

ÈTICA DE JOB I LLIBERTAT DE DÉU

per Frederic RAURELL

Els estudis vetero-testamentaris dels últims vint-i-cinc anys han reservat una atenció no insignificant al llibre de Job. Ho palesa l'aparició important, en quantitat i qualitat, de comentaris, monografies, articles¹. Tots aquests estudis solen coincidir en la formulació, no en la solució, d'unes quantes preguntes avui quasi obligatòries: relació literària entre part narrativa i poema; integritat literària del poema; data del poema; finalitat, per tant, missatge concret del llibre, etc. Pel que fa a les qüestions de crítica literària (llevat potser la qüestió de la llengua original de l'obra), els plantejaments solen ser més aviat freds i relativament coincidents²; el mateix no es pot

1. Cf., només per citar-ne alguns, CL WESTERMANN, *Der Aufbau des Buches Hiob*, Stuttgart 1956¹, 1978²; R. AUGÉ, *Job*, La Biblia, IX. Versió dels textos originals i comentari pels monjos de Montserrat, Montserrat 1959; H. RICHTER, *Studien zu Hiob*, Berlín 1959; G. FOHRER, *Das Buch Hiob*, Gütersloh 1963; S. TERRIEN, *Job*, Neuchâtel 1963; R. GORDIS, *The Book of God and Man. A Study of Job*, Chicago 1965; M. H. POPE, *Job. A new translation with introduction and commentary*, New York 1965¹, 1974²; M. STOCKHAMMER, *Das Buch Hiob. Versuch einer Theodizee*; F. HORST, *Hiob*, Neukirchen-Vluyn, 1968; L. BRATES, *Job*, La Sagrada Escritura. Antiguo Testamento, III, Madrid 1969; J. WOOD, *Job and the Human Situation*, London 1966; J. LÉVÊQUE, *Job et son Dieu. Essai d'exégèse et de théologie biblique*, vol. I-II, Paris 1970; N. C. HABEL, *The Book of Job*, London-New York 1975; W. B. EWING, *Job: A Vision of God*, New York 1976; O. KEEL, *Jahwes Entgegnung an Job*, Göttingen 1978, etc. S'hi podria afegir G. VON RAD, *Weisheit in Israel*, Neukirchen 1970, que concedeix un espai relativament important a les qüestions de crítica literària i teològica del llibre de Job. Encara que del 1951, també es pot citar A. WEISER, *Das Buch Hiob* (ATD 13), Göttingen 1951¹, 1968², comentari profund i àgil, sobretot pel que fa a la crítica teològica.

2. Tanmateix, el lligam literari entre el relat i el poema, lligam que no pot ser secundari en ordre a definir el missatge concret del poema resta un punt que no ha trobat encara explicació satisfactòria. Les incongruències existents entre el relat i el poema fan que alguns autors desconsiderin excessivament les raons que poden haver mogut l'autor del poema a plantejar la seva tesi. Crec que en aquest sentit peca M. H. POPE en la seva introducció (*Job*, p. XXIII ss.).

dir pel que fa al missatge concret del llibre de Job, és a dir, pel que fa a la crítica teològica. Es cert que els exegetes es repeteixen molt, però fins i tot darrera certes repeticions hom reïx a endevinar matisos diferenciadors no menyspreables. És el que ens ha semblat descobrir en la consulta feta per a la presentació del tema enunciat. En donem constància sense que sigui el nostre propòsit entretenir-nos-hi. Enfront d'una obra de forta vibració humana i d'atrevida reflexió teològica és comprensible que els estudiosos apareguin vulnerables a certes pressions ambientals³.

Tots aquests punts condicionen d'una manera o altra el nostre treball, però el que més directament l'afecta és el referent a la finalitat concreta del poema. Certament que el missatge no és clarament formulat. En els estudis estrictament exegetics es tendeix a superar la tesi antropocèntrica: com es pot viure sofrint?⁴; cada

3. El llibre de Job és un llibre provocatiu. Exegetes normalment desapassionats en comentar altres textos de l'A. T., en arribar al llibre de Job els costa mantenir-se en el terreny fred de l'exegesi històrico-crítica; fàcilment es projecten a si mateixos i és ben comprensible. D'altra banda, l'ambient també pressiona l'exegeta, amb pressions a voltes ben positives, i que palesen certs títols que hom pot llegir a l'*Elenchus Bibliographicus Biblicus*. El llibre de Job es presta a fer una lectura psicologitzant del seu contingut o bé a plantejar les grans tesis sobre gràcia i llibertat, sobre fe i obres, etc. Aquest interès no directament exegetíc que desvetlla el llibre de Job és constatable llegint l'*Elenchus Bibliographicus Biblicus*. Heus-ne ací alguns, sobretot amb preocupació psicològica: R. L. KATZ, *A Psychoanalytic Commentary on Job 3, 25*, a *Hebrew Union College Annual* 29 (1954) 377-383; L. BAUMER, *Das Buch Hiob. Versuch einer psychopathologischen Deutung*, a *Der Nervenarzt* 28 (Berlin 1957) 546-550. És prou coneguda la reacció provocada per la lectura que C. G. JUNG fa de Job (*Antwort auf Hiob*, Zurich 1952); reacció d'altra banda, sovint desorbitada perquè no es presta suficient atenció al llenguatge propi del fundador de la psicologia analítica, a partir de la qual traça una mena de fenomenologia de la religió. J. KAHN, *Job's Illness, Loss, Grief and Integration. A Psychological Interpretation*, Oxford-New York 1975. En un camp més ample, la incidència actual de l'obra es palesa també en els títols: M. B. CROOK, *The Cruel God, Job's Search for the Meaning of Suffering*, Boston 1959; P. HUMBERT, *Le modernisme de Job, Supplements to Vetus Testamentum* III(1955) 150-161; H. EHRENBERG, *Hiob der Existentialist*, Heidelberg 1952; E. GOODHEART, *Job and Modern World*, a *Judaism* 10 (1961) 21-28; J. M. CABODEVILLA, *La impaciencia de Job. Estudio sobre el sufrimiento humano*, Madrid 1967; una sèrie de títols en aquesta línia es poden llegir en P. SANDERS, *Twentieth Century Interpretations of the Book of Job. A collection of Critical Essays*, Englewood Cliffs (N. J.) 1968. J. D. LEVENSON, *The Book of Job in Its Time and in the Twentieth Century*, London 1972. Encara que amb una finalitat més tècnica, és útil la lectura de J. BARR, *The Book of Job and Its Modern Interpreters*, a *The Bulletin of the John Rylands Library* 54 (1771-72) 28-46.

4. Aquesta tendència apareix encara en obres com les de G. RICCIOTTI, *Il libro di Giobbe*, Roma-Torino 1924; R. AUGÉ, *Job*. La Bíblia, IX, Montserrat 1959; D. NEIMAN, *The Book of Job*, Jerusalem 1972; R. GORDIS, *The Book of God and Man. A Study of Job*, Chicago 1965; etc., etc.

vegada es destaca més l'aspecte teocèntric del poema: el misteri de Déu està en el centre de les preocupacions de l'autor⁵.

Abans de seguir endavant, notem que la literatura bíblica, des del primer llibre del Pentateuc, el Gènesi, fins a l'últim llibre del N.T., l'Apocalipsi, és una literatura que, malgrat la incomoditat del neologisme, pot ser definida de «protesta». La Bíblia s'obre amb una vigorosa protesta. L'autor sacerdotal dissenteix de l'opinió corrent sobre la creació i sobre les seves implicacions cosmològiques i antropològiques; l'Apocalipsi de Joan protesta contra les pretensions totalitzadores de la Roma pagana: Déu, protagonista de la història, que dirigeix a través de Jesucrist. Job i el Qohèlet assenyalen el punt més elevat del dissentiment a l'A. T. Ambdós critiquen la saviesa tradicional i es fan ressò d'aquells que no accepten les solucions de principi mecànicament repetides, solucions que sovint desdibuixen no solament la imatge de l'home, amb els seus problemes, sinó també la imatge de Déu. Assenyalen la crisi d'una saviesa que no reïx a solucionar una sèrie de qüestions urgents amb la seva teologia i ètica habituals.

El gènere literari escollit per l'autor del poema, el quadre de judicis convencionals en el qual es mou el diàleg, el recurs constant a la paradoxa per a aproximar, des de diferents punts de vista, la relació de l'home amb Déu, deixen el lector una mica perdut. D'altra banda, la manera com l'autor del poema va presentant contradictòriament les diferents tesis oposades no ajuda a veure'n immediatament l'entrellat. Certament que vol demostrar els límits i les contradiccions d'una posició tradicional, que sembla identificar el problema de la relació de l'home amb Déu amb un problema del *do ut des*; ell oposa aquesta visió a l'actitud «revolucionària» de Job, que, no obstant això, en tantes coses coincideix amb la tesi dels amics⁶. El

5. En aquest punt coincideixen els més destacats comentaristes moderns, amb més o menys matisos: C. LARCHER, *Le Livre de Job*. La Sainte Bible, Paris 1957²; A. WEISER, *Das Buch Hiob*, Göttingen 1951¹, 1968²; G. FOHRER, *Das Buch Hiob*, Gütersloh 1963; M. H. POPE, *Job*, New York 1965¹, 1974⁴; S. TERRIEN, *Job*, Neuchâtel 1963. Aquest autor, al costat d'una exegesi erudita, fa anotacions que podriem anomenar de crítica teològica força interessants, per bé que a voltes tendeixin al gènere literari de la predicació. Pel que fa al nostre problema, afirma: «Le poète maintient jusqu'au sommet de l'oeuvre le secret de son intention, qui est de montrer la divinité de Dieu, l'humanité de l'homme, et la nature spécifique de la relation entre un Dieu qui est vraiment Dieu et un homme qui est vraiment homme» (p. 37). La teocentricitat del llibre de Job domina en tot l'assaig de J. LÉVÊQUE, *Job et son Dieu*, I-II, Paris 1970; etc.

6. De fet, Job esdevindrà revolucionari de debò quan haurà superat la seva pròpia tesi. Tot referint-se al Job que no ha parlat encara amb Déu, fa notar encertadament

poeta, encara que estigui més identificat amb Job que amb els amics, mostra la part de veritat que contenen les reflexions d'aquests últims, com també les apories en què es mou el seu heroi. És a través d'aquestes correccions que el lector ha d'entreveure la tesi central del poema, solemnement proclamada en els cc. 40 i 42.

A LA RECERCA D'UN DÉU MORAL

1. *Un pressupòsit a retenir*

La literatura sapiencial bíblica és atemporal, no es presenta lligada a circumstàncies històriques concretes. En referir-se a Déu, el veu en primer lloc com aquell qui té el seu principal camp d'activitat en el cor de l'home, a diferència del pensament històric veterotestamentari, en el qual Déu apareix d'una manera immediata intervenint en la història⁷. És això que explica l'aliança i el culte. Tanmateix, els savis, per bé que empen un mètode racional en llur reflexió sobre l'experiència quotidiana i universal, participen de la mateixa fe en Jahveh que els sacerdots, els profetes i els poetes d'Israel⁸.

L'autor del poema afirma categòricament el caràcter moral de Déu, per bé que en la presentació del dret absolut diví, tal com apareix en els diàlegs, sembli participar de la idea oriental del dret absolut del rei, l'àrbitri i l'arbitrarietat del qual són llei suprema. És aquesta presentació que ajuda a fer avançar una idea plenament afirmada en els cc. 40 i 42 d'una manera especial: Déu és el Tot-Altre. Ara bé, és precisament aquesta tesi que provoca de bell començament la pregunta inquietant: ¿governa Déu el món segons una llei moral, de manera que l'home no se senti perdut? Les divinitats d'Egipte i Mesopotàmia es presenten revestides d'atributs ètics, però aquests són secundaris a llur natura divina. Sovint la

G. VON RAD: «Aber war sie wirklich ihrer Substanz nach so völlig revolutionär?» (*Weisheit in Israel*, Neukirchen 1970, p. 282).

7. Cf. R. RENDTORFF, *Geschichtliches und weisheitliches Denken im Alten Testament*, Fst. f. W. Zimmerli, hrg. von H. Donner-R. Hanhart-R. Smend, Göttingen 1977, pp. 344-353; F. RAURELL, *La literatura sapiencial Bíblica*, a *Estudios Franciscanos* 78 (1979) pp. 142-170.

8. Quan la saviesa esdevé més teològica i s'acosta als corrents històrics es fa més palesa la seva preocupació envers la comunitat creient. És un procés que es dona d'una manera clara en el llibre de la Saviesa i en textos de Ben Sira com 2,42 etc.

misèria d'un home és atribuïda a l'inesperat caprici o a la incomprendible ira dels déus. Segons la mitologia babilònica, el diluvi fou causat perquè els homes armaven tant d'aldarull a la terra que destorbaven el repòs dels déus. Unapishtim ha de construir la barca per salvar-se d'aquesta arbitrarietat⁹. És un aspecte interessant de la fenomenologia de la religió. L'abisme d'inadequació entre la moral dels déus i la de l'home es reflecteix en la denúncia del Job rebel·lat. L'heroi del poema denuncia repetidament la moral de la força: 9, 1-9, 1-35; 10, 1-22. Ben expressiva és la lamentació de 9, 27: «*M'esclafa en un remolí i multiplica les meves ferides sense cap motiu*». Per a Job, el que Déu sigui més fort no significa que sigui més just. Ha de fer front a una violència imprevista i imprevisible, irracional, d'un ésser que es rebeja en ell amb sadisme: «*Tan tranquil que estava jo, però em sacsejà, m'agafà per la nuca i m'esmicolà i m'ha convertit en el seu fitó*» (16, 12). Aquesta denúncia, a la qual l'autor del poema dona relleu en ordre a atènyer amb més claredat la seva tesi final, havia de remoure la concepció jueva que considerava el caràcter ètic de Déu i el correlatiu imperatiu ètic de l'home com indivisibles¹⁰.

La lluita gegantina de l'home sofrent a l'encaç d'un punt on recolzar-se entre les greus contradiccions que amenacen la seva existència interior i exterior constitueix un dels sectors més ben treballats per l'autor del poema. La protesta de Job és reforçada per la convicció que les seves idees religioses són indispensables per a traçar una imatge mínimament digna de Déu, una imatge moral. El seu camí és el d'un solitari i el d'un temerari, en una comunitat que havia de rebre les seves protestes com una blasfèmia. El seu problema, que és el problema d'un home, acaba convertint-se en el problema de Déu: el problema de la presència de Déu en la vida dels homes. Tal com es desprèn del c. 7, la teologia de Job, en aquesta primera etapa, no es basa en consideracions sobre Déu en sí, sinó que és una reflexió dolorosa sobre la relació de l'home amb Déu i de

9. J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1955², p. 73.

10. Prescindint ara dels pressupòsits hermenèutics de C. G. JUNG, certament que el Déu que dona peu a la seva obra, *Antwort auf Hiob*, és un Déu que tampoc no accepta l'autor del poema, però que sí utilitza en ordre a fer emergir amb més claredat el punt central de la seva tesi: Déu no és manipulable per l'home. És ben adequat, en aquest sentit, el que escriu C. LARCHER: «Il semble que l'auteur ait voulu faire sortir de l'ombre cette figure ancienne de la divinité, que la révélation de Yahvé avait refoulée, pour l'expurger radicalement» (o. c., p. 21).

Déu amb l'home. El lector sembla trobar-se en un carreró sense sortida. És la «pedagogia» de l'autor que l'invita a formular-se les mateixes qüestions que la figura del pacient: ¿Hi ha algun altre camí per a descobrir el poder i la justícia de Déu que no sigui el fressat per l'ètica? ¿Pot ser regulada la marxa del món per altres objectius que no siguin els de respondre a la conducta de l'home? Mentre el Job del poema no descobreixi altres horitzons, les seves preguntes esdevindran atacs contra Déu. En certs moments sembla participar de la tendència comuna a les religions de l'Antic Pròxim Orient a refusar la idea d'una justícia moral divina.

Aquesta tendència, que s'havia introduït a Israel, preocupa els profetes. Malaquias denuncia obertament aquesta actitud: «*Fatigueu Jahveh amb les vostres paraules i dieu: En què el molestem? Igualment quan afirmeu: Tothom qui obra el mal és agradable als ulls de Déu, i en ell es complau el Senyor; o bé: on és el Déu de justícia?*» (Mal 2, 17). En un temps d'humiliacions i de desastres nacionals el profeta Sofonias ha de fer front a la mateixa convicció: «*I s'esdevindrà que en aquell temps escorcollaré Jerusalem amb llanternes i castigaré els homes que asseguts damunt llurs immundícies, diuen en el seu cor: Déu no fa ni bé ni mal* (Sof 1, 12). L'autor del poema de Job entra en un terreny delicat de la doctrina bíblica tradicional: es pot acceptar un Déu que no es compromet? Aquesta «neutralitat» ben aviat es converteix en quelcom més greu en la consciència de Job: en un inconcebible atac homicida (16, 9-17). Però també és cert que en la seva consciència coexisteix un altre sentiment: el d'estar protegit per la justícia de Déu; una justícia, tanmateix, que no enforteix la seva esperança. ¿Serà Déu tan lliure que establirà el seu propi dret, sense preocupar-se del que els homes anomenen amb aquest nom?¹¹.

2. La moral del Job que no ha «vist» encara Déu

L'ètica grega està preocupada per la relació de l'individu i de la comunitat amb algunes idees i amb alguns ideals que han de ser

11. En arribar aquí la comparació amb Prometeu es converteix per a molts exegetes en una mena de necessitat. Fer enretirar i bandejar la tirania que governa el món, heus ací el sentit de Prometeu. Llàstima que aquesta comparació s'estableixi sovint d'una manera excessivament extrínseca als plantejaments reals del poema de Job; més d'una vegada el text es converteix en un pretext. Aquest és el cas de l'estudi de G. MURRAY, *Prometheus and Job, a Twentieth Century Interpretation of the Book of Job*, edited by P. S. Sanders, Englewood Cliffs (N. J.) 1967, pp. 56-65.

discutits i definits. El jueu bíblic, en canvi, viu preocupat per la relació de l'individu i de la comunitat amb la voluntat de Déu. Per tant, es pot afirmar, per bé que d'una manera general, que en l'ètica jueva l'element dirigent és la relació de la persona de l'home amb la persona de Déu. Segons aquesta visió, el bé més que l'objecte de la recerca filosòfica és el contingut de la revelació divina. Ho expressa d'una manera ben directa Miq 6, 6-8: «*¿Amb què em presentaré a Jahveh, què presentaré al Déu altíssim? Potser em presentaré amb holocaustes, amb vedells anuals? ¿Lliuraré el meu primogènit per la meva prevaricació? El fruit del meu ventre pel pecat de la meva ànima? Ell t'ha indicat, oh home!, el que és bo i el que Jahveh exigeix de tu: cap altra cosa sinó fer justícia, estimar la pietat i caminar atentament amb el teu Déu*». Aquest és el fonament últim de l'ètica jueva. El que se sol anomenar l'imperatiu ètic, el creient de l'A. T. ho rep com una revelació de Déu i, per això mateix, és cridat a imitar-lo, tal com ho expressa la fórmula del Lv 11, 14: «*Heu de ser sants perquè jo, Jahveh, el vostre Déu, sóc sant*»¹².

¿És amb aquest mateix esquema que cal medir el comportament del Job que no ha «vist» encara Déu? Dèiem al començament que la relació entre el pròleg i el poema no era fàcil de definir des d'un punt de vista literari; en canvi, des d'un punt de vista temàtic, el poeta es pot aprofitar doctrinalment de la condició ètnica del Job del pròleg: l'heroi no és jueu, sinó estranger i, més significativament encara, pertany a un poble odiat pels jueus: el poble edomita. Aquest detall havia de revestir importància teològica per a l'autor del poema: Job tipifica un encontre amb Déu que no està preparat pels mèrits de l'home, sinó per la iniciativa de Déu; la història vera de l'home comença a partir de la fe. Aquesta teologia filtrada a través d'un idumeu era certament provocatòria¹³. Endemés, l'estrangeria de l'heroi facilita la resposta israelita a un problema universal.

12. És una doctrina que arriba fins al Nou Testament. Cf. Mt 5, 48: «*Sigueu, doncs, perfectes com perfecte és el vostre Pare celestial*»; Lc 6, 36: «*Sigueu misericordiosos com el vostre Pare és misericordiós*».

13. Aquesta subtil ironia és una constant de la pedagogia bíblica. El credo històric més antic d'Israel, síntesi de la història de la salvació, recorda als jueus que, precisament perquè pels seus orígens no són res, la seva història comença a partir de la fe, quan Israel no era jueu, sinó que era arameu: «*Un arameu errant fou el meu pare; baixà a Egipte i s'establí allí com immigrant amb poques persones... Els egipcis ens maltractaren, ens oprimiren i ens imposaren una dura servitud. Aleshores clamàrem a Jahveh, Déu dels nostres pares, i Jahveh escoltà la nostra veu...*» (Dt 26, 5 ss). Els orígens humils d'Israel són recordats amb gran eficàcia literària i amb profunditat teològica en Ez 16.

Per a destacar, doncs, i també per a poder presentar la seva tesi final el poema recull la idea del pròleg: des d'un punt de vista moral, Job és un home ideal¹⁴. No obstant això, les acusacions dels amics, principalment les d'Elifaz, que el descriuen com a presoner de la maldat (22, 6-9)¹⁵, la puresa ètica de Job és afirmada per l'autor des del principi fins a l'acabament: així apareixerà més clarament la greu llacuna teològica. Ni tan sols Déu l'acusa en el terreny del seu comportament «horitzontal». D'aquí la importància que adquireixen els cc. 29-31, principalment aquest últim, per a provar la rectitud moral de Job. Els amics de Job per a fer triomfar llur tesi havien d'acabar acusant-lo de pecat; l'autor del poema, en canvi, per a fer triomfar la seva tesi havia d'acabar demostrant que ni el pecat ni la virtut no poden condicionar Déu, no-condicionament que apareixia més clar encara en les desgràcies que aclaparaven i esclafaven l'home just, Job.

3. *Més enllà d'un simple humanisme*

Per bé que l'autor del poema mantingui la condició estrangera de Job anunciada en el pròleg, hi ha una sèrie de textos (22, 6-9; 24, 2-25; 29, 12-17; 31), els més característics i importants pel que es refereix a la moral, que l'acosten als corrents de moral veterotestamentària. Probablement, com hem apuntat abans, l'autor juga amb aquest doble element: Job estranger, però regit per principis d'alta motivació religiosa. És com si ens digués que la conducta de Job acaba per ser fidelitat anònima als preceptes de Jahveh: *«El meu peu seguí la petja del seu pas, em vaig mantenir en la seva via sense apartar-me'n. No m'allunyava dels preceptes dels seus llavis, en el*

14. Cf. J. LÉVÊQUE, *o. c.*, I, p. 138. A propòsit de Jb 1, 8 i 2, 3, afirma: «Job était donc «tam»: c'était l'homme complet, accompli, l'homme intégral, et par suite l'homme intègre... Alors que le sujet qui est «tam» a sa norme pour ainsi dire à l'intérieur de lui-même, puisque fondamentalement il s'agit de l'achèvement de la personne, de son «intégrité», de la manière dont l'homme devient ce qu'il est et dont il se possède lui-même, le «yashar» est celui qui correspond ou se plie à une norme objective et quasi extérieure de rectitude».

15. El catàleg d'acusacions contra Job, totes d'ordre social, encara que presenti afinitats amb el Codi d'Hammurabi i amb l'èpica ugarítica de Danel i Keret (J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts...*, p. 149), que prescriuen la manera justa de tractar l'orfe i la vídua, sembla inspirar-se negativament en la normativa veterotestamentària: Ex 22, 25, pel que fa a deixar els pobres privats fins i tot dels seus vestits; 22, 25, referent a prestar amb interès; Jb 22, 9 pot ser il·lustrat per Dt 10, 18; 14, 29; 16, 11; 24, 17-29, etc.

meu si he guardat les paraules de la seva boca (23, 11-12). Ja des d'ara s'afirma que la seva moral no es pot identificar amb un pur humanisme, està motivada religiosament. En el fons s'entreveu la doctrina de la *imitatio Dei*, palesada en textos com Lv 11, 14.

Els jueus han estat ensenyats per la torah, pels profetes i pels savis que la moral és l'únic camí per atènyer Déu. En Job 29-31 llegim el catàleg del comportament moral de Job, catàleg quantitatiu i qualitatiu, essent així que no elenca únicament els actes sinó que en presenta llurs motivacions. La resistència o, almenys, la indiferència de Déu enfront d'aquest catàleg constitueix una subtil denúncia de la idea que els savis es feien de Déu: personificació d'una llei¹⁶.

Després d'haver proclamat la seva innocència en el c.27, en 28, 28 Job fa l'elogi de la saviesa: «*Heus ací que el temor del Senyor és saviesa i fugir del mal és intel·ligència*». Per més que sigui discutible la genuïtat d'aquest verset, il·lumina el que es dirà principalment al c.31, i proclama un principi que no podrà consolar totalment Job, que vol ser consolat per Déu mateix¹⁷.

4. *Job, model de rectitud ètica, segons el c. 31*

El Job del pròleg, vencedor de la doble prova, el Job capaç d'estimar Déu en si mateix, *ipsissimus Deus*, en contra del que pensava el temptador, encara no ha estat igualat pel Job del poema. La moral optimista, de clara inspiració sapiencial, que tan bé clou el pròleg, tot deixant salvat l'honor de Déu i de l'home veritable, no havia permès que el problema fos plantejat en tota la seva amplitud. L'autor del diàleg vol fer-nos veure la grandesa i limitació de la moral del seu heroi, tipificació de la grandesa i limitació de la moral del poble d'Israel enfront de la transcendència de Déu. Aquesta tesi serà presentada especialment per mitjà del c. 31.

16. No obstant i la presentació dels mèrits de Job, s'insinua ja aquí la relativització de la tesi tradicional segons la qual el bé és una llei absoluta i que Déu, l'home i el món són bons en la mesura que responen a aquesta llei.

17. En tot cas, aquest principi anuncia la tendència a identificar *hokmah* i *torah*. Cf. Sir 24; 33, 4; R. GORDIS, *The Book of Job and Man*, p. 36 s. Alguns volen veure en Jb 28, 28 la clau de tot el poema didàctic: aquell que respecta la moral ateny la saviesa. Amb tot, aquesta explicació no recull la intenció de l'autor del poema, segons el qual Job no vol ser consolat per la moral, sinó per Déu mateix.

Els comentaristes fan notar sovint el caràcter extraordinàriament elevat de la moral del Job del c. 31, especialment en relació amb la moral veterotestamentària¹⁸. Adquireix una importància determinant l'afirmació segons la qual Déu, omniscient, jutja perquè a ell res no li és ocult, ni les més amagades accions habituals de l'home ni les seves vivències internes.

El c. 31 crida l'atenció¹⁹. Constitueix, però, una part de tot el poema de Job. Per tant, en cercar els pressupòsits, les bases i les conseqüències de l'ètica implicada en el jurament d'innocència dels vv. 35-37, cal tenir en compte tot el poema, especialment els cc. 29-30, que, juntament amb el c. 31, constitueixen una àmplia unitat literària i temàtica. Heus ací el text del jurament:

*Tant de bo que m'escoltés!
Heus ací la meva firma! Que em respongui Shadday!
I pel que fa al llibel escrit pel col·litigant,
certament que el portaria damunt l'espatlla,
me'l cenyiria com corona.
De cada un dels meus passos li donaria comptes;
m'atansaria a ell com un príncep»*

En aquest jurament de puresa, que recorda el costum legal egipci i mesopotàmic²⁰, Job assenyala amb una *taw* la seva declaració d'innocència. És un Job segur de si mateix, dels seus mèrits: vol presentar-se davant Déu com un príncep, quasi per tractar de tu a tu.

El jurament amb el qual Job repta Déu i el desig de restauració de la felicitat primitiva, expressat abans (29, 2: «*Oh, qui em pogués fer reviure com en els mesos d'abans! Com en els dies en els quals Eloah em protegia!*»), constitueixen l'estructura dels cc. 29-31. Tant

18. Cf. C. LARCHER, o. c., p. 128: «En cette protestation d'innocence, la morale de l'A. T. atteint sa plus grande pureté, au point de pré luder directement à la morale évangélique».

19. Cf., com a estudi de tipus molt general sobre aquest punt, H. ESSING, *Alttestamentliche Sittenlehre im Buche Hiob, Kirche in der Welt*, München 1952, pp. 255-258; dos estudis de valor són els d'E. OSSWALD, *Hiob 31 im Rahmen der alttestamentlichen Ethik*, a *Theologische Versuche* 2(1970) 9-26; G. FOHRER, *The Religious Man in Job 31, Essays in the Old Testament Ethics*, edited by J. L. Crenshaw-J. T. Willis, New York 1974, pp. 3-25.

20. Cf. G. MAY, *Der Rechtsstreit mit Gott im Hiobbuch*, Saleima 1970; J. B. FRYE, *Legal Language in the Book of Job*, London 1973. Encara que més antiga és de valor l'obra d'E. SEIDL, *Einführung in die ägyptische Rechtsgeschichte*, Stuttgart 1939, principalment a les pp. 215 ss., on estudia la normativa legal egípcia i fa notar que els procediments eren introduïts amb una acusació.

el jurament com el desig de restauració de la felicitat anterior recolzen en la força que l'estat de bona consciència dóna al nostre heroi. L'encontre amb Déu no ha de satisfer únicament els seus desigs, sinó també els seus drets²¹.

Després d'haver demostrat que la teologia dels amics és en part insuficient i en part falsa, l'autor del poema amb els discursos de Job en els cc. 29-31, prepara la presentació final de la seva tesi en els cc. 40-42: els desigs de Job seran satisfets amb la intervenció de Déu, encara que diferentment de com esperava el seu heroi.

Els discursos de Job en 29-31 semblen inspirar-se, encara que amb molta llibertat, o almenys presenten afinitats paleses amb els salms de lamentació individual en els quals, al costat de la presentació de la desgràcia, l'orant protesta amb jurament de la seva innocència²².

Pel que fa al catàleg del c. 31, catàleg de les transgressions que Job nega haver comès, hi ha dos elements formals, reproduïts certament de faisó lliure: el nombre i la modalitat de la transgressió. En aquesta apologia final, els elements formals serveixen també per a preparar la presentació final de la tesi perseguida per l'autor del poema²³. L'anàlisi formal de l'autoapologia de Job conté els següents elements: *libidine sexual* (1-4); *falsedat i cobejança* (5-8); *adulteri* (9-12); *desconsideració dels drets jurídics i morals dels criats* (13-15); *insensibilitat envers els necessitats* (16-23); *confiança idolàtrica en les riqueses* (24-25); *idolatria-superstició* (26-28); *odi als enemics, inhospitalitat* (29-32); *hipocresia, explotació violenta de la terra* (33-34. 38-40a). Aquest catàleg es converteix pràcticament en un decàleg o en un dodecàleg si desdoblem algun dels punts indicats. I ja sabem el valor convencional del 10 o del 12 en aquest terreny.

Certament que la confessió negativa i el jurament que l'acompanya ofereixen semblances o, almenys, afinitats amb l'ètica veterotestamentària, no gens menys en el nostre text es mouen en una línia

21. En aquest sentit, reassumeix els desigs anteriors, en els quals demanava un encontre legal amb Déu: 13, 13 ss; apel·lació a Déu com a venjador de la justícia: 16, 18 ss; apel·lació-repte a Déu com a testimoni d'innocència: 19, 25 ss. Dins d'aquest context del c. 31 es podria recordar especialment el discurs del c. 38 ss.

22. Cf. G. CASTELLINO, *Le Lamentazioni Individuali e gli Inni in Babilonia e in Israele, raffrontati riguardo alla forma e al contenuto*, Roma 1940.

23. La negació de la transgressió proclamada per Job ha estat sovint comparada a la confessió negativa del *Llibre dels Morts egipci*. Per als textos, J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts...*, p. 34; P. BARGUET, *Le livre des Morts des anciens égyptiens*, Paris 1967. Tanmateix, aquestes semblances o afinitats, sobretot pel que fa a l'elevat ideal d'ètica social que reflecteixen, no són determinants. El culte, tan important per al catàleg egipci, no apareix en Jb 31, llevat, potser, dels vv. 26-28.

sapiencial. Les motivacions són religioses, neixen d'una religió concebuda com una relació amb Déu que fonamenta i inspira la conducta ètica de Job. L'ambient i el caràcter sapiencial de l'apologia explica l'ús dels costums legals de la comunitat per expressar el jurament dels vv. 35-37. Certes afinitats amb la moral veterotestamentària poden haver estat expressament volgudes per l'autor en ordre a destacar encara més l'evolució que cal fer per arribar a la religió pura dels cc. 40 i 42, tal com veurem més endavant²⁴.

5. *Més enllà de la doctrina sapiencial*

Si bé és cert que l'ambient propi de Job 31 és la doctrina sapiencial, no ho és menys que l'autor del poema l'afina i l'aprofundeix. La seva visió ètica no agafa únicament el comportament exterior de l'home, sinó que en defineix les seves motivacions religioses. D'aquí l'accent en les actituds, que certament la llei no pretén controlar. Les motivacions i l'abast que el Job del c. 31 dona als seus actes van molt més enllà que la doctrina sapiencial. No s'acontenta amb la moral dels fets, controla les vivències internes, les seves intencions: no posa l'esguard en el que pot induir a pecar (1-4); refusa la falsedat, no es deixa arrossegar per la malícia interior (5-6); s'allunya del que el pot conduir a l'adulteri (9-12); adulteri que considera no com una lesió al dret de propietat, segons la visió de la moral dins i fora d'Israel, sinó com a lesió d'un ideal religiós, expressat ja en el v. 1, que parla de la puresa sexual²⁵. L'actitud de Job envers els criats recolza en una elevada antropologia teològica: tant l'home lliure com l'esclau han estat creats per Déu (13-15). Idea certament revolucionària en una època en la qual els drets dels

24. Cf. per exemple, Ex 20, 1-17; 34, 10-26.

25. La moral veterotestamentària considera l'adulteri com una lesió contra el dret de propietat. Els motius ètico-religiosos són típics de la doctrina sapiencial. La presentació de l'adulteri com un crim en el v. 12, pertany a l'estadi sapiencial (Cf. Prov 5, 21-23; Sir 9, 8s; 23, 16.23.27). El que en l'ambient sapiencial és un crim i una follia (Prov 6, 23), en l'ètica mosaica serà tabú per raons de propietat. Per això no recull el sentit de Jb 31, 9-12 el següent comentari: «La fedeltà matrimonial è affermata secondo el concetto tradizionale di non violare il diritto del marito o del fidanzato di un'altra donna... Come pena esecutiva, Giobbe impreca la legge del taglione che permette l'infrazione, impunita, del suo diritto maritale sia per quanto riguarda la proprietà esclusiva della moglie, sia per ciò che si riferisce all'uso del piacere generativo con lei» (P. FEDRIZZI, *Giobbe*, La Sacra Bibbia, Torino-Roma 1972, p. 215).

esclaus no anaven gaire més enllà que els de les bèsties. El just capteniment envers els criats s'inspira en un doble motiu: Déu és jutge i creador de tots els homes. Les motivacions religioses de l'ètica de Job atenyen un grau més elevat encara en els vv. 16-23: la imitació de Déu el porta a estimar els pobres; el Déu que es mostra pare envers ell és el mateix Déu que l'inspira a fer semblantment envers els pobres. Les riqueses no són una alternativa totalitzant, en les quals Job recolzi com en una divinitat (24-25)²⁶. Pot afirmar d'una manera sorprenent que no ha odiat l'enemic, que no s'ha alegrat dels seus contratemps i desgràcies (29-30)²⁷.

Aquest bell catàleg, d'humus sapiencial, que accentua més les intencions i les actituds que no pas els fets, va, tanmateix, més lluny que la doctrina sapiencial en presentar Déu com a model del comportament del just.

6. *Relativització de la moral*

L'autor del poema de Job juga constantment amb la paradoxa com eficaç caminador d'idees noves. En el precís moment en què presenta l'elevada moral del seu heroi, deixa entreveure les seves limitacions, que finalment seran proclamades en els cc. 40 i 42. Ja des d'ara s'insinua la difícil relativització de la tesi, en bona mesura per Job mateix participada, segons la qual l'ètica lliga d'una manera absoluta Déu amb l'home.

Es una relativització que s'afirma en el precís moment en què Job apareix com el gran paradigma d'una ètica motivada per profundes bases religioses, fins aleshores mai no apel·lades en la moral bíblica. D'aquesta paradoxa emergeix, en primer lloc, la denúncia de l'abús de les normes ètiques, tal com se solien entendre aleshores, subtil coartada de tota religió. Ja els Salms 15 i 24 demanen quelcom més que «accions rectes», dins o fora del culte, demanen la puresa de cor, segons es llegeix en el Sal 24, 4: «*El qui és pur de mans i net de cor, l'ànima del qual no desitja la mentida ni jura amb engany.*»²⁸

26. No posar una confiança d'alternativa totalitzadora en les riqueses (Déu o riqueses) palesa el gran ideal de maduresa religiosa expressat en la doctrina sapiencial: Sal 40, 4; 49, 10-13; Prov 11, 28; Sir 5, 1; 31, 5-8, etc.

27. L'exhortació a no odiar l'enemic es llegeix igualment en l'ensenyament sapiencial: Sir 27, 30-28, 7; Prov 17, 5; 25, 21 ss., etc.

28. Cf. J. T. WILLIS, *Ethics in a Cultic Setting, a Essays in Old Testament Ethics*, edited by J. T. WILLIS-J. L. CRENSAHW, New York 1974, p. 163: «For Israel's nobler thinker, 'sin' was not basically a violation of explicitly stated ritualistic or ethical laws, but a struggle of human and well against the heart and will of God».

En segon lloc, la paradoxa es manté en fer-nos veure l'autor que les motivacions religioses de Job resten castigades per l'interès de l'heroi en la retribució. El desnivell entre elevat ideal ètic i interès retributiu forma part de la lenta, però constant presentació evolutiva de la doctrina del poema, portada finalment a terme per l'autor per ajudar el lector a assimilar la conclusió final dels cc. 40 i 42. És la fe en la retribució que explica l'enfrontament de Job amb Déu en termes de poder: de tu a tu, com un príncep cenyit amb la corona reial, segur de la força de les seves obres (v. 36). Voler obligar Déu al reconeixement de la seva innocència, al reconeixement, per tant, dels seus drets, dóna a la figura de Job un innegable caire prometeic.

És aquí on l'autor deixa entreveure el risc més greu de tot el poema: la conducta èticament perfecta de Job el pot convertir en el pitjor dels pecadors. Tot valent-se de la seva innocència, Job pretén substituir la llei de Déu amb la pròpia llei. La seva bona consciència és el gran pecat religiós. El Déu verament Déu, que és el Déu de les sorpreses, com constatarà el mateix Job, té el dret de ser i de manifestar-se sempre d'una manera absolutament diferent de com els més piadosos i els més segurs en els seus mèrits poden preveure i esperar. Però això Job no ho entendre fins a l'acabament del poema: és aleshores que descobrirà que l'autèntica moral és la que fa possible que Déu sigui plenament Déu i l'home plenament i només home.

DESCOBERTA DE L'AUTONOMIA DE DÉU

Els cc. 40, 1-5 i 42, 4-6 són determinants per a copsar, després d'un llarg debat, en el que han desfilat les més variades opinions, quina és la idea central de l'autor del poema. En enfrontar-se directament Déu i Job, no escoltem cap teoria doctrinària sobre l'acció divina en el govern del món i de l'individu. Job havia sospitat, i amb raó, que els interessos de Déu havien de tenir un abast més ample del que li concedien els amics. Job descobreix igualment, com a gran conclusió del debat, que Déu no pot ser tancat dins dels límits ètica-mèrit en els quals l'havien col·locat els amics de Job i que ell mateix en el fons compartia. Però Déu és autònom, amb una autonomia de la qual surt beneficiat no solament Déu, sinó també l'home.

1. *Silenci conscient davant el poder de Déu (40, 1-5)*

«I Jahveh adreçà la paraula a Job i li digué:
 és que voldrà el censor seguir disputant amb Shadday?
 El qui critica Eloah voldrà replicar?
 He parlat una vegada, però no respondré més;
 dues vegades, però no ho tornaré a fer.
 Si he estat lleuger, què replicaré?
 Em posaré la mà sobre la boca.»

Job ha experimentat el poder de Déu que, tal com es diu en el v. 6, segueix parlant des de la tempestat. El nostre heroi ha entès la lliçó: els seus mèrits no són instrument adequat per mesurar la justícia de Déu. Pren consciència de la seva petitesa, per això renuncia a replicar i, amb un gest que recorda el dret processal egipci, porta la mà a la boca²⁹. Per tal de matisar i explicar encara més la raonabilitat del gest de Job, l'autor fa parlar Déu en el v. 8 amb unes preguntes que centren eficaçment el problema i constitueixen ensems la clau de tot el llibre:

*Em voldràs tenir per incapaç?
 Em condemnaràs a mi per quedar tu justificat?»*

La conclusió que raja d'aquesta recriminació és palesa: essent així que l'home no té el poder de Déu, conseqüentment tampoc no té el dret de posar-li qüestions sobre la manera amb què respon a la seva conducta ètica. El Targum de Qumran a Jb 40, 8-9 encara és més explícit:

*Tens tu un braç igual que el de Déu?
 o bé pots tronar amb una veu semblant a la seva?
 Muntaràs un judici i em faràs culpable
 perquè així tu puguis ser net?»³⁰.*

29. Cf. J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts...* pp. 34-36; S. DONADONI, *La religione dell'antico Egitto. Testi*, Bari 1959; sobre el dret de rèplica i la seva relació amb la normativa egípcia, B. COUROYER, «Mettre sa main sur la bouche» en *Egypte et dans la Bible*, a *Revue Biblique* 57 (1960) 197-209; sobre el dret processal babilònic, J. G. LAUTNER, *Die richterliche Entscheidung und die Streitbeendigung im altbabylonischen Prozessrechte*, Leipzig 1922, p. 59.

30. Cf. *Le Targum de Job de la Grotte XI de Qumrân*, édité et traduit par J. B. VAN DER PLOEG et A. S. VAN DER WOUDE, avec la collaboration de B. Jongeling, Leiden 1972; A. D. YORK, *A Philological and Textual Analysis of the Qumran Job Targum*, Cornell 1973; J. A. FITZMEYER, *Some Observations on the Targum of Job from Qumran Cave 11 and the Second Targum of Job*, a *Catholic Biblical Quarterly*

El silenci de Job és un silenci actiu; no es deixa arrossegar per una passivitat obtusa. És la resposta activa de la fe. En la renúncia al dret de rèplica no hi ha amargor. És una capitulació joiosa: la seva justícia ètica no ha estat reconeguda, però ha pogut parlar amb Déu i descobrir que Déu és més. Fins ara, amb el seu capteniment havia violat l'espai diví, la integritat de Déu. Ara s'adona que Déu és Déu i que ell és home.

Quan Déu parla, l'home calla; al final dels camins de l'home, comença el camí de Déu³¹. Déu no intervé per resoldre els problemes personals de Job, però l'invita a reflexionar, amb exemples trets de la creació, que la providència és i resta un misteri insondable per a l'home. És així com Job és invitat a voler entendre i a assumir el seu dolor com a formant part d'aquest misteri. Tot presentant els drets de la seva consciència honesta, el just del poema havia quedat presoner de la racionalitat tradicional del pensament ètico-religiós. Aquesta bona consciència és el gran pecat religiós que el separa de Déu perquè el fa sentir suficient i l'acosta molt als amics. L'home que no havia violat cap codi ètic, acaba descobrint que el reconeixement diví que ell exigeix de la seva bondat ètica no és possible sense condemnar Déu, sense lesionar la seva autonomia absoluta.

El c. 40, 1-5 demostra que Job accepta renovar-se. Així queda trencat el lligam conceptual de fons que unia les posicions de Job i dels amics: Déu remunerador obligat de la integritat moral de l'home.

36 (1974) 503-524; J. GRAY, *The Massoretic Text of the Book of Job, the Targum and the Septuagint Version in the Light of the Qumran Targum*, a *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 86 (1974) 331-350; M. SOKOLOFF, *The Targum to Job from Qumran Cave XI*, Ramat-Gan 1974. En la mesura que ho permet el seu estat fragmentari, el Targum qumranià de Job confirma la dimensió i la disposició del TM, excepció feta de 40, 3-4, que és omès, i de 40, 5, que és inserit entre 40, 2 i 40, 4. El fet que el Targum acabi en 42, 11 podria significar que l'epíleg és un desenvolupament posterior, tal com sosté generalment la crítica literària. En relació als Targums més recents i més amplificats, i fins i tot en relació als LXX, el Targum de Qumràn constitueix una traducció directa. Les divergències amb els LXX són del mateix ordre que les dels LXX amb els Targums anteriors a Orígenes. En ambdós casos són de naturalesa didàctica i no presuposen un text hebreu divergent (Cf J. GRAY, *The Massoretic Text of the Book of Job, the Targum and the Septuagint Version in the Light of the Qumran Targum (11 Qtag Job)*, a *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 86 (1974) 331-350).

31. Cf. A. WEISER, o. c., p. 251: «Das Ende der Wege des Menschen ist immer der Anfang des Weges Gottes».

2. Una manera nova de percebre Déu (42, 4-6).

*«Escolta'm, per tant, i jo parlaré,
et preguntaré i m'instruiràs.
Només d'oïda et coneixia,
però ara els meus ulls et veuen!*

Fins ara, el Déu de Job era un Déu llunyà, un Déu deformat. No es parla aquí d'una visió pròpiament dita, sinó d'una percepció nova de la realitat de Déu³². Job no veu Déu amb l'òrgan corporal de la vista. Fins ara el coneixia d'oïda, per referències d'escola, de tradició rutinària; era un coneixement de segona mà, recolzat en explicacions o experiències d'altres, sempre incompletes, a voltes confuses, sovint errònies. La tradició doctrinal representada pels amics, professionalment deformats en la repetició monòtona de llurs idees, però amb els quals coincidia Job en les qüestions de fons, falsificava la realitat, tal com ell mateix ha pogut experimentar. La visió de Déu i dels nostres versets és sinònim d'encontre i comunió personal amb ell. És l'ingrés i pertinença al grup dels amics, dels quals significativament es parla en el Sal 25, 14: *«La intimitat de Jahveh és d'aquells qui el temen, la seva aliança els dóna coneixement. Els meus ulls sempre vers Jahveh...»* El que Job ha vist i experimentat és el que havia desitjat veure en 19, 25-27, per bé que no de la manera que ell preveia i esperava. Aquesta experiència és a la base de la seva conversió; és una experiència totalitzadora la que defineix el verb *yd*; una experiència que afecta tota la seva existència³³. Ara Job pot comprendre la pregunta que li adreça Déu en 38, 4: *«On eres quan jo consolidava la terra? Indica-ho si ho saps penetrar!»* La seguretat de l'existència de l'home no pot recolzar en els mèrits propis, sinó en aquell que l'ha creat. El lligam misteriós entre els drets de l'innocent i l'existència dels cocodrils és el que ara descobreix Job: Déu no és el seu enemic pel fet de ser poderós³⁴.

Per a harmonitzar la justícia de Déu i la innocència personal Job havia fet recurs a una teologia insuficient i errònia. Jutjava les intencions de Déu segons unes normes ètiques dictades, codificades

32. D'aquí que es fa difícilment acceptable la interpretació donada per R. AUGÉ, *o. c.*, p. 360: «Ha vist Déu directament... La visió que Job acaba de tenir és la teofania a la qual havia assistit; ha estat una vera revelació per a ell».

33. Cf. G. FOHRER, *Das Buch Hiob* (KAT XVI), Gütersloh 1963, p. 553 s.

34. Cf. S. R. DRIVER-G. B. GRAY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job*, Edinburgh 1964³, p. 375.

i endurides en i per una tradició morta de les escòles sapiencials. Però ara la font del seu coneixement és una mena d'experiència profètica: Job esdevé profeta a causa d'aquesta seva *koinonia* amb la divinitat³⁵.

La tradició i els costums en els quals vivia tancada l'«ortodòxia» salten esmicolats. D'aquí la duresa d'aquests textos per a la mentalitat tradicional d'Israel. La sospita de l'exegesi científica sobre la supressió, afegit i reelaboració de certs textos de Job confirmaria el malestar produït per la seva lectura. La crítica textual testimonia que aquestos textos tingueren una vida agitada en el si de la comunitat creient. Per al poeta, en canvi, la resposta de Job al segon discurs de Déu representaria l'última paraula sobre el problema.

3. *Un Déu lliure, no empresonat ni pel mèrit ni per la raó de l'home.*

El poema constitueix una reflexió religiosa essencialment teocèntrica, no antropocèntrica, com voldrien algunes lectures psicologitzants o moralitzants. El misteri de Déu, del qual es parla constantment, n'és el centre. Per tant, l'actor del llibre de Job no és Job, sinó Déu.

L'error dels amics no està en les experiències que presenten, sinó en la incapacitat d'acceptar la llibertat de Déu en la manera de tractar Job. Sovint els exegetes pensen que els discursos de Déu són sorprenents perquè deixen absolutament sense resposta la petició de Job³⁶. Però és que Déu no respon amb teories, sinó amb fets. És la creació que lliura a Déu l'oportunitat de donar testimoni de si mateix. La llibertat de Déu apareix com l'inici de totes les coses, el gran principi moral de la seva actuació. Ara bé, la integritat moral de Job no li ha permès, aquesta és la més dura i grotesca paradoxa, copsar la veritat de l'autonomia absoluta de Déu. No existeix una llei per damunt de Déu a la qual l'home pugui apel·lar per obligar Déu a ser «just».

El poeta no descriu el poder de Déu amb termes ètics; esguarda els meravellosos camins del Creador i s'atura aquí, quasi invitant el lector a fer que ell en vulgui també treure'n les degudes conclusions.

35. Cf. J. LÉVÊQUE, *o. c.*, II, p. 525 s.

36. Cf. G. VON RAD, *Weisheit in Israel*, Neukirchen 1970, p. 290 s.

Fins aquí l'autor ha combatut aferrissadament la idea segons la qual Déu dispensa el bé i el mal segons el comportament ètic de l'home, perquè considera aquesta teoria com el camí que porta a una manipulació de Déu i a una fatal idolatria. El triomf de la voluntat divina, una voluntat no condicionada pels mèrits ni demèrits de l'home, significa la destrucció de la categoria de justícia jurídica, una mena de *self service* pelagià.

El Déu del poema resta el *Deus absconditus*, un Déu que no es deixa encaixonar per cap esquema humà, perquè és Senyor absolut. Des del començament fins a l'acabament el poeta ha maldat per inculcar aquesta gran veritat: Déu no és mesurable, sempre és el Déu de les sorpreses, perquè la seva acció no és prevista ni previsible. Acceptar això significa acceptar que Ell pot ser sempre absolutament diferent del que els més piadosos i els més segurs poden preveure i esperar³⁷.

4. *Vers una teologia de la gràcia*

El pròleg, com hem indicat abans, ja contenia alguns elements de solució quan ens parla del Job que serveix Déu desinteressadament. Certament que la lectura de les grans línies teològiques del poema porta l'exegeta a descobrir els horitzons de la teologia de la gràcia. L'home no pot atribuir-se el dret d'autojustificar-se davant Déu. La salvació no és conquesta, és do. Ni l'ètica ni el culte poden constituir un mecanisme absolut per a arribar a Déu. L'única possibilitat és que Déu vingui, que ell mateix estableixi el cap de pont. És una manera de proclamar, segles abans de Pau, que la gràcia és suficient³⁸. Aquesta és l'única doctrina que ens permet prendre'ns seriosament Déu³⁹.

Dèiem abans que els discursos de Jahveh són considerats sorprenents per la majoria dels exegetes perquè deixen sense resposta la petició de Job. Però és precisament aquí que, d'una manera paradoxal certament, l'autor sembla lliurar-nos l'abast teològic que ne-

37. Ho diu expressivament S. Terrien: «La morale ne peut en aucun cas être employée comme l'avenue épistémologique de la théologie» (o.c., p 46). El que l'home anomena mal, en la ment del poeta esdevé símbol de la llibertat de Déu. L'afirmació teològica de la transcendència divina no permet a l'home identificar Déu amb la noció humana de bé.

38. 2 Cor 12, 9

39. Cf. A. WEISER, o. c., p. 15: «Hier ist Gott ernst genommen, selbst auf die Gefahr der Gotteslästerung hin».

cessitava el poema. El Déu que respon des de la tempesta, és a dir, des del poder, demostra que no hi ha cap més camí per a l'home per atènyer Déu que el de reconèixer la transcendència divina i la insuficiència humana: cap resposta no és vàlida fora de la fe. L'error dels amics i de Job és creure, amb optimisme pelagià, que l'home, amb la seva pròpia voluntat és autor del seu propi destí i amo de la seva existència. És la degradació de la religió en una forma de mercantilisme, en una forma d'idolatria refinada.

El compliment de la llei havia esdevingut el gran consol humà dels jueus. El Job del poema és el paradigma de la renúncia a tota suficiència i consol humà per a poder descobrir què significa recolzar solament en Déu. Cercar el Déu de les retribucions significa sovint excloure el Déu transcendent, el Déu de la gràcia. El poeta de Job ha fet avançar la teologia; un avanç, però, que sovint l'«ortodòxia» i els «savis», els amics de Job, els eterns amics de la justícia ètica, més preocupats de mantenir posicions adquirides que no pas d'atansar-se a la veritat de Déu i de l'home, no voldran acceptar.

La moral en Job queda desabsolutitzada, no anul·lada; ella no pot ser l'instrument per conquerir Déu, sinó el signe pel qual l'home accepta l'amistat que Déu li ofereix tot reconeixent la seva transcendència. *Non fides sine operibus, sed opera in fide.*

Frederic RAURELL
Cardenal Vives i Tutó, 16
BARCELONA -34

Summary

The autor of the poem finds in the prologue of Job the foundation whereby he can take the thesis of a disinterested and total adherence to God-in-himself, or the «*IPSISSIMUS DEUS*» to its final consequences. The development of the theme is carried out by the use of conventional judgements and paradoxes which cannot be underestimated, notwithstanding the fact that they might create difficulties for the reader. The present study dwells especially on the understanding of chapters 29-31 where Job is found to be the supreme representative of a morality that has its motivations in the «*IMITATION OF GOD*». However, the answer to the problem is sought for in the entire poem. The chapters 40, 1-5 and 42, 4-6 present a God who, going beyond the categories of justice and injustice, is seen to act on terms which approach grace and faith. These are, therefore, the definitive chapters, for they say that the merits of Job are not able to restrict God. The author of the poem thus restores to God the liberty to give, which is precisely his contribution to Jewish as well as Christian theology.