷ Snaith.

⁸ Fedrizzi.

⁹ Como en nota 5, la gran mayoría.

¹⁰ Este tema lo analizaremos más despacio en el apartado siguiente.

¹¹ Rosenmüller, Cheyne, Dhorme.

¹² Hirzel, Heiligstedt, Peters, Vaccari, Driver-Gray, König, Steinmann, Larcher, Weiser, Terrien, Snaith, Lefèvre, Fohrer, Westermann, Hesse, Gordis, Habel, Müller, Rowley.

¹³ Ewald, Dillmann, Hölscher, Weiser, Tournay, Fohrer, Ravasi, De Wilde.

¹⁴ Hontheim, Lamparter, Hertzberg.

¹⁵ La mayoría de los autores se encardina en una de las dos opciones que siguen. Algunos siguen caminos propios. Por ejemplo, Steinmann prefiere dividir la obra en: cuento inicial, cinco actos y epílogo (prescindiendo, entre otras cosas, del c. 28 y de los discursos de Elihú). Más peculiar aún es la propuesta de H. Richter: 1) punto de partida y presupuesto del debate legal (1-3); 2) intento de arreglo entre los amigos y Job antes de ir a juicio (4-14); 3) intento de arreglo judicial entre los tres amigos y Job (15-31); 4) Elihú continúa el debate judicial con Job (32-37); 5) juicio divino en forma de un proceso humano entre Dios y Job (38,1-42,6); 6) solución del problema de Job (cf. *Studien zu Hiob*, Berlín 1959).

¹⁶ Schlöttmann, Driver-Gray, Vaccari, Peters, König, Szczygiel, Terrien, Larcher, Müller, Pope, Rowley, Lévêque, Gordis, Müller, etc.

La estructura bipartita relaciona la última intervención de Job (capítulos 29-31) con lo que sigue, ofreciendo como esquema básico¹⁷:

- I. JOB Y SUS AMIGOS (3-27.28)
- II. JOB, ELIHU Y DIOS (29-41)

Ambas teorías tienen sus ventajas e inconvenientes. La tripartita consigue una primera parte excelente, comenzando y acabando con un monólogo de Job. Pero le encontramos los siguientes fallos: *a)* no queda clara la función del c. 28, aun admitiendo que sea añadido; *b)* lo que gana la primera parte lo pierden la segunda y tercera, que se convierten en largos monólogos pegados artificialmente a lo anterior; *c)* la función de 29-31 como monólogo paralelo al del c. 3 es bastante discutible; más que cerrar lo anterior, este discurso provoca la reacción airada de Elihú y la respuesta de Dios.

En la hipótesis bipartita se resuelven estas dificultades. La primera parte (3-27) es un diálogo entre Job y sus amigos, en tres ruedas, que culminan en el fracaso de la búsqueda de la sabiduría por caminos intelectuales. El c. 28, aunque fuese tardío, cumple una función excelente en este momento. Con él termina la primera parte del libro. La segunda, aunque en proporciones muy distintas, mantiene la misma estructura dialogante: Job, Elihú, Dios. La obra gana mucho de esta forma, se acepten o no como auténticos los discursos de Elihú. La única objeción posible es que el c. 3 deja de ser paralelo con 29-31 para convertirse en mero comienzo del diálogo. Pero la objeción no es muy grave y esta hipotética pérdida trae consigo grandes ganancias.

En efecto, si consideramos que el diálogo de Job con los amigos abarca los cc. 3-27 (con el balance final del 28), debemos plantearnos cómo se distribuyen las ruedas de discursos. La opinión más difundida atribuye a la primera los cc. 4-14¹⁸, y a la segunda, 15-21¹⁹. La tercera intentan re-

¹⁷ Dentro de este esquema caben diversos matices. Hontheim, por ejemplo, proponía el siguiente:

- I. *Job y sus amigos* (3-22)
Acto I (3-14)
Acto II (15-22)
- II. *Monólogos de Job, Elihú y Dios* (23-42)
Acto III: Job (23-31)
Acto IV: Elihú (32-37) y Dios (39-41).

Pero la mayoría de los autores no admiten la supresión radical de la tercera rueda o que el material posterior al c. 23 deba unirse a 29-31. La estructura bipartita es defendida también por Ewald, Dillmann, Hölscher, Weiser, Tournay, Fohrer, Hertzberg, Ravasi. Es secundario que se consideren auténticos o no los discursos de Elihú. Lo importante es la relación de los cc. 29-31 con lo siguiente.

¹⁸ Véanse autores citados en nota 5.

¹⁹ Los mismos anteriores. Como excepción, Fedrizzi, que atribuye a la segunda rueda los cc. 15-20.

construirla a partir de los materiales contenidos en 22-27, pero de forma que casi todos la cierran con una intervención de Sofar (27,7-23)²⁰.

Ahora bien, si la tercera rueda termina con una intervención de este personaje, es lógico que ocurra lo mismo en la primera y segunda²¹. De este modo, la distribución más adecuada parece la siguiente:

Primera rueda de discursos: 3-11.

Segunda rueda de discursos: 12-20.

Tercera rueda de discursos: 21-27.

Todas ellas comienzan con discursos de Job y terminan con intervenciones de Sofar, lo cual no significa que éste tenga la última palabra. Es el c. 28 el que pone punto final a la discusión, afirmando el fracaso de las soluciones puramente racionales. Con ello reduce a los amigos al silencio. Pero no a Job, que puede seguir dirigiéndose a Dios.

Esta división tiene también la ventaja de considerar los importantes capítulos 12-14 como punto de partida de una nueva rueda²², no como respuesta al intrascendente discurso de Sofar en el c. 11. Al considerar el c. 3 como primer discurso (no como monólogo independiente) coincidimos con Hölscher, Steinmann, Lefèvre, Larcher, Hertzberg, Fohrer, Fedrizzi, Ravasi, Zerafa. El comienzo de la segunda rueda lo ponen en el c. 12 Hertzberg, Fohrer, Lamparter, Ravasi, Zerafa.

IV. LA TERCERA RUEDA DE DISCURSOS¹

Los últimos capítulos del diálogo de Job con sus amigos plantea serios problemas. El lector se ha ido acostumbrando en las ruedas anteriores a un esquema fijo: Job, Elifaz, Job, Bildad, Job, Sofar. Así ocurre en 3-11 y 12-20. En el c. 21 comenzaría la tercera rueda, con idéntico desarrollo. De hecho, descubrimos la secuencia: Job, Elifaz, Job, Bildad, Job. Pero tres detalles llaman la atención:

²⁰ Casi todos los autores coinciden en que estos versos, aunque aparecen en boca de Job, no pueden ser suyos. Por eso los atribuyen a Sofar, en un deseo de reconstruir la tercera rueda, como veremos en el apartado siguiente.

²¹ A la hora de distribuir el material de las ruedas pienso que se imponen dos criterios: 1) las ruedas deben tener una estructura semejante; sería extraño que el autor hubiese concebido que la primera comenzase con un discurso de Job y la segunda y tercera con discursos de Elifaz; 2) las ruedas deben tener dimensiones parecidas; no parece justa la idea de Steinmann, que les atribuye siete, seis y cinco discursos, respectivamente; ni la de Fedrizzi, que las reduce progresivamente: 3-14; 15-20; 21-23.

²² Snaith adopta una postura intermedia al dividir la larga intervención de Job (cc. 12-14) en dos partes: la primera (12-13) cierra la primera rueda; la segunda (c. 14) abre la siguiente. Pero haría falta alguna introducción a comienzos del c. 14.

¹ Además de los libros y artículos citados a continuación, véanse J. Lévêque, *Job et son Dieu*, 215-229; N. H. Snaith, *The Book of Job*, 55-63; C. Kuhl, *art. cit.*, 277-280; G. A. Barton, *The Composition of Job 24-30*: JBL 30 (1911) 66-77.

1. Falta el discurso de Sofar.
2. El de Bildad es muy corto; sólo seis versos, incluida la introducción.
3. Aparecen en boca de Job afirmaciones inconcebibles, que sólo esperaríamos escuchar a sus amigos (24,18-24; 27,13-23)².

Algunos autores no conceden especial valor a estos problemas y mantienen el orden y distribución del texto hebreo. Así, Regnier³, Peters, Szczygiel, Junker, por mencionar sólo algunos de este siglo, que justificarían tales detalles con palabras como éstas: «El autor no tenía por qué esclavizarse al esquema de las ruedas anteriores. El silencio de Sofar es significativo; también la brevedad del discurso de Bildad (c. 25) demuestra el descontento de los amigos y la imposibilidad de mantener sus posiciones»⁴. De hecho, esta interpretación explicaría los dos primeros puntos. Pero el tercero queda sin resolver: ¿cómo aparecen en boca de Job afirmaciones tan contrarias a su mentalidad como las de 24,18-24 y 27,13-23? Decir que se trata de citas irónicas de las opiniones de los amigos⁵ resulta poco convincente. A lo sumo podría admitirse la opinión de Gordis con respecto a 24,18-24: Job cita la opinión de sus amigos para refutarla luego, pero dicha refutación se perdió más tarde y sólo nos queda el verso final de su discurso (24,25).

La mayoría de los autores considera imposible mantener el texto de estos capítulos tal como se nos ha transmitido. Si prescindimos de la peculiar teoría de Hontheim⁶, las posturas principales son tres: 1) reducción de la tercera rueda a discursos de Job, Elifaz y Bildad, o incluso sólo de Job y Elifaz; 2) reconstrucción de la tercera rueda con todos sus interlocutores; 3) renuncia a reconstruirla.

a) Cronológicamente, el primer intento consiste en reconstruir la tercera rueda con todos los protagonistas. Ya en 1780 Kennicott⁷ ponía en boca de Sofar 27,13-23; con ello recuperaba el posible discurso perdido de este personaje y eliminaba tales palabras de la boca de Job. El siguiente paso con vistas a una rueda más perfecta consistió en alargar el discurso de Bildad. En 1804 Stuhlmann añadía al c. 25 el 28, permaneciendo solo

² Algunos incluyen también 26,5-14 entre las afirmaciones que no encajan en boca de Job, lo cual parece erróneo. Dichos versos cuadran con su mentalidad. Si muchos los trasladan a Bildad es para completar su breve discurso y porque constituyen una buena continuación del c. 25.

³ A. Regnier, *La distribution des chapitres 25-28 du livre de Job*: RB 33 (1924) 186-200.

⁴ P. Szczygiel, *Das Buch Job*, 20.

⁵ Así pensaba Rachi a propósito de 27,11-23. Igual Cornill y Eichhorn; este último veía la refutación de dichas ideas en el c. 28.

⁶ Según Hontheim, el diálogo de Job con sus amigos termina en el c. 22; del 23 al 31 tenemos un largo discurso del protagonista, interrumpido brevemente por Bildad, que constituye, junto con los monólogos de Elihu y de Dios, la segunda parte de la obra.

⁷ *Dissertatio generalis in Vetus Testamentum hebraicum*.

con su genial idea. Más éxito tendría la propuesta de Elzas y Reuss de añadir al c. 25 el fragmento 26,5-14. Pero estamos lejos de la unanimidad, como lo demuestran las diversas ofertas para los discursos de Bildad y Sofar.

Bildad:

- 24,18-21: Marshall
- 24,18-25,6: Zerafa
- 25 + 28: Stuhlmann
- 25,1-3 + 26,2-14 + 25,4-6: De Wilde
- 25,2,3 + 26,5-14: Peake
- 25 + 24,13-25: Hoffmann (igual Hertzberg, pero omitiendo 24,25)
- 25 + 26,5-14: Elzas, Reuss, Siegfried, Jastrow, Dhorme, Lindblom, Larcher, Terrien, Lévêque, Gordis, Ravasi
- 25 + 24,18-20 + 27,13-23: Ley
- 25 + 27,8-10.13-23: Bickell (1882)
- 25,2,3 + 26,12.13.14c + 25,4-6: Bickell (1894)
- 25,1 + 26,2-4 + 25,2-6; 26,5-14: Hölscher, Steinmann (igual, pero con algunos cambios en el orden de versos H. Richter)
- 25,1 + 26,5-14 + 25,2-6: Tournay
- 26,2-4 + 25,2-6 + 26,5-14: Duhm; Löhr (omitendo 25,4 y 26,7-9)
- 25 + 26,5-14 + 27,13 + 24,18-24 + 27,14-23: Brates

En este cúmulo de opiniones parece existir cierto acuerdo en atribuir a Bildad el c. 25 y 26,5-14; las diferencias principales surgen a la hora de ordenar los versos o de añadir otros fragmentos.

Sofar:

- 27,7-10.13-23: Driver-Gray (como posible), Hertzberg
- 27,7-10.14-23: Bickell
- 27,7-11.13-23: Duhm
- 27,13-23: Kennicott, Reuss, Lindblom, Steinmann, Gordis, Zerafa
- 27,14-23: Hölscher
- 27,7-11.13 + 24,18b.19 + 27,14-23: De Wilde
- 27,13-23 + 24,18-24: Larcher, Ravasi
- 27,13-23 + 24,18-25: Tournay, Lefèvre, Lévêque
- 27,13 + 24,18-24 + 27,14-23: Dhorme
- 27,7-23 + 28: Graetz, Hoffmann
- 27,7-10.13-21.23: Stevenson
- 27,8-23 + 24,18-20.22-25: Pope
- 25,2-6 + 26,5-14: Marshall, Kissane
- 24,18-24 + 27,12-23: Terrien
- 24,18-21 + 27,7-10.12-23: Peake
- 28: Laue
- 31,2-4 + 27,7-23 + 30,2-8: Jastrow

Existe relativa unanimidad en buscar el discurso de Sofar en el c. 27, a partir del v. 7. No tanta en ampliarlo con el material de 24,18-24.

b) La segunda postura consiste en reducir las dimensiones de la tercera rueda, limitándola a discursos de Job, Elifaz y Bildad, o sólo de Job y Elifaz. Esta actitud se asemeja a la del texto hebreo, que excluye a Sofar. Pero difiere de él en que considera añadidos posteriores gran parte del material de estos capítulos o lo distribuye entre las dos primeras ruedas.

Entre los autores que sólo cuentan con intervenciones de Job, Elifaz y Bildad podemos nombrar a Siegfried, que distribuye el material del modo siguiente: Elifaz (22), Job (23,1-24,12.25), Bildad (25; 26,5-14), Job (26,1-4; 27,2-6), considerando 24,13-24 y 27,7-23 interpolaciones que pretenden conformar los discursos de Job con la doctrina ortodoxa de la retribución. Por consiguiente, no pueden emplearse para reconstruir un último discurso de Sofar.

Línea parecida es la de Lefèvre, seguido por Tournay⁸, que distribuye: Elifaz (22), Job (23,1-24,17), Bildad (26,5-14; 25,2-6); Job (26,2-4; 27; 24,18-25), aunque estos autores no piensan en glosas, como Siegfried; hablan de simple cambio en el orden de las hojas, que motivó el desorden actual y la brevedad del discurso de Bildad.

Fohrer sigue una línea personal, aunque más cercana a Siegfried. No pretende reconstruir los discursos con materiales de otros capítulos. Se limita a reconocer que el discurso de Job en el c. 23 está incompleto, igual que el de Bildad en 25 y el último de Job en 26,1-4; 27,2-6.11-12. Pero no intentemos completarlos. El resto del material lo constituye una serie de glosas y añadidos distribuidos del modo siguiente: cuatro cantos (c. 24), un himno al poder de Dios en la creación (26,5-14), un poema sobre el fin de los malvados (27,7-10.13-23). Su teoría ha sido aceptada por Kaiser, Fedrizzi (aunque éste atribuye al último discurso de Job el c. 26 íntegro y 27,2-7) y en parte, sin citarlo, por Hesse.

Mencionemos finalmente a Brates, más cercano a Lefèvre que a Fohrer. En vez de considerar glosas los pasajes conflictivos los atribuye a Bildad (25,1-6; 26,5-14; 27,13; 24,18-24; 27,14-23). El último discurso de Job abarca sólo 26,1-4; 27,1-12. La opinión de Brates resulta casi imposible de justificar. El discurso de Bildad se convierte en un cajón de sastre donde echa todo lo que le sobra.

Una reducción aún más drástica de la tercera rueda fue propuesta ya por Volz⁹, que sólo deja como interlocutores a Elifaz (22; 27,1-6) y Job (29-31). El resto es relleno, que debemos añadir en gran parte a la primera rueda: 25-26 al c. 8; 23 al discurso de 6-7, etc.

Con distintos matices, la opinión de Volz fue seguida por M. Simon¹⁰, F. Buhl¹¹ y Westermann¹².

⁸ A. Lefèvre, *Job (Le livre de)*, en DBS IV, 1073-78; R. Tournay, *L'ordre primitif des chapitres XXIV-XXVIII du livre de Job*: RB 64 (1957) 321-34.

⁹ *Hiob und Weisheit* (Gotinga 1921) 34s.

¹⁰ *Hiob übersetzt und herausgegeben* (Munich 1925).

¹¹ *Zur Vorgeschichte des Buches Hiob* (1925).

¹² *Des Aufbau des Buches Hiob* (1977) 90-92. Los fragmentos 25,2-6 y 26,5-14

c) La última postura saca el balance de la diversidad de opiniones y renuncia a reconstruir la tercera rueda. Así ocurre con Gray y Kuhl. Más enérgicamente, Snaith, tras constatar que «raras veces coinciden dos comentaristas», afirma que «nunca existió un tercer ciclo»¹³; según él, «la solución más probable es que los cc. 24-28 sean especulaciones posteriores del mismo autor sobre el problema de Dios en el cielo y el hombre en la tierra; comenzó a engranar estas ideas, pero lo halló muy difícil, o imposible, y renunció»¹⁴.

¿Qué postura es la más convincente? Resulta difícil decirlo. Pero algunos criterios parecen claros: 1) El autor pensó escribir una tercera rueda; lo demuestra el que tras las dos anteriores seguimos encontrando discursos de Job, Elifaz y Bildad. 2) Esto no significa que terminase de escribirla; pudo sentir la dificultad de llevar adelante una discusión ya bastante larga; quizá redactó mucho material, pero sin acabar de organizarlo¹⁵. 3) Esta opinión parece más válida que la de quienes consideran los cc. 24-27 un aluvión de textos inconexos e inauténticos. ¿Por qué cayeron todos en esta parte del libro? 4) Si el autor llegó a redactar la tercera rueda, perdiéndose el orden posteriormente, su contenido debió de ser muy parecido al de las reconstrucciones propuestas por la mayoría. Es decir, ni Job ni los amigos cambiarían de postura. Lo demuestra la continuación de la obra. 5) Por consiguiente, todo reajuste debe hacerse de acuerdo con este criterio básico. No podemos interpretar como ideas de Job 24,18-24 ni 27,13-23. Si queremos mantenerlas en su boca debemos considerarlas cita de la opinión de los amigos, que pasaría luego a refutar (aunque actualmente se haya perdido la refutación), o como interpolación que pretende conformar las ideas de Job con las del dogma tradicional. Ya que ambas soluciones resultan discutibles, consideramos un mal menor reconstruir el tercer ciclo. Así lo hacemos en el comentario, reconociendo desde ahora el carácter hipotético de cualquier solución.

los une con el primer discurso de Bildad (c. 8), y considera 26,1-4 introducción al discurso de Job en 9-10. Entre otros argumentos aduce: «Tras las masivas acusaciones de Elifaz en el c. 22 y el silencio de Job con respecto a ellas en el 23, es muy improbable que tanto los amigos como Job sigan hablando igual que en los primeros discursos, como si nada hubiera ocurrido. Por eso, después de los capítulos 22 y 23, tanto el comienzo de Job (26,2-4) como el discurso de Bildad (25-26) están fuera de sitio» (pp. 91s). Pero reconoce que no sabe dónde insertar 25-26 dentro del c. 8. En mi opinión, Westermann usa criterios psicológicos occidentales y modernos poco adecuados al libro de Job.

¹³ *The Book of Job*, 61.

¹⁴ *O. c.*, 63.

¹⁵ La causa del desorden actual puede buscarse en tres sitios: 1) en el autor, que no dio los últimos retoques a su obra; así pensaba MacDonald; 2) en el proceso de transmisión, debido a un cambio de hojas: Dhorme, Lefèvre; 3) en el editor o en algunos lectores posteriores, que pusieron en boca de Job estas palabras para atribuirle sentimientos ortodoxos y evitar el escándalo; es la opinión más frecuente.

V. LOS DISCURSOS DE ELIHU¹

En la introducción a estos capítulos dentro del comentario se indican los argumentos que nos mueven a considerarlos un añadido posterior. Anticipamos ahora esas conclusiones ampliándolas e insertándolas en la historia de la investigación. La autenticidad de Job 32-37 fue puesta en duda por Eichhorn en 1803² y su opinión la comparten desde entonces numerosos autores³. Sin embargo, como vaticinaba Franz Delitzsch en 1864, es ésta una de las cuestiones que nunca se resolverá plenamente. Aún hoy, autores como Freedman, Snaith, Gordis, Sawyer y McKay se insertan en la también larga lista de los defensores de la autenticidad⁴. La solución no consiste, pues, en oponer dos listas de nombres. Hay que analizar sus argumentos, con la certeza de no llegar a una seguridad plena.

Budde, uno de quienes más han defendido la autenticidad de estos capítulos, resume los argumentos contrarios en los siguientes puntos:

I. Relación con el resto del libro: *a)* Elihú no es mencionado en el prólogo; *b)* ni en el epílogo; *c)* Job no le responde; *d)* la respuesta de Yahvé en 38,2 empalma directamente con el c. 31 y excluye un posible interlocutor intermedio; *e)* la nota final del c. 31 («aquí terminan los discursos de Job») demuestra que la intervención de Elihú fue añadida posteriormente; *f)* la presentación de Elihú en 32,1-5 no concuerda con la actitud del autor del libro.

II. El estilo. Es muy distinto e inferior al de los discursos precedentes por lo que respecta *a)* al lenguaje; *b)* a la forma de expresión;

¹ En orden cronológico, y además de los comentarios de Budde, Hontheim, Peters, Dhome y Gordis, que tratan el tema detenidamente, véanse W. Posselt, *Der Verfasser der Elihu-Reden (Job Kap. 32-37)* (Friburgo 1909); H. H. Nichols, *The Composition of the Elihu-Speeches: AJSL* 27 (1910s) 97-186; W. E. Staples, *The Speeches of Elihu* (Toronto 1924s); H. Rongy, *Les discours d'Elihou: RevEccL* 25 (1934) 365-68; N. H. Ridderbos, *De redevoering van Elihu: Verhouding van haar inhoud tot dien van het overige gedeelte van het boek Job: «Geredformeerd theologisch Tijdschrift»* 38 (1937) 353-82; W. A. Irwin, *The Elihu Speeches in the Criticism of the Book of Job: JR* 17 (1937) 37-47; L. Dennefeld, *Les discours d'Elihou: RB* 48 (1939) 163-80; J. H. Kroeze, *Die Elihureden im Buche Hiob: OTS* 2 (1943) 156-70; C. Kuhl, *art. cit.*, 257-64; C. Fohrer, *Die Weisheit des Elihu: AfO* 19 (1959s) 83-94; N. H. Snaith, *The Book of Job* (Londres 1968) 72-91; D. N. Freedman, *The Elihu Speeches in the Book of Job: HarvTR* 61 (1968) 51-59; J. Lévêque, *Job et son Dieu*, 537-91; J. M. McKay, *Elihu - A Proto-Charismatic? ExpTim* 90 (1979) 167-71; S. Hemraj, *Elihu's «missionary» role in Job 32-37: «Biblehashayan»* 6 (1980) 49-80.

² En la tercera edición de su *Einleitung ins Alte Testament* III, 597s.

³ Entre ellos podemos citar a Stuhlmann (1804), De Wette (1807), Ewald (1836), Hirzel (1839), Renan (1859), Studer (1875), Cheyne (1901), Fd. Delitzsch (1903), Van Hoonacker (1903), Klostermann (1910), Gunkel (1912), Gray (1921), Pfeiffer y Dhome (1926), Hölscher (1937), Eissfeldt (1938), Kuhl (1953), Steinmann (1955), Terrien y Fohrer (1963), Pope (1965), Rowley y Lévêque (1970), Alonso Schökel (1971), Fedrizzi (1972), Ravasi (1979), De Wilde (1980). La lista podría ampliarse fácilmente.

⁴ Budde (1896), Cornill (1913), Hontheim (1904), Thilo (1925), Peters (1928), Szczygiel (1931), Dennefeld (1939), Kroeze (1943), Dubarle, Junker (1951).

c) al arte poético. Además, en contra de la costumbre del poeta, d) su autor usa el nombre de Job en el discurso directo y en tercera persona.

III. El contenido: a) se mueve en el mismo punto de vista de los amigos, superado con el c. 31; b) lo que aportan de nuevo y útil no es la solución del poeta; c) anticipan en gran parte lo que el poeta puso en boca de Dios; d) contradicen la intención del poeta, que quiere exponer cómo este misterio es insoluble para el hombre.

Estos tres apartados: función, estilo y contenido son los que deben tener en cuenta los defensores de la autenticidad. Considero preferible tratarlos en orden distinto: estilo, contenido y función.

a) El del estilo es quizá el más fácil de resolver. Indudablemente, el estilo de Elihú no es el mismo que encontramos en el diálogo o en los discursos de Dios. Pero el autor podía hacer hablar a este nuevo personaje de forma distinta. Por otra parte, las diferencias en las que a veces se insiste no parecen a otros tan relevantes. Es curioso advertir que Gray y Snaith, analizando los mismos puntos (preposiciones, distintos nombres de Dios, uso del pronombre de primera persona, aramaismos), llegan a conclusiones opuestas: el primero en contra de la autenticidad, el segundo en favor de ella. Otros comentaristas afirman que las diferencias no son tan grandes como para imponer la diversidad de autores, pero tampoco tan pequeñas como para pasarlas por alto. Como explicación piensan que los capítulos 32-37 fueron escritos por el autor del libro, pero en un momento posterior de su vida, cuando había cambiado bastante su forma de expresarse. Un fenómeno, indica Gordis, que no debe extrañar a quien conoce las dos partes, tan distintas, del *Fausto* de Goethe. Esta hipótesis, insinuada ya por Renan en 1859, aparece también en otros ⁵.

b) A parecido callejón sin salida nos lleva el análisis del contenido. Los enemigos de la autenticidad aducen que estos discursos no aportan nada nuevo (la pretendida novedad del carácter purificador del sufrimiento se encuentra ya en Elifaz: 5,17) o incluso afirman cosas opuestas a la intención del autor principal. En el otro bando se consideran a veces estos discursos como culmen de toda la obra y única solución del problema de Job. «Existen en toda la Sagrada Escritura pocos fragmentos que puedan compararse con los discursos de Elihú en profundidad de ideas y altura de sentimientos; son la corona del libro de Job y ofrecen la única solución del problema que podía dar el autor desde su perspectiva veterotestamentaria» ⁶.

Gordis ⁷, defensor de la autenticidad, objeta con razón a los adversarios: si no añaden nada estos capítulos, ¿por qué los añadieron? En su opinión, Elihú acentúa el carácter educativo del sufrimiento (sugerido pre-

⁵ Bunsen, Kamphausen, Merx, Sellin, Pedersen, Herrmann, Snaith, Peters, Junker, Freedman, Gordis.

⁶ Cornill, *Einleitung in die kanonischen Bücher des AT* (1913) 248s.

⁷ *The Book of Job*, 546-53, en especial 550ss.

viamente por Elifaz) y aporta otras ideas subsidiarias, pero importantes: 1) No corresponde al hombre decidir cuándo y cómo debe manifestarse la retribución divina. 2) Indica tres razones que justifican la dilación de la retribución: a) el castigo de los tiranos puede posponerse porque el sufrimiento que infligen a sus víctimas puede servir como instrumento divino para castigar a los malvados (34,29s); por otra parte, las masas oprimidas no son *ipso facto* modelo de virtud; b) Dios puede posponer el castigo de los tiranos porque espera su arrepentimiento; c) cuando Dios no responde a los oprimidos es porque quienes lo invocan se mueven por un dolor físico más que por un hambre espiritual de Dios (35,9-12). 3) Job, al condenar a Dios, quiere arrogarse el papel de juez del mundo, rebelándose contra su Hacedor (34,36s).

c) Ni el estilo ni el contenido sirven para decidir el problema. Quizá la función que desempeña el personaje lo ilumine un poco. En este sentido, las propuestas son muy diversas. Unos ven detrás de Elihú al mismo autor del libro, que expone al final su propio punto de vista³. Otros lo consideran necesario como preparación de los discursos de Dios, que de lo contrario resultarían muy abruptos⁹. Hay quienes reconocen detrás de estos discursos la voz de los profetas¹⁰. Y quienes ven en Elihú la encarnación del pueblo de Israel, que interviene en una discusión entre extranjeros para aportar la solución del problema¹¹.

Algunas de estas ideas son muy sugerentes. Pero pienso que este personaje sólo cumple una adecuada función en el libro si se identifica con el mediador o árbitro invocado por Job (9,33s; 16,19-21; ¿19,25s?) y que responde a su deseo: «ojalá hubiera quien me escuchara» (31,35)¹². En la dinámica de la obra no tendría nada de extraño, incluso sería lógico,

⁸ «Los discursos de Elihú son considerados un apéndice. Pero quizá podamos compararlos con la forma de los poemas orientales, en los que, al final, el poeta expresa su opinión sobre el tema que se debate. Entonces podría aceptarse que detrás de Elihú se esconde el autor» (A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients* [Leipzig 1906] 552).

⁹ Así, McKay, artículo citado en nota 1.

¹⁰ Por ejemplo, W. Vogels, *Job a parlé correctement. Une approche structurale du livre de Job*: NRT 112 (1980) 835-52.

¹¹ «Elihú es el único personaje que tiene un nombre hebreo, y muy significativo, por cierto. Es idéntico al del profeta Elías (Yah es mi Dios), considerado el precursor de Dios, el heraldo que anuncia su reino en el Antiguo y Nuevo Testamento y en la literatura rabínica. En el libro de Job, Elihú también precede «al Señor que habla desde la tormenta». La elaborada genealogía de Elihú (32,5) debía sugerir a un lector hebreo, acostumbrado a las etimologías de los hombres, que, como vástago de una familia distinguida (Ram), era el auténtico defensor de la causa de Dios (Elihú = Yhwh es mi Dios), al que exaltaba (Baraquel), humillando (Buz) a los ineficaces defensores del Señor» (R. Gordis, *The Book of Job*, 552).

¹² En esta línea se orientan Budde, Szczygiel, Dennefeld. La figura del «testigo» e «intercesor» la consideran algunos anticipada en el «auxiliador» (*re-ša*) que espera el doliente de la teología babilónica (cf. H. P. Müller, *Keilschriftliche Parallelen zum Hiobbuch*: Or 47 [1978] 360-75, espec. 367s).

que este defensor de Job sea en realidad un defensor de Dios. Escucha a Job, no quiere aniquilarlo, desea ayudarlo a superar su problema; pero no está dispuesto a dejar a Dios en mal lugar. Por otra parte, su aparición es esencial. De lo contrario, el lector tendría la impresión de que algo se le oculta; de que Job podía haber ganado el pleito si hubiese contado con esta ayuda. El autor del libro deja claro que no existe ningún personaje que se ponga incondicionalmente de parte de Job y en contra de Dios. Entendida así, la aparición de Elihú es imprescindible. Y no tiene nada de raro que no sea mencionado en el prólogo ni en el epílogo, ni el que Job no le conteste. Elihú no se enmarca en el contexto narrativo, sino en las convicciones personales y religiosas de Job; es él quien provoca su venida y quien lo deja marchar sin responder nada.

Es lo más que podemos decir en defensa de la autenticidad. Y aunque esta interpretación convence más que la teoría de los añadidos posteriores que intentan corregir desde un punto de vista ortodoxo las ideas insatisfactorias de Job y de sus amigos¹³, muchos cabos quedan sueltos y algunos datos incluso se oponen a la interpretación propuesta. Por ejemplo, el autor no sugiere en ningún momento la identificación con el mediador y más bien desvía la atención en otra línea cuando presenta al personaje; si Elihú es el mediador que responde a los más íntimos deseos de Job, carece de sentido que se dirija al auditorio de sabios que le rodea; y es raro que pronuncie cuatro discursos seguidos sin que nadie le interrumpa. Basta este último detalle para que del optimismo de haber encontrado una respuesta pasemos al pesimismo absoluto que incluso niega la unidad de autor¹⁴.

Quizá estos capítulos formasen parte de un proyecto de remodelación profunda de la obra, que el autor no tuvo tiempo de llevar a cabo. Después de tantos quebraderos de cabeza, esta sencilla hipótesis podría ser la verdadera¹⁵. Y corroboraría la impresión que tenemos otras veces de que el libro de Job quedó sin terminar.

¹³ «Los cuatro discursos de Elihú representan el esfuerzo de círculos ortodoxos por encontrar una solución satisfactoria al problema que los amigos habían dejado por imposible» (M. Jastrow, *The Book of Job*, 77). «En una palabra: el autor de los discursos de Elihú ha querido mejorar un poco la argumentación de los tres amigos. Ha resuelto el problema modificando sus pensamientos, sin entender la solución del autor del libro, que deja a Dios la última palabra» (J. Lindblom, *La composition du livre de Job*, 85). La idea está bastante difundida entre quienes niegan la autenticidad.

¹⁴ La unidad de autor la niegan Nichols, Jastrow, Ball, Kraeling, Irwin, aunque con resultados distintos. Nichols defiende la existencia de dos autores distintos. Jastrow habla de cuatro discursos independientes, en los que se han insertado además tres poemas (sobre los gobernantes indignos, sobre la majestad de Dios en la tormenta y sobre las maravillas de la creación). Irwin se declara más cercano a Jastrow que a Nichols. Ball y Kraeling consideran 36,26-37,13 una aplicación de carácter midrástico.

¹⁵ Después de ocurrírseme esta solución advertí que ya la había propuesto Freedman (artículo citado en nota 1), aunque él piensa que fueron concebidos para formar parte de los ciclos. El primer discurso de Elihú iría detrás de 12-14; el segundo, después del 27; el tercero, entre 21 y 22, a no ser que se considere el c. 35 continuación

VI. LOS DISCURSOS DE DIOS¹

El final de la sección poética lo forman dos largos discursos de Dios (38-39 y 40,6-41,26), separados por una breve intervención de Job (40, 2-5) y seguidos de la retractación definitiva del protagonista (42,1-6).

La crítica de las fuentes comenzó la vivisección de esta parte en 1829, cuando Ewald negó la autenticidad de los fragmentos sobre Behemot y Leviatán (40,15-41,26)². Poco a poco aumentaron las sospechas y se propagaron a otras secciones, hasta terminar devorando por completo estos cuatro capítulos del libro. Pero la *Literarkritik* es tan ingenua y benévola como la ballena de Jonás, y al pasar los años ha ido devolviendo a tierra firme bastantes restos del naufragio e incluso el cuerpo entero. Podemos, pues, agrupar a los comentaristas en tres bloques: 1) quienes rechazan la totalidad de los discursos; 2) quienes los aceptan en parte; 3) quienes defienden la totalidad.

1. Negación de la totalidad

Es la postura adoptada por Studer³ y Vernes⁴ a finales del siglo XIX, seguida también por Cheyne, Van Hoonacker, Volz, Jastrow, Staples, Marshall, Rankin, Batten, MacDonald, Irwin, Kuhl, Bleeker, H. Schmidt,

del 34; el cuarto resume la postura de Elihú y encaja bien en su sitio como contrapartida de Job 29-31 y antes de Yahvé. Según Freedmann, el autor, que pensaba remodelar profundamente su obra, no tuvo tiempo de llevar a cabo el proyecto. También sugiere la posibilidad de que los discursos de Elihú y los de Dios fueran concebidos como alternativas. El autor pudo comenzar componiendo los de Elihú; insatisfecho del resultado abandonó la idea, pero empleó parte del material para los discursos de Dios. Como los originales no se perdieron, el editor los insertó en el sitio actual. La hipótesis de Freedman es sugerente, pero no me atrevería a llegar a tanto.

¹ Informan sobre el estado de la investigación C. Kuhl, *art. cit.*, 264-71; H. H. Rowley, *art. cit.*, 189-91; J. Lévêque, *Job et son Dieu*, 499-508; H. P. Müller, *Das Hiobproblem*, 101-22. Véase, además, en orden cronológico: M. Burrows, *The Voice from the Whirlwind*: JBL 47 (1928) 117-32; R. A. F. MacKenzie, *The Purpose of the Yahweh Speeches in the Book of Job*: Bib 40 (1959) 435-45; G. Fohrer, *Gottes Antwort aus dem Sturmwind*, *Hiob 38-41*: TZ 18 (1962) 1-24; P. W. Skehan, *Job's Final Plea (Job 29-31) and the Lord's Reply (Job 38-41)*: Bib 45 (1964) 51-62; C. Westermann, *Der Aufbau des Buches Hiob*, 108-24; H. D. Preuss, *Jahwes Antwort an Hiob und die sogenannte Hiobliteratur des alten Vorderen Orients*, en Fs. W. Zimmerli (Gotinga 1977) 323-43; R. Gordis, *The Book of Job*, 556-73; O. Keel, *Jahwes Entgegnung an Ijob*, FRLANT 121 (Gotinga 1978); V. Kubina, *Die Gottesreden im Buche Hiob*, FThSt 115 (Friburgo 1979); A. Brenner, *God's answer to Job*: VT 31 (1981) 129-37.

² *Bemerkungen zu Hiob 40,15-41,26*: ThStKr (1829) 766-72.

³ G. Studer, *Über die Integrität des Buches Hiob*: «Jahrbücher für protestantische Theologie» (1875) 688-723.

⁴ M. Vernes, *Bulletin critique de la religion juive*: RHR (1880) 232.

Slater. Mientras algunos piensan que 31,40 («aquí terminan los discursos de Job») es el final originario y todo lo que sigue añadido⁵, otros aceptan que Dios debe intervenir de algún modo, pero limitan su actuación a una teofanía sin discursos⁶.

¿Por qué esta actitud? Aunque a veces se aducen argumentos estilísticos (los discursos ofrecen una poesía descriptiva distinta de la del resto del libro), las auténticas objeciones se basan en el contenido: *a*) no tratan ni dan respuesta al problema de Job; *b*) no aportan nada nuevo.

Cornill, por ejemplo, ante la pregunta de si los discursos dan la auténtica respuesta, o una respuesta al menos, al problema de Job, afirmaba: «Quien considere las cosas sin prejuicios deberá decir que no. 'Yahvé, el acusado y desafiado, aparece en la tormenta, y habla como Creador, con la concisión y majestad del trueno. No discute; describe cuadros magníficos y acusa, aturde y derrota a Job con sus creaturas animadas e inanimadas' (Herder). En ningún momento intenta refutar o convencer a Job; en sus discursos no encontramos ni una palabra amable o consoladora para el que sufre; éste sólo recibe un duro reproche, envuelto en una ironía muy poco adecuada a las circunstancias»⁷.

Relacionada con la anterior está la segunda objeción: los discursos no aportan nada nuevo. Lo que dicen sobre el poder y la sabiduría divinos lo sabemos ya por las intervenciones precedentes del diálogo (9,4-15; 11, 7-11; 12,9-14; 26,5-13).

¿A qué se debe entonces el que ahora formen parte del libro? Jastrow, que considera estos discursos una antología de ocho poemas sobre la naturaleza, piensa que fueron añadidos para centrar la atención del lector en la majestad y el poder de Dios «y hacer de contrapeso a las funestas implicaciones del diálogo. Los poemas de la naturaleza pretendían predicar una lección de humildad ante las prodigiosas realizaciones del Todopoderoso»⁸.

2. Aceptación parcial

Las objeciones que pueden hacerse a la postura anterior son muy serias. Subjetivismo, incapacidad de entender la novedad de estos capítulos, destrucción de la estructura global de la obra. De hecho, la mayoría de los comentaristas admite la necesidad de mantener la respuesta de Dios. «Los discursos de Elihu pueden ser suprimidos sin que se tambalee la estructura del libro, pero sin algún discurso de Yahvé la estructura se desmorona

⁵ Así, M. Jastrow, *The Book of Job*, 67s; H. Hackmann, *Das wahre Gesicht des Buches Hiob*: NedTTs 19 (1930) 25-30; D. B. MacDonald, *The Hebrew Literary Genius* (1933) 27.

⁶ H. Schmidt, Bleeker, Rankin, Slater, Kuhl.

⁷ C. H. Cornill, *Einleitung in die kanonischen Bücher des AT* (Tubinga 1913) 248. Afirmaciones parecidas en Jung, Bloch, Claudel y algunos escrituristas (cf. O. Keel, o. c. 11ss).

⁸ *The Book of Job*, 87.

por completo»⁹. Esta intervención de Dios se exige en 31,35-37 y se presupone en 42,7-8. Aunque otros argumentos no fuesen válidos¹⁰, el de la visión de conjunto parece decisivo.

Por otra parte, las diferencias estilísticas que aducen los autores precedentes sólo serían válidas para algunos fragmentos tardíos, como los de Behemot y Leviatán. Además, «desde el punto de vista literario, los discursos de Yahvé son al menos iguales en magnificencia, en virtuosismo verbal, en riqueza de imágenes, a las páginas más bellas del diálogo; por otra parte, tienen el mismo estilo. Es difícil creer que se encontrase un segundo poeta de la misma envergadura para retocar la obra del primero»¹¹.

En cuanto al contenido, la intervención de Dios está más relacionada con el tema de lo que parece y ofrecen a Job una auténtica respuesta¹². Y no puede decirse que constituye una mera repetición de las ideas expuestas en el diálogo; allí se hace referencia al poder de Dios bien para disuadir a Job de que entable un proceso con él (los amigos), bien para criticar ese poder (Job). Aquí se descubren aspectos nuevos; es el poder al servicio del orden, la belleza y la justicia.

Sin embargo, el texto de estos cuatro capítulos sigue despertando sospechas a los autores de este grupo. Sobre todo el curioso fenómeno de los dos discursos de Dios y las dos respuestas de Job. Muchos consideran absurdo, incluso cruel, que después de la humilde confesión de Job en 40,3-5, Dios vuelva a la carga con deseos de anonadarlo. Esta es la objeción fundamental, a la que se añaden otros argumentos más débiles y discutibles: el segundo discurso no aporta nada nuevo; la teofanía, por su carácter de algo único, exige un único discurso¹³.

Como solución piensan algunos que el libro ha conservado dos tradiciones paralelas, ambas con un solo discurso de Dios y una respuesta de Job (38,1-40,5 y 40,6-42,6, respectivamente)¹⁴. La mayoría considera que la primera tradición es la original¹⁵.

⁹ G. B. Gray, en Driver-Gray, *Job*, XLVIII.

¹⁰ J. Lévêque, *Job et son Dieu*, 500-502, aduce tres argumentos: la «economía general de la obra»; la historia de las formas (Job 29-31, cercano a los salmos de lamentación, requiere una respuesta de Dios); el relato marco utilizado por el autor del libro contenía muy probablemente un discurso de Dios. De estos argumentos, sólo el primero convence.

¹¹ A. Lods, *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, 678s.

¹² Lo subrayan, por ejemplo, MacKenzie y Westermann.

¹³ Opinión de Westermann, difícil de compartir.

¹⁴ En el discurso de la segunda tradición muchos omiten lo referente a Behemot y Leviatán, quedando sólo 40,6-14.

¹⁵ La posibilidad de dos tradiciones paralelas la sugirió D. B. MacDonald, *The Original Form of the Legend of Job*: JBL 14 (1895) 63-71. «El discurso está en claro desorden y probablemente tenemos en él dos formas alternativas, de las cuales sólo una habría sido escogida» (p. 69). El mismo año defiende la opinión Siegfried, y más tarde Fullerton (1924), Pfeiffer (1934), Lindblom (1945), aceptando como original la primera. Eissfeldt, sin embargo, se inclina por la segunda. En línea parecida se sitúa actualmente Ravasi, aunque él no habla de dos tradiciones paralelas, sino de dos auto-

Pero la teoría de las tradiciones paralelas no goza de muchos partidarios. Otros prefieren llegar a un solo discurso de Dios y una sola respuesta de Job por otro camino: eliminando de estos capítulos todo lo que consideran secundario y uniendo los elementos restantes. Además de ciertas glosas¹⁶, los pasajes que despiertan bastantes sospechas son los del avestruz, Behemot y Leviatán.

En el caso del avestruz (39,13-18), se aduce que faltan la interpelación a Job y las preguntas; esto da al pasaje un carácter distinto, ya que se limita a describir. Por otra parte, en el v. 17 Dios habla de sí mismo en tercera persona. Y el conjunto no contribuye a manifestar la grandeza y el poder de Dios, que es la auténtica finalidad del discurso¹⁷.

En cuanto a Behemot y Leviatán (40,15-41,26), se aduce: las descripciones son mucho más amplias que las de los animales presentados en los capítulos 38-39; a partir de 40,15 cambia el vocabulario, el estilo interrogativo sólo aparece en tres ocasiones (40,24-32; 41,2s.5s) y el autor detalla los miembros del animal de acuerdo con un género retórico concreto; Behemot y Leviatán son menos palestinos que los otros¹⁸. Si consideramos secundario este largo pasaje, en seguida se resuelve el problema. Lo poco que queda del segundo discurso (40,8-14) carece de entidad; un trasplante y un injerto bastan para dar al texto una nueva cara, agrupando los materiales en un discurso de Dios y una respuesta de Job¹⁹. Naturalmente, no existe unanimidad con respecto a las dimensiones y orden del material restante. La teoría más difundida ve el discurso de Dios en 38-39; 40,

res distintos para 38-39 y 40-41; el segundo de ellos «quizá pretendió solapadamente romper una lanza en favor de los amigos de Job y de Elihú» (*Giobbe*, 785s).

¹⁶ Los textos que despiertan más sospechas son 38,13b.14b.15.19-20.28.30; 39,17; 40,1. La supresión de algunos de ellos no modifica el sentido global. Pero en ciertos casos (38,13b.14b.15) provoca una interpretación radicalmente distinta del pasaje.

¹⁷ Niegan la autenticidad del pasaje, entre otros, Duhm, Cheyne, Bickell, Beer, Hölscher, Steinmann, Westermann. Contra los argumentos aducidos responde Keel: también en otros fragmentos falta la interpelación a Job (38,25-30; 39,5-8) o la interrogación (39,23-25); el paso de las preguntas retóricas a las partes narrativas es normal en los debates; el que Dios hable de sí mismo en tercera persona se resuelve suprimiendo el v. 17, sin necesidad de eliminar todo el pasaje. En favor de la autenticidad indica que el avestruz forma un par con el caballo de guerra por su falta de preocupación (vv. 16 y 22) y velocidad (18 y 22).

¹⁸ Keel, que acepta como glosas 40,9.19a.19b-20 por motivos formales y de contenido, aduce en favor de la autenticidad: las descripciones son normales en las disputas; las preguntas retóricas también están presentes en estos capítulos (40,24.25-31; 41,2b-3a.5-6); la tensión entre elementos dramáticos y rasgos idílicos puede deberse a la diversidad de materiales empleados por el autor (además, las representaciones gráficas combinan ambos temas); esto mismo explicaría que se hable del hipopótamo y del cocodrilo, poco vinculados con Palestina. Probablemente, 40,1 es dittografía de una línea; así se elimina el último obstáculo contra el segundo discurso, que comenzaría en 40,6-7, repitiendo 38,1.3 para subrayar el paralelismo entre ambos.

¹⁹ El primero en proponer esta solución fue G. Bickell, *Kritische Bearbeitung des Iob-Dialog*: WZKM (1892) 137-47.241-57.327-34; 7 (1893) 1-20.153-68.

2.8-14²⁰, y la respuesta de Job en 40,3-5; 42,2-3.5-6²¹. Pero a veces la cirugía facial realiza operaciones más atrevidas²².

Según estos autores, la supresión de dichos pasajes no modifica el sentido del discurso. Simplemente lo libera de añadidos que distraen la atención hacia meras descripciones zoológicas y permite recuperar el desarrollo más lógico de un discurso y una respuesta. ¿Cómo se llegó al texto actual? De manera muy fácil. Cuando se multiplicaron los añadidos, el discurso de Dios resultó demasiado extenso; se quiso entonces agilizar el conjunto dividiéndolo en dos partes y separándolas con una intervención de Job.

3. Defensa de la totalidad

Aunque atractiva, la reconstrucción anterior se basa en presupuestos inaceptables. El argumento psicológico (después de la confesión de Job, carece de sentido un segundo discurso) sólo prueba que los defensores de esta postura, si hubiesen escrito el libro de Job, no habrían redactado dos discursos. Es cuestión de gusto. Y no extraña que otros autores consideren un acierto —dramática y psicológicamente— el que Dios vuelva a la carga, provocando una segunda confesión, necesaria y más rica, de Job²³.

También el argumento de los añadidos resulta discutible. Ya hemos indicado la refutación de Keel²⁴. Por otra parte, los pasajes de Behemot y Leviatán no son meras descripciones zoológicas. En cualquier interpretación que se haga de ellos, como animales reales²⁵, mitológicos²⁶ o encar-

²⁰ McFadyen, Buitenwieser, H. Richter, Hölscher, Lods, MacKenzie, Fohrer, Lévêque, Preuss, Würthwein.

²¹ Hölscher, Lods, Fohrer, Rowley, Brates, H. Richter, Preuss, Würthwein, con pequeñas diferencias.

²² Steinmann y Brates ordenan el discurso de Dios: 38-39; 40,15-32; 41; 40,1-2. 8-14. Westermann considera secundario gran parte del c. 39 (con certeza, los versos 9-12; con probabilidad, 13-30), pero admite la autenticidad de 40,25-41,3, llegando a un solo discurso de Dios con dos partes bien estructuradas: el Creador y el Señor de la historia. De Wilde sólo considera añadidos 38,28, algunas palabras de 39,27s y 41,5-26; pero el resto lo ordena de forma imprevisible: 38; 39,26-30.1-25; 40,15-32; 41,2.1.3-4; 40,2.8-14.

²³ Como ejemplo de los numerosos autores que mantienen esta postura recordemos las palabras de Snaith: «No vemos razón suficiente para negar la pertenencia de estos dos capítulos al autor original o a la primera edición del libro de Job. Lo decimos, en parte, porque no hay argumentos evidentes para negar la autenticidad y, en parte, porque Job aún no se ha sometido a la voluntad divina. Se ha arrepentido de haber hablado y ha dicho que no tiene nada que añadir, pero no se ha sometido humildemente a la sabiduría y el poder absoluto de Dios» (*The Book of Job*, 43s).

²⁴ Véanse las notas 17 y 18.

²⁵ Behemot es identificado generalmente con el hipopótamo y Leviatán con el cocodrilo a partir de Bochart (1663). En la Edad Media se pensaba que Behemot era el elefante y Leviatán la ballena. Recientemente, F. Wutz lo identificó con el búfalo. Su opinión la sigue B. Couroyer, *Qui est Béhémot? Job XL, 15-24*: RB 82 (1975) 418-43. La refuta Keel, *Jahwes Entgegnung*, 127-31. Por su parte, E. Rupprecht, *Das*

nación de las fuerzas del mal²⁷, aportan elementos nuevos al debate.

Nilpferd im Hiobbuch. Beobachtungen zur sogenannte zweiten Gottesrede: VT 21 (1971) 209-31 cree que en 40,15-41,3 no se habla de dos animales, sino de uno solo, el hipopótamo. También Tur-Sinai (Torczyner), *The Book of Job*, 556ss, había prescindido previamente de uno de los animales, pero en su caso de Behemot, aplicando a Leviatán todas las afirmaciones a partir de 40,16. La identificación con el hipopótamo y el cocodrilo la aceptan Budde, Duham, Peake, Driver, Gray, Dhome, Kissane, Hölscher, Fohrer, Gordis, etc. Algunos de estos autores, admitiendo la referencia a animales reales, les conceden un valor simbólico, como encarnación de las fuerzas del mal. Otros los consideran simples fieras.

²⁶ El desarrollo de esta teoría podemos resumirlo con palabras de Wilson: «C. H. Toy (*Judaism and Christianity*, 162ss) dio paso en 1892 a un nuevo punto de vista, aduciendo que Behemot y Leviatán son animales acuáticos y, por consiguiente, asociables con las aguas primigenias, Apsû y Tiamat, tal como aparecen en la epopeya babilónica de la creación. Poco después, Hermann Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* (1895) 41ss, adoptó la postura bastante distinta de que los dos animales del poema dependían, respectivamente, de las figuras de Kingu y Tiamat en el relato de la creación.

El nombre de T. K. Cheyne, *Encyclopaedia Biblica* I (1899) 519ss, debe ser asociado con la escuela mitológica de esta época; de hecho, había afirmado mucho antes, aunque sin desarrollar la idea, que «ni Behemot ni Leviatán corresponden estrictamente a ningún animal conocido» (*Job and Solomon* [1887] 56). El comienzo de siglo trajo una propuesta de compromiso, en la que «el Leviatán de Job es el cocodrilo, al que se han añadido rasgos tomados de los antiguos mitos de creación» (J. Taylor, en Hasting, *Dictionary of the Bible* [1909] 541). Y más recientemente Tur-Sinai ha propuesto una nueva teoría: prescindir de Behemot y referir desde 40,16 en adelante a la única y poderosa figura del mitológico Leviatán (*The Book of Job*, 556ss). Lo ha seguido de cerca M. T. Houtsma, *Textkritische Studien zum AT* (1925) 93. Por último, dentro de este grupo, M. H. Pope propuso que el Leviatán de Job puede ser equiparado directamente con el bien conocido *ltn... d-šbt rašm*, «Leviatán de las siete cabezas», de la mitología ugarítica, y luego buscó un paralelo adecuado para *Behemot* en el «*gl il 'tk*, o «feroz toro de El», que en un pasaje la diosa Anat se gloria de haber vencido junto con Leviatán» (J. V. K. Wilson, *A return to the problem of Behemoth and Leviathan*: VT 25 [1975] 1-14, esp. 2-3). Por su parte, Wilson admite el carácter mitológico de Leviatán, pero disiente de quienes pretenden encontrar aquí dos animales reales o dos animales mitológicos. Cree que ambos son de tipo distinto, y que el paralelismo lógico no reside en los animales en cuanto tales, sino en los dos aspectos hipotéticos de Job que ayudan a presentar: Job como dios creador, Job como dios-héroe.

²⁷ Esta postura niega la alternativa radical de las dos anteriores: seres reales o seres mitológicos. Se trata de animales reales, pero que simbolizan y encarnan el mal en la historia. Westermann, por ejemplo, ve en ellos a las grandes potencias; el pasaje expresa indirectamente que Dios es también señor de la historia (*Der Aufbau des Buches Hiob*, 113). O. Keel y V. Kubina parecen haber llegado independientemente a la misma conclusión: Behemot y Leviatán equivalen al hipopótamo y al cocodrilo, pero en cuanto símbolos del mal, del dios Seth vencido por Horus. La interpretación básica del pasaje (Dios lucha contra el mal en la historia y lo vence) coincide con la de Westermann, pero es más exacta y con base documental muy seria. Poco afortunada, sin embargo, dentro de una teoría simbólica parece la opinión de J. G. Gammie, *Behemoth and Leviathan: On the Didactic and Theological Significance of Job 40, 15-41,26*, en *Israelite Wisdom* (Homenaje a S. Terrien, 1978) 217-31, que presenta

Y aquí radica el mayor argumento en favor de la autenticidad: si se eliminan estos pasajes, y con ellos el segundo discurso, la respuesta de Dios queda incompleta. Porque, en contra de lo que algunos piensan, los capítulos 40-41 no se limitan a repetir lo dicho. Es natural que en un libro tan rico como el de Job la aportación del segundo discurso sea interpretada de forma distinta según los comentaristas. Pero esto no resta valor al esfuerzo por encontrar un progreso en las ideas. A continuación expondremos algunos de los trabajos más recientes en este sentido.

O. Keel²⁸ resume de este modo su interesante investigación: Job ha hecho a Dios dos reproches fundamentales, que la tierra es un caos y que se encuentra en poder de un malvado. Frente a la idea del caos, el primer discurso defiende la creación como una empresa sabiamente planeada (38, 2s; cf. 38,6s y 39,26), haciendo referencia: *a*) al Dios que crea el cosmos siempre de nuevo (38,4-38); *b*) a Yahvé bajo la imagen del «Señor de los animales» (38,29-39,30).

El segundo discurso aborda la acusación, formulada especialmente en 9,24, de que la tierra está en manos de un malvado. Frente a ello defiende la justicia de Yahvé (40,8), haciendo referencia: *a*) a la lucha incesante contra los malvados (40,9-14); *b*) a Yahvé bajo la imagen del Horus egipcio, que combate contra el hipopótamo y el cocodrilo, encarnaciones del mal (40,15-41,26).

R. Gordis presenta de este modo la diferencia entre los dos discursos²⁹: «El primero ha subrayado el cuidado y protección que Dios dedica a creaturas que no están al servicio del hombre ni sometidas a su voluntad. Sin embargo, el hombre es capaz de reconocer su belleza (...). En el segundo discurso, el Señor da un paso más. Describe dos creaturas que no sólo son peligrosas para el hombre, sino expresamente repulsivas desde una perspectiva humana (...). Sin embargo, para Dios estas creaturas monstruosas son bellas, porque también ellas revelan el poder creativo de Dios». Ambos discursos, en opinión de Gordis, se dirigen contra una visión antropocéntrica del universo, que impide captar su sentido y belleza, obstaculizando con ello el descubrimiento de un sentido semejante en el orden moral.

V. Kubina³⁰, en línea más parecida a la de Keel, indica que el primer discurso refleja el dominio de Dios sobre la naturaleza y el segundo se centra en la historia. La fusión de estos dos temas es frecuente en el Antiguo Testamento. Y Kubina aporta un dato interesante: en 38,2 se indica como tema el «plan» (*‘eṣā*) de Dios; ahora bien, este término nunca se refiere en el AT a la acción de Dios en la naturaleza y la creación; es la decisión divina con respecto a los pueblos y a los individuos. Por

a estos animales como caricaturas de Job, para que el protagonista se reconozca en ellos, le instruyan y consuelen.

²⁸ *Jahwes Entgegnung an Ijob*, FRLANT 121 (Gotinga 1978). Uno de los estudios más interesantes sobre el tema, con abundantes dibujos, cosa que falta en Kubina.

²⁹ *The Book of Job*, 565-67.

³⁰ *Die Gottesreden im Buche Hiob*, FThSt 115 (Friburgo 1979).

consiguiente, el primer discurso sólo tiene sentido en relación con el segundo, que es donde se encuentra el centro de gravedad.

A. Brenner³¹ presenta de este modo el desarrollo de los dos discursos: para entender los cc. 38-41 debemos tener presente que los problemas de Job son de tres clases: sufrimiento material (físico, económico, social, emocional), sufrimiento espiritual (abandono de Dios) e injusticia moral. Dios, al manifestarse, soluciona el problema de la soledad, el espiritual. Los discursos darán respuesta al problema teórico. El c. 38 habla de la creación con un balance de aspectos positivos y negativos. «El acto de creación implica en sí mismo cierto grado de destrucción». Probablemente no es casual que la mayor parte del capítulo examine la conquista y control del agua, que puede servir de bendición o de castigo. Este capítulo da la razón a Job. «Dios es al mismo tiempo el Creador y la fuerza más destructiva del universo». No sorprende que se manifieste en la tormenta. El capítulo 39 contiene una lista de animales hermosos, pero lejanos al hombre o no domesticados. Pretende indicar a Job que hay muchas cosas que no conoce y debe dar más crédito a la sabiduría divina. Con esto queda claro que Dios no es más poderoso que justo, más destructivo que misericordioso. Pero aún no se ha tocado el problema del sufrimiento del inocente. Por eso hace falta un segundo discurso. El comienzo (40,7-14) no es irónico ni sarcástico. Puede ser interpretado como el reconocimiento de un fracaso parcial. Lo que sigue presenta a dos creaturas mitológicas, «símbolos del mal, sometidas, pero no aniquiladas, por Dios» (...). «Implícitamente se admite que Job lleva razón, que hasta ahora el mal, fuente de pesar y de sufrimiento innecesario, no ha sido sometido» (...). Y así Dios se presenta ante Job desnudo como nunca lo estuvo ante un ser humano, revestido sólo de falibilidad»³². Ante este Dios, Job se siente a gusto, puede creer en él. Es posible el diálogo, y esto es lo que Job quería.

Estas cuatro interpretaciones, todas ellas de los últimos años, representan un esfuerzo por comprender los cc. 38-41, evitando el cómodo recurso de eliminar fragmentos cuyo sentido no parece claro a primera vista. Ciertos detalles no convencen. Por ejemplo, la conclusión de Brenner. También la teoría de Gordis sobre Behemot y Leviatán resulta débil comparada con la de Keel y Kubina. Pero el presupuesto de base (entender el progreso del texto actual) merece todo elogio.

Hay, sin embargo, un problema que estos autores no tratan y parece importante. El final del segundo discurso de Dios, que habla del poderío del Leviatán, difícilmente sirve de fundamento para la segunda respuesta de Job: «Reconozco que lo puedes todo...». Esperaríamos que antes de esta confesión se nos hablase de la fuerza de Dios, no de la del animal. Y éste es el tema que trata 41,1-3, al menos en la interpretación que ofrecemos, muy respetuosa del texto masorético. Cabe preguntarse si 41,4-26, que continúan la descripción del Leviatán, no está desplazado de sitio.

³¹ *God's answer to Job*: VT 31 (1981) 129-37.

³² *Art. cit.*, 134s.

Después de llegar a esta solución pude advertir que ya la había propuesto Eichhorn en 1800.

De hecho, los esfuerzos para salvar el orden actual del texto no convencen. Gordis explica 40,25-41,26 a partir de una «estructura de contrapunto» en la que alternan dos temas: el poderío del animal y la descripción de su cuerpo. Pero su interpretación de 41,1-3 no convence, aparte de que deja sin respuesta la falta de lógica entre el final del discurso y la confesión de Job. Por lo demás, la estructura de contrapunto puede mantenerse y mejorarse trasladando 41,1-3 al final del discurso.

¿Significa esto que 41,4-26 han sido añadidos posteriormente³³ y quedaron fuera de sitio? Es difícil una respuesta categórica. Quizá el autor desarrolló el tema más tarde y el editor no insertó el fragmento en el lugar exacto. Pero es mera conjetura.

VII. FORMACION DEL LIBRO

En los apartados anteriores hemos visto diversas teorías sobre las principales secciones del libro. Con esos resultados por delante es fácil imaginar la variedad de opiniones sobre el origen y formación del libro. Desde la antigua leyenda hasta el resultado final existe un largo camino. ¿Lo recorrió una sola persona? ¿Se debe a ella al menos el núcleo básico y la estructura fundamental del libro? ¿O es éste casi fruto del azar, resultado de la sedimentación progresiva de bloques y fragmentos? Estas tres preguntas resumen las tres posturas principales adoptadas por los comentaristas, aunque existan diferencias de matices en detalles concretos.

1. *El libro de Job, elaboración de un solo autor en etapas sucesivas*

La atribución de esta obra a un solo escritor fue la opinión más difundida durante siglos, hasta que comenzó a resquebrajarse a comienzos del siglo XVIII¹. No podemos decir que los años siguientes trajesen la ruina total de esta teoría porque incluso en nuestra época la defienden algunos². Pero es una minoría con pocas probabilidades de imponer su criterio. Parece imposible que el libro actual, con sus diferentes puntos de vista, su búsqueda de soluciones por diversos caminos, sus distintos estilos, fuese compuesto de corrido por un solo autor. Pero todo cambia si la redacción

³³ Así, Stuhlmann, De Wette, Bernstein; De Wilde considera añadidos los versos 5-26.

¹ Recordemos que Carpzov en 1714 y A. Schultens en 1737 negaban que el marco narrativo perteneciese al mismo autor del poema. Según ellos fue añadido posteriormente.

² Kalt, Van Gelderen, Junker, Aalders, entre otros de nuestro siglo.

«de corrido» deja paso a una elaboración «en etapas sucesivas». Entonces el libro aparece como fruto de la reflexión prolongada de un mismo autor, angustiado durante años por un mismo problema que, al correr el tiempo, se iba volviendo más complejo y tiraba por tierra soluciones previas. Quienes conocen las múltiples diferencias entre las dos partes del *Fausto* de Goethe no se extrañarán de que algo parecido ocurriese a nuestro poeta. Esta modificación de la teoría tradicional parece más aceptable y ha sido defendida en nuestro siglo por Sellin³, Dhorme⁴, Peters, Snaith y Gordis entre otros. Expondremos las opiniones de los dos últimos.

Según Snaith⁵, la redacción del libro pasó por tres etapas. «La primera intención del autor era contar una historia parecida a la del Job babilónico, una obra sapiencial corriente y ortodoxa, con observaciones de la vida real, pero sin teorizar especialmente sobre ellas». La primera edición, que no incluía a los tres amigos, constaba de un prólogo y un epílogo (basados en un cuento popular), el soliloquio de Job (3; 29-31), los discursos de Yahvé (38-39; 40,6-41,26), la disculpa de Job (40,1-5) y su sometimiento final (42,1-6). Su enseñanza: «el hombre no puede más que someterse a su destino. Dios sabe lo que hace, y si el hombre se somete reconociendo su debilidad e ignorancia, al final será todo doblemente mejor» (p. 92). En esta etapa todo es ortodoxo.

Pero el autor sigue reflexionando sobre el tema y surgen dudas. La experiencia demuestra que las cosas no siempre terminan bien. ¿Por qué permite Dios que ocurra esto? ¿Sabe realmente lo que pasa? Si lo sabe, ¿por qué no actúa? Para debatir estos interrogantes introduce a los tres amigos, fieles representantes de la ortodoxia, y cambia la postura de Job. Surge así la segunda edición. En ella, «el resultado del diálogo es que Dios no hace nada contra la injusticia que hay en el mundo. No ve ni conoce. Y si ve y conoce está demasiado lejos de este mundo mortal para hacer nada; es demasiado puro y santo para tener algo que ver con el pecado. No hay forma de que un hombre se acerque suficientemente a Dios para que éste escuche su caso y le haga justicia. Pero al final del diálogo, en el capítulo 28 (...) se ofrece una solución práctica, temer a Dios y apartarse del mal» (p. 97).

Al cabo del tiempo, al autor tampoco le satisfizo esta solución. Servía para tirar adelante, pero no colmaba el abismo entre el Dios supremo y el hombre mortal. Hace falta un puente entre ambos, y para establecerlo crea la figura de Elihú, que da lugar a la tercera y definitiva edición de la obra. Este personaje tiene sugerencias brillantes, pero no la solución, porque no es el intermediario definitivo entre Dios y el hombre. Los judíos intentaron resolver el problema de la mediación exaltando la ley; los griegos, mediante el Logos. Ambos con su constelación de ángeles y espí-

³ *Einleitung in das AT* (Leipzig 1925) 142-44. Distingue tres etapas, como Snaith, pero con argumento distinto y planteamientos diversos por parte del autor.

⁴ En su comentario de 1926. Más tarde modificó su postura, aceptando el carácter secundario de algunas partes del libro.

⁵ *The Book of Job: Its Origin and Purpose* (Londres 1968, 2^a1972).

ritus celestes. El cristianismo ofrece la respuesta «imposible» en la encarnación.

La opinión de Snaith, prescindiendo de sus implicaciones finales, resulta difícil de aceptar porque, en contra de las apariencias, no ofrece una visión orgánica del libro. Más que fruto de una reflexión continua sobre el tema aparece como conglomerado de problemáticas distintas. Es posible que se diesen en un solo autor. Pero, normalmente, habría llevado a una obra más dispersa, parecida al *Eclesiastés*.

Algo parecido le objeta Gordis, quien limita a dos las etapas⁶. En la primera, el autor adaptó una leyenda popular y creó tres personajes, los amigos, para hacerlos intervenir en el diálogo. Esta primera edición incluía ya casi todo el libro actual, a excepción del c. 28 y de 32-37. «Algún tiempo después de terminar su obra maestra, el poeta desarrolló otra intuición sobre el papel del sufrimiento, distinta de las afirmaciones convencionales de los amigos por una parte y de las vigorosas negaciones de Job por otra. Creó para ello un nuevo personaje, Elihú, que ocupa un puesto intermedio entre Job y los amigos, e insertó sus palabras antes de la respuesta definitiva de Dios. Bastante pronto en la historia de la transmisión del texto, la porción media del manuscrito, que incluía el tercer ciclo, sufrió una dislocación masiva de algunos de sus discursos, con pérdida de parte del material (...). Cuando el resto fue ensamblado por los escribas, éstos añadieron un antiguo poema del autor, o de un miembro de su escuela, el «himno a la sabiduría» (c. 28), que expresa *in parvo* el punto de vista básico de los discursos del Señor» (p. 581).

2. *El libro de Job, fruto del azar*

Es la postura más opuesta a la anterior. Naturalmente, nadie la defiende con palabras tan drásticas como las del título. Pero éste sólo expresa la consecuencia obvia de lo que afirman sus representantes. De hecho, el libro de Job puede ser considerado fruto del azar cuando no se atribuye al autor primitivo una estructura básica semejante a la actual, con prólogo, diálogo con los amigos, diálogo con Dios, epílogo. La figura de Elihú no parece esencial en la estructura de base. Pero si se omite de la obra originaria la discusión con los amigos o la intervención de Dios, atribuyéndolas a autores posteriores, sólo cabe concluir: el actual libro de Job, con su genial estructura (a pesar de todos los fallos menores), no es producto de la intuición creativa de un autor, se debe a intuiciones parciales de distintos personajes. A esto llamo fruto del azar. Entre los defensores de esta hipótesis podemos mencionar⁷:

⁶ *The Book of Job* (1978).

⁷ En este apartado entraría A. van Hoonacker, *Une question touchant la composition du livre de Job*: RB 12 (1903) 161-89, que distingue cuatro redacciones: la primera abarcaría los capítulos 1-31; la segunda y tercera son paralelas entre sí e independientes, consistiendo la diferencia en que una añade los discursos de Elihú y otra los de Dios; la cuarta fusiona las dos anteriores, dando origen al libro actual.

G. Studer⁸: El escrito auténtico de Job (*dibre 'iyyob*) abarcaba los capítulos 3-31 (menos 27,5-28,28), pero comenzaba con los cc. 29-31, que presentaban al protagonista y estorban en su sitio actual. Esta obra demostraba la insuficiencia del dogma de la retribución, aunque contenía también la gran intuición de 19,25s. La historia posterior del libro se sintetiza en una serie de etapas con vistas a mantener la fe tradicional: 1) inserción del c. 28, que invoca los límites del conocimiento humano y pide renunciar a la especulación; 2) en la misma línea se añaden los capítulos 38-39, que hacen superfluo el 28; 3) inserción de Elihú; 4) se añade el prólogo, en el que aparece el sufrimiento como prueba del desinterés; 5) se añaden los cc. 41-42 y 27,5ss.

M. Jastrow⁹: En su forma primitiva, el libro incluía el prólogo, el epílogo de 42,7-9 y dos series de discursos (3-14 y 15-21), a los que se añadió más tarde una tercera rueda. «Los cc. 3-27 forman un todo armónico y representan el simposio original en su forma *completa*» (p. 74). Más tarde se añadieron el c. 28 y un discurso complementario de Job (29-31), además de dos apéndices: los discursos de Elihú (que tampoco proceden del mismo autor) y los de Dios (que resultan de la fusión de ocho poemas distintos). Estos pretenden «contrarrestar el matiz escéptico del libro primitivo» (p. 88). Pero estos suplementos no bastaron para librar al libro de toda sospecha. «Para convertir una obra heterodoxa en un baluarte de la fe era necesario atacar también el texto originario» (p. 90). Y así se hizo mediante añadidos, comentarios piadosos, ampliando los argumentos de los amigos, cambiando afirmaciones de Job y poniendo en su boca ideas típicas de la ortodoxia¹⁰.

El concepto de creación literaria desaparece por completo en esta teoría. Y esto es difícil de justificar. Porque al libro de Job se le pueden achacar muchos fallos, pero no el de ser una obra vulgar. Y el proceso de formación que presuponen estos autores, este «compadreo intelectual» de quita y pon, donde cada uno hace y deshace a su gusto, sólo podía terminar en una vulgaridad. Si la primera postura (producto de un autor en etapas sucesivas) podía invocar como paralelo el *Fausto* de Goethe, esta segunda queda aislada en la historia de la literatura. No se puede aducir en su favor la compleja formación de epopeyas nacionales o ciclos de sagas. Son fenómenos distintos, ya que en éstos desempeña un papel preponderante la tradición oral. No es de extrañar que entre los comentaristas posteriores ninguno acepte un proceso de formación tan complicado y, al mismo tiempo, tan ingenuo.

⁸ *Über die Integrität des Buches Hiob*: «Jahrbücher für protestantische Theologie» 1 (1875) 688-723. Frente a los ataques de Budde vuelve a defender su postura en *Das Buch Hiob. Antikritik*: «Jahrbücher für prot. Theologie» 3 (1877) 540-60.

⁹ *The Book of Job* (1920).

¹⁰ Este tema lo trata ampliamente en las pp. 109-47.

3. Un autor principal con retoques posteriores

Esta opinión defiende lo más válido de la tesis tradicional, pero reconoce que no todo es claro en el libro. Avalada por numerosos autores de los siglos XIX y XX, se presta a múltiples diferencias de detalle, pero quizá llamen más la atención las coincidencias. Como botón de muestra resumo la opinión de Lindblom, uno de los que más atención han dedicado al tema ¹¹.

El origen del libro de Job es una historia edomita dedicada a Job, hombre piadoso que, en medio de la desgracia y de las tentaciones procedentes de sus mejores amigos, permaneció fiel y fue rehabilitado al final. Esta historia fue modificada y aumentada por los israelitas, que introdujeron a Yahvé como dios de Job, ampliaron la conclusión y más tarde añadieron los episodios de Satán, de la mujer y de la enfermedad ¹².

Un autor judío de época tardía tomó esta leyenda como base de una obra literaria. Eliminó el diálogo primitivo entre Job y sus tres amigos y lo sustituyó por un nuevo diálogo que avanza en tres ciclos y termina con un discurso de Dios sobre las maravillas de la naturaleza (cc. 38-39). Vencido por el poder y majestad del Señor, Job se somete y confiesa su ignorancia.

El diálogo sufrió cambios y ampliaciones a lo largo del tiempo. A veces las palabras de Job fueron adaptadas al dogma oficial. Alguien que consideraba tener una respuesta mejor que la del discurso de Dios introdujo los discursos de un cuarto amigo, Elihú. Otro quiso completar la descripción del poder de Dios en los cc. 38-39 añadiendo el 28, con su referencia a la sabiduría de Dios, inaccesible al entendimiento humano. Los poemas de Behemot y Leviatán también fueron añadidos para acentuar el poder del Creador. Y alguno que echó de menos toda referencia al gobierno moral de Dios insertó el discurso de 40,6-14, del que depende la segunda confesión de Job (42,1-6).

Aunque la opinión de Lindblom parezca inicialmente cercana a las del apartado anterior, la diferencia es notable. Admite muchos añadidos, pero la obra inicial presentaba ya los contornos geniales que la caracterizan. Los retoques posteriores no han modificado esencialmente su estructura.

Dentro de esta opción cabe una actitud más moderada, como la reciente de De Wilde, que admite la autenticidad del c. 28 y cierra con él toda la discusión entre Job y los amigos. Igual que admite la autenticidad de 40,8-14 y de la segunda respuesta de Job (42,2-6) ¹³.

Nosotros vamos más adelante, respetando los cc. 38-42 con todos sus materiales ¹⁴ y con la estructura presente de dos discursos y dos res-

¹¹ *La composition du livre de Job* (Lund 1945).

¹² La reconstrucción que hace Lindblom de la leyenda primitiva la discutirían bastantes autores dispuestos a seguirlo en los puntos restantes.

¹³ *Das Buch Hiob* (1981) 2-18.

¹⁴ Con la posible excepción de 41,4-26, como ya indicamos al final del apartado anterior.

puestas. Es difícil decidir sobre la autenticidad o inautenticidad del capítulo 28; pero hemos de reconocer que cumple una función magnífica como broche de la primera parte. Si lo introdujo alguien distinto del autor no hizo un mal servicio. El problema de Elihú es distinto. Ya vimos la dificultad de hacerle sitio entre Job y Dios. Su ausencia nadie la echaría de menos y su presencia crea problemas incluso a los comentaristas más bienintencionados. Nos inclinamos a considerar sus discursos un añadido posterior de alguien que, junto a los amigos, quiso hacer oír la voz de un israelita (concretamente de un profeta, dirían otros). Pero, en contra de lo que habitualmente se afirma, esta inserción no pretendería modificar el mensaje del libro. La última palabra la sigue teniendo Dios. Y quizá quien introdujo estos discursos deseaba insinuar que en este tema ningún hombre, pagano o creyente, simple amigo o profeta, tenía la solución. Los discursos de Elihú no suponen una corrección ortodoxa, sino el descalabro final de la ortodoxia. Porque sus palabras no encuentran eco en Job, que calla, ni en Dios, que pronuncia la palabra definitiva. Entendidos de esta forma, los discursos de Elihú no distorsionan la estructura del libro ni corrigen su mensaje; incluso aportarían un dato nuevo e interesante. Pero esto no prueba su autenticidad, y otros detalles hablan contra ella.

En resumen, el libro de Job es fruto de un complejo proceso, pero no debemos distinguir demasiadas etapas y añadidos, que a veces sólo esconden la incapacidad del comentarista para comprender el texto. Y, sobre todo, no podemos caer en una concepción que convierta a uno de los libros más geniales de la historia en fruto del azar y de múltiples manos desconocidas.

VIII. FECHA, MOTIVO, AUTOR ¹

Lo dicho sobre la formación del libro explica la variedad de opiniones sobre la fecha. Algunos incluso niegan que pueda darse una respuesta global; el libro no tiene fecha de composición, sino que fue atravesando diversas etapas, separadas a veces por decenios e incluso siglos. A continuación indicaremos las distintas opciones y los principales argumentos que se aducen. Pero conviene dejar claro desde el comienzo que el problema de la datación es secundario. El libro de Job, como las grandes obras literarias, rompe el estrecho límite de la época en que fue compuesto y adquiere dimensión supratemporal. Lo que diremos en estas páginas ayudará a comprender cómo Job, liberado de coordenadas temporales, ha podido

¹ Además de los comentarios, cf. C. F. Richter, *De aetate libri Iobi definienda commentatio*, en R. Lowth, *De Sacra Poësi Hebraeorum Prelectiones* (Leipzig 1815) 675-97 (el interés del estudio es principalmente histórico); J. Ley, *Die Abfassungszeit des Buches Hiob*: ThStKr (1898) 34-70; P. P. Zerafa, *The Wisdom of God in the Book of Job* (Roma 1978) especialmente 84-95; J. Lévêque, *La datation du livre de Job*: VTS XXXII (1981) 206-19.

convertirse en obra «eterna». Los comentaristas lo han situado en los siguientes momentos:

1. Epoca premosaica ².
2. Epoca de Moisés ^{2a}.
3. Epoca de Salomón ³.
4. Entre los siglos IX-VIII ⁴.
5. Hacia el año 700 ⁵.
6. En el siglo VII, bien sea a comienzos ⁶, mitad ⁷ o finales del mismo y primeros años del siguiente (época de Jeremías) ⁸.
7. Durante el exilio ⁹.
8. A finales del siglo VI ¹⁰.
9. En el siglo V: primera mitad ¹¹ o segunda ¹².
10. En el siglo IV ¹³.
11. En el siglo III ¹⁴.
12. En el siglo II ¹⁵.

No falta ninguna posibilidad. Pero algunos autores se niegan a ser tan exactos y prefieren referirse a períodos a veces muy amplios: entre 700 y 200 (Pfeiffer), finales de la monarquía o exilio (Tur-Sinaí), 600-450 (Sellin), 500-300 (Gordis, Albertz), siglos V-III (Weiser, Fohrer), 450-350 (McFadyen), 400-200 (Hölscher, Lods). Ni siquiera puede hablarse de unanimidad creciente con respecto a una datación posexílica, ya que algunos comentaristas actuales siguen manteniendo la preexílica. Esto demuestra que el libro no ofrece argumentos seguros para su datación. Un mismo dato puede ser valorado de forma distinta. Lo demuestra el análisis de estos cuatro capítulos: *a*) referencias históricas; *b*) concepciones religiosas y culturales; *c*) vocabulario y estilo; *d*) relación con otros autores y textos bíblicos.

² Rabí Natán.

^{2a} Targum babilónico, Baba Bathra, 14b.15a.

³ Gregorio Nacianceno, Lutero, Döderlein, Hahn, Schlottmeyer, Franz Delitzsch, Keil e incluso E. J. Young, *Introduction to the Old Testament* (1949) 309.

⁴ Hengstenberg (antes de Amós), Andersen (c. 750), Zöckler (escrito por Ezequías).

⁵ A. Merx.

⁶ De Wette, Stickel, Davidson, Heiligstedt, Studer, Ewald.

⁷ Bardtke.

⁸ Hürzel, Gunkel, Goettsberger, Ley, Steinmüller, König, Freedman, Dahood.

⁹ Umbreit, Heath, Dillmann, Friedrich Delitzsch, Driver, Landersdorfer, Terrien.

¹⁰ Hoffmann, Cheyne, Sutcliffe, Guillaume, Zerafa.

¹¹ Duhm, Driver-Gray, Dhorme, Weber, Lévêque.

¹² Baab; hacia el año 400: Kuenen, Budde, De Wilde.

¹³ Cheyne, Steuernagel, Eissfeldt, Finkelstein.

¹⁴ Holtzmann, Stade, Volz, Peters.

¹⁵ Siegfried.

a) *Referencias históricas*

Las ofrezco en el orden en que aparecen en el libro, indicando las interpretaciones a que se han prestado, junto con una crítica de las mismas. Al ir saltando de una teoría a otra, el lector experimentará el mismo desconcierto que los comentaristas y podrá valorar por sí mismo la calidad de los argumentos.

1,17: Presenta a los caldeos como nómadas. Esto nos situaría en el segundo milenio antes de Cristo. Pero se trata de mera ficción literaria.

3,14s: La mención de reyes, consejeros y nobles equivale a la de la jerarquía persa (Esd 7,28; 8,25) y favorece una datación desde finales del siglo vi a fines del iv. Pero la institución de los «consejeros» y de los «nobles/príncipes» es mucho más antigua; el argumento no es apodíctico.

6,19: Algunos piensan que las caravanas de Tema y Sabá nos sitúan en la época persa, ya que sólo entonces comenzó a desarrollarse el tráfico caravanero a través del desierto arábigo. Es cierto que el tráfico caravanero en Arabia sólo está atestiguado en fechas tardías, pero el relato de la visita de la reina de Sabá a Salomón constituye una prueba de que ya en el siglo x existía tráfico de caravanas entre Arabia del Sur y Siria¹⁶.

9,24: Junto con 12,6.14-25; 21,7.16-18; 24,1 es utilizado como reflejo de una época agitada. Pero ha habido tantas a lo largo de la historia que los autores difieren desde los siglos vii-vi (Hirzel) hasta poco después de Alejandro Magno (Peters).

9,25: «Mis días corren más que un correo». Para algunos se trata de una referencia a los correos rápidos instituidos por Darío. Sin embargo, desde el siglo x está atestiguada en Israel la existencia de «corredores» (*rašim*) elegidos por Absalón (2 Sm 15,1), Adonías (1 Re 1,5), Roboán (1 Re 14,27s). Parece tratarse de soldados especializados, capaces de transmitir rápidamente una noticia (cf. 2 Sm 18,22.24.26; 2 Re 5,21). No es preciso referirlo a la institución persa.

12,6: «Hay paz en las tiendas de los salteadores...». Véase lo dicho a propósito de 9,24. Guillaume descubre aquí una referencia a Nabónido y sus tropas, que se establecieron en el oasis de Tema entre 552 y 542 antes de Cristo. Pero la frase es tan ambigua que cualquier interpretación parece preferible a una tan exacta como la de Guillaume.

12,14-25: En este pasaje ven algunos el reflejo de deportaciones masivas, que nos situarían en una época posterior a la campaña asiria contra Samaría en el 722 (Landersdorfer). Dentro de este bloque, algunos autores se centran en los vv. 17-19, aplicándolos al destierro de los israelitas del norte o al de los judíos a Babilonia. Imposible sacar conclusiones definitivas.

15,19: Mientras Buittenwieser lo aplica a las buenas relaciones entre los persas y los vecinos palestinos de los judíos, Peters lo hace a comerciantes o sabios griegos.

¹⁶ O. Eissfeldt, *The Hebrew Kingdom*, en *The Cambridge Ancient History* II/2 (1975) 593.

19,23s: Referencia a la inscripción de Behistun, en tiempos de Darío (alrededor del 520 a. C.). Así Fohrer y De Wilde entre otros. Pero no es seguro que el autor la conociese. El texto puede reflejar sólo el conocimiento de la técnica de grabar en piedra, que debía de ser anterior a la época de Darío.

22,6: «Exigías sin razón prendas a tu hermano, arrancabas el vestido al desnudo». Situación idéntica a la de Neh 5, a mediados del siglo V (Albertz). Pero hechos parecidos fueron denunciados por los profetas preexílicos y están previstos en el Dt.

26,9: «Oscurece la cara de la luna llena desplegando sobre ella su nube». Referencia al eclipse de luna del 19 de marzo del 721 a. C. (Hitzig, De Wilde). Pero puede referirse a cualquier noche nublada.

Es cierto que al fijar la fecha los autores no se basan exclusiva ni primordialmente en estos datos de tipo histórico. Basta tener presente su ambigüedad para advertir que por este camino no se llega a resultados seguros¹⁷.

b) *Concepciones religiosas y culturales*

Algo parecido ocurre con este capítulo, en el que incluimos ideas sobre Dios, el hombre, los ángeles, el Satán, la salvación, etc.

- A lo largo del libro se presupone el monoteísmo; nos encontraríamos, pues, en época posterior a la del Deuteronomio (c. 540).

- Se da por supuesta la responsabilidad individual (21,19) y el valor del individuo frente a la comunidad. Este nos sitúa en tiempos de Ezequiel o, mejor, después de él (Ez 18; 33).

- No existe fe en la inmortalidad, y esto nos sitúa en una fecha anterior a la del libro de Daniel (s. II).

- El autor desconoce la idea del sufrimiento vicario tal como la expone Deuteronomio en los Cantos del Siervo. De donde deducen algunos que Job es anterior a Is II, mientras otros objetan que podía conocer la idea y rechazarla. Sobre este punto volveremos más adelante.

- El elevado nivel moral del c. 31 sería indicio para Peters de una época tardía. Esta afirmación resulta desconcertante cuando se conoce el alto nivel moral al que se llegó muchos siglos antes en Egipto y Mesopotamia, prescindiendo incluso de Israel¹⁸.

- La figura del Satán. En el prólogo de Job y en Zac 3,1-2 aparece «el Satán», con artículo; se trata de una función, un adversario en general, o un acusador, miembro de la corte celeste. Este uso es distinto del que refleja 1 Cr 21,1, donde Satán se usa sin artículo; aquí es nombre propio y designa a un personaje bien definido, principio del mal. Por consiguiente,

¹⁷ Así lo reconocen Peters, Kuhl y Fohrer entre otros.

¹⁸ Cf. J. L. Sicre, *La ocupación por la justicia en el antiguo Oriente: «Proyección»* 18 (1981) 3-19.91-104.

el libro de Job sería anterior al de las Crónicas¹⁹. Pero algunos consideran el uso del artículo un detalle arcaizante que no implicaría una datación anterior a Crónicas; de hecho, el término siguió usándose con el sentido genérico de «acusador» en el hebreo rabínico²⁰.

- Adoración de los astros (31,26-28). Unos usan la referencia para datar el libro en la época de Manasés y otros para fecharlo en época posexílica. El culto a los astros está atestiguado en Ez 8,16; Jr 44,15-19; Dt 4,19; 17,2ss.

- La idea de los ángeles y del ángel intercesor (5,1; 33,23) hablaría en favor de una datación posexílica según Peters, Kuhl y otros.

- Concepción del matrimonio. Dt 21,15-17 legitima y regula la poligamia; ya que en Job no desempeña ningún papel, el libro podría ser de un par de siglos más tarde.

- Ez 14,14.20 conoce la leyenda de Job, pero no el libro actual (Budde), que, por consiguiente, sería posterior. Pero podríamos preguntarnos si no le ocurre lo mismo a Santiago.

- El universalismo y cosmopolitismo del autor sería indicio de la época posexílica, incluso de la segunda mitad del Imperio persa.

c) *Vocabulario y estilo*

En este capítulo desempeñan un gran papel los aramaísmos, tan abundantes que llaman la atención. Dhorme ha subrayado el especial atractivo que esta lengua ejercía en el autor de Job. A veces escoge una palabra aramea para ofrecerla en paralelismo con el término hebreo (véase 16,19; 39,5; 40,18). Otras usa el arameo en vez del hebreo para variar, o porque el arameo ha adquirido carta de ciudadanía (3,25; 5,22; 15,17; 16,22; 30, 3.6). En ocasiones, una de las consonantes de la raíz se explicará por una pronunciación aramaizante (por ejemplo, *d'k* en lugar de *z'k*). Y también la gramática refleja el influjo arameo. Estos datos bastarían según Dhorme para fechar el libro en un período en el que este idioma penetraba seriamente en Israel, es decir, en el posexilio²¹. Aunque esta opinión la aceptan gran cantidad de autores, otros niegan su fundamento: «Los aramaísmos son signo de cronología tardía cuando se encuentran en el lenguaje popular; pero cuando se descubren en composiciones literarias sólo indican versatilidad cultural, ya que la *élite* judía pudo usar palabras extranjeras antes del exilio igual que pudo cultivar el hebreo clásico después de él»²². Por

¹⁹ Más compleja es la relación entre Job y Zacarías. Mientras unos admiten la anterioridad de Job, otros piensan que éste se inspira en el profeta. Así, K. Marti, *Zwei Studien zu Sacharja, I: Der Ursprung des Satans*: ThStKr (1892) 207ss; según él, Zac habría creado la figura de Satán. Sin llegar a tanto, defienden la prioridad de Zacarías Stade, Budde y Gray.

²⁰ Cf. P. P. Zerafa, *The Wisdom of God*, 89.

²¹ E. Dhorme, *Le livre de Job*, CXLII. Un estudio de los aramaísmos de Job en H. H. Snaith, *The Book of Job*, 104-12.

²² P. P. Zerafa, *o. c.*, 92.

otra parte, algunos aducen también argumentos de vocabulario y ortográficos en favor de una datación preexílica²³.

Más subjetivo e inseguro aún resulta el argumento del estilo. Hubo épocas en que la genialidad de Job movía a situarlo cercano al mayor poeta de Israel, Isaías. Sin embargo, para otros sería discutible esta identificación del «mayor poeta», al mismo tiempo que consideran nuestro libro más cerca del Deuterocanónico. Sin duda, la concepción global de la obra, con su estructura tan superior a la de los textos mesopotámicos paralelos, supone una elaboración más tardía que la de éstos. Pero cualquier otra conclusión peca de atrevida. Un genio de esta talla pudo surgir lo mismo en el siglo VII que en el IV.

d) *Relación con otros autores y textos bíblicos*

La solución a estas incertidumbres se ha buscado también en los posibles puntos de contacto o dependencias de Job con respecto a otros autores bíblicos. Limitaremos la exposición a los más significativos²⁴:

Jeremías: Las palabras iniciales de Job (3,3-11) ofrecen grandes semejanzas con Jr 20,14-18, última de las «confesiones» del profeta. Muchos piensan que Job desarrolla el tema de Jeremías, inspirándose en él²⁵. Pero Westermann considera innecesario aceptar una dependencia literaria²⁶. La misma discusión existe a propósito de Jr 15,18 y Job 6,15-20; Jr 15,21 y Job 6,23; Jr 12,1-3 y Job 21,7ss.

*Deuterocanónico*²⁷: El importante papel que desempeña el sufrimiento en el libro de Job y en los Cantos del Siervo de Yahvé ha llamado siempre la atención a los comentaristas; así como las semejanzas entre Is 50,8 y Job 13,19; Is 50,9 y Job 13,28; Is 53,9 y Job 16,17. Sin embargo, la idea del sufrimiento vicario parece situar al Deuterocanónico en un estadio posterior, más profundo. Es como algunos interpretan los datos. Terrien, que ha estudiado el tema detenidamente, concluye: «Una comparación en-

²³ D. N. Freedman, *Orthographic Peculiarities in the Book of Job*: EI 9 (1969) 35-44; M. Dahood, *Some Rare Parallel Word Pairs in Job and in Ugarit*, en *The Word in the World* (Homenaje a F. L. Moriarty; Cambridge 1973) 19-34.

²⁴ Por eso prescindimos de la comparación con Isaías (que muchas veces era con Deuterocanónico), Malaquías y Proverbios. Sobre todo en este tema es fundamental el comentario de Dhorme.

²⁵ Cornill, Budde, Dhorme, Peters, Fohrer.

²⁶ Para él puede tratarse de una forma común desarrollada de dos modos diversos. «Puede decirse que la formulación de Job está más desarrollada que la de Jeremías; también puede aceptarse que la forma de Job es más reciente. Pero no es algo seguro; podrían darse simultáneamente» (*Der Aufbau des Buches Hiob* [1977] 58, nota 1).

²⁷ Cf. R. H. Pfeiffer, *The Priority of Job over Is. 40-55*: JBL 46 (1927) 202-06; S. Terrien, *Quelques remarques sur les affinités de Job avec le Deutéro-Isaïe*: VTS XVI (1966) 300-311. A. Glasner, *Job, Chapter 12 - A Bible Puzzle*: «Beth Mikra» 71 (1977) 483-95, piensa que este capítulo de Job se refiere en gran parte a profecías de Isaías.

tre Job e Is II muestra que el primero es más antiguo. Como han subrayado desde hace tiempo los exegetas, existe entre ellos numerosos puntos de contacto. Se notarán en particular el uso de palabras raras y sobre todo la elección de expresiones idénticas o muy parecidas, que sirven para describir dos temas fundamentales: la trascendencia de Dios y la precariedad del hombre. En ninguno de estos pasajes, examinados en sus contextos respectivos, es posible mantener que Job depende del Deuteronomio. De ser así, resultaría difícil explicar por qué habría omitido el motivo de la creación por *fiat* —una de las características del profeta— e ignorado el verbo *bara'*, «crear». Más en concreto, se advertirá que la figura del Siervo de Yahvé está descrita en Is II de manera muy cercana a la que Job emplea para comunicar sus sufrimientos, pero el poeta de Job no se ha inspirado en ellos ni los cantos le sirvieron de modelo (...). El autor de Job ha ensayado todas las soluciones posibles para explicar el sufrimiento humano. Ha explorado todas las teorías imaginables, salvo la tesis de la sustitución sacrificial o de la solidaridad vicaria. No hace la menor alusión a ella, positiva o negativa. No entabla polémica con ella; la ignora total y absolutamente»²⁸. Otros reconocen que los Cantos del Siervo no sirven para llegar a conclusiones definitivas: «Cronológicamente hablando, no es necesario que estas dos concepciones se hayan sucedido o formen parte de una misma línea de evolución. Han podido desarrollarse paralelamente»²⁹. Pero otra serie de semejanzas (Is 40,26s y Job 22,12-14; 40,6-8 y Job 14,2; 63,10 y Job 30,21; 59,4 y Job 5,7; 15,35), y en especial las doxologías (en 8,20-22 y 9,8-10 se combinan rasgos de distintos autores para convertirlos en elementos de una misma estrofa) inclinarían la balanza en favor de la prioridad del Deuteronomio.

Lamentaciones: Algunos no conceden importancia a los puntos de contacto, pensando que la mayoría de ellos se encuentran en Lam 3 y que este texto se inspira en Job³⁰. Lévêque, sin embargo, concede gran importancia a Job 19, que considera una antología de las Lamentaciones, inspirado en ellas y no a la inversa³¹.

Salmos: La comparación aporta a veces poca luz, ya que resulta difícil datar muchos salmos. Según Dhorme, en Job 5,16; 12,21-24 se cita el Sal 107, que es claramente posexílico. Job 7,17 recoge con sentido peyorativo Sal 8,5; 144,3. Otra referencia a Sal 144,4 se encuentra en Job 7, 16. En Job 21,17-18 resuena Sal 1,3, y «el consejo de los malvados» (Sal 1,1) aparece con los mismos términos en Job 21,16.

Zacarías: Además de la coincidencia con Job en la figura del Satán³², Dhorme indica expresiones similares en el Prólogo de Job y Zac 1,10-11; 3,1-2; 4,10; 6,5-7. «Comparando estos pasajes no se dudará en reconocer la anterioridad del profeta, que se sirve del estilo apropiado a cada escena

²⁸ S. Terrien, *Job*, 24s.

²⁹ E. Dhorme, *Le livre de Job*, CXXIV.

³⁰ Así, K. Budde, *Das Buch Hiob*, XLII.

³¹ Cf. artículo citado en nota 1, pp. 210s, donde ofrece un cuadro comparativo.

³² Véase lo dicho en el apartado b) y en la nota 19.

que describe, mientras que el Satán de Job recurre a frases estereotipadas»³³. Personalmente no sería tan optimista con respecto a la comparación³⁴.

Pentateuco/Hexateuco: Budde enfoca el problema del modo siguiente: «Es interesante que tanto el libro popular como el poeta parecen depender de todos los documentos principales de la ley, es decir, del Hexateuco ya terminado. A JE hacen referencia la moneda *qesita* (42,11 y Gn 33,19; Jos 24,32), los instrumentos musicales de 21,12; 30,31 (cf. Gn 4,21; 31, 27), la formación del hombre a base de tierra y del aliento divino y su vuelta a la tierra (comparar 10,9; 27,3 con Gn 2,7; 3,19). Los sacrificios de 42,8 sólo se encuentran exactamente igual en el caso de Balaán (Nm 23,1) y deben haber sido elegidos intencionadamente, ya que se trata de sacrificios extraisraelitas a Yahvé. Muchos textos recuerdan al Dt; de él dependen con certeza la referencia a correr las lindes (42,2; cf. Dt 19,14) y el culto a las estrellas (31,26-28; cf. Dt 17,2ss; 4,19). La ley de Santidad parece resonar en el término *zimma* aplicado al adulterio (31,11; cf. Lv 18,17; 19,29; 20,14). Por último, las palabras finales del libro difícilmente son independientes de las fórmulas que usa el documento sacerdotal cuando mueren Abrahán e Isaac (Gn 25,7s; 35,28s). Esto nos pone en contacto con la época alrededor del año 400»³⁵.

Como advertíamos al comienzo, ninguno de estos cuatro capítulos ayudan a una datación evidente. Una reflexión tan elaborada sobre el tema parece ser posterior a la espontánea exclamación de Jr 12,1-3. También pudo contribuir a ella la dura experiencia del exilio o de los años posteriores. Esto y otros datos dispersos, procedentes de distintos campos, favorecerían el situar el libro en la época posexilica. Es la opinión más extendida actualmente entre los comentaristas. Quizá el siglo v sea el más adecuado. Pero insistimos en que la cuestión es secundaria.

Esta incertidumbre con respecto a la fecha nos hace mirar con desconfianza los intentos de ver reflejada en el libro la problemática de una época concreta. Los autores que lo han hecho terminan en las interpretaciones más dispares.

Hitzig, por ejemplo, que insiste en la necesidad de encontrar el motivo que impulsó al autor («en el antiguo Israel no se escribía por escribir»), cree encontrarlo en la deportación de los israelitas del norte el año 722. Job sería imagen de este pueblo sufriente, humillado y oprimido³⁶. Esta teoría del destierro la aplican bastantes al exilio judío del 586. No sería

³³ O. c., CXXXIII.

³⁴ Es cierto —y curioso— que *blk* (*Hitp.*) *ba'areš* sólo se usa en Zac 1,10.11; 6,7 (3x) y Job 1,7; 2,2; pero *blk* (*Hitp.*) es frecuente y no sé si es justo establecer relación entre los autores. *Sûṭ b'kol-ba'areš* se usa en 2 Sm 24,8 (en *qal*, igual que en Job 1,7; 2,2, mientras que Zac 4,10 lo usa en *Pilpel*). *Yšb* (*Hitp.*) '*al Yhwš* (Job 1,6; 2,1) no creo que tenga especial relación con Zac 6,5; igual podría tenerla con 1 Sm 10,19 (aunque aquí se usa *lipné*).

³⁵ *Das Buch Hiob*, XLIII.

³⁶ F. Hitzig, *Das Buch Hiob*, XLVIIs.

extraño que este acontecimiento, que desencadenó una actividad literaria y teológica sin precedentes, hubiese influido en el autor de Job. Pero no tenemos certeza de ello y, si la composición del libro se retrasa al siglo v, más bien deberíamos excluirlo.

Zerafa ha propuesto una teoría inaceptable. Cree que la composición del libro estuvo motivada por la vuelta de los desterrados de Babilonia, gente arrogante que se consideraba el «resto santo». El autor de Job reacciona contra su orgullo. Los valora como extranjeros y los compara con un potentado edomita, que se gloria sin motivo³⁷.

R. Albert³⁸ parte de un presupuesto más sólido. Acepta con otros muchos que el libro de Job refleja una crisis en la tradición sapiencial de Israel. Pero considera importante delimitar las coordenadas sociológicas e históricas de esa crisis. La comparación con la Teodicea babilónica y un análisis interesante de ciertos datos de Job le llevan a formular la tesis de que este libro refleja una profunda ruptura dentro de la clase alta judía; están, por una parte, quienes se aprovechan de su situación económica para explotar a los demás; por otra, quienes han puesto su influjo y su riqueza al servicio de los débiles, sin que esto les haya reportado ningún beneficio. Según Albertz, esta problemática encaja perfectamente en lo que conocemos de la época de Nehemías (cf. Neh 5). Pero debe terminar reconociendo que el poeta se independiza bastante de la problemática que le rodea. «La crisis concreta le sirve de motivo para reflexionar de forma genérica sobre el destino del hombre, su sufrimiento y su situación de duda, rebeldía y esperanza frente a Dios. En conjunto, el poema de Job está más lejos de su trasfondo social que la obra babilónica»³⁹.

Job, imagen del pueblo desterrado, imagen de la gente orgullosa que vuelve del destierro, de un sector de la clase alta arruinado por su misma bondad... Las imágenes podrían multiplicarse. Cada una de ellas implicaría una tesis sobre los motivos y circunstancias de composición del libro. En el fondo, gusta descubrir esta variedad de interpretaciones, porque demuestran la inmensa apertura y riqueza de la obra, que se presta a tan dispares lecturas. Pero no conviene dar rienda suelta a la imaginación. Sobre todo, porque estas concreciones pueden distraer la atención del hecho principal: el «motivo» del libro de Job no es una época ni un acontecimiento o un problema. Es el hombre con su angustia, su dolor, su misterio. Y es Dios. Un Dios que apuesta por el hombre y luego lo abandona; que se oculta y reaparece en la tormenta; que ama y golpea,

³⁷ P. P. Zerafa, *o. c.*, especialmente 93-95. Resulta incomprensible que Zerafa considere a Job imagen de quienes vuelven del exilio; según él, los exiliados han pasado de mal a bien, «forman parte de una nación restaurada y próspera». Prescindiendo de que la comunidad posexílica tenía muy poco de próspera a fines del siglo vi (¿no se ha molestado Zerafa en leer Ageo y Zacarías?), a Job le ha ocurrido todo lo contrario, pasando del bienestar a la desgracia.

³⁸ *Der sozialgeschichtliche Hintergrund des Hiobbuches und der «Babylonischen Theodizee»*, en *Die Botschaft und die Boten* (Homenaje a H. W. Wolff; Neukirchen 1981) 349-72.

³⁹ *Art. cit.*, 372.

acosa, persigue, colma de bienes. El hombre y Dios son argumento suficientemente rico para fecundar a un genio. Aunque las circunstancias históricas sirviesen de detonante, fue el liberarse de ellas lo que permitió al autor crear una obra siempre joven.

Por desgracia (¿o por suerte?) no sabemos nada de este gran hombre. Siglos atrás no faltaron optimistas capaces de identificarlo con Moisés ⁴⁰, Salomón ⁴¹, Isaías ⁴², Ezequías ⁴³, o de atribuirlo al mismo Job ⁴⁴ o a Elihú ⁴⁵. En tiempos modernos los comentaristas se inclinan por el anonimato, limitándose a considerarlo «judío» ⁴⁶, «israelita del norte» ⁴⁷, «edomita» ⁴⁸, «árabe» ⁴⁹. La opinión tradicional de un judío que escribe en Palestina parece la más acertada, frente a las que sitúan la redacción del libro en Babilonia (Naish) o Egipto (Hitzig).

El autor es un intelectual ⁵⁰. Se inserta en ese grupo tan heterogéneo de Israel y del antiguo Oriente que aborda los problemas más dispares, se interesa por todo e investiga las relaciones del hombre y Dios. Es cierto que pocos alcanzaron las cotas de nuestro autor. Pero esto no debe impulsarnos a aislarlo de la corriente. Dentro de ella pertenece al «sector crítico» ⁵¹. La tradición le crea más problemas de los que resuelve. Y nada tiene valor absoluto por el simple hecho de ser antiguo. Se atreve a decirlo. A condenar las respuestas habituales como «proverbios de arcilla» y «máximas polvorientas»; a llamar a los representantes de la teología oficial «médicos matasanos», «palabreros», que sólo demostrarían inteligencia si se callasen.

⁴⁰ Targum, Talmud (Baba Bathra 15), san Efrén, Kimchi, Ibn Ezra, J. D. Michaelis.

⁴¹ Gregorio Nacianceno, Calmet, Grotius.

⁴² Codurque.

⁴³ Zöckle.

⁴⁴ Schultens.

⁴⁵ Lightfoot.

⁴⁶ Eichhorn (con formación árabe), Umbreit, Heiligstedt, Keil, Kissane, Gordis, Peters, Hölscher, Fohrer, De Wilde, etc.

⁴⁷ Hitzig, Andersen, Freedman, Dahood.

⁴⁸ Herder, Ilgen, Pfeiffer.

⁴⁹ Ibn Ezra, Margoliouth, Foster, Guillaume.

⁵⁰ Al calificar al autor de «intelectual» y no de «sabio» pretendo evitar la discusión sobre el carácter profesional de los sabios de Israel. Un concepto muy estricto de esta actividad y de sus representantes ha llevado a excluir el libro de Job de la corriente sapiencial (cf. R. N. Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*: BZAW 135 [Berlín 1974] especialmente 61-70). Creo que nadie se atreverá a separarlo de un movimiento intelectual. Sobre las relaciones entre Job y la sabiduría, véase también E. Bruston, *La littérature sapientiale dans le livre de Job*: «Études théologiques et religieuses» 3 (1928) 297-305; R. Gordis, *Wisdom and Job*, en *Old Testament Issues* (ed. por S. Sandmel, 1968) 213ss; J. Lévêque, *Job et son Dieu*, 607-679 (La sagesse dans le livre de Job et le livre de Job dans les écrits de sagesse).

⁵¹ Hablar de Job como representante de la crisis de la sabiduría es casi un tópico. Véase como ejemplo H. H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit*: BZAW 101 (Berlín 1966) 173-86.

Hace falta valor para condenar el pasado de esta forma. Y más todavía para hablar de Dios como se atreve a hacerlo. La sociedad bienpensante e incluso los profetas (que tenían poco de bienpensantes) rechazaban con dureza a quienes hablaban mal de Dios, atribuyéndole injusticia, arbitrariedad o desinterés por este mundo. El problema podía plantearse, pero con la humildad angustiada de Habacuc y Jeremías, o como trasfondo para un mensaje de esperanza (Deuterioisafas, Zacarías). Nunca con ese orgullo y coraje de Job, más blasfemo que los mayores «ateos». Muchos hombres a lo largo de la historia habrán pensado como el protagonista de nuestra obra. Pocos se habrán permitido formular sus ideas. Y casi ninguno escribirlas. El autor de Job fue uno de ellos, demostrando una osadía sin igual.

Y hace falta también atrevimiento —y humildad— para dejar una obra tan abierta, con más interrogantes que respuestas, indefensa ante elogios y críticas. Cada uno puede leerla como quiere, descubrir su propia angustia, recorrer el camino de Job y cerrarse a su reacción final, considerándola insatisfactoria. Job, como la *Pietà* «Rondanini» de Miguel Angel, es la madurez de lo inacabado, la supremacía del esbozo sobre la imagen perfecta, de la arista sobre la superficie limada. Pero pocos se atreven a legar a la posteridad una obra como ésta; es más fácil derruirla a martillazos o tirar al fuego el manuscrito.

Frente a este aspecto de su personalidad, los otros rasgos palidecen. Es sin duda un gran literato, excelente escritor, magnífico poeta. Su cultura asombra y sus conocimientos tan variados han permitido atribuirle distintos orígenes; es más fácil explicarlo por frecuentes viajes, lectura habitual y ansias de saber.

Pero existe otro detalle importante. Su amor a la naturaleza. Es cierto que naturaleza e historia son temas habituales de la reflexión religiosa de Israel. Pero aquí descubrimos aspectos nuevos. Como si la única solución al gran enigma de la vida viniese de abrir los ojos al mundo que nos rodea. En montañas que se desmoronan y árboles que mueren, ríos que corren o se secan, luna resplandeciente o envuelta en nubes, lluvia, escarcha, gacelas, caballos, en el desierto o el Nilo, el cocodrilo o el águila, tiene el hombre respuesta a sus problemas. El autor de Job ha anticipado en muchos siglos la «revolución copernicana». Para él, el hombre ya no es «centro de todas las cosas». Porque cerrado en sí mismo, aturdido por su propia reflexión y su atormentada búsqueda de la verdad, acaba entre tinieblas, como los mineros que horadan la tierra, sin alcanzar la sabiduría (c. 28). Debe salir de la caverna interior al aire libre. Entonces podrá contemplar la manifestación de Dios que viene en la tormenta, no para hablar de misterios abstractos e insondables, sino para hacer hablar a sus creaturas.

Y este mundo visible llevará al hombre a un nuevo conocimiento de Dios. Es lo más típico del autor de Job: su experiencia de Dios. La evolución del protagonista refleja probablemente la suya personal. Desde el Dios sabido, amado y aceptado hasta el misterio impenetrable que provoca rebeldía, luego sumisión. Al final, el resumen de un camino: «Te conocía sólo de oídas, ahora te han visto mis ojos». Pocas palabras, larga

experiencia. Años de lucha interior, de duda y de silencio, pensando, blasfemando y rezando, hasta que Dios se da a conocer de forma nueva. Experiencias de este tipo son inexpresables, y las palabras de un tercero las empañan de trivialidad. Es mejor leer el libro y emprender un camino semejante.

IX. GENERO LITERARIO

Cerraremos la introducción con este tema, tan discutido como los anteriores, pero de mayor trascendencia, ya que motiva interpretaciones distintas de la obra en su conjunto. El debate no es extraño, porque el libro, además de romper los moldes habituales de pensamiento, rompe también con las formas tradicionales de expresión. No es frecuente en literatura el paso del relato a la poesía, de la fábula a la discusión filosófico-teológica, de ésta a la intervención de Dios. Lamentaciones, himnos, argumentos y contraargumentos, reclamación judicial, nos trasladan de un ámbito a otro, sin que sepamos dónde nos hallamos exactamente. Desde antiguo han reconocido los autores esta ambigüedad —o riqueza— de la obra. Y se esforzaron a menudo por detectar un hilo conductor que permitiese clasificar el libro en uno de los géneros tradicionales. Los resultados fueron los siguientes:

1. *Epopéya*

Esta opinión se encuentra en algunos autores del siglo XVIII¹. Aunque fue rechazada por Eichhorn², volvió a resucitarla Genung³ a finales del XIX. «Si este poema se centra en un héroe, dándonos a conocer su hazaña espiritual, nos indica con ello el género literario al que debe ser asignado predominantemente. Considero este antiguo libro como el documento de una sublime acción épica, cuyo escenario no es el tumultuoso campo de batalla ni la arena de una temeraria aventura, sino el alma solitaria de un justo. Contiene, aunque de modo poco frecuente, los elementos capitales de un poema épico» (pp. 20s). Reconoce luego que el sentido de «epopeya» no hay que tomarlo estrictamente; el poema parece a veces cercano al drama, desarrollando las ideas por medio del diálogo; también presenta rasgos de poema didáctico. Pero conviene decidirse por un tipo concreto y elige el de poema épico. La principal objeción, según el mismo Genung, es que la obra carece de acción. Pero cree que ésta

¹ J. H. Stufs, *De Epopoeia Jobae* (Gotinga 1973); Lichtenstein, *Num liber Jobi cum Odyssea Homeri comparari possit* (1773); C. D. Ilgen, *Jobi antiquissimi carminis hebraici natura atque virtus* (Leipzig 1789); J. C. W. Augusti, *Einleitung in das Alte Testament*, 268.

² *Einleitung in das AT* III (1803) 555; V (1824) 139-41.

³ J. F. Genung, *The epic of inner life being the Book of Job* (Boston 1891) 20-29.

tiene lugar en lo íntimo del protagonista, y por eso titula su estudio «La epopeya de la vida interior».

2. *Poema didáctico*

«Algunos autores recientes han llamado al libro la tragedia hebrea (...). Pero como la finalidad del poeta es puramente didáctica, exponiendo una convicción religioso-filosófica, este título sólo se adecúa en parte; es preferible clasificar la obra como poema didáctico»⁴. Opinión que comparten otros autores, sin negar los influjos de otros géneros⁵. Hölscher cree que esta mezcla se debe a que Job representa la forma más evolucionada del poema sapiencial, capaz de incluir lamentaciones, himnos y diálogos, diferenciándose con ello de obras del mismo género⁶.

3. *Diálogo/Debate*

Opinión defendida con matices diversos. Algunos han seguido la pista de Herder⁷, relacionando el libro con reuniones parecidas del mundo árabe. «Todo el libro es un diálogo entre sabios sobre el gobierno del mundo, con prólogo y epílogo. Un *Consessus* de amigos, tal como lo encontramos entre los árabes de tiempos posteriores (...). Un *Consessus* en el que se debate la causa de Dios y la de Job; una colección de extensos discursos, una asamblea de sabios que se escuchan y responden, tal como les gusta a los orientales de todos los tiempos»⁸. En línea parecida elige Merx el término Makama o Musamira, «forma de entretenimiento típica de los semitas»⁹, mientras Jastrow se inclina por el más griego de «simposio»¹⁰ y otros piensan expresamente en los diálogos de Platón¹¹.

Esta clasificación es bastante aceptada, y aunque Umbreit objetaba contra ella que sólo se fija en la parte poética, prescindiendo del prólogo y del epílogo¹², esta crítica habría que revisarla tras el estudio de Van Dijk sobre el adaman-du₁₁-ga, género sapiencial sumero-acádico, que presenta la siguiente estructura:

I. Introducción:

- a) Introducción mitológico-etiológica. Enmarca el debate en un sistema cósmico que se supone conocido para los oyentes.

⁴ L. Hirzel, *Das Buch Hiob*, XXVI.

⁵ A. Dillmann, *Hiob* (*1891) VIII; F. Hitzig, *Das Buch Hiob*, XXVI; A. Lods, *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, 669.

⁶ *Das Buch Hiob*, 4.

⁷ *Vom Geist der Ebräischen Poesie*.

⁸ J. G. Eichhorn, *Einleitung in das AT V* (*1824) 142.

⁹ *Das Gedicht von Hiob*, XXXIII.

¹⁰ *The Book of Job*, 177.

¹¹ K. Fries, *Das philosophische Gespräch von Hiob bis Plato* (Tubinga 1904);

O. Holtzmann, en B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel II*, 331.

¹² *Das Buch Hiob*, XXXI, nota h.

- b) Se describen los atributos de los adversarios y su función en dicho orden cósmico.
- c) La «ocasión de litigio».
- II. Cuerpo de la disputa, en el que los adversarios exaltan sus propias cualidades y denigran lo más posible las del adversario. En general es la parte más extensa.
- III. Juicio de un dios:
 - a) Invitación a buscar un dios como juez; alegato de los adversarios ante el dios.
 - b) El dios dicta sentencia.
- IV. Reconciliación.

Según Van Dijk, esta estructura coincide punto por punto con la de Job¹³. Así lo acepta De Wilde¹⁴. Y parece la pista más exacta para acercarse al género literario del libro, sin negar la habilidad del autor para desarrollar y variar esta forma básica.

4. *Debate judicial*

Menos éxito ha tenido esta teoría de H. Richter¹⁵. «El contenido del libro de Job es un debate judicial que comienza, se desarrolla y termina en la forma de un procedimiento jurídico. Este debate judicial tiene lugar entre los tres amigos y Job, Elihú y Job y, finalmente, Dios y Job. Las formas literarias de la vida jurídica no sólo ocupan el primer puesto cuantitativamente, sino que, engarzadas unas con otras, convierten la estructura del libro en un bloque sin fisuras» (p. 17). Dicha estructura sería: 1) Punto de partida y presupuesto del debate jurídico; 2) intento de arreglo anterior al juicio entre los tres amigos y Job: cc. 4-14; 3) juicio entre los tres amigos y Job: cc. 15-31; 4) Elihú inicia de nuevo el debate con Job: cc. 32-37; 5) juicio divino en forma de proceso humano; 6) solución del problema de Job.

Es innegable la importancia de los aspectos jurídicos dentro del libro. El comentario que ofrecemos los pondrá de relieve. Pero no es lícito exagerarlos hasta el punto de hacer depender de ellos género literario, estructura e interpretación del libro.

¹³ «Sin entrar en la discusión sobre la unidad y autenticidad del libro de Job, en su totalidad o en sus partes, quisiéramos llamar la atención sobre el hecho de que la forma literaria del mismo coincide punto por punto con la forma de estas disputas» (*La sagesse suméro-accadienne* [Leiden 1953] 40, nota 48). El estudio de este género, en las pp. 31-42.

¹⁴ *Das Buch Hiob*, 61s.

¹⁵ *Studien zu Hiob* (Berlín 1959). La interpretación jurídica del libro se encuentra también en la tesis de G. Many, *Der Rechtsstreit mit Gott im Hiobbuch* (Munich 1970). De esta obra, a la que no he tenido acceso, se puede ver un resumen en V. Kubina, *Die Gottesreden im Buche Hiob*, 129.

5. *Drama*

Quizá la opinión más antigua, que algunos pretenden encontrar en Teodoro de Mopsuestia¹⁶. Es clara en Mercerus: «Potest in universum hic liber in tres partes seu actus velut tragoedia quaedam dividi»¹⁷, aunque estas palabras se fijan más en la división que en el género. La teoría se difundió bastante y Lowth se sintió obligado a manifestarse contra ella¹⁸. Pero siguió en vigor hasta que Kallen¹⁹ le dio su forma más exagerada a comienzos de siglo: Job habría sido escrito como imitación de una tragedia de Eurípides, incluidos coro y corifeo; fueron editores posteriores quienes destruyeron la forma dramática, cambiaron el orden de las intervenciones y añadieron ciertos pasajes hasta producir el libro actual.

Nadie ha seguido a Kallen en su extravagante teoría²⁰. Pero algunos siguen pensando que los elementos dramáticos son básicos al clasificar la obra²¹ y justifican una lectura «dramática» de la misma²². En este sentido sería posible hablar de «actos» y «acción» como presupuesto heurístico, sin equiparar el libro con tragedias griegas o modernas. Este mismo principio hace a otros interpretar Job como «comedia»²³.

6. *Obra inclasificable*

Las divergencias anteriores justifican en parte que algunos renuncien a clasificar el libro en un apartado concreto. Pfeiffer representa bien a este grupo: «Si nuestro poeta se encuentra entre los más grandes escritores de la humanidad —y nadie puede dudarlo—, su genio creativo no necesitaba basarse en modelos previos para la estructura general de su obra ni para la elaboración de los detalles. Admitiendo desde el principio que no hay paralelos próximos de este poema en forma y contenido podemos considerarlo como una de las obras poéticas más originales. Tan original

¹⁶ PG LXVI, 697s. Leyendo el texto no he tenido una impresión tan clara.

¹⁷ *In Librum Iob. Praefatio*.

¹⁸ *De Sacra Poesi Hebraeorum Praelectiones*. XXXIII: «Poema Iobi non esse iustum drama».

¹⁹ *The Book of Job as a Greek Tragedy* (Nueva York 1918).

²⁰ Véase la crítica de C. G. Montefiore en HarvTR 12 (1919) 219-94. También Merx, Jastrow, Peters, De Wilde y otros se han manifestado contra la interpretación de Job como tragedia en sentido estricto.

²¹ «El conjunto no es un debate ni un diálogo. Expone algo que sucede entre tres interlocutores o tres partes: entre Job, los amigos y Dios. Por consiguiente, el libro de Job es en realidad un drama. Pero no podemos dar a este término el sentido fijo y exacto de nuestra ciencia literaria; debemos tomarlo en su significación originaria» (C. Westermann, *Der Aufbau des Buches Hiob*, 32s).

²² L. Alonso Schökel, *Toward a Dramatic Reading of the Book of Job: «Semeia»* 7 (1977) 45-61.

²³ W. Whedbee, *The Comedy of Job: «Semeia»* 7 (1977) 1-39. Cf. W. J. Urbrock, *Job as Drama: Tragedy of Comedy?*: «Currents in Theology and Mission» 8 (1981) 35-40.

que no encaja en ninguna de las categorías previstas por la crítica literaria. Todas las clasificaciones son injustas con la abundancia desbordante de sus formas, actitudes y pensamientos: no es exclusivamente lírica, ni épica, ni dramática, ni didáctica o intelectual, a no ser que se la descuartice para hacerla encajar en una categoría concreta (como hacen Baumgärtel y Krae-ling). Ni siquiera presentaciones tan amplias como la de Friedrich Delitzsch ('un poema con movimiento dramático y tendencia didáctica') o, mejor aún, la de J. G. von Herder ('una epopeya del hombre, una teodicea de Dios') hacen justicia a la finalidad de la obra»²⁴. Esta actitud la com-
parten otros autores²⁵.

Pese a lo anterior, es probable que el autor se inspirase en modelos previos. El género de debate estudiado por Van Dijk es demasiado inter-
esante para pasarlo por alto. Esto no impide que el esbozo adquiriera en Job contornos admirables. Pero también la *Novena Sinfonía*, pese a su genialidad, sigue siendo sinfonía. El género debate no excluye una lectura «dramática»; una de las genialidades del autor consiste en que sus perso-
najes —especialmente Job— no son «expositores de ideas», sino seres vivos que recorren un camino más existencial que intelectual. Tampoco excluye el uso en determinados momentos de otros géneros o subgéneros (lamentación, himno, etc.)²⁶.

X. LAS NOTAS FILOLOGICAS

He dedicado gran atención a este tema, quizá «impelido por esa forma peculiar de pereza que consiste en darse con briosa energía a tareas que no son precisamente las que debieran ocuparnos» (Alejo Carpentier, *Los pasos perdidos*). Pero el libro de Job lo merece y lo exige. Las dificulta-
des surgen a cada paso, «verso a verso», y engañaríamos al lector si ofre-
ciésemos una traducción tersa, diáfana, sin revelar los problemas. Es posi-
ble que muchos comentaristas hayan exagerado las dificultades. Y en
numerosas ocasiones, antes de efectuar cambios o proponer lecturas nue-
vas, habría que aplicar al poeta lo que decía Hans Sachs de la canción
de Walter: «No se adecuaba a ninguna regla, pero no contenía ningún
error» (Kein Regel wollte da passen, und doch war kein Fehler drin.
Los maestros cantores de Nuremberg, acto II). Pero esta visión com-
prensiva y abierta no lo resuelve todo. Quedan en pie muchos interrogan-
tes, que la historia de la exégesis ha intentado responder con distinta
fortuna.

²⁴ *Introduction to the Old Testament* (Nueva York 1948) 683s.

²⁵ Por ejemplo: Budde, Pope, Alberty, Lévêque, Fohrer.

²⁶ Sobre este tema véase el importante artículo de G. Fohrer, *Form und Funktion in der Hiobdichtung*: ZDMG 109 (1959) 31-49 (reeditado en *Studien zum Buche Hiob*, 68-86); J. Lévêque, *Job et son Dieu*, 230-36.

He procurado una presentación amplia de opiniones, pero no exhaustiva. Entre otras cosas, porque eso llevaría a recordar propuestas peregrinas, dignas de permanecer en el olvido. Quizá haya aceptado demasiadas de éstas, omitiendo otras más interesantes y válidas. He dedicado especial interés a rastrear el origen de una sugerencia (descubriendo, por ejemplo, que cosas atribuidas a Reiske ya las había dicho Pineda), pero no creo haber acertado en todos los casos. El mundo de los judíos medievales puede deparar muchas sorpresas. Espero al menos que estas notas ayuden a ser comprensivos con los traductores y comentaristas de Job. Las he redactado después de discutir las pacientemente con Alonso Schökel e intentando siempre llegar a un acuerdo. En los pocos casos en que no ha sido posible he añadido entre paréntesis cuadrados mi propia opinión. Las abreviaturas empleadas y las obras a las que se refieren son las siguientes (incluyo en la lista autores y obras citados sin abreviatura):

- Aq Aquila.
 Ball C. J. Ball, *The Book of Job* (Oxford 1922).
 BDB Brown-Driver-Briggs, *Hebrew-English Lexicon of the OT* (Oxford 1968).
 Be G. Beer, *Textkritische Studien zum Buche Job*: ZAW 16 (1896) 297-315; 17 (1897) 97-122; 18 (1898) 257-86; id., *Der Text des Buches Hiob* (1897); id., *Job*, en *Biblia Hebraica* (Kittel).
 Bi G. Bickell, *Kritische Bearbeitung des Iobdialogs*: WZ 6 (1892) 137-47; 241-57. 327-34; 7 (1893) 1-20. 153-68.
 BJ *Biblia de Jerusalén* (Larcher).
 Blo A. C. M. Blommerde, *Northwest Semitic Grammar and Job*: BibOr 22 (Roma 1968).
 Bo S. Bochart, *Hierozioci sive bipartiti operis de animalibus S. Scripturae pars prior. Opera omnia* II (Lyon 1712).
 Bra L. Brates, *Job*: SEAT III, 435-739 (Madrid 1969).
 Bu K. Budde, *Das Buch Hiob*: HKAT II/1 (Gotinga 1896, 1913).
 Butt M. Bittenwieser, *The Book of Job* (Londres 1922).
 Cap L. Cappellus, *Comentarii et notae criticae in VT* (Amsterdam 1699).
 Ce A. Ceresko, *Job 29-31 in the Light of Northwest Semitic*: BibOr 36 (Roma 1980).
 Chey T. K. Cheyne, *Job and Solomon or The Wisdom of the OT* (Londres 1887).
 Cler J. Clericus, *Veteris Testamenti Libri Hagiographi* (1731).
 Coc J. Coccejus, *Commentarius in librum Ijobi* (1644).
 Da M. Dahood, *Some Northwest-Semitic Words in Job*: Bib 38 (1957) 306-20.
 Id., *Northwest Semitic Philology and Job* (Homenaje Gruentha-
 ner) (1962) 55-74.
 Id., *Hebrew-Ugaritic Lexicography*; serie de doce artículos publi-
 cados en *Biblica* entre los años 1962-1974.
 Id., *Ugarit-Hebrew Syntax and Style*: UF 1 (1969) 15-36.

- Dat J. A. Dathe, *Jobus, Proverbia Salomonis, Ecclesiastes, Canticum Canticorum ex recensione textus hebraei et versionum antiquarum latine versi notisque philologicis et criticis illustrati* (Halaë 1789).
- De Franz Delitzsch, *Das Buch Job* (Leipzig 1864, ²1876).
- Del Friedrich Delitzsch, *Das Buch Hiob* (Leipzig 1902).
- DG S. R. Driver-G. B. Gray, *The Book of Job*, ICC (Edimburgo 1921).
- Dh P. Dhorme, *Le Livre de Job* (París 1926).
- Di A. Dillmann, *Das Buch Hiob* (1869, ⁴1891).
- Dö J. C. Doederlein, *Scholia in libros Veteris Testamenti Poeticos* (Halaë 1779).
- Dri G. R. Driver, *Studies in the Vocabulary of the OT*: JTS 36 (1935) 295.
Id., *Problems in Job*: AJSL 52 (1935s) 160-70.
Id., *Hebrew Studies*: JRAS (1948) 164-76.
- Du B. Duhm, *Das Buch Hiob* (Friburgo de B., 1897).
- Ehr A. B. Ehrlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel* VI (Leipzig 1913).
- Eich J. G. Eichhorn, *Hiob* (Leipzig 1800).
- Ew H. G. A. Ewald, *Die poetischen Bücher des Alten Bundes* III (Gotinga 1836).
- Fe P. Fedrizzi, *Giobbe: La Sacra Biblia* (Turín 1972).
- Foh G. Fohrer, *Das Buch Hiob*: KAT XVI (Gütersloh 1963).
- Ger G. Gerleman, *Job*, en *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1974).
- Ges W. Gesenius, *Lexicon manuale. Hebraicum et Chaldaicum* (1833).
- Gor R. Gordis, *The Book of Job. Commentary, New Translation and Special Studies* (Nueva York 1978).
- Grab L. L. Grabbe, *Comparative Philology and the Text of Job: A Study in Methodology* (Missoula 1977).
- Grä H. Graetz, *Register der corrumpten Stellen in Hiob und Vorschläge zur Verbesserung*: MGWJ (1886).
- Gri H. Grimme, *Metrisch-kritische Emendationen zum Buche Hiob*: TQ 80 (1898) 295-304.421-32; 81 (1899) 112-18.259-77.
- Gui A. Guillaume, *Studies in the Book of Job. With a New Translation* (Leiden 1968).
- Hab N. C. Habel, *The Book of Job* (Cambridge 1975).
- Hertz H. W. Hertzberg, *Das Buch Hiob* (Stuttgart 1949).
- Hir L. Hirzel, *Hiob* (Leipzig 1839).
- Hit F. Hitzig, *Das Buch Hiob* (Leipzig 1874).
- h.l. hapax legomenon.
- Hlg A. Heiligstedt, *Commentarius grammaticus historicus criticus in Jobum* (Leipzig 1847).
- Ho F. Horst, *Hiob. Kap. 1-19*: BK XVI/1 (Neukirchen 1968).
- Hö G. Hoelscher, *Das Buch Hiob*: HAT 17 (Tubinga 1937, ²1952).
- Hoff J. G. E. Hoffmann, *Hiob* (Kiel 1891).
- Hont J. Hontheim, *Das Buch Job* (1904).

- Hot J. H. Hottinger, *Libri Ijobh post Textum Hebraeum & Versionem Verbalem Latinam, Analysis simplex, sed accurata, omnium Radicum* (Tiguri 1689).
- Houb C. F. Houbigant, *Notae criticae in universos Veteris Testamenti libros II* (Francfort 1777) 155-218.
- IE Ibn Ezra.
- Kim Kimchi.
- Kis E. J. Kissane, *The Book of Job* (Dublín 1939).
- Kna I. Knabenbauer, *Commentarius in Librum Job* (París 1886).
- Kö E. Koenig, *Das Buch Hiob* (Gütersloh 1929).
- J. H. Kroeze, *Het boek Job* (Kampen 1961).
- Ku V. Kubina, *Die Gottesreden im Buche Hiob* (Friburgo 1979).
- Lar C. Larcher, *Le livre de Job* (París 1951, ²1957).
- Le Hir, *Le livre de Job traduit et commenté* (París 1873).
- S. Lee, *The Book of the Patriarch Job* (Londres 1837).
- Lev J. Lévêque, *Job et son Dieu* (París 1970).
- LL Luis de León, *Comentario al libro de Job*.
- J. Ley, *Das Buch Hiob* (Halle 1903).
- Mer J. Mercerus (Mercier), *Commentarii in librum Iob* (Génova 1573).
- Mich J. D. Michaelis, *Deutsche Übersetzung des Alten Testaments mit Anmerkungen für Ungelehrte. Das Buch Hiobs* (Gotinga 1765, ²1773).
- Id., *Anzeige der Varianten im Buch Hiob: «Orientalische und exegetische Bibliothek»* 7 (1774) 217-47; 8 (1775) 179-224.
- Mx E. O. A. Merx, *Das Gedicht von Hiob* (Jena 1871).
- Ni H. H. Nichols, *The Composition of the Elihu-Speeches*: *AJSL* 27 (1910s) 97-186.
- Ols J. Olshausen, *Hiob erklärt* (Leipzig 1852).
- Per F. Perles, *Analekten zur Textkritik des Alten Testaments* (Munich 1895).
- Id., *Analekten zur Textkritik... Neue Folge* (Leipzig 1922).
- Pet N. Peters, *Das Buch Hiob* (Münster 1928).
- Pi J. de Pineda, *Commentariorum in Job libri tredecim* (Madrid 1597-1601).
- Po M. H. Pope, *Job* (1965, ³1973).
- Ra Raschi.
- Rav G. Ravasi, *Giobbe* (Roma 1979).
- Reis J. J. Reiske, *Conjecture in Jobum et Proverbia Salomonis* (Leipzig 1779).
- E. Renan, *Le livre de Job* (París 1859, ⁵1894).
- Rich G. Richter, *Erläuterungen zu dunkeln Stellen im Buch Hiob* (Leipzig 1912).
- Id., *Textstudien zum Buche Hiob*: *BWANT* 43 (Stuttgart 1927).
- Ros E. Rosenmueller, *Scholia in Vetus Testamentum V (Job)* (Leipzig ²1824).
- H. H. Rowley, *Job* (1970).

- S Versión Siria (Peschito).
- Saa Saadia ben Josef, *Version arabe du livre de Job publiée avec des notes hébraïques par N. Bacher* (París 1899).
- Sar N. M. Sarna, *Some Instances of the Enclitic -m in Job*: JJS 6 (1955) 108-10.
- Schul A. Schultens, *Commentarius in librum Iobi. In compendium redegit et observationes criticas atque exegeticas adpersit G. I. L. Vogel*, 2 vols. (Halle 1773-74).
- Si C. Siegfried, *The Book of Job* (1893).
- Stn J. Steinmann, *Le livre de Job* (París 1955).
- Stv W. B. Stevenson, *The Poem of Job* (Londres 1947).
- Id., *Critical Notes on the Hebrew Text of the Poem of Job* (1951).
- C. Steuernagel, *Das Buch Hiob*, HAST II.
- F. Stier, *Ijob* (Munich 1954).
- M. H. Stuhlmann, *Hiob, ein religiöses Gedicht* (1804).
- Sut E. F. Sutcliffe, *Notes on Job*: Bib 30 (1949).
- Id., *Further Notes on Job, textual and exegetical*: Bib 48 (1950) 365-78.
- Sym Symmaco.
- Sz P. Szczygiel, *Das Buch Job*: HSAT V/1 (Bonn 1931).
- Te S. Terrien, *Job*: CAT XIII (Neuchâtel 1963).
- Tg Targum.
- Th Theodocion.
- TM Texto masorético.
- TS N. H. Tur-Sinai, *The Book of Job, A New Commentary* (Jerusalén 1967).
- Um F. W. C. Umbreit, *Das Buch Hiob* (Heidelberg 1824, ²1832).
- Vac A. Vaccari, *Il libro di Giobbe e i Salmi* (Roma 1927).
- Vg Vulgata.
- Vi L. Viganò, *Nomi e titoli di Yhwh alla luce del semitico del Nord-ovest*: «Biblica et Orientalia» 31 (Roma 1976).
- P. Volz, *Hiob und Weisheit* (Gotinga 1911, ²1921).
- Wag M. Wagner, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen hebräisch*: BZAW 96 (Berlín 1966).
- Wei A. Weiser, *Das Buch Hiob*: ATD 13 (Gotinga 1956).
- Wil A. de Wilde, *Das Buch Hiob*: OTS XXII (Leiden 1981).
- Wr G. H. B. Wright, *The Book of Job* (Londres 1883).
- Yel D. Yellin, *Iyyob* (Jerusalén 1927).
- Zo F. Zorell, *Lexikon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti* (Roma 1968).

XI. BIBLIOGRAFIA SELECTA

1. *Historia de la investigación (en orden cronológico)*

T. R. Robinson, *The ten best Books on the Book of Job*: «Expositor» 9 (1925) 357-77; K. Vold, *Jobbokens problemer. Litteratur om Jobboken*: «Tidsskrift for Teologi og Kirke» 3 (1932) 41-56; A. Lods, *Recherches récentes sur le livre de Job*: RHPR 14 (1934) 501-33; C. Kuhl, *Neuere Literarkritik des Buches Hiob*: TRu 21 (1953) 163-205.257-317; id., *Vom Hiobbuche und seine Problemen*: TRu 22 (1954) 261-316; H. H. Rowley, *The Book of Job and its Meaning*: BJRL 41 (1958s) 167-207; J. Barr, *The Book of Job and its Modern Interpreters*: BJRL 54 (1971) 28-46; J. Kegler, *Hauptlinien der Hiobforschung seit 1956*, en C. Westermann, *Der Aufbau des Buches Hiob*, ²1977, 9-25.

2. *Comentarios*

Entre los citados en el apartado anterior sobre las notas filológicas destacaría:

Siglo XVI: Mercerus, Luis de León y Juan de Pineda; estos dos últimos muy distintos entre sí; fray Luis con gran percepción teológica y poética; Pineda con una erudición admirable, que asombraba aun siglos después a Schultens y Delitzsch, pero capaz de agotar la paciencia de cualquiera, incluido Job. Es una pena que ambos, excelentes conocedores del hebreo, se vieses obligados a defender la Vulgata a cualquier precio.

Siglo XVII: J. Coccejus (1669).

Siglo XVIII: A. Schultens (1737), resumido por Vogel en 1773s. Obra fundamental en la historia de la exégesis de Job. Amplísima discusión de opiniones, recurso frecuente al árabe, juicio equilibrado y profundo.

Siglo XIX: Rosenmüller (1824), criticado por algunos como poco personal, pero no me ha dejado esa impresión; informa muy bien sobre otras opiniones anteriores. Franz Delitzsch (1864) es otro de los grandes comentaristas; fundamental para lo filológico (aunque a veces rice el rizo por salvar el texto) y con gran percepción teológica. Por aquellos años tuvieron también gran éxito A. Dillmann (1869) y F. Hitzig (1874). A final de siglo, K. Budde (1896, ²1913), otro de los grandes, muy superior a Duhm.

Siglo XX: Driver-Gray (1921) es esencial para lo filológico de acuerdo con la serie a la que pertenece (ICC); pero también el comentario de Driver es interesante. Dhorme (1926) ofrece una introducción excelente, no superada en muchos puntos, y muy buena discusión del texto; entre los mejores de la historia de la exégesis. Fohrer (1963) y Horst (1968, sólo los 19 primeros capítulos) constituyen las mayores aportaciones después de muchos años y son de consulta obligatoria. Pope (1965, ³1973) se abre decididamente al mundo ugarítico; en esto radica la principal novedad de su comentario, al que podría achacársele cierta falta de peso teológico. En los últimos años aparece el de Gordis (1978), esencial para un

mejor conocimiento del texto y con notas finales muy interesantes, incluso para quien no comparta todos sus puntos de vista. El ámbito latino ofrece finalmente el de Ravasi (1981), con una introducción muy sugerente, bien informado de los problemas y con gran sensibilidad teológica y literaria.

En España contamos con los de R. Augé (1959), García Cordero (1961), Brates (1969) y el anterior de Alonso Schökel (1971) en «Los Libros Sagrados».

3. Estudios especiales (en orden alfabético)

D. Cox, *The Triumph of Impotence. Job and the Tradition of the Absurd*: AnGreg 212 (Roma 1978); H. Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit. Studien zu den Sprüchen Salomos und zu dem Buche Hiob* (1958); R. Gordis, *The Book of Job and Man. A Study of Job* (Chicago-Londres 1965); M. Jastrow, *The Book of Job. Its Origin, Growth and Interpretation. Together with a New Translation* (Filadelfia-Londres 1920); A. Jepsen, *Das Buch Hiob und seine Deutung* (Stuttgart 1963); H.-P. Mueller, *Hiob und seine Freunde. Traditions-geschichtliche zum Verständnis des Hiobbuches* (Zurich 1970); íd., *Das Hiobproblem. Seine Stellung und Entstehung im Alten Orient und im Alten Testament* (Darmstadt 1978); J. Lévêque, *Job et son Dieu* (París 1970); R. M. Polzin, *Biblical Structuralism, Semeia Supplements* (Filadelfia 1977, espec. pp. 54-125); H. Richter, *Studien zu Hiob. Des Aufbau des Hiobbuches, dargestellt an den Gattungen des Rechtslebens* (Berlín 1959); P. P. Zerafa, *The Wisdom of God in the Book of Job* (Roma 1978); C. Westermann, *Der Aufbau des Buches Hiob* (Stuttgart 1956, ²1977).

(Véanse, además, en las abreviaturas de las notas filológicas, los estudios sobre el texto realizados por Blommerde, Ceresko, Ehrlich, Grabbe, Houbigant, Doederlein, Reiske, G. Richter, Stevenson).

4. Artículos de diccionarios y revistas

(Los que se refieren a versos o pasajes concretos aparecen en las notas filológicas correspondientes. Véanse también las notas a la introducción, con bibliografía sobre cada punto).

O. J. Baab, *The Book of Job*: Int 5 (1951) 329-43; S. Bachar, *The Significance of the Reflections of Proverbs in Job*: Bet Mikra 25 (1980) 349-55; H. Bardtke, *Prophetische Züge im Buche Hiob*: BZAW 105 (1967) 1-10; T. K. Cheyne, *Book of Job*, en «Encyclopaedia Biblica» (Cheyne-Black) II (1901) 2465-91; H. Duesberg-I. Fransen, *Les scribes inspirés* (1966) 455-536; J. G. Eichhorn, *Einleitung in das AT V* (Gotinga ¹1824) 114-215; G. Fohrer, *Studien zum Buche Hiob* (Gütersloh 1963; colección de artículos publicados previamente en diversas revistas); H. L. Ginsberg, *Job, The Book of*, en «Encyclopaedia Judaica» 10 (1971) 111-21; H. Gunkel, *Hiobbuch*: RGG III (1912) 39-48; N. C. Habel, «Naked I

came...»: *Humanness in the Book of Job*, en *Die Botschaft und die Boten* (Homenaje a H. W. Wolff; Neukirchen 1981) 373-92; J. Hempel, *Das theologische Problem des Hiob*: ZST 6 (1929) 621-89 (= BZAW 81, 1961, 114-173; P. Humbert, *Le modernisme de Job*: VTS III (1955) 150-61; A. Klostermann, *Hiob*, en «Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche» VIII (1900) 97-126; M. Koeppel, *Jahwes Allmacht und Gerechtigkeit in den Reden Hiobs*: ZAW 29 (1909) 204-14; E. Kutsch, *Hiob: leidender Gerechter - leidender Mensch*: KD 19 (1973) 197-214; A. Lefèvre, *Job (Le Livre de)*: DBS IV (1949) 1074-98; H. McKeating, *The Central Issue in Job*: ExpTim 82 (1971) 244-47; H.-P. Mueller, *Altes und Neues zum Buch Hiob*: EvT 37 (1977) 284-304; H. Richter, *Erwägungen zum Hiobproblem*: EvT 18 (1958) 302-24; íd., *Die Naturweisheit des AT im Buche Hiob*: ZAW 70 (1958) 1-20; L. G. Rignell, *Comments on some cruces interpretum in the book of Job*: ASTI 11 (1977) 111-18; J. J. M. Roberts, *Job and the Israelite Religious Tradition*: ZAW 89 (1977) 107-14; P. S. Sanders, *Twentieth Century Interpretations of the Book of Job. A Collection of Critical Essays* (1968); W. Stolz, *Die Hiob-Interpretation bei Kant, Kierkegaard und Bloch*: Kairos 23 (1981) 75-87; *Studies in the Book of Job* (ed. por R. Polzin y D. Robertson): «Semeia» 7 (1977); M. Tsevat, *The Meaning of the Book of Job*: HUCA 37 (1966) 73-106; H. Wildberger, *Das Hiobproblem und seine neueste Deutung*: «Reformation» 3 (1954) 355-63. 439-48; E. Wuerthwein, *Gott und Mensch in Dialog und Gottesreden des Buches Hiob*, en íd., *Wort und Existenz* (1970) 217-95.

5. Artículos en castellano

J. Alonso Díaz, *La experiencia de Job en la órbita del amor de Dios*: BibFe 1 (1975) 66-81; F. Asensio, *La visión de Elifaz y su proyección sapiencial*: EstBíb 35 (1976) 145-63; L. Brates, *La esperanza en el libro de Job*: XXX Semana Bíblica Española (1972) 21-34; J. S. Croatto, *El problema del dolor*: RBíb 24 (1962) 129-35; M. García Cordero, *La tesis de la sanción moral y la esperanza de la resurrección en el libro de Job*: XII Sem. Bíbl. Española, 571-94; A. González Núñez, *El rocío del cielo (Job 38,28ss)*: EstBíb 22 (1963) 109-29; D. Gonzalo Maeso, *Sentido nacional en el libro de Job*: EstBíb 1 (1950) 67-81; J. V. Pixley, *La ironía, antesala de la teología de la liberación: el libro de Job*: CuadTe 3 (1973) 57-80; J. Prado, *La creación, conservación y gobierno del universo en el libro de Job*: Sef 11 (1951) 259-88; íd., *La perspectiva escatológica en Job 19,25-27*: EstBíb 25 (1966) 5-39; J. M. Rodríguez Ochoa, *Estudio de la dimensión temporal en Proverbios, Job y Qohélet*: EstBíb 22 (1963) 33-67; J. Salguero, *El dolor constituye una prueba saludable para el hombre*: CuBíb 20 (1963) 280-99.

(Una bibliografía casi exhaustiva hasta 1969 en la obra de J. Lévêque, *Job et son Dieu*, 705-57).

TEXTO
Y
COMENTARIO