

HORATIO SIMIAN-YOFRE SJ

Universidad Católica de Córdoba, Argentina
Biblicum, Roma

COMO HABLAR DE DIOS HOY DESDE EL LENGUAJE BÍBLICO¹

Palabras claves: hablar de Dios hoy, lenguaje bíblico, Dios desde la Biblia, el libro de Job, la justicia divina

1. Introducción. 2. La Biblia como texto religioso. 2.1. El lenguaje sobre Dios como herencia recibida. 2.2. El influjo del pensamiento cristiano en la concepción de la Biblia. 2.3. Los temas del lenguaje sobre Dios a partir de la Biblia. 2.4. Hablar de Dios y el fundamento ético. 3. La posibilidad de hablar aún sobre Dios desde la Biblia. 3.1. La discusión central del libro de Job. 3.2. El rechazo de la teodicea tradicional: Job 12. 3.3. La exigencia de un proceso justo: Job 13. 3.4. El núcleo de la defensa: Job 13,14–19. 4. La duda radical: ¿Culpabilidad humana o justicia divina? Job 14. 5. Concluyendo

MÓWIĆ O BOGU W OPARCIU O JĘZYK BIBLI

Streszczenie

Niniejszy artykuł jest przepracowanym na nowo tekstem konferencji wygłoszonej przez autora. Porusza problem Bożej sprawiedliwości w odniesieniu do konkretnej sytuacji istoty ludzkiej, biorąc za przykład tekst Księgi Hioba. Pierwsza część artykułu wychodzi od pytania, jak trudne, a może nawet nieznaczące, stało się mówienie o Bogu oparte na Biblii. Druga część artykułu, z kolei, stara się ukazać na podstawie Księgi Hioba, w jaki sposób i jak niemało wielkie teksty biblijne mają jeszcze do powiedzenia wierzącym i niewierzącym.

Słowa kluczowe: mówić o Bogu dzisiaj, język Biblii, Biblia o Bogu, Księga Hioba, Boża sprawiedliwość

¹ Conferencia en la Universidad Católica de Córdoba, Argentina, el 28 de noviembre de 2012. Una versión precedente de este estudio fue publicada en *El desafío de hablar de Dios en la América Latina del siglo XXI*, Actas de la XXVI Semana Nacional de Teología, La Falda (Córdoba – Argentina) julio de 2007 (Sociedad Argentina de Teología) (Editorial San Benito, Buenos Aires, 2008), 33–51.

1. INTRODUCCIÓN

Para un cristiano (y de un modo semejante para un hebreo y un musulmán) el primer lenguaje acerca de Dios que se nos ocurre, y es justo que así sea, es un hablar desde un lenguaje sagrado: la Biblia cristiana, la Biblia hebrea, o el Corán. Pero las reflexiones acerca de la Biblia que se hacen desde la confesión, cristiana o hebrea, frecuentemente tratan de la historia y de los métodos de interpretación de los textos, de su aplicación a la formación religiosa y eclesiástica y a diferentes tareas pastorales, del uso de la Biblia en la liturgia, de la relación de la Biblia con la teología especulativa, del modo de lectura de la Biblia en diversas confesiones.

Este modo de acercarse a la Biblia genera la duda si los textos sagrados, viejos de dos mil años, tienen aún algo que decir, desde un punto de vista estrictamente religioso, al cristiano o al hebreo fiel, y en modo particular a todos aquellos que no adhieren formalmente a una confesión, o que, aún si adhieren, no están seguros de participar completamente en la fe que propone una comunidad eclesial organizada. Esta es la situación actual de una gran parte – por no decir de la mayoría – de las personas nacidas y crecidas en el seno de la cultura y tradición cristiana y hebrea.

Nos podemos preguntar, como se preguntaba un documento eclesiástico de hace pocos años, si es aún posible abrir “una confrontación nueva entre la Palabra de Dios – concretamente los textos sagrados – y las ciencias del hombre, en particular en el ámbito de la investigación filosófica, científica e histórica”².

¿Es posible todavía reconocer una “riqueza de verdad y de valores sobre Dios, sobre el hombre, sobre las cosas”, que provenga del contacto entre el texto sagrado y la cultura? ¿Tiene sentido proponer una confrontación con la Biblia sobre los problemas completamente nuevos que enfrenta la humanidad? ¿Se puede sostener que “La razón interpela la fe y es invitada por la fe a colaborar para una verdad y una vida en armonía con la revelación de Dios y con las esperanzas de la humanidad”³?

Las reflexiones que aquí presento no suponen la fe ni parten de ella. Cuando uno habla desde su fe personal, simplemente habla de Dios en el modo más honesto posible, conforme al propio modo de creer y sentir, y a la propia concepción del universo, pero no se pregunta sobre la legitimidad, la posibilidad o el desafío de ese hablar. Nuestra reflexión es pues sobre el fundamento mismo del hablar acerca de Dios: ¿Se puede todavía hablar de Dios en nuestro tiempo, hablar a los demás, hablarnos a nosotros mismos, y hacerlo desde la Biblia, desde el Antiguo y desde el Nuevo Testamento?

Nuestra reflexión tiene un aspecto más especulativo y otro más descriptivo, y no puede dejar de lado la influencia que ha tenido la cultura cristiana, en nuestra concepción de la Biblia y en el modo de leerla.

El deseo de presentar una visión de conjunto del problema requeriría complejas precisiones sobre cada una de las afirmaciones. Me limito pues a proponer dos pre-

² Las líneas de pensamiento («Lineamenta») para la asamblea general del Sínodo de los Obispos, sobre el tema «La Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia», que se tuvo en Roma e año 2007.

³ También estas preguntas surgen de la lectura del documento apenas mencionado.

guntas. La primera es: ¿Por qué se ha vuelto tan complicado, y tal vez se debe decir, irrelevante, hablar de Dios desde la Biblia? A esta pregunta procuro responder con una visión más especulativa.

La segunda pregunta es: ¿Cuál sería el modo de hablar de Dios desde la Biblia? A esta pregunta procuro responder con una lectura reflexiva de un texto bíblico difícil, que tomo como ejemplo para mostrar cómo los grandes textos de la Biblia tienen aún mucho que decir, a creyentes y no creyentes.

2. LA BIBLIA COMO TEXTO RELIGIOSO

2.1. EL LENGUAJE SOBRE DIOS COMO HERENCIA RECIBIDA

Hablar de Dios ha sido siempre un desafío para la humanidad, y cada época de la historia y cada cultura se ha preguntado cómo hacerlo. El mundo antiguo, más marcado por la religión que por la política y la economía, buscaba todas sus soluciones en el discurso religioso, en el hablar acerca de Dios, en el pretender hablar con él y recibir de él sus respuestas.

En el cristianismo, en el judaísmo – y en un modo diverso en el islamismo – se asocia estrechamente el hablar acerca de Dios con los textos sagrados (son las tres religiones “del Libro”, como suelen decir). Cuando se concibe la Biblia como palabra de Dios a los hombres y como palabra del hombre a Dios, y si estas palabras han sido “canonizadas” – es decir, aceptadas como válidas y normativas para toda una comunidad creyente, parece que el lenguaje bíblico sería el modo decisivo, si no único, para hablar de Dios y con Dios.

Se imponen, sin embargo, algunas precisiones.

En la cultura cristiana y con otros matices también en la hebrea – se acepta desde hace ya mucho tiempo que el AT y el NT no son libros caídos del cielo sino una larga, compleja, tal vez atormentada reflexión y confrontación de hombres y mujeres que han recurrido a todos los elementos culturales a su disposición y a su propia inteligencia para interpretar la propia historia: la historia de un pueblo pequeño (el pueblo hebreo) o de una comunidad naciente (la comunidad de los primeros cristianos), los orígenes inciertos que era necesario justificar y valorar; la situación de un pueblo y comunidad sometidos a múltiples influjos culturales y opresiones políticas o religiosas que era necesario asimilar; los conflictos dentro del pueblo y de la comunidad que era necesario resolver; las relaciones con otros pueblos y comunidades que era necesario hacer madurar.

Esa historia y las situaciones cambiantes, requerían diferentes respuestas en diferentes momentos.

Pero, a diferencia de la literatura religiosa de otros pueblos de la antigüedad, la Biblia, el AT, en modo particular, pero también el NT, surgen como un lenguaje excluyente y unificante.

A diferencia de los pueblos del mismo ámbito cultural – el Antiguo Cercano Oriente, que incluía Sumer, Egipto, Mari, Asiria, Babilonia y el mundo sirio-fenicio,

Ugarit y Ebla entre las naciones de mayor cultura – la cultura hebrea no conservó sino excepcionalmente y casi de casualidad, otros textos contemporáneos a la mayoría de aquellos que hoy constituyen la Biblia hebrea⁴. La situación en el NT es diferente, ya que en el tiempo de la formación del NT había numerosos escritos religiosos. Pero también allí se aplicó un principio de selección y de unificación.

Las otras naciones contemporáneas al nacimiento del AT y del NT no han tenido una Biblia, una literatura religiosa canónica. Por el contrario, el antiguo Israel, no ha conocido una cultura “laica”. Sus escritos se incorporaban sucesivamente al texto sagrado, en un proceso más o menos largo, o bien se desechaban y tal vez se destruían definitivamente.

La laicidad incipiente de algunos textos bíblicos es devorada enseguida por las exigencias del texto sagrado. Muchos textos del AT tienen un tal carácter que podrían haber desarrollado una existencia independiente de una *Biblia*.

Podemos imaginar algunos ejemplos: el Génesis habría podido conservar su carácter de relato simbólico e historia primordial y fundacional de un pueblo; las historias de los patriarcas y de los “Jueces” habrían sido conservadas como leyendas locales sobre personajes tradicionales representantes de grupos mayores y menores; los libros de las Crónicas habrían mantenido su función de crónicas de palacio; las normas éticas del Deuteronomio podrían haber quedado como código de derecho civil y penal, y las normas litúrgicas del Éxodo y del Levítico, salvando el anacronismo, como “código de derecho canónico”.

Los libros atribuidos a hombres de oración y reflexión, los profetas, se habrían dividido entre admoniciones histórico-políticas y sociales-religiosas (Isaías⁵, Oseas, Amós, Jeremías) e imaginaciones apocalípticas (Ezequiel o Daniel).

En fin, se habría respetado el Cántico de Salomón (el Cantar de los Cantares) en su estructura de antología de poesías amorosas, el libro del Eclesiastés (Qoelet) como apertura hacia el pensamiento filosófico floreciente en el período helenístico, y el libro de Job como un casi diálogo socrático, unido a la problemática del teatro clásico griego.

Nada de esto ocurrió. Todos los textos, en un esfuerzo imaginativo y editorial sin precedentes ni sucesores, imitado tal vez solamente por el Corán, todos los textos fueron progresivamente unificados en una única “Palabra de Dios”.

En el lenguaje bíblico, las normales alianzas entre soberanos dejaron el paso a la alianza con Dios; las luchas tribales de conquista se convirtieron en la conquista de una tierra que Dios había arrebatado a otros pueblos para donarla al suyo. Las migraciones fueron leídas como marchas gloriosas guiadas por el mismo Dios bíblico; y hasta el código ético laico, incluyendo prácticas y costumbres que hoy considera-

⁴ Esta afirmación deja de lado, por supuesto, el período de los escritos originales en griego y de las traducciones griegas de la Biblia, período en el cual se multiplicaron las obras literarias religiosas de algún modo conectadas con la Biblia hebrea.

⁵ Un estudio reciente pone de relieve la estrecha relación existente entre las tradiciones más antiguas del libro de Isaías y las profecías neo-asirias: M.J. de Jong, *Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets. A Comparative Study of the Earliest Stages of the Isaiah Tradition and the Neo-Assyrian Prophecy* (SVT 117; Leiden–Boston 2007).

mos bárbaras, se convirtió en mandamiento divino en cada detalle – como lo es en parte hasta hoy para un hebreo ortodoxo. Como consecuencia, la institución religiosa y cultural que administraba esos escritos, resultó la máxima instancia organizativa de la vida del pueblo.

Estas consideraciones no niegan ni afirman que Dios pueda manifestarse a cada ser humano en el fondo de su corazón, pueda guiar su vida, y pueda “inspirarle”, en el más amplio sentido de la palabra, escribir textos que lo ayuden a interpretar su propia historia y el desarrollo humano y religioso de su nación y a resolver conflictos.

El problema se presenta cuando la voluntad y la palabra divinas son recogidas en textos fijos e interpretadas (es decir, administradas) por determinados grupos.

El libro del Éxodo pudo tener en algún momento de la historia de Israel varias funciones: *explicar* cómo había sido necesario encaminarse hacia una tierra nueva que no habían poseído antes y que les había sido dada en propiedad absoluta; *confirmar* que este proceso era una realidad querida por Dios; *justificar* todos los acontecimientos conectados con la conquista; *organizar* el pueblo en una situación nueva, y *agradecer* a Dios que cuidaba de su pueblo.

Modificada la situación histórica original en los siglos sucesivos, el texto perdía su referencia precisa y se convertía poco a poco en un texto *litúrgico*, en una anamnesis de hechos y tradiciones importantes de la historia del pueblo hebreo.

Creo que la mayoría de nuestros contemporáneos, consideraría un error apoyarse en el libro del Éxodo para interpretar situaciones diferentes y partiendo de él, justificar por ejemplo, la expulsión de pueblos “no hebreos” del territorio que “Dios nos ha concedido”, o, haciendo una interpretación fundamentalista de la Biblia, justificar el derecho de una nación de excluir a todos los que son de “otro color”. Quien lo hiciera cometería un pecado mortal interpretativo, del cual se seguirían otros pecados mortales mucho más graves: las injusticias políticas, sociales e históricas.

Jesús es, tal vez, el primer hebreo, o tal vez el último, que ha procurado restituir el AT a su lugar natural. Ha dejado de lado muchas enseñanzas y tradiciones y ha respetado solamente aquellas que tenían sentido para sus contemporáneos, sometiéndolas a la autoridad de una palabra de Dios siempre viva, personal y nueva: baste pensar en su reinterpretación de la ley, en las famosas palabras “se os ha dicho ... pero yo os digo”, o en su interpretación de hechos concretos (la condena de la adúltera, la causa de la ceguera de un ciego – “¿pecó él o pecaron sus padres?”, se preguntaban los judíos. Las reinterpretaciones de Jesús implican una verdadera desacralización de numerosas reglas, actitudes y doctrinas propuestas por el AT.

Sin embargo, el proceso comenzado con las palabras de Jesús se desvió y cerró antes de que hubiera producido frutos maduros de relectura del AT. El “Concilio de Jerusalén”, título que se aplica a una reunión de apóstoles y discípulos de Jesús de la primera generación, mencionada en los Hechos de los Apóstoles, se opuso a la introducción obligatoria de *prácticas* judaizantes como la circuncisión. Esto significa que la tentación de reasumir completamente el AT estaba presente. Algunas expresiones en el Evangelio de Juan manifiestan poco aprecio de muchas prácticas hebreas.

Sin embargo, pocos años después de la muerte de Jesús, algunos escritos incorporados en el NT testimonian un cierto proceso de retorno al AT. La *teología* sacerdotal de la carta a los hebreos, aunque toma claras distancias de las concepciones del AT en muchos particulares, lo sigue en un aspecto principal: interpretar a Jesús en comparación con el sumo sacerdote. También algunos teoremas paulinos, como el “nuevo Adán”, y sus reflexiones sobre la expiación y la redención, interpretan la vida de Jesús con una mirada hacia las doctrinas del AT. Igualmente, el libro del Apocalipsis es, en el primer siglo de la era cristiana, una fusión de textos de Ezequiel y Daniel con rasgos de la persona y de la comunidad de Jesús.

En este mismo proceso de restauración del AT en el NT se explican las narraciones evangélicas que leen la persona de Jesús desde el AT, como son los evangelios de la infancia. La comunidad cristiana es, cada vez más, consciente de este proceso, y reconoce la diversidad entre *discursos* de Jesús que aluden al AT y discuten con él (por ejemplo el encuentro con la samaritana) y las *narraciones sobre* Jesús, que releen de cerca un relato similar del AT.

2.2. EL INFLUJO DEL PENSAMIENTO CRISTIANO EN LA CONCEPCIÓN DE LA BIBLIA

Esta reflexión inicial quiere poner de relieve que no se puede confundir la lectura del AT y del NT como texto religioso, con un hablar con discursos prefabricados. Decir que la Biblia es Palabra de Dios no puede significar que se aplique este rótulo a cada palabra del texto sagrado y a todo un texto escrito, temporalmente fijado y condicionado. Porque Dios es un Dios de vivos y no de muertos, para nuevas situaciones vivas requiere y ofrece nuevas palabras vivas. No basta la aplicación y ni siquiera una atormentada interpretación de palabras congeladas.

Esta afirmación me parece válida en relación al AT y al NT. En un cierto momento se delimita no solamente el AT sino también el NT. En éste, las *palabras* de Jesús son incorporadas al mismo nivel y con la misma importancia que las interpretaciones sinópticas, paulinas, juaninas, y de otros escritos del NT, no todas las cuales tienen la misma importancia.

En tiempos recientes, al contrario, se ha notado en la comunidad cristiana un esfuerzo por distinguir cada vez más entre las palabras de Jesús, y las interpretaciones de los autores del NT. Por otra parte ha crecido el interés por los llamados escritos apócrifos. Algunos de ellos pueden ofrecer interpretaciones alternativas de textos bíblicos, y ampliar de este modo el panorama hermenéutico.

De todos modos, la fijación del texto canónico ha marcado la estructura de la cultura cristiana. Concluido el período de los primeros concilios con intereses dogmáticos y en algunos casos polémicos, en el período patrístico, se privilegia una lectura espiritual de los textos bíblicos para la formación del creciente pueblo cristiano. Pasados algunos siglos de menor producción teológica o espiritual, el nacimiento, desarrollo y afirmación de la teología de escuelas (escolástica) establecen un nuevo modo académico y especulativo de hablar sobre Dios, que las escuelas teológicas defienden y difunden.

En este proceso histórico, aquí sumariamente delineado, cada nuevo lenguaje acerca de Dios se cierra sobre sí mismo. Ninguno se puede apartar de lo que ya ha sido dicho. Una progresiva centralización de la organización eclesiástica y un cierto fortalecimiento de las instancias de control teológico, desalientan discrepar de las formulaciones previamente aceptadas. No solamente la Biblia inicial es presentada como un texto cerrado sino que cada uno de los períodos de interpretación, a los cuales hemos aludido genéricamente, constituye una dificultad para que la Biblia pueda hacer escuchar su propia voz.

La Biblia como conjunto, AT y NT, que debería ser un lugar de la manifestación de la *Palabra* de Dios, se vuelve progresivamente un *texto* con un *contenido* que se debe aceptar, y en pocos casos se puede discutir. El carácter de la Biblia como testimonio de la relación del hombre con Dios en diferentes momentos de la historia, palidece y casi se pierde. La libertad del lenguaje bíblico y de las interpretaciones para hablar acerca de Dios queda recortada con epítetos como inadecuado, impreciso, falso, erróneo o herético.

En este proceso, la comunidad creyente puede solamente repetir las fórmulas conocidas y seguras, aunque a veces inexpresivas, pero no es animada a encontrar el lenguaje para hablar de Dios que cada vez requieren los nuevos tiempos, las revoluciones culturales, las circunstancias cambiantes.

2.3. LOS TEMAS DEL LENGUAJE SOBRE DIOS A PARTIR DE LA BIBLIA

Esta sumaria descripción de la evolución del modo de concebir el lenguaje religioso parece dejar pocas esperanzas de encontrar en la Biblia un lenguaje expresivo sobre Dios. Las esperanzas se restringen aún más cuando se consideran los temas del lenguaje sobre Dios. Cuando se habla de Dios, ¿de qué se hablaba antes, de qué se puede hablar ahora?

La cultura pre-moderna, ya *antes* de la Biblia, y en la comunidad hebrea y cristiana *a partir* de la Biblia, hablaba de Dios a propósito de todas las cosas: de la misma naturaleza divina por medio de descripciones figurativa presentes también en la Biblia, y desarrolladas más tarde por elaboraciones especulativas a partir de los primeros concilios. Hablaba también del ámbito divino: de la corte celestial, de los procesos judiciales ultraterrenos y de la función de los mediadores o enviados (profetas, videntes, sibilas, ángeles). Hablaba, en fin, del universo y de la naturaleza como creación divina y, en relación a Dios, de la familia y de la procreación, del estado y de las estructuras sociales, del derecho y de la justicia, del pecado y del perdón, del sufrimiento y de la muerte.

En la cultura pre-bíblica, y según la concepción ofrecida por la Biblia en el mundo hebreo y cristiano, Dios era el responsable de las calamidades naturales (sequía, terremotos o peste) y solo a él se atribuía la autoridad para resolver los conflictos. La definición del grado de responsabilidad divina, del tipo y motivo de las respuestas divinas a los conflictos humanos y de las obligaciones humanas que resultaban de

esas respuestas divinas, era mediada por la autoridad religiosa (por ejemplo declarando que un ciego era tal por su culpa o por culpa de sus padres, como leemos en el polémico texto, ya mencionado, de la curación del ciego en el Evangelio de Juan).

La edad moderna, en cambio, muestra poco entusiasmo por el lenguaje figurado sobre Dios y menos aún por las discusiones escolásticas acerca de la naturaleza divina. Ha declarado obsoletos otros temas del lenguaje sobre Dios y ha liberado al ámbito divino de una buena parte de sus responsabilidades y posibles respuestas. El tsunami no es ya un castigo divino sino una variante telúrica.

De la creación del universo y del hombre nos queda apenas una afirmación general sobre una voluntad divina que dirige la evolución del cosmos, y con ella la de la raza humana. Una cierta cantidad de principios, sobre la estructura de la pareja humana y la relación al cuerpo – qué es natural o antinatural en la concepción o en la cura del cuerpo humano – están sometidos cada vez más a severa discusión en diferentes sectores de la sociedad, y se tiene la impresión de que la doctrina “religiosa tradicional” pierda sucesivamente espacios.

2.4. HABLAR DE DIOS Y EL FUNDAMENTO ÉTICO

En el “hablar acerca de Dios” a partir de la Biblia ha ocupado tradicionalmente un lugar central el tema ético, pero desde hace tiempo la relación entre el discurso ético y el discurso religioso se ha vuelto conflictiva y hasta irrelevante. Los fundamentos éticos centrados sobre la religión parecen haber perdido su lugar en la cultura moderna.

El concepto de “pecado” como ofensa de Dios que, según la conciencia media, subyace a numerosos textos bíblicos, está de por sí cargado de dificultades y resulta anacrónico en la cultura moderna.

Se prefiere hablar de faltas o errores, categorías éticas que tienden a disminuir la responsabilidad, o bien de condicionamientos psicológicos y de estructuras de pecado en sentido sociológico, categorías que trasladan la responsabilidad del individuo a la naturaleza humana y a la sociedad. O, en fin, se habla de decisiones libres no sujetas a juicio ético, categoría anárquica que niega toda responsabilidad. En todas estas opciones se elimina la categoría de sacralidad, de trasgresión en ámbito religioso.

La crisis del fundamento religioso de la conducta ética se ha desencadenado en buena parte por la dificultad de establecer los *principios* sobre los cuales se apoya la ética. ¿Es posible establecer bases objetivas sobre las cuales un grupo más o menos universal, legítimo y autoritativo pueda apoyar la interpretación y la decisión ética?

Cuando se deja de lado el concepto de “ley natural”, caído en crisis en la cultura moderna, se busca refugio en un positivismo ético laico y se establecen así las normas para regular de modo práctico los aspectos más importantes de la convivencia pública y aún privada.

La moralidad de una conducta se define en función del bien propio y de los demás, y este bien es a su vez definido a partir de la libre elección. El único límite a la

conducta ética de un individuo resulta así el respeto de la libertad de elección de los demás. Desde este punto de vista, personas que se ponen de acuerdo pueden constituir una comunidad de libre sexualidad, de suicidio colectivo o de suicidio asistido mientras no se lesionen derechos de otros.

El deseo de dar un fundamento religioso a la ética tiene vigencia en grupos cada vez más reducidos. Las grandes tradiciones religiosas encuentran el fundamento de la ética en la autoridad de un texto escrito aceptado por la comunidad: la Biblia Hebrea, la Biblia Cristiana (que incluye el NT), o el Corán. Grupos menores apoyan el positivismo ético religioso en una autoridad superior, una tradición oral, o nuevos escritos de pretendido origen divino en las así llamadas revelaciones privadas que dan origen a sectas.

Pero la referencia a los textos sagrados suscita desconfianza porque, como lo nota cada vez más la conciencia histórica, esa actitud depende con frecuencia de una tendencia fundamentalista hacia una ética conservadora, cargada de minuciosas prescripciones a veces de oscuro origen, y de dudosa legitimidad y validez.

Para escapar al fundamentalismo religioso pero manteniendo un fundamento religioso de la ética, se ofrece como alternativa la re-interpretación de las fuentes religiosas, pero se cae entonces bajo el influjo de la cultura universal o regional dominante: cultura del poder, del éxito, del hedonismo, de la violencia y del racismo.

Este proceso de sometimiento a la cultura dominante se ha verificado también en el caso de valores éticos básicos, explícitamente declarados en el AT y el NT, pero interpretados luego y deformados bajo la presión de las culturas dominantes, hasta el punto de hacerlos irreconocibles. En el curso de la historia se han relativizado principios fundamentales como el mandamiento bíblico explícito “no matar” (que no excluye, aún hoy, la pena de muerte en tantos países) y de “no robar” (que no excluye la apropiación indebida de territorios de un estado por parte de otro, ni diversos fenómenos del mundo macro y micro económico). Lo mismo se puede decir de la banalización del precepto de santificar las fiestas.

Al contrario, en la tradición hebrea y cristiana y como reacción ante la cultura dominante del hedonismo, se ha dado una exagerada atención a ciertas normas de comportamiento sexual, que puede llevar a una visión envilecida del cuerpo humano.

De este modo, ni siquiera las instituciones que son los custodios y garantes de un escrito religioso consiguen elaborar una interpretación de los textos aceptable para todos, que pueda constituir el punto de referencia de la comunidad.

La crisis del hablar ético acerca de Dios a partir de la Biblia se puede constatar en la vida cotidiana. La conclusión es que la palabra bíblica no alcanza ya para resolver concretos problemas antropológicos, culturales, históricos o estrictamente teológicos.

En resumen, la insuficiencia de la palabra bíblica como texto religioso, se manifiesta al menos en tres fenómenos:

- a) en la variedad de formulaciones en tiempos y culturas diversas, que sería incomprensible si las formulaciones se apoyaran en una única fuente autoritativa interpretada de modo siempre igual;

- b) en el influjo real, aunque a veces disfrazado, de corrientes de pensamiento, de situaciones políticas y culturales sobre el pensamiento bíblico, al cual querríamos considerar por encima de tales influjos; y
- c) en la pretensión contradictoria de validez absoluta de algunas interpretaciones, que se presentan, cada una en su momento, como no modificable.

3. LA POSIBILIDAD DE HABLAR AÚN SOBRE DIOS DESDE LA BIBLIA

La primera sección de estas reflexiones ha considerado las numerosas dificultades que presenta asumir los textos religiosos, y en particular la Biblia, AT y NT, como un texto religioso con valor para la actualidad. En esta segunda sección quiero presentar, como ejemplo concreto, un texto que presenta un problema fundamental de la persona religiosa. Tal vez en su lectura podemos re-encontrar en la Biblia un hablar relevante acerca de Dios. Nuestra reflexión se concentrará en el libro de Job.

3.1. LA DISCUSIÓN CENTRAL DEL LIBRO DE JOB

Los estudios sobre este largo y complejo libro han puesto su atención regularmente en el tema del sufrimiento del justo y por tanto en la relación entre el mal físico y la culpa ética; o bien en la no evidente culpabilidad de Job; o en la insuficiente respuesta teológica de sus amigos – adversarios; o en la incomprensible actitud divina que desencadena las desgracias sobre Job, o en la aparente conversión final de este.

Menos interés ha suscitado, en cambio, el antiguo y crucial interrogante que se encuentra en la base de las preguntas precedentes y toca el ámbito humano y divino: ¿Cuál es la ley, el tribunal, y el juez que legitiman el procedimiento en el cual podemos ser honestamente juzgados, condenados, o absueltos? Que la pregunta sea actual lo ha mostrado muchas veces la historia, y lo muestra, todavía en tiempos recientes, el espectáculo vergonzoso de una justicia aparente, pero en realidad sometida a la voluntad de los más fuertes, los vencedores, donde no se distingue más entre gendarme, acusador, juez y verdugo.

El *personaje* Job encarna la suprema angustia inherente a la situación de un ser dependiente, que debe defenderse de un crimen, que no puede identificar ni cree haber cometido, ante un juez omnipotente, el cual se considera, al mismo tiempo parte ofendida, y más allá del cual no hay recurso posible a otro tribunal.

Los amigos – adversarios de Job encuentran una solución buenista en una pregunta retórica que aparece varias veces en el libro de Job. Respondiendo al discurso inicial de Job, Elifaz, uno de ellos, menciona una visión nocturna, en la cual una voz misteriosa le decía:

“¿Puede el hombre mortal ser justo ante Dios, ser puro ante quien lo ha hecho?” (Job 4, 17). Si Dios no puede fiarse de sus servidores, y encuentra defectos hasta en sus enviados, cuánto menos podría fiarse de quienes habitan en una casa

de arcilla y cuyo cuerpo es polvo – una alusión a la creación del hombre (Job 4, 18–19; cf. Gen 2, 7).

Más adelante el mismo Elifaz (Job 15, 14–16) retoma su argumento con casi idénticas palabras:

“¿Como podría un ser mortal ser inocente,
ser justo, uno nacido de mujer?” (v. 14),

y continúa con la comparación con los seres superiores, a los cuales el hombre no puede equipararse.

Otro de los amigos de Job, Bildad, retoma el argumento modificando solamente la alternancia de las proposiciones:

“¿Cómo pretende un ser mortal ser justo ante Dios,
uno, nacido de mujer, ser inocente?” (Job 25, 4)

y recurre a la comparación con la luna y las estrellas que no pueden ser “puras” delante de Dios. Cuanto menos el hombre, que es solamente “un gusano”.

Hasta el mismo Job, en su primera respuesta, parece aceptar esta tesis propuesta por Elifaz, y retoma sus mismas palabras:

“Verdaderamente, sé que es así:

¿cómo podría un hombre ser justo ante Dios?” (Job 9, 2).

Y todavía má adelante, en 14, 4, parece tentado por esta abdicación de sus derechos:

“¿Quién puede sacar una cosa pura de una cosa impura? Ninguno”.

Pero esta formulación se convierte a su vez en parte de su defensa. Si nadie es capaz de sacar una cosa pura de una impura, y si la impureza humana está condicionada ya desde su nacimiento “de mujer”, la lógica conclusión es que el ser humano no puede ser condenado como responsable.

No es posible establecer una precisa evolución en la argumentación y en la reacción de Job en su conflicto con Dios. Los textos bíblicos se resisten a ser encuadrados en una argumentación teórica. Se puede sin embargo descubrir en los capítulos 12 a 14 del libro los momentos claves de la evolución del pensamiento de Job.

3.2. EL RECHAZO DE LA TEODICEA TRADICIONAL: JOB 12

Un primer punto de la defensa de Job, convertido en abogado de sí mismo, es su desafío a los argumentos tradicionales propuestos por sus amigos, los mismos que se escuchan, también hoy, frente a la desgracia incomprensible: la grandeza de Dios y la incomprensibilidad de sus decisiones.

Como sus amigos, Job conoce el tema tradicional de la teodicea, que la filosofía de escuela ha mantenido casi inmutado: la naturaleza testimonia la grandeza divina (vv. 7–8.14–15). Como decía la escolástica, el “*mirabilis ordo rerum*” testimonia de modo irrefutable la existencia de Dios.

Pero el principio (obvio en la cosmología del mundo antiguo), que el Señor ha hecho el universo, caduca para Job frente al sufrimiento del débil, que sus amigos son incapaces de comprender, y que Dios mismo parece no tener en cuenta. La gente sin problemas, dice Job, piensa:

“El desventurado [solo merece], desprecio.
Hay que hacer caer a quien trastabilla” (Job 12, 5).

Job puede reconocer que
“En Dios residen la sabiduría y el poder,
a él pertenecen la capacidad de decisión y la inteligencia” (Job 12, 13).

Pero ese mismo Dios cuya sabiduría “Revela lo que está escondido, sacándolo de las tinieblas” (Job 12, 22), ese mismo Dios puede ofuscar el pensamiento de los hombres (v. 24) de modo que vayan a tientas en las tinieblas, y trastabillen como ebrios (v. 25; cf. también Job 15, 10; 29, 8).

Así pues, el capítulo 12 de Job, que había comenzado como una alabanza del poder y de la sabiduría divinos se convierte poco a poco en motivo de acusación de la divinidad: ese Dios tan grande, sabio e importante tiene tiempo para ocuparse de los modestos crímenes humanos, pero no tanto como para demostrarlos y convencer así al acusado.

3.3. LA EXIGENCIA DE UN PROCESO JUSTO: JOB 13

Después de este discurso preliminar que debilita las posiciones tradicionales acerca de la justicia divina, el libro de Job concentra los elementos de su defensa en el capítulo 13.

En primer lugar Job rechaza con impaciencia los interminables discursos teológicos de sus amigos – “abogados de oficio” diríamos hoy – como si hubieran sido nombrados por la misma corte que lo condena, de estos amigos que no son capaces de comprender su problema ni toman a pecho su defensa (Job 13, 3–13): “Oh, si al menos hicieran silencio!” (v. 5). “escucharan” (v. 6) y “callaran” (v. 13).

Al contrario Job quiere “hablar [directamente] con el todopoderoso”, “discutir judicialmente con Dios” (Job 13, 3). El verbo hebreo usado aquí (הִכָּחֵל *hōkēah*), discutir, razonar, argumentar, hacer un alegato, supone la actitud de quien se sabe o se considera inocente, y que, por eso, pasa de la defensa al ataque.

De hecho, inmediatamente después, Job reprocha a sus amigos “favorecer” a Dios en este proceso (vv. 8.10). La expresión hebrea indica la preferencia por alguien, también en el orden judicial, en detrimento de otro. Las normas judiciales del libro del Deuteronomio declaran explícitamente que el juez debe escuchar al humilde y al importante sin hacer diferencias (Dt 1, 17), como Dios mismo, que no se deja corromper con regalos (Dt 19, 17). Aceptar dones, hacer preferencias y corromper el derecho son equivalentes (Dt 16, 19).

Con esta exhortación a no hacer favoritismos (cf. también 13, 8.10) Job entra en la substancia de la discusión. Sus amigos, que no respetan la imparcialidad debida a los antagonistas en un proceso judicial, suponen en el fondo de sus corazones, que jhwh Dios no podría vencer en un proceso imparcial, y que aceptaría la corrupción de la justicia en su propio interés. Detrás de las palabras de sus amigos está el pensamiento de que Dios a su vez, pueda favorecerlos en el momento oportuno,

renunciando a indagar sobre ellos: ¿“Les gustaría que él los tratara (escrutara), como ustedes me tratan a mí?” (v. 9).

El libro de Job vuelve repetidas veces sobre este tema, propio de los escritos sapienciales, “escrutar” o “indagar”. La “inescrutabilidad” de los designios divinos es afirmada por Elifaz y Zofar (Job 5, 9; 11,7) y en principio aceptada por Job mismo (9, 10). Pero se convierte luego en implícita acusación contra Dios, cuando un cuarto personaje del libro, Eliú, teólogo conservador y abogado de la justicia divina, alaba a Dios como quien condena “sin interrogatorio” (34, 24), y se refugia así en el principio tradicional: “Dios es grande y no podemos conocerlo; no se puede indagar el número de sus años” (36, 26). El Dios que presenta Eliú se esconde detrás de su inescrutabilidad, cuando pregunta a Job (38,16): “¿Acaso tú has sido capaz de pasear en la profundidad del abismo”? “Profundidad” traduce aquí el término que significa la inescrutabilidad que pertenece a Dios, y a la cual el hombre no tiene acceso.

De este modo, Eliú da pie, involuntariamente, a la protesta de Job, cuya queja es precisamente ser condenado sin interrogatorio. Job, en cambio, no tiene temor de ser “investigado”, porque está seguro de su inocencia.

La inescrutabilidad de Dios es un tema paralelo a la dificultad de alcanzar la sabiduría, dificultad que el hombre no supera (Job 28), sabiduría que el mismo Dios debe “investigar” y escrutar (28, 27).

Esa sabiduría cuyo origen, carácter y camino de acceso resultan desconocidos, constituye otro argumento a favor de Job. Como el hombre no dispone del instrumento necesario para discernir entre el bien y el mal, porque la Sabiduría, está “escondida a los ojos de todo mortal” (Job 28, 21), escondida en el jardín del Génesis desde cuando el hombre es hombre, solamente podría alcanzarla por medio de una palabra divina, pero esa palabra es, incomprensiblemente, negada al ser humano.

3.4. EL NÚCLEO DE LA DEFENSA: JOB 13, 14–19

En los primeros capítulos del libro (6–7; 9–10) Job se contenta con escuchar a sus amigos, responder, lamentarse de su situación y afirmar su inocencia. Solamente en algunos versículos se percibe que rechaza una sentencia considerada injusta.

En el capítulo 13, en cambio, quiere confrontarse con su juez y acusador y asumir su propia defensa. Traduciendo, libremente, Job se pregunta: “¿Por qué debo aniquilarme, soportar un proceso inicuo sin reaccionar?” y se responde: “tomaré la vida en mis manos, suceda lo que suceda” (Job 13, 13–14).

Job no se ilusiona con la posibilidad de obtener justicia. Considera su causa ya perdida (“él me destruirá, no espero ya nada”, v. 15), pero ha decidido defenderse. La reapertura del proceso podría producir algún efecto. Tal vez por eso expresa su seguridad de ser reconocido inocente (v. 18) cuando pregunta: “¿Hay alguien que pueda acusarme?” (v. 19).

Después de este preámbulo el lector esperaba un alegato de Job en su propia defensa, una apología de su vida, pero a esta se alude solamente mucho más tarde, en el capítulo 29 del libro.

Ya antes (Job 9, 34–35) Job había suplicado a Dios que alejara de él su látigo, para poder hablar sin temor y demostrar su inocencia. Porque, ¿cuál es la posibilidad de un acusado de defenderse en una situación de sometimiento y sufrimiento, si cuanto diga puede ser utilizado en su contra?

En el capítulo 13, Job procura eludir la violencia divina y expresa las condiciones objetivas requeridas para un proceso justo:

²⁰ “Concédeme, o Dios, sólo dos cosas,

²¹ Retira de mi tu mano y deja de infundirme terror”.

²⁵ “¿Quieres atemorizar[me, a mí],
una hoja arrastrada por el viento?
¿Quieres dar la caza a una paja seca?”

Job declara, y estoy haciendo una paráfrasis del texto, que Dios infunde temor cuando, como legislador, prescribe una amarga condena por las posibles culpas (v. 26a); como juez instructor vigila todo movimiento del presunto reo (v. 27a); como acusador recurre inclusive a culpas de juventud (v. 26b) y como torturador pone sus pies en el cepo (v. 27a).

Pero es la segunda súplica aquella que se refiere al aspecto central del proceso. Job pide saber de qué cosa es acusado (vv. 22–23):

²² “Llámame a comparecer, y te responderé;
o déjame hablar, y contéstame tú.

²³ “¿Cuántas son mis iniquidades, cuántos mis pecados?
Hazme conocer mis transgresiones y ofensas”.

La pregunta “¿Cuántas son mis iniquidades?” se podría interpretar como la pregunta desafiante de quien está seguro de su inocencia y exige que se demuestre su culpabilidad. Pero tal vez deba ser leída como la expresión perpleja y honesta de quien verdaderamente no alcanza a comprender en qué consiste su culpa. Es la problemática del hombre de todo tiempo, que debe asumir sufrimientos o castigos que no alcanza a comprender. Dios, que es capaz de poner a la luz todo cuanto está escondido, como establecía antes el capítulo 12, se rehúsa a explicarle a Job el sentido de sus culpas y de su castigo.

Job se maravilla de que ese Dios con el cual él creía vivir en pleno acuerdo, ya que había recibido de él tantas bendiciones y bienes, como narra el comienzo del libro, ese Dios se haya encerrado ahora en un silencio maligno y agresivo.

¿Por qué escondes tu rostro
y me tienes por enemigo?” (vv. 23–24)

Las palabras de Job no son así propiamente una paciente lamentación, sino casi una denuncia de Dios mismo,

El libro no dirá en ningún momento si Job era o no culpable. Sí es claro su deseo imperioso de hablar con Dios, el único que podría llevarlo al conocimiento de sus pecados. Pero Dios rechaza su súplica y su silencio es la única respuesta.

4. LA DUDA RADICAL: ¿CULPABILIDAD HUMANA O JUSTICIA DIVINA? JOB 14

Job, que desde el comienzo había expresado su poca confianza en la justicia divina – “inclusive si [yo] tuviera razón no replicaría, sino que pediría misericordia a mi juez” (9, 15) – desespera al fin, de poder demostrar su inocencia – porque no conoce la acusación. Así, en el capítulo 14, busca otro camino para convencer a Dios a levantar su castigo. No recurre ni a la justicia divina, ni al amor de Dios, del cual no se habla en el libro de Job, sino solamente a su buen sentido.

- ⁵ “Si los días del hombre ya están determinados;
si tú has decretado los meses de su vida
y le has puesto un límites que no puede superar,
⁶ [al menos] aparta de él la mirada;
déjalo que goce de su día como cualquier jornalero”.

Job suspira por un poco de tranquilidad para gozar de los pocos días de vida que le son concedidos a un ser humano “para comer, y beber y alegrarse”, como decía ese otro gran escéptico del AT, Qoélet (el Eclesiastés).

La súplica y desilusión de Job se articula más precisamente en otro texto (7, 17–21) que expresa la duda radical del hombre sobre la justicia divina, con cuatro preguntas de desconcertante modernidad (o post-modernidad) dirigidas a Dios:

Primera: ¿Qué es el ser humano para que te ocupes tanto de él?

Segunda: ¿Por cuánto tiempo no apartarás la vista de él (es decir, continuarás a controlar todos sus movimientos)?

Tercera: “Si he pecado, ¿qué te he hecho a ti?”. En otras palabras, ¿cuál es la relación entre la trasgresión personal y la ofensa de Dios?

Cuarta: “¿Por qué no olvidas mi ofensa y pasas por alto mi culpa?”. Es decir, ¿por qué Dios no está en grado de perdonar simplemente las transgresiones humanas y de borrar sus culpas sin recurrir a la amenaza y al castigo?

Llegamos así al centro mismo del problema que presenta el libro y al núcleo de la crisis de Job ante la justicia de Dios: aquel conflicto entre la justicia divina y la justicia humana, que se expresaba, con formulaciones muy semejantes, en las palabras de sus amigos, de Job, y de Dios mismo, en esos cinco textos, a los cuales he aludido al comienzo de este estudio (“¿Puede el ser humano, mortal, ser justo ante Dios, ser puro ante quien lo ha hecho?”, Job 4, 17)” y que se resumen ahora en las atormentadas palabras de Job: “¿Qué posibilidad tiene el hombre mortal de ser justo ante Dios”? (Job 9, 2).

Para Job y sus amigos es claro que no se puede establecer una comparación entre la justicia divina y la justicia humana. Pero Job reconoce la superioridad de la justicia divina sin renunciar a participar de ella, de algún modo. Sus amigos adversarios, en cambio, parecen querer rebajar al ser humano cuanto sea posible para dejar a Dios la totalidad de la justicia y la pureza.

Casi al final del libro (Job 40, 8) la contraposición entre la justicia divina y la justicia humana queda confirmada por la expresión que se pone en boca de Dios:

“¿De veras quieres anular mi juicio?

¿Quieres condenarme a fin de justificarte a ti mismo?”

La expresión “a fin de justificarte” de Job 40,8 reaparece en la Biblia solamente en otros dos textos.

Uno de ellos (Is 43, 26) no es problemático: jhwh exhorta a su pueblo benignamente: “Despierta mi memoria, discutamos juntos, habla tú mismo a fin de justificarte”. jhwh espera que el acusado, pueda presentar un argumento atenuante de su culpabilidad.

El otro texto, en cambio, causa perplejidad (Sal 51, 6). El orante, del salmo, después de haber confesado su pecado (v. 6a) añade la frase problemática que nos ocupa (v. 6b). Las traducciones habituales, guiadas por el sentido teológico tradicional, leen:

He pecado contra ti, contra ti solamente,
he hecho el mal a tus ojos,
de modo que tu puedas *manifestar tu justicia* cuando hablas
y tu irreprehensibilidad cuando juzgas.

La gramática hebrea y el paralelo con Is 43, 26, conducen en cambio a la siguiente traducción:

He pecado contra ti, contra ti solamente,
he hecho el mal a tus ojos,
de modo que tú puedas justificarte / ser justo cuando juzgas”,

¿Quiere decir el texto que cuando el ser humano hace el mal Dios debe ejercitar su justicia? ¿O tal vez que el hombre debe reconocer que ha actuado mal, para que no quede sospecha sobre la justicia divina? De los tres textos bíblicos que usan la expresión, Isaías, un salmo y Job 40, 8, éste es el más sutil y complicado.

Para intentar comprenderlo es necesario recordar que en el libro de Job hay *dos* respuestas “finales” de Dios a Job: una ocupa los cc. 38–39; la otra 40, 6–41, 26⁶.

Ambas respuestas finales del libro de Job son, en sustancia, un auto elogio de Dios, que enumera sus propias obras y capacidades, y desafía a Job a hacer, saber o prever las cosas del mismo modo. La conclusión es que, en fin de cuentas, el hombre no puede comprender los caminos de Dios (recurso al tema de la inescrutabilidad divina) y por tanto tampoco su justicia, y menos aún sus motivos para castigar al ser humano.

Pero la segunda respuesta de Dios a Job, donde aparece la frase que discutimos, nos interesa en modo particular. La comparación entre ambas respuestas⁷, que omitimos aquí, permite suponer que la segunda quiere completar la primera como una precisión teológica.

El autor del libro reconoce que no basta el argumento de un Dios superior, creador e inescrutable, para convencer al personaje Job, y por tanto al lector, de una culpabilidad que Job mismo no comprende. El autor enfrenta pues la contraposición

⁶ Job 40, 1–5 es la transición hacia el argumento de la segunda respuesta.

⁷ El comienzo de cada una y el contacto literal entre Job 38,3 (en la primera respuesta) y Job 40, 7 en la segunda (“Cíñete los lomos como un héroe, yo te haré preguntas y tú enséñame”).

entre justicia divina y pretensión humana. Por eso pone en boca de jhwh la difícil frase: ¿“Quieres de veras anular mi juicio, condenarme a fin de justificarte a ti mismo?” (Job 40, 8).

Con esta segunda respuesta el autor del libro de Job parece sugerir que hay casos en los cuales la única posibilidad de absolver al ser humano es condenar a Dios. En esta pregunta se resume todo el problema de la interpretación del libro de Job: la justicia de Dios y la del hombre parecen de tal modo, antagónicas, que no pueden coexistir. Si Job pudiera demostrar su inocencia, Dios sería culpable de haberlo perseguido. Pero si Job es culpable, ¿por qué Dios no lo declara explícitamente para que pueda arrepentirse? Y si su culpa es congénita, como parte de la naturaleza humana (“¿como puede un nacido de mujer ser justo?”), entonces, ¿por qué acusarlo y condenarlo a causa de una naturaleza que no ha elegido?

Llegado a este punto, no hay otra salida del dilema sino la rebelión completa, o la fe ciega que acepta sin razonar. Después de haberse asomado al abismo, el autor del libro vuelve atrás en su pensamiento y pone en boca de Job una humilde confesión final (42, 1–6): “Te haré preguntas y tú enséñame” (42, 4). La misma expresión era en 40, 7 un desafío divino.

De este modo el autor del libro de Job procura encontrar una salida literaria honorable para su atormentado escrito teológico, pero ciertamente no ha encontrado una solución para el problema mismo. Ha quedado asentada una tesis conflictiva: solamente el reconocimiento del hombre de su pecado da a Dios el derecho para afirmar su justicia. Dios sería como un juez sensible, que no alcanza a dormir en paz después de haber condenado a muerte a un acusado, el cual ha reafirmado hasta el último momento su propia inocencia.

5. CONCLUYENDO

La relación entre justicia divina, y por tanto ley divina, que es su concreta realización, y culpabilidad humana, y por tanto pecado, es problemática en una concepción religiosa como la fe cristiana (y en buena parte también en la fe hebrea), pero también en la cultura de occidente, que depende estrechamente, hasta la actualidad, de presupuestos hebreos y cristianos, aunque negara a Dios. El libro de Job muestra cómo es difícil afirmar la existencia de un Dios personal y justo, compañero de la existencia humana, que escucha al ser humano y quiere respetar sus derechos, y no es, por tanto, un dios cruel y caprichoso.

Nuestra lectura de Job nos pone ante los ojos el malestar que produce una concepción, que no parece advertir la dificultad de apoyar la justicia divina sobre la injusticia humana y no logra definir la justicia divina sino como la capacidad de castigar los errores humanos.

Los problemas implicados por el libro de Job nos muestran, en un caso concreto, cómo el lenguaje bíblico ofrece los instrumentos adecuados (imágenes y categorías), para preguntarse sobre Dios y sobre la persona humana, que es, por lo demás, el único modo posible de hablar de Dios.

En tal sentido podemos afirmar que la Biblia, y en ella también el AT, es un texto religioso actual. Una seria lectura de la Escritura, con elementales medios más o menos técnicos (exégesis), pero sobre todo con una seria reflexión humana que no rehuye los problemas, enriquece y profundiza nuestro pensamiento religioso y nos puede ayudar a superar conflictos y tal vez a abrirnos a la fe o crecer en ella.

Por supuesto, no todos los textos de la Biblia son igualmente bellos y densos. Al lector le corresponde la tarea de encontrar aquellos que hablan más hondamente a su corazón.

PARLARE DI DIO A PARTIRE DALL LINGAGGIO BIBLICO

Riassunto

Il presente articolo è una rielaborazione di una conferenza tenuta dall'autore. Il suo argomento è la questione della giustizia divina in contrapposizione alla situazione concreta dell'essere umano, prendendo come modello il testo del libro di Giobbe.

Una prima parte si rivolge alla domanda, come mai sia diventato difficile e forse irrilevante parlare di Dio a partire della Bibbia. La seconda parte cerca di mostrare, a partire di una riflessione sul libro di Giobbe, in quale modo i grandi testi biblici abbiano ancora molto da dire ai credenti e ai non credenti.

Parola chiavi: parlare di Dio oggi, linguaggio biblico, la Bibbia su Dio, Libro di Giobbe, giustizia di Dio

TALKING ABOUT GOD WITH THE HELP OF THE BIBLE LANGUAGE

Summary

This article is a re-edited text of the conference which was presented by the author. It discusses the problem of God's justice in relation to an individual on the example of the Book of Job.

The first part of the article starts with the question how difficult or even insignificant is to talk about God based on the Bible. The second part tries to demonstrate on the basis of the Book of Job in what way and how much great biblical texts have to offer both to believers and unbelievers.

Key words: talk about God today, biblical language, the Bible about God, book of Job, God's justice