

LECTURA SINCRÓNICA Y DIACRÓNICA DE IS 7,10-17; 8,21-9,6 Y 10,28-11,9 COMO TRÍPTICO TEOLÓGICO EN EL LIBRO DE ISAÍAS

*Leandro Ariel Verdini*¹

1. Nuestra liturgia y la sugerencia de una metáfora salvífica

La tradición cristiana siempre leyó como aplicadas a Jesucristo las profecías del Antiguo Testamento. Especialmente algunos fragmentos de los textos del libro de Isaías que nos proponemos estudiar se encuentran en: Mt 1,22-23 (Is 7,14); Mt 4,13-17 (Is 8,23-9,1); Rm 15,12 y Ap 5,5; 22,16 (Is 11,1. 10). La liturgia romana de occidente propone, en los diferentes cultos del tiempo de Adviento y Navidad, volver a escuchar a: Is 7,10-14²; 9,1-6³ y 11,1-10⁴. Las tres profecías se interpretan, dentro del contexto de la celebración cristiana, como representaciones de la acción salvífica que Dios realiza en medio de la historia con el advenimiento de su Hijo. Los tres textos: la figura del Emanuel concebido, la del neonato que ilumina la oscuridad, y la del niño que gobierna la creación

1 Leandro Ariel Verdini es Doctor en Teología Bíblica por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Desempeña su tarea docente en la misma Universidad dictando diversas materias en la Facultad de Teología, de Filosofía y Letras, y de Ciencias Sociales. Pertenece a la Asociación Bíblica Argentina, desempeñando por el período 2019-2022 el cargo de secretario. Se desempeña también, como secretario de redacción de la Revista Bíblica Argentina. Es laico, esposo y padre.

2 Misa del cuarto domingo de Adviento ciclo A, Misa del 20 de diciembre, Misa común de la Virgen María (Segundo esquema). En la liturgia de las horas, se encuentra en el oficio de lecturas del lunes de la Primera semana de Adviento del año impar y en varias apariciones en las lecturas breves y en los epígrafes de la salmodia.

3 Misa de la vigilia de Navidad. En la liturgia de las horas, en las lecturas breves y en los epígrafes de la salmodia. En la liturgia de las horas, en el oficio de lecturas del miércoles de la Primera semana del año impar y otras varias apariciones en las lecturas breves y en los epígrafes de la salmodia de distintas horas.

4 Misa del segundo domingo de Adviento ciclo A, Misa del martes de la primera semana de Adviento. En la liturgia de las horas, en el oficio de lecturas de la Navidad y en varias de las lecturas breves y epígrafes de la salmodia.

sin correr peligro alguno de los depredadores y los ofidios, son leídos de modo sucesivo, como biografía profética del Mesías Jesús que vino para redimirnos. Los Padres vincularon por lo menos dos de los tres textos. Siempre los leyeron en referencia a Cristo. San Juan Crisóstomo vincula 7,14 con 9,5:

«Por eso, en el pasado las profecías anunciaban no sólo que sería un hombre, sino también que iba a ser concebido, nacería y sería alimentado como un niño pequeño. Esto es lo que anuncia Isaías, cuando dice: “Mira que una virgen llevará en su seno y dará a luz un hijo al que se lo llamará Emanuel, quien comerá cuajada y miel”. Y también: “Un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado”. ¿Ves cómo se predijo su infancia?»⁵.

También san Jerónimo vincula dos textos de los tres, 7,14 con 11,1, como cumplimiento en María y en Jesús de las profecías de Isaías:

“La vara y la flor de la raíz de Jesé, los judíos la interpretan del Señor mismo; porque, sin duda, en la vara se muestra la fuerza de quien reina y en la flor su belleza. Nosotros, en cambio, entendamos que la vara de la raíz de Jesé es Santa María Virgen, quien no tuvo ningún arbusto adherido y de quien también hemos leído arriba: *He aquí que la Virgen concebirá y parirá un hijo*. Y que la flor es el Señor salvador, quien en Cantar de los cantares dice: *Yo soy flor de campo y lirio de los valles*”⁶.

La ligazón entre los tres textos y una propuesta de lectura sucesiva de los mismos, que como mencionamos se encuentra presente en la recepción que hizo la tradición y la liturgia cristiana, es también un motivo de interés para la exégesis actual. Nuestro estudio busca aportar a la comprensión de los tres textos, tanto individualmente como en su manifiesta relación, que se vislumbra en la lectura de la trama argumental del libro de Isaías. Tomando la metáfora de un tríptico⁷, se evaluará la sincronización de los oráculos en su contexto. Se analizan temas

5 SAN JUAN CRISÓSTOMO, *De Consubstantiali. Contra Anomoeos VII*, en: PG 48,765.

6 SAN JERÓNIMO, *Comentariorum in Isaiam Prophetam*, Lib. IV, Cap. 10, en: PL 24,144. Se puede encontrar también en: JERÓNIMO, *Comentario a Isaías*, en: *Obras*, vol. VIa, 269.

7 Se suele llamar tríptico a tres imágenes pintadas sobre lienzo o tabla, que se presentan juntas en la conformación de un retablo. Por lo general, estas estructuras pictóricas se encuentran situadas en las Iglesias detrás de los altares (*retro tabula*).

y motivos, literarios y teológicos, que componen todo el bloque textual en el que se encuentran. Primero se presentará cada texto de forma individual y luego de manera sincronizada en este contexto redaccional de Isaías.

Este trabajo condensa de forma un poco arbitraria la investigación que realicé para obtener el grado de doctor en la Pontificia Universidad Católica Argentina⁸. Su lectura puede resultar un tanto ardua debido a la cantidad de datos sintetizados en tan pocas páginas. Espero que el acceso a estos textos, mediante un estudio exegético-científico, sirva a los lectores para enamorarse aún más de estos oráculos y dilatar la esperanza en el Dios de las sorpresas:

“La esperanza cristiana se basa en la fe en Dios que siempre crea novedad en la vida del hombre, crea novedad en la historia, crea novedad en el cosmos. Nuestro Dios es el Dios que crea novedades, porque es el Dios de las sorpresas”⁹.

2. Una concepción

7 ¹⁰ Volvió Yhwh a hablar a Ajaz y le dijo:

¹¹ “Pide para ti una señal de Yhwh tu Dios
en lo profundo del sheol o en (lo) alto, arriba”.

¹² Y dijo Ajaz:

“No pediré, no probaré [o tentaré] a Yhwh”.

¹³ Y dijo:

“Ahora escucha, casa de David:

¿Es poca cosa para ustedes molestar hombres
que molestan también a mi Dios?

¹⁴ Pues bien, el Señor mismo les dará una señal.

He aquí que la joven^a está embarazada y dará a luz un hijo
y le pondrá por nombre «Dios-con-nosotros».

¹⁵ Leche cuajada y miel comerá,
hasta saber rechazar lo malo y elegir lo bueno;

8 Cf. VERDINI, “... y le pondrá por nombre: «Dios-con-nosotros». *Lectura sincrónica y diacrónica de Is 7,10-17; 8,21-9,6 y 10,28-11,9 como tríptico mesiánico*, Buenos Aires, Agape libros, 2019.

9 PP. FRANCISCO, *Catequesis* del 23 de agosto de 2017.

¹⁶ porque antes que sepa el niño rechazar lo malo y elegir lo bueno, quedará abandonada la tierra ante cuyos dos reyes estás aterrizado.
¹⁷ Hará venir Yhwh, sobre ti y sobre tu pueblo y sobre la casa de tu padre, días como no han llegado desde los días en que se apartó Efraím de Judá (con) [o por] el rey de Assur”.

2.1 Notas textuales

^a En el texto Griego encontramos *parhténos* (virgen). Generalmente, en LXX *parhténos* tiene por equivalente en el texto hebreo *b^etûlāh*. En el Is de la LXX, *parhténos* se encuentra en 5 oportunidades: 7,14; 23,4; 37,22; 47,1 y 62,5. De todas estas, solo en Is 7,14 el término no se corresponde con *b^etûlāh*¹⁰.

El *Targum* traduce ‘ulemeta’ el término arameo equivalente al ‘*almāh*’ hebreo, que no implica necesariamente el sentido de virgen como sucede en el griego. La *Vulgata*, siguiendo en este vocablo la tradición de la antigua LXX, tiene *virgo* y la Peshita dice *btwlt’* (virgen). Las versiones griegas de Áquila, Theodoción y Símaco tienen *hē néanis* (la joven), coherentes las tres traducciones con su interés de fidelidad al texto hebreo.

La propuesta de la LXX de *parhténos* no afecta en nada al texto hebreo, solo ha sido significativo en términos de recepción histórica. La solución más simple es reconocer que en el momento de la LXX, el traductor no se refería, exclusivamente, a una virgen; aunque como es evidente, ese significado luego

10 DE SOUSA en su artículo “Is the Choice of PARTHÉNOS in LXX” estudia en profundidad el alcance de cada uno de estos términos en cuestión. Los analiza en sus contextos literarios hebreos y griegos correspondientes, para aportar otras vías de comprensión. El autor busca que no sea solo la explicación teológica, la que intenta dilucidar el reemplazo o cambio de la tradición textual griega respecto de la hebrea. Su conclusión parece bastante pragmática: «Es bastante difícil para los hablantes modernos de lenguas europeas discernir determinados matices de significado para términos tales como “niña”, “doncella”, “virgen”, “mujer joven”, etc., y menos aún juzgar las minucias del proceso mental del traductor cuando eligió conectar dos términos en dos lenguas sumamente complejas y no relacionadas entre sí» (cf. pág. 232). El autor sostiene que favorecer una explicación para el uso de *parhténos* sobre otros en la LXX es un camino unidireccional. Él asegura que no se puede usar ninguna evidencia ofrecida por la traducción de *parthénos* que ayude a construir una propuesta de interpretación teológica específica del oráculo de Emanuel.

fue apropiado¹¹. La tradición cristiana vio en esa profecía una palabra profética para explicar su origen (cf. Mt 1,23). Las otras traducciones hechas al griego en círculos judíos eligieron la palabra *néanis*, quizás con la intención de evitar así que la iglesia realice una interpretación cristológica del pasaje.

2.2. Delimitación de la perícopa

La perícopa (7,10-17) se enmarca en la sección de la visita del profeta Isaías al rey Ajaz en el contexto del bloqueo de Israel y Damasco a Jerusalén por la guerra siro efraimita. En la perícopa anterior de 7,1-9 se describe, en tercera persona, el marco narrativo que concierne a las circunstancias del diálogo entre los dos interlocutores. Las dos perícopas se muestran como dos escenas de diálogos sin abruptas interrupciones. Si bien son mínimas las palabras comunes, se puede comprender que existe continuidad en el desarrollo del tema. En la primera escena se describió el drama y se imploró al rey en la necesidad de afirmarse en Yhwh (7,9b), como garantía de continuidad del reino y protección del pueblo. En la segunda escena, para confirmar ese pedido de fidelidad a Dios, el profeta ofrece la posibilidad de solicitar una señal divina, que a pesar del rechazo de esta posibilidad, se ofrece gratuitamente. Los puntos de contacto que garantizan la secuencia, se refuerzan con los nombres de los mismos protagonistas (Yhwh, Ajaz, Isaías) y con la descripción del reino como “casa de David” (en 7,2 y 13).

La perícopa contigua que prosigue en 7,18-25 funciona como explicación del signo del Emanuel¹². A partir de 7,18, con cuatro fórmulas de transición temporal (*Aquel día...* cf. 7,18.20.21.23), se comenta la invasión asiria de 7,17.

2.3 Historia redaccional del texto

La perícopa se construyó a partir del ensamble de dos formas proféticas típicas, la redacción final enmarcó con un “anuncio profético de un signo”¹³

11 Cf. WILLIAMSON, *Isaiah 6-12*, 139.

12 Cf. WILLIAMSON, “Poetic Vision in Isaiah 7:18-25”, 77-89.

13 Es el presagio de un evento futuro como medio para confirmar una palabra profética. Comparar con: 1 R 13,3; 2 R 19,29-31; 20,9-10; Is 37,30-32; 38,7-8; Jr 44,29-30. Cf. SWEENEY, *Isaiah*, 532.

(7,10-14a. 17), un “anuncio de un nacimiento”¹⁴ (7,14b-16). El primero contiene al segundo¹⁵.

La redacción discipular isaiana preexílica¹⁶ armó durante el siglo VII un oráculo profético de condena (7,10-14a. 17). Utilizó un antiguo material del siglo VIII, algunos elementos del anuncio de un signo (7,11. 14a. 17), que presentaban, como “signo de Yhwh”, la invasión asiria y que se insertaban con armonía en la trama anterior, pues servían de continuación del primer diálogo (7,1-9). El *anuncio del signo* se enriqueció con tres elementos. El primero es una fórmula de hablante al comienzo (7,10), que liga con el diálogo anterior y da pie a la nueva intervención profética. El segundo elemento es el rechazo de la propuesta (7,12), que funciona como respuesta del rey al signo ofrecido y a la vez se vincula al primer vaticinio dado en 7,4-9 que no había sido replicado. Finalmente, el tercer elemento, a modo de advertencia y con tono de desaprobación, una típica *fórmula de llamado de atención*¹⁷ (7,13a) ampliada con un reproche retórico al rey por su rechazo (7,13b). Este oráculo condenatorio (7,10-14a. 17) interpretaba con mayor claridad el anuncio del signo. Comprendía el momento en que Asiria entró directamente en la historia de Judá, como un juicio del Señor.

Luego, en tiempos posexílicos tardíos, el grupo isaiano, que se designaba con el “nosotros” mencionado en el texto (7,14bc), cambió el valor del signo, pasó de ser un oráculo de condena a ser uno de orientación salvífica¹⁸. Esto se da mediante la introducción del *anuncio del nacimiento*, en medio del antiguo *anuncio del signo*; entre 7,14a [14b-16]17, como si fuera una pintura enmarcada. El oráculo salvífico que anunciaba el nacimiento de Emanuel “vaticinaba” el pretérito recuerdo de la huida de Israel y Damasco del territorio judío; dos viejos enemigos, que para aquel entonces solo habitaban en el recuerdo, pero su

14 Anuncia el nacimiento de alguien. Comparar las estructuras de: Gn 16,11; 18,1-15; Jc 13,3-5; 2 R 4,11-17; 1 Cro 22,9-10. La tomamos de: DE JONG, *Isaiah*, 61. Para estudiar el género con más profundidad se puede ver: ASHMON, *Birth Annunciations*, 266 ss.

15 Un procedimiento muy común en la literatura profética, cf. SWEENEY, *Isaiah*, 148-149.

16 Desarrollada a lo largo de todo el siglo VII a.C., después de la desaparición física del profeta. Durante este tiempo se desarrollaron la mayoría de los capítulos que componen Is 1-32. Cf. BERGES, *Isaías*, 30-33.

17 Cf. SWEENEY, *Isaiah*, 544.

18 La *ley de conservación* explica que a pesar del cambio de sentido se conserve el texto antiguo que poseía valor negativo. Cf. SKA, *Introducción*, 202-203.

evocación servía como legítimo testimonio de que Dios había estado siempre en medio de su pueblo.

Este segundo texto (7,14b-16) viene a completar, positivamente, el rechazo de la monarquía. Debemos considerar dos puntos claves para establecer con más precisión su composición e inserción: 1º) el fracaso del establecimiento real de Zorobabel, puesto que el texto trata acerca del nacimiento de un heredero al trono, la comunidad Emanuel; y 2º) la elaboración de la segunda edición del Deuterocanónico, momento en el que –según la opinión compartida por muchos autores– se agregaron al corpus deuterocanónico, entre otras cosas, los capítulos finales 54–55¹⁹. Ahí se encuentran las consideraciones sobre la madre Sión²⁰ y una comprensión democrática para la alianza davídica²¹; dos puntos esenciales para comprender a la doncella parturienta y a su hijo Emanuel. Por lo tanto, debemos fechar el texto a inicios del siglo V, cuando la comunidad del resto, ya establecida en Jerusalén, había fracasado en el intento de reestablecer la monarquía y comenzaba a transformarse en una minoría marginal de intelectuales escribas proféticos. Nos encontramos ante una comunidad que se proclama heredera de las promesas davídicas. La dinastía real había quedado desacreditada después de los eventos del exilio. Es notable que Emanuel (*'immānū'ēl*) sea el *único nombre* en el hebreo bíblico que contiene un elemento plural, lo cual subraya –inobjetablemente– el carácter colectivo-comunitario del individuo nombrado²².

3. Un nacimiento

8 ²¹ Pasaré por allí, abrumado y hambriento
y a causa de estar hambriento e iracundo,
maldecirá a su rey y a su Dios.
Y volverá su rostro hacia lo alto
²² y la tierra contemplará.
¡Miren! Habrá miseria y oscuridad,
penumbra y angustia,

19 Cf. ALBERTZ, *Israel in Exile*, 428-429; BERGES, *The Book*, 360.

20 LOW, *Mother Zion in Deutero Isaiah*, 96ss; GARCÍA FERNÁNDEZ, *Consolad*, 161-167.

21 Cf. GARCÍA FERNÁNDEZ, *Consolad*, 157-158; SWEENEY, “The reconceptualization of the Davidic Covenant”, 58-61.

22 Cf. RICE, “Neglected Interpretation”, 220-226.

será empujado en la tiniebla.

²³ Pues no hay lobreguez para la que está oprimida.^{a b}

Como el tiempo primero despreció a la tierra de Zabulón y a la tierra de Neftalí, así el postrero honró el camino del mar, región del Jordán, Galilea de los gentiles.

9 ¹ El pueblo que andaba a oscuras

vio una luz grande,

los que habitaban en una tierra de sombra(s),

una luz brilló sobre ellos.

² Aumentaste para él^c la nación,^d

engrandeciste la alegría,

se alegran ante ti,

como la alegría en la cosecha

como quien se regocija en el reparto del botín.

³ Porque el yugo de su carga

y el palo de su hombro,

la vara de su tirano,

has roto como el día de Madián.

⁴ Porque toda bota que repiquetea^e estrepitosa

y el manto embebido en sangre,

será para la quema,

pasto del fuego.

⁵ Porque un niño nos ha nacido,

un hijo nos ha sido dado;

la soberanía estará sobre su hombro

y se le llamará de nombre:

“Planificador de obras maravillosas”,^f “Dios fuerte”,

“Padre para siempre”, “Príncipe de Paz”.

⁶ Para crecimiento de la soberanía

y para (que) la paz no (tenga) fin

sobre el trono de David y sobre su reino,

para establecerlo y para sotenerlo

en el derecho y la justicia,

desde ahora y hasta siempre

el celo de Yhwh Sebaot hará esto.

3.1 Notas textuales

^a La versión G culmina aquí 8,23. Lo que prosigue lo numera como 9,1, en el TM²³ es equivalente a 8,23bc–9,1.

^b Esta frase vincula 8,23b–9,6 con su contexto anterior. Se desarrolla a partir de los dos vocablos: *mû'āp* y *mû'āq*. El enlace con el fragmento anterior del lúgubre escenario (8,21-22) se invertirá en el posterior²⁴. No es evidente si el sentido del texto es una doble afirmación o una contraposición. Seguimos la última propuesta, pues leemos el verso unido al resto del versículo que contrapone dos momentos.

^c La tradición masorética *qeré*, en la *masora parva*, propone *lô*. Este *qeré* es reafirmado por el Targum “has acrecentado el pueblo”. La tradición de IQIsa^a dice *lw'* («para él» o también «no»); la partícula como se ve es ambigua puesto que permite ambas lecturas. Desde el Griego es difícil sacar una conclusión porque presenta un texto distinto, aunque “en vista de la ausencia de una partícula de negación en todos los testigos, el G puede ser un testimonio indirecto del *qeré*”²⁵. Nosotros seguimos la propuesta de esta tradición masorética.

^d El G dice parecido al TM: *tò pleïston toû laoû hò katēgages* (acrecentaste al pueblo que has traído), solo agrega el *aoristo katēgages*, quizás en referencia al exilio. Muchas traducciones castellanas toman la propuesta de Biblia Hebraica de leer *haggilāh* (alegría o gozo); este cambio hace más coherente el paralelismo de la estrofa.

^e Es imposible traducir la original aliteración asonante de esta expresión (*s^e'ôn so'en*).

^f Este primer nombre dado al niño (*pele'yô'ēš*) se compone de dos sustantivos que no deben ser leídos por separado como hace la *Vulgata* (Maravilla, Consejero); puesto que en dos oportunidades Isaías vincula los términos (cf. 25,1 *pele' ēšôt* «planes admirables» y 28,29 *hip^elî' ēšāh* «plan admirable»), por lo tanto, se trata de una cláusula nominal,²⁶ utilizada como categoría para describir una acción o característica de Dios. Nosotros seguimos la propuesta de Wildberger que toma *pele'* en 9,5 como un objeto acusativo, puesto en la posición inicial para

23 TM: Texto masorético.

24 Cf. BLENKINSOPP, *Isaías 1-39*, 248-249.

25 DE WAARD, *Handbook*, 43.

26 Algunos autores y traducciones contemporáneas lo leen como si fuera un *estado constructo* (“maravilla de consejero”, cf. DEL OLMO LETE, “Los títulos mesiánicos de Is. 9,5”, 241) pero por lo expuesto a continuación no nos parece apropiado.

acentuar la cláusula nominal²⁷. El autor ofrece un ejemplo similar que también ocurre en Is 22,2 (*šū'ôt m'elē'āh* “lleno de gritos”). La traducción frecuente de *yô'ēš* como “consejero” no refleja el correcto sentido de la expresión. El rey no dispensa ningún consejo, en Mi 4,9 se muestran como dos funciones distintas la del rey y la de un consejero (cf. también Jb 3,14)²⁸. El término *yô'ēš* no se ajusta a un rey. Igualmente, no se puede perder de vista que en este texto, nunca se nombra a un rey; por lo tanto, se debe suponer a un gobernante o a un príncipe. A cualquiera de estos ministros de gobierno se les pueden adjudicar o el consejo o la planificación de maravillas, de cosas o acciones asombrosas²⁹. En el libro de Isaías con mucha frecuencia se exaltan y se presentan como motivo de alabanza los planes de Yhwh (14,24. 27; 19,12. 17; 23,8-9) o su planificación de maravillas (25,1; 28,29; [29,14]). De hecho la raíz *pl'* se utiliza comúnmente en la Escritura para hablar de las «obras de Dios» (cf. Ex 15,11; Sal 77,12. 15. 21; 78,11; 88,13; 89,6). Por eso, resulta mucho más convincente el sentido que intentamos expresar en nuestra traducción: leer *pele' yô'ēš* como “Planificador de obras maravillosas” y no como “Consejero maravilloso”³⁰.

3.2 Delimitación de la perícopa

La perícopa que nos ocupa (8,21-9,6) se encuentra a continuación de la unidad literaria conocida por la tradición exegética como: “la memoria del profeta” (6,1-8,18). El final de esta unidad institúa a los hijos de Isaías, presentes en Sión, puestos por Yhwh como señal y prueba para Israel. Una voz guía del discurso se dirige a un grupo, interpeleándolo para que busque respuestas en la profecía falsa, descartando su estrepitoso fracaso, pues no hay amanecer para los nigromantes. Se presenta así un contrapunto entre los falsos adivinos que deben enseñar y testimoniar (8,20) al pueblo, al igual que hicieron los discípulos con la enseñanza y testimonio profético (8,16).

27 “En términos puramente estadísticos, el orden de las palabras dentro de la oración nominal es con mayor frecuencia Sujeto-Predicado: en aproximadamente dos de cada tres casos”, JOÛON, §154 f.

28 El consejero es parte del equipo del gobernante. Cf. MOWINCKEL, “Zwei Qumran-Miszellen”, 297.

29 Cf. WILDBERGER, *Isaiah 1-12*, 403.

30 Cf. WEGNER, “A Re-examination of Isaiah 9:1-6”, 111; GOSWELL, “The Shape of Messianism in Isaiah 9”, 107; WILDBERGER, *Isaiah 1-12*, 385.403; BEUKEN, *Jesaja*, 235.251.

En 8,21 hay un cambio abrupto de persona verbal, el cambio a la tercera singular, utilizado para el pueblo como una sola persona. Este mismo cambio ya se había introducido en 8,19 como comentario irónico que desprestigiaba lo que decían los falsos profetas al pueblo. Pero en 8,21 se describe al pueblo en un estado de desesperación, en búsqueda de respuestas. En 8,22 con la imagen de la oscuridad se continúa el pesimismo de la desesperanza ya introducida. La negación del amanecer para los que no hablan las palabras de Isaías, supone oscuridad. Por esta relación algunos autores comienzan la perícopa en 8,19³¹.

Nuestra opinión es que la perícopa se inicia en 8,21 por dos razones. La primera es la mencionada del cambio en la persona verbal. La segunda es que 8,16-20 nos parece funciona como una perícopa³², ciertamente, ensamblada; pero con un fuerte valor redaccional. Se trata de una forma literaria que también la encontramos en Is 30,8-11 (cf. Ha 2,2-5). Son «instrucciones» (*Unterweisung*)³³ de tipo proféticas que se usaron para establecer la escritura y conservación de la profecía. Así esta perícopa finaliza el bloque de la memoria de Isaías (6,1-8,20) que finaliza con una “enseñanza (o ley) sellada” en medio del pueblo. Las “enseñanzas selladas” serán suficientes para responder a las preguntas que nos hacemos. Son el testimonio que permitirá entender y discernir el «plan de Dios», incluso en las pruebas y angustias extremas, tales como las que se describen luego en 8,21-22³⁴.

El final de la perícopa es muy simple y no presenta disenso. Todos lo acuerdan en 9,6. En 9,7 se advierte de “una palabra enviada a Jacob...”, que tiene un sentido de juicio contra el pueblo por su arrogancia. Comienza ahí, una unidad bastante compacta de cuatro poemas sobre la ira de Dios, que repiten al finalizar los cuatro el mismo estribillo: “con todo eso, su ira no se aplaca, su mano sigue extendida” (cf. 9,11b. 16c. 20b; 10,4c).

31 Cf. BERGES, *The Book*, 103-104; BEUKEN, *Jesaja*, 238. Nuestra decisión se basa en un estudio de la forma literaria utilizada en 8,16-20 (cf. *y le pondrá por nombre*, 144).

32 Con diferentes razones se coincide para 8,16-20 con los límites de: ALONSO-SCHÖKEL, *Profetas*, I, 153-154; BALOGH, “Prophetic Instruction”, 14-15; JANTHIAL, *L'Oracle de Nathan*, 114-115; MARTÍNEZ, *La dimensión social*, 199-198; SIMIAN-YOFRE, “Isaías”, 44; SMITH, *Isaiah 1-39*, 227-231; WILDBERGER, *Isaiah 1-12*, 363-375.

33 MURPHY, *Wisdom Literature*, 177; SWEENEY, *Isaiah 1-39*, 179. 393. 522.

34 Cf. JANTHIAL, *L'Oracle de Nathan*, 115.

A pesar de los límites indicados para la perícopa, no se puede dejar de observar que en el segmento 8,21-23 hay una prosa estilizada o en paralelismos que parece continuar el estilo prosaico anterior de 8,16 ss. Este dato nos indica el carácter ensamblado de nuestra perícopa, entre el segmento 8,21-23 y la maravillosa poesía que irrumpe a partir de 9,1. De hecho, en 8,21 los verbos referidos al pueblo se encuentran, como indicábamos, en singular y a partir de 9,1 están en plural. Toda la unidad literaria desde 8,1 hasta 9,6 es una agrupación de fragmentos, vinculados por el sentido temático de los redactores que fueron reelaborando. Lo cual manifiesta que si bien 8,21-23 y 9,1-6 son fragmentos separados en su origen; fueron vinculados, temáticamente, con el fin de transmitir una idea nueva. Por eso, parece posible hablar de una unidad «ensamblada».

3.3 Historia redaccional del texto

Se ha discutido mucho el motivo de la composición de este texto, sobre todo de 9,1-6. Algunas propuestas, apoyadas en los nombres reales (9,5df), se desarrollan en torno a la liturgia de coronación o del nacimiento de un rey y afirman la procedencia de este canto de la época de Ezequías, como anuncio de salvación a las regiones del reino del Norte³⁵, que Tiglatpileser III había anexado después de la campaña de los años 734-732 a.C. como provincias asirias³⁶. Como se conoce por las fuentes históricas, la carga tributaria de Senaquerib a Ezequías fue asfixiante (cf. *Prisma de Senaquerib* en II,37–III,49, en: *ANET* 287³⁷; 2 R 18,13-16); por lo tanto, esta propuesta no parece verosímil, puesto que en ningún momento de su reinado Ezequías tuvo chance de independizarse del acoso asirio. De hecho, parece bastante improbable que la perspectiva de un futuro cambio de gobernantes en Jerusalén le haya permitido a la población oprimida del reino del Norte durante los años de las deportaciones (732-722 a.C.), depositar en estos reyes (Ajaz, Ezequías) expectativas esperanzadoras.

35 Cf. BLENKINSOPP, *Isaías 1-39*, 252; CHILDS, *Isaiah*, 80; CLEMENTS, *Isaiah 1-39*, 105; CROATTO, *Isaías 1-39*, 74; SWEENEY, *Isaiah 1-39*, 182-183; WILDBERGER, *Isaiah 1-39*, 393; YOUNG, *Hezekiah in History and Tradition*, 163. Muchas de estas propuestas se basan en la visión que propone 2 R 18,3-7 en la que se sugiere que Ezequías reformó el culto derribando estelas y lugares religiosos, y rebelándose al vasallaje asirio durante los intentos de levantamiento de coaliciones anti asirias durante el reinado de Sargón (cf. Is 20,1-6; 30,1-17; 31,1-9). Estas acciones supondrían el proyecto de expansión al territorio septentrional (cf. el rechazo explicitado en 2 R 18,30-31 e Is 36,13-15).

36 Cf. VIEWEGER, D., “«Das Volk, das durch das Dunkelzieht...»”, 7-86.

37 *ANET (Ancient Near East Text)*.



Príncipe elamita con una vara en el hombro es sometido por soldados asirios
[Relieve, Nínive, Palacio de Senaquerib, sala 33].

Otros entienden los motivos de la composición como simple reacción a la ideología real Asiria (el yugo –de hecho– era una metáfora propagandística en las inscripciones reales Asirias)³⁸.

“Yo les impuse el pesado yugo de mi dominio y los convertí en vasallos del dios Assur, mi señor.” *Anales de Tiglath-pileser I* (1114—1076), iii 85-87³⁹.

Esta temática lleva a algunos a adjudicar el texto a la época de Josías y referido a Él.⁴⁰ Como sabemos, el conocido monarca asumió la empresa de expandir su reino hacia los territorios del antiguo reino de Israel.

También existe la postura que ubica el pasaje en el posesilio inmediato, responsabilizando de su escritura al grupo de cantores exiliados que volvieron a Jerusalén. Ellos fueron los responsables de la elaboración de la profecía isaiana. Pero se apoyaron para su elaboración, en la esperanza de una restauración de la monarquía davídica que impulsaban otros grupos proféticos (cf. Ag 2,20-23; Za 3,8-10; 6,12-13)⁴¹. Esta propuesta parece incompleta, porque no explica el origen de las antiguas tradiciones o referencias históricas que aparecen en el texto.

38 Cf. CARLSON, “Anti-Assyrian”, 135; DE JONG, *Isaiah*, 137-138. El primero ubica el texto durante el siglo VIII a.C. y el segundo durante el VII a.C.

39 Tomado de: HOLLOWAY, *Aššur is King!*, 21.

40 Cf. DE JONG, *Isaiah*, 138; SWEENEY, *King Josiah of Judah*, 236.243. En esta obra posterior a su comentario, Sweeney reconoce que el texto debe de haber experimentado reformas para expresar las medidas de la empresa abordada por Josías.

41 Cf. KAISER, *Isaiah 1-12*, 218; WILLIAMSON, *Isaiah 6-12*, 381.

Si bien es cierto que encontramos rasgos de tradiciones que posiblemente pertenezcan a tiempos antiguos (8,23b: sometimiento de las regiones del norte; 9,1-4: día de Madián; 9,6: promesa davídica), Beuken se muestra pesimista a la hora de fechar la composición a partir del seguimiento de las mismas y la ubica en tiempos posexilicos tempranos. Él señala que el origen del texto debemos anclarlo en el momento en que estas tradiciones se incorporaron a la «fuente Emanuel» durante el posexilio, cuando la composición tuvo una nueva función para la comunidad de exiliados y la congregación del segundo templo⁴². A pesar de ello, esta propuesta no puede explicar su creación original.

Tomar estas referencias antiguas de la «coronación real» o del «sometimiento del ejército asirio» pareciera ambiguo para fechar el origen de la perícopa; puesto que las dos tradiciones tendrían valor, pero al permanecer juntas en el mismo texto, se hace difícil sostener una por sobre la otra. Hay una propuesta inversa a las anteriores que explica el texto como parte de la «recensión Josiánica» de la «tradición isaiana»; puesto que, a manera de cumplimiento del oráculo, predice el inminente quiebre de «la vara del tirano» en tiempos de Josías, cuando cae el régimen Asirio⁴³. Es valorable la incorporación, en este caso, del concepto metodológico de «composición redaccional» en períodos históricos más extensos.

Nuestra propuesta se ajusta a la de los autores que ubican la composición de 9,1-6 como un anuncio propagandístico del surgimiento del rey Josías, con todas las exageraciones típicas del estilo cortesano⁴⁴. Varios elementos tratados en el texto se identifican con rasgos de la historia Josiánica:

- La expansión del reino sobre los territorios nortes, más allá de Samaría (2Re 23,15-20), se identificaría con la salvación proclamada en 8,23bc que llega a los márgenes en la Galilea de los Gentiles⁴⁵.
- El repliegue de los asirios y la ocupación de los territorios del antiguo reino de Israel⁴⁶ permitió interpretar los acontecimientos como el

42 Cf. BEUKEN, *Jesaja*, 240. El autor incluye también el rechazo a los discípulos de Isaías (8,19-20), puesto que su propuesta es comenzar la perícopa en 8,19.

43 COLLINS, *The Mantle of Elijah*, 39.

44 Cf. DE JONG, *Isaiah*, 137-138; SWEENEY, *King Josiah of Judah*, 236.243.

45 Cf. LIVERANI, *Más allá*, 203-208; FINKELSTEIN, *La Biblia desenterrada*, 311-313.

46 Cf. CASSIN, *Antiguo oriente*, 169-170.

reparto de un botín de guerra (9,2e). También parece expresarse con el quiebre de la vara de un tirano que pesaba sobre los hombros (9,3). El yugo impuesto fue roto para los cortesanos, intérpretes del momento, de forma absolutamente sorprendente. Vieron en los sucesos un don de Yhwh, pues lo identificaron con la tradición de la victoria de Gedeón contra Madián (cf. Jc 7,9-15).

- El niño nacido, el hijo dado que hará crecer el trono de David, es un rey amado y recordado para siempre por el pueblo (cf. 2 R 22,2; 2 Cro 35,23-27).

El alcance de los nombres también ofrece indicios que deben ser evaluados a la hora de fechar el texto. Los tres primeros nombres, “Planificador de obras maravillosas”, “Dios fuerte” y “Padre para siempre” se utilizan para Yhwh y no para un rey. Se supone que se nombra al niño con títulos divinos por la acción de Dios en él. Ese hijo dado es un Príncipe, ejerce un gobierno de paz, pero debido a la acción o presencia del Señor en él.

Por otro lado, la pequeña esquela narrativa de 8,23b, como se puede presuponer no pertenece originalmente a la composición poética de 9,1-6. Los datos que ofrece, parecen referirse a una antigua profecía de corte del siglo VIII, dirigida contra Damasco e Israel en el contexto de la guerra Siro-efraimita, cuando Tiglat-Pileser III había sometido y devastado amplias zonas de Transjordania septentrional y de Galilea (cf. *ANET* 283-284). El rey asirio había conquistado los territorios del norte de Galilea y Galaad, y realizó en el 734 a.C. la primera deportación de israelitas (cf. 2 R 15,29). El canto de acción de gracias josiánico (9,1-6), se acopla a continuación, perfectamente; pues el proyecto del rey de recuperar los territorios nórdicos podía proponerse como el legítimo cumplimiento de una antigua profecía: la legítima liberación de galilea.

Finalmente, el texto inicial (8,21-23a), debe de haber sido incorporado durante una redacción posexílica como encabezamiento de toda la perícopa (8,21-23a + 8,23b + 9,1-6), pues tal como lo explica Kaiser es una referencia al exilio:

“La gente debe maldecir no solo a su Dios sino también a su rey. Esto podría llevarnos a ver los versos como un *vaticinium ex eventu*, una profecía después del evento, relacionada con la catástrofe que afectó a Jerusalén en 587⁴⁷.”

Una comunidad, autodesignada con el «nosotros» (9,5), reconoce que en el signo del neonato se realiza la soberanía de Yhwh. Este símbolo idílico se escribió para proclamar y representar al rey Josías; pero cuando el oráculo fue releído en el posexilio se reinterpreta su sentido. Ni el oficio de rey, ni el nombre de «Josías» se mencionaban en el oráculo; por otra parte, la inserción de la glosa que remitía al exilio (8,21-23a) permitía actualizarlo como fin de la oscuridad y llegada de la luz, la alegría y la paz (9,1-4). El niño nacido expresa en otras partes del libro de Isaías, al grupo que retornó del exilio (cf. 49,14-15; 49,21-22; 54,1; 66,7-9). En este nuevo contexto, también hay una comunidad que se autoproclama beneficiada con el nacimiento de un hijo (9,5).

4. Un niño

10,²⁸ Vino hasta Ayat, pasó por Migrón,
 en Micmás revisa sus pertrechos.
²⁹ Cruzan el desfiladero, se alojaron en Gueba,
 tembló Ramá, en Guibea de Saúl huyó.
³⁰ ¡Grita fuerte Bat Galim!
 ¡Presta atención, Laishá! ¡Desdichada Anatot!
³¹ Huye Madmena,
 los habitantes de Guebín se refugian.
³² Todavía un día, se detiene en Nob,
 agita su mano contra el monte de la hija de Sión,
 la colina de Jerusalén.
³³ He aquí que el (o ¡Miren! al) Señor Yhwh Sebaot
 poda las ramas con brutalidad,
 los más altos son derribados y los elevados se derrumban,
³⁴ y cortará la espesura del bosque con el hierro,
 y el Líbano con su esplendor caerá,
 11¹ y saldrá una rama del tronco de Jesé,
 un retoño de sus raíces brotará,^a
² reposará sobre él el espíritu ^bde Yhwh,
 espíritu de sabiduría e inteligencia,
 espíritu de consejo y fortaleza,
 espíritu de conocimiento y de temor de Yhwh ^c
³ y su deleite ^d estará en el temor de Yhwh.

No juzgará por la apariencia de su ojo,
ni decidirá por el rumor de su oído.
⁴ Juzgará con justicia a los débiles,
y decidirá con rectitud por los pobres de la tierra,
herirá la tierra con la vara de su boca
y con el aliento de sus labios matará al malvado.
⁵ Y será (la) justicia la faja de su cadera
y la verdad la faja de su cintura.
⁶ Vivirán juntos el lobo con el cordero,
el leopardo con el cabrito descansará;
ternero y cachorro de león se engordarán juntos,
y un niño pequeño los conducirá.
⁷ La vaca y la osa convivirán
y juntas acostarán a sus crías.
El león como el buey comerá paja.
⁸ Jugará el bebé sobre el agujero de la cobra,
Y en la cueva de la serpiente venenosa el destetado su mano meterá.
⁹ No harán el mal, no harán bajezas en toda la montaña santa,
porque llenará la tierra el conocimiento de Yhwh,
como las aguas cubren el mar.

4.1 Notas textuales

^a El Targum interpreta este verso de modo mesiánico: “Entonces saldrá un rey de los hijos de Jesé y el Mesías será escogido de entre sus descendientes”.

^b Conviene traducir *rûah* por “espíritu” «debido a las connotaciones teológicas de esta palabra; “aliento” nos daría la imagen menos lexicalizada, pero con menos resonancias religiosas»⁴⁸.

^c En Griego: *eusebeías* (piedad). Se corrige la primera mención de “temor de Yhwh” para evitar la repetición y quizás, también para llegar al número septenario de espíritus. De aquí, los conocidos siete dones del Espíritu Santo, valorados por la tradición católica.

^d Este verbo (*wahãrîhō*) presenta un grave problema de traducción. Su significado es equivalente al hifil de *rwḥ* que significa “oler o perfumar”. Aquí se

toma como mi “deleite”, es un uso metafórico, según la forma similar de Am 5,21 (“*no me complacen vuestras asambleas*”). El uso deriva de la aceptación de un sacrificio ofrecido. La línea está atestiguada en 1QIsa^a, así como por las variantes G (*emplēseiautòn*) y V (*et replebiteum*) con mínimas diferencias⁴⁹.

4.2 Delimitación de la perícopa

Para comprender correctamente el marco en el que se anuncia del surgimiento del vástago (11,1), parece ineludible enmarcarlo con el bloque que lo precede. Sobre todo, por los dos fragmentos anteriores relacionados temáticamente: 10,28-32 y 10,33-34.

A partir de Is 10,5 se desarrolla el rol de Asiria en la historia. Comienza con su función en la historia (10,5-6), luego explica su narcisismo autodestructivo (10,7-11), posteriormente el juicio merecido (10,12-15), hasta finalizar en su destrucción (10,16-19). A partir de 10,20 el discurso se dirige a Judá, representado en el resto de Israel (10,20) o con la designación “pueblo mío que moras en Sión” (10,24). Se emplea la idea de la destrucción de la ciudad con una metáfora que se repetirá en el desarrollo de todo el bloque, la del incendio / poda del bosque (cf. 10,17-19 y 10,33-34). En 10,33 se puede advertir una ruptura sintáctica muy importante: *hinnēh*. Esta marca indica el comienzo de una escena muy importante. El Señor podará el bosque, sacudirá el ramaje, quebrará las ramas más altas y tronchará su espesura. El oráculo de juicio anterior había presentado al rey de Asiria como un engreído y orgulloso (10,12), su castigo había sido anunciado en 10,16-19 como un incendio forestal que consumiría todo. Ahora el bosque destruido será el Líbano, imagen típica del AT para describir la grandeza y la vitalidad de Israel (cf. Is 14,8; 29,17; 33,9; 35,2; 60,13; Os 14,6-8; Sal 29,5-6; 92,13; 104,16), así como también la altanería y la arrogancia del pueblo (cf. Is 2,13; Jr 22,6-7.23; Ez 31,3.16)⁵⁰. El Líbano se refiere también en algunos casos a los líderes o dirigentes (cf. Is 2,13; 37,24; Jr 22,6.23; Za 11,1-3). Puesto que en 11,1 se anuncia, con el vástago, el surgimiento de un nuevo liderazgo, es probable también que en este caso se refiera a los gobernantes.

49 Cf. SHIFMAN, “‘A Scent’ of the Spirit”, 241-249.

50 Cf. NIELSEN, *Hope for a Tree*, 126-128.

«“El bosque” está en paralelo con “el Líbano”, que no es un nombre geográfico sino que connota la montaña divina. Con evidentes tradiciones culturales en el fondo (cf. Sal 48,4), “bosque” y “Líbano” designan a Sión y Jerusalén, o más específicamente a sus líderes (y no a Asiria como Is 10,34 se entiende a menudo). Implica una interpretación antijudaica de la profecía de 10,28-34...»⁵¹.

En 11,1 se utiliza al comienzo de la proposición la forma verbal *w^eqatal* (*w^eyāšā'*). Como es sabido, este modo se usa para una acción futura posterior a otra acción⁵². Indica como es evidente, continuidad. Por otro lado, se observan vínculos semánticos entre 11,1 y 10,33-34 (ramas – bosques – Líbano – tronco – retoño – raíz – brotar). Este último fragmento está también muy ligado al anterior 10,28-32, en cierto sentido, es su finalización; pues se describe el traslado de un ejército y la consumación del ataque. Por lo tanto, esto exige no perder de vista la unidad literaria que comienza en 10,28 y se extiende por 10,33-34 hasta 11,1 y los versículos que siguen.

La fórmula de transición temporal que se encuentra en 11,10 (*w^ehāyāh bayyôm hahû'*), debe considerarse como una interpretación tardía de 11,1-9. Sobre todo porque se presenta como un complemento de sentido, quizás añadido, posteriormente, por un autor diferente. La importancia que se le asigna en esta fórmula al descendiente de Jesé no es la de un ejemplar soberano que gobernará en el santo monte Jerusalén (cf. 11,9). El gobernante será una señal para todas las naciones, que lo buscarán e irán a refugiarse en su morada gloriosa. Se lo exalta como enseña para todas las gentes. En 11,10 se utiliza la expresión “raíz de Jesé”, un enunciado distinto al de la metáfora de 11,1 que habla del “tronco de Jesé”. Todos estos argumentos nos llevan a pensar que en 11,10 se inicia otra perícopa.

En conclusión, en 10,28 se ve el comienzo de una nueva unidad literaria. Debemos prestar atención a dos quiebres en la unidad: 10,33 y 11,1. La ruptura sintáctica de 10,33 se ilumina con la comparación con Is 3,1. En los dos casos hallamos el *hinnēh* (“he aquí que”) seguido por la fórmula del nombre divino: “el Señor Yhwh Sebaot”, y un participio⁵³. Por eso, sin perder de vista la

51 BALOGH, “Inverted Fates and Inverted Texts”, 73.

52 Cf. JOÛON, *Gramática*, §119c.

53 Esta propuesta se fundamenta en: WILLIAMSON, *Isaiah 6-12*, 629; que propone como perícopa 10,33–11,9.

continuidad entre 10,28-32 y 10,33-34, se puede observar cómo la segunda parte se encuentra también en función –sobre todo semántica– con la tercera de 11,1-9. La continuación sintáctica entre 10,34 y 11,1, junto con la continuidad semántica entre la imáginería de estos dos fragmentos también lo confirma⁵⁴. Por lo tanto, se tratará todo 10,28–11,9 como una unidad literaria de sentido.

4.3 Historia redaccional del texto

La perícopa parece estar compuesta de cuatro formas (10,28-32; 10,33-34; 11,1-5 y 11,6-9) o tres como mínimo (10,28-32; 10,33-34 y 11,1-9). En este último caso, 11,1-9 podría ser un poema con dos estrofas, concebidas juntamente durante el mismo período, tal como lo tenemos en su estado canónico.

Según la opinión de algunos autores, el poema –considerando solo 11,1-9–, debería ser datado en tiempos de Ezequías. Se toma en cuenta la campaña de Senaquerib al reino de Judá (701 a.C., cf. *ANET* 287-288)⁵⁵.

Otros autores sitúan el poema en tiempos del rey Josías debido al resurgimiento de la imagen davídica⁵⁶. Finalmente, también existen muchas propuestas de tiempos posexilicos, durante la fusión de los materiales antiguos

54 Los comentaristas, por lo general, no analizan 10,33-34 de forma aislada: o toman 10,28 (o 27b)-34 (BLENKINSOPP, *Isaías 1-39*, 264-268; BRUEGGEMANN, *Isaiah 1-39*, 96-98; CROATTO, *Isaías 1-39*, 84-85; KAISER, *Isaiah 1-12*, 245-252; SMITH, *Isaiah, 1-39*, 265-267; WILDBERGER, *Isaiah 1-12*, 446-458), o 10,33–11,9 (ALONSO SCHÖKEL, *Profetas*, I, 166-169; DE JONG, *Isaiah*, 135-136; NIELSEN, *Hope for a Tree*, 123-144; SWEENEY, *Isaiah 1-39*, 196-211; WILLIAMSON, *Isaiah 6-12*, 615-667).

55 Cf. DE JONG, *Isaiah*, 135.167-169; YOUNG, *Hezekiah*, 179-180; WILDBERGER, *Isaiah*, 469(éste ubica la composición un poco antes, en tiempos de la campaña de Sargón II a Filistea en el 711 a.C.); WILLIAMSON, *Isaiah 6-12*, 636.

56 Cf. NIELSEN, *Hope for a Tree*, 139; SWEENEY, *Isaiah*, 204-205. También DE JONG reconoce la posibilidad que en tiempo josiánicos se haya reelaborado la totalidad del fragmento de 11,1-5, o aunque sea glosado alguna de sus partes, quizás 11,2-3. El surgimiento del rey Josías, debido al asesinato repentino de su padre Amón (cf. 2 R 21,19-26; Is 11,1) y a toda su reforma religiosa interpretada como una restauración davídica (cf. 2 R 22,2), llevó a la tradición isaiana a reinterpretar el antiguo oráculo, pero leído ahora en sus propios tiempos (cf. *Isaiah*, 135 nota 404.).

con los del déuterio Isaías⁵⁷. Nosotros nos inclinamos por esta datación posexílica, debido a varias pistas que el texto brinda:

- La poda y el resurgimiento de un vástago del tocón son una clara alusión al exilio y a la restauración de Jerusalén. Son conocidas por otros libros las intenciones restauracionistas de la monarquía davídica en la figura de Zorobabel, nieto del rey Joaquín (Ag 2,23, cf. 1 Cro 3,17). La continuación de las promesas davídicas fue, sin dudas, uno de los desafíos más importantes que debieron afrontar y explicar todas las corrientes teológicas: la de los sacerdotes, los laicos, los profetas y escribas posexílicos.
- La imaginería presentada en 11,6-9 de todos los animales reconciliados y estableciendo relaciones pacíficas, dominados por un ser humano, sin depredación y alimentándose todos como herbívoros, con la serpiente sometida al hombre y la posibilidad de acceder todos al conocimiento de Dios, es una clara alusión a los textos de los orígenes del Gn 1,28-31; 3,1-5; 9,1-7⁵⁸. Estas alusiones exigen, al momento de su composición, el conocimiento del documento P, que podemos datar al final del exilio o al inicio del regreso⁵⁹ (entre el fin del reinado de Ciro -530 a.C.- y la primera etapa del reinado de Darío -521 a.C.-). Esta datación se confirma también con todas las alusiones que encontramos al paraíso primordial o al jardín del Edén. Todas son de aparición tardía (cf. Is 51,3; Ez 28,13; 31,8-9; 36,35; Jl 2,3). La perícopa no habla ni de jardín ni de paraíso, pero parece aludir a esta alegoría.
- La perícopa como tal, es la suma de tres (10,28-32 + 10,33-34 + 11,1-9) o cuatro unidades (10,28-32 + 10,33-34 + 11,1-5 + 11,6-9). Se

57 Cf. CLEMENTS, *Isaiah*, 122; CROATTO, *Isaías*, 86; ALONSO SCHÖKEL, “Dos poemas”, 349. Este último autor presenta también razones de tipo poéticas que identifican la composición con un autor ligado a la tradición deuteroisaiana.

58 Este cuadro revive el mundo concebido por Dios: una tierra pacífica y sin violencia. En este mundo retratado no hay rivalidad, no hay competencia entre los animales ni selección natural del más fuerte por sobre el más débil. Los depredadores comen con sus presas del mismo plato. La profecía futura del mundo mesiánico de Isaías implica, en cierta medida, una restauración de los orígenes.

59 ELLIGER, “Sinn und Ursprung”, 129; ZENGER, *Einleitung in das Alte Testament*, 97.102.

encuentra insertada en una composición delicadamente elaborada. Esta forma final, con tanta diversidad teológica y pericia literaria, puede provenir de la convención de un grupo de redactores posexílicos. Probablemente, el cuaderno de viaje (10,28-32)⁶⁰ sea un fragmento surgido durante el siglo VIII. Originalmente, describía las campañas asirias por finalidades militares o con el objetivo de proveerse de recursos naturales para la edificación. Es probable que esta breve unidad de 10,33-34, por su gran parecido semántico y lingüístico con 2,11-17, pueda ser también un texto preexílico⁶¹, que aluda debido a sus imágenes, a la práctica asiria de la poda de bosques en tiempos contemporáneos a su dominio imperial. La escritura de 11,1-9, por el hecho de comenzar con un *w^eqatal*, denota el interés de continuar al oráculo de castigo. Los redactores posexílicos unieron el cuaderno de viaje (10,28-32) con el oráculo de condena (10,33-34) y lo vincularon luego, con el poema de la restauración de la creación (11,1-5 + 6-9). Parece fehaciente que toda la unidad se elaboró en este tiempo, pues solo allí los tres o cuatro fragmentos se pudieron disponer y significar la nueva situación del pueblo.

- Finalmente, podríamos afirmar que el texto sufrió un cierta «deshistorización»; es decir que, al no contener marcas o alusiones claras a un contexto histórico, sirvió y sirve como plataforma de interpretación de muchos momentos salvíficos o de renovación. En otras palabras, “el texto puede ser leído sobre los antecedentes de diferentes situaciones históricas, sin permitir que una obligue a las demás”⁶².

60 El cuaderno de viaje (*Reisebericht*) es una forma literaria en la que se describe el itinerario que realiza un ejército con la mención de diversas ciudades o regiones y las consecuencias que este paso realiza en cada lugar (cf. BLENKINSOPP, *Isaías 1-39*, 266; CROATTO, *Isaías 1-39*, 84). Por lo general, se recurre a la asonancia y a la aliteración para acompañar de forma poética la descripción dramática del ejército. Se puede ver el original artículo de ALONSO SCHÖKEL, “Is 10,28-32: análisis estilístico”, 233. El autor explica el sentido de las aliteraciones manifiestas en este poema profético con un creativo verso que compone para el lector:

Saltan a Santander, a Palencia se abalanzan
 –Salamanca se lamenta, Valladolid va llorando–
 Ávila está velando, mientras Segovia se agobia.
 En Guadalajara aligeran, Madrid está medroso.
 Atajan por el Tajo ...

61 Cf. WILLIAMSON, *Isaiah 1-5*, 199.

62 BEUKEN, *Jesaja*, 306.

El desarrollo teológico de Is 11,1-9, tercera tabla del tríptico, fecundó con sus categorías a los discípulos proféticos posteriores. Los escribas responsables de las tradiciones trito Isaianas, vieron en la comunidad del vástago (11,1) la identificación del crecimiento de la «semilla santa», que se había generado a partir del tocón, que quedó después de la tala (“semilla santa será su tocón” 6,13c). Ellos se representaron detrás de la imagen de la semilla, categoría fundamental para la definición de su identidad y de su herencia (cf. 59,21; 61,9; 65,9,23). No se debe perder de vista que *zera'* funciona como *double-duty*, es decir significa tanto «semilla» como «descendencia»:

“En cuanto a mí, éste será mi pacto con ellos, dice Yhwh:
mi espíritu que está sobre ti
y mis palabras que yo he puesto en tu boca,
no se apartarán de tu boca,
ni de la boca de tu descendencia,
ni de la boca de la descendencia de tu descendencia,
dice Yhwh, desde ahora y para siempre” (Is 59,21).

Esta comunidad-semilla tiene en su boca las palabras de Yhwh y está sobre ella la presencia del espíritu de Yhwh. Este grupo «semilla», se llamó también a sí mismo «los siervos» (cf. 65,9,23), se comprendió como continuador de la misma misión que el vástago (cf. 61,9. 11), un profeta ungido por el espíritu (61,1; 11,2-3), que debe realizar un mundo pacífico gobernado por la palabra profética (cf. 65,21-25). La perícopa en cuestión de Is 11,1-9, parece haber inspirado varios aspectos cruciales del rollo de Isaías.

5. Sentido de los tres textos a manera de tríptico teológico en el contexto de Is 5,1-12,6

Una “figura individual de tipo mesiánica”, para comprender el origen de estas tres profecías, parece ser insuficiente. Detrás de los tres textos se encuentra la comunidad del “Resto” (cf. 7,3; 10,20-22). ¿Cómo se auto comprendió este grupo? No parece posible que esta comunidad se haya pensado como mesiánica en el sentido del judaísmo tardío, es decir: según un salvador individual, real y escatológico. Es preferible afirmar que este grupo se entendió a sí mismo como «legítimo heredero de David» y en ese sentido una comunidad mesiánica; como descendiente auténtico de la misión soberana davídica y llamada por Yhwh a realizar un gobierno ideal.

En este repaso que desarrollamos a continuación, nos planteamos qué tipo de proyecto “mesiánico” existió detrás de esa tradición isaiana posexílica que gestaron estos escribas proféticos. Para esto narramos los aspectos conclusivos que nos dejó nuestro recorrido. La presentación se expone a partir de la coherencia argumental, que valida su armoniosa pertenencia contextual al libro de Isaías no solo por los temas y motivos. El tríptico permite a los lectores constatar cómo Dios se hace presente en la historia en una comunidad que se va desarrollando al igual que la vida de un niño. Su gratuita concepción no se realiza por merecimientos (7,11-12): al contrario, es por pura gracia (7,14a). La Hija (de) Sión concebirá en su seno a una comunidad que lleva como marca de identidad la presencia salvífica de Dios.

La gestación de este niño se desarrollará en una historia convulsionada, presentada como una gran inundación (8,7). Se trata en realidad de la conspiración del mismo Yhwh (8,13-14) contra todos los que, en vez de apoyarse con confianza en Él, se caerán y quedarán atrapados en sus mismas redes. El nacimiento del niño se produce en medio de esta historia de contradicciones. Es un alumbramiento en medio de la oscuridad (8,21–9,1) y la guerra (9,3-4), pero que trae la promesa del restablecimiento del poder de Dios. El nacimiento expresa a un nuevo grupo ensamblado que se comienza a llamar “el Resto de Jerusalén” (cf. 10,20-23; 4,3 y 37,32). Los paridos son los hijos retornados a Jerusalén (49,20-21) que vienen para iluminar a un grupo golpeado que vivía en la oscuridad de Madre Sión⁶³. Así se instaaura con esta conformación un sistema nuevo, que se interpreta como un reinado, pero con categorías y relaciones totalmente novedosas: la soberanía de Yhwh la ejercerá un niño (9,6)⁶⁴.

La invasión del reino de Judá (8,8), la caída del reino de Israel (9,7-11) y el colapso y destrucción del imperio Asirio (10,24-27), son los acontecimientos históricos más trascendentes para el pueblo de Dios durante

63 La comunidad que se forma es un grupo abierto, con perspectiva universalista, a pesar de pretender ser –en el contexto posexílico del sometimiento persa–, el legítimo y exclusivo “Resto del Señor”, distinto de la totalidad del Pueblo, descrito peyorativamente como “parecido a Sodoma” (cf. 1,9). Este Resto es la semilla de un nuevo árbol (6,13c; 37,31). Describe la nueva era de salvación en la que las naciones caminarán a Jerusalén para integrarse al pueblo de Dios (cf. 2,2; 10,22; 11,10.12; 12,4).

64 El pueblo “se entenderá como una comunidad no estatal, que vive junto a otras, bajo el mismo techo de un estado multiétnico y plurirreligioso: el imperio persa”. BLUNDA, “Reino de Dios”, *DPB*, 617.

el siglo VIII y VII a.C. Todos estos sucesos se interpretan a la luz de un *plan salvífico*, incluyendo también las tardías alusiones al exilio de Jerusalén durante el siglo VI (10,20-22. 33-34). El Señor se revela como autor de cada una de las catástrofes (7,18; 9,7. 13. 16; 10,23. 26. 33). Se llama a sí mismo “piedra de escándalo, roca de tropiezo... trampa y red” (8,14). Las estrategias planificadas de los hombres han fracasado (8,10). Yhwh, el «Planificador de obras maravillosas» (9,5e), es quien gobierna la historia y ejerce su poder mediante el neonato (9,5ab), una comunidad que tiene a Dios-con-ellos y sobre su hombro la soberanía de Yhwh (9,5c)⁶⁵.

La historia verá el fracaso de las conspiraciones humanas y será conducida hacia una renovación. Después del quiebre y la destrucción de todas las maquinaciones, surge del bosque talado en Jerusalén un vástago del antiguo tronco de Jesé, un rebrote que nace de las raíces (11,1). Será testimonio de regeneración, con nueva vitalidad, investido con el espíritu de Yhwh. Sobre éste reposan dones de gobierno comunicados para implantar la justicia y la verdad (11,2-5). Ese retoño es un niño, el nacido para iluminar y alegrar al pueblo. Él es quien tutela la creación de Dios y ejerce la soberanía sobre las bestias. Él las conduce (11,6), las hace convivir y compartir el alimento y el paisaje. Él mete su mano en los lugares más oscuros y peligrosos, enfrenta al antiguo enemigo y no sufre picadura alguna de su veneno, ¡a pesar de ser un niño de pecho! Ese niño preside un mundo en el que nadie hace daño ni mal; más todavía: un mundo donde la paz no se caracteriza solo por la ausencia de conflictos, sino también por el “conocimiento de Yhwh” derramado sobre la entera creación. Ciertamente, como señala la tradición profética, la causa de toda injusticia e impiedad está en la falta de conocimiento de Yhwh (“*Mi pueblo perece por falta de conocimiento*”, Os 4,6; cf. Is 1,3).

El nuevo éxodo (11,11. 16) abre a Israel las puertas para el servicio exclusivo a Yhwh desde el monte Sión y sobre toda la tierra. Todas las naciones peregrinan a la montaña de Dios, contemplan el signo levantado. La raíz de Jesé

65 Es Yhwh quien gobierna a su pueblo mediante el «Resto neonato». “Yhwh no tiene necesidad de un reino político particular para reinar; ni siquiera del reino de Judá. Puede reinar en todos y a través de todos; pero no canoniza a ninguno. Según este criterio, el poder de un reino [terrenal] se legitima como tal, en la medida en que asume la dirección y las preferencias del Reinado de Yhwh, [que son] la salvación y la vida de los pobres (Is 44,28; 45, 13), y se envilece en la medida en que se vuelve en contra de estos y se convierte en instrumento al servicio de los ídolos (Is 46,1-2; 47,10-15)”, *Ibid.*, 624.

es el estandarte que ilumina la peregrinación de las naciones (11,10. 12). Esta comunidad del Resto se representa como un niño. Fue engendrada en la cautividad del exilio solo por la fe (7,9b). Nació por gracia en el parto del retorno a Jerusalén (10,21-22). Caminó por oscuras quebradas y por tenebrosos valles, para retornar a la luz de Jerusalén y volver a nacer:

“Antes de tener dolores dio a luz,
antes de llegarle el parto dio a luz un varón:
¿Quién oyó cosa tal?
¿Quién vio algo semejante?
¿Es dado a luz un país en sólo un día?
¿O nace un pueblo todo de una vez?

Pues bien, tuvo dolores y parió Sión a sus hijos” (Is 66,7-8).

Decíamos antes que el calificativo de “mesiánico” en el tríptico devenía de la ligazón de las tres figuras con la alianza davídica y con su rol de gobierno. Sin expresar cómo, a Emanuel se lo puede ver ligado a Ajaz; su vida es una señal para el rey (7,14)⁶⁶. El neonato hace crecer el trono de David: lo consolida y lo pacifica (9,6). Finalmente, el vástago brotado sale del tronco de Jesé, padre del nombrado rey (11,1). Las relaciones entre los tres protagonistas anunciados, son alusiones que parecen buscar resignificar la escena anterior.

Las referencias al pacto davídico en los tres textos parecieran someterse a ciertas diferencias. La tradición deuteronomista, en el bloque literario conocido como “la ascensión de David”⁶⁷, presenta la carta magna de la alianza davídica (2 S 7,1-17). En el conocido relato, el rey recibió mediante una revelación profética la promesa de la edificación (*bnh*) de su casa (2 S 7,11.13), la consolidación (*kwn*) de su descendencia en un trono (2 S 7,12) y la certeza de una relación filial (padre / hijo) entre Yhwh y todos sus descendientes (2 S 7,14a), que implicaba castigarlos con vara si hacían el mal (2 S 7,14b), pero sin apartar nunca su *hesed* de ellos (2 S 7,15).

La relación en el tríptico entre Yhwh y el niño desarrolla matices distintos que no se encuentran tan remarcados en 2 S 7,1-17. En la primera tabla se puede

66 Cabe recordar, a propósito de la identidad de Emanuel, que para muchos comentaristas es un hijo del profeta (cf. *y le pondrá por nombre*, 70-74).

67 Cf. RÖMER, *Historia deuteronomista*, 130.

presuponer que Emanuel es convocado por Yhwh a proceder de forma distinta a como obró el rey Ajaz, quien se había negado a apoyarse con confianza en Yhwh para subsistir (7,9). Emanuel aprenderá a elegir el bien y a rechazar el mal, el discernimiento propio de los humildes que “tiemblan ante la palabra” de Dios y no elijen con egoísmo “sus propios caminos” (cf. 66,2b-4). En el pacto davídico se había anticipado el castigo con vara al que obre el mal, pero nunca se suponía el rechazo de un monarca o, más bien, al apartamiento de su amorosa protección como sí sucederá en cierto sentido con Ajaz (cf., 8,6-7.13-15). Por eso, Emanuel deberá aprender a elegir el bien. En la segunda tabla, se advierte que el neonato ejercerá la soberanía sobre el trono de David y que para que “la paz no tenga fin”, se debe establecer el “derecho y la justicia” (9,6). En la tercera tabla, el vástago que gobierna con la unción del espíritu de Yhwh debe juzgar con justicia y decidir con rectitud, debe ceñirse con justicia y verdad, para cuidar de forma preferencial de los débiles y los pobres de la tierra (11,4-5). A diferencia de los regímenes de iniquidad e infamia que configuraron los reinos de Israel y de Judá (Is 5,7), el mundo nuevo que el retoño inaugurará es pacífico y no violento (11,6-8).

Como se puede ver, la comunidad del Resto se confiesa partícipe de la alianza davídica, pero no de la misma forma. Se reconoce con un fuerte compromiso vocacional con “el derecho y la justicia”. La ética del niño gobernante se supone como requisito categórico. De este modo, la mal entendida relación “incondicional” de Yhwh con el rey, que condujo a la debacle nacional del exilio (cf. Jr 26–28), reformula sus parámetros de comprensión. El Resto debe crear un mundo justo y pacífico. Así, se sigue manifestando la filiación del gobernante con Yhwh, confesado por el Resto como “Padre para siempre”. Beuken compara la misión de gobierno del Resto plasmada en Is 7,14-17; 9,5-6 y 11,1-9, con el reinado de Ezequías. La comparación se fundamenta en el lugar central que ocupa Ezequías, debido a la estructura concéntrica de la obra⁶⁸. Por otro lado, es el último monarca en ejercicio que aparece en el libro. Cuando se comparan sus apariciones (Is 36–39) con el tríptico mesiánico, se puede ver con claridad cómo los rasgos del conocimiento del bien y del mal (7,15-16), el compromiso con un orden justo (9,6; 11,3-5) y la realización general de la paz (9,5-6; 11,6-8), desbordan excesivamente la limitada perspectiva de Ezequías (39,8).

“La expectativa suscitada por los tres pasajes mencionados, se encuentra elaborada en Is 40-66: con el siervo de Yhwh (cf. la conexión entre

68 Cf. BERGES, *Isaías*, 77-82; *Ibid.*, *The Book*, 504-505.

37,35; 41,8-9; 42,1-4) y con el ungido que lleva el Espíritu de Dios y es mensajero de la salvación (cap. 61). Esto explica la enigmática imagen de Ezequías al final de Proto-Isaías⁶⁹.

Por eso, la comunidad cristiana vio como realizadas en Jesús estas promesas de paz. Él hizo presente y posible este mundo fraterno en el que el lobo come del mismo plato que el cordero. Su nacimiento es la luz que ilumina la oscuridad de todos los pueblos.

lav@uca.edu.ar

Bibliografía

ALBERTZ, R, *Israel in Exile. The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.*, Atlanta, SBL, 2003.

ALONSO SCHÖKEL, L. – SICRE, J. L., *Profetas. Comentario*, 2 vols., Madrid, Cristiandad, 1980.

ALONSO SCHÖKEL, L., “Is 10,28-32: análisis estilístico”, *Biblica* 40 (1949), 230-236.

-----, “Dos poemas a la paz”, en: *Hermenéutica de la Palabra II*, Madrid, Cristiandad, 1987, 329-349.

ASHMON, S., *Birth Annunciations in the Hebrew Bible and Ancient Near East*, Lewiston, The Edwin Mellen Press, 2012.

BALOGH, C., “Inverted Fates and Inverted Texts. Rationales of Reinterpretation in the Compositional History of the Isaianic Prophecies, with Special Emphasis on Isaiah 10,16–19 and Its Context”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 128 (2016) 64-82.

-----, “Isaiah’s Prophetic Instruction and the Disciples in Isaiah 8:16”, *Vetus Testamentum* 63 (2013), 1-

BERGES, U., *The Book of Isaiah. Its Composition and Final Form*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2012.

BEUKEN, W., *Jesaja 1-12*, Freiburg, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Herder, 2003.

BLINKINSOPP, J., *El libro de Isaías (1-39)*, Salamanca, Sígueme, 2015.

BLUNDA, J., “Reino de Dios”, en: BARRIOCANAL, J., *Diccionario del*

69 BEUKEN, *Jesaja*, 52.

Profetismo Bíblico, Burgos, Monte Carmelo, 2008.

BRUEGGEMANN, W., W., *Isaiah 1-39*, World Biblical Commentary, Louisville, 1998.

CARLSON, R., “The Anti-Assyrian character of the Oracle in Is. IX 1-6”, *Vetus Testamentum* 24 (1974) 130-135.

CASSIN, E. – BOTTÉRO, J. – VERCOUTTER, J., *Los imperios del Antiguo Oriente. III. La primera mitad del primer milenio*, México, Siglo XXI, 2014²⁴.

CHILDS, B.S., *Isaiah*, London, Westminster J. K. Press, 2001.

CLEMENTS, R., *Isaiah 1-39*, London, Eerdmans, 1982.

COLLINS, T., *The Mantle of Elijah. The Redaction Criticism of the Prophetic Books*, Sheffield, Journal for the Study of the Old Testament Press, 1993.

CROATTO, S., *Isaías 1–39*, Buenos Aires, La Aurora, 1989.

DE JONG, M., *Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets. A Comparative Study of the Earliest Stages of the Isaiah Tradition and the Neo-Assyrian Prophecies*, Leiden, Brill, 2007.

DE SOUSA, R., “Is the Choice of *Parthénos* in LXX Is 7:14 Theologically Motivated?”, *Journal Semitic Study* 80/2 (2008) 211-232.

DE WAARD, J., *A Handbook on Isaiah*, New York, Eisenbrauns, 1997.

DEL OLMO LETE, G., “Los títulos mesiánicos de Is 9,5”, *Estudios Bíblicos* 24 (1965) 239-243.

ELLIGER, K., “Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 49 (1952) 121-141.

FINKELSTEIN, I. – SILBERMAN N., *La Biblia desenterrada*, España, Siglo XXI, 2015³.

GARCÍA FERNÁNDEZ, M., *Consolad, consolad a mi pueblo. El tema de la consolación en Deuterioisaiás*, Roma, Gregorian & Biblical Press, 2010.

GOSWELL, G., “The Shape of Messianism in Isaiah 9”, *Westminster Theological Journal* 77 (2015) 101-110.

HOLLOWAY, S., *Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire*, Leiden, Brill, 2002.

JANTHIAL, D., *L'oracle de Nathan et l'unité du livred 'Isaïe*, Berlín, De Gruyter, 2004.

JOÜON, P. – MURAOKA, T., *Gramática del Hebreo Bíblico*, Estella, Verbo Divino, 2007.

KAISER, O., *Isaiah 1-12*, Philadelphia - Pennsylvania, The Westminster Press, 1983².

LIVERANI, M., *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel*, Barcelona, Crítica, 2005.

LOW, M., *Mother Zion in Deutero Isaiah*, New York, Peter Lang, 2013.

MARTÍNEZ, M., *La dimensión social del Proyecto de Dios. Una comprensión a partir del concepto de pueblo de Isaías 1-12*, Bogotá, Ed. Bonaventuriana, 2015.

MOWINCKEL, S., *He That Cometh. The Messiah Concept in the Old Testament & Later Judaism*, Grand Rapids - Michigan, Eerdmans, 2005.

-----, "Zwei Qumran-Miszellen", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 75 (1961) 297-302.

MURPHY, R., *Wisdom Literature, The Form of the Old Testament Literature Vol. XIII*, Grand Rapids Michigan, Eerdmans, 1981.

NIELSE, K., *There is Hope for a Tree*, Sheffield, Journal for the Study of the Old Testament Supplement 65, 1985.

Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 116 vols., obra dirigida por J.-P. Migne, Paris, Migne, 1857-1886. (PG)

Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 221 vols., obra dirigida por J.-P. Migne, Paris, Migne, 1844-1864. (PL)

PRITCHARD, J., *Ancient Near East Texts*, New Jersey, Princeton University Press, 1969³.

RIBERA FLORIT, J., *El Targum de Isaías. Versión crítica, introducción y notas*, Valencia, Biblioteca Midrásica, 1988.

RICE, G., "A Neglected Interpretation of the Immanuel Prophecy", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 90 (1978), 220-227.

RÖMER, T., *La llamada historia deuteronomista*, Bogotá, San Pablo, 2014.

SHIFMAN, A., "'A Scent' of the Spirit: Exegesis of an Enigmatic Verse (Isaiah 11:3)", *Journal of Biblical Literature* 131 (2012), 241-249.

SIMIAN-YOFRE, H., "Isaías", en: GUIJARRO OPORTO S. – SALVADOR GARCÍA, M., *Comentario al Antiguo Testamento. La casa de la Biblia*, vol. II, Madrid, PPC, 1997.

SKA, J., *Introducción a la lectura del Pentateuco*, Estella, Verbo Divino, 2001.

SMITH, G., *Isaiah 1-39*, The New American Commentary, vol. 15A, Nashville - Tennessee, B&H, 2007.

SWEENEY, M., *Isaiah 1-39, Form of the Old Testament Literature* Vol. XVI, Grand Rapids Michigan, Eerdmans, 1996.

-----, “The Reconceptualization of The Davidic Covenant in Isaiah”, en: J. VAN RUITEN – M. VERVENNE, *Studies in The Book of Isaiah*, Leuven, Leuven Univ. Press, 1997, 41-61.

-----, *King Josiah of Judah: The Lost Messiah of Israel*, New York, Oxford University Press, 2001.

VIEWEGER, D., «“Das Volk, das durch das Dunkelzieht...”. Neue Überlegungen zu Jes (8,23aßb) 9,1-6», *Biblische Zeitschrift* 36 (1992) 7-86.

WEGNER, P., “A Re-examination of Isaiah 9:1-6” *Vetus Testamentum* 42 (1992) 103-112.

WESTERMANN, C., *Basic Forms of Prophetic Speech*, Philadelphia, The Westminster Press, 1966.

WILDBERGER, H., *Isaiah 1-12*, Minneapolis, Fortress Press, 1991.

WILLIAMSON, H., *Isaiah 6-12*, London, Bloomsbury, 2018.

-----, “Poetic Vision in Isaiah 7:18-25”, en: EVERSON J. – KIM H., *The Desert Will Bloom. Poetic Vision in Isaiah*, Atlanta, SBL, 2009, 77-89.

YOUNG, R.A., *Hezekiah in History and Tradition*, Leiden, Brill, 2012.

ZENGER, E., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, 1995.