

La prosperidad del malvado en el libro de Job y en los poemas babilónicos del «Justo Paciente»

¿Cómo se concilia la justicia de Dios con el sufrimiento del justo y la prosperidad del malvado? He aquí el gran problema que ha angustiado a los pensadores de todos los tiempos¹. Su planteamiento concreto surge de una mayor profundización de las exigencias de la moralidad y corresponde a las épocas de grandes crisis del pensamiento en las que la especulación humana se repliega sobre sí misma para considerar más a fondo los problemas de la teodicea y de la propia existencia.

El libro de Job es un testimonio elocuente de esta crisis religiosa y moral existente en el judaísmo postexílico, provocada en parte por el paso de un colectivismo demasiado exagerado hacia un individualismo más consciente. Jeremías y Ezequiel formulan netamente la tesis de la responsabilidad individual². El hombre se siente en adelante movido a tratar directamente con Dios los asuntos de su conciencia. Dentro de una nación o de una colectividad no todos los miembros incurrían en la misma responsabilidad. Yahweh retribuirá a cada uno según sus obras.

Esta solución, sin embargo, no desvanecía todas las dificultades. Faltando una revelación clara de la suerte de los muertos en la vida

¹ Un resumen de los principales textos sobre el problema del dolor en las literaturas de Egipto, Babilonia y Grecia puede verse en J. STEINMANN, *Le livre de Job*, París, 1955, pp. 25-54; véase también E. F. SUTCLIFFE, S. J., *Dios y el sufrimiento en el Antiguo Testamento y en el Nuevo* (trad. española, Herder), Barcelona, 1959, pp. 11-55. Además de Egipto, Babilonia y Grecia estudia brevemente la literatura india y romana.

² La interpretación del pensamiento de Jeremías y Ezequiel véase en F. SPADAFORA, *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento*, Rovigo, 1953, pp. 365-398.

de ultratumba, las ideas reinantes en la época en que vivió el autor del libro de Job no eran nada consoladoras³. La mansión de los muertos era el *seol*. Allí se deslizaba su existencia en un vivir umbrátil lejos de Yahweh sin alegría ni consuelo. Aunque no eran torturados, pues vivían en el reposo de la inmovilidad, tampoco gozaban de los bienes de la vida. Ninguna cosa hacía apetecible aquella oscura mansión⁴. Esta idea tan poco halagüeña del más allá no podía menos de ejercer serias repercusiones en la especulación religiosa y en la vida moral. A la moral le faltaba toda sanción eterna. El juicio de Yahweh se realizaba durante la vida presente. Como la recompensa consistía en bienes temporales, el triunfo en la vida se consideraba signo de la santidad interior y el infortunio era la señal inequívoca del pecado. De este modo vino a crearse poco a poco la ecuación entre virtud-felicidad de una parte y pecado-desgracia por otra. Esta concepción automática de la sanción no pasaba de ser para toda mente reflexiva una idea demasiado ingenua y bien poco realista. La experiencia se encargó muy pronto de sembrar crueles decepciones. Más de una vez podía constatarse que sucedía justamente lo contrario: hombres justos eran desgraciados mientras que malhechores públicos gozaban tranquilamente de una situación de privilegio. Esta experiencia, sin embargo, podía en rigor recibir una explicación. Los males del justo se atribuían a culpas pasadas, ocultas o ajenas. Pero era mucho más difícil justificar la prosperidad del malvado. Es muy posible que antes de plantearse el problema del dolor del inocente se viese palpable el escándalo de la felicidad del impío. Al fin son dos aspectos de un mismo problema.

En estas páginas vamos a dedicar nuestra atención a este segundo aspecto, por lo general menos estudiado⁵, examinando la tesis tradicional de premios y castigos propugnada por los amigos de Job y las respuestas de éste, para comparar después los resultados con la enseñanza de los pensadores babilonios.

³ Para toda esta cuestión remitimos al lector al documentado artículo de R. CRIADO, S. J., *La creencia popular del Antiguo Testamento en el más allá: el Seol*, en «XV Semana Bíblica Española», Madrid, 1955, pp. 21-56, en especial desde la pp. 36 y ss.; M. GARCÍA CORDERO, O. P., *Intuiciones de retribución en el más allá en la literatura sapiencial*, ibidem, pp. 57-78.

⁴ Cf. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, Tome II, *L'homme*, Tournai, 1956, pp. 48-63, en especial pp. 54-56.

⁵ Para un estudio de conjunto remitimos al lector a la excelente síntesis de A. M. DUBARLE, O. P., *Les sages d'Israël*, París, 1946, pp. 64-94 (trad. española, Escelicer, *Los sabios de Israel*, Madrid, 1959, pp. 69-110) y a M. GARCÍA CORDERO, O. P., *La tesis de la sanción moral y la esperanza de la resurrección en el libro de Job*, en «XII Semana Bíblica Española», Madrid, 1952, pp. 571-594; E. F. SUTCLIFFE, S. J., *Dios y el sufrimiento en el Antiguo Testamento y en el Nuevo* (trad. española, Herder), Barcelona, 1959, páginas 136-146.

EL LIBRO DE JOB

La disputa entre Job y sus amigos se centra toda ella en torno a la cuestión de cuál es la causa de sus desgracias. Todos ellos, y también Job, están de acuerdo en proclamar la grandeza de Dios, la impureza del hombre y la imposibilidad para toda criatura de entrar en juicio con el Omnipotente. Mas cuando descienden a la aplicación práctica de estas verdades en relación al caso de Job es cuando reina entre ellos pleno desacuerdo. Elifaz y sus compañeros sostienen la tesis de que toda desgracia es consecuencia de un pecado y, por tanto, los sufrimientos de Job son la prueba más evidente de sus culpas. Esta tesis creen poder demostrarla por el hecho de que los impíos son siempre castigados con la adversidad. Al afirmar esto se proclaman herederos de la tradición recibida de los antepasados ⁶.

Abriendo Elifaz el primer ciclo de discusiones establece la relación entre el pecado y el castigo (4, 8-11). La tesis es formulada en sus dos vertientes, pero se insiste más en el castigo de los impíos:

«Haz memoria: ¿qué inocente fue jamás destruído?
¿Qué justos fueron jamás exterminados?

Por lo que siempre vi, los que aran la iniquidad
y siembran la injusticia son los que cosechan sus frutos.

Un soplo de Dios los destruye,
el aliento de sus narices los abate» (4, 7-9).

Si la tesis parece a veces impugnada por los hechos se trata sólo de una apariencia engañadora y superficial. Un examen más atento revela que es el hombre por sus pecados causa de su propia ruina. El castigo se prolonga además en los propios hijos, que lejos de prosperar son condenados en el juicio y sus bienes arrebatados por otros. La justicia de Dios se manifiesta claramente en la suerte que reserva a los justos y a los pecadores. Los castigos de éstos son expuestos por contraposición a la felicidad del inocente en manos de Dios ⁷. Es, en definitiva, la tesis de la ética tradicional: no hay hombre sin pecado, ni pecado sin castigo. La prosperidad es signo de inocencia, como la adversidad del pecado ⁸.

La intervención de Bildad sigue en la misma línea didáctica. A los argumentos de su predecesor añade el testimonio de los antiguos. Este testimonio es tajante:

⁶ Job 8, 8; 15, 17; 20, 4; 22, 15; 4, 17.

⁷ Job 4,10-5,16. Sigue un esquema muy semejante al del salmo 37 (36).

⁸ En Job 5, 27 se afirma que esta tesis es un hecho de experiencia y una afirmación clara de la tradición.

«Así, pues, Dios no rechaza al justo,
ni da la mano al malvado» (8, 20; cf. 8, 8-10).

El equilibrio entre el mal moral y la desgracia persiste, porque la suerte del impío es transitoria, fugaz, ilusoria, sin consistencia. Como el papiro y el junco no pueden crecer sin el agua, así la fortuna del malvado y su esperanza serán desvanecidas. Como tela de araña y cual casa que comienza a arruinarse su prosperidad, aparentemente inconvencible, desaparecerá⁹.

La palabra se cede ahora al tercer interlocutor, Sofar de Na'amah. Este, sosteniendo en el fondo idéntica doctrina que sus compañeros, insiste menos que ellos en la desgracia que siempre debe acompañar al impío para exaltar la suerte del recto, felicidad que será patrimonio de Job si se convierte a Yahweh. El cuadro es paralelo en sentido contrario al de la desgracia del malvado. El justo vivirá seguro, nadie turbará su reposo. Honrado de todos, su vida será esplendente como la luz del mediodía¹⁰. La conclusión respecto al impío es tan definitiva como la de Elifaz y Bildad:

«Los ojos del malvado se consumirán.
No habrá para él escape alguno,
y su esperanza será el último suspiro» (11, 20).

En las respuestas de Job se advierte una cierta gradación. En la primera a Elifaz no ataca directamente la tesis contraria. Se limita a decir que es él quien debe probar que sus sufrimientos son punición de una culpa real (Job 6-7). Respondiendo a Bildad afirma que nadie puede escapar al juez supremo. Dios destruye lo mismo al inocente que al culpable, se burla del tormento de los justos y permite que reine la injusticia en el mundo¹¹. En la réplica a Sofar insiste, por una parte, en la misma idea: Dios obra como dueño absoluto derribando situaciones adquiridas y cambiando en un instante el curso de los acontecimientos sin tener en cuenta la suerte de los individuos¹². Por otra parte, pone en evidencia la prosperidad de que gozan los malos, pareciendo como que Dios ha puesto todo en sus manos y en cambio

⁹ Job 8, 11-19. La misma aplicación de esta matemática sagrada se encuentra en el salmo 37 (36), utilizando con frecuencia las mismas imágenes; cf. Sal 49 (48), 17-20; 73 (72), 18-20. 27.

¹⁰ Job 11, 12-19.

¹¹ Job 9, 12-24; cf. Job 12, 9-25.

¹² Job 12, 14-25; Is 19, 11-16; Jer 8, 8-9; 25, 34 ss. Podrían aducirse aquí todos los oráculos de los profetas contra las naciones extranjeras en donde aparece confirmado por los hechos lo que Job afirma aquí como principio general.

la desgracia abate a los inocentes¹³. Con este resultado se cierra el primer ciclo de discusiones. Este somero análisis no deja de producir una profunda impresión. Las posiciones de los adversarios son netamente contradictorias. Pero ni Job ni sus amigos han hecho progresar el debate. Nos hallamos ante un círculo sin salida: tesis opuestas sin solución definitiva. El drama queda perfectamente delimitado. Los discursos siguientes no harán más que acentuar los antagonismos.

La discusión se hace cada vez más agresiva. Elifaz se presenta como heredero de la tradición sapiencial¹⁴, al exponer por segunda vez y con lógica rigurosa lo esencial del mensaje de la antigua sabiduría sobre la suerte de los impíos. El malvado no puede ser feliz. Constantemente se ve asediado por los remordimientos. La aprensión, la angustia, el terror de la noche, el golpe inesperado no le dejan respirar en paz un momento. Con imágenes poéticas de gran viveza describe la actitud del insensato en ademán de levantar su mano contra Dios protegido por el yelmo y el escudo y su conducta hacia los prójimos inspirada por la ley suprema del egoísmo. El símbolo del árbol que sin raíces se seca, cuyas ramas no reverdecen y los frutos no llegan a madurez se aplica a la vida del malvado que será cortada a destiempo. El castigo se prolonga incluso en su descendencia¹⁵.

Las penas consignadas son todas de orden temporal, algunas interiores, pero la mayor parte exteriores. La muerte prematura, la carencia de herederos y la entrega de sus bienes en manos de los extraños son los tres grandes flagelos reservados al impío según la mentalidad de todo el Antiguo Testamento¹⁶.

Bildad refuerza la tesis de su amigo. Su descripción añade algunos rasgos pintorescos al cuadro esbozado poco antes por Elifaz:

«La luz de los perversos se apaga,
no brillará la llama de su hogar» (18, 5).

¹³ La sección: Job 12, 4-6 parece un paréntesis que separa el v. 3 de su continuación normal en el v. 7. Pero no es posible establecer el lugar original. Si fuera éste su puesto primitivo podría tratarse de un paréntesis introducido por la reflexión del v. 3: «También tengo yo, como vosotros, alguna inteligencia. Esas cosas, ¿quién las ignora?»; cf. P. DHORME, *Le livre de Job*, 2.^a ed., París, 1926, p. XXXIII.

¹⁴ Job 15, 17-19; cf. Job 8, 8; 20, 4.

¹⁵ Job 15, 20-35. Todos estos castigos y las imágenes poéticas para expresarlos se encuentran igualmente en el salmo 37 (36). Son, al fin, los mismos símbolos empleados por los profetas para describir el castigo de los malos, sobre todo en los oráculos contra las naciones extranjeras. Véase, por ejemplo (Is 1, 28-31; Jer 17, 5-8; Ez 31, 12 ss.) la hermosa alegoría del árbol simbolizando a Assur y su ruina.

¹⁶ Cf. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, Tome II, *L'homme*, Tournai, 1956, pp. 39 ss. y 309.

Siendo esta luz símbolo de la vida y de la felicidad, luz celestial opuesta a las tinieblas infernales, el impío privado de ella, caminará en la oscuridad sucumbiendo presa de las asechanzas nocturnas. Todo el mundo infernal se desencadena contra él. Las Furias le persiguen. Descripción ésta simbólica de los remordimientos del pecador paralela a la trazada antes por Elifaz¹⁷. Castigos aún mayores le están reservados. La salud, bien insustituible, le será arrebatada por una repugnante enfermedad. La muerte y la entrega en manos del rey de los terrores será su último destino. Y si esto fuera poco, el olvido completo después de su muerte y la carencia de herederos que perpetúan su nombre acaba de perfilar este cuadro horrible¹⁸. Concluye, pues, Bildad:

«De su caída se espantarán los occidentales
y se horrorizarán los orientales.

Esta es la suerte del malvado,
el destino del que desconoce a Dios» (18, 20-21)¹⁹.

Sofar explota de nuevo el tema inagotable del impío condenado por Dios con imágenes y descripciones propias. Tres cuadros diferentes de una misma situación se van sucediendo a través de las palabras de los tres interlocutores. Elifaz hablaba de un guerrero vencido, Bildad describía el cuadro de un criminal presa de terrores nocturnos, Sofar va a trazar la caricatura de un glotón en trance de vomitar. El impío es el soberbio arrogante que levanta su cabeza hasta el cielo, pero si se le busca ha desaparecido como un fantasma: la putrefacción de la muerte, la desaparición total, esperan al miserable. Antes de pasar a la descripción detallada de los castigos de su glotonería Sofar afirma que los hijos del malvado tendrán que pagar con su propio dinero los daños de su padre (20, 10). El mal que ha saboreado se convierte en principio de desdicha. El alimento que tomó se transforma en veneno. Dios le hará vomitar las riquezas que injustamente atesoró. El maldito será entonces privado de sus bienes; nada podrá salvar de la ruína para llevárselo consigo al *seol*. A imitación de los antiguos profetas

¹⁷ Job 18, 5-11; cf. Job 15, 21 ss.

¹⁸ Job 18, 13-19. La esterilidad era uno de los peores castigos que Dios podía enviar a una persona según la mentalidad del A. T., por eso nunca falta en las descripciones de la desgracia del malvado. Véanse las sugerencias que hace sobre este hecho J. PEDERSEN, *Israel. Its Life and Culture*, Londres (s. f.), I-II, p. 256.

¹⁹ Job 18, 20-21. La idea de que el destino del impío dejará estupefactos a los orientales y occidentales, además de ser muy expresiva, es también muy verdadera. Las literaturas de Oriente y Occidente comenzando desde las lamentaciones babilónicas y los poemas egipcios hasta las tragedias griegas, saturadas de horribles descripciones del criminal perseguido por las furias infernales, son el mejor testimonio de la veracidad de la afirmación del poeta bíblico.

Sofar estigmatiza las injusticias sociales de aquéllos que explotan al pueblo humilde. También éstos serán alcanzados por la miseria. La cólera divina se derrama sobre el criminal espantado. Yahweh con sus armas —saetas, lanzas de hierro, dardos de bronce, rayos, tinieblas, llamas de fuego— aniquilará al impío. Se realiza aquí como un duelo entre Dios y el malvado. El cuadro del glotón cede ahora el paso a la imagen apocalíptica de las fuerzas cósmicas que se alían para destrozarse al impío. Finalmente la tesis resumida en principio axiomático:

«Esta es la suerte que al perverso reserva Dios;
ésta es la parte que el Omnipotente le adjudica»²⁰.

Para Job, en cambio, la realidad es muy distinta. Es una ilusión creer que todo se explica de una manera tan sencilla y satisfactoria. Él ha constatado personalmente que la antigua tesis de la sanción no tiene valor absoluto. El contraste entre su esperanza y la triste realidad de su vida es un mentís a toda la concepción de la moral basada en la ecuación entre virtud y felicidad. Y su caso personal no es el único argumento. Ahí están a la vista de todas constataciones mucho más graves y universales. Una de las peores decepciones de Job, podríamos decir, el escándalo metafísico que le anonada, es el hecho incontestable de la felicidad de los malos:

«Volved a mí vuestros ojos y espantaos.
Yo, sólo de pensarlo, me horrorizo.

¿Por qué viven los impíos,
se prolongan sus días y se aseguran en su poder?»²¹.

Este es el doloroso «¿por qué?» que resuena a través de toda la historia de la humanidad y sobre todo a través de toda la Biblia. El primero en pronunciarlo, desde el punto de vista literario, parece haber sido Jeremías cuando se dirige a Yahweh en uno de sus íntimos coloquios con él²².

«¿Por qué es próspero el camino de los impíos?
¿Por qué son afortunados los malvados?» (Jer 12, 1).

Su contemporáneo y profeta como él, Habacuc, formula la misma pregunta que es a su vez una querrela a Dios:

«¿Por qué me haces ver la iniquidad?
¿Por qué, pues, soportas a los malvados?»²³.

²⁰ Job 20, 29; véase desde el v. 4 hasta el 29.

²¹ Job 21, 5-7.

²² Jer 12, 1-2; cf. G. M. BEHLER, *Les confessions de Jérémie*, Tournai, 1959, p. 11.

²³ Hab 1, 3. 13b.

El autor del salmo 73 (72) se encuentra en el mismo estado de ánimo que Job. A la vista de la prosperidad de los malvados sufre una tentación que casi hace vacilar su fe y confianza en la justicia de Yahweh. Reconoce que fue para él ardua tarea comprender la solución del enigma, hasta que penetró en los secretos de Dios y vio el fin que les tenía reservado ²⁴.

Después de la pregunta Job describe la experiencia. Son los mismos cuadros de dicha tranquila, de paz doméstica, de abundancia material, de posteridad numerosa y de larga vida que antes atribuían a los justos sus tres adversarios. Sólo se distingue el destinatario: por una parte el justo, por otra el impío. Lo primero que afirma Job, lo más importante para todo israelita de la Antigua Alianza, es la venerable ancianidad de que gozan los malos, rodeados además de numerosa descendencia. El mejor testimonio de la bendición divina era la fecundidad, tanto del hombre como de los animales ²⁵. A la abundancia sigue la alegría, la danza y la música ²⁶. Y por fin, después de pasar una vida feliz, cuando el impío desciende al *seol*, encuentra allí la misma morada que el justo ²⁷. Job no ahorra siquiera sus críticas contra la idea tradicional expresada por sus amigos de que la sanción se ejerce sobre la descendencia del pecador. Castigo éste bien inútil, cuando el interesado, reducido a la condición de sombras en el *seol*, no siente estos golpes, ni conoce la suerte de sus hijos ²⁸. La experiencia demuestra que la muerte no respeta a nadie. Dios «hace perecer lo mismo al justo que al impío» (9, 22-24), igual «al que estaba en plena prosperidad que al que nunca gozó de bien alguno» (21, 23-25). A todos sin distinción los alberga el sepulcro y los recubren los gusanos. Para rematar este cuadro Job describe los funerales de un criminal. Toda la población acompaña el cortejo fúnebre. Un espléndido mausoleo perpetúa su memoria. La misma fosa sepulcral le es leve. Hasta el fin de su vida fue un hombre honrado por todos. Realmente fue feliz ²⁹.

Al término del segundo ciclo de discusiones nos encontramos en el mismo punto de partida. Sobre la tierra el impío no es más desgraciado que el justo. La sanción moral imaginada por los sabios y aplicada automáticamente a las condiciones de esta vida no existe.

²⁴ Sal 73 (72), 2-5. 12-13. 16-17, etc.

²⁵ Job 21, 7-11; cf. Gen 1, 22, etc.

²⁶ ¿No habría aquí una alusión implícita al hecho consignado en Gen 4, 21 ss., en donde se atribuye a la descendencia de Caín la invención de los instrumentos musicales? Si así fuera, el autor aduciría un ejemplo antiguo en confirmación de las palabras de Job. J. STEINMANN, *Le livre de Job*, París, 1955, p. 165 sugiere esta idea.

²⁷ Job 121, 11-13; cf. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, Tome II, *L'homme*, Tournai, 1956, pp. 55-56.

²⁸ Job 21, 19-21; cf. P. VAN IMSCHOOT, *o. c.*, pp. 54-55.

²⁹ Job 21, 26-33.

El tercer acto de la tragedia no añade ningún dato nuevo digno de tenerse en cuenta. Elifaz vuelve a repetir que los malvados serán castigados con una muerte prematura y toda su fortuna será aniquilada³⁰. Bilidad se queda en consideraciones generales. Sofar reproduce ampliamente el cuadro de las penas del impío, acumulando imágenes e ideas de sus intervenciones anteriores³¹: abolición total de su nombre, olvido perpetuo, maldición divina, imagen del árbol arrancado de cuajo antes de tiempo, castigo de sus hijos destinados a la espada, al hambre, a la peste y a la ruina total, entrega de sus riquezas a manos de extraños. El culpable no puede durar mucho tiempo en su estado privilegiado:

«Se acuesta rico, pero será por última vez,
en un instante dejará de existir» (27, 19).

Si acaso Dios le prolonga la vida, sus días transcurrirán en medio del terror y del desprecio universal³².

Después de este amplio debate de la tesis el aspecto teológico del problema no queda dilucidado, pero el autor nos descubre con bastante claridad su posición. Su tesis es «un alegato contra la tradición». Tratándose de la suerte de los individuos el autor del poema deja convencido al lector de que la felicidad y la virtud por una parte, el infortunio y la perversidad moral por otra, se hallan muy lejos de ser dos corolarios de aplicación inmediata y regular a esta vida³³. Leyendo el diálogo constatamos que el sufrimiento no sólo sirve para probar la virtud, sino también para perfeccionarla y fortificarla. Este nuevo aspecto del dolor había sido tocado brevemente por Elifaz (5, 17 ss.), suponiendo naturalmente que Job era pecador. Pero quien lo expone ampliamente es Elihú, interlocutor que entra inesperadamente en escena para continuar la discusión. Elihú representa el papel del que viene a poner la cosas en su punto, a corregir inexactitudes y a enmendar los fallos surgidos en el calor de la disputa. Según él el sufrimiento forma parte de la pedagogía divina. Debe conducir al hombre a la

³⁰ Job 22, 15-20.

³¹ La segunda réplica de Sofar contenida en el cap. 27, 13-23 debe ser completada con el pasaje del cap. 24, 18-24, en donde se describe también el castigo de los malvados. En el contexto actual se pone en boca de Job, cosa que parece del todo inverosímil, dado que en este caso el héroe defendería la misma tesis que sus adversarios. De aquí que se imponga una trasposición. Algunos autores consideran todo el pasaje 24, 1-24 como interpolación; así, J. STEINMANN, *o. c.*, p. 231. Otros, manteniendo su autenticidad, abogan por la trasposición indicada; así, P. DHORME, *Le livre de Job*, 2.^a ed., París, 1926, pp. XXXVII y XXXIX-XL, de donde resultaría el orden siguiente: 27, 13; 24, 18-24; 27, 14-23.

³² Job 24, 18-24; 27, 13-23.

³³ Cf. A. M. DUBARLE, O. P., *Les sages d'Israël*, París, 1946, p. 78 (traducción española, Escelicer, Madrid, 1959, p. 88).

práctica de la virtud y prevenirle del pecado. El orador no abandona del todo la antigua tesis de la sanción. Sin aplicarla tan rigurosamente como sus amigos, la acepta en sus líneas generales. De la desgracia no concluye a la existencia de culpas anteriores. Insiste más bien en el orgullo³⁴ como fuente de pecados futuros. La distribución de premios y castigos está regida por la norma suprema de la justicia divina, pero Elihú la concibe aún en función del esquema de una atribución matemática, a la manera del autor del salmo 37 (36), cuyo principio constante es la liberación —prosperidad del justo y el castigo— desgracia del impío³⁵.

La intervención de Yahweh (38,1-41,26) y el Epílogo en prosa no solucionan el enigma, ni se vuelve a hablar más de la prosperidad del malvado o del dolor del inocente.

LOS POEMAS BABILÓNICOS

Los sabios de la antigua Babilonia se plantearon el mismo problema y en términos muy semejantes al Job bíblico. Idénticas causas motivaron en ambos países el problema del dolor. La religión babilónica admitía sin dificultad la justicia de los dioses³⁶. En cambio ignoraba la existencia de un más allá feliz. Algunos pensadores se plantearon la pregunta de la consecución de una vida eterna, pero la teología tradicional respondía en sentido negativo, ya que «cuando los dioses crearon a los hombres los destinaron a la muerte y ellos se reservaron la vida en sus manos»³⁷. Por otra parte, la experiencia cotidiana confirma la verdad del viejo proverbio: «se nace y en seguida se camina por el sendero de la muerte; es forzoso para todos atravesar el río Hubur»³⁸. La supervivencia en el más allá no se pone en duda³⁹. Pero las especulaciones filosóficas hacían de la morada de los muertos una descripción poco halagüeña. Un escritor la describe así: «Es la casa tenebrosa; la morada de donde no vuelven a salir los que allí entran; en donde están privados de luz los que allí ponen el pie; en donde su alimento es el polvo, en donde no ven la luz y se sientan en tinieblas, en donde

³⁴ Job 33, 17; 36, 9.

³⁵ Compárese Job 36, 5-8, 14-15; 34, 20-27 con el salmo 37 (36), 1-2. 9. 17. 22. 25. 34, etc.

³⁶ Cf. S. N. KRAMER, *Sumerian Theology and Ethics*, en «The Harvard Theol. Rev.», 49 (1956) pp. 58 ss.; W. VON SODEN, *Religion und Sittlichkeit nach den Anschauungen der Babylonier*, en «Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft», Neue Folge, 14 (1935) pp. 149, 151, 157.

³⁷ J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, 2.^a ed., New Jersey, 1955, pp. 90, III, 3-5. Esta obra la citaremos en adelante con la sigla ya de uso corriente ANET.

³⁸ ANET, p. 439, lin. 16-17.

³⁹ Para este problema, para la eventualidad de un juicio en el más allá y para la suerte de los difuntos en el reino de los muertos remitimos a B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien*, II, Heidelberg, 1925, pp. 143 ss.

están vestidos como pájaros; es la vivienda cuyas puertas y cerrojos están cubiertos de polvo»⁴⁰. Esta morada, y la existencia umbrátil que allí llevan los difuntos en nada difieren de la concepción hebrea del *seol*. Bajo estas circunstancias se comprende que la inmensa mayoría del pueblo se desentendiese totalmente de un más allá tan sombrío y que además no era visto como sanción de un comportamiento bueno o malo. Todo el interés se centraba en la vida presente. Una larga vida en la tierra, la ausencia de enfermedades, el bienestar material eran la suprema aspiración del hombre y el don más excelso que los dioses le podían regalar. A su consecución se ordenaban las mismas prácticas religiosas. Un antiguo moralista enseñaba que el «sacrificio prolonga la vida y el que teme a los Anunnaki alarga sus días»⁴¹. La consecuencia inmediata era la aplicación a la vida de la antigua máxima edonista «comamos y bebamos que mañana moriremos», por eso un parmiólogo recomendaba a sus oyentes: «Que tu cuerpo esté harto, que día y noche goce del placer. Procura estar diariamente de fiesta. Pasa día y noche en danzas y algaradas. Mira al niño que va cogido de tu mano y a la mujer que se deleita en tu seno»⁴². La realización de esta aspiración de vida está en manos de los dioses que la otorgan o niegan no llevados por el capricho o el favoritismo, sino en dependencia de la conducta del hombre. Si la antigua sabiduría enseñaba que el temor de los dioses trae la prosperidad, decía también que «el pecado contra la gran divinidad acorta los días del hombre y los de sus descendientes»⁴³. Tenemos, pues, fundamentalmente una moral egoísta. La conducta ética del individuo no está orientada en sentido vertical hacia el dios, sino en dirección horizontal hacia la propia felicidad terrena.

Para el babilonio el dolor es un signo inequívoco del desagrado divino y un testimonio de que los dioses no aprueban las malas acciones del hombre. La sanción del bien y del mal se realiza, por tanto, en la tierra. Los dioses castigan y deben castigar implacablemente en este mundo el pecado del hombre. De la conexión entre dolor y pecado deducían los babilonios la consecuencia completamente lógica de que el sufrimiento debía atormentar al pecador y respetar al inocente. Muchas veces la realidad podía confirmar sus previsiones. Pero cuando sucedía todo lo contrario, afloró en sus mentes la duda de la bondad

⁴⁰ P. JENSEN, *Assyrisch-babylonische Mythen und Epen* (Keilinschriftliche Bibliothek, VI, 1), Berlín, 1900, p. 80, lín. 4-11.

⁴¹ ANET, p. 427 (reverso B, lín. 2 y 5).

⁴² ANET, p. 90, III, lín. 6-13. El texto se refiere a Gilgames, pero termina con estas palabras que extienden su sentido a todos los hombres: «porque esta es la tarea de la humanidad» (lín. 14).

⁴³ S. LANGDON, R. ZEHNPFUND, *Die neubabylonischen Königsinschriften* (Vorderasiatische Bibliothek, IV), Leipzig, 1912, p. 253, col. II, lín. 19-20.

y justicia de los dioses; se les planteó, en una palabra, la cuestión del valor de la tesis tradicional de premios y castigos.

Históricamente nos consta que ya desde muy antiguo se suscitó en Babilonia el tema que tratamos. A la vista de la ruina de la ciudad de Lagas, y considerándose irresponsable del hecho, el rey Urukagina exclama: «¿Qué pecado he cometido yo?»⁴⁴. Un autor de la época reflexionando sobre el suceso nos dice claramente que el rey era inocente y que los castigados debían ser los verdaderos culpables, Lugalzaggisi rey de Umma y la diosa Nisaba⁴⁵.

En las oraciones penitenciales de época posterior se oye a veces la misma pregunta que presupone siempre idéntica convicción de que el impío debe ser castigado y el justo premiado:

«¿Por qué la enfermedad, el dolor del corazón,
la miseria y la destrucción están unidos a mí?
¿Hasta cuándo, oh dios mío, me tratarás así?
Como el que no teme al dios ni a la diosa así soy tratado yo»⁴⁶.

En una oración a Istar el penitente describe los males que han venido sobre él siendo inocente. Al comparar su suerte con la del malvado se cree injustamente castigado por la diosa:

«¿Qué he hecho yo, oh mi dios y mi diosa?
Como uno que no teme al dios ni a la diosa así soy tratado yo;
pues se me ha dado enfermedad, dolor de cabeza,
pérdida y destrucción»⁴⁷.

Vamos a citar aún otro salmo de lamentación. El contenido es siempre el mismo: el impío debe ser castigado:

«¿Cómo te he despreciado? ¿En qué he pecado contra ti?
Constantemente he mantenido tu culto.
Ante tu divinidad caminaba yo siempre con rectitud.
Pero como a uno que no teme a la divinidad, así me has affligido.
Aunque no cometí ningún pecado y no hice ningún mal;
sin embargo, siempre me encuentro abatido por el dolor»⁴⁸.

En los salmos y oraciones se formula la pregunta pero no se responde. Si de solución pudiera hablarse sería siempre la tradicional. De

⁴⁴ Texto citado por CH.-F. JEAN, *La religion sumérienne*, París, 1931, p. 238. El autor sugiere que este hecho pudo inspirar el tema-poema posterior del «justo paciente».

⁴⁵ G. A. BARTON, *The Royal Inscriptions of Sumer and Akkad*, New Haven, 1929, p. 90, VII, lín. 10 ss.

⁴⁶ A. FALKENSTEIN, W. VON SODEN, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich, 1953, pp. 269-270.

⁴⁷ ANET, p. 384, lín. 67-69.

⁴⁸ A. FALKENSTEIN, W. VON SODEN, *o. c.*, pp. 266-267.

hecho en esos textos al final siempre aparece la confesión del pecado. El sufrimiento quedaría, por tanto, justificado como sanción de la culpa. En la última oración citada el penitente prosigue así:

«Mírame, oh señora mía, pues invoco a tu divinidad.
Aunque te has airado ten misericordia.
Expulsa mi enfermedad, cancela mis pecados»⁴⁹.

El aspecto filosófico del problema ha interesado sobre todo a los sabios de la academia babilónica. En cuanto nos consta por los descubrimientos orientalisticos era un tema de actualidad en aquel país. Las tabletas cuneiformes nos han revelado cuatro poemas del «justo paciente» y otro de tema afín. Como en el Job bíblico así también en los poemas babilónicos se trata de un hombre justo que goza de la felicidad merecida por sus buenas obras. En breve espacio de tiempo y sin razón alguna aparente se ve privado de sus bienes y sumergido en el dolor. El punto de partida, la tesis fundamental, el desarrollo del tema e incluso la intención apologética de los cuatro poemas son en el fondo comunes, pero difieren considerablemente en los detalles.

Pasando por alto el «Diálogo entre amo y esclavo»⁵⁰, que no trata directamente del dolor del inocente, sino en forma cómica y burlesca del valor del bien útil y de la ordenación moral del mundo, vamos a examinar brevemente el contenido de los otros cuatro. Aquí nos interesa mayormente el «Diálogo sobre la miseria de la vida humana»⁵¹, que se ocupa también de la prosperidad de los malos, mientras que los otros tres sólo consideran el dolor del justo y sus causas. En el Monólogo⁵², en el «Relato»⁵³ y en el «Job sumérico»⁵⁴, por consiguiente,

⁴⁹ Ibidem, pp. 267-268.

⁵⁰ El texto en ANET, p. 438 y la explicación del mismo en J. J. STAMM, *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel*, Zürich, 1946, pp. 14 ss. Véase también un breve resumen en E. F. SUTCLIFFE, S. J., *Dios y el sufrimiento en el Antiguo Testamento y en el Nuevo* (trad. española, Herder), Barcelona, 1959, pp. 50-55.

⁵¹ Texto en ANET, pp. 439 s. Texto, trad. y estudio por A. LANDSBERGER, *Die babylonische Theodizee*, en «Zeitschrift für Assyriologie», 43 (1936), pp. 32-76. Cf. J. J. STAMM, *o. c.*, pp. 19 ss.; E. F. SUTCLIFFE, *o. c.*, pp. 46-50.

⁵² Texto, trad. y estudio por S. LANGDON, *Babylonian Wisdom*, en «Babyloniaca», VII (1923) pp. 129 ss. Trad. más moderna con bibliografía en ANET, pp. 434 ss. Breve explicación por J. J. STAMM, *o. c.*, pp. 16 ss. y E. F. SUTCLIFFE, *o. c.*, pp. 43-46.

⁵³ J. NOUGAYROL, *Une version ancienne du «Juste souffrant»*, en «Rev. Bib.», 59 (1952) 239-250. Cf. J. J. A. VAN DIJK, *La sagesse suméro-accadienne*, Leiden, 1953, pp. 119 ss.

⁵⁴ S. N. KRAMER, *Man and his God. A Sumerian Variation on the «Job Motif»*, en «Supplements to Vetus Testamentum», vol. III, Leiden, 1955, páginas 170-182.

falta la contraposición de la felicidad del malvado que daría más relieve al tema, pues constituiría, al menos en apariencia, un nuevo argumento contra la justicia de los dioses. En el «Diálogo», en cambio, el autor para impugnar la tesis de la justa retribución no teme hacer resaltar más aún que la desgracia del piadoso, la prosperidad del impío. En el Monólogo⁵⁵ y en el «Job sumérico»⁵⁶ el justo se lamenta de haber sido tratado como un malvado, siendo así que es inocente, excluyendo por esto mismo la consideración del segundo aspecto del problema, o mejor dicho, suponiendo que el pecador debe siempre ser castigado en esta vida. En el Relato falta toda alusión a la suerte del impío. El Monólogo subraya las buenas obras del justo, su fidelidad constante al dios, la práctica sincera del culto y su actividad misionera entre las gentes de su país⁵⁷. En el «Job sumérico» se recalca poco este aspecto y lo mismo hace el Relato. En éste apenas se habla de la piedad del justo en su vida anterior. Sólo se dice que no ha cometido ningún pecado ni voluntario ni involuntario⁵⁸. Por tanto, la felicidad parece un don tan gratuito del dios como después la desgracia y la liberación de sus males.

En el «Diálogo», como acabamos de decir, se discuten ambos problemas. En este sentido y por su forma dialogada pueden establecerse más estrechas relaciones con el Job de los hebreos. De los dos interlocutores uno es un hombre atribulado que duda de la justicia de los dioses y el otro un piadoso creyente que predica la resignación en el dolor y la confianza en la divinidad. Su tesis representa el punto de vista de la ética tradicional, es decir, que existe proporción entre el pecado y el castigo. Comparándolo con el poema bíblico el paciente representa a Job y los amigos de éste al filósofo creyente del Diálogo. Después de una lamentación en la que el paciente expone su desgracia⁵⁹, el amigo responde estableciendo su tesis: el justo es bendecido por los dioses:

«Sólo el que contempla el rostro del dios posee un ángel protector.
Solamente el que venera con reverencia a la diosa acumula abundancia»
[(II, 21-22).

La respuesta del paciente (III) pone en duda esta tesis, llamando la atención del amigo sobre su situación. Sin que él lo diga expresamente se supone que ha practicado lo que le dice su interlocutor. En la es-

⁵⁵ ANET, pp. 434, II, 12-21.

⁵⁶ Siguiendo la división establecida por KRAMER, *l. c.*, se encuentra en las líneas 10-20.

⁵⁷ ANET, pp. 435, II, 23-33.

⁵⁸ En la división en estrofas de NOUGAYROL, *l. c.*, son la II y VIII.

⁵⁹ Seguimos la división en estrofas comúnmente establecida. Los números romanos remiten a las estrofas, los arábigos a las líneas.

trofa V el paciente ataca ya directamente la tesis tradicional. Quien prospera en la vida es precisamente aquel que se desentiende de los dioses y se muestra indiferente hacia los actos del culto. Ni el león cuando devora la carne, ni el advenedizo cargado de riquezas se preocupan de ofrecer sacrificios a los dioses (V, 50-53). Con dos comparaciones, la del onagro herido de muerte por la flecha al pisotear las tierras sembradas y la del león cogido en la trampa por haber diezmado los rebaños, quiere el amigo demostrar la indefectibilidad del castigo de los malvados (VI, 59-62). Y luego ya sin metáforas prosigue:

«Al advenedizo, dotado de riquezas, cuya hacienda se ha acrecentado el regidor le hace arder en el fuego antes de que le llegue su hora» (VI, 63-64).

La muerte prematura, no hace falta insistir en ello, era el peor castigo que los dioses babilonios podían imponer a un hombre. Es también la pena extrema que los amigos de Job adjudican al impío.

El paciente mantiene su punto de vista. Niega rotundamente la ecuación virtud-felicidad, dado que la experiencia enseña todo lo contrario:

«Caminan por la vía de la felicidad los que no buscan al dios. Los que oran devotamente a la diosa se hacen pobres y débiles» (VII, 70-71).

Este principio general es corroborado en otras estrofas posteriores con la indicación de numerosas anomalías y aun patentes injusticias que se dan en la vida humana. Entre las primeras señala el paciente el caso del primogénito que pasa la vida del gran señor «recostado en el lecho» o «dedicándose vergonzosamente a la caza y al pillaje» (XXIII, 246-249), mientras que su padre y los hermanos menores se afanan por ganar el pan de cada día (XXIII, 245-250). Los desórdenes sociales que diariamente estamos presenciando parecen demostrar a saciedad que no existe una justicia superior o que los dioses obran injustamente a sabiendas. Se exalta al homicida; se abate al humilde; se justifica al malvado; se desprecia al justo; se enriquece el ladrón; se roba al pobre; se anima al poderoso; se arruina al débil (XXV, 265-275). Pasando después a su caso personal encuentra un nuevo argumento contra la tesis de la sanción:

«En mi niñez indagué las intenciones del dios,
en humildad y piedad he ido en busca de la diosa.
Y ahora tengo que soportar como un yugo un trabajo sin provecho.
El dios me trae la pobreza en lugar de la riqueza» (VII, 72-75).

El amigo sostiene su tesis basado también en dos argumentos, uno general y otro más concreto. En primer lugar, echa en cara al amigo, como hizo Elifaz con Job (Job 22, 6 ss.), sus malos pensamientos y sus pecados contra los dioses (VIII, 78-81). Por tanto, la desgracia es

un justo castigo. Y después vuelve a insistir (cf. VI, 59-64) en el fatal desenlace de la vida de un impío: inseguridad, mutilación de sus piernas y muerte prematura (XXII, 237-239). El porvenir del piadoso, al contrario, es mucho más consolador; tiene indefectiblemente asegurado su pan cotidiano. El amigo concluye con un consejo práctico:

«Busca el viento favorable de los dioses
y lo que has perdido en un año lo recuperarás en un instante» (XXII, 240-242).

También aquí como en el libro de Job nos hallamos ante un callejón sin salida. La discusión no hace progresar el debate. La suerte del impío no parece más desgraciada que la del justo.

* * *

RESUMIENDO brevemente el contenido del pensamiento bíblico y de la enseñanza babilónica sobre la prosperidad de los malos, constatamos en primer lugar una semejanza general innegable, tanto desde el punto de vista literario como doctrinal⁶⁰. Se trata en ambos casos de un mismo tema, de idéntico problema, motivado por las mismas causas y cuyas soluciones son extraordinariamente afines⁶¹.

A través de todo el estudio se ha puesto de relieve la identidad del tema. El problema discutido es el mismo: por qué sufre un hombre justo. En el libro de Job y en el «Diálogo» babilónico se completa

⁶⁰ Para un estudio más detallado de las semejanzas literarias y doctrinales entre el Monólogo y Job y el juicio que merecen remitimos al lector a S. R. DRIVER, G. B. GRAY, *A critical and exegetical Commentary on the Book of Job*, Edinburgh, 1921, p. XXXIII y a S. STEINMANN, *Le livre de Job*, París, 1955, pp. 37-38. Las afinidades literarias entre Job y el Diálogo babilónico han sido muy bien puestas de relieve por P. DHORME, *Ecclésiaste ou Job?*, en «*Rev. Bib.*», 32 (1923) 5-27.

⁶¹ Y ¿qué habría que decir de la dependencia literaria? Cronológicamente todos los poemas babilónicos son anteriores a Job. Los especialistas en Asiriología hablan de *tema* común, pero, debido a la libertad con que los escritores babilónicos exponen el tema, resultando de aquí múltiples divergencias, sería difícil admitir una *fuentes* común para los mismos poemas mesopotámicos; cf. J. NOUGAYROL, *Une version ancienne du «Juste souffrant»*, en «*Rev. Bib.*», 59 (1952), p. 250. Por esta misma razón habría que decir lo mismo de Job respecto a los textos babilónicos. Un buen conocedor de Job y de los poemas mesopotámicos, P. Dhorme, se expresa así respecto a la dependencia del Monólogo y Job: «La comparaison entre le thème de ce poème et celui du livre de Job prouve jusqu'à l'évidence que le livre de Job est indépendant de la composition babylonienne», cf. P. DHORME, *Le livre de Job*, 2.^a ed., París, 1926, p. LXXXVI. De la relación entre el «Diálogo» y Job dice: «Mais (les ressemblances) ne sont que des traits extérieurs et clairsemés dans l'ensemble de la composition. Nulle part on ne constate une influence directe sur le livre de Job», *ibidem*, p. LXXXVII. Una cierta dependencia, al menos exterior (semejanza material de pensamiento y de expresión), a través de la tradición cananeo-fenicia es admitida por H. LUSSEAU, *Introduction à la Bible*, Tome I, Tournai, 1957, p. 647.

con la pregunta de por qué prospera el malvado. Dos tesis opuestas se enfrentan; la tradicional: la virtud engendra la felicidad, el pecado la desgracia, o, en otras palabras, Dios premia al justo y castiga al pecador; la crítica: el pecador no es más desgraciado que el justo, es decir, la sanción moral automáticamente aplicada a las condiciones de esta vida no existe. Las razones de los sabios babilónicos y del autor de Job son en el fondo las mismas.

Admitida como dogma la existencia de la justicia divina —para la teología babilónica es una verdad indiscutible— e ignorando la vida feliz en ultratumba surgió en ambos países el examen crítico de la enseñanza tradicional sobre la retribución en la tierra, desmentida por los hechos de experiencia. Por esta razón en todos los poemas el justo paciente debe lógicamente recuperar su antigua felicidad en la tierra.

Las soluciones, si de soluciones pudiera hablarse, son también afines. Definitiva ninguna. El problema es un misterio de la sabiduría divina. Pero es cierto, tanto para el autor de Job como para los sabios babilónicos, que la justicia de Dios no se rige por la misma pauta del criterio humano. El hombre no debe, no puede enjuiciar los planes divinos. En cuanto a la prosperidad del malvado constatamos igualmente una afinidad sustancial. El malvado será indefectiblemente castigado en este mundo, tesis sostenida por los amigos de Job y por el filósofo creyente del Diálogo babilónico. El impío no es más desgraciado que el justo, antítesis de los dos pacientes. Solución definitiva no existe, ni en el drama bíblico, ni el poema mesopotámico. Sin embargo, ambos escritos demuestran caduca la tesis tradicional. Han demostrado por lo menos que la prosperidad no va necesariamente unida a la virtud, ni la desgracia es indicio seguro del pecado.

El Diálogo babilónico es más parco que el libro de Job en la descripción de las penas del impío. Sólo alude dos veces a la muerte inesperada y prematura y a una cierta inseguridad en la vida. El drama bíblico se complace en descripciones minuciosas. La muerte en plena juventud, la carencia de herederos y la entrega de los bienes del malvado en manos extrañas son las tres grandes penas que repiten a coro los amigos de Job. La inseguridad en la vida, los remordimientos, los terrores nocturnos, las tinieblas interiores, el olvido total después de la muerte, el castigo de sus propios hijos son otros tantos castigos que asignan al pecador. Para la teología babilónica el gran flagelo de los dioses contra la humanidad pecadora son las enfermedades. Aunque el Diálogo no alude más que a la fugacidad de la dicha del impío, de otros textos babilónicos pueden reconstruirse todos los demás males consignados en el libro de Job.

OLEGARIO GARCÍA DE LA FUENTE, O. S. A.
 Profesor de Sda. Escritura en el Monasterio de
 El Escorial