

JOB Y EL SIERVO DE YAHVE: DOS INTERPRETACIONES DEL SUFRIMIENTO

Dr. ALFONSO DE LA FUENTE ADÁNEZ
Instituto San Dámaso
Madrid

Resumen

El AT ofrece tres líneas de interpretación en torno al problema del sufrimiento: castigo por el pecado, prueba encaminada al progreso espiritual del justo, expiación por pecados ajenos. Las dos primeras se reflejan y son criticadas en el libro de Job; la tercera aparece de manera impresionante en los cantos del "Siervo de Yahvé". Este artículo matiza varios puntos del planteamiento bíblico.

Summary

The OT presents three lines of interpretation regarding the problem of suffering: punishment for sin, test directed to spiritual development of the righteous, atonement for another's sins. The first two lines are reflected in the book of Job; the third one comes impressively forth in the "Servant of the Lord" songs. This paper nuances some points of the biblical statement.

Para la Biblia, el sufrimiento –como las demás manifestaciones del mal– es algo que podría no existir, que no debería existir, algo que choca con la bondad del Dios creador. ¿Por qué, entonces, existe? El Antiguo Testamento ofrece varias respuestas: con el sufrimiento Dios castiga a los pecadores, prueba a los justos, corrige y purifica, invita a la penitencia¹. Y, en todo caso, como nada escapa al poder de Dios, él es quien im-

¹ Sobre el tema en general, cf. J. Scharbert, *Der Schmerz im Alten Testament* (Bonn 1955); id., "Dolor", en H. Fries (ed.), *Conceptos fundamentales de la teología* (Madrid 1966) 462-470; F. de la Calle, *Respuesta bíblica al dolor de los hombres* (Madrid 1974).

parte el sufrimiento. Por supuesto, cualquier israelita sabe que ciertos sufrimientos se deben a la iniciativa humana o a causas que nosotros llamaríamos naturales, como el dolor producido por el puñal de un criminal o el hambre subsiguiente a una prolongada sequía. Pero aun éstos están sujetos al dominio de Dios. De ahí que Amós pueda preguntar: "¿Sucede un desastre en una ciudad sin que Yahvé sea su autor?" (3,6). Y Yahvé mismo afirma en un oráculo del Déutero-Isaías: "Yo formo la luz y creo las tinieblas, yo forjo la dicha y creo la desgracia" (Is 45,7).

La interpretación del sufrimiento más reiterada en la literatura veterotestamentaria es la que ve en él un castigo infligido por Dios como consecuencia de algún pecado. Pero raras veces, sobre todo en los escritos anteriores al destierro, se trata sin más del castigo de un individuo por sus culpas personales. El sufrimiento suele afectar también a sus allegados, descendientes o súbditos. Tal interpretación tiene como sustrato una idea de solidaridad, que el antiguo Israel de las tribus comparte con otras sociedades más o menos primitivas, según la cual la responsabilidad del individuo se extiende al grupo a que ese individuo pertenece ². Por ello Dios puede castigar a los padres en los hijos y a los reyes en sus vasallos. Es lo que sucede, por ejemplo, con la descendencia y la gente del rey Ajab, que han de sufrir como consecuencia del asesinato cometido por los esbirros del monarca en la persona de Nabot (1 Re 21,21). No hay que olvidar, sin embargo, que los castigos impuestos por Dios se entienden también como una llamada a la penitencia de la colectividad (vg., Dt 4,29-31; Ez 33,10s).

Pero esta concepción de la responsabilidad en clave colectiva hace crisis durante la monarquía israelita. La centralización administrativa y el crecimiento de núcleos urbanos con personas de diversas procedencias originan un debilitamiento de los vínculos tribales y, consiguientemente, una nueva relación entre individuo y comunidad. La responsabilidad se centra ahora en la persona individual ³. De ahí que Jeremías niegue la validez del viejo refrán: "Los padres comieron agraces, y los dientes de los hijos sufren la dentera", en el cual se sintetizaba irónicamente el principio de responsabilidad colectiva. El mismo Jeremías establece

² Esta idea de responsabilidad colectiva se engloba, desde hace medio siglo, en el concepto de "personalidad corporativa", fórmula acuñada por Henry Wheeler Robinson (1872-1945). Cf. de este autor, *The Hebrew Conception of Corporate Personality* (BZAW 66; 1036) 49-61; también J. de Fraine, *Adam et son lignage* (Bruges 1959) espec. 64-74. "La idea de responsabilidad colectiva subyace a la etiología de todo sufrimiento humano" en Gn 3,16-19.

³ Este desplazamiento del énfasis hacia el individuo afecta al conjunto de relaciones del hombre con Dios. Véase W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento II* (Madrid 1975) 235-269.

que "quien coma los agraces tendrá la dentera" (Jr 32,29s). Y Ezequiel, desde el destierro de Babilonia, en el seno de una comunidad unida más por la fe que por vínculos de sangre, volverá sobre el mismo refrán para concluir que el castigo afecta sólo al pecador (Ez 18,2-4; cf. Dt 34,16).

La idea de una responsabilidad colectiva apenas deja espacio para plantear el problema del sufrimiento de los justos. Sus padecimientos, en ese contexto, no se entienden últimamente como un castigo en el que pagarían justos por pecadores, sino como el castigo que corresponde al culpable con quien esos justos están vinculados. Pero en la perspectiva de una responsabilidad individual surge con toda su crudeza la pregunta de por qué sufren los que no han pecado. Es entonces cuando el sufrimiento del inocente se interpreta como prueba y purificación a que Dios lo somete para verificar y estimular su fidelidad. Esta interpretación aparece sobre todo en la literatura sapiencial, donde la enfermedad y otras penalidades son a menudo un medio que Dios emplea para ayudar al justo a conseguir su perfección (cf. Tob 12,13; Sab 3,5)⁴.

No pensemos, sin embargo, que la afirmación de la responsabilidad individual significa en Israel la muerte de la responsabilidad colectiva. Ambas concepciones discurren como líneas paralelas en los tiempos posteriores al destierro. Vemos que los mismos Jeremías y Ezequiel, los grandes paladines de la responsabilidad individual, no tienen inconveniente en anunciar sufrimientos que, por culpas ajenas, recaerán sobre personas presuntamente inocentes (Jr 18,21s; 35,30s; Ez 23,47; 24,21). Todavía en el Nuevo Testamento hallamos la misma mentalidad detrás de la célebre pregunta: "¿Quién pecó, él o sus padres, para que naciera ciego?" (Jn 9,2).

I. EL SUFRIMIENTO EN EL LIBRO DE JOB

El libro de Job, situado claramente en la línea que entiende la responsabilidad en sentido individual, presenta el caso extremo de un justo que sufre terriblemente sin tener conciencia de pecado. Poco importa que Job sea un personaje histórico o una figura de ficción. No lo sabremos nunca, como tampoco los sabían los rabinos cuyas opiniones recoge el Talmud. Según uno, Job vivió en tiempos de Moisés; según otro, en tiempos de los doce exploradores que inspeccionaron la tierra prometida; en opinión de otro, figuraba entre los que volvieron del destierro babilónico

⁴ Cf. A. Sanders, *Suffering as Divine Discipline in the Old Testament and in the Post-biblical Judaism* (Rochester 1955).

y tenía una escuela en Tiberíades; otros lo hacen contemporáneo de los jueces, de Asuero, de la reina de Saba; otro asegura que Job no ha existido nunca: es tan sólo una parábola (T.B. *Baba Batra* 15ab). Lo importante es que el caso de Job se eleva de la anécdota a la categoría: el libro de Job es una insigne manifestación de la protesta humana frente al sufrimiento inmerecido.

Este libro, que en su forma actual no es anterior al siglo V a.C., tiene un prólogo y un epílogo en prosa, mientras que el cuerpo de la obra está compuesto en verso. Según todos los indicios, la parte en prosa –un relato didáctico de tono popular– preexistió a la parte poética. Las diferencias entre ambas son demasiadas para postular una unidad de autor. Baste señalar que en el relato Job es inocente, es un modelo de fe y de piedad que acepta sus padecimientos con inigualable paciencia: "El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó" (1,21); en cambio, el Job del poema es un rebelde que, desde su no aceptación del sufrimiento, se enfrenta a un Dios aparentemente injusto y le pide cuentas de su proceder ⁵.

En el prólogo resulta claro para el lector que el sufrimiento de Job es una prueba permitida por Dios a instigación de Satán con la que el mismo Dios quiere demostrar la fidelidad de su siervo. Es muy probable que el relato fuera originariamente más largo, que incluyera un diálogo de Job con sus amigos en el que éstos se expresarían en una línea muy distinta de la que sigue el actual diálogo y parecida a la que hallamos en la recriminación que a Job hace su mujer: "¡Maldice a Dios y muérete!" (2,19). En ese diálogo perdido, sustituido por el actual poema, Job persistiría en su paciencia y humildad. Sobre la base de tal hipótesis se explica fácilmente que en el epílogo Dios reprenda a los amigos y alabe a Job.

La parte poética es más compleja. Contiene, en primer lugar, el diálogo en el que el protagonista discute con tres amigos que han acudido a él para consolarle. Los amigos, en sucesivas intervenciones (tres cada uno) ⁶, insisten en que el sufrimiento de Job es consecuencia de sus pecados y le invitan a arrepentirse ante Dios y hacer penitencia (8,5s; 11,13-16; 22,21). En apoyo de cuanto dicen apelan a la tradición de los antiguos (8,8; 15,17s; 20,42) y a sus propias constataciones. Nunca se ha visto –di-

⁵ La diversidad de autor para la prosa y el verso es defendida por la mayoría de los intérpretes modernos. Véase, por ejemplo, S. Terrien, *Job* (CAT 13; Neuchâtel 1963) 16-22. Un reciente defensor de la unidad de autor es A. De Wilde, *Das Buch Hiob* (OTS 22; Leiden 1981) 6-8. El lector de lengua española encontrará una buena síntesis de los problemas literarios que plantea el libro de Job y de las soluciones propuestas en L. Alonso Schökel / J.L. Sicre Díaz, *Job. Comentario teológico y literario* (Madrid 1983) 36-68.

⁶ En el texto actual falta el último de estos discursos (correspondiente a Sofar). Los intérpretes modernos proponen diversas transposiciones de versículos en los caps. 24-27 a fin de reconstruir ese discurso y ofrecer un texto más coherente en su conjunto.

cen— que Dios abandone a los que le son fieles (4,7). Por tanto, si Job sufre es que ha pecado. Job insiste en su inocencia. Admite haber cometido faltas como cualquier mortal (13,26), pero es imposible que por ellas Dios lo haya reducido al estado en que se encuentra. Y rechaza de plano las acusaciones de sus interlocutores: "No sois más que charlatanes, curanderos de quimeras" (13,4). El diálogo no contribuye a reducir las diferencias. Es un ejemplo de lo que no debería ser un diálogo. A lo largo de todo él, las dos partes se mantienen inamovibles en sus posturas iniciales. No hay avance discursivo, progresión de ideas; únicamente va creciendo la vehemencia de los ataques contra Job y el ardor de las protestas de éste.

Un abismo separa a Job de sus amigos. Ellos hablan de dolor; él lo sufre. Ellos se fundan en una doctrina avalada por la tradición; él, en su propia existencia. Ellos intentan defender la justicia de Dios a expensas de la realidad del hombre; él defiende su propia integridad aun a riesgo de lesionar la justicia de Dios. Es el abismo que se abre a veces entre teología y experiencia. ¿No veis —clama Job— que la realidad se opone a lo que decís? ¿No veis que de hecho suelen triunfar los pecadores y padecer los justos? (21,7ss; 24,2-12). Job se siente rechazado por Dios y por la comunidad de los hombres, solo en su miseria. Los hombres le vuelven la espalda (19,13-19); Dios se le muestra enemigo (13,24; 16,12-14; 19,11). Su sufrimiento le resulta tan absurdo que llega a dudar del sentido de la vida. Preferiría haber muerto al nacer (3,11-19). Hasta los árboles son más dichosos que el hombre: pueden morir y retoñar, mientras que el hombre va al sheol sin esperanza (14,7-10).

En ningún momento admiten los amigos que Job sea inocente. Lo más que le conceden es que sufra por pecados propios que él mismo desconoce. Pasan de la reconvención amistosa a la acusación abierta, del argumento a la increpación, para concluir una y otra vez que Dios no se muestra propicio a quien no reconoce sus pecados. Pero, lejos de arrepentirse y abrazarse a la penitencia, Job se empeña en un deseo de colosal arrogancia: entablar un proceso con Dios en el que se reconozca su inocencia. Si ha pecado, que Dios lo confunda y castigue. Con vistas a tal proceso formula un largo juramento de exculpación (cap. 31) y se declara dispuesto a encontrarse con Dios "como un príncipe" (31,27), seguro de sí y vencedor.

El encuentro llegará. Pero no todavía. En este momento entra en escena un nuevo personaje, un tal Elihú, con la pretensión expresa de refutar a Job y corregir a los tres interlocutores anteriores. Curiosamente, este personaje aparece sin haber sido anunciado y desaparece sin dejar rastro. Su larga exposición (caps. 32-37) añade muy poco a lo dicho por los tres amigos. Su originalidad se reduce a subrayar el valor medicinal

del sufrimiento: es un medio de que Dios se sirve para purificar al hombre (33,16-22; 36,11-15; cf. 5,17ss). Todo hace pensar que los discursos de Elihú constituyen una adición introducida en el libro por una mano distinta de la que escribió el poema ⁷.

Ahora sí. Ahora tiene lugar el encuentro anhelado por Job. En el marco de una tempestad, como en las grandes teofanías del Antiguo Testamento (Ex 19,16; Sal 18,8-16), Dios va a darle una respuesta. ¿Discutirá con Job y terminará por darle la razón? ¿Reconocerá que se ha excedido en el castigo de un inocente? O, por el contrario, ¿dará la razón a los amigos y fulminará a Job con un rayo de su cólera? La respuesta divina resulta, al menos a primera vista, desconcertante. En dos amplios discursos (caps. 38-41), Yahvé habla del poder y sabiduría que ha desplegado en el conjunto de la creación: en la tierra y el mar, en la atmósfera y las constelaciones, en el reino animal. Pero lo que ponía Job en duda no era la sabia omnipotencia de Dios, sino su justicia. Y a ésta no se alude en los discursos ⁸. Job, el que estaba ansioso por preguntar, se ve abrumado por las preguntas de Dios: ¿Dónde estabas tú cuando yo fundé la tierra?, ¿has llegado hasta las fuentes del mar?, ¿haces salir a su tiempo el lucero del alba?, ¿has observado el parto de las ciervas?, ¿das tú al caballo su bravura?... Treinta preguntas en total. El que había desafiado a Dios es ahora desafiado por él. Entonces Job, humildemente, se arrepiente "en el polvo y la ceniza" (42,6).

En el epílogo, Yahvé reprende a los tres amigos, pero los perdona por intercesión de Job, a quien devuelve el doble de lo que había perdido. El libro se cierra con un cuadro que presenta el viejo ideal israelita de la prosperidad del justo.

Pero, en resumidas cuentas, ¿qué interpretación del sufrimiento se ofrece en este libro? En él se reflejan dos interpretaciones: en el prólogo el sufrimiento de Job es una prueba a que Dios le somete, mientras que los amigos lo entienden como un castigo por pecados personales. Estas dos interpretaciones son coherentes en principio con la bondad y la justicia de Dios. Ambas están ampliamente documentadas en el Antiguo Testamento, y a ellas recurren el Nuevo Testamento y toda la tradición cris-

⁷ Por supuesto no todos los intérpretes admiten la intervención de esa "mano distinta". Así, R. Gordis, *The Book of God and Man. A Study of Job* (Chicago-Londres 1965) 104-116, piensa que los discursos de Elihú constituyen la última palabra del poeta, el cual los habría insertado aquí en los últimos años de su vida.

⁸ Ante esta "falta de lógica" entre lo que dice Job y lo que responde Yahvé, algunos comentaristas consideran los discursos divinos como una adición posterior al poema. Sin embargo, la opinión actualmente mayoritaria afirma la originalidad de los mismos (con la eventual excepción de algún breve pasaje). Es de notar que la decisión sobre la originalidad de los discursos de Yahvé depende en gran parte del modo de interpretarlos.

tiana. Dios prueba a los justos porque, sobre la base de la fidelidad en que viven, quiere someterlos a purificación con vistas a su progreso espiritual⁹. En este sentido, la Biblia utiliza la imagen, presente también en labios de Job, del crisol que purifica (23,10; cf. Eclo 2,5; Sal 3,6). Y Dios castiga a los pecadores porque así lo exige la justicia divina y porque el castigo es a la vez una revelación dirigida a ellos con vistas a su conversión (cf. Ez 11,10; 15,7).

Sin embargo, estas dos interpretaciones, válidas en sí, son llevadas en el libro de Job hasta extremos inadmisibles. El sufrimiento es aquí demasiado grande para entenderlo como una simple prueba a la que el Dios bueno somete a su fiel servidor. Afirmar, como se afirma en el prólogo, que el tormento de Job tiene por objeto demostrar que Satán no estaba en lo cierto puede resultar edificante en un relato de corte popular. Pero cuando ese relato se utiliza como marco de una reflexión teológica —y reflexión teológica es el conjunto del libro de Job—, entonces, lejos de edificar, produce escándalo. Tomada en serio, la actitud de Dios en el prólogo es inaceptable para cualquier conciencia creyente. Sólo una divinidad sádica podría complacerse en el dolor extenuante de sus fieles.

Por otra parte, para los amigos de Job —como para la tradición antigua de Israel— existe una perfecta ecuación entre la conducta del hombre y la retribución de que Dios le hace objeto en este mundo¹⁰. La vida del justo es colmada de bendiciones terrenales —larga vida, riquezas, extensa familia y muchos amigos—, mientras que al malvado le aguarda un cúmulo de desgracias (vg., Job 20; cf. Sal 37; 91; 91). El propio Job se encarga de refutar esa visión, hermosa quizá como ideal, pero ciertamente contraria a la realidad de los hechos. Y lo hace con eficacia (cf. Job 21). No cabe duda de que el poeta teólogo está de su parte y habla por su boca. La interpretación del sufrimiento como castigo recibe un rudo golpe, al menos en su versión más extremosa.

Entonces, ¿por qué sufre Job? Parece claro que la respuesta a esta pregunta debe buscarse en la respuesta de Dios a la requisitoria del protagonista. Pero, como queda indicado, la respuesta divina —que es la del autor inspirado— resulta un tanto desconcertante. De hecho, los discursos

⁹ Cf. Heb 12,5-11. Es la idea que expresa bellamente Fray Luis de Granada: "No hay médico que con tanto cuidado mida las onzas del acibar que da a un doliente, conforme a la disposición que tiene, cuanto aquel físico celestial mide el acibar de la tribulación que da a los justos, conforme a las fuerzas que tienen para pasarla. Y si alguna vez acrecienta el trabajo, acrecienta también el favor y ayuda para llevarlo, para que así quede el hombre con la tribulación tanto más enriquecido cuanto más atribulado" (*Guía de pecadores* [Madrid 1943]242).

¹⁰ Esta concepción se refleja claramente en el relato en prosa. Job recibe de Dios el doble de cuanto había perdido: ovejas, camellos, yuntas de bueyes y asnas (cf. 1,3 con 42,12).

de Yahvé están abiertos a diversas posibilidades hermenéuticas. Los comentaristas del libro han expresado en torno a ellos opiniones muy dispares: desde que no aportan ninguna solución al problema hasta que son la mejor solución que se puede dar ¹¹. Incluso en el aspecto literario hay quien los considera como un mero ejercicio retórico y quien los eleva a la categoría de magnífica culminación de la obra.

A pesar de todo, me parece que no es imposible captar, principalmente sobre la base de estos discursos, el mensaje del libro de Job. El autor, por supuesto, no ofrece ninguna respuesta tajante. Pero tampoco adopta una actitud de imparcialidad ante el problema dejando al lector la tarea de discernir lo que hay de aceptable e inaceptable en las posturas representadas por los personajes que actúan en el drama. Algunos comentaristas estiman que el autor del libro aprueba decididamente lo dicho por Job y reprueba con no menor decisión lo dicho por los amigos. Lo demostrarían las palabras dirigidas a éstos por Dios en el epílogo: "Vosotros no habéis hablado de mí rectamente, como mi siervo Job" (42,7). Pero estas palabras, pertenecientes al relato en que se enmarca el poema, se referían originariamente a las resignadas manifestaciones del Job paciente y al lenguaje, sin duda insensato, de los amigos. El hecho es que Dios, en sus discursos, no alude a la anterior discusión sobre el sufrimiento, planteada en términos de justicia retributiva. Tal silencio sobre lo que constituye el núcleo del diálogo puede interpretarse en el sentido de que para el autor ese planteamiento era erróneo o, por lo menos, insuficiente ¹².

La postura de los amigos en el diálogo tiene sus limitaciones. Pero también las tiene la de Job ¹³. Job pretendía pleitear con Dios, le consideraba enemigo, le acusaba de injusticia. Y con Dios no se discute. No se le pueden exigir cuentas. La respuesta divina encierra un rechazo de semejante pretensión (40,2.8). En una palabra: Job tiene razón ante sus amigos, pero no ante Dios. Job se ha entrometido en los designios divinos, y

¹¹ Un par de ejemplos. R.A.F. MacKenzie señala que los discursos de Yahvé no parecen venir al caso: "son como agitar un sonajero ante un niño que llora para distraerle el hambre" ("The purpose of Yahweh speeches in the Book of Job": *Biblica* 40 [1959] 436). En cambio, S. Terrien afirma que los "discursos de YHWH constituyen el coronamiento de la obra. Confieren a la discusión su alcance teológico" (o.c., 28).

¹² "Los discursos de Dios son notables tanto por lo que omiten como por lo que contienen... No aluden al principio de la retribución. Esto significa sin duda que tal principio no es tan fundamental para entender el mundo como pensaban los anteriores personajes del libro. Pero significa también que no es totalmente erróneo" (D.J.A. Clines, *Job 1-10* [WBC 17; Dallas, TE, 1989] xlv).

¹³ Como dice certeramente G. von Rad, el autor intentaba "poner de manifiesto las limitaciones y las aporías de una concepción fundamental... contraponiéndole otra postura revolucionaria y diametralmente opuesta; pero, desde luego, sin olvidarse de indicar también las aporías que encierra la posición de Job" (*Sabiduría en Israel* [Madrid 1985] 275).

Dios se niega a dar explicaciones sobre ellos. No obstante, los designios de Dios pueden vislumbrarse a través de su acción creadora y providente, la cual da testimonio de él. A esto apunta la grandiosa descripción cosmológico-zoológica que ofrecen los dos discursos. El autor podría haber añadido referencias a la acción de Dios en la historia de Israel, pero esto no es costumbre en la literatura sapiencial antigua (cf. Prov y Ecl); además, tales referencias habrían resultado extrañas en un drama cuyos actores, Job y sus amigos, no son israelitas.

No obstante, pese al rechazo de la pretensión de Job, Dios no le condena. No le declara inocente, pero tampoco le impone ninguna sanción ni le dice que sufra a causa de sus pecados. La actitud de este hombre golpeado por la desgracia es fruto de su ignorancia (38,2; 42,3). Job ha olvidado que los caminos de Dios no coinciden con los de los hombres (Is 55,8); los de Dios forman parte de su misterio inescrutable.

Job protesta ante el sufrimiento inmerecido. Esta protesta no es en la Biblia menos antigua que la fe en el sufrimiento como castigo. Baste recordar la voz de los salmistas cuando claman desde el fondo de su dolor: "¿Por qué, Señor, estás lejos, te escondes en las horas de angustia?" (Sal 10,1); "por qué, Señor, me rechazas y me escondes tu rostro?" (88,15). Pero el hecho es que Job no se ha quedado en su protesta, sino que ha retado a Dios. No sabemos si el autor del poema consideraba a Job tan inocente como el autor del prólogo y como muchos intérpretes modernos. Lo cierto es que el poema termina con el arrepentimiento del protagonista (42,6). No conviene pasar por alto este dato. Job, el que sufría sin culpa, es ahora culpable de haber lanzado ese reto ¹⁴.

Inmediatamente antes de declararse arrepentido, Job confiesa ante Yahvé: "Te conocía sólo de oídas, pero ahora te han visto mis ojos" (41,5). No parece que el autor imagine aquí una visión en sentido estricto. Job oye la voz divina que brota "desde el seno de la tempestad" (38,1; 40,6). De todos modos, lo importante no es que vea a Dios, sino que al acercarse a él, ve las cosas de otra manera. Ve que la justicia de Dios está envuelta en su misterio. Al término de su peripecia, Job podría repetir el salmo 73, donde el orante admite haberse escandalizado ante la prosperidad de los malvados y el sufrimiento de los justos, pero concluye con un acto de confianza: "Mi bien es estar junto a Dios; he puesto mi refugio en el Señor a fin de proclamar todas sus obras" (Sal 73,28).

¹⁴ "Job ha cedido a un acceso de *hybris* metafísica. Ha dudado de la justicia del creador, aunque al mismo tiempo la haya reconocido, puesto que esperaba de ella su absolución. Al exigir de Dios la proclamación de su propia justicia, ha negado de hecho la libertad de Dios" (Terrien, *o.c.*, 46).

Concluyendo. El libro de Job contiene una negación y una afirmación: niega la suficiencia de la doctrina vigente hasta entonces en Israel para explicar el hecho del sufrimiento; afirma que este hecho tiene una explicación oculta en Dios. La gran lección de esta obra sapiencial es que, en el sufrimiento de Job, como en todo sufrimiento humano, Dios puede tener otras miras al margen de su justicia retributiva. Lo cual equivale a decir que fuera de la fe no hay solución satisfactoria del problema.

Queda claro, por lo demás, que el libro de Job se sitúa en una perspectiva de retribución individual. Pero debemos tener presente que esa perspectiva es además intramundana: Dios premia o castiga en el escenario de este mundo. Hasta el siglo II a.C., con el libro de Daniel (cf. Dn 12,2), no aparece de forma indiscutible en el Antiguo Testamento la esperanza en una vida posterior a la muerte y, con ella, la perspectiva de una retribución ultramundana. Esta nueva perspectiva, esencial en el Nuevo Testamento, resuelve la aporía inherente al planteamiento de Job y sus amigos. La auténtica retribución –nos dirá el libro de la Sabiduría– tiene lugar no en este mundo, sino en el más allá (vg., Sab 2,21s; 3,4s; 5,15s). Pero aun así la solución al problema del sufrimiento sigue remitida al ámbito de la fe.

El libro de Job, con su crítica demoledora de la retribución intramundana, abre la posibilidad de una retribución en el más allá. De hecho, la fe en la supervivencia a la muerte no nace en la Biblia como una consecuencia del ser del hombre, sino como la necesidad de procurar a Dios un espacio en el que pueda ejercer su justicia. Dicho en términos teológicos: el libro de Job constituye un momento decisivo en la historia de la revelación veterotestamentaria; con él se prepara el paso a la fe en la resurrección-inmortalidad.

II. EL SUFRIMIENTO EN LOS CANTOS DEL SIERVO DE YAHVE

En la obra del Déutero-Isaías hallamos cuatro pasajes (Is 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12) que se ha dado en llamar "cantos del siervo de Yahvé" porque en ellos aparece un personaje al que Yahvé mismo denomina "mi siervo" (42,1; 49,3.6; 52,13; 53,11). Con gran probabilidad, estos cuatro cantos o poemas formaban en su origen una unidad, sin que sepamos explicar por qué ni por quién fueron fragmentados y colocados en los lugares que ocupan actualmente. Tampoco sabemos a ciencia cierta si su autor fue el mismo Déutero-Isaías (que actuó entre los desterrados de Babilonia), ni si el Siervo de Yahvé es un personaje histórico o simplemente alegórico, ni si se trata de un individuo o de una colectivi-

dad ¹⁵. Pero lo que ahora nos interesa, por encima de esos problemas, es que aquí alcanza su cumbre veterotestamentaria una importante interpretación del sufrimiento: el justo, con sus dolores, puede realizar una acción expiatoria en favor de otros.

Estos cantos describen la trayectoria singular de ese enigmático Siervo: vocación divina, actuación, padecimientos, muerte y triunfo final. En ellos, como en un drama, intervienen en primera persona Yahvé, el Siervo y una especie de coro. El último canto en especial nos descubre los rasgos peculiares de la "pasión" del Siervo. Se trata de un inocente: "no hubo injusticia en sus obras ni mentira en su boca" (53,9). Pero Yahvé, con su iniciativa misteriosa, "tuvo a bien tritularlo con el sufrimiento" (v. 10) y "descargó sobre él la culpa de todos nosotros" (v. 6). El Siervo, aceptando su trágico destino, "tomó sobre sí nuestros sufrimientos y cargó con nuestros dolores" (v. 4). Sus padecimientos fueron tantos que "no tenía aspecto ni figura, despreciado y evitado por los hombres" (v. 2s). No obstante, se mostró paciente, "como cordero conducido al matadero, como oveja ante el esquilador" (v. 7). Su humillación llegó al extremo de que "le dieron sepultura entre los malvados" (v. 9). Pero, paradójicamente, el Siervo "verá su descendencia, prolongará sus días" (v. 10) y recibirá amplia recompensa (v. 12).

La interpretación del sufrimiento que se plasma en la figura del Siervo de Yahvé tiene poco que ver con la idea de castigo impuesto en virtud de una responsabilidad colectiva y también con la prueba o corrección a que es sometido el justo. Por supuesto, aquí se da un castigo y lo sufre un justo, pero lo esencial es que el sufrimiento tiene carácter sustitutivo: el justo, por designio de Dios, sustituye a los pecadores, sufre lo que ellos deberían sufrir y así obtiene el perdón de los pecados que ellos han cometido ¹⁶.

La sustitución de una persona por un animal o un objeto inanimado, o incluso de una persona por otra, con vistas a evitar o remediar una situación negativa es una práctica que hallamos documentada en varios

¹⁵ Para unos, esta enigmática figura representa colectivamente al pueblo de Israel en su dimensión de "resto" ideal. De hecho, Israel recibe el apelativo de "siervo" en varios lugares del Dt-Is (41,8; 42,19; 43,10; 44,1.2.21; 45,4; 48,20; en 49,3, en el segundo de los cantos, es probablemente una glosa). Ya en los LXX aparece esta interpretación colectiva (cf. Is 42,1 LXX). Otros piensan que se trata de un personaje histórico (Moisés, Jeremías, Josías, Zorobabel, el mismo Dt-Is, etc.). Otros, en fin, ven en el Siervo una figura mesiánica (así ya en el Targum de Isaías). El NT, especialmente Hch, presenta a Jesús como el auténtico Siervo de Yahvé. Sobre la historia de la interpretación, cf. C.R. North, *The Suffering Servant of the Deutero-Isaiah* (Oxford 1956); también J.S. van der Ploeg, *Les chants du Serviteur de Jahvé dans le seconde partie du livre d'Isaie* (Paris 1936) 106-160.

¹⁶ Cf. J. Ratzinger, "Sustitución/Representación", en H. Fries (ed.), *Conceptos fundamentales de la teología IV* (Madrid 1967) 292-303, espec. 292-295.

pueblos del Próximo Oriente antiguo. El caso más significativo –que se suele relacionar con la figura del Siervo de Yahvé– es el que reflejan diversos documentos procedentes del archivo de los reyes asirios en Nínive y pertenecientes al siglo VII, es decir, anteriores en un siglo a la obra del Déutero-Isaías. En ellos se habla de la sustitución del rey, amenazado de desgracia, por una persona que, una vez adornada con las insignias de la realeza, hace ficticiamente de rey por un lapso de cien días, durante los cuales el verdadero rey permanece retirado de la vida pública. Con esto se intentaba que la desgracia destinada al rey recayera sobre el sustituto, el cual, según parece, era ejecutado al término de su ilusorio reinado¹⁷.

Pero el origen de la teología subyacente a la figura del Siervo de Yahvé no debe buscarse fuera de Israel. La función sustitutiva del Siervo tiene numerosos antecedentes en la acción de ciertos personajes bíblicos que sufren e interceden en favor de otros. Ya Abrahán se muestra solidario con los pecadores de Sodoma y los representa ante Dios intercediendo por ellos (Gn 18,10-32). Moisés, ante la apostasía de Israel, se declara dispuesto a ser castigado en lugar de su pueblo (Ex 32,32; cf. Sal 106,23) y muere de hecho fuera de la tierra prometida como consecuencia de las culpas de Israel (Dt 4,21s). Amós suplica a Yahvé que perdone al pueblo pecador y detenga el castigo que le tiene preparado (Am 7,1-6). Jeremías, aunque no se explica el porqué de sus persecuciones y decepciones, las padece como una carga derivada de su misión profética en favor del pueblo elegido y se siente, al igual que el Siervo de Yahvé, "como oveja conducida al matadero" (Jr 11,19; cf. Is 53,7). Ezequiel toma sobre sí "la iniquidad de la casa de Israel" (Ez 4,4). Lo mismo sucede con otros personajes del Antiguo Testamento, si bien es verdad que nunca se alude explícitamente en tales casos a una función sustitutiva¹⁸.

Por otra parte, en la figura del Siervo de Yahvé se advierte la influencia de ideas inherentes al culto israelita. En concreto, la comparación del Siervo con un cordero degollado (Is 53,7) proviene sin duda del papel que este animal tenía como víctima en la liturgia sacrificial (cf. Lv 12,6; 14,10-13; Nm 28,3s). El hecho de que el sufrimiento del Siervo reciba el nombre de "expiación" (*asham*, Is 53,10) empalma con la concepción del sacrificio expiatorio, ofrecido en reparación por los pecados cometidos contra Dios. La imagen del Siervo que carga con los pecados de otros (Is 53,4) hace pensar inmediatamente en el macho cabrío que, cargado con

¹⁷ Cf. J. Scharbert, "Stellvertretendes Sühneleiden in den Ebed-Jahwe-Liedern und in altorientalischen Ritualtexten": *Biblische Zeitschrift* 2 (1958) 190-213, espec. 204-210.

¹⁸ Cf. C. Lindhagen, *The Servant Motif in the Old Testament* (Upsala 1950).

los pecados de Israel, es conducido al desierto en la fiesta de la Expiación (Lv 16,10-22)¹⁹.

Pero, a pesar de todos estos antecedentes e influencias, la figura del Siervo de Yahvé encarna una novedad en la comprensión veterotestamentaria del sufrimiento: la expiación vicaria o sustitutiva. Es nueva la aceptación activa y consciente del Siervo frente a la resignación pasiva del primer Job, a la rebeldía del Job que discute y al sometimiento un tanto fatalista de Jeremías. El Siervo de Yahvé no retrocede ante el dolor, sino que se ofrece a él espontáneamente. Es nuevo también el hecho de que un individuo sufra no a título individual ni en virtud de una solidaridad en el pecado, sino como mediador de los designios divinos. Pero, sobre todo, es nuevo el carácter sustitutivo del sufrimiento: el Siervo sufre el castigo que otros han merecido; sufre en lugar de ellos. Y ese sufrimiento es causa de salvación para los pecadores. Procura su "curación" (Is 53,5), "justifica" a una multitud (v. 11), es "intercesión" en favor de los rebeldes (v. 12). Por último, el sufrimiento del Siervo sacude la conciencia de los pecadores y los impele al reconocimiento de sus maldades. Tal es el sentido fundamental que subyace a la confesión coral de los culpables: este hombre sufre por *nuestros* pecados, por *nuestras* iniquidades, por las culpas de todos *nosotros*. Los dolores del mediador originan la conversión de los pecadores.

Es imposible determinar la naturaleza de los sufrimientos del Siervo, el cual aparece sin atractivo humano, despreciable, horrendo ("leproso" traduce la vulgata en el v. 4); es perseguido y condenado en público. Parece indudable que el autor del poema recurre aquí a una descripción estereotipada, análoga a las que abundan en los salmos de lamentación, donde el orante alude a su situación en términos evidentemente hiperbólicos: "Nada hay sano en mi carne" (Sal 38,8); "mis huesos arden como el fuego" (102,4); "mi piel a mis huesos se ha pegado" (102,6). Lo que interesa al autor de los cantos no es la especificidad de los males del Siervo, sino su condición de castigado por Dios.

Algo parecido se puede decir con respecto a la muerte y subsiguiente exaltación del enigmático personaje. El Siervo "fue arrancado de la tierra de los vivos... entregado a la muerte" (v. 8); "pusieron su sepultura entre los malvados" (v. 9). En algunos salmos el orante habla como si ya hubiera muerto. Se lamenta ante Yahvé: "Me has arrojado a lo profundo de la fosa, a las tinieblas, al abismo" (Sal 88,7); o bien se muestra agradecido: "Yahvé, tú has sacado mi alma del sheol" (30,4). La principal dife-

¹⁹ Sobre estos ritos del judaísmo, cf. R. de Vaux, *Instituciones del AT* (Barcelona 1964) 532-535, 545, 636-640; L. Moraldi, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento* (Roma 1956).

rencia entre las expresiones del Salterio y las empleadas en el cuarto poema del Siervo es que allí se habla en primera persona y aquí en tercera. Pero esta diferencia no obliga a afirmar que quienes se expresan en el poema estén narrando unos hechos reales de los que han sido testigos, mientras que los salmistas prorrumpen en simples exageraciones. La ley de la hipérbole es aplicable en ambos casos.

En cuanto al triunfo final del siervo no cabe hablar de resurrección en sentido teológico. Sería un anacronismo suponer esta idea en el autor de los cantos, compuestos un siglo antes que el libro de Job. El texto dice que el Siervo "verá su descendencia, prolongará sus días... verá la luz" (53,10; cf. 52,13), lo cual significa en el lenguaje bíblico que vivirá largos años, como largos años vivió el Job restaurado del epílogo ²⁰.

Efectivamente la interpretación que hallamos en los cantos del Siervo de Yahvé constituye una novedad en el Antiguo Testamento, pero no un fenómeno único, pues reaparece en escritos posteriores. Zacarías (12, 10ss) habla de un misterioso "traspasado" que habrá de sufrir la muerte para que Yahvé, en atención a él, procure la salvación al pueblo ²¹. Más tarde, el benjamín de los mártires macabeos (2 Mac 7,37s) aplicará esta interpretación a su propio martirio ²². Pero es en el Nuevo Testamento donde la interpretación revela toda su densidad. La pasión y la muerte de Jesús, Siervo de Dios por antonomasia, se entienden como suprema acción salvífica en clave de expiación sustitutiva.

Esta interpretación del sufrimiento no sólo aparece por primera vez y alcanza su cumbre en los cantos del Siervo de Yahvé, sino que es teológicamente la más penetrante de cuantas afloran en la Biblia. Detrás de ella late sin duda la vieja idea de solidaridad del grupo humano, pero sólo en su dimensión positiva: solidaridad para la salvación.

No estaría fuera de lugar preguntarse a qué se debe que esta interpretación no aparezca en un libro posterior como el de Job, que aborda en directo el problema del sufrimiento. La respuesta, a mi juicio, ha de tener presente el relativo distanciamiento que existe entre los profetas y los sabios de Israel: los profetas intuyen y presienten, mientras que los sabios se limitan a pensar; los profetas son llamados en el Antiguo Testamento

²⁰ Por el contrario, J.S. van der Ploeg, *Les chants du Serviteur de Jahvé dans la seconde partie du livre d'Isaïe* (Paris 1936) 180-186, sostiene que el estilo de Is 53 no está emparentado con el de los salmos de lamentación y concluye que "los últimos versículos del cuarto canto hablan del Siervo resucitado, vuelto de la muerte real y corporal a la vida real" (p. 186).

²¹ De todos modos, este pasaje presenta graves dificultades textuales y exegéticas.

²² La misma interpretación subyace a las palabras del anciano Eleazar en 4 Mac 6,28s. Cf. el texto de este libro en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento III* (Madrid 1982).

mento "hombres de Dios", mientras que los sabios, en medio de su profunda religiosidad, son hombres de la razón; unos y otros siguen sus propios caminos. El libro de Job, a fin de cuentas, es un ejercicio de teodicea. En cambio, los cantos del Siervo de Yahvé pertenecen al ámbito de la profecía. No es arriesgado afirmar que los autores del libro de Job desconocían los cantos del Siervo. De haberlos conocido, habrían tratado a Job de otra manera.

Como hemos visto, el Antiguo Testamento ofrece tres líneas de interpretación en torno al problema del sufrimiento: una habla de castigo por el pecado; otra, de prueba encaminada al progreso espiritual del justo; otra, de expiación por pecados ajenos. Y siempre, detrás de todo sufrimiento, la inescrutable voluntad divina.

Sin embargo, junto a todo esto, el Antiguo Testamento deja entrever la imagen de un Dios directamente afectado por el sufrimiento de los hombres, aparentemente incapaz de evitarlo, que sufre también cuando los hombres sufren. En este sentido dice Isaías 63,9 que Dios se angustió en todas las angustias de Israel ²³. Y un pasaje del Talmud explica: "Cuando Dios recuerda a sus hijos que viven en la miseria entre las naciones del mundo, deja caer dos lágrimas en el océano, y el estruendo llega a los confines del mundo" (T.B. *Berakot* 59a).

Seguimos, sin remedio, en el misterio de Dios.

²³ Tal es el sentido de este pasaje según el *queré* de la masora. De ahí la traducción de Valera: "En toda angustia de ellos él fue angustiado". La Vg. traduce el *ketib*: "in omni tribulatione eorum non est tribulatus". Las versiones modernas suelen corregir el texto sobre la base de los LXX.