

Benito Marconcini

Guía espiritual del Antiguo Testamento

*El libro de Isaías
(40-66)*



R

Ciudad nueva

GUÍA ESPIRITUAL
DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Dirigida por GIANFRANCO RAVASI

BENITO MARCONCINI

EL LIBRO
DE ISAÍAS

(40-66)

EDITORIAL CIUDAD NUEVA

Madrid - Buenos Aires - Santafé de Bogotá

Montevideo - Santiago

R.13.089

Título original:
Il libro di Isaia (40-66)
© 1996, Città Nuova Editrice
Via degli Scipioni, 265 - 00192 Roma

Traducción:
PABLO LARGO DOMÍNGUEZ

Diseño de cubierta:
RIPOLL ARIAS

© 1999, Editorial Ciudad Nueva
Andrés Tamayo, 4 - 28028 Madrid

I.S.B.N.: 84-89651-62-0
Depósito Legal: M-20288-1999

Printed in Spain - Impreso en España

Fotocomposición: MCF Textos, S.A. - Madrid
Imprime: Artes Gráficas Cuesta, S.A.

ÍNDICE

Introducción al Segundo Isaías (caps. 40-55)	9
El destierro: pérdida de toda seguridad	10
<i>Los hechos</i>	10
<i>La condición socioeconómica y religiosa de los deportados</i>	11
<i>Las insuficientes justificaciones del destierro</i> ..	13
Principales formas literarias	15
<i>El vocabulario</i>	16
<i>Algunos géneros literarios</i>	17
Una estructura en cinco partes	19
<i>La elección de Ciro</i>	21
<i>Justicia y rescate</i>	22
<i>Justicia y salvación</i>	22
<i>Invitación a la esperanza</i>	23
<i>Alianza de paz</i>	23
Dios creador y redentor realiza un nuevo éxodo ..	24
Los Cantos del Siervo	27
<i>Los Cantos interrumpen el desarrollo de un tema</i>	28
<i>La diversidad de sentido en expresiones afines</i>	29
<i>Concepción más profunda de la salvación</i>	29
<i>Coherencia interna de los Cantos del Siervo</i> ..	30
Bibliografía	33
Comentarios	33
Estudios	34

Los Cantos del Siervo	35
Historia de Israel en los siglos VI y V a.C.	37
Texto y comentario del segundo Isaías	39
<i>Capítulo primero: El fundamento de la justicia salvífica (40, 1 - 42, 12)</i>	<i>41</i>
I. La Palabra de Dios (40, 1-11; 55, 10-11) ..	43
II. El envío de Ciro (41, 1-5; 45, 1-7)	51
III. No temas: Yo estoy contigo (41, 8-16) ..	60
IV. Vanidad del ídolo (41, 21-29)	67
<i>Capítulo segundo: Justicia y rescate (42, 13 - 44, 23) ..</i>	<i>73</i>
V. No temas: Yo te redimo (43, 1-7)	74
VI. El nuevo éxodo (43, 14-21)	80
VII. Ingratitud de Israel (43, 22-28)	86
VIII. Unicidad de Dios (44, 6-22)	94
<i>Capítulo tercero: Justicia y salvación (44, 24 - 49, 13) ..</i>	<i>103</i>
IX. El Señor del cosmos y de la historia (45, 8-25)	105
X. Oráculo contra Babilonia (47, 1-15)	112
XI. Protección hacia Israel (48, 16-21)	121
<i>Capítulo cuarto: Invitación a la esperanza (49, 14 - 52, 12)</i>	<i>127</i>
XII. El amor materno de Dios (49, 14-26)	129
XIII. ¡Despierta, despierta, Jerusalén! (51, 9 - 52, 3)	135
<i>Capítulo quinto: Alianza de paz (54, 1- 55, 6)</i>	<i>145</i>
XIV. La dimensión esponsal de la alianza (54, 1-14a)	147
XV. Alianza eterna (55, 1-9)	154
<i>Capítulo sexto: Los cantos del siervo del señor</i>	<i>161</i>
XVI. Una nueva figura de profeta <i>Primer Canto del Siervo (42, 1-7)</i>	163
XVII. La conciencia de una misión universal <i>Segundo Canto del Siervo (49, 1-9a)</i>	169
XVIII. Escucha de la Palabra y firmeza en las dificultades <i>Tercer Canto del Siervo (50, 4-9a)</i>	176

XIX. El don de sí genera glorificación y salvación <i>Cuarto Canto del Siervo (52, 13 - 53, 12) ..</i>	183
Introducción al Tercer Isaías (caps. 56-66)	191
El tiempo de los primeros retornos	192
Una colección formada gradualmente	194
Texto y comentario del tercer Isaías	197
<i>Capítulo séptimo: Motivos de esperanza en tiempos difíciles</i>	<i>199</i>
XX. Dios es el que todavía reúne a los dispersos (56, 1-8)	201
XXI. El verdadero ayuno (58, 1-14)	207
XXII. Anunciador del evangelio (61, 1-11)	215
XXIII. Cielos nuevos y tierra nueva (65, 17-25) ..	222

INTRODUCCIÓN AL SEGUNDO ISAÍAS (caps. 40-55)

«Segundo Isaías» es el nombre convencional del autor de los caps. 40-55¹ del libro de Isaías. Él no habla de sí, fuera de dos menciones sobre la vocación: solicita conocer mejor la misión que se le asigna (40, 6), a la vez que está seguro de que es enviado por el Señor (48, 16). Vive en el destierro, probablemente desde los primeros años de la deportación del pueblo a Babilonia acaecida el año 586, visto que comienza a escribir en torno al 550, un decenio antes de la liberación que se produjo a raíz del edicto de Ciro del 539: interpreta, por tanto, la última fase del destierro, hecha más dolorosa por la larga espera del regreso a la patria. Es por ello oportuno esbozar la situación del pueblo desterrado en Babilonia, aun cuando el profeta con sus palabras no pretende limitarse a interpretar hechos particulares o captar sólo el sentido de un período limitado. Hablando del destierro ilumina y da respuesta a situaciones caracterizadas por el sufrimiento, el desaliento, la

1. Sobre los motivos que obligan a distinguir *Is* 40-55 de los capítulos precedentes (1-39), cf. B. Marconcini, *El libro de Isaías (1-39)*, Herder-Ciudad nueva, Barcelona-Madrid, 1995, pp. 10-14.

opresión, la desesperación. Su profecía consiste en descubrir la esperanza allí donde la fe tradicional no tenía ya nada que decir.

El destierro: pérdida de toda seguridad

El siglo VI a.C. ve cómo se afianza en todo el Medio Oriente el poderío babilonio, que realiza, en particular en el reino de Judá, una triple invasión y deportación cuyas consecuencias afectan sobre todo a la capital, Jerusalén.

Los hechos

Jerusalén es saqueada la primera vez el año 597, a raíz de la rebelión del rey Yoyaquín, cuyo hijo Joaquin es deportado con toda su familia y la clase dirigente: «El rey de Babilonia se llevó de allí todos los tesoros del templo de Yahvéh y los del palacio real... Se llevó a cautiverio a toda Jerusalén: a todos los jefes y personajes importantes, en número de diez mil, así como a todos los herreros y cerrajeros. No dejó más que a la gente pobre del país... Todos los hombres importantes, que fueron siete mil, los herreros y cerrajeros, que fueron mil, los hombres aptos para la guerra, fueron llevados cautivos a Babilonia... El rey de Babilonia puso por rey, en lugar de Yoyaquín, a su tío Mattanías, a quien cambió el nombre por el de Sedecías» (2 Re 24, 13-17).

Un decenio más tarde, en el 587, se rebela Sedecías, esperando rechazar al invasor con la ayuda egipcia, pero esta ayuda no se produce. El error político causa gravísimos daños a Jerusalén, que es saqueada e incendiada, y su población deportada. Nabuzaradán, jefe del ejército babilonio, «incendió el

templo de Yahvéh, el palacio del rey y todas las casas de Jerusalén; demolió las murallas que rodeaban Jerusalén, deportó al resto de la gente que había quedado en la ciudad... dejó algunos de la gente más pobre del país, que fueron viñadores y labradores» (2 Re 9-12). Sedecías ve matar a sus propios hijos, es encadenado, cegado, deportado y no se vuelve a tener noticias de él.

Una tercera deportación tuvo lugar en el 582 tras el asesinato de Godolías, un judío simpatizante de los babilonios nombrado gobernador después de la muerte del rey Sedecías. Las cifras sobre el número de los desterrados referidas por los textos bíblicos no concuerdan. Considerando más verosímiles las más bajas de Jeremías (52, 28-30), que habla de un total de 4.600 hombres, es probable que los deportados de las tres invasiones rondaran los 20.000: el número de los repatriados, calculado en 42.360 (Esd 2, 64) resulta, por tanto, abultado.

La condición socio-económica y religiosa de los deportados

Diferente de la religiosa es la situación económica y social. Las tristes condiciones de los comienzos mejoran gradualmente. El relativo bienestar material, documentado por las dádivas enviadas a la patria y por la participación de hebreos en el imponente movimiento comercial de los hermanos Murashu, se une a la posibilidad de vivir cierta vida comunitaria, visto que los judíos se hallan reunidos en la parte meridional del país: los guías, sobre todo Ezequiel (14, 1; 33, 30-31), favorecen la socialización. Sin embargo, la lejanía de la patria representa, especialmente para los espíritus más nobles, la pérdida de toda seguridad, ya que en Babilonia faltan aquellos signos

que, en las épocas pasadas, unían con Dios y con los hermanos, alimentando la conciencia de ser una comunidad.

El *rey*, el ungido del Señor y su representante ante el pueblo, garante de la unidad nacional y punto de referencia para el cómputo de los años (Ez 1, 2), carece de real influencia: es más bien elemento de división entre los dos troncos representados por los que habían quedado en la patria y por los desterrados. Éstos, en efecto, no lo ven con buenos ojos por los contactos que debía tener con los dominadores, aquéllos se contentan con tenerlo como símbolo para no perder los bienes de los deportados lejanos que se habían distribuido a los que se habían quedado en Judea (Jer 39, 10; 2 Re 25, 12; Ez 33, 21-24), los cuales habían elevado así su nivel económico y social. Tampoco mejora la suerte de los judíos en Babilonia cuando Joaquín es liberado en el 561, después de la muerte de Nabucodonosor. El rey, que forma parte del colegio de los «Grandes del país de Acad», constituye un punto de referencia más para los habitantes de Palestina que para los desterrados: por tanto, estos últimos se encuentran en conflicto tanto con los connacionales que se han quedado en la patria como con la monarquía en el destierro (Ez 11, 15; 19, 9; 33, 21-27). Tampoco prenden ya, después de largo tiempo, el innovador pensamiento de Jeremías, que consideraba «higos buenos» a los judíos del destierro (Jer 24), ni el de Ezequiel, que anunciaba más desgracias para los habitantes de Jerusalén (Ez 33, 27-28): demuestran más bien una fractura insanable en la comunidad. Los dos grupos se acusan mutuamente de estar separados de Dios y excluidos, por tanto, de la pertenencia al pueblo elegido.

El *templo*, signo tangible del encuentro entre Dios y su pueblo, está destruido, no sirve en modo algu-

no para el culto. Tampoco es de gran ayuda la brillante intuición del *teólogo* Ezequiel, según la cual el Señor mismo sería «un santuario por poco tiempo» en las tierras adonde habían emigrado, ya que él mismo estaba convencido de que «el Señor está allí» (Ez 48, 35), en Jerusalén. Por otra parte, la *ley* (*Tôrāh*), con sus *diez palabras* y los ulteriores desarrollos vinculados a la voluntad divina, es sustituida por ordenamientos paganos.

En fin, la *tierra* no es ya el gran don del Señor prometido desde los tiempos de Abraham y renovado continuamente, sino la propiedad de los ídolos: trabajo y sustento no invitan a la acción de gracias.

Las insuficientes justificaciones del destierro

Las explicaciones de la tragedia exílica adoptadas en los ambientes sacerdotales, proféticos y reales no convencen ya a los desterrados. Las profecías que circulan sobre un retorno a la patria dentro de breve tiempo resultan ya desmentidas por la historia, y también por Jeremías (caps. 28 s.), cuya solemne promesa de una liberación al cabo de 70 años no entusiasma ya, como tampoco la estupenda reconstrucción religiosa y política prevista por Ezequiel (caps. 40-48). La *historia deuteronomista*, esa gran relectura de los acontecimientos desde la conquista hasta el destierro contenida en los libros que van de Josué al segundo libro de los Reyes en el espíritu del Deuteronomio, justifica a Dios de la acusación de infidelidad para con el pueblo y evidencia la responsabilidad de la monarquía davídica, pero no alivia a quien sufre. Por su parte, la *historia sacerdotal*, sobre todo con el relato de la creación (Gén 1, 1 - 2, 4a), alimenta la fe en el poder divino, pero no explica por qué un Dios tan fuerte en la naturaleza no interviene en la

historia en defensa de su pueblo: al que está sopor-tando una larga prueba le resulta más fácil de com-partir la creencia común según la cual la derrota de una nación deriva de la debilidad del propio Dios.

Se perfila, es verdad, un vuelco internacional por obra del enérgico rey de Persia Ciro (559-530). Éste, en efecto, vence al rey de los Medos Astiages el año 553 y destruye la capital Ecbatana en el 550, ha-ciéndose coronar rey de Media y de Persia, arrolla a Cresos, rey de Lidia, ocupando su capital Sardis en el 546: rodea así por todas partes al reino de Babilonia. Además, éste está debilitado no sólo por siete años de luchas internas antes de la elección del últi-mo rey, Nabonides (555-539), sino también por la extraña política de este último, devoto de la diosa Luna (Sin), cuyos templos había reconstruido, ene-mistándose con los poderosos sacerdotes del dios nacional Marduk: una intuición política sagaz podía prever también el fin de Babilonia. Sin embargo, era imprevisible que un cambio de orden internacional beneficiara a los derrotados. La experiencia de Sa-maría estaba allí para testimoniar que el hundimien-to de Asiria y el surgir de la potencia babilonia no habían favorecido a los deportados del reino del Nor-te, y el retorno, todavía asegurado por Jeremías (30, 3), no se había realizado.

Además, el dolor de los desterrados en Babilonia desemboca ya en protesta, impugnación, desengaño. «Está oculto mi camino a Yahvéh y mi derecho es-capa a mi Dios» (Is 40, 27). «Yahvéh me abandonó, me olvidó el Señor» (Is 49, 14). Nace la tentación de encomendarse al ídolo: «lo venera, lo adora y le ruega diciendo: "Sálvame, que eres mi dios"» (Is 44, 17). Se configura la acusación de traición contra Yahvéh: se habla de libelo de repudio, de venta a los acreedores (Is 50, 1). El destierro aparece como una negación de las acciones salvíficas del pasado, una re-

caída en la esclavitud después de la liberación. Hay que justificar la discontinuidad entre la acción divi-na que primero libera y luego permite la ruina. La referencia al pecado del hombre salva la justicia de Dios, pero no saca de una situación trágica. La sim-ple proclamación de la liberación no habría provo-cado en los desterrados ni entusiasmo ni protesta: los habría dejado indiferentes. Era necesario reformular con sensibilidad nueva los argumentos del pasado, añadir otros nuevos y descubrir en los avatares po-líticos en movimiento el plan salvífico de Dios.

Toda esta problemática es afrontada con decisión y realismo por el último gran profeta, quizá el más grande, del siglo VI. Él da respuestas nuevas a sus lectores y al propio tiempo habla a todos los hom-bres que se encuentran en una situación sin vía de salida: en efecto, el destierro no indica sólo un tiem-po y un lugar determinados, sino que simboliza la situación en que se encuentra el hombre falto de se-guridades que ha visto caer todas las esperanzas, como caen las hojas de otoño. Para comprender mejor su pensamiento, examinemos algunos aspectos del len-guaje propio de Is 40-55.

Principales formas literarias

El Segundo Isaías tiene un estilo poético y enér-gico, solemne, abundante, sapiencial y dramático. Re-curre ampliamente a imágenes como el pastor (40, 11), el agua y la arena (48, 18-19), el brote (42, 9; 43, 19; 55, 10-11), la esposa (54, 6) para ilustrar efi-cazmente la acción salvífica de Dios. Llamen la aten-ción algunas palabras recurrentes que forman la base de su teología y algunas formas literarias presentes en las distintas unidades literarias, que oscilan, según los estudiosos, entre veinte y setenta.

El verbo «consolar» (*niham*: 40, 1; 51, 3; 52, 9; 54, 11) tiene como sujeto a Dios, de quien expresa, más allá de la manifestación de palabras de afecto, la capacidad de transformar una situación, en este caso el paso del destierro a la patria: es la palabra que ha dado el título al escrito del Segundo Isaías, el «Libro de la Consolación». La potencia de la intervención divina se subraya ulteriormente con el verbo «crear» (*bārā'*: 41, 20; 43, 15; 45, 7.13.18), aplicado sobre todo a la historia, en la que el Señor hace surgir novedades insospechadas, y luego extendido a la naturaleza, al cosmos: el «Creador», nuevo título divino, produce algo inexistente, absolutamente nuevo. Las novedades emergentes de la historia son expresadas por medio de los verbos «anunciar» (raíz *nāgad* usada 10 veces) y «hacer entender», oír (raíz *šāma'*, también ella presente 10 veces): el señorío divino sobre la historia se revela en dar a conocer con anticipación lo que sucederá. Dios, que anunció de antemano el destierro, preanuncia ahora la liberación. Su capacidad creadora justifica el alegre anuncio, el «evangelizar» (*biššar*: 40, 9; 41, 27; 53, 7 traducido en los LXX por *euangelidsesthai*). Es el Segundo Isaías el que proporciona a Jesús y a los evangelistas el lenguaje para hablar de la buena noticia, poniendo así un paralelo entre la venida del Señor como jefe de su pueblo (*Is* 40, 9-10) y la venida de su Hijo como mensajero del reino: «Se ha cumplido el tiempo; el reino de Dios está cerca; convertíos y creed en el evangelio... los pobres son evangelizados» (Mc 1, 15; cf. Lc 7, 22). Contenido de la buena nueva es la «justicia», presente en el Segundo Isaías 28 veces, a menudo en paralelo con «salvación» (cf., por ejemplo, 45, 8.21; 51, 15). Aquí la justicia no es una realidad horizontal, no indica ya —como en el Primer Isaías—

el compromiso humano a favor de los más débiles para que se les trate con equidad, sino el don divino, la realización de las promesas hechas por el Señor.

*¡Gotead, cielos, desde arriba,
y las nubes destilen la justicia!
¡Ábrase la tierra
y germine la salvación!* (Is 45, 8).

Todo converge hacia un vocablo compendioso y decisivo presente dos veces explícitamente (54, 10; 55, 3) y una tercera implícitamente a través de la típica fórmula «mi pueblo» y «vuestro Dios» (40, 1). Se trata de la palabra *b'erît*, es decir, del compromiso solemne de Dios de establecer con el pueblo nuevas relaciones. La presencia, al comienzo y al final de la profecía, de este término da al conjunto el sentido de una reconstitución de aquella «alianza» que parecía comprometida por el destierro: es el don gratuito de Dios y no una iniciativa o una conquista del hombre, es «mi promesa [en hebr. *b'erît* = alianza] de paz, dice el Señor...».

Algunos géneros literarios

El Segundo Isaías hace amplio uso de aquellos modos de pensar, de sentir y de expresarse llamados «géneros literarios», repetidos en varios contextos. Los principales son cuatro.

- *Himno*. Forma literaria, conocida por los Salmos, presente en la aclamación «*allelû-Yah*» (= glorificad a Yahvéh). En el Segundo Isaías es una explosión de alegría ante las maravillas obradas por el Señor en la historia y en la naturaleza. Incluye, también en la forma más sencilla, al destinatario (pueblo, Jerusalén, naturaleza) invitado a la alegría, y la

motivación de la intervención divina, por ejemplo «porque Yahvéh redimió a Jacob» (Is 44, 23).

• *Oráculo de salvación.* Es una invitación apremiante a deponer el miedo («no temas») dirigida a un pueblo desalentado y necesitado, interpelado con títulos afectuosos («mi elegido, llamado de lejos, Israel plasmado por mí desde el seno materno») a los que corresponden los apelativos divinos como fundamento de la esperanza: soy tu creador, tu redentor, estoy contigo. Se pueden ver dos ejemplos yuxtapuestos en 41, 8-16.

• *Litigio judicial (rîb)*, del que el Segundo Isaías es deudor a Is 1, 10-20; Mi 6, 1-8; Sal 50, 1-5. Es un reproche en forma de proceso, dirigido tanto a los ídolos y a las gentes que los adoran como al pueblo elegido. Los primeros son impugnados en su presunción de salvar, siendo así que son incapaces de prever los acontecimientos y de hacer frente a la más mínima confrontación con el Señor; al segundo se le hace consciente de la fidelidad divina a la alianza, de la lentitud con que mira a las novedades que ya están emergiendo. Un bello ejemplo de argumentaciones vigorosas contra los ídolos, incapaces de replicar, se encuentra en 41, 21-29; por lo que se refiere al pueblo, véase el excepcional texto de 43, 22-28 (basado en el verbo «servir/esclavizar») relativo al culto no exigido, o bien 42, 18-25 centrado en la sordera/ceguera. En el litigio judicial las naciones, y a veces la naturaleza, son invitadas como testigos en este proceso (41, 1; 45, 20).

• *Disputa sapiencial.* Semejante a textos como Job 38, la disputa sapiencial es una exposición serena, en un esquema libre, de los títulos divinos frente a las naciones y los ídolos (40, 12-26) o una delicada respuesta a ataques inmotivados (45, 9-13).

El problema que se plantea para la comprensión del libro del Segundo Isaías es si éste constituye una unidad literaria al servicio de un pensamiento homogéneo, es decir, si es un conjunto orgánico, o bien está formado de múltiples pasajes sin conexión entre ellos: es el problema de la estructura literaria.

Una estructura en cinco partes

A partir de finales de los años sesenta apareció entre los estudiosos la conciencia de la unidad de la composición: anteriormente dominaba, por el contrario, una concepción fragmentarista, sostenida en otro tiempo por grandes nombres como H. Gressmann, K. Köhler, S. Mowinckel, J. Begrich y, más recientemente, por H. E. von Waldow y A. Schoors. «Raramente un libro bíblico ha sido tan bien ordenado, lo que hace pensar que el Segundo Isaías, si fue un buen predicador, deseoso de responder a los problemas de los desterrados..., fue también un excelente redactor, deseoso de entregar un mensaje coherente y de reestructurar en un conjunto organizado el contenido de sus distintas intervenciones» (P.E. Bonnard, *Le Second Isaïe*, París 1972, p. 25).

El elemento unificante es doble: en cuanto al contenido es el tema de la justicia como fidelidad de Dios a sus promesas de salvación; literariamente es el lenguaje poético y en particular el Himno. «La peculiaridad de la profecía del Deuteroisaiás consiste en el hecho de que en su tiempo tuvo el cometido de anunciar al pueblo la salvación, y nada más que la salvación... Es admirable la abundancia y la riqueza de posibilidades siempre nuevas de expresión que el profeta ha encontrado para la única cosa que tenía que decirnos. El centro de su mensaje es el oráculo de salvación o la promesa de salvación... El Deu-

teroisaiás reviste su mensaje de salvación también con la lengua de los Salmos de fe» (C. Westermann, *Isaia. Capitoli 40-66*, Brescia 1978, pp. 18-22). Es necesario reconocer una diversa función estructurante a algunos himnos (42, 10-12; 44, 23; 49, 13; 52, 9-12) respecto a otros (45, 8; 48, 20-21; 51, 3). Sólo los cuatro primeros «nos invitan a reconocer una actividad literaria caracterizada por una preocupación de progreso notable, tanto respecto de las ideas como del vocabulario que emplean. Recapitulando los discursos incluidos, nos autorizan a considerar al Segundo Isaías como un todo bien articulado formado por cinco discursos que constituyen un mismo movimiento, en cuatro etapas» (P.H. Plamondon, *Sur le chemin du salut avec le II Isaïe*, en NRTTh 104/1982, p. 242). La estructura orgánica no anula el esplendor de las pequeñas unidades, sino que las encuadra en una belleza más amplia, en una feliz visión de conjunto que deja que todavía trasparezca una gran variedad cromática. El Libro de la Consolación es «como un fresco estupendo en el que la fantasía y el genio artístico-teológico han dibujado un entrelazamiento animado y vivaz de personajes mayores y menores, paisajes diferentes ora desérticos ora lujuriantes, tonalidades varias de la lírica a la polémica y a la alabanza himnica, un abigarrado abanico de símbolos históricos y poéticos siempre coloridos y resplandecientes, un impetuoso multiplicarse de motivos y temas repetidos en variaciones rítmicas y melódicas. En suma: es un maravilloso poema fluvial o una estupenda sinfonía» (A. Bonora, *Isaia 40-66*, Brescia 1988, p. 45).

Por lo común, los que defienden la organicidad de la composición la fundan en el tema de la salvación (raíz *yāsa*²). Aun conservando valor estructurante a los himnos recordados, la unidad resulta mejor fundada en la justicia (raíz *sdq*). En efecto, la raíz

relativa a la salvación está ausente en la primera y en la última parte, mientras que la «justicia» está presente en cada una de las cinco partes². Los dos términos son semejantes y complementarios: Dios salva porque es justo, es decir, fiel a las promesas. Éstos son los cinco desarrollos del tema de la justicia: elección de Ciro, liberación de la esclavitud, plenitud del don, renacer de la esperanza, reconstitución de la armonía espousal.

La elección de Ciro (40, 12 - 42, 12)

Después de la introducción (40, 1-11), que forma inclusión con el epílogo (55, 6-13) por la idéntica temática de la eficacia de la Palabra, el primer discurso presenta a Dios como incomparable, superior a los ídolos, capaz de responder y hacer superar las dificultades del pueblo. Éste abriga una duda tremenda: ¿se ha olvidado Dios de la situación (40, 27), o bien ha perdido su fuerza, se ha cansado (40, 28), acaso ha dirigido su mirada benévola a las naciones, atraído por sus sacrificios (40, 16-17)? La seguridad de que «él da fuerza al cansado, a cuantos esperan en él» (40, 29.31) está fundada en el señorío ejercido por el Señor sobre lo creado y sobre la historia (40, 12-26). Esto permite escoger como liberador a un extranjero, Ciro, cuyas clamorosas victorias son provocadas por el Señor, mientras que los ídolos han sido incapaces incluso de preverlas (41, 22-23). El himno final (42, 10-12) constituye un reconocimiento entusiasta de cuanto se ha proclamado, con invitación al mar, a las islas y al desierto a formar parte del coro.

2. Cf. B. Marconcini, *La salvezza contemplata dal Secondo Isaia*, en PSV 1 (1992).

Justicia y rescate (gā'al: 42, 13 - 44, 23)

Después del apoyo a la obra de Ciro, Dios mismo «avanza como un héroe, como hombre de lides excita el ardor; vocea, sí, vocifera, contra sus enemigos es un campeón» (42, 13). La posterior implicación de Dios a favor del pueblo, que se vislumbra en el discurso precedente («las cosas futuras yo las anuncio»: 42, 9), es calificada como un rescate.

Se trata de una recuperación de lo que es propio, de un traspaso de propiedad. El objetivo de este gesto del Señor es triple: la gloria que redunda sobre él por el testimonio que dará su pueblo a las gentes; el que el pueblo cobre conciencia de que ha merecido el destierro por sus propios pecados; el restablecimiento de la condición de «siervo» después del perdón del pecado. La raíz *gā'al*, aunque se halla también antes y después en forma sustantivada como título adquirido de Dios, caracteriza a este discurso por hallarse más atestiguada (43, 1; 44, 6.22.23). El envío de Ciro alcanza su finalidad, a saber, la liberación de la esclavitud. El resultado debido a la intervención divina es transformado en canto gozoso final (44, 23).

Justicia y salvación (yāša': 44, 24 - 49, 13)

La presencia del término «salvación/salvar» (13 veces), la atenuación en cuanto a proclamar los títulos divinos dados ya por adquiridos, la mirada dirigida al futuro y el requerimiento de colaboración humana señalan un desarrollo posterior del tema central: el «rescate» era sólo don, la «salvación» es también conquista. Se aclara cómo Ciro, «el Mesías del Señor, tomado por la diestra, llamado por su nombre» es en las manos del Señor instrumento de su justicia como Nabucodonosor lo fue para el juicio. La salvación con-

siste ahora en el retorno a la patria, en la reconstrucción de la ciudad, en la reedificación del templo, a la que Babilonia destruida (cc. 46-47) no permanecerá ajena: reconocerá que «sólo en Jerusalén hay Dios y nadie más, ningún dios» (45, 14b). La experiencia de un gozoso retorno a Jerusalén será posible con la renuncia a la seguridad ofrecida por Babilonia (cf. la repetida invitación: «salid de Babilonia, huid de los Caldeos»). Salvación es también liberación del miedo al ídolo derribado por tierra (46, 1), es gozosa contemplación de una nueva creación, es restablecimiento en Jerusalén, único lugar en que se puede vivir en plenitud. Más clara y profunda se revelará la naturaleza de la «justicia», testimoniada aquí nueve veces, en paralelo con la salvación (45, 8.21; 46, 13). El v. 49, 13 transforma en oración cuanto es poseído y anunciado.

Invitación a la esperanza ('ûrî: «Despiértate, Jerusalén»: 49, 14 - 52, 12)

El corazón está en Jerusalén, el cuerpo todavía está en Babilonia: esta distancia deja intuir la temática del cuarto momento. El clima es el de la espera de una partida inmediata. Los desterrados «van tras la justicia, buscan a Yahvéh» (51, 1), llevan en el corazón la ley del Señor (51, 7): la realización de una Jerusalén reconstruida es inminente (49, 16-19). Las palabras-clave podrían ser: «Despiértate, Jerusalén», o bien «marcha (*hālak*) Yahvéh a vuestro frente», un término presente en el singular himno final (52, 12).

Alianza de paz (b'rit šālôm: 54, 1 - 55, 6)

El término alianza (*b'rit*), no usado con anterioridad, reconduce a unidad los estadios precedentes.

El destierro, que no ha representado divorcio alguno, sino una breve separación («por un breve instante te abandoné»: 54, 7), es sólo un hecho del pasado, que apenas se recuerda para alimentar la certeza de que no volverá a suceder. Ahora reina la alegría indecible de una madre que sólo está preocupada por «ensanchar el lugar de la tienda» (54, 2) para procurar una digna habitación a sus numerosos hijos. Dios se presenta con el nuevo título de «esposo», portador de seguridad, de alegría, de paz. La parte no tiene un himno conclusivo, sino una invitación, «buscad a Yahvéh mientras se deja encontrar, invocadlo mientras está cerca» (55, 6), que concreta la respuesta del hombre al don nupcial de Dios.

Dios creador y redentor realiza un nuevo éxodo

La estructura en cinco partes permite captar la verdad más importante que sostiene otras afirmaciones en conexión. En ella emerge un nuevo rostro de Dios, delineado por 23 títulos y por 60 formas verbales (cf. P.H. Bonnard, *Le Second Isaïe*, cit., pp. 499-508; 520-546), convergentes en definir a Dios como «creador» (*bôrē'*) y «redentor» (*gō'ēl*).

Bôrē' atribuye al Señor el control de todas las cosas, desde el caos a la luz, desde el hombre hasta los elementos materiales: lo acredita como único, el primero y el último, el que está en el origen del cosmos, y da consistencia a otras actividades suyas, como «formar», «obrar», «establecer», «consolidar». La actividad sobre lo creado es vista como el primer acto salvífico.

El segundo término añade el motivo de la intervención salvífica: Dios es pariente próximo de Israel, obligado por tanto a salvar en virtud de un vínculo familiar. *Gō'ēl* es, en efecto, un pariente íntimo que

interviene para restablecer una situación comprometida, rescatando lo que es propio de la familia: el rescate se refiere a la esclavitud de un allegado (Lev 25, 40-50), la propiedad enajenada (Lev 25, 25), el asesinato violento que suscita al «vengador de la sangre», la ausencia de herederos por la que surge la obligación para el pariente próximo de casarse con la viuda (Rut 2, 20; 4, 14). El Segundo Isaías aplica así el derecho familiar a Dios, hallando el fundamento del parentesco en la elección de los patriarcas. Dios recupera no un bien extraño, sino lo que desde siempre le pertenece.

Pariente, sí, pero ¿hasta qué punto? Como padre, madre, esposo. El Segundo Isaías da un paso adelante respecto a las innovadoras intuiciones de Oseas y de Jeremías. La afirmación explícita «Dios es padre» está presente sólo en 64, 7, pero la realidad de padre y de madre ya es conocida: «¡Ay de quien dice a un padre: "Qué engendras?" o a una mujer: "¿Qué das a luz?". Así dice Yahvéh... "¿Me preguntaréis acerca de mis hijos...?" (45, 10-11). «¿Olvida una mujer a su niño?... Aunque estas mujeres lo olvidaran, yo no me olvidaría de ti» (49, 15). Dios expresa su paternidad con una ternura materna que prepara la explosión de 54, 5 sobre Dios esposo, creador y redentor: las cinco imágenes ensambladas hablan al mismo tiempo al corazón y a la inteligencia. El Segundo Isaías, como profeta anuncia el retorno a la patria y la renovada comunión esponsal, como teólogo expone las razones de cuanto afirma, como creyente se entusiasma por la excepcional acción salvífica, como pensador se esfuerza por hacer creíble su fe, como poeta provoca estupor, hace cantar, suscita emociones.

Anuncio y motivación se encuentran en la presentación del camino de Babilonia hacia la ciudad santa como un «nuevo éxodo», con el subrayado de

un salir de Babilonia (43, 14-21) para entrar en Jerusalén (40, 2-9; 44, 26-28), tras haber superado el desierto transformado en jardín al paso del pueblo guiado por el Señor (41, 17-20). Es nuevo por ser superior al obrado por Moisés y en cuanto que es producido por un acto creador divino. El éxodo de Egipto es evocado por analogía de situación, pero en la perspectiva de una superación del mismo. En efecto, el primer éxodo tenía tras de sí una promesa divina y delante una esperanza; el segundo éxodo, en cambio, está rodeado por el desengaño y por la crisis de fe en la potencia y fidelidad de Dios. Sólo la nota de una novedad absoluta podía justificarlo y hacerlo creíble. Concebido como creación y redención, el nuevo éxodo se convierte en una categoría salvífica capaz de interpretar e iluminar la vida del pueblo de Dios, convirtiéndose así en elemento profético suyo.

En consecuencia, la mirada del pueblo de Dios no se dirigirá ya al pasado, sino a la acción creadora que en todo tiempo puede Dios realizar. Nuevo éxodo no significará que la salida de Babilonia es el punto de referencia en lugar de la liberación de Egipto: seguirá siendo un mirar hacia atrás y, por tanto, una actitud falta de esperanza. El punto de referencia será el absoluto que Cristo realizará (2 Cor 5, 17; Ap 21, 5).

El segundo éxodo exige una nueva conducta, personal y comunitaria, funda el «éxodo en el mismo lugar», es decir, el paso de una vida inauténtica, del repliegue sobre sí a la proyección en Dios: es lo que sostienen algunos profetas y textos postexílicos. El nuevo éxodo divide la historia en dos tiempos: ahora comienza el tiempo definitivo del nuevo Edén (51, 3) y la victoria final sobre el caos y las fuerzas de la naturaleza (51, 9-11). La comprensión de la actividad divina en la historia como creación nueva pre-

para para comprender mejor el acto decisivo de Dios en Cristo, cuya partida de este mundo es presentada como un éxodo (Lc 9, 31; Jn 13, 1) que posibilitará la participación de los pueblos en la salvación y el paso de la división a la unidad de la familia humana.

El nuevo éxodo realizado por Dios creador y redentor confiere nueva vitalidad a la comunidad, la convence de que sigue siendo la esposa amada, da a los desterrados la certeza de una patria, a los desconfiados la experiencia de un Dios que «viene con poder», cuya «recompensa con él viene y su ganancia ante él» (40, 10).

Los cantos del siervo

En el Libro de Isaías hay cuatro pasajes de gran valor literario, como también por su contenido, comúnmente llamados «Cantos del Siervo»: 42, 1-7; 49, 1-9a; 50, 4-9a; 52, 13- 53, 12. Su correcta interpretación presupone la solución de este problema: ¿hay que leer los cantos a la luz del contexto o son homogéneos entre sí, por lo que exigen ser estudiados juntos? Las consecuencias son diferentes. En la primera hipótesis la identificación del siervo varía de una parte a otra; en la segunda es la misma figura, descrita por los cuatro Cantos con precisión cada vez mayor. Consideramos más probable una lectura continuada de los cantos, como sostiene una larga tradición exegética. Ésta, iniciada por B. Duhm con el comentario al libro de Isaías (editado en 1892, 1967⁵), es reanudada por H. Cazelles (1955), L. McKenzie (1968), A. Feuillet (1975), C. Westermann (1978) y compartida por P. Grelot (1981), P.H. Plamondon (1982) y probablemente por E. Beaucamp (1988). «Ninguno de los intentos hechos hasta ahora para

explicar estos textos partiendo de su contexto inmediato ha tenido éxito. La tesis de Duhm sigue siendo, pues, todavía la más aceptable... el grupo de los Cantos del Siervo de YHWH representa un estrato especial añadido al libro posteriormente» (C. Westermann, *Isaia. Capitoli 40-66*, Brescia 1978, pp. 31 y 46).

El acuerdo de los críticos halla fundamento en algunas motivaciones internas.

Los cantos interrumpen el desarrollo de un tema

El primer Canto (42, 1-7) interrumpe un pleito (*riib*) entre Dios y los ídolos, reanudado en 42, 8, sobre el tema de la capacidad de predecir, es decir, de provocar, realizar los acontecimientos, como el Señor ha hecho en el caso de Ciro. Los ídolos (41, 29; 42, 8) son nada (41, 24.29), por cuanto son incapaces de anunciar los acontecimientos (41, 22-23.26), como en cambio se repite a propósito del Señor (41, 25.27; 42, 9): esta temática no se encuentra nunca en los Cantos. El segundo Canto (49,1-9a) divide el discurso sobre el nuevo éxodo (48, 20-21), que se reanuda en 49, 9b-12: él desarrolla el tema de la misión, no de la liberación. También el tercer Canto (50, 4-9a) se halla inserto en el interior de un lenguaje amenazador (50, 1-3) —reanudado en 50, 9b— donde aparecen adversarios, el vestido como medio expresivo (50, 3.9b) e imágenes cósmicas de castigos (mares, ríos, desierto, cielo), no hombres llamados a la salvación. La unanimidad de los estudiosos sobre la extensión del cuarto canto (52, 13 - 53, 12) está plenamente justificada por el hecho de que la salida de Babilonia que se describe en la seguridad y en la calma, en la alegría y en la exultación por la ayuda de Dios (52, 7-12), tiene una continuación en 54, 1

que invita a Sión a ensanchar sus confines para acoger a los desterrados. La fuerza de estas argumentaciones no estriba tanto en el paso de una temática a la otra cuanto en la división forzada de un tema.

La diversidad de sentido en expresiones afines

La inserción hecha por un artista difícilmente da como resultado una obra desmañada: semejanza de vocabulario y de estilo entre el siervo del Libro de la Consolación (Is 40-55) y el de los Cantos —«formado en el seno materno», «tomado de la mano»—, merecen ciertamente atenderse. Simples afinidades literarias pueden coexistir con la diversidad de contenidos, de origen y de autor. Pero entre el Libro de la Consolación y los Cantos del Siervo se registra una evolución:

- de un siervo identificado (41, 8.9; 42, 19-22.24; 43, 10) a un personaje anónimo;
- de un siervo rebelde y pecador, sordo y ciego (42, 18-20) a individuo heroicamente dócil (50, 4.6; 53, 7.9), inocente (53, 5-9), capaz de *justificar* a la multitud (53, 11);
- de un siervo testigo de la liberación obrada por el Señor (43, 12; 44, 8) a una persona activa que con su libre sacrificio se convierte en «alianza del pueblo» (42, 6), «luz de las naciones» (49, 6).

Concepción más profunda de la salvación

La salvación en el Libro de la Consolación es concebida comúnmente en una línea política, como retorno a la patria tras la caída de Babilonia a través de un vuelco de la situación, por el que las gentes pasarán a ser esclavas (49, 22-23), y se refiere de

todos modos a Israel (excepto 45, 14.22-24); en los Cantos, la salvación es ordinariamente de tipo religioso, de escucha de cuanto dice Dios (42, 3.7; 50, 4; 53, 4-5), de eliminación del pecado (53, 4-5) por medio de la ofrenda de sí a Dios (53, 10-12), de forma que la salvación alcanza a todos los hombres (49, 6; 53, 12).

Coherencia interna de los Cantos del Siervo

Hay una continuidad en el desarrollo. El siervo acepta una misión difícil a la que se siente llamado desde el nacimiento, encuentra hostilidad en su misión de llevar «el derecho a las naciones» (42, 1), y, al final, incompreensión, olvido y muerte (53, 2). El cuarto canto representa, sin duda, un vértice: probablemente es escrito a distancia de tiempo. Del conjunto se desprende que los Cantos han sido insertados en un texto preexistente, aun cuando la motivación sigue siendo desconocida o conjetural: quizá un escriba, impresionado por el carácter innovador de los Cantos, los ha diseminado en el Libro con el objeto de presentar con gradualidad su contenido y facilitar así la asimilación por parte del lector de una doctrina difícil (53, 1).

Es probable que los Cantos hayan atravesado un triple estadio, desde una proclamación oral ante un público a una composición escrita que se ha acrecentado gradualmente, y finalmente a una inserción en el Libro de la Consolación. Este último momento, por motivos internos (literarios y teológicos), nos lleva probablemente al período postexílico. Sin embargo, no hay argumentos para negar ni una datación anterior, ni una atribución de los Cantos del Siervo al Segundo Isaías: esta hipótesis exige, no obstante, un tiempo proporcionado desde la composi-

ción del Libro de la Consolación y un desarrollo de pensamiento del Segundo Isaías.

Estas consideraciones justifican la reagrupación de los cuatro Cantos en un único capítulo: otros dos pequeños desplazamientos de versículos, los relativos a la Palabra y a Ciro en los dos primeros pasajes, constituyen las únicas variaciones al texto que examinaremos siguiendo fielmente el orden de los capítulos.

El repetirse de argumentos semejantes y de palabras idénticas permite alternar un comentario más literario con consideraciones abiertas a la dimensión existencial, a la vida.

BIBLIOGRAFÍA

Comentarios

- Alonso Schökel, L. y Sicre Díaz, J. L., *Profetas*, Cristianidad, Madrid, 1987, pp. 263-340.
- Beaucamp, E., *Le livre de la Consolation d'Israël. Isaïe XL-LV* (Lire la Bible, 93), Paris 1991.
- Bonnard, P. E., *Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs (40-66)*, (EtB), Paris 1972.
- Elliger, K., *Deuterocesaja 40, 1 - 45, 7*, (BK 11/1), Neukirchen-Vluyn 1989².
- Grimm, W. y Ditter, K., *Deuterocesaja. Deutung. Wirkung. Gegenwart. Ein Kommentar zu Jesaja 40-55*, (CBK), Stuttgart 1990.
- Herbert, A. S., *Isaiah 40-55*, (CBC) Cambridge 1975.
- Hermisson, H. J., *Deuterocesaja (45, 18-47, 15)*, (BK 11/8), Neukirchen-Vluyn 1991, pp. 81-160.
- McKenzie, L., *Second Isaiah translated with an Introduction and Notes*, (AncB 20), New York 1968.
- North, C.R., *The Second Isaiah. Introduction Translation and Commentary to Chapters XL-LV*, Oxford 1964.
- Penna, A., *Isaia*, (La Sacra Bibbia), Marietti, Turín 1958.
- Scheider, D., *Der Prophet Jesaja. 2 Teil: Kapitel 40 bis 66*, (WStB), Wuppertal-Zürich 1990.
- Sculion, J., *Isaiah 40-66*, (OTM 12), Wilmington 1990.
- Steinmann, J., *Le livre de la consolation d'Israël et les prophètes du retour de l'exil*, Paris 1960.
- Virgulin, S., *Isaia*, (nvb 24), Ed. Paoline, Roma 1977³, pp. 227-436.

Westermann, C., *Isaia. Capitoli 40-66*, (AT 19), Paideia, Brescia 1978, 1986⁵.

Whybray, R. N., *Isaiah 40-66*, (NCB), Londres 1975.

Estudios

Amsler, S., Asurmendi, J., Auneau, J. y Martin Achard, R., *I profeti e i libri profetici*, (PEB, 4) Borla, Roma 1987, pp. 261-300.

Beaucamp, E., *Le II Isaïe (Is 40, 1-49, 13). Problème de l'unité du livre*, en RevSR 62 (1988), pp. 218-226.

Bonora, A., *Isaia 40-66. Israele: servo di Dio, popolo liberato* (LoB 1.19), Queriniana, Brescia 1988.

Eissfeldt, O., *Introduzione all'Antico Testamento*, vol. III/2, (BT 3), Paideia, Brescia 1982, pp. 57-84.

Ettore, F., *Is 40, 1-11: una lettura strutturale*, en RivB 28 (1980), pp., 285-304.

Farfan Navarro, E., *El desierto transformado. Una imagen deuterocanónica de regeneración*, Ed. PiB, Roma 1992.

Helewa, G., *Per la mia gloria li ho creati (Is 43, 7)*, en «Teresianum» 40 (1989), pp. 435-478.

Hermisson, H. J., *Einheit und Komplexität Deuterocanónicas - Probleme der Redaktionsgeschichte von Jes 40-55*, en Vermeylen, J. (ed.), *The Book of Isaiah*, (BETHL LXXXI), Lovaina 1989, pp. 287-312.

Laato, A., *The composition of Isaiah 40-55*, en JBL 109/2 (1990), pp. 207-228.

Marconcini, B., *Rilettura e profezia dell'esodo nel Secondo-Isaia*, en PSV 24 (1991/2), pp. 17-29.

Id., *La salvezza contemplata nel Secondo Isaia*, en PSV 25 (1992/1), pp. 53-66.

Id., *Il raduno dei popoli in Isaia*, en PSV 31 (1995/1).

Marconcini, B. y col., *Profeti e apocalittici*, en AA.VV., *Logos. Corso di Studi Biblici*, vol. 3, LDC, Leumann 1995, pp. 147-156; 275-295; 443-448.

Melugin, R. F., *The Formation of Isaiah 40-55*, (BZAW 141), Berlín 1976.

Merendino, R. P., *Der Erste und der Letzte. Eine Untersuchung von Jes 40-48*, (VT. S 31), Leiden 1981.

Id., *Io sono il primo e io sono l'ultimo*, en PSV 8 (1983/2), pp. 39-54.

Plamondon, P. H., *Sur le chemin du salut avec le II Isaïe*, en NRT^h 104 (1982), pp. 241-266.

Id., *Le Deutéro Isaïe: de la multiplicité des genres littéraires à l'unité d'un discours*, en LTP 39 (1983), pp. 171-193.

Porubcan, S., *Il patto nuovo in Is 40-66*, (AnBib 8), Roma 1958.

Simian Yofre, H., *La teologia del Deuterocanónica*, en Bib 62 (1981), pp. 55-72.

Vermeylen, J., *Le motif de la création dans le Deutéro-Isaïe*, en AA.VV., *La Création dans l'orient ancien*, (LD 127), París 1987, pp. 188-240.

Virgulin, S., *Un vertice del Antico Testamento*, en *Parola e Spirito. Scritti in onore di S. Cipriani*, vol. I, Paideia, Brescia 1982, pp. 119-128.

Westermann, C., *Heilsworte bei Deuterocanónica*. en ID. (ed.), *Prophetische Heilsworte im Alten Testament*, Gotinga 1987, pp. 33-53.

Wiéner, C., *Il profeta del nuovo esodo*, (Bibbia oggi 13), Gribaudi, Turín 1980.

Los cantos del siervo

Adinolfi, M., *Il servo di Jhwh nell'autocoscienza di Gesù*, en G. de Gennaro (ed.), *L'Antico Testamento interpretato dal Nuovo: il Messia*, Ed. Dehoniane Napoli, Nápoles 1985, pp. 437-453.

Beauchamp, P., *Lecture et relectures du quatrième chant du Serviteur. D'isaïe à Jean*, en J. Vermeylen (ed.), *The Book of Isaiah*, (BETHL LXXXI), Leuven 1989, 325-355.

Bessa Taipa, A. M., *O primeiro canto do «Servo de Jhwh»*. *Is 42, 1-9*, en HumT 8 (1987), pp. 127-173.

Bonora, A., *Il Servo di Jhwh*, en ID. (ed.), *Isaia 40-66*, Queriniana, Brescia 1988, pp. 94-131.

Buber, M., *La fede dei profeti*, Marietti, Casale M. 1985, pp. 198-227.

Cazelles, H., *Les poèmes du Serviteur: leur structure, leur théologie*, en RechSR 43 (1955), pp. 5-51.

Coppens, J., *Le Messianisme et sa relève prophétique. Les anticipations vétérotestamentaires et leur accomplisse-*

- ment en Jésus, (BETHL 38), Leuven 1989², pp. 41-113; 195-216.
- Del Olmo Lete, G., *La vocación del líder en el Antiguo Israel*, Valencia 1973, pp. 321-356.
- Feuillet, A., *Les poèmes du Serviteur*, en ID. (ed.), «Ancien Testament». *Études d'Exégèse et de Théologie biblique*, Paris 1975, pp. 119-179.
- Füglister, N., *El Siervo de Dios*, en MS III/1, Cristiandad, Madrid 1971, pp. 167-190.
- Gosse, B., *Isaïe 52, 13 - 53, 10 et Isaïe 6*, en RB 98 (1991), pp. 537-543.
- Grelot, P., *I Canti del Servo del Signore*, trad. it. (StBi), EDB, Bolonia 1983 (original francés: Cerf, París 1981).
- Haag, H., *Der Gottesknecht bei Deuteronesaja* (EdF 233), Darmstadt 1985 (bibliografía completa hasta 1985).
- Marconcini, B., *Il Servo di Dio nei Canti del Libro di Isaia*, en Bonora, A. (ed.), *La Spiritualità del Antico Testamento*, vol. 1, EDB, Bolonia 1987, pp. 436-440.
- Id., *Gesù Servo*, en ParVi 36 (1991) pp. 346-352.
- Massi, P., *Teologia del Servo di Jhwh e suoi riflessi nel N.T. Il Messianismo - Atti della XVIII Settimana Biblica*, Paideia, Brescia 1966, pp. 105-134.
- North, C.R., *The Suffering Servant of Deutero-Isaiah. An Historical and Critical Study*, Oxford 1956.
- Odasso, G., *La missione universale del «servo del Signore» (Is 42, 1-4)*, en EuntDoc 42 (1989), pp. 371-390.
- Rad, V. (Von), *Teología del Antiguo Testamento*, vol. II, Sígueme, Salamanca 1980⁴, pp. 314-325.
- Remaud, M., *Le Serviteur: Jésus et Israël*, en NRTh 113 (1981), pp. 664-678.
- Renaud, B., *La mission du Serviteur en Is 42, 1-4*, en RevSR 64 (1990), pp. 101-113.
- Rowley, H. H., *The Servant of the Lord in the Light of Three Decades of Criticism*, en AA.VV., *The Servant of the Lord*, Oxford 1965², p. 3-60.
- Tournay, R. J., *Les chants du Serviteur dans la seconde partie d'Isaïe*, en RB 21 (1952), pp. 355-384; 481-512.
- Varo, F., *El Cuarto Canto del Siervo (Is 52, 13 - 53, 12). Balance de diez años de investigación (1980-1990)*, en ScrTh 22 (1990) pp. 517-538.
- Wilcox, P. y Paton-Williams, D., *The Servant Songs in Deutero-Isaiah*, en JSOT 42 (1988), pp. 70-102.

Historia de Israel en los siglos VI y V a.C.

- Cazelles, H., *Storia politica d'Israele. Dalle origini ad Alessandro Magno* (PicEB 1), trad. it. Borla, Roma 1985, pp. 191-217 (original francés 1982).
- Fohrer, G., *Storia della religione israelitica*, trad. it. Paideia, Brescia 1985, pp. 353-411 (original alemán 1969).
- Id., *Storia d'Israele*, trad. it., Paideia, Brescia 1980, pp. 201-246 (original alemán 1977).
- Hermann, S., *Storia d'Israele. I tempi dell'Antico Testamento*, trad. it., Queriniana, Brescia 1977, 1979², pp. 383-406 (original alemán 1973).
- Maier, J., *Il giudaismo del secondo tempio*, trad. it., Paideia, Brescia 1991, pp. 53-62 (original alemán 1990).
- Mazzinghi, L., *Storia di Israele*, (Manuali di Base 4), Piemme, Casale Monf. 1991, pp. 105-117.
- Metzger, M., *Breve storia di Israele*, trad. it. Queriniana, Brescia 1985, pp. 153-172 (original alemán 1963, 1983⁶).
- Noth, M., *Storia d'Israele*, trad. it., (BCR 25), Paideia, Brescia 1975, pp. 343-386 (original alemán 1950, 1966⁶).
- Sacchi, P., *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo dopo Cristo*, SEI, Turín 1994, pp. 25-103.
- Soggin, J. A., *Storia d'Israele*, (BiblCR 44), Paideia, Brescia 1984, pp. 374-403.

TEXTO Y COMENTARIO
DEL SEGUNDO ISAÍAS



Capítulo primero

EL FUNDAMENTO DE LA JUSTICIA SALVÍFICA (Is 40, 1 - 42, 12)

Un pueblo quebrantado y abatido tiene necesidad de motivos especialmente convincentes para abrirse a la esperanza. El Segundo Isaías ilustra con fuerza el dinamismo de la Palabra. Ésta es capaz de crear lo que no existe: se desvanecen, por tanto, las objeciones provenientes de la situación desastrosa, del abandono verdadero o presunto, de la miseria. Para evitar que la afirmación se quede en el plano teórico, el profeta invita a reflexionar sobre el nuevo orden internacional que está emergiendo por obra de Ciro: no Marduk, sino el Señor, el único capaz de predecir, está en el origen de sus extraordinarias empresas. Éstas son el signo de una ayuda fuerte y constante que Él se compromete a dar, como revelan ya algunos nombres divinos que reaparecerán con frecuencia: redentor, Santo de Israel, Elohim, Yahvéh. El «no temas», típico del oráculo de salvación, alcanza una extensión universal y comprende también a los ídolos, declarados vanidad en una encendida disputa, porque no son capaces de predecir nada. Un himno final particularmente conmovedor

y rico en motivos (cantar, alabar, celebrar, exultar, aclamar, alzar gritos, dar gloria), invita al agradecimiento y a la alegría por el plan divino que comienza a realizarse.

I

LA PALABRA DE DIOS (Is 40, 1-11; 55, 10-11)

La Palabra de Dios es uno de los temas principales del Segundo Isaías. Dicha Palabra da inicio a la profecía animando ese prólogo solemne que es como una potente *ouverture* a todo el desarrollo musical o –si se prefiere– como el bosquejo de un programa cuyo balance se encuentra en el último capítulo, donde la Palabra vuelve a aparecer en la breve y sugestiva imagen de la lluvia benéfica. Hablar de Dios (40, 1-2.6-8) y voz misteriosa (40, 3-6.9-11) se alternan para dar relieve a la buena noticia, al *evangelio*. «Di a las ciudades de Judá: “Mirad a vuestro Dios”» (v. 9). Para convencer, el profeta recurre a una gran variedad de lenguaje (decir, hablar, gritar, voz, responder, palabra, alegres noticias, anunciar), recuerda el poder del Señor (v. 10: poder, brazo, mando, ganancia o trofeo) y evoca su ternura por medio de la imagen del buen pastor (v. 11: apacentar, recoger, corderos, regazo, madre). La Palabra resuena en un amplio escenario que acompaña a su dinamismo: desde el cielo (v. 1) se desciende al desierto (v. 3), donde es posible contemplar tanto la naturaleza transformada (v. 4) como la hierba marchita (v.

6), se escala un alto monte para admirar al Señor que avanza hacia Jerusalén (vv. 9ss.) junto con el pueblo, que tras tantos sufrimientos y desengaños es «consolidado» (v. 1) de verdad. Aparecen inmediatamente los dos temas, conexiónados en el libro, del pueblo liberado y de Jerusalén preparada para acoger a sus hijos.

40 ¹Consolad, consolad a mi pueblo,
dice vuestro Dios.

²Hablad al corazón de Jerusalén
y proclamadle que se ha cumplido su servicio,
que se ha pagado su deuda,
que ha recibido de la mano de Yahvéh
el doble por todos sus pecados.

³Una voz proclama:
Preparad en el desierto
el camino de Yahvéh,
trazad en la estepa
la calzada para nuestro Dios.

⁴Todo valle se alzaré,
todo monte o collado se rebajará,
y lo saliente será una llanura,
y lo escarpado una explanada.

⁵Se revelará la gloria de Yahvéh
y verá todo mortal a la vez
que la boca de Yahvéh ha hablado.

⁶Una voz dice: ¡Proclama!
Y yo dije: ¿Qué proclamo?
Todo mortal es hierba
y toda su gracia como flor del campo.

⁷Se seca la hierba,
se marchita la flor
cuando el viento de Yahvéh
sopla sobre ella.

Sí, el pueblo es hierba.

⁸Se seca la hierba,

se marchita la flor,
pero la palabra de nuestro Dios
permanece para siempre.

⁹Sube a un monte elevado,
mensajera de Sión.

Alza con fuerza tu voz,
mensajera de Jerusalén.

Álzala sin miedo,
di a las ciudades de Judá:
Mirad a vuestro Dios.

¹⁰Mirad al Señor Yahvéh
que viene con poder
y su brazo gobierna.
Mirad: su recompensa con él viene
y su ganancia ante él.

¹¹Como un pastor apacienta su rebaño
él con su brazo recoge los corderos
y en su regazo los lleva
y conduce las madres.

55 ¹⁰Como la lluvia y la nieve
desciende de los cielos
y no vuelve allá,

sino que empapa la tierra,
la fecunda y la hace germinar,
y da semilla al sembrador
y pan al que come,

¹¹así es mi palabra,
que sale de mi boca:
no volverá a mí vacía,
sino que hace lo que yo deseo
y consigue aquello para lo que la envió.

La primera palabra proclama un cambio radical: la situación desastrosa del destierro llega a su término. La «consolación» es siempre obra de Dios, también cuando actúa a través de los enviados. No significa sólo pronunciar palabras de afecto y de soli-

daridad, sino que entraña la transformación de una situación: la muerte se convierte en vida, el dolor en alegría, la desesperación en esperanza, el destierro en retorno a la patria. La repetición, una forma literaria propia del Segundo Isaías (43, 11.25; 48, 11.15; 51, 9.12.17; 52, 1.11; 55, 1), unida al imperativo, del que está repleto el prólogo, expresa la urgencia de la consolación, que halla su realización máxima en el restablecimiento de las relaciones entre Dios y el pueblo, perturbadas por el destierro. Es cuanto aclara la fórmula ya tradicional de la alianza «mi pueblo, vuestro Dios», cuyos dos elementos están unidos por un verbo («dice») que expresa continuidad de armonía entre los aliados.

Se invita con apremio a abrirse a la consolación a la comunidad entera en la que la persona vive su cometido: el profeta tiene constantemente presente al sujeto-pueblo (*am*) (42, 22; 43, 8.20.21; 47, 6; 49, 13; 51, 4.7.16.22; 52, 4ss.). Por eso los mediadores, que guardan voluntariamente el anonimato (¿profetas?, ¿sacerdotes?) para dar relieve al mensaje, deben hacer llegar el anuncio a esa sede de los pensamientos, de la voluntad, de los sentimientos, de la vida moral, a esa raíz de las decisiones, al yo profundo de cada uno que es el corazón: a éste, por otra parte, puede dirigirse sólo el esposo, el amigo, el hermano. El consuelo, un tema que volverá a aparecer de nuevo (49, 13; 51, 3.12.19; 52, 9; 54, 11) y que se concreta en el fin del trabajo pesado y forzado, de un estado de angustia y de sufrimiento, es la consecuencia del perdón divino. En efecto, el «doble» castigo por el pecado no equivale aquí a justo, merecido, sino a excesivo, es decir, expresa el disgusto de Dios, forzado a mandar al destierro: es el afecto el que impulsa a usar tal adjetivo. Otro mediador («la voz») invita al pueblo a realizar algo para acoger la novedad: preparad, allanad. El denso significado del «desier-

to» y del «camino», reforzado por los paralelos «estepa» y «calzada», permite hallar en ellos dos significados, geográfico y espiritual. Desierto es gran parte del vasto territorio que separa Babilonia de Jerusalén. Es necesario afrontarlo con decisión y valor, porque el Señor en persona guiará las caravanas y dará esa seguridad constatada en Babilonia en la proce- sión que serpentea a través de la «vía sacra» desde el templo de las divinidades hasta los palacios reales. Tal seguridad será superior a la experimentada por los padres al atravesar el Mar Rojo. Desierto significa, espiritualmente, también la desesperación, desconfianza, desolación que habían invadido a los desterrados: éstos son invitados, por tanto, a abrir el corazón a la novedad que está emergiendo. «Camino de Yahvéh», no «camino para Yahvéh»: es, por ello, bien el recorrido material que conduce a Jerusalén, bien el camino espiritual que termina con la alegría. La colaboración humana hecha de valor, confianza y apertura hace emerger esa presencia divina radiante y luminosa llamada «gloria». Los evangelistas (Lc 3, 3-6), llevando a cabo una significativa transformación del texto basados en la traducción griega de los LXX («preparar el camino en el desierto» se convierte en «gritar en el desierto») hacen del desierto el lugar de la predicación del Bautista y el símbolo de toda realidad en que es posible encontrar a Dios.

El profeta no tiene dificultad en anunciar este entusiasmante programa ni en encontrar argumentos para convencer a los desterrados que ya son presa de la desconfianza. Él mismo está dolorido ante la depresión de la gente. «Verdaderamente el pueblo es como la hierba», reconoce la voz que invita al entusiasmo y subraya el profeta solidario con el pueblo. Parece en efecto Dios mismo la causa de esta situación, como el viento cálido del desierto («el viento de Yahvéh») hace que se marchite la flor. El mismo

vocablo «gloria/gracia/belleza» (*hesed*: vv. 5 y 6) indica el radiante aparecer de Dios y el desalentador repliegue del hombre. ¿Cómo unir las dos realidades, el poder divino y el fracaso humano, y dónde encontrar razones convincentes para hacer creer en este programa?

Es la Palabra, hacia la que el profeta siente una confianza incondicional, la que funda la esperanza de que está a punto de nacer algo radicalmente distinto, como de la flor marchita un nuevo tallo. Una serie de vocablos (hablar, decir, anunciar, proclamar, voz) tiende al versículo central, el v. 8, que contrapone el replegarse general al perdurar, o mejor, al estar de pie, al erguirse (hebreo *yāqûm*) de la Palabra. «Ella es la fuerza eficaz que crea un movimiento imprevisiblemente nuevo en la historia, que da vida donde reinaba la muerte, que consuela a quien está en la desesperación, que trae la presencia y el poder de Dios, que cierra el pasado de culpa y de castigo abriendo un futuro nuevo. Si el pueblo prepara su corazón a acoger esta palabra divina con una conversión real y sincera, verá la gloria del Señor, la cual, a través del pueblo de Israel, se manifestará a todos los hombres» (A. Bonora, *Isaía 40-66*, p. 32). La Palabra es la única realidad que «se mantiene» ante el desmoronamiento de los poderes humanos, también de los actuales dominadores: ante ella se desvanece la diferencia entre quien tiene el poder y quien carece de él, por lo que los desterrados son invitados a aferrarse a la única fuerza capaz de reconducirlos a la patria. Después de los intermediarios anónimos, es al final Jerusalén la que es invitada, con un lenguaje poético y atrevido, a dirigirse a los montes para contemplar al Señor que viene y así difundir la «alegre noticia» (literalmente «un evangelizar»: v. 9) a todas las demás ciudades de Judá.

La Palabra con su eficacia empapa toda la profecía. Ha formado al pueblo elegido y ha anulado los planes de los agoreros y de los tramposos, ha modificado la naturaleza y ha confirmado las declaraciones de los profetas (44, 24-28). La Palabra es irrevocable hasta el punto de comprometer la credibilidad de Dios en dar un vuelco a la suerte de los poderosos (45, 23-24); es transmitida a los hombres de modo que sean elevados al rango de mensajeros suyos (50, 4); es confiada de modo particular a Israel, que se ha convertido, como antes Jeremías, en boca del Señor (Is 51, 16). El Segundo Isaías, que no conoce la visión, recurre a menudo a la fórmula: «así dice el Señor» (43, 1; 44, 6; 49, 8; 50, 1), haciendo de la Palabra una realidad con consistencia propia, con caracteres casi personales: desprendida del hombre que la pronuncia tiene algo de sacramental.

Los últimos versículos subrayan la eficacia de la Palabra, ilustrada por medio de la capacidad fecundante de la lluvia. En efecto, las dos realidades, Palabra y lluvia, tienen un punto en común, como en las parábolas: producen siempre un efecto lento y gradual. La semejanza acaba aquí. La Palabra no es una realidad mágica: es modulada, aunque no cambiada, ni mucho menos inutilizada, por el modo como el hombre la recibe. Revela las intenciones de Dios sin agotarlas: la modalidad de realización y su intensidad dependen de las intenciones divinas. Añádase el lenguaje especial, poético, sapiencial y abundante de un hombre entusiasta de la Palabra, y uno se mostrará cauto en compartir apresuradamente el juicio sobre una fallida realización de la Palabra o sobre un fracaso de la misma. La Palabra es como la oración: tiene una realización propia, aunque ésta no siempre puede documentarse. La distancia que el hombre ve entre la promesa y el cumplimiento ha de examinarse a la luz de tres elementos: intención

divina no agotada por el tenor de los textos sometidos a varias relecturas, variantes introducidas por la respuesta humana de acogida o de rechazo, lenguaje correspondiente a la psicología del profeta. La realización de la Palabra emerge, además, en los signos que sólo a la fe se le manifiestan plenamente.

La Palabra está dirigida ante todo a iluminar, interpretar y cambiar un momento particular de la historia, sin agotar en él su eficacia. Ésta concierne también a acontecimientos futuros. Va dirigida, en efecto, a todo hombre y pueblo que sufra una forma cualquiera de destierro: opresión político-religiosa, experiencia de la propia incapacidad, dificultad de un camino coherente en la vida espiritual. El hombre participa en la potencia de la Palabra mediante la escucha. Esto produce siempre algún cambio real de la situación, con tal que encuentre atención, fiel comprensión, traducción práctica. Una verdadera escucha presupone una opción entre las pomposas seguridades humanas agigantadas por la propaganda y la humilde oferta de una Palabra que esconde su poder en la pobreza de la fe y escapa a verificaciones humanas evidentes. La Palabra es pobre en verificaciones, pero las que ofrece son siempre significativas. El Segundo Isaías las identifica en el cambio de la geografía política, en el paso del pesado yugo babilonio al liberador imperio persa creado por Ciro.

II

EL ENVÍO DE CIRO (Is 41, 1-5; 45, 1-7)

El Segundo Isaías introduce varias veces el discurso sobre Ciro, cuyas empresas fulminantes estaban en boca de todos. El profeta sostiene que en los orígenes de las estrepitosas conquistas está el Señor, capaz, por tanto, de realizar algo radicalmente nuevo: en esto alcanza distintos objetivos. Proclama al mundo entero la unicidad de la acción divina en la historia internacional (41, 4; 45, 5); polemiza con los ídolos mudos ante el acontecimiento del rey persa (41, 23-25); a Ciro se le atribuyen títulos reservados a Israel (44, 28 - 45, 7); especifica la misión del rey persa, bien encomendándole la reconstrucción de Jerusalén (45, 12-13), bien exaltándolo como veloz realizador de las decisiones divinas (46, 10-11), bien calificándolo como objeto de su amor e instrumento para destruir la cruel Babilonia (48, 14-15). Después del capítulo 48 falta toda referencia a Ciro.

Leemos los dos pasajes más significativos. El primero hace emerger de un debate procesual al que asiste todo el mundo el derecho indiscutido de Yahvéh a ser reconocido el único inspirador de los nuevos acontecimientos, mientras que el segundo des-

cribe la ayuda del Señor a Ciro, nombrado expresamente. El primer fragmento presenta una estructura cuidada: convocación a juicio de las islas y naciones (41, 1) y, al final, la reanudación de la misma temática con el subrayado del temor suscitado por doquier (v. 5); la autoproclamación de Yahvéh se encuentra en posición central (vv. 2-4).

41 ¹¡Islas, escuchadme en silencio!
Cobren nueva fuerza los pueblos.
Que se acerquen, y entonces que hablen,
juntos al juicio lleguemos.

²¿Quién suscitó del Oriente a aquel
a quien la victoria le sale al paso,
le entrega naciones
para que a reyes impere?

Los reduce a polvo su espada,
a tamo fugitivo su arco.

³Los persigue, atraviesa en paz,
el camino con sus pies no roza.

⁴¿Quién lo realizó y lo hizo?
Quien llama a las generaciones desde el principio,
Yo, Yahvéh, que soy el primero
y que estaré con los últimos.

⁵Lo ven las islas y temen,
tiemblan los confines de la tierra.
Se acercaron y vinieron.

45 ¹Así dice Yahvéh a su ungido, a Ciro,
a quien tomé por la diestra,
para someter ante él naciones
y desatar cinturas de reyes,
para abrir ante él los batientes
y para que las puertas no queden cerradas.

²Yo mismo iré ante ti
y allanaré las pendientes;
portones de bronce romperé

y quebraré cerrojos de hierro;
³te daré tesoros ocultos,
riquezas escondidas,
para que sepas que yo soy Yahvéh,
quien te llama por tu nombre,
el Dios de Israel.

⁴Por amor de mi siervo Jacob,
y de Israel, mi elegido,
te llamo por tu nombre,
te apellido, sin que me conozcas.
⁵Yo, Yahvéh, y nadie más;
fuera de mí no hay ningún dios.
Te ciño sin que me conozcas,
para que se sepa, desde el sol naciente
y desde el occidente, que no hay otro fuera de mí.
Yo, Yahvéh, y nadie más.

⁷Yo, que formo la luz y creo las tinieblas,
que hago la felicidad y creo la desgracia.
Soy yo, Yahvéh, quien hace todo esto.

Con el género literario del proceso o del pleito (*rib*), el profeta continúa un modo de expresarse inaugurado por Miqueas. «¡Oíd, montes, la querrela de Yahvéh, y vosotros, sólidos cimientos de la tierra! Porque Yahvéh entabla un pleito con su pueblo, va a discutir con Israel. ¿Qué te hice, pueblo mío? ¿En qué te he molestado? ¡Respóndeme!» (Miq 6, 2-3). En vez de para un conmovedor recuerdo de los beneficios divinos hacia el pueblo elegido, el Segundo Isaías utiliza la misma forma expresiva para una solemne toma de posición por parte de Dios, que reivindica para sí cuanto de prodigioso está sucediendo en la historia. El «pleito», dirigido aquí contra islas y naciones y en otros lugares contra los ídolos (42, 8) o el pueblo (43, 22), es atrevido y en cierto modo escandaloso para aquellos tiempos. Ciro, en efecto, es desconocido para Israel, cuyo Dios es con-

siderado derrotado al igual que sus protegidos confinados en el destierro.

Y, sin embargo, la atribución a Yahvéh de las victorias del rey persa, el considerar la prueba de «justicia» en favor suyo (como dice literalmente el texto hebreo) tiene un sólido fundamento. La rapidez y velocidad de las conquistas son reconducidas a una vocación («llama a las generaciones desde el principio») dada a cada uno, individuo y pueblo, para un cometido particular por el Señor solamente. Él es, en efecto, «primero y último». Esta expresión no afirma directamente tanto la eternidad de Dios cuanto su presencia dinámica al comienzo y al final de cada época, por lo que Él conoce y produce los acontecimientos. La autoproclamación divina es confirmada por el silencio de los ídolos, por su falta de respuesta a dos interrogantes planteados por Dios mismo durante el proceso (vv. 2.4). La fe en un Dios capaz de suscitar en cada momento un liberador abre el corazón a la esperanza: el hecho de que luego este hombre sea escogido entre los no creyentes es también para nosotros una invitación a acoger con simpatía y apertura de ánimo a personas y acontecimientos positivos surgidos fuera del cristianismo.

La comprensión del sentido exacto de las afirmaciones del profeta es facilitada por la comparación con este texto de Amós: «¿No sois como hijos de etíopes para mí, vosotros, hijos de Israel? —Oráculo de Yahvéh—. ¿No saqué yo a Israel del país de Egipto, a los filisteos de Kaftor y a los arameos de Kir?» (Am 9, 7). Amós, releendo los hechos del pasado como el signo de un interés de Dios por los lejanos africanos, los tradicionales enemigos Filisteos y las gentes de Damasco con las que desde hacía decenios mediaban relaciones belicosas, quiere hacer comprender a Israel que Dios ama también a los otros pueblos: Israel no puede trocar un don comprome-

tedor por un privilegio. El Segundo Isaías pretende, por el contrario, revelar a los pueblos paganos tanto la relación existente entre los acontecimientos en curso y Yahvéh, ignorado por ellos, cuanto la finalidad de estos vuelcos políticos, a saber, la liberación del pueblo que ha elegido. Es como si se dijera que el desembarco de los aliados en Normandía tenía como finalidad reconstituir el Gran Ducado de Luxemburgo. Lo que da la impresión de inverosímil y ridículo en la acción del hombre es alegre verdad en el obrar de Dios, el cual ordena grandes acontecimientos para bien de aquellos a quienes escoge y ama. Esta lectura de los hechos continúa en el Segundo Isaías, que da a Ciro un título hasta entonces reservado al rey de Israel y muestra la diferencia respecto a afirmaciones semejantes conocidas en Babilonia.

En efecto, Marduk, dios de Babilonia, presenta análoga reivindicación en un parte de victoria inscrito en un cilindro de arcilla descubierto en Babilonia («Cilindro de Ciro») y datable en fecha posterior al año 539 a.C. «Marduk, el Señor grande y protector de su pueblo, miró con complacencia sus obras piadosas y su corazón recto. Le mandó marchar sobre Babilonia, su ciudad, marchando a su lado como un amigo y un compañero» (ANET 315-316). Una conclusión superficial llevaría a descubrir en las dos afirmaciones, del Segundo Isaías y del Cilindro de Ciro, un fenómeno religioso universal: todo pueblo atribuye a su divinidad cuanto está sucediendo, por lo que todo puede reconducirse a una ideología, a un puro producto de la mente humana. A favor del profeta bíblico está la inserción de su declaración en una serie coherente de afirmaciones y de hechos, en una teología de la historia salvífica secular testimoniada por un pueblo, en una concepción de Dios y del hombre superior a la de los pueblos vecinos y, por

tanto, no reconducible a la simple evolución del fenómeno religioso: en el origen de la declaración del Segundo Isaías está un verdadero hablar de Dios encarnado en el lenguaje común. Expresiones literales semejantes pueden representar una intuición del misterio revelado, que se encuentra en plenitud en el libro inspirado.

El título «mesías», que equivale a la palabra griega *christós*, coloca a Ciro al nivel de los descendientes davídicos: por medio de él Dios continúa aquella atención y cuidado pastoral ejercidos en otro tiempo por los guías del pueblo elegido. Sin embargo, hay que comprender rectamente el apelativo, sin disminuir ni exagerar su alcance. Un primer valor reside en la unción con aceite de oliva, símbolo de paz, felicidad y riqueza, evocador de los dones divinos, especialmente del de su Espíritu. El que es llamado *mesías*, aunque no ha recibido el rito de la unción, es el hombre de Dios, capaz de llevar a cabo su querer. Así son llamados los patriarcas (Sal 105, 15), el pueblo (Sal 28, 8), los reyes (1 Sam 10, 1) y, en época tardía, los profetas (Is 61, 1). Todos juntos preparan la llegada del nombre de Jesucristo, el Mesías por excelencia (Lc 4, 18-22) y ponen las bases para conferir a todos los creyentes el título de «ungido». «Y es Dios quien a nosotros, junto con vosotros, nos asegura en Cristo y nos ungió, y también nos marcó con su sello y puso en nuestros corazones la fianza del Espíritu» (2 Cor 1, 21-22). La novedad del pensamiento del Segundo Isaías consiste en atribuir un título, que hasta ese momento estaba reservado a los creyentes, a un extranjero que desconocía al Señor que lo había elegido, y que estaba muy lejos también posteriormente de reconocerlo como tal. El título es superior al de «siervo» dado por Jeremías a Nabucodonosor (27, 6) y al de «vara de mi furor» reconocido por Isaías al rey asirio (10, 5). La supe-

rioridad está fundada en la diversidad de cometido. El rey asirio y el babilonio tienen una misión punitiva hacia Israel infiel y pecador; el rey persa hace obra de liberación, permitiendo el retorno a la patria: Ciro es más bien semejante a David y a Moisés, aunque sin guiar como éste al pueblo hacia un nuevo éxodo, tarea realizada aquí por Dios mismo (52, 12). Con todo, no hay que exagerar el máximo título conferido a un pagano. La tarea realizada es esencialmente de orden político-militar: Ciro sigue siendo un «ave de presa», ejecutor inconsciente de los proyectos divinos (46, 11). Los demás gestos y palabras recordados (tomar de la mano, pronunciar el nombre, dar títulos, marchar delante) forman parte del título de entronización según un ceremonial común a muchos pueblos.

La necesidad de no exagerar el sentido de *mesías* se funda en dos observaciones más. En el versículo precedente (44, 28) se llama a Ciro, con un término más elástico, «pastor», es decir, capaz de colaborar en la realización de la intervención salvífica de Dios, pero también de convertirse en falso pastor, como había subrayado unas décadas antes Ezequiel (34, 1-10). La elección de Ciro no se funda en sus méritos, ni tiende a glorificarlo, y ni siquiera tiene como objetivo la conversión: la expresión «para que sepas» no es del todo segura, contrasta con «sin que me conozcas» (v. 4b), y en todo caso puede incluir una variedad de reconocimientos: alegre, parcial, reluctante. El papel político-religioso desempeñado en otro tiempo por el rey se le requiere ahora a un extranjero. Si esto significa el fin de la monarquía mucho antes de la venida de Jesucristo, indica también que el fiel no se verá privado nunca del conjunto de ayudas prometidas por el Señor, capaz de procurarlas por doquier y siempre. El objetivo principal de la elección de Ciro es, pues, la ulterior revelación del

amor y de la predilección divina hacia Israel, la reafirmación de la alianza en la que la fidelidad divina se contrapone a la fidelidad humana. Asimismo, cuando Dios priva de una ayuda o de una alegría prepara otra más grande y más bella, y hace que brote con frecuencia en el momento y en el lugar que el hombre considera menos idóneos.

La misión de Ciro (45, 1ss.) hace emerger en definitiva el verdadero rostro del Dios de Israel: la autoproclamación divina entraña afirmaciones que se articulan en varios niveles. El primero es el reconocimiento con participación del corazón (se usa el verbo fuerte «conocer» o *yāda'*, presente cuatro veces en tres versículos: 45, 4-6) por parte de todos los pueblos, desde oriente hasta occidente, de que existe un solo Dios: como dice literalmente el texto, «fuera de mí nada» (v. 6). Esta verdad se subraya cuatro veces, bien en positivo, bien en negativo. El Dios de Israel supera además cualquier categoría divina: Yo (soy) Yahvéh (una eficaz proposición nominal repetida), es decir, capaz de producir en sus intervenciones salvación y juicio. ¿Hasta dónde se extiende su acción? En el Génesis él está en el origen de la luz, pero no de las tinieblas, comunica al hombre su espíritu vital, pero se aleja cuando el hombre peca. Aquí luz y tinieblas, bien y mal, se remontan igualmente a Dios: se rechaza decididamente todo dualismo presente entre las creencias de los dominadores. Son afirmaciones desconocidas para la doctrina tradicional y difíciles para todo hombre, impulsado así al silencio e invitado a encontrar en la relación confiada con Dios una explicación satisfactoria. Parece de hecho restrictiva la afirmación según la cual «las dos parejas de realidades opuestas, luz/tiniebla y bien/mal no son, en efecto, más que una expresión clásica de la totalidad de las cosas» (E. Beaucamp, *Le Livre de la Consolation*, p. 105). «Creo

las tinieblas... y creo la desgracia»: este subrayado, aun excluyendo una responsabilidad divina en el mal, no exige sino adoración ante el misterioso obrar del Señor. La dificultad del fuerte texto no se resuelve con el simple recurso a la distinción occidental entre voluntad directa de Dios y permisión. La actitud orante sugerida por el versículo que sigue (45, 8) resulta oportuna por demás.

III

NO TEMAS: YO ESTOY CONTIGO (Is 41, 8-16)

La apertura a la esperanza, posibilitada por la eficacia de la Palabra y por el envío de Ciro, encuentra otro fundamento en el redescubrimiento, precisamente durante el destierro, de relaciones positivas entre Dios y el pueblo, expresadas mediante el *oráculo de salvación*, uno de los medios comunicativos más fuertes del Segundo Isaías. Está constituido, en su formulación completa, por cuatro elementos, no siempre presentes en el siguiente orden: fórmula característica «no temas», descripción de la situación del destinatario, promesa específica de ayuda, motivación de la intervención contenida en los títulos divinos. Examinaremos en el capítulo siguiente también otro oráculo de salvación: aquí presentamos dos yuxtapuestos, provistos de todos los elementos.

⁸*Pero tú, Israel, siervo mío,
Jacob a quien elegí,
estirpe de Abraham, mi amigo,
⁹tú, a quien tomé de los confines de la tierra,
a quien llamé desde sus partes más remotas,
a quien dije: Eres mi siervo,*

*yo te elegí y no te he rechazado;
¹⁰no temas, que yo estoy contigo;
no te asustes, que yo soy tu Dios.
Te fortalezco y te ayudo,
te sostengo con mi diestra salvadora.
¹¹Mira: quedarán confundidos y avergonzados
todos los que se enojan contigo;
serán como nada y perecerán
los hombres que contigo discuten.
¹²Los buscarás y no los encontrarás
a los hombres que altercan contigo;
serán como nada, una nulidad
los hombres que guerrearán contra ti.
¹³Pues yo soy Yahvéh, tu Dios,
que toma tu diestra
y te dice: No temas;
yo te ayudo.
¹⁴No temas, gusanillo de Jacob,
larva de Israel.
Yo te ayudo, dice Yahvéh;
tu redentor es el Santo de Israel.
¹⁵Mira: te convierto en trillo,
rastrillo nuevo con muchos dientes,
trillarás las montañas y las triturarás,
dejarás las colinas como paja.
¹⁶Las aventarás, y el viento se las llevará,
las dispersará el huracán;
y tú te alegrarás en Yahvéh,
en el Santo de Israel te gloriarás.*

El origen de esta forma de infundir ánimo deriva del culto: la persona necesitada se dirige al sacerdote, expone su dificultad y recibe de él una respuesta de consolación y de alegría. También el pueblo es considerado como una persona, un colectivo singular. La adversativa inicial («pero»: v. 8) señala la contraposición al pleito precedente dirigido a las

naciones y la referencia a la situación de los desterrados: los pueblos tiemblan, Israel se alegra. Los dos oráculos unidos subrayan de modo complementario, mediante los títulos –dos para el pueblo y dos para Dios–, la estabilidad de una unión.

El término *siervo* (*‘ebed*), referido al pueblo, en la gran mayoría de las 21 ocasiones en que está atestiguado supera decididamente el significado de trabajador oprimido por el esfuerzo y también de simple representante de Dios. Subraya una pertenencia al Señor, del que el siervo recibe protección y seguridad y al que ofrece sumisión y obediencia. Es un título noble atribuido a los grandes personajes bíblicos, con sentido distinto de nuestro «esclavo». Se comprende entonces la exclamación de la Virgen, en el tercer Evangelio: «He aquí la sierva del Señor» (Lc 1, 38). El título no es revocado por la infidelidad y los pecados. «¿Quién es ciego, sino mi siervo? ¿Quién es sordo, sino el mensajero que envió? ¿Quién es ciego como el rescatado, y sordo como el siervo de Yahvéh?» (Is 42, 19). El afecto divino incondicional puede dar curso al castigo sólo con vistas a la conversión.

Elegido expresa la elección vinculada a un amor especial de Dios hacia el pueblo. Es sobre todo la tradición deuteronomista la que revela la elección. «Eres un pueblo consagrado a Yahvéh, tu Dios, es Yahvéh, tu Dios, quien te ha escogido de entre todos los pueblos de la tierra para que seas pueblo de su propiedad. Si Yahvéh se ha prendado de vosotros y os ha elegido, no es porque seáis el más numeroso de todos los pueblos, sino porque Yahvéh os amó, y porque quiso guardar el juramento que hizo a vuestros padres» (Dt 7, 6-8). La elección había sido de hecho desvirtuada, al ser considerada un privilegio; los profetas la conducirán de nuevo a la condición de responsabilidad (Am 3, 2). El Segundo Isaías re-

descubre el origen de la elección en los Patriarcas, poniendo de manifiesto los nombres de Israel y Jacob y sobre todo evocando a Abraham, en cuya vocación está el origen del pueblo elegido. «Tomar» y «llamar» de regiones más lejanas hace referencia, en efecto, a la salida, en el segundo milenio, de la misma Babilonia de donde se espera también el éxodo del pueblo desterrado. Más expresivamente, Abraham es llamado en el texto hebreo «el que ama a Dios», abriendo la posibilidad de la calificación «amigo de Dios», que será acuñada por Santiago (Sant 2, 32). El destierro no ha interrumpido la elección, ya que Dios «no ha rechazado» a Israel. La expresión pretende responder a un lamento: «Está oculto mi camino a Yahvéh y mi derecho escapa ante mi Dios» (40, 27). En ambos oráculos, el que habla se presenta con apelativos que constituyen un fundamento convincente para abandonar el miedo.

El primer oráculo presenta de forma inclusiva el título «tu Dios» (*Elohim*) y «Yahvéh tu Dios» (Yahvéh *Elohim*). *Elohim* es el nombre común de la divinidad entre los pueblos del antiguo oriente, y va habitualmente acompañado por verbos en singular a pesar de que la forma gramatical está el plural. Expresa majestad y plenitud. El posesivo añade la idea de pertenencia y de exclusividad, la predilección por la que, entre tantos pueblos, Israel se ha convertido en «porción y heredad» del Señor (Dt 32, 9). La añadidura del nombre con que Dios se ha revelado a Moisés subraya posteriormente la intimidad de la relación. Yahvéh expresa una presencia divina destinada a salvar a su pueblo y a juzgar a quien lo oprime. Yo soy lo que experimentarás en la vida de cada día. «Yo estoy con» o «Yo te hago ser», se podría parafrasear con más verdad el tetragrama sagrado. Es un Dios que se confía y se entrega al pueblo, lo asiste en el desierto intransitable, exige fidelidad y ex-

clusividad de culto. El nombre no significa: Aquel en el que esencia y existencia se identifican, el «Que es» (como fue entendido por los traductores griegos), y se pronuncia con el término que quiere decir Señor (*Adonai*), invitando al respeto, a la adoración: las vocales de este último apelativo (*Adonai*), puestas en el texto hebreo bajo el nombre revelado (Yahvéh), hacen considerar como incorrecta la pronunciación de *Jehovah* (Jehová).

El doble apelativo tiene consecuencias inmediatas sobre la tranquilidad del pueblo, al que se asegura dos veces la ayuda de Dios, que se ha proclamado a todos los efectos defensor (*‘azar*: vv. 10.13) del pueblo. Hay un compromiso total de Dios que –se puede decir– pone en juego toda su credibilidad. Te fortifico, te ayudo, te sostengo. «En el v. 10b la motivación nominal está conectada con una verbal: los verbos están todos en perfecto; en la traducción en presente (“Yo te fortifico...”) *se debe advertir también el carácter de tiempo perfecto*. También estos verbos no son propiamente anuncio de algo que debe suceder más tarde, sino expresión de una promesa de salvación que se hace efectiva en el momento en que se pronuncia el oráculo. Los tres verbos del v. 10b expresan tres diversos aspectos de la intervención socorredora de Dios, mientras que las frases nominales del v. 10a, que expresan la motivación, declaran que Dios se dirige a cuantos lo han invocado» (C. Westermann, *Isaia 40-66*, p. 94).

Entre los matices que aseguran una intervención de apoyo afectuoso, imposible de traducir al español, destaca la referencia a la «mano derecha». La diestra de Dios (v. 10) y la diestra del hombre (v. 13) son símbolo de poder, en cuanto que es más hábil y más fuerte que la izquierda; en efecto, la derecha es la mano que empuña normalmente la espada. Símbolo del poder divino, la derecha ilustra sus accio-

nes maravillosas en el cosmos y en la historia, golpea al enemigo y libera al pueblo, hasta connotar a Jesús como elevado a la «diestra de Dios» (Hch 2, 33), hecho instrumento para aquellos a los que hará sentarse a su propia derecha, los benditos del Padre (Mt 25, 31-34). En este sentido general del término es posible traducir las dos expresiones literalmente así: «te aferro fuertemente con la diestra de mi justicia»; «hago fuerte tu diestra». Las capacidades humanas son potenciadas por la intervención de Dios, que comunica, transmite cuanto posee: el hombre, fortalecido por la fortaleza de Dios, no puede ya temer a causa de su debilidad o por la situación en que se encuentra. Esta promesa absoluta, no vinculada a ninguna condición, a ningún compromiso del hombre que, de no cumplirse, podría comprometer el efecto, brota de la «justicia» (*šedeq*) divina.

El término hebreo expresa la fidelidad de Dios a sus promesas. El éxito no está vinculado a la capacidad humana, sino a la certeza de que Dios no puede fallar a una palabra dada: no se podía encontrar una motivación más tranquilizadora. ¿Y los obstáculos evidentes, el extraordinario poder babilonio que corta las alas a todo anhelo de esperanza? La ternura divina toma en consideración también este miedo de su pueblo. Los verbos están ahora en futuro (vv. 12-13), se refieren a un acontecimiento que se realizará en los próximos años: los enemigos serán aniquilados. Destaca la variedad del vocabulario (confundir, avergonzar, perecer, enojarse, discutir, altercar, guerrear), por demás idóneo para ponerse a resguardo del surgimiento del temor. Los pueblos y sus dioses son «nada», como dirá Pablo (1 Cor 8, 4). El miedo desaparece cuando se cobra conciencia de que la realidad que se tiene enfrente es inconsistente.

El segundo oráculo (vv. 14ss.) completa el primero manifestando distintos aspectos. En lugar de la

impotencia de los enemigos, se subraya la nueva situación en que se encontrará Israel por la ayuda del Señor: se convertirá en un trillo aguzado capaz de superar todo obstáculo («las montañas y las colinas») que se interponga a su plena realización. El resultado de la ayuda va más allá de la superación de las dificultades y produce efectos positivos semejantes a los que el orante de los Salmos, en los que frecuentemente se inspira el Segundo Isaías, alcanza con su oración y su lamento: la alegría y el orgullo en Dios. Éste es designado no ya con el título genérico (*Elohim*) y tampoco con el tradicional del nombre revelado (Yahvéh), sino con dos apelativos frecuentes y preferidos por nuestro profeta: Santo de Israel y Redentor. El primero, que hunde sus raíces en la experiencia vocacional del Primer Isaías, expresa la intervención como juez y, por tanto, como salvador por parte de Dios, quien precisamente así está estrechamente vinculado a Israel. A este dato tradicional el profeta añade la propia concepción del Redentor, alcanzando una visión grandiosa. El que siempre se muestra en su majestuosidad divina que al mismo tiempo atrae y rechaza («santo») es ahora, en este momento histórico, el redentor, únicamente preocupado por salvar a su pueblo, que puede por tanto acoger confiadamente la llamada: «¡no temas!». Del denso significado de esta fórmula se hablará en el próximo capítulo. Aquí basta decir que el miedo desaparece cuando Dios es conocido y buscado; por el contrario, turba a las personas, transformándose en angustia, cuando el hombre se encuentra sólo con las «cosas» a que se ha aferrado.

IV

VANIDAD DEL ÍDOLO

(Is 41, 21-29)

El pleito o contienda es un medio expresivo usado ampliamente por el Segundo Isaías: está poco atestiguado y es menos eficaz en otros autores (como, por ejemplo, en Jer 10, 1-16; Sab 13, 10-19; Bar 6, 7-39). Aparece como una especie de viñeta sarcástica, una caricatura que ridiculiza: como tal había aparecido ya en el capítulo anterior (40, 19-20) a propósito de la soldadura del ídolo hecha por el orfebre y declarada por éste «buena» como la obra creadora del Señor. Ahora la polémica se vuelve fina y expresiva y lleva dos veces a la conclusión: el ídolo es nulidad (41, 24.29). La controversia contra las naciones al comienzo del capítulo se desplaza ahora sobre sus ídolos.

²¹*Presentad vuestro pleito, dice Yahvéh;
allegad vuestras pruebas, dice el Rey de Jacob.*

²²*Que se acerquen y nos anuncien
las cosas que van a ocurrir.*

*Anunciad qué fueron las cosas pasadas
para que prestemos atención
y conozcamos su desenlace,
o declaradnos las cosas futuras.*

²³Anunciad lo que ha de venir después,
para que sepamos que sois dioses.
¡Ea!, haced algo bueno o malo,
para que nos asustemos y todos temamos.

²⁴Mirad: vosotros sois menos que nada;
vuestras obras, absoluta nulidad.

Es abominable quien os elige.

²⁵Lo suscité del norte y vino,
del sol naciente lo llamé por su nombre.
Pisoteó gobernadores como barro,
como pisa la arcilla el alfarero.

²⁶¿Quién lo anunció desde el principio
para que lo sepamos,

o desde tiempo inmemorial

para que digamos: ¡Exacto!?

Nadie en absoluto lo anunció,

nadie en absoluto lo declaró,

nadie en absoluto oyó vuestras palabras.

²⁷Yo, el primero, dije a Sión: Mira: están aquí,
y a Jerusalén envió un mensajero de dicha.

²⁸Miré, y no había nadie,

entre éstos, no había un consejero,

para que les preguntara y ellos me respondieran.

²⁹Mirad: son nada todos ellos,

son nulidad sus obras,

viento y vacío sus estatuas.

El texto no afirma directamente el monoteísmo contra el politeísmo, el uno contra todos: esta verdad se explicitará en otros textos. El presente ofrece ayuda a la débil fe de los desterrados impresionados por el suntuoso culto tributado a los ídolos, por solemnes liturgias, por colosales templos y estatuas de dioses rodeados por multitudes numerosas. Todos los proclaman dioses, pero ellos no aducen pruebas para demostrarlo. El argumento decisivo está tomado de la historia: sólo Dios es el que anuncia

de antemano los acontecimientos y demuestra que los hechos resultan conformes con la previsión. El debate se desarrolla en dos momentos: en el primero los ídolos son invitados a narrar los hechos predichos y cumplidos; tres veces se usa el verbo «narrar»/«anunciar» (*nāgad* en la forma causativa) y una vez el verbo «declarar» (*sāma'* en la forma causativa) de forma que los oyentes pueden comprender el significado de los hechos (literalmente «ponerlos sobre el corazón»), conocer el futuro y así reconocer la divinidad. Puesto que sigue el silencio, no hay ninguna respuesta, es inevitable la sentencia: «sois menos que nada». En la segunda parte (41, 25-29) el Señor se ocupa de presentar las pruebas: Él ha predicho los primeros hechos, es decir, el destierro de su pueblo, y éstos se han cumplido; ahora predice la liberación por medio de Ciro, y también ella se está realizando.

La afirmación es perentoria y va contracorriente, nadie está dispuesto a aceptarla: ni el pueblo fascinado por la grandiosidad de los cultos babilonios o replegado sobre su dolor, ni, mucho menos, los dominadores que ven en su religión la causa de sus éxitos. El Segundo Isaías no dice simplemente que el ídolo es nada: la acusación podría ser rechazada diciendo que el ídolo es signo de la divinidad, como entenderá el cristiano al dirigirse a una estatua concebida como pura evocación o ayuda para la oración. El profeta sostiene la incapacidad de las realidades que están detrás del trozo de madera para producir algo en la historia, sea bien o mal (v. 23), es decir, las considera incapaces de «anunciar». Este término, presente diez veces y otras diez en el equivalente «declarar», revela al Dios de Israel como Señor de la historia. El Dios trascendente al que ninguna imagen podría reproducir deja sus huellas en el tiempo. No es, por tanto, primariamente en la reflexión y en

la especulación metafísica donde se encuentra a Dios, al contentarse ella con decir que él existe; ni tampoco es canonizada la vía de la interioridad, de penetrar en el propio ser, con la ayuda del desierto, por ahuyentar las preocupaciones de cada día en la perspectiva de poder encontrarlo en momentos de soledad como eremitas. El encuentro con Dios se produce, para nuestro profeta, en la historia de los hombres, en el destierro, en la lucha por el pan cotidiano, en la superación de la enfermedad y de la miseria, incluso en las guerras y en las privaciones de todo tipo: «Es en la vida donde el hombre experimenta la presencia de Dios y encuentra la ocasión de experimentar su propia fidelidad. No es en absoluto una concepción que quepa dar por descontada. Además, si se comprende mal, puede llevar a los peores abusos (la guerra santa...); pero es la única que no cierra la religión entre las nubes o en el secreto de la vida privada» (C. Wiéner, *Il profeta del nuovo esodo*, p. 16). La mirada a la historia, de donde Dios hace germinar los nuevos hechos, califica al creyente como el hombre del futuro, donde lo mejor está aún por realizarse: este aspecto de una oposición entre pasado y futuro será aclarado por el profeta con otras reflexiones (43, 16-19).

Ahora insiste más bien en otro aspecto del obrar divino en la historia: la continuidad de su acción, la superación de la reducción a episodios. Si el profeta no afronta el problema de la existencia en sí de los ídolos, por lo cual son «nada», tampoco se limita a pedir y ofrecer pruebas sólo para el futuro. Se ocupa también del pasado, exigiendo y dando una interpretación del mismo: «Anunciad *qué fueron* las cosas pasadas, para que prestemos atención» (v. 22). Aquí está el fundamento para la construcción de una historia salvífica que permite unir en un todo orgánico e inteligible los acontecimientos esparcidos por

los siglos: aquí estriba la posibilidad de construir obras historiográficas independientes, como las que realizó la escuela que dio vida a la historia deuteronomista. «Prospectiva y mirada retrospectiva están en relación recíproca: la palabra que anuncia el futuro y que interpreta el pasado soldando los puntos particulares de la intervención divina crea el conjunto de una historia» (C. Westermann, *Isaia 40-66*, p. 109).

A nivel más práctico, este pensamiento invita al creyente a prestar atención a las promesas divinas. El Señor que ha demostrado, aunque sólo haya sido una vez, que realiza lo que había anunciado, resulta creíble en todas sus afirmaciones. El Dios de la novedad, cual aparece en estos textos, invita también a esperar una modalidad de realización verdaderamente «divina», propia de «Señor» de las promesas hechas: es decir, el creyente es invitado a abrirse con confianza a las sorpresas del amor divino. Lo que aquí se manifiesta es la correspondencia entre palabra y acontecimiento.

La belleza del pensamiento no debe hacer olvidar que anuncio y realización conservan una impronta particularista, se producen siempre en la perspectiva del bien de Israel, es decir, de su liberación de Babilonia. En esta perspectiva hay que leer la referencia a Ciro en el bello paralelismo: «Lo suscité del norte y vino, del sol naciente lo llamé por su nombre» (v. 25a).

Se ha de conservar esta lectura, a pesar de que el texto hebreo (TM) lea: «Desde el lugar donde surge el sol él [Ciro] invoca mi nombre», dejando entrever un cambio espiritual. En efecto, la primera versión es confirmada tanto por la misma expresión presente en 45, 3 como por la lectura atestiguada en Qumrán («lo he llamado con su nombre»). Volvemos a encontrar entonces una constante del pensamiento isaiano (13, 17; 41, 2; 45, 13), conocido tam-

bién por Jeremías (50, 9; 51, 1.11): es imperecedero el amor de Dios hacia su pueblo, un amor hecho de juicio, en otro tiempo, y revelado hoy como salvación. ¿Y la actitud del Señor hacia los otros pueblos? El universalismo no es todavía patrimonio del Segundo Isaías: habrá que esperar a los Cantos del Siervo para dar un nuevo paso. La superación del juicio y la apertura hacia un proyecto de salvación fundado en la Palabra es capaz de revelar la nulidad del ídolo en el plano operativo histórico y modalidades nuevas del amor de Dios hacia su pueblo. Todo esto lleva a concluir esta primera parte en un clima de entusiasmo y de canto.

42 ¹⁰*Cantad a Yahvéh un cántico nuevo, su alabanza desde el confín de la tierra.*

Brame el mar y cuanto contiene, las islas y sus habitantes.

¹¹*Clame el desierto y sus ciudades, los adueros donde habita. Quedar.*

Jubilen los habitantes de Sela, de la cumbre de los montes aclamen.

¹²*Rindan gloria a Yahvéh y su alabanza en las islas anuncien.*

El canto alegre es la mejor respuesta del hombre a la Palabra y a las promesas divinas. El canto es nuevo por los contenidos que expresa, por un nuevo rostro del Señor que manifiesta, por el entusiasmo con que hombres y criaturas son invitados a participar en la alegría, por el camino de renovación que el pueblo ha comenzado: sólo un pueblo nuevo puede cantar un canto nuevo. *Canta y camina*, concluiría S. Agustín.

Capítulo segundo

JUSTICIA Y RESCATE

(Is 42, 13 - 44, 23)

El profeta ha probado que puede suceder algo nuevo en la historia; ahora lo ilustra precisando que se trata de un rescate. Esta imagen está presente en las cinco partes, pero está atestiguada de modo especial en estos capítulos. Cinco veces encontramos la raíz «rescatar»: en la forma verbal verdadera y propiamente tal (43, 1; 44, 22.23) o en la de sustantivo (*gō'el*, el «rescatador/redentor»: 43, 3 y 44, 6). Por primera vez aparece el tema del nuevo éxodo, que trae a la mente aquella primera «redención» de la esclavitud de Egipto, evocada varias veces en los capítulos siguientes.

La ilustración del tema se une a una reanudación de la obra de convencimiento. Vuelve a aparecer el oráculo de salvación, que alcanza aquí efectos verdaderamente conmovedores, y —de forma más libre— el pleito contra Israel, infiel desde largo tiempo atrás.

V

NO TEMAS: YO TE REDIMO

(Is 43, 1-7)

El oráculo (v. 1) comienza con una adversativa: («Pero ahora...») que da un vuelco a la dura requisitoria de los capítulos anteriores contra la continua ceguera y sordera del pueblo que había hecho perder la paciencia a Dios, constreñido a abandonar a «Jacob al saqueo, y a Israel a los ladrones», a volcar «sobre él su ardiente ira» (42, 24s.). Todo esto está olvidado, pertenece al pasado: ahora queda la alegría y la seguridad producidas por un amor divino que hace a los hombres preciosos. Las dos partes del oráculo marcan un paso de la liberación a la reunión y se reclaman recíprocamente para la inclusión: Dios crea y forma, da un nombre (vv. 1 y 7), libera del temor (vv. 1 y 5). El lector es invitado a prestar atención al rico vocabulario, a las autoproclamaciones divinas y a las palabras con que Dios trata de hacer comprender al pueblo que lo ama y de hacerle reconocer este amor.

¹*Pero ahora, así dice Yahvéh,
que te creó, Jacob,
que te formó, Israel:*

*No temas, pues te redimo,
te llamo por tu nombre, eres mío.
²Si pasas por las aguas, contigo estoy,
si por los ríos, no te anegarán;
si andas por el fuego, no te quemarás,
y la llama no te abrasará.*

³*Pues yo, Yahvéh, soy tu Dios,
el Santo de Israel, tu Salvador.
Doy a Egipto por tu rescate,
a Kuš y a Seba por ti.*

⁴*Porque eres caro a mis ojos,
muy apreciado, y te amo;
doy hombres por ti
y pueblos por tu vida.*

⁵*No temas, que yo estoy contigo:
De oriente traeré tu estirpe,
y de occidente te recogeré.*

⁶*¡Entrégalos! —diré al norte—;
¡No los retengas!, al sur.*

*Trae a mis hijos de la lejanía,
a mis hijas del confín de la tierra,*

⁷*a todo el que me llame por mi nombre
a los que creé para mi gloria,
a los que hice y formé.*

Existen dos tipos de temor: el temor de Dios y el temor de los hombres. El primero es producido por la percepción de la majestad divina, de su poder y grandeza, ante la cual el hombre se reconoce pequeño e incapaz y reacciona con estupor y admiración: coincide con el amor filial que pone en Dios confianza y esperanza. Es la respuesta de los pueblos ante la construcción de un nuevo orden político emergente de las empresas de Ciro, queridas por el Señor (41, 5); es la actitud de cuantos han optado por apoyarse en Dios (50, 10); es la reacción a la aparición divina en los fenómenos naturales (59,

19). El temor es el estado de ánimo espontáneo experimentado por todas las grandes figuras bíblicas, desde Moisés, que «se cubrió el rostro, porque temía fijar su mirada en Dios» (Ex 3, 6), hasta Isaías, que se siente perdido contemplando la santidad de Dios (Is 6, 5), y hasta la virgen María, turbada ante la propuesta divina de la maternidad (Lc 1, 29-30).

Este temor benéfico permite vencer al otro, paralizante y terrible, producido por los hombres y capaz de provocar todo mal. Este último está muy presente en el Segundo Isaías, que usa la fórmula «no temas» diez veces, ocho de ellas en el oráculo de salvación: a los pasajes ya conocidos se añaden 44, 2 y 54, 4.14. La situación apurada creada por los hombres está bien descrita en dos ocasiones: «Escuchadme vosotros, que conocéis la justicia, pueblo en cuyo corazón está mi doctrina. No temáis el oprobio de los hombres y ante sus afrentas no os asustéis... ¿Quién eres tú para que temas al hombre que muere, al hijo de hombre que como hierba es tratado?... Siempre temblabas todo el día ante el furor del opresor cuando intentaba perderte...» (51, 7.12-13). El hombre debe escoger a qué temor someterse: si tiene temor de Dios es liberado del temor al hombre. Es la experiencia de Jeremías: «No tengas miedo de ellos, no sea que yo te haga temerlos» (1, 17). Si para el profeta de Anatot los miedos paralizantes están constituidos por las persecuciones de los enemigos, refractarios a su palabra, miedos superables mediante la confianza en la ayuda prometida, para el Segundo Isaías son los apuros del destierro, la sumisión a gente extranjera.

Para hacer superar el temor, el profeta trae a la memoria las consecuencias de la elección que ha comprometido a Dios y lo ha empeñado para siempre con su pueblo: más que la lengua habla el corazón en este oráculo que contiene el núcleo esencial de su

mensaje. Impresiona, de entrada, la forma particular, que permite considerar al pueblo como una persona individual y dirigirse al mismo tiempo a los individuos: la adaptación del oráculo de salvación dirigido originariamente a un individuo en dificultad y aplicado ahora a un grupo introduce en la relación con Dios acentos y características personales inolvidables que reaparecerán en el salmo 139.

«Tú me escrutas, Señor, y me conoces: me sientes o me levante, tú lo sabes y a distancia comprendes mis designios; que camine o repose, lo disciernes, y mis sendas te son todas familiares. Apenas la palabra está en mi boca y ya tú la conoces totalmente. Por la espalda y de frente tú me cercas, por encima de mí tienes la mano. Tal saber me rebasa, de admirable, y no puedo seguirlo, de elevado» (Sal 139, 1-6). Se renueva la historia de Abraham, al que también Dios había dicho «no temas» (Gén 15, 1), pero es ya una historia que ha pasado a través de la dolorosa esclavitud egipcia. Si desciende de Abraham y de los patriarcas, el pueblo ha nacido de los sufrimientos que lo han conducido de Egipto al desierto y luego a la tierra. Cuatro verbos aseguran la posibilidad de que el temor sea superado: te he creado, formado, rescatado, llamado por tu nombre.

Crear. Expresa la actividad propia de Dios y la capacidad de producir algo nuevo. Conciérne sin duda a la naturaleza, los cielos, la tierra (45, 18), pero tiene como objeto sobre todo los grandes acontecimientos de la historia. No es simple restauración, un devolver al hombre al esplendor originario, sino producción de lo inexistente.

Formar. Indica la misteriosa acción de la madre que en su seno lleva a plenitud una vida comenzada: es la intervención divina sobre el «polvo de la tierra», es el arte del alfarero, es la experiencia de Jeremías y del Siervo del Señor.

Rescatar. Indica lo gravoso de la acción, la entrega de un precio por el que se vuelve a adquirir la libertad. Proveniente del derecho familiar, connota el parentesco estrecho con Israel, del que Dios se declarará padre, madre, esposo.

Llamar. La palabra pronunciada sobre lo creado expresa su posesión y dominio; dirigida a una persona, connota su pertenencia, hace que comience una vocación, espera una libre respuesta. El «nombre» presente al comienzo y al final, el nombre dado al pueblo por el «Santo de Israel», confiere atributos divinos, por lo cual los fieles son llamados «santos» del mismo modo como nosotros nos llamamos cristianos, bautizados en el nombre del Padre, del Hijo, del Espíritu Santo (Mt 28, 19). Estos verbos hacen que la relación Dios-pueblo sea nueva, tierna, robusta, personal. La caracterizan, por los verbos en la forma de perfecto, en lo que ha sucedido desde el comienzo, desde el momento creador, hasta ahora.

Cuatro frases nominales en desarrollo indican continuidad y estabilidad en la relación, una relación connotada por el presente y proyectada hacia un tiempo futuro sin término:

tú eres mío - yo soy el Señor;

tú eres precioso - yo estoy contigo.

Todas las preposiciones expresan relaciones positivas, evidencian cuánto hay de común entre los dos aliados: el hombre/el pueblo es obra, hechura de Dios, en medida mayor que aquella por la que la vasija pertenece al alfarero o el niño a la madre. La riqueza y grandeza del pueblo consiste en su relación con el Señor: «Tú para mí», suena literalmente el final del primer versículo (43, 1). Si Dios impulsa a conservarse en la humildad y a expresar reconocimiento, da también seguridad y confianza, ya que la relación está fundada en un motivo firme, imperecedero, el amor divino. No son, por tanto, las incon-

sistentes cualidades humanas ni los méritos que se ostentan los que fundan la relación, sino que «Yahvéh se ha prendado de vosotros y os ha elegido, no porque seáis el más numeroso de todos los pueblos, sino porque Yahvéh os amó, y porque quiso guardar el juramento que hizo a vuestros padres», confirma un texto paralelo del Deuteronomio (7, 7-8). Los nombres divinos: Yahvéh, Santo de Israel, Salvador dan consistencia a esta afirmación, haciendo comprender cómo el Señor de los pueblos, para liberar a su predilecto, está dispuesto a trastornar el orden internacional, «dando Egipto como precio por el rescate», como sucederá en el 525 tras la expedición de Cambises, sucesor de Ciro. Dar un pueblo por otro no deriva del desprecio, sino de la elección. «Un grupo pequeño, pobre, miserable e insignificante de hombres desarraigados del propio suelo es alcanzado por la promesa: vosotros -tal como sois- sois para mí preciosos y apreciados... Si Israel escucha la promesa de salvación que proviene de esta actitud y la acoge, nada puede ser demasiado maravilloso en el modo en que se realiza su redención y el retorno a la patria» (C. Westermann, *Isaia 40-66*, p. 147).

Por tanto, son lógicos la garantía o seguro para el futuro, relativos a la superación de los peligros cósmicos o creados por el hombre, agua y fuego, y a la promesa de la reunión de los dispersos, dondequiera que se encuentren. Todo esto es «para mi gloria». Si el fin inmediato de la intervención divina en la historia es la liberación del pueblo, el fin último es el reconocimiento por parte del hombre de que sólo el Señor es Dios y no hay otro: reconocer esto y vivir consecuentemente lleva al hombre a la alegría y a la paz.

VI
EL NUEVO ÉXODO
(Is 43, 14-21)

Es típico del Segundo Isaías manifestar oposiciones en el orden temporal. Las «cosas pasadas» (41, 22; 46, 9; 48, 3) son confrontadas con las «cosas nuevas» (42, 9; 48, 6) o «cosas futuras» (41, 22): en el origen de ambas está Dios, que es *el primero y el último* (44, 6). El fragmento que sigue confronta los hechos que todavía están desarrollándose, es decir, la aniquilación de Babilonia (43, 4-15), con la salida de Egipto (vv. 16-17). De esta confrontación brota la categoría de «éxodo», capaz de interpretar también las novedades del futuro y de hacer descubrir otro título de Dios, definido como «Aquel que hace salir» (*hammôsi*). El Señor de la historia, Yahvéh, nombrado tres veces, posibilita así un camino (*derek*) en el desierto proporcionando agua, al igual que había hecho en el agua haciendo aparecer lo seco.

¹⁴Así dice Yahvéh, vuestro redentor,
el Santo de Israel:
Por amor vuestro envió a Babilonia
y derribo, fugitivos todos ellos,
a los caldeos, en sus aves clamorosas.

¹⁵Yo, Yahvéh, vuestro Santo,
creador de Israel, vuestro rey.

¹⁶Así dice Yahvéh,
que hizo en el mar un camino
y en las aguas caudalosas un sendero;
¹⁷que sacó carros y caballos,
tropas y adalides a la vez;
yacen tendidos, no se levantan,
se apagaron como mecha, se extinguieron:

¹⁸No recordéis las cosas pasadas,
no repaséis las cosas antiguas.

¹⁹Aquí estoy haciendo una cosa nueva,
ahora mismo despunta, ¿no la conocéis?
Yo haré en el desierto un camino,
en el páramo ríos.

²⁰Me ensalzarán las fieras salvajes,
los chacales y los avestruces,
porque habré puesto en el desierto agua,
en el páramo ríos,
para dar a beber a mi pueblo elegido.

²¹El pueblo que formé para mí
contará mi alabanza.

Destaca ante todo la relectura del primer éxodo (Ex 13-14). El Señor «hace salir» no al pueblo elegido, sino a los egipcios, lanzados hacia la derrota definitiva («yacen tendidos, no se levantan»); el desierto por la abundancia de agua se convierte en una verdadera anticipación de la tierra prometida; la meta no es ya la tierra, sino Sión o Jerusalén (40, 9; 41, 27; 52, 1.2), que evoca la idea de comunión, del vivir juntos, en una ciudad capaz de dar seguridad y realizar una unión superior a la tribal. Junto a los títulos divinos ya conocidos, como Creador, Redentor, Santo de Israel, que fundan el nuevo éxodo, aparece el excepcional título de «rey». Dios asume así en primera persona la suerte del pueblo y proclama

al mismo tiempo la desaparición definitiva de la realeza humana, hasta que se llame «rey» a Jesús en una modalidad nueva (Jn 18, 37). La acumulación de apelativos se produce en un estilo insólito a través del subrayado de la segunda persona plural: vuestro redentor, vuestro santo, vuestro rey... por amor vuestro. No es proclamado «rey» de modo absoluto, sino siempre en relación al pueblo: rey de Jacob (41, 21), rey vuestro (43, 15), rey de Israel (44, 6); así también en la única ocasión en que aparece la forma verbal: reina (52, 7). Como rey, Dios obra una salvación constituida por romper las barras de Babilonia, provocar duelos entre los caldeos mientras intentan la fuga, como en otro tiempo los egipcios (Ex 11, 6; 12, 30). Nótese la disposición quiástica de los títulos, resumidos al final por el de «rey»: vuestro redentor/Santo de Israel - vuestro Santo/creador de Israel. Obsérvese, en fin, cómo Yahvéh, presente al comienzo, en el medio y al final del fragmento se convierte en el artífice de la liberación en todo momento.

En una primera lectura, el texto da la impresión de escandaloso e incomprensible. Hasta ahora el lector era invitado a mirar al pasado, a dirigir el pensamiento al gran acontecimiento de la liberación de Egipto como el vértice del poder y del amor divino. También más adelante aparecen los mismos acentos: «Recordad las cosas pasadas de antaño» (46, 9). Se hace eco el Tercer Isaías, quien reconoce que se da la verdadera conversión cuando se cobra conciencia de los beneficios del éxodo. «Entonces se acordó de los tiempos antiguos, de Moisés que estaba con él» (Is 63, 11). Es comprensible proclamar una intervención divina más poderosa que el primer éxodo. Esto se encuentra en los mismos términos también en Jeremías. «Vienen días en que no se dirá más: ¡Por vida de Yahvéh, que sacó a los hijos de

Israel del país de Egipto!, sino: ¡Por vida de Yahvéh, que sacó a los hijos de Israel del país del norte y de todos los países adonde los había expulsado! Pues los volveré al territorio que di a sus padres» (16, 14-15; cf. 23, 7-8). ¿Por qué, entonces, invita el Segundo Isaías a olvidar el pasado?

Los versículos sobre el olvido del pasado (Is 43, 16-18) forman una aposición descriptiva del obrar divino y sobreentienden un lamento del pueblo: en otro tiempo Dios era poderoso, ahora no hace nada por nosotros, quizá no es ya capaz de obrar prodigios. «Si es verdad que los vv. 16s. se refieren a esta parte de la lamentación del pueblo, entonces con el verbo “pensar” [“reparar”] (v. 18) no se pretende hablar del recuerdo puro y simple de aquella acción inicial, sino del reproche dirigido a Dios por el contraste entre su conducta actual y las grandes empresas de otro tiempo. El Segundo Isaías no quiere, pues, decir que las antiguas tradiciones no valen ya porque ahora estamos ante una nueva acción de Dios. Pretende más bien afirmar: dejad de lamentaros mirando desconsoladamente al pasado y daos cuenta de que estáis en presencia de una nueva acción milagrosa de Dios» (C. Westermann, *Isaia 40-66*, pp. 158s.). Hay, por tanto, un recordar y un pensar nostálgico y un recordar y pensar creador. El primero es estéril y dañoso, no capta la naturaleza de la acción divina; en cambio, el segundo descubre en ella la continuidad, la capacidad de reproducirse indefinidamente con modalidades e intensidad nuevas. Sería todavía un recordar nostálgico la sustitución del primer éxodo por el segundo.

El recordar creador abre a la esperanza, mira al pasado para tener una enseñanza sobre el obrar divino actual, para descubrirlo en la propia historia más allá de la crónica. Esta lectura de los hechos del pasado para comprender el presente con vistas al fu-

turo hace del creyente un hombre joven, proyectado hacia adelante: es el viejo el que mira al pasado y lo elogia. La meditación de las maravillas divinas es necesaria para descubrir una intervención silenciosa, lenta, sujeta a las oscilaciones de la respuesta humana, aunque siempre alcanza los objetivos prefijados: el verbo «germinar» indica una vez más la silenciosidad y la eficacia del acontecimiento. La realidad que se ha de esperar es calificada como «nueva» (*ḥadāšāh*): el Segundo Isaías pretendía hablar del retorno a la patria, considerado ya imposible por sus connacionales. El texto sugiere un interrogante: ¿hasta qué punto puede impulsarse la espera de lo nuevo por parte del creyente? La renovación antropológica está unida a la cosmológica en el texto que habla de gloria tributada por bestias salvajes, chacales y aves truces, a causa del agua que «calma la sed de mi pueblo, de mi elegido»: otros pasajes desarrollarán la participación de la creación (Is 44, 23; 49, 13; 55, 12). En todo esto hay un orden: la creación es para el pueblo, y éste para celebrar la gloria del Señor. Esta temática es reanudada por textos posteriores, a los que aquí aludimos y sobre los que volveremos.

Pocos años después, el Tercer Isaías concebirá la creación como un coro que participa y da resonancia a la gloria de Jerusalén. «Pues mirad: yo estoy creando cielos nuevos y tierra nueva... Alegraos y gozaos siempre de lo que voy a crear. Porque mirad: yo estoy creando a Jerusalén objeto de gozo y a su pueblo objeto de alegría» (Is 65, 17-18). El amplio uso de la categoría «creación», es decir, de producción desde la nada, abre el corazón a un futuro lleno de esperanza. Pablo, a comienzos del 57 d.C., hablará de la creación de un hombre nuevo, como en otro tiempo el viejo eón había creado a Adán. El hombre nuevo Jesús da origen a un mundo renovado. «Si alguno está en Cristo, nueva criatura es. Lo

viejo pasó. Ha empezado lo nuevo» (2 Cor 5, 17). Aquí la categoría «novedad» da un salto cualitativo al brotar de ese acontecimiento único que es el misterio pascual, en el que la vida deriva de la muerte: se trata de algo en vías de realización, aunque no definitivamente cumplido. Del mismo misterio pascual deduce el Apocalipsis una triple renovación ulterior. «Y vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra pasaron, y el mar no existe ya. Y vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo de parte de Dios, preparada como una esposa ataviada para su esposo... Y dijo el que estaba sentado en el trono: “Mirad, todo lo hago nuevo”» (Ap 21, 1-2.5).

El deseo de todo creyente de superar la inercia que desgasta y desalienta no es ya utopía, está llegando a ser realidad, porque Dios empeña su credibilidad y su poder. La renovación concierne al cosmos: el de antes ha padecido la contaminación del pecado, hasta el punto de estar sometido a la caducidad (Rm 8, 20). La renovación es contemplada en el hombre, en su estado de agregación y comunión, en su condición de pueblo y en su tender a la ciudad, a Jerusalén, nuevamente reconocida como esposa (54, 5-6) capaz de dirigirse en paridad a su esposo, a Dios. No todo está cumplido, pero todo está en un estado de aceleración. Los ojos de la fe permiten descubrir por doquier pequeños signos de bien que crecen sin hacer ruido, realizados por la generosidad. Un ojo limpio y un corazón ligero logran percibir todo lo que el Señor está obrando, pero hay necesidad de decidirse por el amor para entrar plenamente en la novedad de Dios.

VII

INGRATITUD DE ISRAEL

(Is 43, 22-28)

Es éste el único texto del Segundo Isaías que se ocupa del culto en un estilo polémico, dentro de una contienda entre el Señor e Israel. El pasaje se despliega en una defensa divina (vv. 22-24) fundada en los verbos «cansar» y «servir» y en una condena (vv. 26-28) motivada por una larga historia de continuos pecados que exigen un examen de conciencia sobre el sentido de «ser justo» (v. 26), una expresión tomada del Sal 51, 6: en el centro, en un contraste deliberado con lo que precede y sigue, está el anuncio del perdón, que deriva únicamente del amor (v. 25)

²²*Pero tú no me invocaste, Jacob;
te cansaste de mí, Israel.*

²³*No me trajiste el cordero de tus holocaustos
ni me ensalzaste con tus sacrificios.
No te abrumé exigiéndote ofrendas,
ni te cansé pidiéndote incienso.*

²⁴*No me compraste con dinero canela,
ni me saciaste con la grasa de tus sacrificios;
sólo me abrumaste con tus pecados,
me cansaste con tus iniquidades.*

²⁵*Yo soy, yo soy quien borra
tus transgresiones por amor mío,
y de tus pecados no me acuerdo.*

²⁶*Avísame, vayamos juntos a juicio,
refiere tú mismo para justificarte.*

²⁷*Tu primer padre pecó,
y tus portavoces se rebelaron contra mí.*

²⁸*Por eso excomuniqué a los jefes del santuario,
entregué a Jacob al exterminio
y a Israel a los ultrajes.*

Los últimos versículos dejan entrever un lamento: Dios nos ha tratado dura e injustamente, mandándonos al destierro, a pesar de los múltiples sacrificios y los actos de culto con que hemos honrado al Señor. El texto define ante todo el culto (vv. 22ss.) hablando de invocaciones y de acciones rituales, detalladamente descritas (sacrificios, ofrendas, incienso, canela), que entrañan esfuerzo para el hombre, aunque sólo sea para comprar los preciosos elementos. Dios da un vuelco a la acusación: ese culto que —cuando era posible, antes del 586— me tributabas no ha sido un servicio para mí, yo no lo he reclamado o exigido nunca. Con razón puede entonces decir Dios al pueblo: no te has cansado (*yāga'tā*) y yo no te he esclavizado (*he'ēbadtîka*). Más bien ha sucedido lo contrario: tú me has hecho siervo (*he'ēbadtani*) con los pecados y me has cansado (*hōga'tanî*) con tus iniquidades. De esta traducción literal emerge un concepto inaudito: Dios, que por definición es el Señor, ha sido reducido a la condición de siervo (*'ebed*) y por un momento como privado de su dignidad, al haber padecido constricción por los pecados del hombre.

«La acusación enarbolada aquí por el Segundo Isaías es de alcance enorme y suena todavía más radical y terrible que las acusaciones de los profetas pre-

existentes, ya que aquéllos se habían alzado contra aspectos particulares de corrupción y depravación del culto, mientras que este versículo (v. 24b) es pronunciado retrospectivamente sobre todo el culto pre-exílico» (C. Westermann, *Isaia 40-66*, p. 163). Un apunte polémico sobre la ineficacia de todo sacrificio está ya presente en Is 40, 16, que ironiza sobre la hipótesis de utilizar los bosques del Líbano y todos sus animales. Es oportuno profundizar en los motivos por los que Dios rechaza el culto. El Segundo Isaías condena perentoriamente el culto tributado desde hacía siglos: no da sin embargo las razones, presentes en los profetas anteriores y en particular en la primera parte del libro. Son iluminadores tres textos del Primer Isaías que definen el culto como un conjunto de muchas acciones (1, 10-17), como ritos compartidos por Israel con los pueblos vecinos (1, 29-31; 2, 8; 8, 19; 17, 18) y más globalmente la misma religión como «gloria» y «temor» (29, 13-14) tributados al Señor.

El culto como conjunto de actos individuales incluye sacrificios «sin número», cruentos (holocausto; sangre de toros, corderos, machos cabríos) e incruentos, como la ofrenda de harina con aceite, visitas al templo para adorar, dar gracias, pedir, y comprende distintas fiestas (novilunio, sábados, asambleas sagradas) y oraciones del orante individual. Son gestos requeridos por Dios, mandados por la tradición, y tras los que andaban los guías del pueblo y la gente común, que estaba cierta de tener que practicar escrupulosamente y con frecuencia todo lo que Dios había mandado (Lev 1-5), persuadida, por tanto, de que no podía hacer más.

La referencia al culto de los pueblos vecinos (1, 29-31) es controvertida. Es más probable que las «encinas» y los «jardines» sean eco de un tema de Oseas, a saber, la búsqueda de la propia seguridad median-

te ritos orgiásticos de fecundidad, durante los cuales se dirigían directamente a los *baales* o se usaban estos mismos ritos para invocar a Yahvéh (*baalización* del culto a Yahvéh).

Is 29, 13 indica la actividad cultural como un conjunto de gestos graduales, desde el general hasta el específico: «este pueblo se me acerca» (*niggaš*) realizando los actos recordados arriba; «me honra» (*kibb^edunî*) tratando de entregarme lo que me corresponde y de reconocermelo como divinidad; dirige a mí su «temor» (*ir'ātām*), un término omnicomprendivo de la religiosidad veterotestamentaria. El temor con significado religioso se encuentra sólo como don del Espíritu sobre el descendiente davídico (11, 2), mientras que expresa el miedo ante dificultades humanas (7, 25) connotadas como tales también en la forma verbal (7, 4; 8, 12; 10, 24; 25, 3; 35, 4; 37, 6). De todos modos, hay que tener presente que la idea de «temor de Dios» se encuentra en el frecuente apelativo «Santo (*qādôš*) de Israel» (1, 4; 5, 19.24; 10, 17-20; 41, 16-20; 43, 3.14.15), capaz de hacer cobrar conciencia de la propia pecaminosidad, manifestada por la trascendencia divina (6. 3). El temor, distinto del miedo, connota la justa relación con Dios, cuya grandeza reconoce, le expresa la voluntad de honrarlo, de observar sus disposiciones; y también de entrar en comunión con él a través del amor y de recibir seguridad y protección.

El juicio del Primer Isaías sobre este triple modo, distinto y complementario, de ejercicio del culto es absolutamente negativo, concordando plenamente con el Segundo Isaías: «no me importa...», «estoy harto...», «no me gusta...», «¿quién buscó de vosotros que pisarais mis atrios?». Y prosigue: «son ofrendas vanas», «el incienso me es abominable», «no soporto...», «no os escucharé», «me vuelvo del otro lado...» (Is 1, 10-15). Estas expresiones entrañan una reprobación total

y definitiva, como confirman el entrelazarse de los tiempos (perfecto, imperfecto, imperativo): se trata de una continuidad en un gangrenamiento de la situación que revela una voluntad de persistir en el mismo camino a pesar de las apremiantes llamadas al cambio. El juicio concuerda con el emitido pocos años antes por los dos profetas del Norte: Amós y Oseas. «Haced cuanto os place» (Am 4, 5); «Odio, desprecio vuestras fiestas, no puedo soportar vuestras asambleas» (Am 5, 21). «Porque amor quiero yo y no sacrificios, conocimiento de Dios más que holocaustos» (Os 6, 6); «Sacrifican carne y se la comen, pero Yahvéh no se complace en ellos... tendrán que volver a Egipto» (Os 8, 13). Isaías anticipa además la estupenda síntesis de Miqueas: «Se te ha revelado, ¡oh hombre!, lo que es bueno, y lo que Yahvéh reclama en ti: tan sólo practicar la justicia (*mišpāt*), amar la bondad (*ḥesed*) y vivir en humildad con tu Dios» (Miq 6, 8).

La búsqueda de la fuerza y del poder en cultos idolátricos análogos a los condenados por Oseas (4, 13) es pura ilusión. El poder del «árbol» se vuelve efímero en contacto con el fuego: el hombre es a menudo destruido por su pecado antes de que el juicio de Dios llegue a confirmar la situación desastrosa. Se abre aquí (1, 29-31) también un problema de inculturación: la acción crítica de la Palabra, al tiempo que acoge e historifica la Fiesta de primavera, que ya existía con anterioridad, rechaza como incompatibles los cultos cananeos de la fecundidad unidos a la misma fiesta. La relación correcta con Dios («temor») que los gestos culturales deberían expresar y facilitar resulta «una chapuza de usos humanos», es decir, disposiciones que regulan la vida cultural, el ritual en el sentido más vasto de la palabra, que ordena las celebraciones. «La crítica isaiana del culto centra el punto esencial: ésta es la miseria de una

piEDAD CULTUAL que en lugar de conducir a los hombres al encuentro con el Dios viviente, los hunde en el juego inútil, en el pasatiempo de un ritual: la corrección en la ejecución del servicio divino toma el puesto de un encuentro auténtico con Dios. Con esto la piedad cultural conduce al autoengaño» (H. Wildberger, *Jesaja*, III, p. 1122).

Se muestran insuficientes dos explicaciones comunes. La primera subraya el rechazo del culto en sí como obstáculo para un contacto directo con Dios y considera a los profetas innovadores absolutos, partidarios sólo de una religiosidad y de un culto espiritual; la otra aboga por un culto sincero, por la superación del formalismo, por buscar la armonía entre culto y vida, llamada ciertamente oportuna, pero todavía genérica.

La condena se funda en la distorsión y falsificación del significado del culto, en una triple dirección: en relación con Dios, a quien va dirigido (significado teológico); con el acto en sí realizado de modo esquizofrénico (significado soteriológico); con los hombres mismos junto a los cuales se realiza a menudo el acto (significado antropológico). En efecto, el verdadero culto es signo de una opción definitiva por Dios (Jos 24), de un amor hacia el Señor con todo el corazón, la mente y las fuerzas, como explicita el Deuteronomio (6, 5). La falta de esta opción interior lo vuelve vacío (*tohû*) como el caos primitivo según la lectura de los LXX (*matên*), que se apropian los textos evangélicos (Mt 15, 8-9 par.). El corazón, la sede de las decisiones del hombre, el yo profundo está lejos de Dios. El culto se ha convertido en realidad en una circunstancia de seguridad para el hombre religioso que considera que salda la deuda con Dios multiplicando actos ejecutados a la perfección, en vez de fiarse de Dios y entregarse a él como roca y fuente, don y dador al propio tiem-

po. Un culto hecho con la convicción interna de alegar derechos ante Dios es volver del revés el culto mismo, es un acto anticultural.

Se podría subrayar el mismo concepto por un camino distinto. El culto es, en efecto, también memorial de los actos salvíficos realizados por Dios en la historia, es actualización de los *mirabilia Dei*. El Primer Isaías tiene particularmente presente la creación del reino, especialmente del reino davídico considerado eterno (7, 7); el Segundo Isaías evoca de nuevo el éxodo de Egipto, convertido en esquema para la comprensión y la espera de la liberación de Babilonia (43, 1-7.16-21). Ahora bien, en el culto, sobre todo en el pascual [Ex 12, 14, un famoso texto *sacerdotal* (P): «Este será para vosotros como memorial» (*l'ezikkārôn*)] se hacen presentes las acciones salvíficas del Señor que –para transformar al hombre y unirlo a sí– tiene necesidad de encontrarlo preparado, deseoso de corresponder al amor liberador de Dios.

El culto practicado en Jerusalén escinde además la materialidad del gesto y su significado de cambio y de conversión: en efecto, el hombre introduce en el gesto cultural una vida pecaminosa sin la voluntad de sanarla y renovarla. En caso de que Dios aceptase tal culto no podría ya ser llamado defensor de los pobres y de los débiles, al ponerse de parte de aquellos que unen delito y solemnidad; al persistir la injusticia hacia los débiles, Dios se convertiría en cómplice de atropellos y asesinatos, dando el mismo valor a la ofrenda de Caín y a la de Abel. El interrogante de fondo es, entonces, el siguiente: ¿qué debe llevar el hombre a su acto cultural para que se vuelva eficaz y grato a Dios?

Mientras que el Primer Isaías exige la justicia, en el sentido de atención al pobre y al débil, el Segundo Isaías quiere el reconocimiento de que toda la

historia del pueblo ha sido un «pecado» y la disponibilidad para acoger el perdón incondicional de Dios. El pecado del pueblo se inicia con Jacob –reconocido pecador por una tradición desconocida para el Pentateuco y aducida por Oseas (12, 4)–, los profetas predijeron lo falso, los jefes han tolerado las abominaciones; el perdón debe unirse sólo al amor acogedor del Señor. La condena del culto separado de la vida, común al Primer y Segundo Isaías, proseguirá en los tonos singulares del Tercer Isaías en relación con un acto cultural entonces muy aclamado, el ayuno: la consideración de este último pasaje (Is 58, 1-14) permitirá captar la unidad sustancial de pensamiento de los «tres Isaías», sin menoscabo de la diferencia de las concepciones que les son propias y que están también vinculadas a la situación particular.

VIII

UNICIDAD DE DIOS

(Is 44, 6-22)

Un nuevo proceso entablado por Dios contra los ídolos después de los precedentes (41, 1-5; 41, 21-28; 43, 8-13). Éste es más amplio y se articula en tres momentos, de los que el primero (44, 6-8) y el tercero (44, 21-22) remiten el uno al otro al dirigir palabras conmovedoras y confiadas a Israel; la parte central en prosa (44, 9-20) constituye una sátira contra los ídolos fabricados por los hombres. Entre los paralelismos destaca la definición de «testigo» (*'ēdîm*: v. 8) dada a los fieles del verdadero Dios arrebatados al miedo y a los idólatras, que son condenados al terror.

*⁶Así dice Yabvéh, Rey de Israel,
su redentor, Yabvéh Sebaot:
Soy el primero y el último,
y fuera de mí no hay ningún dios.*

⁷Pues, ¿quién como yo?

*Que se presente y lo proclame,
que lo anuncie y me lo demuestre.
Desde que establecí el pueblo de antaño,
que diga las cosas futuras*

y nos anuncie las que vendrán.

⁸No os asustéis ni os turbéis.

¿No te lo declaré y anuncié desde hace tiempo?

Vosotros sois mis testigos.

¿Hay algún dios fuera de mí?

No hay otra roca, yo no la conozco.

⁹Los fabricantes de ídolos, todos ellos son nada, sus obras preferidas de nada valen; y sus testigos, ellos mismos, ni ven ni entienden. Por eso quedarán avergonzados. ¹⁰Quien forme un dios, un ídolo funde que de nada sirve. ¹¹Mirad: todos sus adeptos están avergonzados, pues los artesanos, ellos mismos son hombres. Se reúnen, todos ellos están presentes; se asustan, se avergüenzan todos a una.

¹²El maestro herrero aguza el hacha y hace su obra con brasa viva; con martillos la modela y la hace con su brazo potente. Hasta tiene hambre y queda sin fuerza, no bebe agua y se fatiga. ¹³El maestro carpintero extiende la cuerda, lo esboza con el lápiz, lo labra con las gubias y con el compás lo perfila; lo hace como la figura de un hombre, como un espléndido ejemplar humano, para habitar en una casa. ¹⁴Va a cortar unos cedros, toma un roble o una encina que escoge entre los árboles del bosque. Planta un abeto que la lluvia hace crecer.

¹⁵Sirve a la gente de combustible, pues toma una parte y se calienta. También lo enciende y cuece pan. También hace un dios y lo adora, lo hace un ídolo y lo venera. ¹⁶Una mitad la quema en el fuego, sobre sus brasas asa la carne, come el asado y queda harto. También se calienta y dice. ¡Ah!, me he calentado, noté el calor. ¹⁷El resto lo convierte en un dios, en su ídolo que luego venera, que lo adora y le ruega diciendo: Sálvame que eres mi dios.

¹⁸No conocen ni comprenden que están sus ojos tan pegados que no ven y que no entienden en sus razones. ¹⁹No reflexiona, ni tiene conocimiento ni in-

teligencia para decir: Una mitad la quemé en el fuego y luego cocí pan sobre sus brasas. Aso la carne y la como, y el resto lo convierto en abominio: ante un trozo de madera me inclino. ²⁰*Al que se apacienta de ceniza un corazón extraviado lo seduce. No salvará su vida, pues no dice: ¿Es que no hay mentira en mi diestra?*

²¹*Recuerda estas cosas, Jacob,
y tú, Israel, que eres mi siervo:*

*Yo te formé, tú eres mi siervo,
Israel, no serás olvidado por mí.*

²²*Borré como una nube tus culpas,
como un nublado tus pecados.*

Vuelve a mí, que te he redimido.

En un proceso imaginario, Dios se presenta con los títulos conocidos: rey, redentor, Señor de los ejércitos (45, 13; 47, 4; 48, 2; 51, 5; 54, 5). Los dos extremos, los más raros, confirman a Dios como guía seguro del pueblo y su poder cósmico, y dan relieve al título de «redentor», el que libera del exilio. La unicidad de Dios, fundada todavía en la capacidad de predecir los acontecimientos, justifica la invitación: «no temáis». Semejantes atribuciones dirigidas a los dioses babilonios, Marduk y Šamaš, no incluyen una conducción continua de la vida del pueblo. La unicidad y verdad de Dios es captada en una larga frecuentación, en los reiterados anuncios y correspondientes verificaciones: se entrevé esa cercanía amorosa y activa que estallará en los títulos: padre, madre, esposo. El género de la contienda podría hacer pensar que el profeta concede cierta existencia a las divinidades paganas convocadas a juicio. La construcción de una función, considerada real por los dominadores y temida por los súbditos derrotados, es sólo literaria: es construida para probar su inconsistencia. «Fuera de mí no hay ningún dios», repetido

dos veces, implica una exclusión absoluta tanto en el espacio como en el tiempo; la afirmación positiva: «Yo soy el primero y el último» será atribuida a Cristo en el Apocalipsis (22, 13).

Al obrar solícito y poderoso del Señor debe responder una respuesta adecuada del pueblo, invitado a abandonar todo temor y a hacerse testigo, siervo, convertido. «Vosotros sois mis testigos». La acción salvífica puede ser reconocida sólo si el beneficiario se adelanta y afirma que la ha experimentado. Se proclama aquí por primera vez que Dios tiene necesidad de los hombres: de ello brota la responsabilidad no sólo por la salvación personal, sino por la de los propios semejantes. El don divino es de tal naturaleza que si no se manifiesta y trasmite se desvanece, como el maná en el desierto. El testimonio deriva de una libre elección y consiste aquí en proclamar una cualidad divina, que el Segundo Isaías no vuelve a recordar: Dios es la «roca», es decir, apoyo seguro en el peligro. Es un título divino presente treinta y tres veces en el AT, objeto de invocación. «Él es la roca; sus obras son perfectas, y todos sus caminos son justos» (Dt 32, 4). El aspecto de seguridad es subrayado en los Salmos: «Señor mi roca, mi torreón y mi refugio, mi Dios y mi fortín donde me acojo, mi escudo, mi defensa y mi castillo» (Sal 18, 3). La invitación a proclamar que la seguridad se encuentra sólo en el Señor deriva de un «recuerdo» (v. 21), de la conciencia de cuanto el pueblo ha recibido a partir de los comienzos, del fundador de la estirpe Jacob (o Israel) nombrado veinte veces, a diferencia de las dos de Abraham (41, 8; 51, 2) y de la única de David (55, 3).

Vosotros sois mis siervos. «Siervo» es un título de honor y de valor, al connotar la vocación a colaborar con Dios para un objetivo de salvación. Se ha

atribuido a los grandes personajes que han desempeñado un papel decisivo en la historia salvífica: Abraham, Isaac, Jacob, Moisés como mediador de la alianza (Dt 34, 5), David en el origen del mesianismo regio (2 Sam 7, 8), Josué como guía que introduce en la tierra prometida (Jos 24, 29), los profetas, renovadores en la concepción de la relación Dios-pueblo, los sacerdotes. Estos guías fieles son enviados al pueblo para ayudarlo a desempeñar bien el servicio que el Señor le ha encomendado. El Segundo Isaías, que aplica catorce veces expresamente al pueblo el título de «siervo», apunta a una triple finalidad: hacer cobrar conciencia de la continua infidelidad a esta vocación con vistas a una conversión, asegurar que el inmutable amor divino no es anulado por los pecados, preparar la figura del «Siervo del Señor» por excelencia, fiel y oblativo, tal como lo tenemos en los llamados Cantos. El recuerdo de la primera llamada, acogida con entusiasmo y entrega, resulta siempre eficaz: por eso se repite «tú eres mi siervo» (v. 21), junto con las dos actitudes divinas complementarias: la «formación» del nascituro en el seno materno, por parte de la madre, y la del primer hombre por parte de Dios.

Volved a mí. Dios no ha olvidado al pueblo. ¿Y los pecados? El profeta persuade de su perdón por medio de una bella imagen que tiene su origen en Oseas (6, 4; 13, 3): como el sol disipa las nubes, así el amor divino hace desaparecer las iniquidades. La única condición es una sincera conversión: «Vuelve (*šûb*) a mí». No cuenta el pasado, con tal que comience un nuevo estilo de vida, una opción decidida y definitiva por el Señor. En el horizonte está el riesgo de que el pueblo sea atraído por los ídolos, de que ponga en ellos la seguridad, arruinándose. No se trata ante todo de realizar una acción u otra, sino

de considerar al Señor como única seguridad. Por esto se ha insertado un largo fragmento que tiende a ridiculizar al ídolo y a sus testigos.

La sátira sobre la construcción del ídolo (44, 9-20) presupone la verdad sobre la unicidad de Dios y empalma con otros fragmentos presentes en el interior del Libro de la Consolación (Is 40, 19-20; 41, 6-7; 42, 17; 45, 16-17; 46, 1-2.5-7) concordes en señalar el desengaño y la confusión en que incurren sus devotos (idólatras). Numerosos testimonios de una larga línea antiidolátrica recorren toda la Biblia. Preceden a nuestro texto Ex 32 con el becerro de oro reconocido como el liberador de la esclavitud egipcia (v. 5) y Jer 10, 1-10 que alterna la afirmación de la inutilidad del ídolo con la profesión de fe en el Dios viviente; lo siguen, entre otros, el popular relato de Dan 14 con la destrucción de Bel por parte de Daniel y el más profundo Sab 13-15.

El texto del Segundo Isaías, en prosa en la Biblia hebrea, pero lleno de paralelismos que lo acercan a la poesía, es el más eficaz y comprende casi todos los motivos presentes en los otros pasajes. Domina el concepto de vanidad: el fabricante, el ídolo, el adorador son vanos. La intención irónica, deliberadamente forzada, alcanza el vértice en que no se cobra conciencia de que una obra del hombre no puede salvar al hombre: ¡el mismo material sirve para la cocina y para formar el ídolo! Este último verbo hace notar la gran diferencia: el hombre forma su dios, el Señor forma a su siervo; el primero venera, adora, pide ser salvado por la obra de sus mismas manos, el segundo exclama: «Vuelve a mí, que te he redimido».

El riesgo de la idolatría acompaña siempre a la vida del creyente. Es la opción entre lo invisible y lo concreto, entre el valor escondido y lo inmediato. Si hoy nadie cree ya en el ídolo al modo de los

antiguos, los cuales, sin embargo, a través del leño apuntaban a la divinidad en él representada, no es menos actual esta temática. Ídolo es para el hombre de hoy la deificación de cualquier fuerza de la naturaleza, la absolutización de un bien material, la seguridad absoluta buscada en una criatura. Especialmente preocupante aparece el fenómeno de las prácticas mágicas que tiende a imponerse en la vida colectiva y personal de millares de individuos, comprendidos los mismos fieles. Según los datos más recientes, los *usuarios* de la magia serían en Italia unos 12 millones... Su interés se relacionaría con factores existenciales como la necesidad de concepciones totalizantes de la vida capaces de dar razón del misterio que la envuelve; la exigencia de liberación del dolor, del mal y del miedo a la muerte; la búsqueda de tranquilizantes que permitan superar situaciones de ansiedad y de miedo; las incertidumbres del mañana y la necesidad de puntos de referencia, especialmente después de la caída del mito ilustrado del progreso y el desplome de las ideologías populistas y burguesas. Factores reales y dramáticos que conducen a algunos a optar por el atajo de dirigirse a formas o personas que se presentan bajo una apariencia sobrenatural, esperando de ellas la solución a los interrogantes y a las dificultades del presente.

Va en esta dirección la confusa búsqueda de hechos extraordinarios y de tipo milagrero que puede hallarse en el mismo ambiente cristiano; una búsqueda que a veces recurre a un falso misticismo o a fenómenos de revelación privada, otras veces llega incluso a dirigirse a referencias demonológicas, sin ningún control razonable y fuera de una auténtica madurez de fe. Entre las causas de la difusión de la magia hay que enumerar, en efecto, sobre todo una *grave carencia de evangelización* que no permite a los fieles adoptar una actitud crítica frente a pro-

puestas que representan sólo un sucedáneo del genuino sentido religioso y una triste falsificación de los contenidos auténticos de la fe» (Nota pastoral de la Conferencia Episcopal Toscana, *A proposito di magia e demonologia*, Florencia 1994, pp. 3-4). Una invitación solemne a la naturaleza cierra dignamente el acontecimiento del rescate de Israel:

44²³ ¡Jubilad, cielos, porque Yahvéh lo ha hecho!
¡Aclamad, profundidades de la tierra!
¡Prorrumpid, montañas, en júbilo,
el bosque con todos sus árboles,
porque Yahvéh redimió [gō'el] a Jacob
y en Israel manifiesta su gloria!

El cosmos no es una simple caja de resonancia, sino que es capaz de alabanza y de aclamación, como los hombres y junto a los hombres. En esta respuesta a la grandiosa acción divina, la creación, desde la más lejana (cielos) hasta la más cercana (árboles), forma un potente coro que acompaña al canto de los creyentes y de todos los hombres: esto significa que el redentor de Israel es también el creador del universo y, por tanto, el único Dios que vuelve ridícula toda forma de idolatría.

Capítulo tercero

JUSTICIA Y SALVACIÓN

(Is 44, 24 - 49, 13)

Este capítulo central habla hasta doce veces de justicia¹, una realidad de origen superior, celeste, pero también enraizada en la tierra, donde testimonia la fidelidad divina: es sinónimo de salvación, un término presente catorce veces², tres de ellas en paralelo con justicia:

*¡Ábrase la tierra
y germine la salvación,
para que la equidad brote a la vez!*

(Is 45, 8)

*Un Dios justo y salvador
no existe fuera de mí.*

(Is 45, 21)

*Yo hago que se acerque mi justicia, no se aleja,
y mi salvación no se demora.*

(Is 46, 13)

1. Is 45, 8 (bis).13.19.21.23.24.25; 46, 12-13; 48, 1.18.

2. Is 45, 8.15.17(bis).20.21.22: 46,7.13(bis); 47, 13.15; 49, 6.8.

Dios es justo en cuanto fiel a las promesas libremente hechas: salva sin que medien los méritos del hombre. El destierro producido por los pecados del pueblo hace que resalte el apelativo de justo. La salvación que excluye confusión y vergüenza para quien tiene confianza (45, 17), pertenece perennemente a Dios, mientras que los ídolos no pueden procurarla ni a sí ni a sus devotos. La justicia es el fundamento de la salvación, la cual verifica y da consistencia a las promesas. El fragmento siguiente aduce varias veces los dos términos que presentan el cosmos y la historia como epifanía de la justicia salvífica de Dios.

IX

EL SEÑOR DEL COSMOS Y DE LA HISTORIA (Is 45, 8-25)

Este texto insólitamente largo recoge motivos ya conocidos y se concentra en Dios justo y salvador. Comienza con una imploración eficaz de la justicia y de la salvación reservadas al Dios único (45, 8-13), confirmadas por un doble oráculo (vv. 14-18) relativo a la vocación del pueblo y de las gentes: la última afirmación (vv. 24b.25) evoca la libertad humana abierta tanto a la vergüenza como a la gloria. Se ofrecen a una atenta meditación la libertad divina en el obrar (vv. 9-15) y la doble suerte de los hombres y del Siervo: déjese arrastrar el lector por la fuerza y belleza de cada frase, sin buscar estrechas conexiones, que faltan en esta parte llena de efectos retóricos.

*⁸¡Gotead, cielos, desde arriba,
y las nubes destilen la justicia!
¡Ábrase la tierra
y germine la salvación,
para que la equidad brote a la vez!
Yo, Yahvéh, lo he creado.*

⁹¡Ay de quien discute con su modelador,
cacharro entre cacharros de barro!
¿Dice la arcilla al alfarero: Qué haces?
o: ¿Tu obra no tiene asas?

¹⁰¡Ay de quien dice a su padre: ¿Qué engendras?
o a una mujer: ¿Qué das a luz?

¹¹Así dice Yahvéh,
el Santo de Israel y su modelador:
¿Me preguntaréis acerca de mis hijos,
y sobre la obra de mis manos me mandaréis?

¹²Yo hice la tierra
y al hombre en ella creé.
Yo, mis manos extendieron los cielos
y todo su ejército mando.

¹³Yo lo he suscitado en justicia
y allano todos sus caminos.
Él reconstruirá mi ciudad,
y pondrá en libertad mis cautivos,
no por precio ni por regalo,
dice Yahvéh Sebaot.

¹⁴Así dice Yahvéh: La ganancia de Egipto
y el tráfico de Kuš,
y los sabeos, hombres de gran estatura,
a ti pasarán y serán tuyos;
en pos de ti irán, con cadenas pasarán,
ante ti se postrarán, ante ti suplicarán:
Sólo en ti hay Dios y nadie más, ningún dios.

¹⁵Cierto, tú eres un Dios que se esconde,
Dios de Israel, salvador.

¹⁶Están avergonzados y abochornados
todos ellos a la vez;
caminan con ignominia
los fabricantes de simulacros.

¹⁷Israel es salvado por Yahvéh
con salvación eterna.

No seréis avergonzados ni abochornados
por los siglos de los siglos.

¹⁸Así dice Yahvéh,
creador de los cielos,
el que es Dios,
formador de la tierra y su hacedor,
el que la fundó;

no la creó para el vacío,
para ser habitada la formó:
Yo, Yahvéh, y nadie más.

¹⁹No hablé en lo escondido,
ni en lugar tenebroso de la tierra.
No dije a la estirpe de Jacob:
Buscadme en el vacío.

Yo soy Yahvéh, que digo verdad,
que anuncio cosas exactas.

²⁰¡Reuníos y venid!

¡Acercaos todos juntos,
salvados de las naciones!
No entienden los que llevan
su ídolo de madera
y suplican a un dios que no salva.

²¹¡Anunciad y proponed!

¡Que unos a otros se aconsejen!
¿Quién declaró esto desde antaño
o lo anunció desde hace tiempo?
¿No he sido yo, Yahvéh?

Pues no hay más dioses que yo.
Un dios justo y salvador
no existe fuera de mí.

²²Volved a mí y seréis salvos,
confines todos de la tierra;
que yo soy Dios y no hay otro.

²³Por mí mismo lo juro
—de mi boca sale la verdad,
una palabra que no se retira—:
Ante mí se doblará toda rodilla,
jurará toda lengua,

²⁴diciendo: Sólo en Yahvéh están

los actos justos y la fuerza.

A él vendrán avergonzados

todos los que se irritan contra él.

*²⁵En Yahvéh se justificará y gloriará
toda la estirpe de Israel.*

Justicia y salvación, vinculadas aquí a las empresas de Ciro y previstas por el plan divino, son, también en otras partes de la Biblia, objeto de súplica: «Concédenos, Señor, ver tus favores y regálanos tu liberación» (Sal 85, 8). El Salmo 85, un verdadero comentario a nuestro texto, concluye con una certeza: «De la tierra brotará la lealtad, desde el cielo velará la providencia... Precediéndole irá la providencia, incitando sus pasos al camino» (vv. 12.14). En virtud de los místicos esponsales entre cielo y tierra (Os 2, 21-22), lluvia y vegetación dejan aquí el sitio al nacimiento del Justo y Salvador, según la traducción de la *Vulgata* que, leyendo en Is 45, 8 «justo» en vez de justicia y «salvador» en vez de salvación, nos ha regalado el célebre *Rorate coeli*. La actitud de oración resulta necesaria también para entrar en la mentalidad divina, para comprender el modo como Dios trae al mundo la justicia y asegura al hombre, invitado sin embargo a recorrer siempre nuevos caminos, en la experiencia final de la justicia.

Omitiendo diversas cuestiones críticas que no logran aclarar completamente el texto en su formación y en muchos detalles, destacamos sobre todo dos imágenes ilustrativas del libre obrar divino. La vasija no está en condiciones de dictar leyes al alfarero, ni un hijo puede regular su propia generación: plasmación y generación introducen al mismo tiempo relaciones de superioridad y de confianza afectuosa. Partiendo de esta última y reconociendo el juicio inculcable del Señor, el hombre es invitado a abrirse a la continua novedad de la acción divina, que,

escondida en su desarrollo, resulta clara en su fase final. Este enigma no se refiere sólo a Israel, sino también a los pueblos, contrarios a dar el título de *padre* a un Dios que deja en el destierro a su pueblo. Aquí la defensa divina (v. 11) es decidida y fuerte, apoyada en títulos como: Yahvéh, Santo, plasma-dor y, sobre todo, creador del cosmos y de los acontecimientos históricos. Se recuerda una vez más el papel de Ciro, cuyas empresas militares son calificadas como obras de justicia en cuanto ordenadas a reconstruir el país sin cargas para los habitantes y a reconducir a la patria a los deportados. El regreso a Jerusalén no pasa desapercibido entre los pueblos africanos que recorren un camino inverso respecto a los israelitas. Pasando delante de la ciudad, nuevamente reconstruida y habitada, ellos, en su triste camino al destierro, se verán inducidos a una profesión de fe y a reconocer que el cambio de suerte del pueblo elegido se debe al poder de su Dios, ante el cual los ídolos no son nada.

El descubrimiento de efectos religiosos que se realizan mediante trastornos políticos, es decir, de una activa presencia divina en acontecimientos atribuidos comúnmente al prevalecer de meras fuerzas humanas, conduce a un acto de adoración: «Cierto, tú eres un Dios que se esconde, Dios de Israel, salvador» (v. 15). Es la admiración llena de estupor del creyente que descubre a Dios allí donde lo consideraba ausente y que alcanzará su vértice en Pablo ante las fases del misterioso plan salvífico para con los hebreos: «¡Oh profundidad de la riqueza y de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Qué insondables son sus decisiones, y qué inexplorables sus caminos!» (Rom 11, 33). Éste invita al creyente a no dejar que pasen inadvertidas las sorpresas del amor de Dios encerradas en acontecimientos pequeños o grandes, aparentemente extraños a un proceso salvífico. La ad-

miración de este plan divino se convierte en comprensión de un principio general según el cual el que confía en el ídolo o combate a Dios quedará defraudado, mientras que quien se refugia en el Señor —como se invita a hacer al pueblo de Israel— encontrará la salvación.

El segundo oráculo adquiere una perspectiva universal, establece una relación con las gentes, a las que también se ofrece la salvación. Varias veces toca el Libro de la Consolación el tema de la salvación de los pueblos, pero sólo en dos pasajes lo expresa con claridad, tendiendo un puente con los Cantos del Siervo —vértice teológico de todo el libro—, también sobre este punto. Ya que el segundo pasaje sobre el tema de la salvación de los pueblos (51, 3-8) presenta problemas de interpretación, sólo aquí se puede decir con seguridad que se anuncia la voluntad divina de salvar a todos. El fundamento de esta verdad se encuentra una vez más en Dios creador. La creación supera la situación de caos, de realidad inhóspita (*tobû*, según el conocido término de Gén 1, 2, repetido aquí dos veces) en fuerza de la intención divina de constituir el cosmos como «casa» de todos los hombres. La reconstrucción de Jerusalén se ve, por tanto, como una prolongación de la inicial construcción del mundo, convertido de inhóspito en habitado: Dios da una tierra a todos los pueblos. Éstos son indicados como descendencia (*zera'*: vv. 19.25) de Jacob o Israel: se supera la línea de la sangre para entrar en un criterio más amplio de familia humana. A este universalismo se accede en dos tiempos. En un primer momento el discurso va dirigido a los «salvados de las naciones» (v. 20). El término «salvado», «superviviente», que supone una guerra y una derrota, comprende los pueblos sujetos a Babilonia. El Señor había preanunciado, mediante los profetas, el fin del poder tiránico. De este fin se ocupan los tres

capítulos 46-48. Con un ensanchamiento de horizonte, el texto se dirige ahora a los «confines todos de la tierra» (v. 22) que constituyen el conjunto de los descendientes de Israel (v. 25). El universalismo llega a ser realidad, la unión de los pueblos llega a ser concreta en la profesión de fe en el único Dios, el único considerado capaz de salvación: «Sólo en Yahvéh están los actos justos y la fuerza» (v. 24).

Esta certeza se concreta en un libre acto de adoración constituido por la invocación de Dios, por el juramento y por la prostración: «ante mí se doblará toda rodilla» (v. 23). Este versículo se recoge dos veces en el epistolario paulino para recordar que nadie debe juzgar al hermano, el cual será sometido, como todo hombre, al tribunal de Dios (Rom 14, 11), y que Cristo muerto y resucitado recibirá la adoración de todo hombre. El texto isaiano, de gran fuerza, excluye hasta la sombra de la constricción y habla de libre adhesión a la más maravillosa obra de Dios. La unidad de los hombres se realiza en el reconocimiento del único Dios: «Con este fragmento, la unidad del pueblo de Dios y del pueblo estructurado políticamente se destruye de forma definitiva. Todos los hombres están llamados a la salvación y la pertenencia al pueblo de Dios se basa en la libre confesión de aquellos que han hallado que sólo él es Dios. Estos dos momentos esenciales para la concepción cristiana de la Iglesia están presentes ya en el Deuteró-Isaías» (C. Westermann, *Isaia 40-66*, p. 215).

X

ORÁCULO CONTRA BABILONIA
(Is 47, 1-15)

Es la única vez en que el Segundo Isaías usa el oráculo o declaración solemne contra un pueblo extranjero, a diferencia de los profetas preexílicos, que transmiten colecciones enteras de estos oráculos (Is 13-23; Jer 46-51; Ez 25-31), y de los apocalípticos, para los cuales se convertirá en el modo expresivo habitual. El oráculo transmite el anuncio de salvación para el pueblo elegido mediante algunos contrastes entre las dos ciudades enemigas, Jerusalén y Babilonia, cuya suerte se está invirtiendo. Jerusalén entrevé la salvación (46, 13) y constata con maravilla el aumento increíble de hijos (49, 21) y el perenne amor del esposo (54, 5); Babilonia experimenta abandono y polvo, esterilidad y viudez (47, 9). Los continuos pasos de la descripción del pecado a la consiguiente purificación y el uso de los verbos en imperativo (hasta nueve veces en los dos primeros versículos) crean dinamismo, movimiento, atención. Es posible percibir una articulación en cuatro momentos delimitados por los pecados reprochados: lujo desenfrenado y seguridad en el propio poder (vv. 1-5), extrema dureza con los deportados (vv. 6-7),

soberbia hasta igualarse con Dios (vv. 8-11), exagerada confianza en la sabiduría que deriva de la magia (vv. 12-15).

*47 Baja, siéntate en el polvo,
virgen, hija de Babel;
siéntate en el suelo, sin trono,
hija de los caldeos;
que ya no te llamarán
la mimada, la delicada.*

*²Toma el molino y muele la harina,
quítate el velo,
levanta la falda, descubre el muslo,
atraviesa los ríos.*

*³Se descubrirá tu desnudez,
hasta se verán tus vergüenzas.*

*Tomaré venganza
y a nadie voy a perdonar,
⁴dice nuestro redentor,
cuyo nombre es Yahvéh Sebaot,
el Santo de Israel.*

*⁵Siéntate en silencio y entra en la oscuridad,
hija de los caldeos,
que ya no te llamarán
soberana de reinos.*

*⁶Me enojé contra mi pueblo,
profané mi heredad,
los entregué en tus manos,
no te compadeciste de ellos.
Sobre el anciano hiciste pesar
tu yugo en demasía.*

*⁷Dijiste: Siempre seré soberana,
por siempre jamás.*

*No consideraste estas cosas,
no recordaste su desenlace.*

*⁸Ahora, escucha esto, voluptuosa,
que te sientes tranquila en tu morada*

y dices en tu corazón:

Yo, y nadie más;

*no me quedaré viuda,
no conoceré la orfandad.*

⁹*Te sobrevendrán las dos cosas*

de repente, en un día;

orfandad y viudez en toda su plenitud

vendrán sobre ti,

a pesar de la multitud de tus hechicerías,

a pesar de la potencia de tus muchos maleficios.

¹⁰*Confiabas en tu maldad y decías:*

Nadie me ve.

Tu sabiduría y tu ciencia

te han descarriado;

pues decías en tu corazón:

Yo, y nadie más.

¹¹*Pero te vendrá una desgracia*

que no sabrás conjurar;

te caerá una calamidad

que no podrás alejar.

Te vendrá de repente

un desastre que tú no conoces.

¹²*Quédate, pues, con tus maleficios,*

con la multitud de tus hechicerías,

por los que te fatigaste desde tu juventud.

¡Quizá puedas ayudarte!

¡Quizá hagas temblar!

¹³*Te cansaste con la multitud de tus consultas.*

Que se presenten, pues, y te salven

los que adoran los cielos,

los que observan las estrellas,

los que pronostican cada mes

las cosas que van a ocurrir.

¹⁴*Mira: son como estopa,*

el fuego los consume;

no salvarán su vida

del poder de la llama.

No son brasas para calentarse,

lumbre para sentarse delante.

¹⁵*Así son para ti tus traficantes,*

por quienes te fatigaste desde tu juventud;

cada uno erraba por su lado,

ninguno te salvaba.

El vocabulario es original, con cuarenta términos que no vuelve a emplear el profeta, mientras que el uso de los imperativos trae a la mente un lenguaje familiar (51, 9; 52, 12). «Sus estrofas, escritas no después, sino antes de la caída de Babilonia, no constituyen ni un puro canto de triunfo ni un puro canto de desprecio. En un tono trágico, ciertamente, pero menos vindicativo que el de Nahúm contra Nínive, anuncian un juicio divino, en el que se mezclan las acusaciones y la condena, la sanción con sus consecuencias y las últimas averiguaciones sobre la inutilidad de los ritos idolátricos» (P. E. Bonnard, *Le Second Isaïe*, p. 191). Esta capacidad expresiva comienza por la identificación de Babilonia con una niña, como sucede a menudo con Jerusalén, con Israel, con Judá (Am 5, 2a). El lenguaje crudo y realista de una esclava a merced de todos traduce bien el abajamiento de una ciudad que ha pretendido elevarse sobre los cielos. «Hija de los caldeos»: la elite dirigente de la capital connota el vigor juvenil; «virgen»: la integridad no violada como inexperiencia del mal. Moab, por ejemplo, es descrito así: «descansaba Moab desde su juventud, reposaba como vino en su poso; no había sido trasegado de tinaja en tinaja, ni había ido al destierro; por eso le quedaba su sabor, no se alteraba su aroma» (Jer 48, 11).

La primera estrofa comprende los vv. 1-5, por razón de la denominación dada a Babilonia de «hija de los caldeos» que forma inclusión y que introduce un movimiento «alto-bajo» a servicio de un texto

muy poético y expresivo. La ciudad, representada por la clase más elevada, los caldeos, dominadora también entre los pueblos («Señor»), se ve forzada a moverse en el polvo. La orden perentoria «baja, siéntate», reforzada por la mención del trono perdido, quita toda libertad de movimientos. Los términos «la mirada, la delicada» evocan el lujo, el tenor de vida elevado, la cultura, capaz en general de procurar todo bienestar. El cambio de suerte afecta al orden físico, a la obligación de someterse a trabajos humildes y fatigosos («dar vueltas al molino») y al aspecto moral sobre el que se detiene el texto. Los vestidos con que se adorna le son arrancados y se ve constreñida a «descubrir la desnudez»: la expresión alude al abuso sexual o al menos al escarnio de que se hace objeto a la mujer tomada como símbolo de Babilonia, como en otro tiempo sucedió con Nínive (Na 3, 5) y con Jerusalén (Jer 13, 22.26; Lam 1, 8; Ez 13, 37; 23, 10.29). Los nueve imperativos están encuadrados en una categoría significativa: «mi venganza». ¿De quién? La falta del verbo («dice») en el texto hebreo puede hacer pensar en Dios, al que corresponde la venganza. Así lo interpreta la traducción de la Conferencia Episcopal Italiana basándose en la versión de los LXX e insertando «dice», pero el hebreo permite también la referencia al pueblo, que hace estallar así su rabia largo tiempo contenida sin que nadie pueda impedirlo. Esta segunda lectura es de preferir por el significado más lógico y por la agilidad y eficacia que viene a crearse en el versículo que debería proseguir así: «¿Nuestro redentor? Se llama Señor de los ejércitos, Santo de Israel». Confirma el vuelco sobrenido como olvido y silencio, que llevará —posteriormente— a Babilonia a quedar deshabitada. La afirmación es perturbadora (v. 4). El Dios de los exiliados y de los oprimidos, reconocido como «rescatador», obtiene del pueblo una doble profesión de

fe: está vinculado especialmente a Israel, de cuyo testimonio se gloriará («Santo»), y conserva un dominio universal incluso sobre las constelaciones y cuerpos celestes («Señor de los ejércitos»), de los que precisamente los caldeos presumían que obtenían fuerza e inteligencia (v. 13).

La segunda estrofa (vv. 6-7) especifica la causa de la próxima caída de Babilonia en su dureza y crueldad, ejercidas incluso sobre los viejos. No se reprocha la toma de Jerusalén, el destierro del rey, la destrucción del templo, que atribuyeron al Señor y a los profetas precedentes. «He abandonado mi casa, he rechazado mi heredad, he entregado el amor de mi alma en mano de sus enemigos» (Jer 12, 7; cf. 21, 7). Nabucodonosor es considerado como instrumento elegido por Dios para esta tarea necesaria en orden a una conversión («mi siervo»: Jer 27, 6). Que en el origen del destierro estuviera el Señor ya lo había traído a la memoria nuestro profeta (42, 24; 43, 28), y volverá de nuevo sobre este tema (50, 1). La insensatez de Babilonia estriba, en cambio, en no haber pensado en su propio fin. Se sentía «soberana para siempre» y por tanto libre para practicar una explotación continua y sistemática del pueblo sometido, olvidando que el poder eterno pertenece sólo a Dios. Se comprende, por tanto, cómo Babilonia se convertirá en el símbolo de la ciudad hostil a la comunidad creyente y Nabucodonosor será recordado como un verdadero Anticristo (Ap 17-18; Dn 3-4).

La tercera estrofa (vv. 8-11) condena a Babilonia por la pretensión de considerarse igual a Dios: «Yo y nadie más», repite dos veces en su soberbia. Es lo que políticamente se llama absolutismo. Considerar nada lo que está alrededor de uno es posible sólo para Dios, como varias veces ha afirmado nuestro profeta (42, 8; 45, 14; 46, 9). Es la misma proclamación hecha ya por Nínive (Sof 2, 15) y que hará

la Roma pagana (Ap 18, 7), repetida cada vez que el estado absoluto exige obediencia contra la ley divina y la conciencia. «El cristiano tiene siempre dos patrias, excluye dar al César lo que se debe a Dios, excluye que el estado sea dueño de las conciencias, excluye que haya otro absoluto fuera de Dios. Para el cristiano es un axioma, una especie de dogma, la idea del primado de la conciencia sobre la ley, del querer de Dios sobre el querer del estado... Ahora, aquí, hoy, volvemos a descubrir nosotros no sólo las raíces cristianas del disenso, sino la esencia misma de la misión del cristiano. Y en realidad si hasta ayer la doctrina por la que no hay esferas ajenas al mandato de Cristo podía sonar a clerical e incluso antiliberal, en el momento presente, aquí, hoy, entre nosotros, frente al estado que se erige en Dios y pretende hacerse dueño incluso del alma, dicha doctrina confirma su cualidad de alternativa permanente al orden injusto y a cuanto ofende a la persona humana» (M. Pomilio, *Il quinto evangelio*, Rusconi, Milán 1975, pp. 396s.). El Segundo Isaías capta además dos aspectos singulares en esta autoproclamación divina hecha por Babilonia. Su pretensión no se funda en riquezas y poder materiales, sino en cualidades espirituales, en la sabiduría, la capacidad de prever, la astucia de los impíos y de los ateos. Estos se jactan a menudo de quedar impunes, porque nadie es capaz de ver y juzgar sus acciones: «¡Ya ves, hijo de hombre, lo que hacen en la oscuridad los ancianos de la casa de Israel, cada uno en su cámara de pinturas! Pues dicen: Yahvéh no nos ve...» (Ez 8, 12; cf. 9, 9). «Asesinan viuda y extranjero y al huérfano dan muerte, diciéndose: Yahvéh no lo verá, el Dios de Jacob no se da cuenta» (Sal 94, 6-7; cf. 73, 11). El profeta no desprecia la célebre sabiduría oriental, sino que la declara inútil y dañina como la arrogancia. La seguridad cede el puesto a la experiencia de la suerte

más terrible para una mujer, especialmente en el mundo antiguo: hallarse de repente sin hijos y sin marido, falta de protección y en la más amarga soledad. El tema de la sabiduría humana es tan importante que el Segundo Isaías lo desarrolla en la última parte.

Ésta (vv. 12-15) evoca todo un mundo, una ciudad aplicada desde siglos a buscar ayuda y defensa en la magia: encantamientos, perjurios, ritos expiatorios, astrología, con aquel seccionamiento del cielo en constelaciones de donde brotan previsiones, mes tras mes, de los tiempos favorables y desfavorables.

«Cuando Marte se acerque a la Luna y esté,
la Luna hará que el mal habite en la tierra.
Cuando un planeta esté en el cuerno izquierdo de
la Luna,
el rey obrará con poder.
Cuando la Virgen esté en su cuerno izquierdo,
en aquel año los vegetales de Akkad prosperarán...
El catorce habrá un eclipse;
de él derivará mal para Elam y Akhanu,
afortunadamente para el rey, mi señor;
que el rey, mi señor, descanse feliz...»

G.E. Wright

(citado por C. Westermann, *Isaia 40-66*, p. 235)

Una fina ironía empapa los momentos de espera de la salvación, de cansancio en dirigirse a los astrólogos y de amarga experiencia del fuego del juicio, muy distinto de la familiar llama creadora de relaciones humanas. Del conjunto brota esta verdad: los magos no salvan ni se salvan, al igual que los ídolos que, en vez de sostener, se tambalean el uno contra el otro.

Es una verdad que se ha vuelto de repente actual también hoy en formas no diferentes de las antiguas.

«La búsqueda de lo *mágico*, en sus distintas formas, deriva de una necesidad de significados y de respuestas que la sociedad actual no está en condiciones de dar, especialmente en el cuadro de una creciente situación de inseguridad y fragilidad. El recurso a la magia y a las prácticas de adivinación se convierte consiguientemente en una compensación del vacío existencial que caracteriza la precariedad de nuestro tiempo. Es dentro de este vacío —que concierne también a los mismos cristianos que no han madurado una fe adulta— donde se plantea la urgencia de un anuncio auténtico y entusiasta del evangelio y de la gracia de Cristo. Sólo un redescubrimiento capilar y extendido del sentido genuino de la religión y de la fe en Dios, Padre, Hijo y Espíritu, permite responder del modo más adecuado a la propagación de la magia en sus múltiples formas antiguas o recientes. Es preciso volver a proclamar con renovado vigor, como en los albores de la Iglesia, que sólo Jesús, el Resucitado viviente para siempre, es el Salvador, y que «no hay salvación en otro alguno, porque no hay otro nombre bajo el cielo dado a los hombres por el cual hayamos de ser salvos» (Act 4, 12).

XI

PROTECCIÓN HACIA ISRAEL

(Is 48, 16-21)

El discurso vuelve otra vez sobre el pueblo protegido por Dios y se despliega en tres fases. Una proclamación del profeta asegura que las maravillas anunciadas con claridad desde el comienzo tienen origen en el espíritu de Dios. Sigue un melancólico reproche que revela, con pasión y ternura, los beneficios de que habría gozado un Israel fiel. Un grito compuesto de cinco verbos tiene en fin por objeto comunicar que ya ha llegado el día de la liberación.

^{16a}*Acercaos a mí y escuchad esto:*

^{16b}*No hablé en secreto desde el principio, desde el tiempo en que esto sucedió, allí estaba yo.*

^{16c}*Y ahora el Señor Yahvéh me ha enviado con su espíritu.*

^{17a}*Así dice Yahvéh, tu redentor, el Santo de Israel:*

^{17b}*Yo, Yahvéh, soy tu Dios que te enseña lo que te es provechoso, que te encamina por el camino que andas.*

¹⁸*¡Ah, si hubieras atendido a mis preceptos!*

*Tu paz, habría sido como un río
 y tu justicia como las olas del mar;
¹⁹tu estirpe, habría sido como la arena,
 y como sus granos, los vástagos de tus entrañas;
 no habría sido raído ni extirpado
 tu nombre de mi presencia.
²⁰¡Salid de Babel!
 ¡Huid de Caldea!
 Con voz jubilosa anunciad,
 proclamad esto,
 hacedlo llegar
 al confín de la tierra,
 decid: Redimió Yahvéh
 a su siervo Jacob.
²¹Por estepas los condujo
 y no tuvieron sed;
 agua de la roca
 les hizo brotar;
 hendió la roca
 y corrieron las aguas.*

La única vez en que el profeta habla de sí (v. 16), vincula su misión («me ha enviado») con la acción del espíritu de Dios, mientras que habitualmente se concibe a sí mismo como mediador de la Palabra: hombre de la Palabra y del Espíritu. «Palabra del Señor» o bien «así dice el Señor» connotan el hablar profético como divino, cuya nota esencial es el carácter dinámico, eficaz, creativo: realiza cuanto anuncia, es «como fuego, como martillo que tritura la piedra» (Jer 23, 29), una realidad que «permanece para siempre» (Is 40, 8). Y, sin embargo, la Palabra se revela también débil: requiere ser aceptada por sí misma. Aquí la razón de la eficacia es la unión con el *rû^{ah}* divino. El enlace de Palabra y Espíritu es más bien raro (Os 9, 7; Miq 3, 8; Is 30, 1; 31, 3), y es significativo por tanto encontrarlo aquí: el descrédito cau-

sado por los grupos extáticos, y no la desestima del profeta hacia el Espíritu, está en el origen del uso limitado. Los profetas muestran su amor por el Espíritu de Dios recurriendo a términos que revelan su eficacia: «fuerza», «valor», «mano». El Espíritu da fuerza a la Palabra y ésta ilumina el empuje del Espíritu: Espíritu y Palabra son dos aspectos de la misma realidad divina, como aparece con evidencia en este paralelismo del Salmo 33:

Por la palabra (*dābār*) del Señor los cielos fueron hechos

por el sopro (*rû^{ah}*) de su boca, sus ejércitos.

La palabra henchida del Espíritu sigue revelando a Dios con los títulos ya conocidos: Yahvéh, redentor, Santo de Israel, tu Dios. Un ánimo superficial siente tedio en la repetición; en cambio, un corazón amante no se cansa nunca de repetir las mismas palabras, con impulso y pasión siempre nuevos y crecientes.

El fragmento (Is 48, 16-21) introduce una temática nueva, la instrucción (*lāmad*), que nadie puede dar al Señor (40, 14), que Dios da a su siervo (50, 4) y a todos los hijos de Jerusalén (54, 13). El vocablo (v. 17) está aquí vinculado con la ayuda, el provecho, la utilidad que el pueblo puede experimentar en todo momento. Esta finalidad («por tu bien»: *hō'îl*) se había recordado hasta ahora sólo en negativo, para los fabricantes de ídolos cuyas obras preciosas no sirven para nada (44, 9), o para el obrar no dirigido al Señor, que se convierte así sólo en un inútil agitarse. La enseñanza divina es verdaderamente provechosa, porque no coincide con una ley, sino con una experiencia histórica, un «camino» que el Deuteronomio ilustra muy bien: «Te acordarás de todo el camino que Yahvéh, tu Dios, te ha hecho andar durante estos cuarenta años por el desierto, para humillarte, probarte y saber lo que encierra tu corazón, y para ver si guardabas o no sus mandamientos» (Dt 8, 2).

La enseñanza transmitida por las pruebas del desierto que habían acompañado al primer éxodo se vuelve a evocar aquí para mostrar lo que prepara para el segundo éxodo, interpretado con el mismo vocablo: «te encamino por el camino (*derek*) que andas». Así, pues, el destierro ha sido una enseñanza dura, práctica, pero necesaria. Un singular lenguaje bíblico, el uso del condicional («si hubieras atendido a mis preceptos») ilumina al mismo tiempo pasado y futuro, revela el juicio divino sobre el destierro y abre un futuro cargado de perspectivas. El destierro podía evitarse atendiendo a los preceptos del Señor: de todos modos, el regreso a la patria puede también hacer experimentar todos los beneficios previstos. ¿Cuáles? Paz, en vez de las angustias sentidas en el destierro; justicia, en vez de opresión y vejaciones; descendencia numerosa, en vez de un resto limitado; un nombre, en vez del riesgo de no ser ya recordado como pueblo: el destierro debe quedar sólo como un recuerdo.

La imagen del agua (ríos y olas del mar) ilustra en una dimensión cósmica la abundancia del don para quien es fiel a las enseñanzas, mientras que la de la tierra (arena y granos de arena) trae a la mente las promesas hechas a Abraham (Gn 13, 16; 22, 17), ensanchándolas en una perspectiva histórica. Esta misma temática está presente también en un contexto litúrgico, en la conmemoración de la Fiesta de los tabernáculos. «Israel, ¡si realmente me escucharas!... Si tan sólo mi pueblo me escuchara, si quisiera Israel marchar por mis caminos...» (Sal 81, 9.14). El recuerdo de la doble experiencia de la esclavitud egipcia y babilonia arriba a una enseñanza única.

Es necesario traducir en la vida la Palabra de Dios, dejarse guiar por las enseñanzas del Señor, como el tren hace siguiendo las vías, también para gustar los bienes de la creación: en efecto, cada pecado vuelve al

hombre como sufrimiento. ¿Y el sufrimiento padecido injustamente? Esta nueva perspectiva del sufrimiento, no debida al propio pecado, es afrontada en los Cantos del Siervo, de los que hablará el capítulo sexto.

Con estos preliminares y en esta perspectiva, resulta lógico el grito: «¡Salid de Babel! ¡Huid de Caldea!». Siguiendo las huellas de Abraham, impulsado irresistiblemente por la llamada divina («Vete de tu tierra»: Gén 12, 1), repitiendo otro camino que tenía sus comienzos en un grito idéntico lanzado por el faraón postrado (Éx 12, 31) y anticipando la orden definitiva (Is 52, 11), el pueblo es invitado a acoger con entusiasmo la liberación ya inminente. Dos verbos indican la necesidad de sustraerse a los últimos tiempos de la esclavitud (huir, difundir) evitando así verse implicados en el derrumbe de Babilonia; y tres verbos califican el acontecimiento como salvífico (anunciar, oír, salir). Resuenan aquí las mismas notas poéticas del Salmo: «Cuando el Señor restaure la suerte de Sión, estaremos como en sueños. Nuestra boca será entonces alegría, nuestros labios, canciones. Entonces se dirá entre las gentes: Yahvéh hace con ellos cosas grandes» (Sal 26, 1-2).

La proclamación alcanza su efecto. Los pueblos de alrededor constatan que en el desierto Israel no sufre la sed y refieren el prodigio a aquel Dios que se presenta como «roca» de la que brota agua. «Roca» se dice de Dios treinta y tres veces en el AT, especialmente en el Deuteronomio (32, 4.18.31-37), y el título está explícitamente atestiguado en el Segundo Isaías (44, 8). La imagen, que expresa la seguridad infundida por Dios en su fiel, viene desarrollada en el texto que seguía inmediatamente, antes de que se insertara aquí el segundo Canto del Siervo (49, 1-9a). Estos versículos (49, 9b-12) —que continúan el fragmento interrumpido en 48, 21— desarrollan un pensamiento en tres momentos. Dios-pastor (Sal 23)

guía hacia fuentes de agua, abre un nuevo camino en el desierto y realiza el regreso de sus hijos cualquiera que sea el lugar en que estén dispersos: volverán del Sur y del Poniente, y de la colonia de Asuán, en Egipto –la Elefantina de los griegos– donde se había establecido una colonia de judíos.

Esta parte se cierra con una breve aclamación:

49 ¹³*Jubila, cielo,
exulta, tierra,
prorrumpid, montes, en júbilo;
porque Yahvéh consuela a su pueblo
y de sus pobres se apiada.*

El himno expresa por medio del verbo «exulta» (*gîl*, sólo en 41, 16) la alegría comunitaria, en la que participan y que comparten los otros, y subraya su origen divino por medio de los verbos «consolar» (*niḥam*: 40, 11; 51, 3-12; 52, 9) y «tener piedad» (*riḥam*: 49, 10.13.15; 54, 7.8.10; 55, 7 como nombre). El primero connota un sentimiento fuerte que impulsa a obrar, a superar una dificultad, a provocar una situación nueva: es un «hacer» algo, más que un «decir», es un traer de nuevo a la vida. La forma del perfecto indica que la liberación es considerada como ya virtualmente realizada. El otro verbo expresa una profundísima emoción, señala una ternura manifestada a través de un gesto, revela el máximo interés que ahuyenta toda duda de abandono. No se trata sólo de rescatar con fuerza un derecho de propiedad, sino de una intervención liberadora realizada por el corazón de un padre o de una madre para con su hijo: el uso del imperfecto indica la continuidad en el tiempo y hace volver la mirada al futuro. Esto explica también la ausencia de una referencia a la salvación, porque ésta será posible sólo en Jerusalén, como dirá el cuarto himno (52, 9-12).

Capítulo cuarto

INVITACIÓN A LA ESPERANZA (Is 49, 14 - 52, 12)

Esta parte o discurso marca un desarrollo claro: no habla ya de Ciro, ni de los ídolos, alterna explicaciones e invitaciones al valor, introduce tonos entusiastas, se dirige directamente a Jerusalén. Es probable que el edicto de Ciro se hubiera decretado ya y que estuvieran a punto de partir: quizá algún grupo ha alcanzado ya Jerusalén, donde ha encontrado una situación poco acogedora, distinta de las expectativas. El discurso quiere resolver ante todo cuatro objeciones provenientes de los israelitas reacios a partir o desilusionados después de la partida: Dios no abandona, porque ama más que una madre; al contrario, está a punto de transformar un pueblo en una gran nación; asegura además que es el más fuerte que arrebató la presa al fuerte, al extranjero; por medio de la terminología matrimonial, que tendrá gran desarrollo en la quinta parte, rechaza la acusación de haberse divorciado.

Parece que la defensa del Señor es persuasiva, si más adelante (51, 9) estalla el grito pleno de confianza en el poder de Dios («¡Despierta, despierta..., brazo de Yahvéh»), al que hace eco (51, 17) la voz

divina («Despierta, despierta..., Jerusalén»). Los dos pasajes elegidos, literariamente cautivadores, presentan la respuesta de Dios a las dificultades y su invitación a Jerusalén a dar señales de entusiasmo: se confirma así una nueva modalidad: el don de la justicia (51, 1.5.6.7.8), una vez más en paralelo con la salvación.

XII

EL AMOR MATERNO DE DIOS (Is 49, 14-26)

Este fragmento es uno de los poemas más elevados y conmovedores del Segundo Isaías. Tiene una clara estructura en tres partes, cada una de las cuales se desarrolla entre un lamento de Sión (v. 14, 21, 24) y una respuesta del Señor. Ésta llega de improviso y sin introducción (vv. 15ss.), o bien aparece precedida de la fórmula oracular («así dice el Señor»: vv. 22.25). El lamento de Sión/Jerusalén, de haber sido olvidada por el esposo, se desvanece ante un amor divino, nuevamente confirmado, hacia los hijos que ahora acuden en gran número; además, el temor al enemigo desaparece ante la fuerza superior de Dios, que –en el último versículo– se presenta una vez más con los títulos tradicionales, junto al raro (cf. sólo 60, 16) apelativo «Fuerte de Jacob», que indica una energía irresistible, a toda prueba.

¹⁴*Sión ha dicho:
Yahvéh me abandonó,
me olvidó el Señor.*

¹⁵*¿Olvida una mujer a su niño,
una madre al hijo de sus entrañas?*

*Pues aunque ellas lo olvidaran,
yo no me olvidaría de ti.*

¹⁶*Mira: en las palmas de mis manos
te llevo grabada,*

tus murallas están siempre ante mí.

¹⁷*Tus constructores se dan prisa
tus destructores y tus demolidores
salen de ti.*

¹⁸*Alza en torno tus ojos y mira:
todos ellos se reúnen, vienen a ti.
¡Vivo yo —oráculo de Yahvéh—,
que a todos ellos te los vestirás, como adorno,
te ceñirás con ellos como una novia!*

¹⁹*Tus ruinas y estepas,
tu destruido país,
ahora serán demasiado angostos
para tus habitantes,*

mientras tus devastadores estarán ya lejos.

²⁰*De nuevo dirán a tus oídos
los hijos de que fuiste privada:
Angosto para mí es este lugar,
hazme sitio donde yo pueda habitar.*

²¹*Dirás en tu corazón:
¿Quién me dio a luz a éstos,
si yo tenía hijos y era estéril,
estaba desterrada y apartada?*

*A éstos, ¿quién los crió?
Mirad: yo me había quedado sola;
¿éstos, pues, dónde estaban?*

²²*Así dice el Señor Yahvéh:
Mira: yo levanto hacia las naciones mi mano,
hacia los pueblos alzo mi estandarte:
traerán a tus hijos en brazos,
tus hijas serán llevadas a hombros.*

²³*Reyes serán tus ayos
y sus princesas tus nodrizas;
rostro en tierra te adorarán*

*y lamerán el polvo de tus pies,
para que sepas que yo soy Yahvéh
y que no se avergüenzan quienes confían en mí.*

²⁴*¿Se le quita a un héroe el botín,
o un prisionero se le escapa al tirano?*

²⁵*Pues así dice Yahvéh:*

*Aun el prisionero se le quitará al héroe
y el botín se le escapará al tirano.
Pero yo contendereé con tus contendientes
y a tus hijos yo mismo salvaré.*

²⁶*A tus opresores daré a comer su propia carne,
y como de mosto se embriagarán con su sangre,
para que sepan todos los mortales
que yo, Yahvéh, soy tu salvador
y tu redentor, el fuerte de Jacob.*

El lamento por el temido abandono, ya presente en el comienzo del libro (40, 27), cuando la mirada estaba fija en la triste situación de Babilonia, se recuerda ahora en el momento en que la atención se centra en Jerusalén. Allí, al lamento se oponía la invitación a mirar la creación y a recoger de ella motivos para esperar en una situación nueva; aquí, para infundir confianza se afirma que a Dios lo mueve un amor materno, recurriendo a un simbolismo sumamente eficaz. En efecto, el amor de una madre no sufre menoscabo, porque no está condicionado por la respuesta del niño, es un dar irrefrenable que no busca correspondencia. Sin embargo, lo único que consiguen la creación y el amor materno es traer a la memoria la potencia y la fidelidad divina sin alcanzarla. Los conmovedores sentimientos de Oseas y de Jeremías son evocados y superados. «Cómo podré yo abandonarte, Efraím; cómo entregarte, Israel? ¿Cómo podré yo dejarte como a Admá, ni hacer te semejante a Seboyim? Mi corazón se conmueve dentro de mí, a la vez que mi compasión se ex-

cita. No daré curso al ardor de mi ira, no volveré a destruir a Efraím, porque yo soy Dios, y no un hombre...» (Os 11, 8-9a). Jeremías desarrolla el tema del amor apasionado de Dios comparándolo con el amor paterno: «¿Es Efraím para mí un hijo tan querido o un niño de tal predilección que siempre que hablo de él lo recuerdo más aún? Por eso se conmueven por él mis entrañas y tengo que compadecerme de él» (Jer 31, 20). El Segundo Isaías considera más eficaz el simbolismo del amor materno añadido al de un enamorado. En efecto, él se dibuja sobre la palma de la mano, como un tatuaje, la ciudad, para expresar la certeza de un recuerdo continuo.

Incluso el amor más intenso puede resultar estéril, ineficaz. En cambio, hay dos hechos que demuestran que el amor de Dios es poderoso y salvífico: la reunión de los dispersos y el aumento inesperado de los habitantes de la ciudad. Se expresa el primero con la imagen de una esposa adornada de sus joyas, que resplandece de belleza: las joyas son los hijos que la estrechan en derredor suyo, como ornamento. «Aquí el ornamento no es algo estético, sino cualquier cosa que confiera belleza, esplendor o dignidad ante los demás. El ornamento no se considera según su valor o su belleza objetivos, sino en cuanto hace bellos y dignos ante los demás. Gracias al número ingente de cuantos regresarán a la patria, recobrará su honor y su valor» (C. Westermann, *Isaia 40-66*, p. 267). El aumento de población es introducido por una imagen apta para evidenciar la celeridad del fenómeno: la huida de los conquistadores y la entrada rápida de los reconstructores (v. 17). Éstos son en realidad los hijos: la posibilidad de una doble lectura, de constructores (*bônayik*) presente en los escritos de Qumrán y de hijos (*bâbayik*) preferida por el texto masorético, puede ser una ambigüedad intencionada para subrayar la identidad de los dos

grupos, a diferencia de Is 60, 10. Éstos serán tan numerosos que tendrán necesidad de más espacio.

El segundo lamento (vv. 21ss.) asume la forma de una reacción incrédula ante tantos hijos. El vivo recuerdo de la falta de hijos suscita una gran sorpresa, del tipo de la que habían expresado Sara ante el anuncio de que sería madre (Gén 18, 12) y Noemí en el intento de persuadir a las nueras de que regresaran a su patria (Rut 1, 11-12); una sorpresa que está presente sobre todo en las Lamentaciones: «... Yahvéh la ha afligido por sus muchos pecados. Sus niños marcharon cautivos delante del opresor... por fuera hace estragos la espada, por dentro es como la muerte...»; «huérfanos estamos sin padre; nuestras madres son como viudas» (1, 5.20; 5, 3). En el texto de Isaías la pérdida de los hijos es un recuerdo que hace resaltar la abundancia actual para sugerir una reflexión confortante: es el Señor el que ha obrado todo esto, es él el que hace que la estéril dé a luz siete veces. Este objetivo se alcanza con elementos contrapuestos y difícilmente armonizables entre sí. El ademán de la mano y el estandarte vuelto hacia los pueblos indican un acto de guerra difícilmente conciliable con el gesto afectuoso de llevar en los brazos, y sobre todo con el conocimiento del Señor (v. 26). Tampoco puede forzarse demasiado la «postración», el «besar la tierra», el gesto del hombre vencido que reconoce humillándose la soberanía de otro: expresiones nacidas en otros contextos ilustran aquí la solicitud para con los repatriados.

Incluso el afecto más grande resulta perdedor ante la fuerza del tirano, añade la tercera objeción (v. 24). La respuesta recurre a un vocabulario muy crudo, aunque corriente, con alusión a lo que había sucedido en el saqueo de Jerusalén: «¿Tendrán que comer las mujeres el fruto de su vientre, los niños que llevan todavía en sus brazos?»; «manos compasivas de

mujeres pusieron a cocer sus propios hijos, y éstos fueron su alimento en el desastre de la hija de mi pueblo» (Lam 2, 20; 4, 10). Ahora el opresor babilonio, al que se consideraba invencible, será aniquilado por una guerra civil con todos los horrores consiguientes: en medio de esta tragedia emerge la salvación del pueblo, que a su vez se destina a un objetivo aún superior. ¿Cuál?

«Para que sepas que yo soy Yahvéh» (v. 23); «para que sepan todos los mortales que yo, Yahvéh, soy tu salvador y tu redentor...» (v. 26).

Este reconocimiento traduce una fórmula ya conocida por Ezequiel: «Estableceré yo mismo mi alianza contigo, y sabrás que yo soy Yahvéh» (16, 62), y prepara la expresión joanea referida a Cristo: «Antes que Abraham existiera, Yo soy» (Jn 8, 58). Toda la acción salvífica de Dios está destinada al reconocimiento de su señorío, porque de éste brota todo bien para el hombre. La fórmula «Yo soy (el Señor)» es al mismo tiempo el primer artículo de fe y el primer precepto moral. Del reconocimiento de quién es él nace la relatividad de todo lo demás, brota un planteamiento de vida fundado en la Palabra como guía y punto de referencia, provocando en el corazón la única actitud que es la raíz de toda salvación, el creer. Esta fe se concibe en el texto de Isaías como abandono, familiaridad, confianza inquebrantable que evita una sorpresa desagradable: «no se avergonzarán quienes confían en mí» (v. 23c). Reconocerlo *Señor* no consiste tanto en afirmar la majestad y la grandeza en sí, cuanto en tener la certeza de alcanzar la propia realización dejándose guiar por los senderos trazados por él, aun cuando resulten incomprensibles para la mente humana.

XIII

¡DESPIERTA, DESPIERTA, JERUSALÉN!
(Is 51, 9 - 52, 3)

Resueltas las objeciones y superados los lamentos, esta potente composición pretende sostener a los deserrados con una reflexión unitaria que abraza creación, historia, escatología. Este gran poema que se extiende hasta 52, 12 se articula en tres partes, en forma de diálogo: interviene Dios (51, 1-8) con acentos apesadumbrados («escuchadme»: 51, 1.4.7); responde el pueblo, que suplica al poder divino que se despierte (vv. 9-11), y vuelve a intervenir el Señor (51, 12 - 52, 12) invitando a su vez a Jerusalén a que se despierte. De este fragmento estupendo leemos la sección central, la más poética y dinámica, articulada en tres partes señaladas por la misma fórmula inicial: «despierta, despierta» (51, 9.17; 51, 1).

⁹¡Despierta, despierta, vístete de fuerza,
brazo de Yahvéh!

¡Despierta como en los días de antaño,
en las generaciones antiguas!

¿No fuiste tú quien hendió a Ráhab,
quien traspasó al dragón?

¹⁰¿No fuiste tú quien secó el mar,

las aguas del gran abismo,
quien hizo de las profundidades del mar un camino
para que pasaran los redimidos?

¹¹Los liberados por Yahvéh volverán,
vendrán a Sión con júbilo,
eterna alegría sobre sus cabezas;
gozo y alegría los alcanzarán,
huyeron pesadumbre y lamento.

¹²Yo, yo soy quien os consuela.
¿Quién eres tú para que temas
al hombre que muere, al hijo de hombre
que como hierba es tratado?

¹³Olvidabas a Yahvéh, que te hizo,
que extendió el cielo
y fundó la tierra,
y siempre temblabas todo el día,
ante el furor del opresor
cuando intentaba perderte.

Pero ¿dónde está el furor del opresor?
¹⁴Pronto el encorvado será liberado, y no morirá
en la fosa ni le faltará el pan.

¹⁵Pues yo, Yahvéh, soy tu Dios, que agita el mar
y braman sus olas; Yahvéh Sebaot es su nombre.

¹⁶Puse mis palabras en tu boca y a la sombra de
mi mano te escondí para plantar los cielos, para
fundar la tierra y decir a Sión: Eres mi pueblo.

¹⁷¡Despierta, despierta,
levántate, Jerusalén!
Tú que bebiste de la mano de Yahvéh
la copa de su ira;

el cáliz, la copa del vértigo
la has bebido, la has vaciado.

¹⁸No tiene quien la guíe
entre todos los hijos que engendró;
no tiene quien la tome de la mano
entre todos los hijos que crió.

¹⁹Estas dos cosas te ocurrieron:

—¿quién te lamenta?—
devastación y destrucción,
hambre y espada

—¿quién te consuela?—

²⁰Tus hijos yacen desmayados,
en todas las bocacalles,
como antílope en la red,
repleto del furor de Yahvéh,
de la increpación de tu Dios.

²¹Por eso, oye esto, desgraciada,
ebria y no de vino:

²²Así dice Yahvéh, tu Señor,
tu Dios, que defiende a su pueblo:
Mira: retiro de tu mano
la copa del vértigo;

el cáliz, la copa de mi ira
ya no volverás a beberla;

²³pues la pongo en la mano de tus hostigadores,
de aquellos que te decían:

Dóblate, para que pasemos por encima.
Y hacías de tu espalda como suelo,
como calle para los transeúntes.

¹¡Despierta, despierta,
vístete de fuerza, Sión!

Vístete tus espléndidos vestidos,
Jerusalén, ciudad santa,
porque no volverá a entrar en ti
ni el incircunciso ni el impuro.

²Sacúdete el polvo, levántate,
siéntate, Jerusalén;
desata las cadenas de tu cuello,
cautiva, hija de Sión;

³que así dice Yahvéh: Gratis habéis sido vendidos
y seréis redimidos sin dinero.

El discurso desarrollado hasta ahora por el profeta ha producido efectos en el pueblo, que ha co-

brado confianza en la posibilidad de que Dios intervenga. El grito dirigido a su poder («¡despierta!»), al que la Biblia llama antropomórficamente «brazo», junta dos intervenciones divinas. Une la acción creadora que hizo emerger del caos el cosmos o mundo ordenado a la intervención histórica contra Egipto que condujo al pueblo de la esclavitud a la libertad: la renovación de aquellas intervenciones permitirá abatir el poder de Babilonia, semejante al caos y a las aguas del Mar Rojo. La obra creadora y la redentora concebidas de modo unitario por el Segundo Isaías son evocadas con terminología mitológica, tomada de la literatura babilonia, especialmente del *Enuma Elish*. Ráhab simboliza el caos, Tannín o Leviatán es el dragón o serpiente marina, el mar es Tehom o gran abismo, que es semejante a Tiamat, cuyos trozos sirvieron al dios Marduk, vencedor, para formar las distintas partes del mundo: todo trae a la memoria los elementos tradicionales de las cosmogonías. El empleo de esta mitología babilonia tiene como texto más cercano el Salmo 74: «Tú el que hendiste el mar con tu potencia y rompiste sobre el agua la cabeza a los dragones. Tú quebraste la cabeza al Leviatán y a los monstruos del mar lo diste como pasto» (vv. 13s.).

Esta aplicación simultánea del mito a la creación y a la historia puede a primera vista crear dificultad en el Segundo Isaías, tan rígido en su monoteísmo. La comprensión de este fenómeno se desprende de varias consideraciones. Ante todo, el uso sin reservas del lenguaje mitológico está al servicio de una polémica antibabilonia, análoga al proceso contra los ídolos a los que el profeta no concede ninguna subsistencia: se trata de un simbolismo verbal con eliminación de todo resto politeísta, como se encuentra en otros pasajes bíblicos. «Los cuatro

nombres¹ recordados designan en el Antiguo Testamento bien las fuerzas cósmicas dominadas por el creador, bien las fuerzas egipcias subyugadas por el redentor. Allí se trata del caos primordial y del océano de los orígenes; aquí se trata del imperio egipcio con su faraón y de las aguas del Mar Rojo» (P.E. Bonnard, *Le Second Isaïe*, p. 252). El recuerdo de hechos evocado por este simbolismo es además creador de esperanza, muy distinto de la pura memoria nostálgica, que es repliegue sobre sí y oposición a Dios, y vituperada por el profeta (43, 18). En efecto, este recuerdo se pone en relación con la perspectiva del retorno, caracterizado por exultación, felicidad y alegría. El lenguaje mitológico es en fin vehículo de la respuesta de Dios, que remacha su poder cósmico e histórico.

Esta respuesta articulada está formulada con fragmentos de origen distinto, especialmente con elementos propios del oráculo de salvación. Dios asegura a Israel que sigue siendo el objeto privilegiado de sus atenciones, y lo hace con apelativos de gran fuerza: *Os consuelo, hijos de Israel, a ti mi esposa amada, a ti mi pueblo. Por consiguiente, no debes temer al hombre mortal, incapaz de dar seguridad, ya que esto equivale a olvidar a Dios y su poder.*

El poder humano es efímero, como ya recordaba un texto presente en el Primer Isaías: «El egipcio es un hombre y no un dios; sus caballos son carne y

1. *Ráhab*: monstruo/caos (Job 9, 13; 26, 12; Sal 89, 11); *Ráhab* y Egipto (Is 30, 7; Sal 87, 4). *Tannín*: serpiente de los orígenes (Job 7, 12; Is 27, 1); dragón del Mar Rojo o faraón/cocodrilo (Sal 74, 13; Ez 29, 3; 32, 2). *Mar*: océano primordial (Job 7, 12; 26, 12; 38, 8; Gén 1, 10); Mar Rojo (Ex 14, 2.9.16). *Tehom*: abismo de los orígenes (Gén 1, 2; Sal 104, 5; Prov 8, 27); profundidad del Mar Rojo (Is 63, 13; Sal 106, 9).

Cf. W.C. Martin, *Storia, mitologia ed escatologia in Is 51, 9-11*, en *Ricerche Bibliche e Religiose* 3 (1968), pp. 231-242.

no espíritu» (Is 31, 3)². Por tanto, el hombre o se abandona al temor de Dios, un temor que protege y consuela, o cae en el opresor temor del hombre. El temor filial está vinculado a la alianza, cuya fórmula está presente al comienzo del v. 15 y al fin del v. 16. «Yo soy el (Señor) vuestro Dios... Tú eres mi pueblo».

La intervención divina no asegura sólo la liberación de Babilonia, sino que impide que la fosa (*sheol*) se vuelva aniquilación y olvido perenne y que el fiel se vea falto del pan material y de la acción renovadora de la Palabra.

Entonces estalla, repentino pero comprensible, el grito dirigido a la ciudad: «¡Despierta, despierta, levántate, Jerusalén!». No se adormece y no duerme el guardián de Israel: es la ciudad la que debe vencer su sueño; no es el sueño restaurador de un adormecerse natural, sino una situación provocada por una especie de *droga*: «la copa de la ira divina». Ésta fuerte imagen de los castigos enviados por Dios la había empleado por primera vez Jeremías (25, 15-29) en relación con numerosos pueblos, y tuvo posteriormente un éxito extraordinario en la Biblia, hasta que Jesús la cambie en «cáliz de salvación» al ir libremente al encuentro de su Pasión (Mc 10, 38). La fuerte imagen del texto de Isaías entraña detalles realistas y crueles. Jerusalén, emborrachada, comienza a tambalearse sin que ninguno de sus hijos logre socorrerla: ellos mismos están borrachos, y los ha vuelto impotentes el forzado destierro, en el que se encuentran «como antílope en una red». Viuda y sin hijos, Jerusalén se ha visto forzada a experimentar el hambre y la violencia, y se halla falta de todo consuelo.

2. Cf. B. Marconcini, *Il libro di Isaia* (1.39), cit., pp. 117-120.

El tono y las palabras acercan este texto a las Lamentaciones: «Desapareció de la hija de Sión toda su gloria. Sus príncipes eran como ciervos que no encuentran pasto; caminaban sin fuerzas delante del perseguidor...»; «has matado en el día de tu ira, has degollado sin piedad... No hubo, en el día de la ira de Yahvéh, quien escapase ni quedase con vida. A los que llevé en mis brazos y crié los exterminó mi enemigo...»; «Yahvéh desahogó su furor, derramó su ardiente cólera» (Lam 1, 6; 2, 21b.22b; 4, 11). El lamento colectivo que estaba en la boca de todos lo pronuncia ahora el Señor: *Tienes razón –parece decir– en lamentarte, la situación es justamente como la describes y la vives. También es verdad que soy yo quien la ha provocado... pero ahora se ha acabado todo.* La dura situación, recordada de nuevo al final en el bárbaro uso de forzar a los prisioneros a doblar la cabeza bajo el pie del vencedor en señal de completa sumisión ahora se ha invertido: la copa se da a beber a los babilonios, que experimentarán la misma suerte, como ya se había esbozado con anterioridad (Is 47): *¡Escucha y espera!*

Hay en todo este discurso, junto a la alegría por la liberación de los desterrados, un aspecto que desconcierta al cristiano. En efecto, resulta difícil comprender cómo «El que defiende la causa de su pueblo» y condena la opresión se abalance con cruel venganza contra Babilonia, rea de haberse excedido en la tarea que se le había confiado. Crea dificultad el obrar divino en relación con el mal (*¿por qué no lo elimina?*), tanto el mal provocado por los babilonios contra Israel, como el mal con que el profeta amenaza a Babilonia: resulta también incomprensible la acción del hombre que, olvidando las lecciones de la historia, crea abismos cada vez más profundos (*¿por qué no se decide a comportarse de otro modo?*). El crudo texto de Isaías sobre los sufrimientos huma-

nos, dondequiera que se den, deja entrever opresiones colectivas, violencia contra inocentes, deseos de venganza que matan el corazón antes que el cuerpo. Resulta insuficiente la respuesta fundada en el lenguaje antropomórfico por el que el mal producido por el hombre habría que referirlo a Dios, lo mismo que la respuesta vinculada a la exigencia según la cual el mal requeriría siempre una reparación adecuada, debe seguir su curso.

Ante el obrar divino en relación con el mal la única respuesta es el silencio de Job (40, 4): «¡Ay de quien discute con su modelador, cacharro entre cacharros de barro! ¿Dice la arcilla al alfarero: Qué haces?» (Is 45, 9). Queda igualmente el silencio ante la irracionalidad y el carácter desastroso del pecado: «Realmente no me explico lo que hago: porque no llevo a la práctica lo que quiero, sino que hago precisamente lo que detesto... ¡Desdichado de mí! ¿Quién me librará...?» (Rom 7, 15.24).

El excepcional texto de Isaías expresa una confirmación por parte de Dios de todas las objeciones y quejas humanas, pero añade, en sustancia: *Reconoce que tu liberación está cerca y reconócame como el Señor*. No pretende explicar el mal, sino convencer sobre su eliminación. Por eso una vez más «¡despierta, despierta!» (52, 1), no simplemente volviéndote a levantar del dolor, sino embelleciéndote, revistiéndote de los ornamentos más espléndidos: el regreso a la patria es una fiesta, una procesión alegre. Este fragmento anuncia en conclusión a Jerusalén el fin de un dolor causado por el propio pecado, y a todo el que está mal, la certeza de que el sufrimiento tiene un carácter de provisionalidad. ¿Y para quien sufre siendo inocente? El interrogante es afrontado en los Cantos del Siervo. El denso pensamiento sobre el mal reducido a puro recuerdo es brillantemente recogido por el canto final.

52 ⁹*Prorrumpid a una en gritos de júbilo, ruinas de Jerusalén, porque Yahvéh consoló a su pueblo, redimió a Jerusalén.*

¹⁰*Desnudó Yahvéh su santo brazo a la vista de todas las naciones, para que todos los confines de la tierra vean la salvación de nuestro Dios.*

¹¹*¡Afuera! ¡Afuera!*

¡Salid de allí!

¡No toquéis nada impuro!

¡Salid de en medio de ella, purificaos, los que lleváis los vasos de Yahvéh!

¹²*No saldréis de prisa.*

ni de huida marcharéis;

que marcha Yahvéh a vuestro frente

y forma vuestra retaguardia el Dios de Israel.

El canto, como síntesis de varios motivos esparcidos por el libro, tiene el atrevimiento de invitar a la alegría a las «ruinas de Jerusalén», vuelve a encontrar en el brazo del Señor el aspecto concreto y definitivo de la salvación, proclama la necesidad de la colaboración humana y manda salir deprisa del lugar impuro (Babilonia), animados por una certeza: «marcha Yahvéh a vuestro frente».

Capítulo quinto

ALIANZA DE PAZ

(Is 54, 1 - 55, 6)

Lamentos y trabajos varios del pueblo en el destierro derivan de una duda nunca expresada hasta ahora con claridad: ¿no constituye el destierro el fin de la relación singular entre el Señor y su comunidad comenzada con Abraham, consagrada con Moisés, renovada con David y sus sucesores, relación expresada a través de la categoría de «alianza» (*b'rit*)? Esta palabra, que nunca ha aparecido hasta ahora en el Segundo Isaías, asoma de repente dos veces en contextos de gran valor teológico y de intensa afectividad, encaminados a tranquilizar sobre un hecho: el destierro ha revelado la insospechable solidez y profundidad de los vínculos que unen a Dios con su pueblo. La referencia a Noé (54, 9-10) confiere a la relación dimensiones cósmicas, al menos de rebote; la evocación de David (55, 3) extiende a todos la benevolencia concedida por Dios al gran rey, es decir, añade la *democratización* de los favores divinos. Las dos calificaciones de la alianza («de paz» y «eterna») y los densos vocablos que las ilustran (afecto, misericordia, vida, testimonio), las imágenes más bellas sacadas de la vida familiar y de la ciencia urbanísti-

ca describen una Jerusalén de ensueño, envuelta en un clima de alegría y exultación. Se alcanza aquí el vértice del concepto de justicia, un término que reaparece de nuevo, y repetido: Jerusalén estará «cimentada en la justicia» (54, 14) y la suerte de los siervos del Señor será la justicia que viene de Dios (54, 17).

XIV

LA DIMENSIÓN ESPONSAL DE LA ALIANZA (Is 54, 1-14a)

«El arte del Deutero-Isaías resplandece de modo especial en esta composición, pero se trata de un poema que es enteramente y nada más que anuncio, y esta unidad completa de poesía y anuncio confiere al pasaje su esplendor» (C. Westermann). La nueva situación caracterizada por la alegría se ilustra en tres momentos. Al comienzo (vv. 1-4) ocho verbos invitan a alegrarse como una mujer estéril que se ha convertido en madre de numerosos hijos: exulta, grita de júbilo, ensancha el espacio, despliega las lonas, alarga, asegura, no temas, no te avergüences. La motivación (vv. 6-10) viene indicada en la nueva actitud del Señor, movido ahora por la misericordia, un cambio solemnemente afirmado por tres veces (vv.6.8.10). La última parte describe una Jerusalén llena de esplendor y de belleza (vv. 11-14a).

*¹Jubila, estéril, la que no dio a luz!
¡Prorrumpe en júbilo y aclama,
la que no estuvo de parto!
Pues serán más numerosos
los hijos de la abandonada*

que los hijos de la casada, dice Yahvéh.
²Ensancha el lugar de tu tienda,
 despliega, no ahorres, las lonas de tus moradas,
 alarga tus cuerdas y asegura tus estacas,
³que a derecha e izquierda te extenderás,
 tu estirpe poseerá naciones,
 y ciudades desiertas habitarás.
⁴No temas, que no quedarás avergonzada,
 no te abochornes, que no quedarás confundida,
 pues olvidarás la vergüenza de tu soltería
 y no recordarás la afrenta de tu viudedad.
⁵Porque esposo tuyo será tu creador,
 Yahvéh Sebaot es su nombre;
 y tu redentor, el Santo de Israel,
 Dios de toda la tierra se llama.
⁶Como a mujer abandonada y afligida de espíritu
 te ha llamado Yahvéh;
 como a esposa de la juventud,
 a pesar de que fue repudiada,
 te llama tu Dios.
⁷Por un breve instante te abandoné,
 pero con gran compasión te recogeré.
⁸En un acceso de cólera escondí
 mi rostro de ti un instante;
 pero de ti me apiado con amor eterno,
 dice tu redentor, Yahvéh.
⁹Me sucede como en los días de Noé:
 como juré que las aguas de Noé
 no inundarían más la tierra,
 así juro no irritarme contra ti
 ni reprenderte.
¹⁰Porque las montañas se moverán
 y las colinas vacilarán,
 pero mi amor para contigo no se moverá
 y mi alianza de paz no vacilará,
 dice quien se apiada de ti, Yahvéh.
¹¹¡Pobrecilla, zarandeada, desconsolada!

Aquí estoy asentando tus piedras en argamasa,
 te fundaré sobre zafiros;
¹²haré tus almenas de rubíes,
 tus puertas de carbunclos
 y toda tu cerca de piedras preciosas.
¹³Todos tus hijos serán discípulos de Yahvéh
 y será grande la paz de tus hijos.
¹⁴Estarás cimentada en la justicia.

Este texto confiere plenitud al tema profético sobre la relación Dios-pueblo, cuyo iniciador había sido Oseas. Éste, con una intuición innovadora, había introducido la dimensión esponsal: es decir, comparaba al Señor y su comunidad, en vez de con dos potencias unidas por vínculos y obligaciones onerosas, con dos esposos que se buscan en la alegría e intimidad. Él modificaba así la concepción de la alianza (*b^erît*) fundada en un tratado, un compromiso recíproco, una bilateralidad. En efecto, en aquella concepción Dios se mantiene fiel a sus promesas a condición de que el pueblo observe obligaciones de orden moral, jurídico, ritual.

La alianza como bilateralidad, representada en el Éxodo (cc. 19-24) por textos debidos fundamentalmente a la tradición Elohista, se explicita en el Deuteronomio y en la historia deuteronomista siguiente no sin un influjo exterior. Hubo un tiempo en que se consideró con entusiasmo que se podían determinar las huellas de este influjo en los tratados hititas de los ss. XV-XIII a.C. Hoy se piensa percibirlos, con más probabilidad, en los tratados neo-asirios de los ss. VIII-VII a.C. «Él será tu Dios, pero sólo si sigues sus caminos, si guardas sus preceptos, sus mandatos y sus normas y si escuchas su voz» (Dt 26, 17; cf. Jos 24). También Oseas —es verdad— reserva el término alianza a las relaciones entre los pueblos (10, 4; 12, 2), entre Dios y la creación (2, 20), y equi-

para alianza y ley: «violaron mi alianza y contra mi ley se rebelaron» (Os 8, 1). Sin embargo, toda su concepción de las relaciones entre Dios y el pueblo es fuertemente innovadora. Dios es como esposo afectuoso y fiel, lleno de ternura hacia la esposa que, repetidamente infiel, lo fuerza al divorcio («ella no es mi mujer y yo no soy su marido»: 2, 4), aplazando así para el futuro la intimidad esponsal estable («yo seré tu esposo para siempre»: 2, 21).

También para el Primer Isaías Jerusalén, la «ciudad fiel», se había vuelto prostituta (1, 21) llena de injusticia y de delitos, como una viña que comienza a producir agraces (5, 1-7). Para Jeremías, el idilio sólo es un recuerdo del desierto, cuando había afecto de juventud, amor de novios, que empujaba al pueblo a seguir al Señor por una tierra no sembrada (2, 2-3). Pero desde entonces sólo ha habido un continuo dar la espalda, un seguir a los ídolos (2, 5-8), un abandonar al Señor fuente de agua viva (2, 13.17.19), y un preferir las «cisternas agrietadas» (2, 13), es decir, las seguridades humanas. También para Jeremías la unión es aplazada al futuro, y para realizarla se necesitará un acto creador por el que «la mujer circunda al varón» (31, 22). «Pongo mi *tōrāb* en su interior y la escribo en su corazón; yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (31, 33). Ezequiel es más pesimista: también en el desierto ha sido infiel la esposa (Ez 16; 20). «Como me presenté a juicio con vuestros padres en el desierto del país de Egipto, así me presentaré a juicio con vosotros —oráculo del Señor Yahvéh—. Os haré pasar bajo el cayado y os introduciré en el vínculo de la alianza... Y sabréis que yo soy Yahvéh cuando actúe con vosotros por consideración a mi nombre y no según vuestra mala conducta y vuestras depravadas acciones» (Ez 20, 36-37.44).

El Segundo Isaías se coloca en la estela de la novedad iniciada por Oseas y reanudada con acentos

distintos por el Primer Isaías, por Jeremías y Ezequiel, pero los supera a partir de una relectura de la historia. Las relaciones entre Dios y el pueblo, con ser difíciles, para nuestro profeta no han llegado nunca al divorcio: el Señor siempre ha sido y es «esposo» de Israel. Ya con anterioridad desafiaba el Señor a cualquiera a encontrar el certificado de divorcio: «¿Dónde está el libelo de repudio de vuestra madre, por el cual yo la haya repudiado?» (Is 50, 1). ¿Y el destierro? Ha sido una riña familiar, un ocultamiento momentáneo para suscitar en la esposa el deseo de reunirse de nuevo. Esto es ya ahora una realidad: es suficiente que Jerusalén abra los ojos y se abandone a la alegría. Las invitaciones dirigidas en otro tiempo a la naturaleza (44, 23; 49, 13) se dirigen ahora a la ciudad, consciente del cambio por medio de un lenguaje de fuertes contrastes. La estéril, símbolo que indica la antigüedad de todo sufrimiento moral, es invitada a abandonarse al júbilo: «El Señor hace habitar a la estéril en su casa como madre feliz de hijos» (Sal 113, 9). Las antiguas promesas a los Patriarcas de que tendrían una numerosa descendencia hallan ahora su cumplimiento, así como Israel, que en otro tiempo habitaba bajo las tiendas, ahora va a poseer habitaciones confortables. Se invierte también el lamento de Jeremías: «Mi tienda está devastada, todas mis cuerdas se han roto; mis hijos partieron de mi lado y ya no están, no hay ya quien despliegue mi tienda ni quien levante mis lonas» (10, 20). La «esposa», que se consideraba como una viuda abandonada, se alegra rodeada de numerosos hijos. El que le habla no es un «esposo» cualquiera. Su poder alcanza los últimos límites de la creación y su ternura divina se derrama totalmente sobre Israel. Particularismo y universalismo se encuentran unidos sin contradecirse. La intensidad de la ternura está reforzada por la raíz que expresa todo el afecto, sim-

bolizado por el seno materno (*reḥem*), un término que figura tres veces (54, 7.8.10), y por el intraducible *ḥesed* (54, 8-10) que quiere decir al mismo tiempo benevolencia, afecto sólido, adhesión, amistad, bondad. Dos comparaciones, una histórica y una cósmica, ilustran la excepcionalidad del momento presente. El nuevo trato asiduo entre los esposos tiene la misma duración que el juramento divino a Noé de no enviar ya el diluvio, y supera en solidez a los montes. De ahí se sigue una relación nueva entre Dios y el pueblo, expresada por el término «alianza de paz» (Ez 34, 25; 37, 26). El compromiso irrevocable adoptado por Dios de beneficiar a Jerusalén y de comportarse como esposo fiel y afectuoso, introduce en la ciudad la estabilidad, tranquilidad, armonía, seguridad y bienestar expresados por el término *šālôm*/paz.

De la restauración al esplendor: murallas construidas con piedras preciosas, cimientos sólidos, puertas luminosas. Estamos en pleno simbolismo.

El Segundo Isaías, de modo insólito, concentra toda forma de belleza en Jerusalén evocando la abundancia de piedras preciosas como en el tiempo de la creación (Gén 2, 11-12) y aludiendo a las espléndidas construcciones de los reyes babilonios. Así sienta las bases del esplendor de la nueva Jerusalén que será descrita por el Apocalipsis: «El material de su muralla es jaspe, y la ciudad es oro puro, semejante al cristal puro. Las bases de la muralla de la ciudad están adornadas con toda clase de piedras preciosas. La primera base es jaspe; la segunda, zafiro; la tercera, calcedonia; la cuarta, esmeralda... Las doce puertas eran doce perlas; cada una de las puertas era de una sola perla. Y la plaza de la ciudad, oro puro, como cristal brillante» (Ap 21, 18-19.21). El simbolismo encuentra en el profeta una primera explicación: los hijos se convertirán en discípulos del Señor,

de forma que la paz y la justicia constituirán los verdaderos cimientos de la ciudad. El pensamiento será recogido por Juan (6, 45), que anuncia una relación directa de cada creyente con el Padre y el Hijo, en ese mutuo conocimiento que es propio de la vida eterna (Jn 17, 3).

El Segundo Isaías es un punto de llegada de la tradición profética anterior, pero también un punto de partida para reflexiones posteriores. Ya el Tercer Isaías, en los capítulos centrales que constituyen el núcleo originario de su profecía (cc. 60-62), vuelve sobre el esplendor de Jerusalén y representa la dimensión sponsal con acentos conmovedores: «Como un joven desposa a una virgen, te desposará tu constructor, y como se goza el esposo con la esposa, se gozará contigo tu Dios» (Is 62, 5). La temática, recogida por el Salmo 45, por el Cantar de los Cantares, por la Carta a los Efesios (c. 5), aparece de nuevo al término de la revelación. En el centro del Apocalipsis está la comunidad cristiana como ciudad inmersa en las vicisitudes terrenas y al mismo tiempo esposa confiada en la intervención liberadora del esposo, el Señor de los Señores, que responde a su grito de ayuda: «Sí, vengo pronto». La historia se concluye (Ap 19, 7) así con la perspectiva de las bodas, en el clima de una renovación general, de la ciudad, de los hombres, del cosmos.

*Alegrémonos y regocijémonos y démosle gloria,
porque han llegado las bodas del Cordero,
y su esposa se ha preparado...*

XV

ALIANZA ETERNA

(Is 55, 1-9)

Este capítulo concluye la profecía resumiendo sus pensamientos principales. En efecto, empalma, especialmente a través de los ocho imperativos, con cuanto precede inmediatamente (54, 1-4) y enlaza de nuevo con los comienzos del Libro de la Consolación (Is 40ss.), subrayando la trascendencia divina (55, 8-9), la eficacia de la Palabra (vv. 10-11), el nuevo éxodo (vv.12-13). La felicidad de los repatriados se encuentra en el sólido alimento de la Palabra de Dios (vv. 1-3), en la herencia de los favores concedidos a David, en el *testimonio* dado a los pueblos (vv. 3b-7).

¹¡Ea! Sedientos todos, venid a las aguas,
—aun quien no tenga dinero—, venid;
comprad y comed, venid y comprad,
sin dinero y sin pagar, vino y leche.
²¿Por qué gastáis dinero en lo que no alimenta,
y vuestra ganancia en lo que no sacia?
Escuchadme bien y comeréis lo bueno,
se deleitará vuestro gusto en manjares sustanciosos.
³Inclinad vuestro oído y venid a mí,
escuchadme y viviréis.

Quiero sellar con vosotros una alianza eterna,
las gracias permanentes de David.

⁴Mira: testigo para los clanes lo hice,
caudillo y soberano de los pueblos.

⁵Mira: a gente que no conoces llamarás
y gentes que no te conocen correrán hacia ti
por amor de Yahvéh, tu Dios,
del Santo de Israel, que te glorifica.

⁶Buscad a Yahvéh mientras se deja encontrar,
invocadlo cuando está cerca.

⁷Abandone el impío su camino,
el hombre inicuo sus pensamientos,
y vuelva a Yahvéh, que se apiada de él,
y a nuestro Dios, que perdona continuamente.

⁸Pues mis pensamientos no son los vuestros,
y vuestros caminos no son mis caminos
—oráculo de Yahvéh—.

⁹Porque como el cielo es más alto que la tierra,
así mis caminos son más altos que vuestros caminos,
y mis pensamientos que vuestros pensamientos.

El profeta se hace como uno de tantos mercaderes que para vender gritan a los clientes el nombre de su mercancía: agua, pan, vino, leche. El valor simbólico de estos bienes de primera necesidad es evidente. Los «sedientos», es decir, los desterrados en Babilonia, privados de alimentos y bebidas pero sobre todo de la libertad, están invitados a empeñarse por realidades más sólidas que los bienes que sus antecesores habían obtenido en el desierto después de la huida de Egipto (agua y maná), que habían marcado la entrada en la Tierra (leche y miel) y más tarde alegrado las reuniones de los banquetes (vino).

Los bienes superiores, ofrecidos gratuitamente, provienen del encuentro con el Señor, de la escucha de su Palabra, de hacer opciones válidas en la vida:

son la nueva liberación de la esclavitud, el regreso a Jerusalén, la reconstrucción de la ciudad.

La sintonía con el Señor, que «da más alegría... que cuando abundan en trigo y en vino» (Sal 4, 8), hace descubrir a los cristianos, en el simbolismo de los bienes recordados, el don de la sabiduría y el significado del banquete preparado por Jesús. «Tomó el pan y, recitando la bendición, lo partió, se lo dio a los discípulos... Tomó luego una copa y, recitando la acción de gracias, se la dio, diciendo: "... no beberé más de este producto de la vid hasta aquel día en que lo beba con vosotros en el reino de mi Padre» (Mt 26, 26.29). Es la promesa hecha por Cristo a su Iglesia, una promesa que se extiende por las distintas etapas de su historia. «Al que tenga sed le daré yo gratis de la fuente de agua de la vida...» (Ap 21, 6). «Y el que tenga sed venga. El que quiera, tome gratis del agua de la vida» (Ap 22, 17b).

Las bellas promesas del profeta se dan sin embargo de bruces contra una cruda realidad, desde el momento en que el rey, desterrado y luego desaparecido, no existía ya como mediador de los dones divinos. También el Salmo 89, sensible a la gloria de la dinastía, se expresaba con tonos de resignación: «Pero tú le has desechado y despreciado, te has airado con tu ungido, has burlado la alianza de tu siervo, profanando por tierra su corona» (Sal 89, 39-40). Es precisamente en el único texto dedicado al gran rey donde el Segundo Isaías (55, 3) anuncia una reinterpretación del célebre oráculo de Natán (2 Sam 7). Los beneficios divinos (*hasdē*) de los que David fue mediador se derraman ahora sobre todo el pueblo: esta respuesta innovadora se coloca junto a la tradicional expectativa que aguardaba la restauración de la dinastía davídica.

En la *democratización* de las promesas, las prerrogativas davídicas en parte se realizarán, como el

renacimiento de la ciudad y la reconstrucción del templo, en parte se transformarán. En efecto, el dominio político sobre los pueblos se convierte en que las naciones acuden para admirar el prodigio obrado por el Señor: la reconstitución de su pueblo. En este sentido Israel se convierte en «testigo» entre las gentes, honrado con un honor que redundo todo él sobre el Santo de Israel. Este nuevo cometido es fruto de un «vínculo eterno» (*b'erît 'ôlām*), de un renovado compromiso divino en favor de Israel. La continuidad de la alianza, ya presente en el oráculo de Natán (2 Sam 7, 12-13.16), es una constante entre los profetas que vivieron en la época del destierro¹. «Sellaré con ellos una alianza eterna, por la que no cesaré de hacerles bien» (Jer 32, 40). «Recordaré mi alianza, la que hice contigo en los días de tu juventud, y estableceré en favor tuyo una alianza eterna... Estableceré yo mismo mi alianza contigo, y sabrás que yo soy Yahvéh» (Ez 16, 60.62).

Dios, recordando las promesas de otro tiempo, hará surgir una relación nueva con Israel caracterizada por la perennidad. «Haré con ellos una alianza de paz; será una alianza eterna con ellos» (Ez 37, 26): estos dos caracteres de la relación Dios-pueblo, «paz» y «eterna», constituyen el vértice de la reflexión del Segundo Isaías.

La fidelidad divina que implica la continuidad hallará su cumplimiento en el misterio pascual de Cristo, en la resurrección de Jesús obrada por el Padre. «Las cosas santas, las que no han de fallar, prometidas a David» (Act 13, 34) se convierten en expre-

1. La Biblia define «Alianza para siempre» la de Dios con Noé (Gén 9, 16; Is 24, 5); con Abraham (Gén 17, 7.13.19); con Abraham, Isaac y Jacob (Sal 105, 8-10); con Moisés (Éx 31, 16); con Aarón (Núm 18, 19); con Pinejás (Núm 25, 13); con David (2 Sam 23, 5; Sal 89, 29).

sión del amor de Dios, fiel hacia un pueblo y solidario con toda la humanidad, y en sinónimo de la resurrección de Cristo. Ésta, en efecto, como victoria definitiva sobre la muerte, constituye la garantía más segura de la fidelidad de Dios a las promesas varias veces renovadas en el curso de los siglos.

Para llegar a ser herederos de estas promesas se requiere una profunda conversión que se concreta en una triple renovación: del corazón, de la mente, de los comportamientos. «Buscad al Señor» (Is 55, 6): la única vez en que el profeta emplea el verbo de la frecuentación mutua (*dārash*), de la búsqueda apasionada, del deseo incontenible ante cualquier obstáculo, lo pone en paralelo con el de la oración, de la invocación en voz alta, del grito par superar una situación difícil (*qārā*). Empleado ya por Amós para expresar la superación de una multiplicidad de actos rituales exteriores, el «buscar» se ha convertido en la actitud típica del periodo exílico. «Cuando me invoquéis y vengáis a suplicarme, os escucharé; cuando me busquéis, me encontraréis, porque me buscaréis con todo el corazón» (Jer 29, 12-13). «Desde allí (destierro) buscarás a Yahvéh, tu Dios, y lo hallarás si lo buscas con todo tu corazón y con toda tu alma» (Dt 4, 29). El resultado positivo de la búsqueda presupone también la convicción de que el Señor es al mismo tiempo cercano y distante, accesible e inaferrable.

Hay momentos favorables en que a él le encanta hacerse encontrar. Son aquellos tiempos, como el destierro, en los que parece más distante. Dios, en cambio, está frecuentemente allí donde no imaginarías que se le puede encontrar. La prueba, el sufrimiento, el fracaso son los *lugares* en que Dios a menudo está cerca y se hace el encontradizo. Por tanto, «buscad al Señor» no es una exhortación genérica, sino una llamada apremiante del aquí y ahora,

en la hora de la misericordia, de la salvación, del retorno a la vida. Al mismo tiempo, este Dios que se ha hecho cercano tiene planes y proyectos distintos de los humanos. «Mis caminos no son vuestros caminos». La diferencia está en un doble orden: debilidad/poder, pecado/perfección. La distancia entre Dios y el hombre, eficazmente representada por la imagen espacial cielo/tierra, está colmada por el ofrecimiento divino del perdón, por la eficacia de la Palabra que, con una perfecta inclusión, trae a la memoria el comienzo de la profecía (40, 5-8). El cambio en las acciones de cada día se presenta entonces como corolario lógico, como sí al ofrecimiento divino: que el impío abandone su camino. Si hasta ahora el profeta anunciaba la salvación, ahora, en esta última parte, la describe como plenitud de vida, como bendición eficaz. Los dos últimos versículos (12-13) constituyen la reacción necesaria y lógica de aquellos que están a punto de partir: alegría, paz, exultación en medio de una naturaleza que se alborozaba, transformada de desierto (zarzas y ortigas) en jardín (cipreses y mirtos). ¡Todo esto –lo recuerda también el profeta– es para gloria de Dios!

*¹²Saldréis con alegría
y seréis llevados en paz.
Las montañas y las colinas
prorrumpirán ante vosotros en júbilo,
y todos los árboles del campo
batirán palmas.*

*¹³En vez de la zarza,
crecerá el ciprés;
en vez de la ortiga,
crecerá el mirto.
Servirá para Yahvéh
de señal eterna, imborrable.*

La gran profecía del Segundo Isaías se cierra exhortando al hombre a buscar la alegría ante todo en el cambio del corazón, y sólo después en la novedad del ambiente: en efecto, éste, por sí solo, no realizará nunca al hombre, cuyo corazón renovado puede, en cambio, hacerlo feliz en toda situación.

Capítulo sexto

LOS CANTOS DEL SIERVO DEL SEÑOR

Cuatro pasajes diseminados en el Libro de la Consolación se separan literaria y teológicamente del contexto y resultan de una gran importancia, que cabe describir con seis adjetivos.

Crítica. Los pasajes, entre los más comentados del Antiguo Testamento, exigen una opción entre las muchas opiniones propuestas. Ya en 1948 las publicaciones sobre los Cantos del Siervo superaban –según el estudioso C. North– el número de trescientas.

Cristológico-mesiánica. Los Cantos se utilizan en los Evangelios y en algunos escritos neotestamentarios, como en el himno de la Carta a los Filipenses (2, 6-12), para interpretar la pasión de Jesús según el típico esquema abajamiento/levantamiento: cuanto más se ha abajado, tanto más lo ha levantado Dios.

Soteriológica. En el Libro de la Consolación la salvación se limita a Israel y se obtiene mediante el sometimiento de las naciones; en los Cantos se ofrece a todos mediante la humillación y los sufrimientos de un inocente.

Antropológica. Emerge una nueva figura de hombre que sirve a los demás sin servirse de ellos; no recurre a la fuerza, sino al don de sí.

Espiritual. El servicio que hace auténtico el interés por el hombre presupone la fidelidad al proyecto trazado por Dios sobre cada persona: sirve al hombre sólo aquel que es siervo del Señor.

Existencial. Los cantos ofrecen una verdadera respuesta, aunque no definitiva, al problema del dolor inocente, que había quedado sin resolver en Jeremías, en los Salmos, en Job. El sufrimiento no es siempre y necesariamente consecuencia de un pecado personal, sino que puede constituir un acto de solidaridad con el hombre sufriente; un sufrimiento que alcanza así a Dios obteniendo su justicia.

XVI

UNA NUEVA FIGURA DE PROFETA Primer Canto del Siervo (Is 42, 1-7)

Aparecen claramente dos partes: la presentación del siervo a un grupo no identificado (vv. 1-4) y un discurso dirigido al siervo por boca también de Dios (vv. 5-7). Frases en negativo que excluyen ciertas características de los personajes bíblicos antecedentes y afirmaciones positivas tienden a dar mayor relieve a la figura, y no tanto a identificar a la persona.

¹*Mirad a mi siervo, a quien sostengo;
a mi elegido, en quien se complace mi alma.*

*Puse mi espíritu sobre él;
publicará equidad a las naciones,*

²*No gritará ni clamará,
no hará oír en la calle su voz.*

³*La caña quebrada no la romperá,
la mecha mortecina no la apagará;
de verdad publicará la equidad.*

⁴*No flaqueará ni desmayará,
hasta que imponga en la tierra equidad;
y en su enseñanza esperarán las islas.*

⁵*Así dice el Señor Yahvéh,*

que creó el cielo y lo extendió,
que dilató la tierra y cuanto en ella brota,
que da respiro al pueblo que la habita,
y aliento a los que andan por ella:

⁶Yo, Yahvéh,
te llamé en justicia,
te tomo de la mano,
te formo y te destino
para alianza del pueblo,
para luz de las naciones,
⁷para abrir los ojos a los ciegos,
para sacar del calabozo al prisionero,
de la cárcel a los que moran en obscuridad.

El título de «siervo» (*‘ebed*) excluye la idea peyorativa de esclavo, de sometido a trabajos forzados, pero supera también el sentido de simple colaborador para tomar el de hombre libremente comprometido en una tarea difícil pero sumamente útil; el término paralelo «elegido», que implica una predilección y una llamada especiales, evoca un plan divino especial. Sólo Dios puede constituir al hombre siervo suyo y encomendarle una misión especial, sosteniéndolo y revelándole su continua benevolencia. La figura aparece como una síntesis de muchas personalidades veterotestamentarias: es siervo, elegido, hombre del Espíritu, como los reyes, los profetas, los jueces, el pueblo en su conjunto. Prevalece la figura de profeta, pero en la novedad de un ejercicio humilde del ministerio, más preocupado por dirigirse a las conciencias que al grupo en su conjunto, constante en llevar adelante un programa sin dejarse abatir por las dificultades. Esta firmeza se ve acentuada en una nueva traducción¹

1. Cf. B. Renaud, *La mission du Serviteur en Is 42, 1-4*, en RevSR 64 (1990), pp. 101-113.

del v. 3a que deriva del rollo de Isaías hallado en Qumrán.

³Caña cascada, no se romperá,
mecha mortecina, no se apagará.

«Caña» y «mecha» designan, por tanto, al siervo decidido a alcanzar el objetivo de la misión. Esta lectura refuerza por lo demás la homogeneidad de sentido de las siete negaciones, todas ellas referidas a un mismo sujeto, y tiene en cuenta la unidad de estructura fundada en el término *mišpāt*, traducido por «equidad», capaz de poner de manifiesto lo específico de la misión. El término se encuentra tres veces (vv. 1.3.4) en paralelo con *tōrāh* (v. 4) —es decir, la revelación divina que entraña también vínculos, leyes— y con *’emet* (v. 3), sinónimo de fidelidad, confianza. *Mišpāt* va más allá de un sentido jurídico estricto, de una aplicación de una sentencia judicial. No puede limitarse a proclamar la inconsistencia de la pretensión por parte de los ídolos de ser dioses, sino que toma una decisión en favor del Señor.

Resulta restrictiva la interpretación que ve en el siervo un hombre que aplica en Palestina un derecho consuetudinario capaz de iluminar en una segunda etapa a todos los demás pueblos (51, 4), o le atribuye una actividad práctica apta para crear armonía, para dar unidad a los repatriados que se han convertido en modelo para los demás pueblos. Su cometido es más bien la proclamación de la salvación a las gentes y a las islas (vv. 1.4), una sentencia de gracia extendida a todos los pueblos: la acción salvífica entendida como liberación de la esclavitud, dirigida a Israel, pasa a ser, con el siervo, una acción puramente religiosa de comunicación a todos de la «justicia» divina; esto se hace de forma sólo alusiva

en el primer Canto, y de forma más desarrollada en los otros. El siervo, con su instrucción profética (*tōrāh*) revela el nuevo proyecto divino para llevar a todos la salvación. La novedad concierne, por tanto, a la salvación universal, a sus contenidos y sus modalidades, a la mediación sufriente.

La firmeza en llevar adelante una misión nueva deriva de una triple acción ejercida sobre el siervo por Dios. Esta acción está introducida por un oráculo (v. 6) que recapitula los principales títulos divinos, ya conocidos por el Libro de la Consolación.

El que habla es «Dios Yahvéh» (v. 6): el creador, el formador de la tierra, el que da vida a todo ser. El v. 5 tiene resonancias literarias del Libro de la Consolación, cuyo pensamiento evoca como entre paréntesis, al dar valor a la acción divina sobre el siervo. El v. 5 es literariamente eco del Libro de la Consolación, cuyo pensamiento evoca como entre paréntesis, al dar valor a la acción divina sobre el siervo.

Te llamé en justicia. Hay en el origen una vocación, cuyos términos revelará el siervo mismo en el segundo Canto. Todos los profetas la evocan ampliamente o mediante alusiones, viendo en ella el fundamento en que se apoyan para hablar. La vocación está vinculada con la «justicia», ese término tan característico del Segundo Isaías que trae a la mente el motivo de la salvación y de la fidelidad divina a las promesas: ya este término supera los límites de una misión puramente política.

Te tomo de la mano. Es el gesto de investidura, reservado a los reyes, que aquí indica el momento de la concreción de la llamada.

Te formo y te destino. La solicitud de Dios por Israel, siervo infiel, aumenta con esta nueva creación que ve concentrarse toda su complacencia y se revela como un don para el pueblo. La falta de artículo en el texto hebreo es significativa: se habla aquí

de «alianza de pueblo» (es decir, de todo pueblo), señalando al siervo como vínculo de unión entre las gentes, como sostiene también el paralelo «luz de las naciones». De ahí resulta un don porque indica una acción capaz de recrear esa armonía, esa solidaridad y comunión entre las naciones cuya falta es ordinariamente consecuencia de un pecado. Las otras dos imágenes («luz para los ciegos» y «liberación del calabozo») no pueden, por consiguiente, limitarse a indicar una acción sobre Israel, una liberación suya del destierro o una organización pacífica de la vida en Jerusalén: tienen que incluir también a los otros pueblos. La universalidad de la misión recibe así tres subrayados: al comienzo y al final con la mención de las naciones (v. 1: *goyim*, es decir, los pueblos extranjeros a Israel), en el centro con la de las islas, las tierras lejanas. ¿Cuál es la naturaleza de esta misión? Se la puede delinear a tres niveles: del autor, de las relecturas evangélicas, de la actualización.

El «servicio» es la categoría a que pertenece esta figura proyectada sobre los demás con vistas a su bien. Este bien consiste en una obra de reconciliación con Dios de los grupos, de las comunidades, de los pueblos (*alianza y luz*). Esto sucede en el ámbito del anuncio de una novedad que el texto por el momento no precisa. La elección de una persona para «siervo» ha marcado siempre un giro en la historia salvífica: Abraham, Moisés, Josué, David, incluso los paganos Nabucodonosor y Ciro. Cuando Dios llama, es siempre para comunicar su novedad, que va contra la tendencia de los hombres, los cuales por pereza o por egoísmo permanecen siempre tenazmente apegados al pasado. El siervo no comunica algo propio, sino que transmite los dones divinos mediante una fidelidad absoluta al encargo recibido. Por eso el texto insiste en la acción preveniente de Dios, que se encuentra en el origen y acompaña paso a paso el

desarrollo de la misión. Se la presenta como profética: un llevar a los hombres la voluntad divina de la que no es posible prescindir para la salvación.

Mateo (3, 16) y Juan (1, 34, donde varios códices leen «el elegido de Dios» en vez de «el Hijo de Dios») ven la plena realización del siervo en Jesús, que en el bautismo recibe el espíritu de Dios y realiza toda «justicia», encomendándose plenamente a la voluntad de Dios. Jesús, que recibe el bautismo no por sus pecados sino por las culpas de los hombres, comienza una vida de solidaridad con el pueblo pecador. Esto se realiza cuando «muchos lo siguieron; y él a todos los curó, pero severamente les encargó que no lo descubrieran. Para que se cumpliera lo anunciado por el profeta Isaías» (Mt 12, 15-17). La larga cita de Is 42, 1-4 que sigue a esta afirmación en el texto de Mateo, subraya un proyecto mesiánico humilde, sumiso, atento a las personas, contrario al éxito, a las condenas, a los modales fuertes. Texto isaiano y actualización evangélica esbozan un nuevo tipo de hombre, válido para todas las épocas, con caracteres muy salientes. Está atento a las necesidades de los demás, es fuerte con los poderosos y manso con los débiles, está empeñado por la justicia, no retrocede ante las inevitables dificultades. Como los profetas, anuncia y dialoga.

El principal problema actual de la comunicación de masas está en la dificultad de hacer que resuene en los oídos de los destinatarios el discurso del mensajero sin falsificaciones ni tergiversaciones. Calidades comunicativas y rectitud de intención resultan tan necesarias como la ayuda de Jesús, el gran comunicador del Padre, para anunciar el mensaje evangélico. Esto se hace indispensable sobre todo cuando el objeto que hay que transmitir supera la realidad humana, porque, como dice Jesús mismo, «sin mí no podéis hacer nada» (Jn 15, 5).

XVII

LA CONCIENCIA DE UNA MISIÓN UNIVERSAL Segundo Canto del Siervo (Is 49, 1-9a)

Estamos ante un relato de vocación que emplea un lenguaje semejante a textos análogos de Jeremías (1, 5ss. y las distintas *confesiones*), estructurado en un diálogo continuo entre el decir del siervo (49, 1.2.4) y de Dios (vv. 3.5). Aparecen también dificultades que provocan un desaliento momentáneo (v. 4); se acentúa el destino universal de la misión (v. 6); la figura del siervo se caracteriza principalmente, en la línea profética, por la relación con la Palabra (v. 2) y por la dimensión espiritual (v. 6: «mi salvación»). En continuidad con el primer Canto, persisten: el oráculo (42, 5; 49, 5); expresiones como «poner», «alianza de pueblo»; «derecho»; el concepto de llamada divina; la referencia a las islas y a las naciones.

*¡Islas, escuchadme!
¡Atended, pueblos lejanos!
Yahvéh desde el seno materno me llamó,
desde las entrañas de mi madre recordó mi nombre.*

²Hizo mi boca como espada afilada,
a la sombra de su mano me ocultó;
hizo de mí una flecha aguzada,
me escondió en su aljaba,

³y me dijo: Tú eres mi siervo,
Israel, en quien manifestaré mi gloria.

^{5b}Así fui estimado a los ojos de Yahvéh
y mi Dios era mi fuerza.

⁴Pero yo dije: En vano me cansé,
por nada, por viento agoté mi fuerza.
A la verdad, mi derecho está en Yahvéh
y mi recompensa en mi Dios.

^{5a}Pero ahora dice Yahvéh,
el que me formó desde el seno materno
para siervo suyo,
para que lo devuelva a Jacob
y para que Israel sea reunido:

⁶Demasiado poco es que seas mi siervo
para levantar a las tribus de Jacob
y hacer volver a los preservados de Israel;
por eso te hago luz de las naciones,
para que llegue mi salvación
hasta los confines de la tierra.

^{7a}Así dice Yahvéh,
redentor de Israel, su Santo,
al despreciado en el alma,
al aborrecido de las gentes,
al siervo de los tiranos:

⁸En el momento favorable te atiando,
en el día saludable te ayudo
-te formo y te hago
alianza del pueblo-
para levantar el país,
para heredar heredades desoladas,

⁹para decir a los prisioneros: ¡Salid!,
a los que están en la oscuridad: ¡Mostraos!

Para entrar en el significado del Canto es necesario afrontar brevemente dos cuestiones críticas. La primera, más importante y difícil, se refiere a la lectura del v. 3: el término «Israel» ¿forma parte del texto primitivo o es una añadidura posterior? A favor de la primera hipótesis militan las siguientes motivaciones: presencia en casi todos los códices; armonía con los otros pasajes del Segundo Isaías, en los que «siervo» e «Israel» se identifican (cf. por ej. 45, 4); glorificación recibida por Dios expresada con el mismo término (*pa'ar*). Ostentan mayor peso las razones contrarias: Israel aparece siempre en paralelo con Jacob (49, 5b-6; 44, 23); su presencia aquí es además inconciliable con los vv. 5.6, donde el siervo es *enviado a* Israel, por lo que resultaría enviado a sí mismo. El lenguaje claramente referido a un individuo en los vv. 1-2 (como en Jer 1, 5) armoniza mal con un repentino sentido colectivo en el v. 3; además se debería explicar en un texto tan cuidado el paso del ritmo binario al ternario en el v. 3. Queda sin explicar, en la hipótesis colectiva, el énfasis del versículo en caso de que se limite a decir que Israel es siervo del Señor, una verdad proclamada varias veces (44, 1.21; 45, 4).

La única conclusión plausible es que «Israel» se considere una relectura tardía de la comunidad postexílica que se identifica a sí misma con el siervo, análogamente a lo que hacen los LXX en 42, 1. Y no vale la sutileza de desplazar el acento del «ser siervo» al «ser glorificado», ya que la proposición relativa en que se encuentra el «ser glorificado» soporta mal tanto énfasis. No es distinto el resultado que obtiene el recurso a la teoría de la *personalidad corporativa*, que, evocada muy a menudo para resolver puntos controvertidos, acaba por complicar las dificultades. Más fácil es el problema planteado por el v. 7: no pertenece al Canto, en cuanto que está

compuesto con el lenguaje y el pensamiento propios del Libro de la Consolación (52, 5; 41, 14ss.). En efecto, los términos no se encuentran ya en los Cantos, que no usan una terminología de poder para el siervo y que nunca aplican a Dios los títulos de «santo» y «redentor».

Al que es feliz le encanta relatar lo que vive. El siervo invita con entusiasmo a los lejanos (islas y naciones) y a los cercanos a cobrar conciencia del don que ha recibido, de la llamada a ser siervo. El canto expresa la conciencia gozosa de una vocación a favor de los pueblos, en espera de una palabra liberadora. La llamada a siervo es anterior al nacimiento, porque ya está establecida en la mente de Dios. El célebre dicho: «Pienso, luego existo», podría experimentar entonces una variación: «Soy pensado, luego existo». Es la voluntad amorosa de Dios, antecedente a la de los padres, la que conduce a un hombre a la existencia y la que lo envía en misión. Lo que en el siervo aparece explícito, estaba ya presente en cierto modo en Isaac (Gén 18, 21), Sansón (Jue 13), Samuel (1 Sam 1). El autor tiene especialmente presente una figura profética, Jeremías, llamado desde el seno materno (Jer 1, 5), destinado al servicio de la Palabra (1, 9), sujeto al desaliento (1, 6), dado para los pueblos (1, 10). El servicio a la Palabra se ilustra en el Canto con la imagen de la espada que hiere de cerca y de la flecha que alcanza desde lejos su objetivo: el siervo se percibe así como un eficaz instrumento en las manos de Dios, que lo ha preparado («ocultado a la sombra de su mano») y protegido en el ejercicio de la misión («escondido en su aljaba»).

La imagen de la espada para ilustrar la eficacia de la Palabra se vuelve a emplear varias veces en la Biblia hasta alcanzar la célebre formulación de la carta a los Hebreos: «La palabra de Dios es viva y

operante, y más tajante que una espada de dos filos: penetra hasta la división de alma y espíritu, de articulaciones y tuétanos, y discierne las intenciones y pensamientos del corazón. Nada creado está oculto a su presencia: todo está desnudo y patente a los ojos de aquel a quien hemos de rendir cuentas» (Heb 4, 12-13).

Tres oráculos o intervenciones solemnes del Señor clarifican la naturaleza de la vocación. El primero, seguido de una respuesta que revela un desaliento momentáneo (vv. 3-4), presenta al siervo como la persona de la que Dios obtiene gloria. Es algo misterioso e incomprensible. La gloria presente en el siervo Israel (Is 44, 23; 55, 5) es el testimonio de una constante y amorosa guía divina, es la liberación del destierro. En el siervo de los Cantos la gloria deriva de una negatividad, de los sufrimientos (50, 4ss.), de la muerte (53, 8-9). Por eso, la misión realizada se le presenta al siervo como un malogro, un fracaso, una pérdida de energías, aunque lo consuela la certeza de haber trabajado por el Señor: al siervo, superado un abatimiento momentáneo semejante al de Jesús en el huerto (Mc 14, 33-36), le interesa sólo el juicio favorable del Señor (hebr. *mišpāt*), del que se espera la realización de las esperanzas más queridas (*p'ullātî*).

El segundo oráculo (vv. 5-6), que muestra una vez más la obra de plasmación, la estima, la ayuda en favor del siervo, contiene un juicio plenamente positivo sobre la eficacia de la misión, cuyos límites son ensanchados al mundo entero.

No se trata sólo de una ampliación material de la acción, sino de una clarificación más de la misión en el orden espiritual, en las relaciones entre Dios y los hombres. El verbo «retornar/hacer volver» –típico de la conversión, del retorno a Dios– usado dos veces, y el empleo del término «salvación» califican decidi-

damente la misión en el orden de un restablecimiento de la comunión divino-humana, de la reconciliación entre el Señor y los pueblos. La imagen de la luz es por demás eficaz para ilustrar el efecto de una Palabra destinada a quitar la ignorancia sobre las verdades de fe y sobre los comportamientos consiguientes. «La luz es un concepto fundamental de la revelación divina. Es un signo visible que manifiesta el mundo divino: Dios crea la luz y se reviste de ella. Las teofanías están siempre acompañadas de fenómenos luminosos. La luz se identifica con la paz y la prosperidad de los hombres, es decir, con la salvación... la salvación reviste un significado más amplio y espiritual que se explica en los otros poemas» (S. Virgulin).

El tercer oráculo (vv. 8-9a) constituye una ampliación, una precisión, una reanudación de motivos, como «alianza de pueblo», ilustrada por las imágenes de las tinieblas eliminadas y de la cárcel suprimida: es nueva la insistencia en el valor y la importancia del tiempo presente como momento oportuno y privilegiado para experimentar la ayuda divina.

Este relato de vocación, que en el NT se apropian Lucas –para interpretar la vida del Bautista (Lc 1, 15)– y Pablo (Gál 1, 15), invita a cada creyente a la reflexión sobre el hecho de la llamada, sobre su evolución, sobre su resultado. No habría novedad y desarrollo si Dios no produjera el primer impulso, si no tomara la iniciativa. La transmisión de los contenidos de fe, superando las capacidades humanas, requiere atención al plan divino sobre la persona: más que hacer es necesario dejarse hacer. La obediencia al plan de Dios es la máxima actividad, ya que requiere disponibilidad y firmeza en eliminar cuanto está en contraste con él. La vida no es un camino en solitario, sino que es un avanzar en el diálogo: nuestros mismos deseos auténticos a menudo son respuestas.

Las vocaciones bíblicas se presentan también, y no rara vez, como llamadas repentinas y desconcertantes, semejantes a una tormenta de verano: Abraham, Moisés, Isaías, Pablo. Sin embargo, ordinariamente constituyen el resultado de un largo camino a base de pequeños pasos y de lentas maduraciones. La vocación, es decir, la aportación individual a la transmisión de un plan salvífico, deriva de una experiencia de Dios: cada uno transmite, en una dimensión sobrenatural, la vida más que el saber. Por eso cada vocación tiene necesidad de oración, purificación, confrontación con la Palabra. La conciencia del siervo de estar envuelto por un amor eterno se convierte en historia de cada uno, según las cinco etapas delineadas por Pablo: «A los que de antemano *conoció* [Dios], también de antemano los *destinó* a reproducir la imagen de su Hijo... también los *llamó*; y a los que *llamó*, también los *justificó*; y a los que *justificó*, también los *glorificó*» (Rom 8, 29-30).

El conocimiento divino se concreta en una voluntad de formar seres semejantes a Jesús, cuya obra comienza en el don de la fe en el renacimiento bautismal, hasta la posesión beatífica de Dios: esta larga historia se realiza en el don de sí en la cotidianidad. El desempeño de una misión encuentra siempre oposiciones, ya que tiende a hacer que cambien los hombres, a menudo refractarios a la novedad divina: firmeza y diálogo deben acompañar cada momento. El resultado de una vocación no se mide por el éxito. Uno siembra, el otro cosecha; el siervo tiene por un fracaso la misión que el Señor considera plenamente realizada. Los progresos en la fe no son cuantificables estadísticamente. El siervo parece llevar adelante en solitario el encargo recibido, aunque luego aparecerán discípulos (53, 3-6): una vocación, también hoy, nace en la comunidad, se desarrolla con la ayuda de los demás, de los vecinos, y da fruto en la colaboración.

XVIII

ESCUCHA DE LA PALABRA Y FIRMEZA EN LAS DIFICULTADES

Tercer Canto del Siervo

(Is 50, 4-9a)

El Canto es formalmente todo un monólogo, modulado por la cuádruple mención del «Señor Yahvéh» (vv. 4.5.7.9). Contiene un aumento de sufrimiento y al mismo tiempo de confianza, presenta una síntesis de la figura del sabio que escucha como un alumno y del profeta que transmite la Palabra con firmeza; continúan los rasgos paralelos a textos del profeta Jeremías (11, 20; 15, 16; 18, 20; 20, 8.12), aunque éste no manifiesta la misma firmeza.

⁴*El Señor Yahvéh me ha dado
lengua de discípulos,
para que sepa sostener
al cansado con una palabra.
Él despierta mañana tras mañana,
despierta mi oído,
para que escuche como los discípulos.*

⁵*El Señor Yahvéh me abrió el oído,
pero yo no me opuse,
no me eché atrás.*

⁶*Mi espalda ofrecí a los golpeadores,
a los remesadores mis mejillas;
mi rostro no hurté*

a las afrentas ni a los salivazos.

⁷*Pero el Señor Yahvéh me ayuda,
por eso no estoy avergonzado.*

*Por eso pongo mi rostro como pedernal,
y sé que no quedaré avergonzado.*

⁸*Cerca está quien me justifica.*

¿Quién litigará conmigo?

¡Presentémonos juntos!

¿Quién es mi demandante?

¡Que se acerque a mí!

⁹*Mirad: el Señor Yahvéh me ayuda.*

¿Quién podrá condenarme?

El siervo, en calidad de sabio y a la vez de profeta, participa en la suerte de quien está cansado y desconfiado, de quien lejos de Dios lo impugna con aspereza, y experimenta en persona las reacciones violentas de los malvados contra su misión de mediador. En lugar de *'ebed* el texto habla dos veces de *limmûd* (discípulo o alumno), de quien recibe una enseñanza del hombre (Is 8, 16; 54, 13), y medita sobre el mensaje recibido para poder transmitirlo fielmente. Es central la cruda descripción de los sufrimientos físicos, especialmente ofensivos: golpes, mesar la barba, ultrajes, salivazos soportados pacientemente con la confianza en el Señor. Y esa confianza que impulsa al siervo a lanzar un desafío: ¿quién me declarará culpable? En este litigio judicial ante el tribunal de Dios, el dolor es, para los oyentes, signo cierto de culpabilidad, mientras que para el siervo es revelación de su inocencia. Una solución exhaustiva de la amabigüedad se encuentra en el cuarto Canto, del que Is 50, 4-9a constituye una preparación.

Se impone formular dos preguntas en este momento del análisis de los Cantos: ¿quién es el protagonista, e históricamente en quién piensa el autor si el siervo no constituye la dramatización de un concepto, por ejemplo el símbolo de una pura donación, sino que es una persona que ha existido realmente? «El clímax de la reflexión sobre el ministerio profético se alcanzó en los Cantos del Siervo... Que esta función del siervo tan universal consista ante todo en el cometido de la palabra y que tal cometido asuma claramente rasgos proféticos es sobremanera explícito...» (N. Füglistner, *Il servo di Dio*, pp. 195ss.). En efecto, el siervo lleva la revelación (42, 1-4), la palabra, eficaz como una espada afilada para alcanzar a las naciones (49, 2.6); escucha como un discípulo para luego hablar a los pobres y tiene confianza en Dios (49, 4.9); intercede y sufre por los demás (53, 4-5.10.12).

Este sufrimiento es distinto del sufrimiento del justo presente en los Salmos, que expresa sólo confianza en una intervención favorable del Señor en el momento oportuno; es asimismo diferente del sufrimiento de Job, falto de una perspectiva comunitaria, y del de Jeremías, a menudo rebelde en la dificultad y casi incapaz de percibirla en relación con la propia vocación. El sufrimiento del siervo está estrechamente vinculado a su papel de mediador de la Palabra: es la consecuencia de una fidelidad al anuncio hecho en medio de dificultades. El siervo es profeta por lo que dice y por lo que sufre: el anunciador se convierte así en el testigo de la Palabra. El dolor no es sólo invitación a la humildad ante el misterio del ser y del obrar divino (Job 38), o signo de la transitoriedad de este mundo (Ap 21, 3-4), o medio de educación (Sal 137), sino que es sobre todo expresión de la solidaridad y corresponsabilidad por la estirpe humana que la mediación profética exige. «Se

trata de ese sufrimiento típicamente profético que deriva de la misma función mediadora y del que nunca está separada la profecía: son las pruebas que afligen al enviado de Dios, que provienen tanto del interior cuanto del exterior» (N. Füglistner, *Il servo di Dio*, p. 200). Por tanto, emerge una figura de orden espiritual, descrita gradualmente, no limitada a una tarea política, sino capaz de reconciliar a los hombres con Dios y entre sí.

El segundo interrogante, relativo a la identidad histórica del siervo, no es fácil de resolver: la última opinión propuesta por P. Grelot, que piensa en Zorobabel, no es en realidad una novedad. La figura es ciertamente mesiánica, pero no es realmente posible deducir de los textos si el autor tenía presente a Jesucristo. No es suficiente apelar a relecturas veterotestamentarias (Zac 12, 10; Dan 12, 2-3; Sal 22) y sobre todo neotestamentarias para afirmar que se trata de una profecía directa: una cosa es leer un texto, otra releerlo. Poco conciliable con los textos es también la interpretación colectiva, propuesta de varias formas: el pueblo entero sometido en cierto sentido a muerte con el destierro y rehabilitado con el regreso a la patria, y por eso reconocido inocente por los pueblos; una parte de Israel que ha permanecido fiel y que sufre también por los demás; el Israel ideal, es decir, el que el pueblo entero habría sido si no hubiera pecado. Son demasiados los rasgos individuales y están ausentes los elementos específicos que permiten considerar al siervo como un singular colectivo, como la esposa de Oseas o la viña de Isaías. Por otra parte, la riqueza de las palabras, la novedad de la doctrina, los términos altamente teológicos —como «justificar», «expiación»— no permiten agotar la figura en ninguna de las muchas personalidades señaladas por la interpretación puramente individual. Se han propuesto todas las grandes perso-

nalidades: Moisés, Isaías, Ozías, Ezequías, Josías, Ezequiel, Joaquín, El Segundo Isaías, Zorobabel, Job.

La interpretación más probable es la histórico-mesiánica que lee los textos a dos niveles y ve la realización de la figura en dos momentos. En el plano histórico el autor quizá tenía en la mente la figura de Jeremías, cuyos rasgos podrían ponerse en sinopsis con los del siervo: profeta de las naciones (Is 42, 1.6; 49, 6; Jer 1, 5), formado para esto en el seno materno (42, 6; 49, 1; Jer 1, 5), anunciador de la Palabra (49, 2; Jer 1, 4.9), intercesor (59, 12; Jer 14, 11), manso cordero (53, 7; Jer 11, 19), perseguido, humillado, sufriente. Sin embargo, la comparación siervo/Jeremías no convence del todo y no redundaría en favor del profeta de Anatot, que no carga con los sufrimientos ajenos, no tiene la plenitud del Espíritu, persiste en el desaliento, como demuestran las llamadas *Confesiones de Jeremías*. Escuchemos, por ejemplo, la última de éstas: «Tú me sedujiste, Yahvéh, y yo me dejé seducir. Fuiste más fuerte que yo y contra mí prevaleciste. Sirvo de irrisión todo el día; todos ellos se burlan de mí... ¡Maldito el día en que nací! ¡El día en que me alumbró mi madre no sea bendito!... ¿Por qué salí del seno, para ver dolor y pena y para que mis días se vayan consumiendo en la vergüenza?» (Jer, 20, 7.14.18).

Una parte de la figura del siervo está ciertamente realizada ya en Jeremías, pero la plenitud de su significado, la identificación de la persona a la que se ajustan perfectamente las palabras hay que buscarla más allá, en el plano escatológico.

Ahora bien, para los cristianos, esta persona es Jesús de Nazaret: el *sensus plenior*, la completa realización de cuanto expresan los Cantos —especialmente el cuarto— nos lleva directamente a Jesús de Nazaret. Los textos evangélicos constituyen la realización de una promesa encerrada en los Cantos: hay,

entre los dos escritos una iluminación recíproca. Los grandes acontecimientos salvíficos se anuncian, de modos distintos, tanto en los Cantos como en el Evangelio: éxodo y renacimiento bautismal, don de la ley y del Espíritu, maná y eucaristía, cordero pascual y Jesús en la cruz, reino terreno y reino de Dios, Jerusalén terrena y celeste. Los cantos permiten, además, una profundización en el misterio de muerte y resurrección en una triple modalidad, mediante tres vías: histórica, temática, del cumplimiento.

La *vía histórica* arranca con la pregunta acerca de si Jesús se identifica con el siervo. Los anuncios de la pasión (Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33 y par.), considerados comúnmente originarios de la predicación de Jesús, revelan cómo él se interpretó a sí mismo e interpretó su misión a la luz de la figura del siervo. La comunidad y el evangelista profundizaron luego en esta línea interpretando los distintos momentos de la vida de Jesús: desde el bautismo, donde una voz celeste proclama a Jesús hijo/elegido, hasta la crucifixión, interpretada mediante el Sal 22, que expresa la inquebrantable confianza en el Padre en circunstancias que aparecían como pruebas de abandono.

La *vía temática* privilegia el acercamiento a las fases de la vida (nacer, predicar y obrar, morir, resucitar), manifestadas sobre todo por el cuarto Canto. «Esta línea corresponde exactamente a la profesión de fe de la comunidad cristiana, tal como la tenemos en el Credo apostólico: nació, sufrió, murió, fue sepultado. Esta identidad de estructura reviste mayor importancia que ciertas citas ocasionales de Is 52s. en el NT» (C. Westermann, *Isaia 40-66*, p. 310).

La *vía del cumplimiento* trata de descubrir el verificarse de la ley, del esquema interpretativo que constituye la enseñanza mayor de los Cantos, especialmente de los dos últimos. Hay una relación de causalidad entre debilidad y fuerza, inocencia y per-

secución, abajamiento y exaltación. El texto más pertinente es el himno que figura en la Carta a los Filipenses: «Se despojó a sí mismo... haciéndose obediente hasta la muerte... por lo cual Dios lo exaltó» (2, 7-9). Con esta visión concuerda Mc 10, 45: «el Hijo del hombre no vino a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por todos». Otros textos evidencian bien el momento del abajamiento (1 Pe 2, 21-25), bien el del levantamiento (1 Cor 15, 3-4).

La lectura cristiana de los cantos compromete a la solidaridad con los más débiles, que hay que reconocer en los distintos momentos históricos. Hay una frase de D. Bonhöffer, de quien se ha hablado mucho en el cincuentenario de su muerte —lo mataron el 9 de abril de 1945, cuando sólo contaba 39 años, en una cárcel nazi—, que viene bien en este contexto: «La religiosidad humana remite al hombre, en su necesidad, al poder de Dios en el mundo: así Dios es el *deus ex machina*. Pero la Biblia lo remite a la debilidad y al sufrimiento de Dios; sólo el Dios sufriente puede ayudar... el Dios de la Biblia adquiere poder y sitio en el mundo gracias a su impotencia» (de una carta del 16.7.1944, en *Resistencia y sumisión: cartas y apuntes desde el cautiverio*, Ariel, Esplugues de Llobregat 1971², p. 210). ¿Hasta qué punto expresa el siervo la solidaridad de Dios, la única capaz de salvar? La respuesta está en el cuarto Canto, el más largo y significativo.

XIX

EL DON DE SÍ GENERA GLORIFICACIÓN Y SALVACIÓN

Cuarto Canto del Siervo
(Is 52, 13 - 53, 12)

La estructura más fiel al texto, y por añadidura la más sencilla, es la tripartita, donde la primera parte (52, 13-15) y la tercera (53, 11b-12) se evocan mutuamente por las consecuencias positivas del dolor que alcanzan primero al siervo mismo glorificado y luego a la multitud justificada. La parte central (53, 1-11a) constituye como un «elogio fúnebre» por parte de una asamblea que cobra conciencia de una muerte que se ha revelado no como castigo sino como salvación. El uso de términos especiales (46 vocablos desconocidos para el Segundo Isaías), la preferencia por los sonidos cerrados (*û, ô*), el «nosotros» que implica al lector, los contrastes de los frecuentes quiasmos (vv. 3.7.12) hacen de este Canto una obra maestra del AT. La construcción resulta, por tanto, sencilla: como en una antifona, un narrador principal, Dios, prevé efectos positivos («tendrá éxito mi siervo»); luego, son confirmados por un epílogo («mi siervo justificará a muchos») y por una muerte libremente aceptada en pro de los demás. La doble in-

tervención divina encierra la parte central, en la que un grupo expresa su cambio en el modo de valorar la situación del siervo: «lo teníamos por un golpeado por Dios», ahora afirmamos que «ha cargado con nuestros pecados».

¹³*Mirad: tendrá éxito mi siervo,
será elevado, levantado, muy encumbrado.*

¹⁴*Como muchos se horrorizaron de él,
—tan desfigurado tenía el aspecto,
su apariencia era tan distinta de la de los hombres—*

¹⁵*así se asombrarán naciones numerosas,
ante él cerrarán los reyes su boca,
porque verán lo que nunca se les había referido,
y lo que nunca habían oído percibirán.*

¹*¿Quién creyó lo que hemos oído,
y el brazo de Yahvéh a quién se reveló?*

²*Creció como un pimpollo ante él,
como una raíz en tierra seca.*

*No tenía forma ni belleza
para que nos fijáramos en él,
ni aspecto para que le apreciáramos;*

³*despreciado y abandonado de los hombres,
varón de dolores, familiarizado con la dolencia,
como aquél ante quien se oculta el rostro,
despreciado de modo que no le hicimos caso.*

⁴*A decir verdad, nuestras enfermedades llevó él,
y nuestros dolores él se los cargó.*

*¡Y nosotros lo teníamos por un castigado
y humillado golpeado por Dios!*

⁵*Pero él era traspasado por nuestras rebeliones,
aplastado por nuestras iniquidades.*

*El castigo que nos valía la paz caía sobre él
y por sus cardenales éramos sanados.*

⁶*Todos nosotros como ovejas errábamos,
cada uno a su camino nos volvíamos.
Pero Yahvéh hizo que le alcanzara*

la iniquidad de todos nosotros.

⁷*Era maltratado, y él se humillaba*

y no abría la boca,

como cordero llevado al matadero

y como oveja muda ante sus esquiladores.

Él no abría la boca.

⁸*Por arresto y sentencia fue arrebatado,*

y de su destino ¿quién se preocupa?

*Fue arrancado de la tierra de los vivos,
por el pecado de su pueblo lo hirieron de muerte.*

⁹*Le dieron sepultura con los delincuentes,
y su túmulo con los ricos,*

aunque no había cometido violencia

ni había habido engaño en su boca.

¹⁰*Plugo a Yahvéh aplastarlo con la enfermedad;
realmente ofreció su vida como sacrificio expiatorio.*

Verá descendencia, prolongará sus días;

y el querer de Yahvéh se logrará por su mano.

¹¹*Libre de los trabajos de su alma, verá la luz,
y se saciará de conocimiento.*

*Como justo, mi siervo justificará a muchos,
y sus iniquidades él mismo se las cargará.*

¹²*Por eso le daré las multitudes como parte suya,
y con los poderosos repartirá el botín,*

porque entregó su vida a la muerte

y entre los delincuentes fue contado,

pues llevó el pecado de muchos

y por los delincuentes intercede.

Este Canto revela que el dolor inocente es causa de exaltación para el siervo (52, 13) y de perdón y justificación para las multitudes (53, 4.11b). Se nos advierte que esta doctrina es nueva, increíble y difícil de aceptar: la enseñanza no puede ser considerada una exageración, pero tampoco es clara y obvia en todos sus aspectos: conserva siempre algo de misterioso. El inocente que sufre contradice la doctri-

na tradicional de la retribución lo mismo que el culpable que permanece impune: lo nuevo está sobre todo en el triunfo del humillado, algo que no se puede hallar en la experiencia histórica. Nuevo es —respecto a los Salmos— el relato del sufrimiento, relato hecho no por el salvado, sino por los que lo han ultrajado, testigos tardíos de la inocencia de un dolor capaz de redimir su pecado. Este coro que canta el hosanna, el «nosotros» repetido en cada versículo, evoca el tormento de toda una existencia: creció en el desprecio (53, 2-3), fue golpeado por dolor continuo (vv. 4-5), sufrió pacientemente (v. 7), murió ignominiosamente (vv. 8-9), no fue olvidado (vv. 10s.).

Sigamos de cerca la estructura tripartita:

Habla Dios: el siervo no morirá (52, 13-15).

Se describe la exaltación del siervo con cuatro verbos en futuro, progresivos. Fundada en la prudencia, la inteligencia y el discernimiento (*yaskil*: 41, 20; 44, 18; Jer 9, 23), en una perfecta adhesión a la voluntad divina (Jer 10, 21; 20, 11), esta exaltación es considerada con éxito mediante sinónimos que indican altura (honrado, exaltado, elevado), como alto es el trono del Señor (Is 6, 1). Luego se considera este éxito en sus efectos, es decir, en las repercusiones sobre las gentes y sobre los reyes, que le profesarán respeto y reverencia («cerrarán la boca»: Job 5, 16; 21, 5; 29, 9; Sal 107, 42). Éstos tendrán un doble estupor («como... así»), primero por la humillación extrema (rostro desfigurado), luego, todavía más, por la exaltación de la misma persona: en efecto, se pensaba que un rostro llagado era consecuencia del pecado, por tanto, de un alejamiento de Dios mismo que implicaba el aislamiento de los hombres.

Habla un grupo: hemos sido beneficiados (53, 1-11a).

Continúa el asombro por el inesperado descubrimiento de la debilidad como lugar en que se manifiesta el poder divino («el brazo del Señor», cf. 2 Cor 12, 9b). El «nosotros» representa, más que a los paganos o al pueblo de Israel, a un grupo de testigos de la humillación y de la exaltación: el uso de los términos *creer* (*he'emîn*) y *escucha* (*š'êmu'a*) postula una ayuda sobrenatural para poder adherirse al nuevo mensaje. Es una vida entera de sufrimiento la evocada primero con la imagen del pimpollo y de la raíz en tierra árida, luego con la belleza, la única realidad que podría sacarlo del aislamiento, y por tanto con la humillación producida por el dolor; un eficaz paralelismo antitético: dolores-sufrimiento/sufrimientos-dolores, produce un desarrollo en la narración.

La confesión de quien es transformado por el dolor purificador del siervo, sufriente «como nosotros» pero también «por nosotros», se concreta en la conciencia de haber recibido paz, curación, iluminación por escoger el camino justo: una primera extensión de los beneficios está presente en el «todos nosotros» repetido en el v. 6, preparación del triple «todos» del final (vv. 11-12). El comportamiento del siervo, como hilo conductor de los versículos, destaca por el silencio, más elocuente que las palabras de Job; por la humildad y paciencia, tan distinta de la ingenuidad de Jeremías (11, 19); por la inocencia y el resultado positivo alcanzado: los hombres, en cambio, lo condenan, lo matan, lo entierran. Tanto sufrimiento no es fruto sólo del desencadenamiento de la maldad humana: brota también de la iniciativa de un amor fuerte, complaciente y misterioso de Dios que deja entrever el paso de la humillación a una exaltación fundada en el valor expiatorio de la vida como ofren-

da grata a Dios (*'ašām*/expiación) por los pecados de los hombres. La supervivencia descrita por el difícil v. 10b es de orden terrestre, y equivale al recuerdo y a la gratitud de los discípulos sin indicar propiamente una resurrección: de todos modos, no se excluyen del «verá la luz» (v. 11) una esperanza relativa a una superación de la muerte, superación que queda sin precisar y que está hecha de paz y prosperidad, y la intuición de que todo no puede acabar con la muerte para quien ha modelado la vida según la voluntad de Dios.

Habla Dios: mi siervo justificará a todos (53, 11b-12).

El influjo sobre las multitudes del siervo declarado justo, es decir, inocente, se entiende de dos modos distintos. La forma *yasdîq*, considerada como causativa interna, permite hacer «aparecer al siervo justo ante muchos... por cuanto es rehabilitado por Dios, reintegrado en su honor» (C. Westermann, *Isaia 40-66*, p. 323). Pero es más respetuosa del texto la interpretación común que aprecia aquí una verdadera justificación, es decir, la comunicación de la justicia poseída por el siervo a las multitudes. El lenguaje militar del v. 12, según el cual las multitudes son dadas como trofeo de guerra, refuerza la verdad de un influjo efectivo, universal y espiritual del siervo: se ha entregado (literalmente: «se ha vaciado a sí mismo»; cf. Flp 2, 7) a la muerte, se ha asociado a los pecadores. A diferencia del justo de los Salmos, deseoso de distinguirse de los impíos, el siervo ha tomado sobre sí los pecados de todos, ha rogado por los pecadores superando la invocación de los grandes intercesores (Moisés, Samuel, Jeremías), que estaba limitada a los hijos de Israel.

El punto central de este Canto es la eficacia de los dolores del siervo para el rescate de quien le ha

hecho sufrir: aquí está presente el fundamento de aquella verdad que posteriormente se llamará «satisfacción vicaria».

La acción del siervo va más allá de la simple participación en los dolores. Esta verdad brota de tres series de textos. El siervo lleva y carga sobre sí las culpas y las iniquidades como hacía el macho cabrío expiatorio (Lev 16, 22); es mediador de reconciliación en cuanto que a través de su sacrificio toma sobre sí la responsabilidad de los delitos ajenos y transfiere a los demás su justicia; transforma sus heridas no en venganza, como había hecho Lamec (Gén 4, 23-24), sino en sufrida imploración a Dios en beneficio de los que lo han ultrajado. Se interrumpe así la espiral de la violencia: «No te dejes vencer por el mal, sino vence al mal con el bien» (Rom 12, 21). El siervo ha elegido decidida y permanentemente la fidelidad a un programa de continua donación que en un reino de pecado y de odio implica la cruz.

Las más nobles motivaciones desfallecen cuando de la contemplación de la verdad se pasa a la experiencia: la sensibilidad y también la razón alimentan sentimientos de aspiración a la justicia, si es que no son de venganza, ante el mal recibido injustamente. Sin embargo, una motivación sigue siendo siempre válida: el Hijo de Dios, la Sabiduría del Padre, ha preferido el camino de la cruz como consecuencia de una opción de amor, y se ha comprometido a conducir a plena realización a aquellos que, fiándose de él, hacen también la opción del don de sí mismos en toda circunstancia.

INTRODUCCIÓN AL TERCER ISAÍAS (caps. 56-66)

Los once últimos capítulos del Libro de Isaías, convencionalmente atribuidos al Tercer Isaías, se deben en realidad a varios autores. Estos capítulos reflexionan sobre las ruinas de Jerusalén (64, 9-10) y sobre los comienzos de la reconstrucción (60, 10-13). Se afronta una gran variedad de temas, desde el templo (64, 1-4) hasta la admisión de los extranjeros en la comunidad (56, 1-8) y el ayuno (58, 1-12). Históricamente esta tercera parte del Libro de Isaías ha exigido al menos medio siglo para formarse, desde el inmediato postexilio hasta el tiempo del profeta Ageo y del Primer Zacarías (1-8), en las primeras décadas del siglo quinto. Literariamente, estos capítulos traen a la memoria el estilo del Segundo Isaías (60-62; 65, 15-25) —incluso a veces de modo pedante y repetitivo—, presentan en ocasiones rasgos originales (58, 1-12), alternan prosa y poesía, incluyen liturgias y súplicas penitenciales (59; 63, 7- 64, 11), aperturas universalistas (c. 62) y perspectivas mesiánicas (61, 1-2). Teológicamente, muestran la falta de un pensamiento unitario. En efecto, dan respuestas contrarias sobre diversas temáticas: desde el culto, pasando por la relación hacia los paganos, hasta la esperanza herida por el desengaño del re-

torno. Cabe encontrar cierta línea unitaria en la búsqueda de argumentos para superar la distancia entre promesa y realización; prevalece en general la palabra dada de una próxima intervención de Dios que, no obstante, deberá hallar un pueblo consagrado a la justicia: más que el éxodo de Babilonia, aquí se augura un *éxodo en el mismo lugar*, es decir, una sincera conversión y un decidido cambio de costumbres.

El tiempo de los primeros retornos

El período que discurre entre el fin del destierro y la constitución de la comunidad por obra de Nehemías y Esdras (545-539) es poco conocido y además controvertido en la interpretación de los datos históricos disponibles. El Edicto de Ciro, que está en el origen de los retornos, se cita en dos formas complementarias que pueden constituir dos edictos sucesivos. El comienzo del Libro de Esdras transcribe la orden del rey persa relativa a la reconstrucción del templo de Jerusalén y el permiso de partir, junto con la garantía de ayudas.

Así habla Ciro, rey de Persia: Yahvéh, el Dios del cielo, me ha dado todos los reinos de la tierra y me ha encargado que le edifique un templo en Jerusalén de Judá. Quien de vosotros pertenezca a su pueblo, ¡que Dios sea con él! Suba, pues, a Jerusalén, para reedificar el templo de Yahvéh, Dios de Israel, el Dios que está en Jerusalén. Y a todo el resto de ese pueblo, dondequiera que resida, ayúdenle las gentes del lugar con plata, oro, bienes y ganados, además de donativos voluntarios, para el templo de Dios que está en Jerusalén.

(Esd 1, 2-4; cf. 2 Cr 36, 23)

El segundo texto subraya la reconstrucción del templo, del que se dan las medidas, encargos y disposiciones particulares (Esd 6, 3-12). La mayoría de los autores consideran que el edicto es auténtico en su sustancia: no es suficiente para negar su historicidad que el Cilindro de Ciro no nombre a los judíos entre los pueblos liberados por el rey persa en Mesopotamia.

El primer guía de los repatriados fue Sesbasar, hijo de Joaquín, con un doble título: de *príncipe (nasi)*, que lo califica en relación al pueblo como rey (vasallo) de Judá, y de *gobernador (pehah)*, funcionario de la autoridad persa. Un grupo más consistente regresa unos años después bajo la guía de un sobrino de Sesbasar, Zorobabel, llamado también «gobernador de los judíos», título que fue probablemente la causa de su misteriosa desaparición. Por presión de los repatriados la función de «ungido», hasta entonces reservada al rey, fue compartida con el sumo sacerdote, el primero de los cuales se llamó Josué: se tuvieron así dos «ungidos», representantes de dos tendencias, real y sacerdotal: al final predominó la segunda. La preocupación principal de las dos corrientes, real y sacerdotal, unidas entusiastamente al comienzo, fue la reconstrucción del templo, en favor de la cual intervendrán también los profetas Ageo y Zacarías. Sin embargo, la iniciativa tropezaba con la oposición de los samaritanos, hallaba obstáculos en las miserables condiciones económicas generales y avanzaba lentamente por las desavenencias entre los habitantes de Jerusalén y de Judá y por las disputas entre los que habían regresado y los que se habían quedado en Palestina, adueñados ya de las tierras que en otro tiempo habían sido propiedad de los desterrados.

Es probable que hayan tenido lugar otros retornos a consecuencia de los tumultos producidos en la

muerte de Cambises, al cual sucedió Darío I de Ispaspe (522-486): el nuevo soberano era miembro de otra rama de los Aqueménidas y tuvo que usar la fuerza para afirmarse. Los dramáticos desórdenes hacían pensar quizás en el «día del Señor» y en la necesidad de preparar al Dios-que-viene una digna morada: de hecho los trabajos del templo se reemprendieron para terminar en el 515. Sin embargo, su construcción no trajo ni paz ni bienestar, contrariamente a lo que había anunciado Ageo (2, 6-9), ni religiosidad auténtica: continuaron las miserias, las desavenencias, el sincretismo religioso. El periodo que el Tercer Isaías interpreta es un tiempo de desencanto, sufrimiento, crisis de esperanza. Se produjo un cambio de ambiente respecto a los entusiasmos de los primeros tiempos, los del regreso del destierro: los capítulos intentan dar una respuesta a esta situación.

Una colección formada gradualmente

Hay bastante acuerdo en fijar el núcleo de la colección en los cc. 60-62, debidos probablemente a un discípulo del Segundo Isaías; él expone aquí un mensaje de salvación que se puede encontrar también en otros tres pasajes (57, 14-20; 65, 16b-25; 66, 6-16): se trata de una salvación que no está al alcance de la mano, que por tanto es de naturaleza escatológica y que está centrada en la justicia. En torno a este núcleo se añadieron luego otros pasajes, en los que se exponían diferentes respuestas a los distintos problemas: es demasiado subjetivo y en definitiva inútil el intento de indicar una sucesión cronológica precisa. Sigue siendo también subjetiva la búsqueda de la causa fundamental que ha dado origen a los capítulos. Presenta cierto interés el intento, compartido por

muchos, de encontrar cierto enganche entre los capítulos, aunque esto no da lugar a una estructura lineal y homogénea. En torno al c. 61, juzgado como el centro de la colección, giran, de forma concéntrica, los otros pasajes:

	61	
	60	62
59, 15b-20		63, 1-6
59, 1-15a		63, 7 - 64, 11
58		
56, 9 - 57, 21		65, 1 - 66, 17
56, 1-8		66, 18-24

(cf. Alonso-Schökel L.- Sicre Díaz J.L., *Profetas*, I, 343-347).

También es dominante el tema de la «justicia», entendida como respeto de la persona, denuncia de la opresión, realidad divina y humana.

TEXTO Y COMENTARIO
DEL TERCER ISAÍAS

Capítulo séptimo

MOTIVOS DE ESPERANZA EN TIEMPOS DIFÍCILES

Los límites impuestos a este libro exigen una selección y el sacrificar temas que también son significativos, como la relectura teológica de la historia (63, 7 - 64, 11) o el esplendor de Jerusalén (60, 1-22; 62, 1-12). Con todo, este último tema brota igualmente del examen de algunos pasajes paralelos. Los textos escogidos se refieren sobre todo a los motivos de esperanza en la difícil situación del regreso y esbozan un nuevo rostro de Dios que impulsa al hombre a cambiar de vida. El Señor es invocado con un nombre nuevo: «El que todavía reúne», aclarando así que al mero retorno a Jerusalén le habría debido seguir la formación de una verdadera comunidad; Dios pide además un comportamiento religioso atento a las exigencias de los pobres, a los que envía a su consagrado para que anuncie su mensaje. Promete, en fin, que habrá cielos nuevos y una tierra nueva.

Este programa divino está vinculado una vez más al tema de la «justicia», que, asumiendo el sentido de muchos textos del Primer y del Segundo Isaías, expresa tanto el significado de don de Dios como el

de compromiso por el hombre. El concepto de justo/justicia está presente veintitrés veces, como sustantivo masculino¹, femenino² y como adjetivo³. La fidelidad de Dios a la promesa de salvar al hombre señala así nuevos horizontes e impulsa hacia metas de comunión que reúnan a todos los hombres, superando de este modo los particularismos que el Tercer Isaías deja entrever en abundancia y requiriendo al mismo tiempo un compromiso hacia las exigencias concretas de la cotidianidad. El Señor ofrece, en fin, una vez más, su presencia y su ayuda creadora.

1. *Sedeq*: cf. Is 58, 2.8; 59, 4; 61, 3; 62, 1.2; 64, 4.
2. *Ṣedaqāh*: cf. Is 51, 1 (bis); 57, 12; 58, 2; 59, 9.14.16.17 (bis); 60, 17; 61, 10.11; 63, 1; 64, 5.
3. *Ṣaddiq*: cf. Is 57, 1 (bis); 60, 21.

XX

DIOS ES EL QUE TODAVÍA REÚNE A LOS DISPERSOS (Is 56, 1-8)

El Segundo Isaías, en las estrecheces provocadas por el destierro, había definido a Dios como «creador y redentor»; el Tercer Isaías, en el desengaño que siguió al regreso, lo define como «El que aún reúne» al pueblo para hacerle experimentar la justicia, reinterpretando así en sentido escatológico las promesas de su maestro. Puede ser ésta, bien que ciertamente parcial, una línea de lectura de los cc. 56-66. En estos textos es necesario dejarse impresionar por la belleza de cada fragmento, como el siguiente, que, hablando de la reunión, revela el más puro universalismo defendiendo el valor de la apertura a las gentes y afirmando la posibilidad de una pertenencia del extranjero a la comunidad sin restricción alguna.

*¹Así dice Yahvéh:
Guardad el derecho
y practicad la justicia,
que mi salvación está próxima a llegar,
y mi justicia para revelarse.
²Dichoso el hombre que esto hace*

*y el hijo de hombre que se atiene a ello:
que guarda el sábado sin profanarlo,
y guarda su mano sin hacer ningún mal.*

³*Que no diga el extranjero
que se ha asociado a Yahvéh:*

*Me separará totalmente
Yahvéh de su pueblo.*

Que no diga el eunuco:

¡Ay! Soy un leño seco.

⁴*Pues así dice Yahvéh:*

*A los eunucos que guardan mis sábados,
eligen lo que yo quiero*

y se atienen a mi pacto,

⁵*les daré en mi casa y en mis muros
una marca y un nombre*

mejor que el de los hijos y las hijas.

Un nombre les daré,

que no se borrará.

⁶*A los extranjeros que se asocian*

a Yahvéh para servirle,

para amar el nombre de Yahvéh

y ser sus servidores,

a cuantos guardan el sábado sin profanarlo

y se atienen a mi pacto,

⁷*los llevaré a mi santa montaña*

y los alegraré en mi casa de oración.

Sus holocaustos y sus sacrificios

serán aceptos sobre mi altar;

porque mi casa es casa de oración,

y así lo llamarán todos los pueblos.

⁸*Oráculo del Señor Yahvéh,*

que congrega a los dispersos de Israel:

«Aún congregaré a sus deportados

con los ya reunidos».

La legislación del Deuteronomio (23, 2-9) prohibía acoger en la comunidad a los eunucos y a los

extranjeros; entre estos últimos tenía sólo ciertas consideraciones con los idumeos y los egipcios, admitidos a la tercera generación. Ahora bien, hacia finales del s. VI a.C., para confortar a las dos categorías de personas excluidas, contra la corriente rigorista que llegará a ser después mayoritaria y dominante con Esdras y Nehemías (Esd 9, 1 Ne 9, 2), se establece como criterio de pertenencia al pueblo la observancia del sábado (Is 56, 2.4.6) y de la alianza (56, 4.6): la *b^erit* en este caso toma el significado de ley y de obligaciones, las que se resumen en la práctica de la «justicia». Por tanto, el abandono de la descendencia física como criterio de pertenencia a la comunidad permite a los eunucos ser recordados por la posteridad por su rectitud moral más que los que hayan tenido hijos e hijas; a los extranjeros se les considera dignos de llevar ofrendas gratas al Señor.

La acción agregadora de Dios expresada en este texto supera incluso el universalismo de los Cantos del Siervo; llega a crear, entre cuantos habitan en Jerusalén, una comunidad fundada en la comunión cultural. Todos pueden formar parte de ella a causa de ese profundo vínculo de unión entre los hombres que está ínsito en la capacidad de ofrecer sacrificios válidos a Dios, una posibilidad ofrecida también a los extranjeros, que de este modo dejan de serlo. La «reunión» pasa así de acontecimiento prodigioso momentáneo a cotidianidad silenciosa, manifiesta la insondable profundidad de toda promesa divina observable sólo por su cumplimiento, e instaura un nuevo periodo de la historia salvífica. «En la línea tradicional del Deutero-Isaías, es decir, en una línea de la tradición profética, se proclama que la comunidad de Yahvéh se abre; el motivo lo indica un oráculo divino, en contraste con una línea de la tradición sacerdotal legalista que, por el contrario, trata de restringir la comunidad únicamente a los israeli-

tas de nacimiento» (C. Westermann, *Isaia 40-66*, p. 381).

Sigamos esta interesante cuestión en sus desarrollos de los capítulos siguientes; y es que el Tercer Isaías vuelve sobre ello otras dos veces. Is 60 coloca el tema de la «reunión» en un horizonte universal. No se trata sólo de insertar en la comunidad a cierto número de personas ya presentes en Jerusalén, sino de contemplar un aflujo de muchos pueblos.

*⁴Levanta tus ojos en torno y mira:
todos se reúnen, vienen a ti.*

*Tus hijos vienen de lejos,
tus hijas son llevadas en brazos...*

*⁷Todas las ovejas de Quedar se reunirán junto a ti,
los carneros de Nebayot te servirán de sacrificio...*

*⁹Es que a mí me esperan las islas,
y las naves de Tarsis las primeras,
para traer a tus hijos de lejos...*

*¹¹Tus puertas estarán siempre abiertas,
ni de día ni de noche se cerrarán,
para traerte los tesoros de los pueblos,
conducidos por sus reyes.*

El Tercer Isaías, ante la situación frustrante del retorno a la patria, asegura que la salvación debe realizarse todavía: el Señor está a punto de venir para llenar a Jerusalén de luz, y en vista de ella también los pueblos se pondrán en movimiento. En el tema de la salvación anunciada (60, 1-9) y descrita (60, 10-22) se inserta la reunión de los pueblos. Ésta está, sin embargo, en relación con Israel, que resulta ser central, más aún, aparece «servido» por los pueblos por un triple motivo. Los pueblos vienen para acompañar a la mayoría de los desterrados que todavía está lejos de la ciudad; llevan consigo sus bienes, desde los animales para los sacrificios hasta las naves

para el transporte (cf. el paralelismo de los vv. 4b y 9a), y hasta las riquezas necesarias para la reconstrucción de la ciudad y del templo; son testigos de las maravillas obradas por el Señor en favor de Sión, contribuyendo así a la glorificación de Dios y de la ciudad; la gloria derramada sobre el pueblo, reconocida, redundará en fin sobre el Señor. «En Is 60 los pueblos son sólo portadores de los bienes de salvación mediante los cuales Sión es glorificada. Están al servicio de esta glorificación. Sucede como en los Salmos, cuando hablan de los pueblos que asombrados y temerosos reconocen las maravillosas obras de Yahvéh en favor de Israel (Sal 126, 2b) y sacan las consecuencias: todos los reyes le tributan homenaje, todos los pueblos le sirven (Sal 72, 11; cf. también Sal 22, 28; 66, 4; 86, 9; 102, 22ss.)» (C. Westermann, *Isaia 40-66*, p. 429).

Esta *instrumentalización* de los pueblos que constituye un paso atrás respecto al texto anterior, se supera en el capítulo final, que se eleva a una concepción de puro universalismo.

Pero yo vengo a reunir a todas las naciones y lenguas: y ellas verán mi gloria. ¹⁹Pondré entre ellas una señal y enviaré salvados de ellas a las naciones: a Tarsis, Put y Lud, a Mešek y Roš, a Tubal y Yaván, y a las islas lejanas que no han tenido noticia de mí ni han visto mi gloria. Ellos anunciarán mi gloria en las naciones... ²¹Y también de entre ellos tomaré como sacerdotes y como levitas—dice Yahvéh—.

Este texto cambia la naturaleza de la venida del Señor, que ya no es portadora de castigo (Is 66, 15-17), sino de la presencia radiante y luminosa que es la *gloria*, de la que tendrán experiencia «todos los pueblos y todas las lenguas» (cf. Zac 8, 23; Dan 3,

4.7.29; 6, 25), reconstruyendo así la unidad destruida en Babel. De esto Dios ofrece un signo, la elección de supervivientes entre las gentes para que hagan de misioneros entre los que todavía no conocen al Señor. «Aquí por primera vez se habla claramente de la misión como la entendemos nosotros, es decir, como envío de personas individuales a los pueblos lejanos para anunciar la gloria de Dios. Esto tiene una correspondencia exacta en la misión apostólica en los comienzos de la Iglesia cristiana. No se puede sino constatar con admiración cómo aquí, en los márgenes del Antiguo Testamento, en esa pequeña cosa que es el pueblo elegido, se ve ya el camino de Dios que lleva al mundo en toda su amplitud» (C. Westermann, *Isaia 40-66*, pp. 503s.).

Insertar a los paganos entre los grupos cerrados de sacerdotes, tutelados por rigurosas genealogías, y hacer de ellos verdaderos testigos ante los que no han visto y oído, aparece como una innovación atrevida: no extraña el intento de restablecer inmediatamente un equilibrio, volviendo a posiciones más tradicionales (Is 66, 20.22-24).

Este amplio sentido del texto se presenta seguro: en efecto, es poco convincente el intento de leer el v. 21 a la luz del precedente v. 20, por el que «sacerdotes y levitas» se tomarían de entre los israelitas repatriados. La acción del *Dios que reúne* resulta así hallarse presente en tres puntos clave (56; 60; 66) de los capítulos atribuidos al Tercer Isaías, constituyendo así una verdadera inclusión. Esta acción de reunión indica que el retorno a la patria y la posibilidad de resolver problemas inmediatos de convivencia constituyen sólo una primera realización parcial de las promesas contenidas en el Libro de la Consolación: al creyente se le invita una vez más a mirar adelante y a adquirir fuerza en virtud de las renovadas promesas divinas para superar la difícil vida cotidiana.

XXI

EL VERDADERO AYUNO

(Is 58, 1-14)

El pasaje refleja una tensión, se trata de una verdadera disputa entre el pueblo y Dios: uno y otro creen tener razón. El pueblo realiza actos religiosos, y especialmente se juzga que el ayuno es suficiente para obtener el perdón, el apoyo en la oración, el agrado y la cercanía del Señor con los favores consiguientes. La falta de estas consecuencias da lugar a la lamentación: *¡es inútil realizar actos de culto, el Señor no nos escucha!* Éste desenmascara entonces la falsedad de la actitud y propone los signos del verdadero ayuno.

El tema se desarrolla con elementos de distinta proveniencia, por lo que el lector deberá superar varios cambios o tránsitos. El lenguaje comunitario dirigido al comienzo y al final a todo el pueblo cede el puesto a acentos personales; la noción de verdadero ayuno no tiene siempre el mismo contenido y la lista de los beneficios reservados a quien cambia de vida es muy articulada; el lenguaje profético, fácil de encontrar en los escritos anteriores, alterna aquí con expresiones de tonos litúrgico-cultuales, hasta el punto de hacer pensar que el pasaje podría ser una exhortación al ayuno dirigida a una asamblea.

El tema se desarrolla en cuatro movimientos: intervención del profeta para concienciar sobre la situación de falsa autenticidad en que vive el pueblo (vv. 1-3a); proclamación del verdadero ayuno (vv. 3b-7); consecuencias positivas para los que unen el ayuno a la práctica de la justicia (vv. 8-12); exhortación a la santificación del sábado (vv. 13-14).

¹Clama a voz en cuello, no te retraigas,
como la trompeta alza tu voz
y anuncia a mi pueblo su rebelión
y a la casa de Jacob sus pecados.

²A mí me están buscando día tras día
y desean conocer mis caminos,
cual si fuera gente que practica la justicia
y que no abandona el derecho de su Dios.
Me piden decisiones justas
y desean la cercanía de Dios.

³¿Por qué ayunamos, y no lo ves;
nos mortificamos, y no lo sabes?
Mirad: el día de ayuno tratáis de negocios
y apremiáis a todos vuestros obreros.

⁴Mirad que ayunáis para contienda y altercado
y para pegar furibundos puñetazos.
Actualmente no ayunáis
para hacer oír en lo alto vuestra voz.

⁵¿Es ése el ayuno que yo elegí
para el día en que el hombre se mortifica?
¿Doblar la cabeza como un junco
y hacer un lecho de saco o de ceniza?

¿A esto lo llamas ayuno,
día agradable a Yahvéh?

⁶¿No es éste el ayuno que elijo:
desatar ataduras inicuas,
soltar coyundas de yugo,
enviar libres a los oprimidos
y romper todo yugo?

⁷¿No lo es: repartir con el hambriento tu pan
y que lleves a casa a los pobres vagabundos;
que si ves a un desnudo lo cubras,
y que no te hurtes de los de tu raza?

⁸Entonces despuntará tu luz como la aurora,
y tu carne sana en seguida brotará;
marchará delante de ti tu justicia,
y la gloria de Yahvéh será tu retaguardia.

⁹Entonces llamarás, y Yahvéh responderá;
pedirás socorro, y él dirá: ¡Aquí estoy!
Si retiras de en medio de ti el yugo,
el señalar con el dedo y el hablar descarado;

¹⁰si brindas al hambriento tu propia apetencia
y el apetito del oprimido sacias,
emergerá en la oscuridad tu luz,
y tus tinieblas serán como el mediodía.

¹¹Te guiará Yahvéh continuamente
y saciará en eriales tu apetito;
rejuvenecerá tus huesos;
y serás como jardín regado,
como hontanar de aguas,
cuyas linfas no engañan.

¹²Reedificarán los tuyos ruinas antiguas,
cimientos de siglos y siglos levantarás;
te llamarán tapiador de brechas,
restaurador de ruinas para habitar.

¹³Si retraes del sábado tu pie,
de hacer tus negocios en mi santo día;
si llamas al sábado delicia,
al día santo de Yahvéh venerando,
y lo veneras, no haciendo tus encargos,
no abordando tus negocios ni tratándolos,

¹⁴entonces te deleitarás en Yahvéh,
te haré cabalgar por las alturas de la tierra
y te daré a comer la herencia de tu padre Jacob,
pues la boca de Yahvéh lo ha dicho.

El problema de fondo concierne a la actitud auténtica hacia Yahvéh que se expresa en un acto juzgado importante en la historia de las religiones, particularmente en la revelada: el ayuno. De ahí surge una situación preocupante: el hombre cree que está en el buen camino justamente cuando se está alejando del Señor. Subjetivamente recto, es en realidad esclavo de una hipocresía que no puede superar porque no tiene conciencia de ella. A tanta ceguera pueden llevar las costumbres, los modos comunes de pensar, las tradiciones. Las acciones consideradas fuente de salvación son en realidad, en ciertos casos, portadoras de muerte. Por eso la primera acción de la Palabra es iluminar, abrir horizontes nuevos, demoler modos de pensar: a la misma corresponde en el hombre la invocación «que yo vea, Señor». Puede tratarse también de ignorancia invencible para el individuo: esto no quita que se pueda incurrir en experiencias dolorosas.

Una conciencia subjetivamente recta trasparece a partir del v. 2: buscar, observar los preceptos, deseo de cercanía a Dios, voluntad de practicar justicia y derecho traen a la mente expresiones y gestos culturales. Permaneciendo fieles a las prácticas requeridas por Dios, se espera de él ayuda y aprobación. No se excluye que el pasaje tenga conexiones con celebraciones de «días del *kippur*» o de la expiación, la gran fiesta de otoño (Lev 16) a la que seguían celebraciones del ayuno. La actitud popular aquí dibujada está muy lejos de lo que indicará Jesús sobre la necesidad de ayunar en secreto, de modo que sólo el Padre lo vea (Mt 16, 18). Domina aquí una mentalidad presente también en Malaquías 3, 14: «Es inútil servir a Dios. ¿Qué sacamos de observar sus preceptos y de andar con vestidos de luto ante Yahvéh Sebaot?».

El profeta hace que surja entonces el juicio de Dios, se convierte en amplificador («trompeta») de su pensamiento. Semejante cometido se había enco-

mendado ya a Oseas («¡Emboca la trompeta...! Violaron mi alianza y contra mi ley se rebelaron»: 8, 1) y se le pedirá a Joel («¡Tocad la trompeta en Sión, dad la alarma en mi monte santo!»: 2, 1). La situación de pecado se describe con detalle en los dos capítulos que acompañan a nuestro pasaje (57; 59): ofrecen entre otras cosas eficaces definiciones de pecado, responsable de «haber excavado un abismo entre vosotros y vuestro Dios» y de haberle hecho «esconder su rostro de modo que no os escucha» (59, 2). En nuestro texto el pecado consiste en la pretensión de querer unir una precisa práctica religiosa con una conducta inmoral, el respeto para con Dios y la deshonestidad para con el prójimo. Se repite la situación del comienzo del libro (Is 1, 10-20) y la ya conocida para Oseas (6, 6), pero se tiene también un desarrollo. El Tercer Isaías no dice: quiere la atención al prójimo y no el ayuno. Invita más bien a dar el primado a ese tipo de ayuno que acompaña a todo sincero interés por los demás, especialmente por los más débiles; a comprometerse por la armonía y no por la división, por intereses generales en vez de sectoriales, por colmar las necesidades ajenas en lugar de aumentar los propios intereses.

Al realizar todo acto religioso el hombre debe preguntarse si es grato a Dios o a sí mismo, sabiendo bien que es grato el gesto que procura un beneficio al hombre. El ayuno auténtico, abierto a lo social, excluye algunas actitudes y requiere otras. Es directamente contrario a una preocupación excesiva por los propios intereses, lo cual es a menudo antecámara de injusticias como, por ejemplo, la imposición de onerosas condiciones laborales: en este caso los signos del ayuno (saco, ceniza, encogimiento de la cabeza y del cuerpo) quedan vacíos, no expresan humildad, contrición de corazón, voluntad de cambiar la vida. Un signo falto de la realidad significada es

una falsedad, como un gesto de afecto o de amor hecho sin corazón o sin promesa de ayuda. Positivamente, el ayuno implica por una parte el compromiso por librar al hombre de toda forma de opresión, y por la otra la disponibilidad para compartir los propios bienes en relación con las necesidades ajenas. Este mensaje debía hallar un terreno fértil en los destinatarios, que llevaban todavía señales físicas y morales del sometimiento a Babilonia. Y es que el profeta se dirige sobre todo a los primeros grupos que regresaron después del edicto de Ciro, entre el 539 y el 515, año de la reconstrucción del templo. Son varios los sustantivos (ataduras, coyundas, opresión, yugo) y distintos los verbos (desatar, soltar, enviar libres, romper), pero uno solo es el mensaje: *liberad al que está oprimido*. El compromiso por esta obra no es fácil: requiere sacrificios, pagar personalmente, paciencia y decisión para superar inevitables oposiciones: cosas todas que exigen opciones y actos de ayuno. De ahí brota la verdad según la cual, a los ritos dirigidos directamente y sólo a Él, Dios prefiere la atención hacia el hombre. Librar al hombre. El Dios que libera —el título más apropiado para el obrar histórico de Dios— asigna al hombre como tarea principal la de continuar su obra.

La acción no atañe sólo a personas sujetas a autoridades dictatoriales, explotadas de mil modos en el trabajo o manipuladas por una propaganda engañosa que a menudo habla de libertad para esconder intenciones opresoras, sino también a los que por motivos diversos se encuentran en situación perenne de ansiedad y angustia, incapaces de vivir momentos intensos de paz, serenidad, abandono confiado. No es suficiente derribar la injusticia, sino que es necesario construir la equidad. Con lenguaje realista y actual, esto implica el don del alimento, de la casa, del vestido a «los de tu carne». ¿Quién es esta «carne»

mía? ¿El compatriota, el que tiene el mismo color de la piel, o bien todo hombre, como sugieren varios textos, históricos (Gén 2, 23; 6, 12), proféticos (Is 40, 5.6; 66, 16.23.24) y sapienciales de la Biblia? «¿No los hizo, como a mí, en el seno? ¿No nos formó en el vientre un mismo Dios?» (Job 31, 15). Para que su discurso sea más incisivo, el profeta pasa del plural al singular: *tú estás llamado, quienquiera que seas, a alimentar al hambriento, a dar un techo al nómada, a vestir a quien está desnudo*.

El sentido universal se impone aquí por muchas razones. «Ante todo se califica a los necesitados con términos muy generales que subrayan su indigencia, no su proveniencia, y un adjetivo como “vagabundo” conviene mejor a un extranjero que a un indígena; además, el hecho de estar constituido de la misma carne no caracteriza sólo a los hijos de Abraham, sino más bien a todos los hijos de Adán, a todas las criaturas del mismo Dios y Padre; en fin, no olvidemos que nuestro oráculo está contenido en una recopilación en que se es favorable a los extranjeros (56, 6-7) y en la que se habla varias veces de “toda carne” pensando en la humanidad entera sin distinción alguna de nacionalidad» (P.E. Bonnard, *Le Second Isaïe*, p. 374). Por otra parte, la inclusión de las *obras de misericordia* entre los actos gratos a Dios había llegado a ser una convicción común a partir del destierro (Ez 18, 5-9; Job 22, 6-9; Eclo 4, 1-10). Is 58, que ve en el prójimo un hombre amado por Dios, prepara la verdad evangélica que afirmará que Dios mismo está presente en cada hombre: «Tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; era forastero, y me hospedasteis; desnudo, y me vestisteis...» (Mt 25, 35-36).

El gesto de solidaridad no queda sin efecto, y ante todo realiza a la persona que lo lleva a cabo: esto se ilustra (vv. 8ss.) mediante la imagen de la luz que en

su crecer hace que surja la belleza de lo creado, y con la evocación del desierto lleno de vegetación (v. 11) ya se esboza el «céntuplo» de que hablará el Evangelio. La «recompensa» implica también una intervención directa de Dios, que responde a las invocaciones, instauro un diálogo constructivo con su fiel, le da seguridad haciéndose su guía en el desierto de la vida y viniendo a su encuentro en las necesidades más urgentes. En tiempos del profeta, una de las necesidades más urgentes era la reconstrucción de las murallas, instrumento indispensable de seguridad, que realizará Nehemías a mediados del siglo V. La exhortación a observar el sábado, tan subrayada en la comunidad postexílica, no tiene por objeto tanto el descanso cuanto la santificación del día mismo, la ofrenda a Dios de la actividad humana sustraída al propio interés. «El sábado impone al hombre una elección: su propio interés o la búsqueda de Dios; su propio interés puede ocupar el puesto de Dios o volverse su rival» (L. Alonso Schökel, *Profetas*, I, 358-359).

El tema del ayuno arroja luz también sobre nuestra situación actual, rica en propuestas para aumentar la productividad trabajando el día del Señor y pobre en resultados: el primado de la eficiencia priva a la gente de la alegría de estar juntos, de celebrar, de sentirse unidos con Dios y con los hermanos.

El ejemplo de Jesús, continuado en la Iglesia, le concede al ayuno un valor también para nuestro hoy, en proporción a las motivaciones que lo sostienen. Además de las ventajas para el equilibrio psicofísico presentes en una sana ascesis, el ayuno puede favorecer una actitud de total apertura a la gracia de Dios (Mt 6, 18), expresa la tristeza por la ausencia de Cristo (Mc 2, 20), contribuye a superar la tentación y el influjo del demonio (Mt 17, 21) y, sobre todo, es signo de participación en las privaciones del prójimo y de ayuda eficaz para sus necesidades.

XXII

ANUNCIADOR DEL EVANGELIO (Is 61, 1-11)

El pasaje desarrolla en dimensiones nuevas la temática precedente y adquiere especial relieve al hallarse en el centro del Tercer Isaías y de una tipología fuertemente unitaria por vocabulario, ideas, referencias (cc. 60-61). Es divisible en dos partes. A la exposición, por parte del profeta, de su misión en continuidad con la tarea del siervo, cuya figura se evoca en el breve relato de vocación (61, 1-3a), le sigue la descripción en términos realistas de la salvación como liberación de múltiples condicionamientos (61, 3b-9.11). Aceptando, con muchos exegetas, el desplazamiento del v. 10 al final del capítulo, cabe delinear así el pensamiento de su autor: el futuro verá el restablecimiento de la justicia, ilustrada con una imagen sacada del mundo vegetal (los vv. 3b y 11 forman inclusión al término de las dos partes), y la consolidación de la intimidad Dios-pueblo, vivificada por la bellísima imagen esponsal (v. 10) que hace de puente con el capítulo siguiente. El discurso se dirige tanto a los deportados como a la ciudad, comparada con una espléndida señora. El hecho de que Jesús se apropie los primeros versículos en la sinagoga de Nazaret para ex-

poner su programa (Lc 4, 18-19) conferirá a la *evangelización de los pobres* un sentido nuevo y superior.

¹El espíritu de Yahvéh está sobre mí,
puesto que Yahvéh me ha ungido.
Para dar la buena noticia a los pobres me envió,
para vendar los corazones quebrantados,
para proclamar a los cautivos libertad,
a los prisioneros amnistía,
²para proclamar el año de gracia de Yahvéh,
el día de venganza de nuestro Dios;
para consolar a todos los que lloran,
³para alegrar a los enlutados de Sión;
para darles corona en vez de ceniza,
óleo de alegría en vez de luto,
canto de alabanza en vez de ánimo apocado.
Se les llamará terebintos de justicia,
plantación de Yahvéh para glorificarse.
⁴Reedificarán las ruinas antiguas,
los antiguos escombros levantarán;
restaurarán las ciudades arruinadas,
los escombros de siglos y siglos.
⁵Se presentarán extranjeros
y apacentarán vuestras ovejas,
serán gentes de fuera
vuestros labradores y viñadores.
⁶Vosotros seréis sacerdotes de Yahvéh;
ministros de nuestro Dios se dirá de vosotros.
Comeréis los tesoros de las naciones,
y de sus riquezas os gloriaréis.
⁷A cambio de vergüenza tendrán el doble;
a cambio de la afrenta jubilarán por su porción.
Por eso en su país poseerán doble herencia,
alegría eterna será la suya.
⁸Pues yo, Yahvéh, amo el derecho,
odio el robo con injusticia;
les daré de verdad su recompensa

y sellaré con ellos alianza eterna.
⁹Será conocida en las naciones su estirpe
y sus vástagos en los pueblos;
cuantos los vean los reconocerán,
pues son una estirpe que bendijo Yahvéh.
¹⁰Con inmenso gozo me gozaré en Yahvéh;
exulta mi alma en mi Dios,
pues me vistió con ropas de salvación,
con manto de justicia me cubrió,
como el novio se coloca la corona
y como la novia se adorna con sus joyas.
¹¹Que como la tierra produce sus brotes,
y como el jardín hace brotar sus semillas,
así el Señor Yahvéh hará germinar la justicia
y la alabanza delante de todas las naciones.

Al presentarse, el anónimo autor se acerca a la figura del siervo del Señor, del que se distingue por la misión limitada al pueblo de Israel en lugar de a las gentes; por tanto, la composición sólo impropriadamente puede ser definida como «quinto Canto del siervo». La calificación de *hombre del Espíritu*, además de al siervo (Is 42, 1), lo asimila a Miqueas, que reivindica para él, en polémica con los falsos profetas, la fuerza, la justicia y el valor proveniente del Espíritu (Miq 3, 8), y lo vincula con la tradición profética pre-exílica (Núm 24, 2; 2 Sam 23, 2), pero sin identificar todavía su figura. La unción, reservada a los reyes y después a los sacerdotes (y excepcionalmente a Eliseo. 1 Re 19, 19), no indica una acción material, sino la disponibilidad para escuchar la Palabra, y prepara el verbo principal, propio de la vocación profética: «me envié» (*šālāh*). Este verbo rige siete proposiciones finales que ilustran el objetivo de la misión:

Dar la buena nueva a los pobres (humildes). El término «pobres» (*anāwīm*), que en los textos pree-

xílicos se refería a los indigentes faltos de bienes materiales, ahora equivale a: humildes, llenos de confianza en el Señor. Es, por tanto, un término general que las frases siguientes especifican y que implica una cierta carencia material y espiritual vivida en la esperanza de una intervención divina. Resultan evangelizados en el momento en que son liberados de esta situación, bien recibiendo ayuda, bien uniéndose al Señor. El primer significado es adoptado por Lucas (6, 20; 7, 22): «Bienaventurados los pobres»; el segundo por Mateo, que habla de «bienaventurados los pobres en el espíritu», es decir, ante Dios (5, 3).

Vendar los corazones quebrantados. La imagen fuerte y más bien «barroca» (C. Westermann) indica alivio y atención para un proceso sin milagrerías que requiere tiempo, como el cicatrizar de la herida de que habla el pasaje anterior (58, 8).

Proclamar la libertad. Se refiere a las esclavitudes cotidianas, las detenciones por deudas, los atropellos de los poderosos. De todos modos, mejor que las «inicias esclavitudes del pecado» (S. Virgoulin).

Proclamar el año de gracia, el día de venganza. Con alusión al año jubilar, en que se condonaban las deudas y cada cual recuperaba la posesión de los bienes que por ellas había perdido (Lev 25, 10-11), se anuncia un tiempo de bienestar, de vuelco de la situación de opresión: a los pobres, a los prisioneros se les reserva la benevolencia del Señor, efecto de su voluntad de salvación, mientras que sobre los opresores se cierne el «día» de castigo (Jl 2, 1), en el que han de rendir cuentas de las acciones malvadas. A pesar de los intentos de traducir positivamente el término *nāqām* (venganza) en el sentido de rescate, es difícil negar cualquier aspecto represivo o violento:

baste pensar en que el texto lucano, para quitar todo equívoco, omite la cita (Lc 4, 19).

Consolar a todos los que lloran. El frecuente verbo del Segundo Isaías está aquí unido a un complemento objeto nuevo: el consuelo no se refiere al pueblo (40, 1), sino a los que lloran, los que llevan luto, cualquiera que sea el motivo. El tema pasa a ser literalmente la segunda bienaventuranza de Mateo (5, 4) y es recogida por Lucas (6, 21), que habla de llanto que será consolado. «Causa de la aflicción es la desolación de Jerusalén, a la que los enemigos han reducido a un estado miserable (Is 66, 10-12). Hay aflicción porque la comunidad es insignificante, está perseguida y oprimida; pero aflicción no tanto por la propia miseria cuanto porque el nombre de Dios es despreciado. Con la llegada del reino de Dios ellos obtendrán el consuelo» (J. Gnilka, *Il vangelo di Matteo*, I, Brescia 1990, p. 192).

Alegrar a los enlutados de Sión. Esta expresión, que algunos omiten por considerarla una glosa, resulta de la sustitución en el TM del verbo «poner», que aquí carece de sentido, por «volver alegres». El paralelismo con la expresión precedente marca un desarrollo en sentido comunitario, refiriéndose a todo el pueblo.

Dar en vez de... El cambio se expresa ahora en imágenes que se contraponen en el significado produciendo también asonancias intraducibles –cinturón espléndido en vez de ceniza (*pe'ēr/ēper*)– y gestos de alegría, como perfumarse y cantar, que excluyen toda pesadumbre. Fuera de metáforas, el último Isaías, consciente de tener un mensaje especial para su pueblo, habla ahora de salvación en términos de reconstrucción de muros y de restauración de comunidad, de posesión, de alegría eterna, realidades todas

capaces de crear entusiasmo y devolver esperanza. Esto sucede en una doble dirección, hacia dentro y hacia fuera de la comunidad repatriada.

La renovada promesa de beneficiar al pueblo para siempre («alianza eterna») implica la aparición de la «justicia». Condensa todas las promesas, como se desprende de las posiciones-clave en que la coloca el autor: al comienzo, al final, en posición recapituladora: «se llamarán terebintos de justicia» (v. 3); «el Señor Yahvéh hace germinar la justicia» (v. 11); «me vistió con ropas de justicia (de salvación)» (v. 10).

Con su aparición se desvanecen la miseria, la aflicción, la esclavitud, y nace la solidaridad, la alegría, la prosperidad. «La justicia es un bienestar, una prosperidad que es propia de Israel en cuanto que vive la alianza con su Dios. Una comunidad es “justa” cuando no hay miserables, afligidos, prisioneros, esclavos, corazones quebrantados. Tal sociedad nueva, solidaria y sana quiere Dios hacer de Israel» (A. Bonora, *Isaia 40-66*, p. 141). En comparación con los otros pueblos, todo Israel tendrá un papel sacerdotal. Como los sacerdotes pertenecientes a la tribu de Leví estaban libres de obligaciones onerosas y cotidianas para atender al culto, así se encontrará Israel entero en relación con el mundo. Esto no significa que todo el pueblo elegido vaya a estar constituido de sacerdotes, ni que él ejercerá un poder sobre las naciones. Tendrá paz, tranquilidad, y se verá abundantemente resarcido de las humillaciones del desierto si desempeña bien la misión de *testigo* del Señor: este último vocablo falta en el texto, pero está implícitamente presente. El profeta prevé una comunidad integrada, respetada, admirada, libre en la adhesión plena al Señor, aunque dentro de un dominio político que otros pueblos ejercerán alternándose. El pensamiento se ilustra a través de la imagen de la

vegetación: semilla, brote. La ilustración subraya tanto la seguridad como la gradualidad y lentitud de su realización: la perspectiva escatológica excluye la milagrería y toda euforia inoportuna.

La seguridad de que todo este proyecto se realiza se obtiene gracias a la interpretación de la situación en la línea sponsal. Ésta está presente en un solo versículo (v. 10), que sin embargo es suficiente, por su centralidad y por la expresividad de sus imágenes, para ponerse como punto de encuentro entre lo que precede y lo que sigue. El texto está en forma de himno de reconocimiento, proclamado por la comunidad que ha adquirido conciencia no ya de una promesa, sino de una gozosa realidad: exulta porque *siente* el amor sponsal del Señor. La comunidad que grita su alegría porque experimenta el amor, supera la infidelidad puesta en evidencia por Oseas y la injusticia subrayada por Isaías, revive, extendiéndolo, el tiempo idílico del desierto recordado por Jeremías, olvida las continuas traiciones narradas con viveza de detalles por Ezequiel y lleva a cumplimiento el deseo de olvidar el pasado propio del Segundo Isaías. Los puntos del programa descrito podrán no realizarse —más aún, serán certeramente un horizonte—, pero la creatividad del amor sponsal aceptado y correspondido permitirá vivirlos igualmente en la esperanza. Libertad y bienestar material vividos sin el amor del Señor generan tedio, insatisfacción, estrecheces de todo tipo; justamente estas últimas, afrontadas en un ambiente de donación, pueden ser ocasión de alegría y de regocijo. Sigue siendo el primado del amor de Dios sobre toda realización puramente humana. El tema continúa en Is 62 y se lo reapropiarán el Cantar de los Cantares, la Carta a los Efesios y sobre todo el Apocalipsis, donde las bodas aparecen al término de un largo periodo de sufrimientos, de extravío, de riesgos (Ap 19, 7-8).

XXIII

CIELOS NUEVOS Y TIERRA NUEVA

(Is 65, 17-25)

El mayor compendio profético de la Biblia se cierra con dos capítulos unitarios (65-66) que alternan amenazas y promesas mediante fragmentos de proveniencia diversa, en poesía o en prosa, en función retrospectiva o con la mirada puesta en el futuro. Estos capítulos establecen una conexión con Is 1 mediante una cuarentena de vocablos comunes, reflexionan en términos más o menos apocalípticos sobre la función de Jerusalén desarrollando las consideraciones de los cc. 60 y 62, reafirman la responsabilidad individual proclamada por Jeremías y Ezequiel: con todo, en este último tema introducen una novedad formulada mediante una imagen original: «Igual que cuando se halla mosto en un racimo se dice: No lo echés a perder, que hay en él bendición, así haré por amor a mis siervos: no echaré a perder todo» (65, 8). Habrá juicio, pero obtendrá un aplazamiento para no implicar a los fieles, análogamente a lo que dice Jesús con la parábola de la cizaña (Mt 13, 24-30). Los hombres, tanto dentro como fuera de Israel, están divididos en dos categorías (65, 13): los *siervos* del Señor, que comerán, beberán, se alegra-

rán, y los que están entregados a los ídolos (*vosotros*), que tendrán hambre, sed y quedarán defraudados. La división no se produce sobre la base de un comportamiento moral, sino en relación a la fe, conforme a la opción que hayan hecho, o no, por Dios. Además, Jerusalén no es ya la histórica, sino la ciudad futura, ideal, celeste, aunque vinculada con la Jerusalén terrena. De ella y de su renovación se ocupan dos pasajes, el primero de los cuales merece una particular atención: a la oposición precedente entre salvados y condenados le sigue ahora la contraposición entre un pasado doloroso y un futuro salvífico primero anunciado (vv. 17-19) y luego descrito (vv. 19b-25).

*«... Se han olvidado las angustias pasadas
y han quedado escondidas a mis ojos.*

*¹⁷Pues mirad: yo estoy creando
cielos nuevos y tierra nueva.*

*No se recordarán las cosas pasadas
ni vendrán al pensamiento.*

*¹⁸Alegraos más bien
y gozaos para siempre
de lo que voy a crear.*

*Porque mirad: yo estoy creando
a Jerusalén objeto de gozo
y a su pueblo objeto de alegría.*

*¹⁹Me gozaré de Jerusalén
y me alegraré de mi pueblo.*

*No se oirá más en ella
el clamor de llanto
ni el clamor de quejido.*

*²⁰No habrá más allí
ni niño que dure pocos días
ni viejo que no colme sus años:
porque el más joven
de cien años morirá,*

y quien falle antes de los cien años
se tendrá por maldito.

²¹Construirán casas y las habitarán,
plantarán viñas y comerán de su fruto.

²²No construirán y otro habitará,
no plantarán y otro comerá;
pues como los días del árbol
serán los días de mi pueblo,
y de la obra de sus manos
disfrutarán mis elegidos.

²³No se fatigarán en balde,
ni tendrán hijos para sobresalto;
pues estirpe de benditos de Yahvéh son ellos,
y con ellos sus vástagos.

²⁴Antes que me llamen, yo responderé;
hablando ellos aún, yo escucharé.

²⁵El lobo y el cordero juntos pastarán,
y el león, como el buey, comerá paja.
En cuanto a la serpiente, su pan será el polvo.
No harán mal ni harán daño
en toda mi santa montaña
—dice Yahvéh—.

La renovación parte de una justa relación con el pasado, de un correcto funcionamiento de la memoria. A veces el recuerdo de hechos dolorosos es saludable, por lo que los sufrimientos del desierto, por ejemplo, constituyen una perenne advertencia para la comunidad estabilizada en la Tierra Prometida. «Te acordarás de todo el camino que Yahvéh, tu Dios, te ha hecho andar durante estos cuarenta años por el desierto, para humillarte, probarte y saber lo que encierra tu corazón, y para ver si guardabas o no sus mandamientos» (Dt 8, 2). En cambio, de regreso de Babilonia, es saludable el olvido: el recuerdo del mal sufrido sería paralizador. Este aseguramiento es formulado recurriendo al lenguaje del Segundo

Isaías (43, 18), que invitaba a no mirar ya al pasado glorioso de modo nostálgico. Olvidar el mal es posible sólo por la experiencia o la esperanza de un bien mayor.

La perspectiva feliz se expresa mediante uno de los más bellos versículos de la Biblia, construido sobre la triple repetición de dos raíces idénticas: alegría y exultación. Se trata de un efecto que proviene de modo exclusivo de Dios, y que está recogido por el verbo «crear», presente tres veces en los vv. 17-18. Se resuelve así la objeción de quien se encuentra en el sufrimiento y en la desesperación: si Dios debe crearla, se da por descontado que la alegría no existe todavía. La acción creadora de Dios concierne ante todo a Jerusalén, definida, con un nuevo título, «alegría» y «gozo», no sólo por la felicidad de que goza, sino también por la que procura a Dios: el hombre se convierte en alegría para el Señor. Esto se expresa, no sólo con los verbos, sino con un espléndido paralelismo en que se ve a Jerusalén como la ciudad que tiene un pueblo suyo, al que se define inmediatamente después como *pueblo de Dios*. La novedad en la acción creadora divina se despliega luego en cuatro direcciones, y en primer lugar como prolongación, mejoramiento cualitativo y cuantitativo de la vida humana. Al cese del llanto y de la angustia el texto añade, subrayándolo, el alcance de los cien años: una edad *colmada de días*, como la de los patriarcas antes de Abraham. La motivación algo extraña de esta longevidad (el que no alcanza los cien años será maldito) puede entenderse en el sentido de que una vida breve constituirá una excepción y será considerada como una nada. Este anuncio intramundano es superado por la relectura de los LXX, que interpreta el árbol del v. 22 como «árbol de la vida» (Gén 2, 9), introduciendo así la idea de eternidad y la referencia a la condición paradisíaca del primer hom-

bre. La bendición, en el texto isaiano, consiste en la solución de los problemas de la manutención y del alojamiento. Se entrevé aquí la condición de quien está forzado a trabajar para extranjeros, a construir confortables mansiones para que el invasor se aposente en ellas o a producir frutos de la tierra y vino para la alegría de otros. En cambio, longevidad y libertad en una tierra propia aseguran el disfrute de los bienes naturales.

Se trata de la misma felicidad esbozada por el Deuteronomio al entrar en la tierra prometida: «Cuando Yahvéh, tu Dios, te haya introducido en la tierra... cuando te haya conducido a las ciudades grandes y magníficas que tú no has edificado, casas repletas de toda suerte de bienes que tú no has acumulado, cisternas excavadas que tú no excavaste, viñedos y olivares que tú no plantaste, y comas y te sientas saciado, guárdate entonces de olvidarte de Yahvéh...» (6, 10-12). El sano disfrute de los bienes de la tierra forma parte del plan de Dios, es invitación a la acción de gracias y señala bienes mayores.

Los dones de la redención obrada por Cristo no anulan los de la creación, sino que los iluminan y los valoran. En este contexto, que habla del trabajo de los hombres, hay una promesa también para las mujeres, con frecuencia angustiadas, hoy como ayer, por la suerte de los hijos que traen al mundo: «no tendrán hijos para sobresalto [no engendrarán para una muerte precoz]» (v. 23). El proyecto divino, encerrado desde el comienzo en la bendición de lo creado, prevé el respeto de la vida a todos los niveles y se opone a toda cultura de muerte. El último aspecto de la renovación que Dios obra en relación con su pueblo, los «benditos de Yahvéh» (v. 23), concierne a la promesa de una pronta respuesta divina a las oraciones: «Antes que me llamen, yo responderé» (v. 24). Esta promesa es tanto más segura cuan-

to que se dirige, como se había dicho al principio, «a una nación que no invoca mi nombre» (65, 1).

El texto da ahora un salto cualitativo y considera a Jerusalén renovada como signo de una renovación general del cosmos y del mundo más cercano al hombre, el animal. Esta renovación está presente al comienzo y al final del pasaje (vv. 17; 25) de suerte que forma una inclusión. La novedad de los cielos y de la tierra no entraña una destrucción del mundo actual y la aparición de un mundo diferente de él: es este mundo nuestro el que experimenta una transformación y el que permite un tenor superior de vida. Esto se ilustra con la referencia a la situación paradisiaca, según el célebre texto del Primer Isaías (11, 7-9), con la variante de una condena definitiva de la serpiente, causa de todo género de muerte. ¿Qué significa todo esto? La referencia al mundo infrahumano, ¿tiene sólo valor ilustrativo de un cambio del corazón y de la relación entre los hombres o tiene un valor real? El vínculo íntimo entre *'adām* y *'ādāmāb* (el hombre y su territorio) lleva a concluir que el ser y el obrar del hombre tienen reflejos en lo creado, partícipe a su modo de la bondad y de la maldad, de la redención y del pecado. El texto isaiano está abierto a desarrollos ulteriores, ante todo a aquellas concepciones veterotestamentarias que anuncian con gradualidad la transformación del cuerpo, elemento de unidad en el cosmos entero. «[El Señor] destruirá la muerte para siempre...» (Is 25, 8); «...revivirán tus muertos, mis cadáveres se levantarán, se despertarán, exultarán los moradores del polvo...» (Is 26, 19a). «Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra despertarán: éstos, para la vida eterna, aquéllos, para el oprobio, para el horror eterno» (Dan 12, 2).

Estos textos apocalípticos encuentran en el último libro de la Biblia su sentido más pleno, que, no

obstante, es compartido por pasajes anteriores no apocalípticos del Nuevo Testamento (Rom 8, 19-25; 2 Pe 3, 13). En efecto, el Apocalipsis anuncia para la conclusión de la historia, vivida en la comunidad creyente entre las tribulaciones del mundo y los consuelos de Dios, entre el apoyo de la Trinidad y el ensañamiento destructivo de la tríada (dragón, bestia del mar y bestia de la tierra) una triple renovación. «Y vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra pasaron, y el mar no existe ya. Y vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén... Y dijo el que estaba sentado en el trono: "Mirad, todo lo hago nuevo"» (Ap 21, 1-2.5). «El adjetivo *nuevo* –en su uso bíblico– expresa globalmente el deseo del hombre de que –¡finalmente!– suceda *algo distinto*, y *al mismo tiempo* expresa la conciencia de que los hombres no logran hacer nada verdaderamente distinto: mucho hablar inútil y muchas promesas, pero siempre –al final– las mismas cosas. El hombre bíblico se ha percatado de que la novedad sólo le es posible a Dios: el hombre no la alcanza por sí solo (su esfuerzo es como un dar vueltas en redondo, diría el Qohelet), sino únicamente en la obediencia al Señor y en la acogida de su don. Y todo esto se afirma con claridad en nuestro pasaje. La renovación global –del mundo ("cielo y tierra") y de la convivencia humana ("la nueva Jerusalén")– es de Dios: "Mirad, todo lo hago nuevo". Habitualmente, en el *Apocalipsis* Dios no habla: son otros los que hablan en su nombre. Pero aquí toma él directamente la palabra (como ya había hecho al comienzo: 1, 8), como para subrayar que lo que esta diciendo es la cosa más importante de todas. Y se trata de la confirmación de que el sueño de los hombres –el sueño cabalmente de una renovación global– no es sueño, sino realidad, una concreta posibilidad, más aún, en cierto sentido es ya algo asegurado ("ésta

son palabras ciertas y verdaderas"). Obviamente se trata de una renovación futura en su plenitud, pero no simplemente futura. No dice: "haré nuevo", sino que dice "todo lo *hago* nuevo". Si la plenitud es futura, la posibilidad de anticipación es un hecho presente» (N. Maggioni, *L'Apocalisse*, Asís 1981, pp. 227s.).

Todo el Libro de Isaías, que recoge textos nacidos desde el siglo octavo hasta el quinto, es el corazón de la Biblia y el anillo de unión entre las tradiciones que se remontan a la época patriarcal y la plenitud que se realiza en Jesús de Nazaret. Constituye, por tanto, la más apropiada introducción al misterio de Cristo, entrevisto en los muchos textos mesiánicos e ilustrado por las numerosas citas neotestamentarias. La riqueza, que ha aparecido sólo en parte en las páginas anteriores, constituye una invitación apremiante al lector a releer y meditar repetidas veces los textos isaianos, que figuran entre las páginas más bellas de la Biblia.

GUÍA ESPIRITUAL DEL ANTIGUO TESTAMENTO

La Palabra de Dios quiere implicar y transformar, «es más tajante que una espada de dos filos; penetra hasta la división de alma y espíritu» (Heb 4, 12). Esta colección de comentarios espirituales del Antiguo Testamento intenta extraer del texto bíblico toda la fuerza de su mensaje, mostrándonos su intensidad y actualidad, de modo que se convierta en «faro de mis pies» en el camino de la vida (Sal 119, 105).

Se hace una selección de las páginas fundamentales de cada uno de los libros bíblicos, es decir, de las que constituyen su trama literaria y teológica. Y luego, teniendo en cuenta los datos exegéticos esenciales, se busca más el fruto que los procedimientos de elaboración. Así, pues, el interés último se dirige a la encarnación de la Palabra en la existencia humana, iluminándola espiritualmente.

Volúmenes publicados:

- G. Ravasi, *El libro del Génesis* (1-11), 216 págs.
- G. Ravasi, *El libro del Génesis* (12-50), 312 págs.
- A. Spreafico, *El libro del Éxodo*, 220 págs.
- M. Navarro, *Los libros de Josué, Jueces y Rut*, 172 págs.
- J. L. Sicre, *El Primer libro de Samuel*, 192 págs.
- A. Bonora, *El libro de Qohélet*, 208 págs.
- B. Marconcini, *El libro de Isaías* (1-39), 184 págs.
- B. Marconcini, *El libro de Isaías* (40-66), 232 págs.
- G. Fischer, *El libro de Jeremías*, 256 págs.
- G. Savoca, *El libro de Ezequiel*, 168 págs.