

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

Santa María de los Buenos Aires

Facultad de Teología

Disertación de Doctorado

Tema:

“... 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.*

Alumno: Lic. Leandro Ariel Verdini

Moderador: Dr. Eleuterio Ramón Ruiz

Año 2018

καὶ εἰ ἡ ῥίζα ἅγια, καὶ οἱ κλάδοι

A mis Padres

PRESENTACIÓN

En nuestra cultura fragmentada y herida, desilusionada por el fracaso de los “grandes relatos”, y en busca de una palabra cargada de autenticidad y firmeza, las antiguas profecías bíblicas vuelven a aparecer como portadoras de esperanza y sentido. Pero ya no leídas como el fruto de una inspiración individual, sino como parte de un proceso comunitario de interpretación de la realidad, en que el aporte del profeta es recogido, actualizado, releído y recreado.

La tesis del Prof. Verdini se atreve a volver sobre páginas bíblicas sumamente transitadas y estudiadas, rezadas e interpretadas por la comunidad creyente, tanto dentro del pueblo de la primera alianza como dentro del cristianismo. Y lo hace con preguntas nuevas, que nacen de las búsquedas de la exégesis actual, logrando nuevas e iluminadoras respuestas, no solo a nivel de cada oráculo individual sino también desde una visión que abarca la composición de bloques mayores.

En estos años de trabajo, pude valorar la tenacidad de Verdini, su seriedad en el trabajo y su capacidad para enfrentar las dificultades propias de la elaboración de un estudio como este en las condiciones propias de nuestra realidad latinoamericana, como la multiplicidad responsabilidades familiares y laborales, o la escasez de recursos y de tiempo. Nada de esto le impidió seguir adelante, con paciencia y optimismo, hasta dar por finalizada su obra.

Tenemos, pues, en nuestras manos un estudio que enriquecerá nuestro conocimiento de las profecías isaianas y que nos estimulará a seguir reflexionando, entre otros temas, sobre la comunidad creyente y su función mesiánica, sobre el rol de las y los intérpretes de la Palabra como actualizadores del mensaje, y sobre la función materna de la Iglesia-comunidad.

Agradecemos al autor por entregar a la comunidad académica el fruto de su esfuerzo, confiando en que este aporte desde el “fin del mundo” pueda contribuir a profundizar y actualizar la Palabra para beneficio de nuestras comunidades.

ELEUTERIO R. RUIZ

AGRADECIMIENTOS

En el año 2012 comencé a recorrer el camino de este ciclo académico. Entre tantas idas y venidas que nos presenta la vida familiar y laboral en Argentina, realicé este estudio, con interrupciones y limitaciones que dificultaron su desarrollo, pero también con la dicha de poder descubrir la ayuda providente y generosa de tantos hermanos. No puedo dejar de agradecer la beca recibida de ICALA, en la fraterna persona del profesor Dr. Ulrich Berges, quien no solo me ayudó a gestionar la beca, sino que también me aconsejó sabiamente sobre la investigación. Especialmente, quiero agradecer al moderador de la investigación, el profesor Dr. Eleuterio Ruiz, con quien me une un vínculo de amistad. Compartimos muchas mateadas en torno a los libros (הגה) de la Primera Alianza. Su ayuda, su compañía y su corrección fueron invaluable para lograr conquistar el fruto final de este trabajo. Le agradezco también a la Lic. Adriana Passalia la lectura del trabajo y el aporte de sus valiosas correcciones. Finalmente, a mi esposa y a mis hijos, les agradezco el amor, la paciencia y la alegría.

INTRODUCCIÓN

1. Tres profecías de Isaías leídas como «tríptico mesiánico»

La tradición cristiana siempre leyó como aplicadas a Jesucristo las profecías del Antiguo Testamento.¹ 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 7,10-14;² 9,1-6³ y 11,1-10.⁴ 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 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 quién 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

¹ Cf. BELLÍ, *Vetus in Novo*, 185.

² Misa del cuarto domingo de Adviento ciclo A, misa del 20 de diciembre, misa común de la Virgen María (2do esquema). En la liturgia de las horas, se encuentra en el oficio de lecturas del lunes de la 1ra 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 1ra 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.

⁵ S. JOANNIS CHRYSOSTOMI, *De Consubstantiali. Contra Anomoeos VII*, en: PG XLVIII, 765.

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

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. La investigación se apoya en una propuesta del exégeta belga Willem Beuken, profesor emérito de la Universidad Católica de Leuven; autor de numerosos estudios sobre Isaías entre los que resaltan, en la serie *Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament*, los comentarios a *Jesaja 1-12* (2003) y *Jesaja 13-27* (2006), y publicado anteriormente, en otra colección *Isaiah 28-39* (2000). Cuando él comenta en el volumen correspondiente los textos de Is 7; 9 y 11, afirma que hay un “progreso real del anuncio – nacimiento – dominio sagrado del Mesías” y, en su opinión, los tres “se encuentran sincronizados en un «tríptico mesiánico»”.⁷

La vinculación de los textos que percibió la tradición cristiana es, en cierta manera, la idea planteada por Beuken en su propuesta de «continuidad sincronizada». El autor entiende la sincronización de los textos en el ámbito de los temas y motivos:

“La conexión de los tres aspectos de los gobernantes no está, por lo tanto, en un nivel semántico ni en un nivel directamente de composición, pues cada uno de ellos está enraizado de forma diferente en sus contextos. Más bien, están relacionados entre sí en términos de temas y motivos, más allá del nivel de composición de Is 1–12”.⁸

1.1. Delimitación del objeto de investigación

Este trabajo se propone estudiar estos tres textos como un tríptico para verificar la verosimilitud de la propuesta de Beuken. El trabajo parte de la aceptación de la propuesta de cierta continuidad progresiva entre los tres textos. El autor identifica y explica esta vinculación mediante «los temas y los motivos». Él afirmó que las perícopas se encuentran enraizadas en contextos distintos y, debido a esto, dice no hallar vínculos en el nivel composicional. Este presupuesto no quedó suficientemente demostrado en su comentario; al contrario, parece pertinente plantearlo, debido a que él reconoce motivos y tradiciones similares, y a los mismos autores en los tres textos.

La investigación evaluará el tríptico, primero cada texto de forma individual y luego de manera sincronizada en el contexto literario. A diferencia de Beuken que

⁷ BEUKEN, *Jesaja*, 187. “El hecho de que estas tres figuras no se comporten de forma aislada, sino que muestren aspectos diferentes de un mediador de salvación, se basa en el significado del nombre Emmanuel: «Dios con nosotros»” (*Ibid.*, 52). Salvo que se indique otra cosa, las traducciones incluidas en este trabajo son propias.

⁸ *Ibid.*, 52.

planteaba como contexto Is 1–12,⁹ este estudio reducirá el contexto literario de pertenencia a los capítulos 5–12. Lo que se busca es comprender la congruencia argumental entre los tres textos de modo más concreto; así como su pertenencia –como tríptico– al contexto del libro en el que se encuentran. Para esto es fundamental evaluar el valor composicional de la unidad de sentido literario, observando el progreso de los argumentos discursivos y la integración literaria al bloque del libro en el que se encuentran. El análisis sincrónico y diacrónico, aplicado a nivel particular y contextual, permitirá verificar la dependencia de las tres perícopas entre sí; es decir, el verdadero nivel de ligazón: semántico, composicional (contextual), o de temas y motivos, tal como Beuken planteó. Finalmente, el estudio brindará a nivel hermenéutico el mensaje teológico del tríptico. Tratará de comprender cuál era el legado de este grupo de escritores a la comunidad de Israel de su tiempo, en qué sentido entendían su mesianismo y en qué consistía su proyecto mesiánico ofrecido. Solo así se logrará comprender con mayor precisión el testamento que los autores ofrecieron a todas las generaciones de lectores.

1.2. Los pasos de la investigación

El trabajo se introduce con dos capítulos que consideramos sumamente necesarios para comprender la investigación. El primero es una breve historia que presenta, a modo de *status quaestionis*, el desarrollo contemporáneo de los métodos usados para estudiar la literatura profética. Este proceso evidenciará muchos de los pasos realizados en este trabajo, acorde con los estudios exegéticos actuales aplicados a los profetas. El segundo es la descripción más precisa de los recursos metodológicos que se utilizan en nuestra obra. Ahí se explicitan todos los procedimientos sincrónicos y diacrónicos realizados en los textos, junto con la finalidad perseguida en su aplicación.

Los capítulos tercero, cuarto y quinto examinan cada texto de modo individual, con una perspectiva crítica y mediante las herramientas literarias, históricas y teológicas propias de los métodos científicos actuales de las ciencias bíblicas. Se busca comprender en cada caso, la historia de la formación, las tradiciones que configuran a cada perícopa y el proceso temporal de su escritura. Los datos resultantes proveerán los elementos fundamentales para realizar el paso más determinante de este trabajo que es lograr comprender la sincronización composicional del tríptico.

El capítulo sexto evalúa las relaciones textuales que conforman Is 5–12 y que hace de estos capítulos, un bloque literario de sentido; en el mismo los tres textos son asimilados para ofrecer los conceptos teológicos centrales que proporciona el bloque

⁹ “Los pasajes en cuestión [los del tríptico] desarrollan juntos una fuerte expectativa de futuro; mientras que la construcción de los caps. 1-12 anticipan la salvación realizada. Se crea así una tensión creativa dentro de esta primera colección de oráculos de Isaías”. *Ibid.*, 52.

literario. El séptimo capítulo ofrece una construcción diacrónica de la historia del libro de Isaías y especialmente, de la composición del tríptico y de su inclusión en el corpus.

Concluida esta etapa, cabrá preguntarnos finalmente, qué tipo de proyecto «mesiánico» existió detrás de las tradiciones isaianas desarrolladas y sincronizadas por el tríptico. De ello, se ocupará la conclusión del estudio, que sintetiza aquello que dejó el análisis de los tres textos. Finalmente, se presentan también tres *excursus* que se desprenden de diferentes cuestiones: el primero proviene del capítulo quinto, a propósito de la discusión sobre el género literario propuesto para un segmento del texto; el segundo *excursus* es un esquema sincrónico del capítulo sexto; y el tercero otro esquema pero diacrónico y derivado del capítulo séptimo.

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*). Esta figura del retablo se encuentra propuesta en la investigación designando a cada texto como «tabla» y a la sincronización de los mismos como un «retablo». El símbolo que Beuken evoca con su designación de tríptico sirve para comprender la relación entre éstos, junto con el alcance teológico y metafórico que sugieren.

La otra descripción que el autor utiliza para referirse a los tres textos y a su vinculación es la nota de «mesiánico». Para el autor, entre las tres tablas “el marco de conexión se encuentra en la expectativa mesiánica temprana de un salvador real, entendiendo «mesiánico» en el sentido del Antiguo Testamento”.¹⁰ A la hora de precisar el término mesiánico “en el sentido del Antiguo Testamento”, resulta difícil encontrar consensos, puesto que es una categoría muy controvertida para los especialistas que necesita de algunas precisiones.

1.3. El mesianismo en el Antiguo Testamento

Es imprescindible reparar en la complejidad que implica leer la variedad de textos veterotestamentarios llamados «mesiánicos» como una referencia unívoca. Los distintos testimonios no se refieren siempre al mismo tipo de mesías; por lo tanto, no se puede pensar esta categoría como referida siempre a un salvador real. En este grupo textual tan amplio encontramos diversos y variados géneros pertenecientes a distintos *corpora* literarios¹¹: bendiciones (Gn 49,8-12), oráculos (Nm 24,5-9.17; Jr 23,5-6), palabras proféticas (Ez 37,21-28; Am 9,11-12; Mi 5,1-3), anuncios proféticos de destino real (2Sa 7; 1Cr 17,1-11), salmos del rey que celebran la entronización (Sal 2; 72; 110), himnos

¹⁰ BEUKEN, *Jesaja*, 52.

¹¹ A grandes rasgos, enumeramos distintas formas literarias, desde ya discutibles, con la única intención de mostrar su diversidad y complejidad.

reales (Sal 45; 132); liturgias de lamento (Sal 89; Za 12,9–13,1), oraciones (Sal 20; 144,5-8.11), acciones de gracias reales (Sal 18,47-51; 21; 144,9-10; Za 9,9-10), teofanías (Ha 3,13, cf. Ha 3,3-15), visiones apocalípticas (Dn 7,13-14).

A pesar de tantos testimonios, no parece ser tan exacta la identificación unívoca con un personaje ungido, es decir, con un «Mesías» entendido como término técnico para referirse al rey escatológico enviado por Dios, un individuo que es el instrumento divino que trae la salvación definitiva. Como se puede presuponer en estas variadas referencias bíblicas, la esperanza mesiánica recorre un proceso histórico de configuración y maduración teológica de las diversas «ideas religiosas» que hay detrás de cada texto. Por eso, tal como lo nota Mowinckel, se debe evitar no caer en anacronismos y transposiciones infundadas cuando admitimos el título Mesías para referirnos al rey escatológico, pues –en su opinión– no aparece en el AT:

“La expresión «el Ungido» no aparece en el Antiguo Testamento como término técnico para designar al Mesías... La palabra Mesías no se halla en el Antiguo Testamento como título o nombre aplicable a un rey escatológico, sino que aparece, por vez primera, en la literatura del judaísmo tardío”.¹²

El estudio del mesianismo sobre los diversos textos del AT por lo general se ciñe a dos orientaciones¹³ divergentes: por un lado, la «escuela de la historia de las religiones» que se preocupa de los mitos y ritos que se puedan rastrear detrás de los textos para reconstruir las ideas y concepciones, los rituales y las fiestas del pasado de Israel;¹⁴ por otro lado, el «movimiento de la teología bíblica», heredero de la teología dialéctica, que mira el conjunto de la Biblia desde el esquema profecía – cumplimiento para apuntar a la realización de una promesa futura.¹⁵

Los tres textos del tríptico, se vinculan de diversas formas a la alianza davídica (7,13; 9,6; 11,1), por eso necesitamos preguntarnos por la influencia de su figura en el mesianismo. Muchos de los textos indicados como mesiánicos por la tradición cristiana son los que se fundamentaron en aspectos salvíficos relacionados con la figura de David (cf. Mt 21,1-11 [Za 9,9; Sal 118,25-26]). En el período post exílico, la imagen del antiguo

¹² Cf. MOWINCKEL, *He That Cometh*, 7.

¹³ La indicación de las dos orientaciones la tomamos del estudio de: BLUNDA, “Salmo 2”, 8-9. De forma muy parecida, divide las aguas hermenéuticas sobre estos estudios: CLEMENTS, “Messianic Hope”, 17. La diferencia es que contempla también el análisis teológico del aporte de la crítica canónica, muy considerado en ese momento y a la vez muy apreciado por el autor.

¹⁴ Cf. MOWINCKEL, *He That Cometh*, 3-9; VON RAD, *Teología*, II, 490-491; SICRE, *De David al Mesías*; FITZMYER, *The One Who Is to Come*; COLLINS, *The Scepter and the Star* (desarrolla el mesianismo todo en torno a Qumrán); MA, *Until the Spirit Comes*.

¹⁵ Si bien ninguna lo confirma rutilantemente, por lo general, las teologías del AT dejan siempre abierta la posibilidad de la expectativa mesiánica, cf. (en orden cronológico): EICHRODT, *Teología*, I, 443-446; PREUSS, *Teología*, II, 67-71; DE JONGE, “Messiah”, *ABD*, IV, 777-788; BRUEGGEMANN, *Teología*, 647-649; SWEENEY, *King Josiah*, 315-323; GERSTENBERGER, *Theologies*, 247-248 ROSE, “Messianic expectation”; SATTERTHWAITTE, *The Lord's Anointed*.

rey es presentada con bastante divergencia por las distintas tradiciones. En los libros de Crónicas, la historiografía de la tradición sacerdotal, el antiguo monarca no es presentado como el rey ideal, garante de la salvación –como aparece en la tradición deuteronomista (cf. 2Sa 7; 23,1-7)–, sino que aparece como un personaje especialmente ligado al culto.¹⁶ Él mismo proclama, en un excelso canto (1Cr 16,8-36), el «reinado de Yhwh» (cf. 1Cr 16,31). La comunidad de Israel está llamada a imitar en el culto su humildad y confianza en Dios. Se trata de una sociedad teocrática gobernada por la casta sacerdotal, que tiene por rey al Señor; por eso no se encuentra en sus textos un desarrollo de una figura mesiánica.

En otros textos veterotestamentarios se promete una «renovación» de la dinastía davídica (Jr 23,5-6; Ez 37,23-24; Am 9,11-12; Mi 5,1-3; Sal 132,11-12), otros testimonios definen una «actuación cósmica» del monarca davídico sentado en el trono (Nm 24,17-19; Sal 2; 18,29-51; 72; 89,21-38). El gobierno del hijo de Jesé fue recordado como un reino ideal (2Sa 8–10) y frecuentemente invocado con manifestaciones exageradas en las declaraciones de esperanza del AT (Gn 49,8-12; Nm 24,5-9). Se hace evidente que todos estos argumentos presentan en cada texto sucesivas relecturas a lo largo del tiempo, como puede verse en los diversos añadidos textuales que fueron dejando su huella en la historia de la composición de cada uno. No podemos dejar de reconocer, en todo este proceso diacrónico, que el momento final de composición fue sin dudas el más intenso en lo que respecta al mesianismo, puesto que la escatologización de las tradiciones mesiánicas es tardía en Israel.

Algunos autores igualmente ven, desde una exégesis sincrónica, la apertura de ciertos textos a esta expectativa. En el caso de los Salmos, sus redactores otorgan mucha importancia a David. Lo introducen en muchos títulos, presentándolo como modelo de piedad en diferentes situaciones de su vida (Sal 3,1; 18,1-2; 34,1), o ante diversas experiencias de Dios (Sal 23; 29). Los llamados «Salmos del rey» (Sal 2; 18; 20; 21; 45; 72; 89; 101; 110; 132; 144), debido a la ausencia material de la monarquía en tiempos posexílicos, testimonian durante este período final de redacción el comienzo de una interpretación escatológica centrada en la esperanza de un mesías.¹⁷ A pesar de esto, se critica la figura mesiánica individual con el argumento de que dicha imagen, propia de los primeros libros del salterio, se termina desdibujando en el cuarto y quinto libro.¹⁸ Barbiero desacredita esta postura, con un trabajo donde demuestra que “no puede hablarse de la desaparición de la idea mesiánica en el cuarto y quinto libros teocráticos”,¹⁹ ya que se continúa orando por la salvación individual del rey y no por su pueblo, pues el

¹⁶ David es quien instituye los ministerios, planifica la construcción del templo, ofrece alabanzas y sacrificios, canta himnos, promueve la limosna y pone el Templo y el culto en el centro vocacional de Israel: 1Cr 15,1-2; 16,1-7; 23,6.26; 24,3; 25,1; 28,1-7; 29,3-9.

¹⁷ WILSON, “King, Messiah and Reign of God”, 400-401. El autor explica que en el salterio se pueden “derivar al menos dos puntos de vista del Mesías en el mismo canon” (*Ibid.*, 404).

¹⁸ Cf. BERGES, “Die Knechte im Psalter”, 178.

¹⁹ BARBIERO, “Messianismus und Theokratie”, 45.

resguardo de éste trae la justicia y el estado paradisiaco a la comunidad. En fin, para este autor no se puede decir que en el salterio “la idea mesiánica esté siendo reemplazada por la teocrática”.²⁰

En el caso de Isaías sucede algo parecido. Cuando la lectura se realiza en el nivel sincrónico de la composición, algunos autores que indagan en la teología de Isaías, debido a la intertextualidad entre los textos y a las relaciones argumentales que implican a los mismos, concluyen que el libro sugiere un mesianismo individual,²¹ sobre todo los trabajos que contemplan una perspectiva cristiana. Estas conclusiones son difíciles de sostener. Si se realiza una lectura progresiva de los argumentos, el lector se encuentra con que el vocablo «ungido» se utiliza una sola vez en el libro de Isaías y paradójicamente, para un líder pagano (Is 45,1). Si las «profecías» fueran tan claras, no hubiesen tenido las traducciones tardías de la *Septuaginta*²² y el *Targum*,²³ la necesidad de insertar tantas referencias que especifiquen una esperanza mesiánica individual.

Lo que se conoce como «democratización de la alianza davídica» (cf. Is 55,3-5) es un indicio del cambio de perspectiva en la fe mesiánica de Israel, que se diferencia notablemente de la escuela deuteronomista. En el libro de Isaías, la renuncia a una nueva figura real humana que se sienta en el trono, se cambia por la confesión de Yhwh rey. La conciencia de la democratización de la alianza es una expresión manifiesta del presente

²⁰ *Ibid.*, 50.

²¹ Cf. WILDBERGER, *Isaiah 28-39*, 635-638; STROMBERG, “The Root of Jesse”, 667-669; BRUEGGEMANN, *Isaiah 1-39*, 85.102-103 ; RAMIS, *Isaías 1-39*, 121-122.137; HESKETT, *Messianism within the Book of Isaiah*, 50-82.181-182; MARCONCINI, *Isaías 1-39*, 101-121; ; DE JONGE, “Messiah”, *ABD*, IV, 781. MARCONCINI, *Isaías 1-39*, 101-121

²² “En un estudio teológico de la LXX se puede ver como ciertos textos reciben una interpretación mesiánica y escatológica” (DE SOUSA, *Eschatology and Messianism*, 162). Si bien De Sousa no cree que sea posible asegurar que el cambio de *παρθένος* en LXX se deba a una interpretación que los antiguos traductores realizaron de un «niño mesías davídico», como sí plantearon otros autores más antiguos (Kittel y Gressmann, cf. DE SOUSA, *Eschatology*, 72). Él asegura, igualmente, que la LXX interpretó la figura de *Εμμανουηλ* de modo individual y no como un colectivo; por lo tanto, con orientación mesiánica y escatológica. Este sentido se debió a los cambios producidos en la traducción de 7,16 (“porque antes que el niño conozca bien o mal, él rechazará el mal en orden a elegir el bien y la tierra quedará desierta, lo que temes, a causa de los dos reyes”), cf. *Ibid.*, 102. De Sousa presenta también otros indicadores mesiánicos para Is 9,5-6 y 11,1-5.

²³ “Dijo el profeta a la casa de David: «Cierto, un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado y ha tomado sobre sí la Ley para guardarla cuyo nombre de parte del Consejero admirable, Dios fuerte, *El que existe eternamente*, se ha llamado *el Mesías*, en cuyos días se incrementará la paz sobre nosotros. Será grande la dignidad de los que cumplen la Ley; y para los que guardan la paz no habrá fin en el trono de David y en su reino para que lo afiancen y edifiquen según el derecho y la justicia desde ahora y para siempre. Por la Palabra de Yhwh de los ejércitos se realizará esto.” (T Is 9,5-6; traducción de RIBERA FLORIT).

“Entonces saldrá un rey de los hijos de Jesé y el Mesías será escogido de entre sus descendientes... En los días del Mesías de Israel se incrementará la paz en el país; entonces morará el lobo con el cordero y el leopardo descansará junto con el cabrito, y el ternero, el león y el *cebón* estarán juntos y un niño pequeño los conducirá” (T Is 11,1.6; traducción de RIBERA FLORIT).

Cf. CHILTON, *The Glory of Israel*, 86-96. El autor desarrolla la interpretación que el T Is realizó de 9,5-6 y de 11,1.6, que como podemos ver, anuncia abiertamente la venida del Mesías.

del pueblo posexílico, responsable ahora de la soberanía davídica y único depositario de la continuación de esas promesas (cf. Sal 89,51).²⁴

Este giro en la forma de recordar a David en el libro de Isaías condujo a muchos a ubicar el mesianismo (en el sentido del salvador individual real escatológico) durante el judaísmo tardío,²⁵ como una esperanza no perteneciente al desarrollo veterotestamentario,²⁶ llegando a afirmar que nada dice el primer testamento del mesías y “ni el título tiene un significado escatológico-mesiánico especial”.²⁷

La falta de consensos para comprender el mesianismo veterotestamentario, particularmente en el libro de Isaías, nos lleva a asumir, provisoriamente, un sentido genérico de este término. Cuando Beuken comenta el mesianismo del tríptico es muy escueta su descripción, lo refiere según lo dicho, como expectativa de un salvador real. Por lo tanto, en nuestro trabajo lo entendemos *a priori* referido a una salvación venidera que genera expectativa su evocación; y dadas las referencias en las tres tablas del tríptico a la figura de David (7,13; 9,6; 11,1), lo pensamos como una expectativa vinculada a un salvador real, tal como la describe Beuken. El desarrollo de la investigación nos permitirá precisar, con más detalle en la conclusión, qué tipo de proyecto «mesiánico» existió detrás de esta tradición isaiana desarrollada en estos textos.

2. *Desarrollo metodológico de los estudios proféticos*

Según un artículo de R. Gordon, en el que se repasa la historia de la investigación crítica de los libros proféticos, se propone una división histórica en dos etapas, de acuerdo a un cambio de paradigma sustancial, antes y después de 1975.²⁸ La elección de este año para señalar el fin del paradigma clásico es representativa para el autor. En su opinión, el momento está en función de dos parámetros; por un lado de los cien años aproximados que estuvo en vigor el modelo anterior (desde 1875, año de la publicación de la obra pionera de B. Duhm²⁹) y, por el otro, que a lo largo de la década del 70 comienzan a surgir estudios que pertenecen a un nuevo paradigma, bien diferenciado del anterior.

²⁴ Cf. BERGES, *Isaías*, 110.

²⁵ Cf. SICRE, *De David*, 234-238; GOLDINGAY, *Isaiah 40-55*, II, 371-373.

²⁶ Cf. Sal 151 LXX; Salmos de Salomón, 17; 4Q252 (*4QpGen^a*), V1-7; 4Q161 (*4QpIsa^a*), líneas 12-17, III columna. En el estudio de SICRE, *De David*, se puede ver el recorrido histórico que realiza el autor por las diferentes fuentes, hasta asumir el mesianismo como tal, en algunos de los textos apócrifos que se encuentran entre los dos testamentos. Lo mismo ocurre en el estudio de FITZMYER, *The One*, 82.

²⁷ SOGGIN, “*תְּהִי*”, *DTMAT*, I, 1244.

²⁸ GORDON, “A Story of Two Paradigm Shifts”, 101 y 114.

²⁹ Cf. DUHM, *Die Theologie der Propheten*; cf. también, *idem*, *Das Buch Jesaja*.

Nuestra exposición, en esta primera etapa, sigue la propuesta de dos reconstrucciones similares, la ya mencionada de Gordon publicada en 1995 y la que realiza Blenkinsopp en 1983.³⁰

2.1. Primera etapa: de 1875 a 1975

El primer paradigma desarrollado a lo largo de estos primeros años se caracteriza por la búsqueda del rol de la profecía y de los profetas en el desarrollo de la religión israelita; a la vez, es un tiempo en el que los estudios críticos, tanto históricos como literarios, serán redefinidos metodológicamente por las conocidas crítica de las formas e historia de las tradiciones. De esta manera, se comienza a gestar el nuevo paradigma y la siguiente etapa en la investigación.

- *La primera motivación, la religión de Israel*

Para situar la precursora publicación de Duhm es conveniente remontarse a su maestro. H. Ewald (1803-1875) se destaca en la historia de la exégesis por haber influido, desde su cátedra de Antiguo Testamento en la Universidad de Göttingen, a los dos autores que determinaron un giro en la exégesis o el comienzo de la crítica moderna. Nos referimos a J. Wellhausen y B. Duhm y al legado que generaron, a raíz de sus afirmaciones en los estudios del Pentateuco y de los Profetas.³¹ Los dos exégetas profundizaron en los intereses de Ewald sobre la religión de Israel.³² En el caso de Duhm,³³ aplicado al estudio de los profetas, se presenta en su teología del profetismo,³⁴ la razón de ser de este ministerio como el surgimiento y purificación de la religión de Israel. La figura del profeta como «genio religioso» provocaba fascinación, los exégetas se inspiraban en el idealismo y el romanticismo. Los veían como personajes singulares, espirituales y geniales que encarnaban la palabra del Señor que les había sido comunicada. La moralidad y la ética delante de Dios, desarrollada en la vida comunitaria, era considerada por Duhm como «la verdadera religión de Israel». El profeta es el encargado de romper el culto, carcelero de la verdadera religión. Duhm señala al profeta

³⁰ BLENKINSOPP, *A History of Prophecy*, 17-26.

³¹ Cf. BLENKINSOPP, *A History of Prophecy*, 18-19; ZIMMERLI, *The Law and the Prophets*, 19-22.

³² Se puede hallar en las dos obras fundamentales de Ewald: *Die Propheten des Alten Bundes* (1840-1841) y *Geschichte des Volkes Israel* (1843-1859).

³³ El comentario a Isaías, publicado en 1892, fue sin duda la obra que, se podría decir, «inauguró» los estudios críticos de Isaías en la modernidad. Cf. DUHM, *Das Buch Jesaja*.

³⁴ DUHM, *Die Theologie der Propheten*. Según Blenkinsopp: “La nueva perspectiva crítica sobre la profecía puede ser convenientemente datada a *Die Theologie der Propheten*, publicado por Bernhard Duhm a la edad de 28 años en 1875”. *A History of Prophecy*, 18.

Miqueas como el iniciador de esta religión.³⁵ La profecía, en su opinión, comienza a enfatizar la moralidad como requerimiento puesto sobre los individuos israelitas. En línea con este pensamiento durante la misma época, A. Kuenen señalaban a los profetas como los creadores del monoteísmo ético.³⁶

- *Psicología profética*

Durante las primeras décadas del siglo XX el interés de los estudios se manifestó en la búsqueda de la «psicología de los profetas». Se comenzaron a investigar los textos que consideraban según las variedades de condiciones y experiencias. H. Gunkel, un importante autor de la exégesis científica, padre de la historia de las formas, aportó también al estudio de la profecía en este campo. Publicó en 1914 tres ensayos sobre “Las experiencias secretas de los profetas”.³⁷ Gunkel concluye que el éxtasis es la base de la profecía en todas sus manifestaciones. Unos años después G. Hölscher considerará toda la tradición profética de Israel como una exhibición, en varios grados, de las características de la profecía mántica-extática.³⁸ En un estudio de 1924 Hölscher aplica su visión al libro de Ezequiel y a la figura de este profeta.³⁹ Durante la década del 30, J. Lindblom publicó varios estudios que intentaban descifrar el término «éxtasis» en relación con la profecía de Israel.⁴⁰

La investigación, para dar con estos perfiles psicológicos e identidades fascinantes, practicaba el aislamiento de los *logia* proféticos que consideraban originales de los añadidos posteriores; las llamadas *ipsissima verba*, del ropaje de agregados de la tradición de discípulos. Intentaban “liberar de las redacciones posteriores a las auténticas frases proféticas dedicando apenas atención a aquellas y apartándolas”⁴¹.

- *Profecía y culto*

En este campo resalta la conocida figura de la escuela noruega, S. Mowinckel, otro de los más creativos contribuidores de los estudios del Antiguo Testamento en el siglo XX. Mowinckel aportó una visión cultural de una relevante base teórica. Notó que en varios Salmos, Dios hablaba en primera persona, en una manera reminiscente del

³⁵ *Ibid.* 188.

³⁶ Cf. KUENEN, *The Prophets and Prophecy in Israel*, 588-589.

³⁷ GUNKEL, “The Secret Experiences of the Prophets”. Los tres ensayos se publicaron con el mismo título.

³⁸ HÖLSCHER, *Die Profeten*.

³⁹ HÖLSCHER, *Hesekiel, der Dichter und das Buch*.

⁴⁰ LINDBLOM, “Die Religion der Propheten und die Mystik”. Recogemos este artículo como síntesis de su pensamiento.

⁴¹ RENDTORFF, *El Antiguo Testamento*, 234.

oráculo profético. Por eso, conectó estos pronunciamientos personales con los profetas cúlticos, quienes respondían individualmente a la alabanza en el nombre de Dios, sobre todo en ocasiones de crisis o de fiestas reales (En 2Cr 20,14-17 se propone una narración ilustrativa).⁴² En 1949 I. Engnell estudió el llamado profético de Is 6 presentando evidencias de un contexto cúltico de la fiesta del nuevo año.⁴³ Propone también para algunos libros proféticos (Nahún, Habacuc, Segundo Isaías, Joel) el paradigma según el cual su trasmisión y escritura se realizó a partir de círculos cúlticos.⁴⁴

- *El discurso profético y el estudio de las formas*

El legado de Gunkel, la historia de los géneros literarios, proporcionó una vuelta más rigurosa al estudio del texto, desde su característica singular como «discurso profético». Es conocido el aporte gunkeliano sobre las formas proféticas. A pesar que le gustaba referirse más a géneros que a formas, pues los estudios bíblicos ante todo eran una historia de la literatura. Gunkel se interesó en estudiar lo abstracto de un texto, el patrón individual que trasciende su formación, es decir, el *género*. No se fijaba en aspectos concretos y particulares del texto, que es lo que la crítica posterior suele designar como su *forma*.⁴⁵ “Hizo una clara distinción entre formas de hablar y géneros usados por los profetas para los efectos literarios y retóricos y las formas peculiares de la profecía”.⁴⁶ El estudio de la profecía se desarrolló, en este aspecto, como análisis de los oráculos de los libros canónicos y sus muchas y diferentes formas discursivas, desde los ambientes de la ley y la liturgia, tomados por los profetas y usados para la configuración de su mensaje.⁴⁷

En esta línea de trabajo «gunkeliana», durante la década de los 60, quienes más han contribuido en el análisis del discurso profético desde la crítica de las formas son: C. Westermann, K. Koch y G. Tucker.⁴⁸ Al primero se le debe un estudio primordial para muchos exégetas contemporáneos, que trabajan en las formas básicas del discurso profético.⁴⁹ También escribió un comentario a Isaías 40–66 muy apreciado por los investigadores.⁵⁰ El aporte de Koch fue sistematizar en un manual el método de análisis

⁴² MOWINCKEL S., *The Psalms in Israel's Worship*, 53-73. La edición original es de 1951.

⁴³ ENGNELL, *The Call of Isaiah*, 54-60.

⁴⁴ ENGNELL “Methodological Aspects”, 21; *Ibid.*, *A Rigid Scrutiny*.

⁴⁵ En una carta enviada a su colega Adolf Jülicher (1925), él se distancia expresamente del lenguaje y la formulación de la cuestión, tal como la plantearon sus alumnos de NT: “La palabra ‘crítica de la forma’ es especialmente incómoda para mí”. En este caso estaba hablando concretamente de M. Dibelius. Cf. ROLLMANN, “Zwei Briefe Gunkel”, 283-284.

⁴⁶ BLENKINSOPP, *A History of Prophecy*, 20.

⁴⁷ Cf. GUNKEL, “Propheten”, en: *Die Religion in Geschichte*, col. 1548.

⁴⁸ Para una historia más pormenorizada del aporte de Gunkel y de sus continuadores, cf. VERDINI, “El método de la crítica del género”, 43-57.

⁴⁹ Cf. WESTERMANN, *Basic Forms of Prophetic Speech*.

⁵⁰ Cf. WESTERMANN, *Isaiah 40-66. A Commentary*.

con varios ejemplos en el campo profético.⁵¹ Finalmente, Tucker varió algunos rasgos de los propuestos por la escuela alemana en la aplicación de la crítica de las formas, sobre todo lo que concierne a la estructura y al escenario o marco. Su contribución se puede ver sistematizada en un pequeño manual⁵² y en el legado que dejó como editor de la serie *The Form of the Old Testament Literature*.

- *Historia de las tradiciones*

En el ámbito de los libros proféticos, los estudios de historia de las tradiciones sirvieron para rastrear la prehistoria de diversos temas proféticos trascendentes; así como las tradiciones preponderantes y, en algún caso también, su lugar particular de origen o incluso los grupos de influencias. Si bien los estudios de las tradiciones datan de antiguo,⁵³ durante la década del 60 se reflataron y perfeccionaron de la mano de dos conocidos especialistas germanos. El primero de ellos fue G. von Rad. Con su teología del AT,⁵⁴ él parte del “reconocimiento que los mensajes proféticos estaban estrechamente vinculados a la tradición, (esto) ha hecho que la investigación retrocediera hasta la antigua cuestión de la que había nacido”.⁵⁵ Este nuevo punto de referencia obliga al esfuerzo por determinar qué debe considerarse como específicamente «profético» y qué elementos pertenecen a otras tradiciones de Israel. El otro destacado autor fue H. W. Wolff. Este método de investigación lo llevó a Wolff a situar en dos de sus comentarios, un punto de partida específico. En el comentario a Oseas⁵⁶ ubicó al profeta en una tradición de predicador levítico del reino del Norte y en un escrito sobre Amós situó al profeta en una tradición sapiencial perteneciente al desierto de Judea. Un trabajo metodológico similar se encuentra en el comentario de W. Zimmerli a Ezequiel.⁵⁷ El autor reconoce a una escuela del profeta que está en el origen de la transmisión y argumentación del corazón profético original del libro. Este comentario, a la vez, fue pionero en su método de trabajo; Zimmerli se preguntó en su obra por la historia de la redacción del libro profético y aplicó el concepto de *Redaktionsgeschichte*, heredado de W. Marxsen de los estudios neotestamentarios, al libro de Ezequiel. Esto marcaba el comienzo de una nueva época en los estudios.

⁵¹ Cf. KOCH, *The Growth of the Biblical Tradition*, 183-220.

⁵² Cf. TUCKER, *Form Criticism of the Old Testament*. Para comprender su aplicación y trabajo metodológico se puede ver en el homenaje que le hicieron la aplicación de su propuesta en todos los artículos de la primera parte: BRECK REID, *Prophets and Paradigms*, 16-150.

⁵³ MOWINCKEL, *Prophecy and tradition*. Publicado en 1946.

⁵⁴ VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*. A la cuestión profética se aboca extensamente el segundo volumen, puesto que según el autor no se puede unir la profecía con las otras representaciones religiosas de Israel.

⁵⁵ *Ibid.*, Vol 2, 19.

⁵⁶ Cf. WOLFF, “Hosea geistige Heimat”; *Amos` geistige Heimat*.

⁵⁷ ZIMMERLI, *Ezekiel*.

2.2. Segunda etapa: las nuevas generaciones de estudios

A partir de la década del 70, una buena parte de los estudios exegéticos sobre los libros proféticos comienza a orientarse por nuevos derroteros. No es una época de grandes certezas, ni tampoco de grandes síntesis. Al igual que en los estudios del Pentateuco,⁵⁸ una pluralidad de métodos y acercamientos comenzaron a enriquecer la hermenéutica de estos libros, sin que se pueda distinguir una tendencia dominante que se imponga a las demás.

Esta segunda etapa en la investigación de la literatura profética está marcada por la utilización de una “pluralidad de métodos y acercamientos que se ha instalado en la exégesis, pero sin que se pueda distinguir (o intuir) una tendencia dominante que se imponga (o pudiera imponerse) sobre las demás”⁵⁹ Se pueden distinguir tres corrientes aglutinantes, una es de características marcadamente opuestas a las otras dos; nos referimos a una sincrónica y a otras dos diacrónicas. En la segunda corriente encontramos dos acentos, uno puesto sobre los procesos redaccionales y el otro puesto sobre la historia y las ciencias sociales. Estas tres tendencias parecen marcar las directrices que potenciaron la producción de una abundante literatura en el estudio de libros proféticos. Los ejemplos que presentamos de ahora en más, en cada una de las tendencias, buscan representar estas inquietudes metodológicas y trazar el itinerario propuesto en lo que respecta a la comprensión e investigación que la crítica fue haciendo del libro de Isaías.

- La lectura canónica y sincrónica de los profetas

El artículo de B. Childs, “La forma canónica de la literatura profética”, publicado en 1978,⁶⁰ por un lado significó el comienzo formal del «método o acercamiento canónico» en los estudios bíblicos, pero también fue fecundo por incentivar un inmenso caudal de estudios sincrónicos aplicados a estos textos. Childs ha dedicado gran parte de su trabajo a la literatura profética, especialmente al libro de Isaías.⁶¹ El fruto más importante que dejó el método canónico fue “la afirmación de que cada uno de los libros sagrados debe ser leído en el contexto de todo el *corpus* literario al que pertenece, es decir, en el contexto del *canon*, este último entendido como lista de libros normativos”⁶².

⁵⁸ Cf. GARCÍA SANTOS, “Los métodos postcríticos”, en: *El Pentateuco*, 223-259; SKA, “Los desarrollos recientes en la exégesis del Pentateuco”, en: *Introducción*, 155-196.

⁵⁹ CARBAJOSA, *Nace la exégesis*, 119.

⁶⁰ CHILDS, “The Canonical Shape of the Prophetic Literature”. Cf. también *idem*, “Exegetical Significance of Canon”, 66-80.

⁶¹ Cf. CHILDS, *Isaiah* (su comentario a todo el rollo); *Understand Isaiah* (la historia del desarrollo hermenéutico de Isaías, desde la traducción de la LXX hasta su propia propuesta del acercamiento canónico).

⁶² CARBAJOSA, *Nace la exégesis*, 188.

Este criterio de tipo sincrónico, con una visión literaria y teológica global, se vio plasmado en muchos comentarios y artículos a Isaías y a los profetas.⁶³

Hay una línea de trabajos sincrónicos que busca presentar una estructura holística de los libros proféticos. En el caso del libro de Isaías, resalta el ejemplo de J. Watts.⁶⁴ El autor ubica la edición final de todo el rollo de Isaías en tiempos del dominio Persa, en lugar de situarla, como la mayoría de sus contemporáneos, durante el siglo VIII. Esta decisión diacrónica se expresa al comienzo y nunca se somete a discusión. Desde la perspectiva del autor, “no es posible mezclar dos métodos”. Lo afirma en referencia a la utilización de un acercamiento diacrónico. Por eso, “el comentario no ha hecho ningún esfuerzo por entrar en las discusiones de crítica de fuentes, forma o redacción”; para éstas, se remite al lector “al gran trabajo de Wildberger”.⁶⁵ Este es un principio metodológico que se sostiene en toda su obra y que refleja desinterés histórico y una opción exclusiva por la sincronía. Otro aporte muy importante en esta línea de trabajos que buscan la estructura holística en Isaías es el estudio realizado por O’Connell.⁶⁶ Divide el libro en siete partes. Para ello utiliza los criterios estructurales de Culler.⁶⁷ Secciona cada una de las partes con un análisis sumamente refinado, en el que cada verso se coloca en relación estructural con otro. Con este mismo perfil de estructura holística, resultan de especial importancia para los estudios bíblicos en Latinoamérica, los tres comentarios a Isaías de S. Croatto.⁶⁸ El tercer volumen, particularmente, desarrolla una metodología sincrónica de mucho valor, en la que se proponen estructuras quiásticas, secuencias concéntricas y series paralelas que sirven para organizar los temas y motivos de la teología de Isaías.⁶⁹ Finalmente, el estudio de Gitay que trabajó sobre los elementos retóricos y literarios de Is 1-12 determinando en esos capítulos una serie de trece discursos.⁷⁰

Los investigadores de los libros proféticos comenzaron a fijarse también en los temas que, precisamente, son los que dan unidad a los libros.⁷¹ Resaltaron las estructuras, factores o textos que conectan las diferentes partes de las obras.⁷² Estos ejes permitieron hablar de una obra acabada y entregada a una comunidad con una intención precisa. Esta

⁶³ ALONSO SCHÖKEL, *Profetas*, 2 vol.; CLEMENTS, *Isaiah 1-39*; EVANS, “On the Unity”; MELUGIN, *The Formation of Isaiah*; COLLINS, *The Mantle of Elijah*.

⁶⁴ WATTS, *Isaiah*, 2 vols.

⁶⁵ WATTS, *Isaiah 1-33*, 1, xxiii. Se refiere al comentario de Wildberger a Isaías 1-39 editado en 3 vols.

⁶⁶ O’CONNELL, *Concentricity*.

⁶⁷ CULLER, *Structuralist Poetics*. Otro autor muy utilizado en esta clase de trabajos es: MEYNET, *Analyse rhetorique*.

⁶⁸ CROATTO, *Isaías 1-39; Isaías 40-55. La Palabra Profética; Imaginar el futuro. Isaías 56-66*.

⁶⁹ Cf. *idem*, *Imaginar el futuro*, 13.

⁷⁰ GITAY, *Isaiah and His Audience*.

⁷¹ Cuatro estudios de CLEMENTS: “A Light to the Nations”; “The Unity”; “Beyond Tradition-History”; “Zion as Symbol”; RENDTORFF, “Zur Komposition”; SWEENEY, “Davidic Covenant”; BONORA, *Isaia 40-66*; CLIFFORD, “The Unity of the Book of Isaiah”; DAVIES, “Destiny of the Nations”, en: VERMEYLEN, *Le livre d’Isaïe*. Una propuesta de unidad del estudio de la metáfora: GITAY, “Why Metaphors?”, en: BROYLES – EVANS, *Scroll of Isaiah*.

⁷² Cf. CARR, “Reaching for Unity”. Busca la unidad de Isaías por medio de textos que él considera programáticos. También BEUKEN, “The Unity of the Book”, en: CHERYL EXUM – WILLIAMSON, *Reading from Right to Left*, 50-62.

clase de estudio de los textos, como una entidad sincrónica, con significativo valor en sí mismo, ayudó también a corregir las unilateralidades de los estudios diacrónicos en los libros bíblicos que conducían a la pérdida del sentido holístico.⁷³ En el campo de los estudios del libro de Isaías, si bien intuyeron la existencia de un entramado en los capítulos 1–66, no lograron determinar la estructura de manera objetiva y con un asentimiento generalizado.

- *La lectura diacrónica sobre los procesos redaccionales*

El interés en la historia editorial de los libros proféticos también aumentó a fines de los años 70. Se produjeron abundantes monografías sobre los diversos profetas que buscaban la identificación de las diferentes capas o estratos editoriales que permitieron constituir el libro canónico que conocemos. El enfoque debe enmarcarse en los debates que J. Barr tuvo con B. Childs en torno a su acercamiento canónico.⁷⁴ Barr defiende la legitimidad de construir un postulado teológico, tanto a partir de la forma final del texto, como de un estrato más antiguo:

“... Todo ello no porque todo lo que es primitivo y original tenga que ser auténtico y por ello normativo. Lo que es primitivo fue el texto una vez, y por ello, fue «canónico», si debemos llamarlo así, en el mismo periodo bíblico. La porción que representa el texto ‘primitivo’ sigue siendo todavía una perícopa legítima y significativa de la Sagrada Escritura. Lo que el yahvista quiere decir en Gn 2 es un significado válido y adecuado de la escritura, al igual que lo que P quiere decir en Gn 1 (...). De este modo, el texto primitivo no es, por el mero hecho de ser primitivo, automáticamente superior al tardío; pero el tardío, simplemente por ser el texto final, no es, ciertamente, superior al primitivo”.⁷⁵

Toda esta discusión impulsó en el ámbito de los libros proféticos muchas publicaciones que buscaban reconstruir los procesos redaccionales.⁷⁶ Con respecto al libro de Isaías, la tesis que publicó J. Vermeylen en 1977 significó un hito en los estudios isaianos.⁷⁷ Identificó siete fases en la escritura durante casi medio milenio. En 1983, O. Kaiser presentó la segunda edición actualizada de su comentario a los caps. 1–12, que

⁷³ MCKENZIE, *Isaiah 1–39*; CONRAD, *Reading Isaiah*; CLIFFORD, “The Unity of the Book of Isaiah”; HANSON, *Isaiah 40–66*; MISCALL, *Isaiah*; VLKOVÁ, *Cambiare la luce in tenebre*.

⁷⁴ Cf. Una descripción y balance de esta polémica en: SANECKI, *Entre historia y teología*, 189-197.

⁷⁵ BARR, *Canon*, 92-93. Cf. BARR, “The Synchronic, the Diachronic”.

⁷⁶ Cf. COLLINS, *The Mantle of Elijah*. Una obra paradigmática sobre esta metodología, en nuestro caso de especial interés el segundo capítulo “A Book Called Isaiah”.

⁷⁷ Cf. VERMEYLEN, *Du Prophète Isaïe à l’apocalyptique Isaïe 1–35*. El trabajo se limita a los primeros 35 capítulos del libro, excluye los capítulos 36-39, pues en los círculos exegéticos de la época eran considerados como pertenecientes al estudio del 2Re; tampoco incluye los capítulos 40-66, pues a estos se los considera separados por ser otro campos de investigación. Incluso todos los oráculos entre 1–35 pertenecen, en opinión del autor, a la misma época de producción.

había editado por primera vez en 1971.⁷⁸ Los arreglos o actualizaciones de esta docena de capítulos tienen que ver con la proposición de que éstos fueron compuestos para “alcanzar un acuerdo en el exilio del siglo VI”⁷⁹. Así Kaiser fija su propuesta redaccional para un cuerpo literario pre exílico, que fue trabajado y reelaborado durante el exilio y el temprano pos exilio, como documento final de comunión y consenso. En esta misma línea de trabajo se encuentra el comentario de la serie holandesa *Commentaar op het Oude Testament* realizado por J. Koole a partir de 1985. Esta obra se ocupa de explicar cada etapa histórica acontecida en el proceso de composición del libro.⁸⁰ “La historia de las tradiciones y la crítica de la redacción no deben convertirse en fines en sí mismos, sino que deben estar subordinados a la comprensión canónica interior de la historia de la interpretación”.⁸¹

Con el fin de otorgar claridad a los estudios isaianos, se celebró en 1989 el Congreso de Lovaina que abordó aspectos textuales, históricos, literarios y teológicos del libro.⁸² Desde la perspectiva literaria se estudió la obra en conjunto (1-66), para abordar después cada parte (1-39; 40-55; 56-66). Los resultados del Congreso no permiten extraer propuestas. Sus conclusiones, en realidad, son ciertos consensos acerca de las cuestiones paradigmáticas anteriores, que a partir de entonces la crítica científica ya no sostiene. Se refutan los intentos anteriores que se postularon para explicar la unidad del libro; las hipótesis de un solo Isaías, de una escuela isaiana, o incluso de un autor anónimo tardío para todo el libro. A la vez, la tesis opuesta de una «agrupación accidental» de un cierto número de textos fue también rechazada; puesto que esta tesis no puede dar cuenta de las muchas relaciones transversales entre las partes del libro.⁸³ En fin, a pesar de la falta de propuestas, el Congreso significó una importante síntesis que ayudó a que progrese y se clarifique la investigación, puesto que se dirigió hacia una consideración fundamental en la historia de la interpretación: la vuelta al libro. El libro de Isaías será punto de partida y objeto principal de todos los esfuerzos.⁸⁴

Los años posteriores al Congreso aportaron numerosos estudios, pero se deben destacar al menos tres obras conjuntas de mucho valor: la de R. Melugin – M. Sweeney, la de C. Broyles – C. Evans y la de J. Van Ruiten – M. Vervenne. Las tres comprometidas con la redacción continuaron los propósitos discutidos en Lovaina.⁸⁵

Los estudios diacrónicos muestran que los libros proféticos han experimentado un dilatado proceso de redacción, pero manifiestan dificultades a la hora de trazar con

⁷⁸ KAISER, *Isaiah 1–12*.

⁷⁹ *Ibid.* ix. Respecto al otro vol. 13–39, publicado en 1973; él mismo reconoce que no sufrió cambios respecto a las etapas redaccionales finales pre helenísticas planteadas oportunamente.

⁸⁰ Cf. KOOLE, *Isaiah III*, 3 vols. (40–48, 49–55, 56–66). La obra se publicó entre 1985 y 1995.

⁸¹ KOOLE, *Isaiah III*, vol. 1, xii.

⁸² VERMEYLEN, *Le livre d’Isaïe*.

⁸³ Cf. JANTHIAL, *L’oracle de Nathan*, 6.

⁸⁴ Cf. JANTHIAL, *L’oracle de Nathan*, 7.

⁸⁵ Cf. MELUGIN – SWEENEY, *New visions*; BROYLES – EVANS, *Reading the Scroll*; VAN RUITEN – VERVENNE, *Studies in the Book*.

claridad las etapas concretas de la génesis del texto, sobre todo el rollo de Isaías, que abarca por lo menos de cinco a seis siglos de composición. La diacronía, a pesar de percibir la complejidad de la génesis del libro de Isaías, no logró dilucidar con nitidez la historia de su redacción. Con seguridad, el intento más acabado de comprensión redaccional perteneciente a esta etapa es la obra de H. Williamson, un estudio vigente hasta el día de hoy.⁸⁶

- *La lectura desde las ciencias sociales y los contextos*

Esta tendencia contextual tiene en F. Deist uno de los autores más representativos. En un artículo de 1989 analiza la situación del cambio de paradigma en el que se encuentra la exégesis de los libros proféticos.⁸⁷ Su propuesta de un paradigma alternativo se basa en una crítica al viejo paradigma dominante.⁸⁸ Con sus nuevas iniciativas busca centrar el trabajo exegético en los aportes de la sociología y la antropología. Estos nuevos presupuestos surgen, en su opinión, de experiencias diferentes de la realidad, de una nueva visión del mundo y de una racionalidad alternativa.

“[El paradigma dominante] debido a su base filosófica y al sesgo ideológico consecuente, es experimentado (al menos en ciertas partes del mundo) como incapaz de formular preguntas significativas y de sugerir soluciones creíbles para problemas existenciales urgentes. Es por esta razón que se está elaborando un paradigma alternativo, basado en diferentes suposiciones”.⁸⁹

Este nuevo paradigma que el autor intenta redefinir, se plantea como una búsqueda de los contornos contextuales. El autor presenta una gran cantidad de preguntas –cada una con sus respectivas citas bibliográficas al pie– que obligan a los lectores a repensar el mundo en el que surgen los libros proféticos. Traducimos, de forma libre y alternada, muchos de estos cuestionamientos:

“¿Cómo era la sociedad israelita de los siglos VIII, VII y VI a.C.? ¿Qué modelo social podría describir mejor esas sociedades? ¿Cuáles eran las condiciones sociales bajo las que vivía el pueblo? ¿De qué estrato social provenía el profeta? ¿Existía una institución social con el nombre «profeta»? Si es así, ¿qué papel jugaba en la sociedad? ¿Qué actitud tenía el profeta ante la hegemonía política, la opresión o la ideología? ¿Cuál era el contenido de su ideología? ¿Fue la

⁸⁶ WILLIAMSON, *The Book Called Isaiah*. Cf. también *idem*, “In Search of the Pre-Exilic Isaiah”, en: DAY, *In Search of Pre-exilic Israel*.

⁸⁷ DEIST, “Paradigm Switch?”, 1-18.

⁸⁸ Con el calificativo «dominante» llama a toda la época de estudios anteriores. Paradigma que en su opinión está caracterizado por la “búsqueda de las *ipsissima verba* de los profetas del AT y el énfasis, en su singularidad, como el resultado directo del historicismo romántico”, *idem*, 4. Denomina «románticas» a estas investigaciones historiográficas que buscaban encontrar las fuentes originales y enmarcar cada personaje y cada fenómeno en circunstancias únicas (cf. también DEIST, “Problem of History”, 23-39).

⁸⁹ DEIST, “Paradigm Switch?”, 14.

profecía realmente un fenómeno único? Si realmente fueran personas de la «clase media» que podían leer y escribir, ¿pueden ser vistos entonces como «liberadores» y «campeones de los pobres»? ¿O tal punto de vista simplemente nos es sugerido por los valores liberales de los lectores modernos? ¿Quiénes fueron los lectores / creadores de los «libros proféticos»? ¿La preocupación fundamental de los profetas estaba relacionada con cuestiones religiosas tan teóricas como el monoteísmo o con conceptos como la alianza? ¿Cuál es el reflejo en la sociedad de palabras como «justicia», «rectitud», «pecado», «iniquidad», etc., en la época de profetas como Amós, Isaías o Jeremías?»⁹⁰

La obra póstuma de Deist se dedica a un estudio de la cultura material de la Biblia, en forma de introducción, o más bien, presentación de todas sus dimensiones. El objetivo principal es complementar, en todo lo que respecta a la dimensión social de los libros bíblicos, las carencias de los estudios, descuidada por las nuevas propuestas metodológicas.⁹¹ Para el autor, “elegir un enfoque sincrónico y luego ignorar la dimensión «crónica» (es decir, la referencia al tiempo), como suele ocurrir en los estudios bíblicos sincrónicos, es hacer un mal uso del método”.⁹² Para completar la revolucionaria perspectiva que tuvieron estos trabajos en todos los estudios bíblicos, no solo en la profecía, hay que remitirse a las publicaciones dirigidas por W. Hallo.⁹³

Respecto a esta línea de trabajo, las investigaciones de W. Brueggeman significaron también una contribución muy grande al campo de los estudios bíblicos del libro de Isaías desde las ciencias sociales. El primer aporte es un artículo en donde se expone la transformación social que se encuentra detrás de cada una de las tres partes de Isaías (proto, déutero y trito)⁹⁴. El otro, es un comentario al proto Isaías, en donde asume el concepto de «intencionalidad social» que permanece detrás del libro y que motiva, según él, todo el desarrollo de la obra; por eso, se detiene a pensar esta noción en los comentarios de las perícopas.⁹⁵

Estudios de los distintos procesos históricos imperiales, que abarcan el tiempo de desarrollo del libro de Isaías, intentan comprender mejor sus textos a partir de los distintos

⁹⁰ *Ibid.* 14-16. Este mismo tipo de cuestionamientos para el libro de Isaías podemos verlo en el artículo de CONRAD, “Prophet, Redactor and Audience: Reforming the Notion of Isaiah’s Formation”, en: MELUGIN, *New visions*; 306-326

⁹¹ Cf. DEIST, *The Material Culture*, 20.

⁹² *Ibid.* 36.

⁹³ Cf. HALLO, “Ancient Near Eastern Texts and their Relevance for Biblical Exegesis” en: HALLO (ed.), *The Context of Scripture I*, xxv-xxviii.

⁹⁴ BRUEGGEMANN, “Unity and Dynamic”.

⁹⁵ Cf., por ejemplo, el intento por explicar el contexto social del fracaso de la monarquía davídica al comentar Is 11,1-9. *idem*, *Isaiah 1-39*, 99-100.

contextos geopolíticos, con Asiria,⁹⁶ Egipto,⁹⁷ Babilonia,⁹⁸ Persia.⁹⁹ La mayoría de todos estos trabajos pertenecen al siglo XXI, de aquí la muestra del creciente interés por explicar el libro de Is mediante el esclarecimiento de los contextos sociales y antropológicos.

Finalmente, se debe resaltar un trabajo reciente de M. de Jong, realizado con mucha exhaustividad y una marcada opción metodológica por profundizar en los contextos materiales (históricos, literarios y culturales).¹⁰⁰ El autor trabaja en constante cotejo y comparación con la literatura asiria, pero su propuesta es sumamente controversial para estos tiempos. Los resultados de su estudio lo llevan a desafiar a la comunidad exegética actual con sus propuestas de temprana datación para casi todos los textos de Is 1-39 (entre los siglos VIII y VII). En ese sentido, el estudio proporciona una bienvenida refutación de la tendencia creciente de ver al libro de Isaías –en su totalidad– como una obra del período persa o incluso helenístico.

- *Una lectura holística de Isaías*

Fue R. Rendtorff el primero en remarcar, visiblemente, la diferencia entre los enfoques diacrónicos y sincrónicos; así como también la necesaria recuperación de los irrenunciables desafíos que cada enfoque plantea:

“La principal diferencia entre estos dos enfoques puede expresarse mediante las siguientes dos preguntas: 1) (Sincronía) ¿Qué significa el texto (en toda su complejidad) en su forma final? 2) (Diacronía) ¿En qué etapas llegó el texto a su forma final? Ciertamente, estas dos preguntas simplifican demasiado el carácter complejo de los problemas. Sin embargo, con esta simplificación intento, por una parte, señalar una diferencia crucial entre estos dos enfoques y por otra parte, estimular los desacuerdos entre las dos posiciones”.¹⁰¹

La repulsión entre estas dos orientaciones metodológicas, en realidad, no fue más que un prejuicio aparente. No porque las dos sean iguales o tengan la misma praxis para investigar; sino porque deben utilizarse de manera complementaria para alcanzar un

⁹⁶ Cf. SHEPPARD, “The Anti-Assyrian Redaction”; CHAN, “Isaiah 10:5-34 and the Use of Neo-Assyrian Royal Idiom”; HAYS, “Re-Excavating Shebna’s Tomb”; WALTON J., “The Imagery of the Substitute King Ritual in Isaiah”; MERLO, “Profezia neoassira e oracoli di salvezza biblici”.

⁹⁷ NICCACCI, “Isaiah XVIII-XX Egyptological Perspective”; BALOGH, *The Stele of YHWH in Egypt*; HAYS, “The Covenant with Mut: Isaiah 28:1-22”.

⁹⁸ BARSTAD, *The Babylonian Captivity*; TIEMEYER, *Geographical Location of Isaiah 40–55*; FRANKE, “A Study of the Babylon Oracles in the Book of Isaiah”, en: MELUGIN, *New visions*; 104-123; BLUNDA, “Is 40–48 y los textos neobabilónicos”.

⁹⁹ LAPERROUSAZ – LEMAIRE, *Epoque perse*; BLENKINSOPP, “Social Roles in Early Achaemenid Judah”; GERSTENBERGER, “Persian-Empire Spirituality”, en: EDELMAN – BEN ZVI, *The Production of Prophecy*, 111-130.

¹⁰⁰ Cf. DE JONG, *Isaiah among Eastern Prophets*.

¹⁰¹ RENDTORFF, “A Complex Unity”, en: MELUGIN, *New visions*, 46. Cf. también: *idem*, “Between Historical Criticism and Holistic Interpretation: New Trends in Old Testament Exegesis” en: *Canon and Theology*, 25-30.

objetivo hermenéutico. En este sentido, la reunión conjunta entre la holandesa *Oudtestamentisch Werkgezelschap* y la británica *Society for Old Testament Study*, celebrada en 1994 en Kampen, significó un espacio para repensar las metodologías desde la confrontación y la complementariedad.¹⁰² En el caso de la investigación científica sobre Isaías comenzaron a surgir estudios que contemplaron la integración de sincronía y diacronía. La obra de M. Sweeney es una importante referencia de lectura holística de Isaías. Publicada como parte de la serie de comentarios FOTL, se compone de 2 vols. bastante separados en el tiempo (1996 y 2016).¹⁰³ El criterio metodológico principal es la aplicación de la crítica de las formas, pero con un sentido estructurante de todo el rollo. Con la comprensión de la articulación de las distintas unidades literarias, se ofrece una estructura para todo Isaías, que integra también la discusión de las distintas etapas de su redacción. La propuesta de comprensión sincrónica de los 66 caps. se ofrece reformulada y actualizada en el segundo volumen.¹⁰⁴

El libro de U. Berges, que significó en 1998 su tesis habilitante para la enseñanza,¹⁰⁵ es el primer proyecto formal de integración de los dos polos metodológicos. El trabajo comienza por un consistente estudio sincrónico, que se explica con el análisis diacrónico (que integra el contexto sociopolítico de los siglos VIII al IV a.C.), para volver luego a captar desde lo esclarecido la forma sincrónica final. El paradigma más adecuado para el libro de Isaías en toda su complejidad no es una estructura general exhaustiva o una redacción final, sino la de composiciones más pequeñas que se complementan y dialogan entre sí. El análisis de esas relaciones y el esclarecimiento de esta propuesta es la labor esencial de la obra.¹⁰⁶

Otro estudio integrador fue el comentario publicado por J. Blenkinsopp entre los años 2000 y 2003.¹⁰⁷ Es una obra que se enriquece por los dos polos metodológicos, incluso también presta mucha atención a los datos aportados por la literatura del Próximo Oriente. Esta orientación refleja la integración de las tendencias de los últimos años. Existen también con estas corrientes variados artículos,¹⁰⁸ trabajos que desarrollan en el campo sincrónico, la distinción de los componentes literarios comunicacionales y que permiten comprender mejor el proceso redaccional;¹⁰⁹ finalmente, tesis de estudios

¹⁰² DE MOOR, *Synchronic or Diachronic?: A Debate on Method in OT*.

¹⁰³ Cf. SWEENEY, *Isaiah 1–39*; *idem*, *Isaiah 40–66*. La demora en la publicación del segundo vol. se debe a que en el proyecto original debía ser publicado por Melugin.

¹⁰⁴ Cf. *idem*, *Isaiah 40–66*, 1-40.

¹⁰⁵ BERGES, *Das Buch Jesaja: Komposition und Endgestalt*. Utilizamos la traducción realizada por M. Lind: *The Book of Isaiah*.

¹⁰⁶ Su estudio se complementó posteriormente con una pequeña obra resumen de su estudio: *Isaías. El profeta y el libro*; y con un posterior comentario a Isaías en la colección *Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament*, en el que BEUKEN realizó en 3 vols. Is 1–39 (1–12, 13–27 y 28–39) y BERGES en 2 vols. (40–54) mientras prepara lo que falta.

¹⁰⁷ Cf. BLENKINSOPP, *Isaiah*, 3 vols.

¹⁰⁸ Cf. por ej. GROENEWALD, “Vision of Peace in the Book”; “Trauma and Resilience in the Isaianic Psalm”; “Post Exilic Reflection”; “A New Creation and a New City”.

¹⁰⁹ VAN WIERINGEN, *The Implied Reader in Isaiah 6-12*, 1-22; *idem*, *The Reader-Oriented Unity of the Book Isaiah*, 8-28.

doctorales.¹¹⁰ Una obra conjunta nos ofrece una completa historia de la investigación hasta el 2008;¹¹¹ aunque el reciente artículo de Benzi es una referencia más concreta a los métodos sincrónicos y diacrónicos articulados en favor de una lectura holística.¹¹²

Nuestro estudio se concentra en este método de trabajo que articula las dos dimensiones del texto –la sincronía y la diacronía– con el fin de hallar una lectura holística para el bloque literario estudiado al servicio del mensaje y en función del resto del libro de Isaías. En el siguiente apartado exponemos detalladamente la metodología desplegada.

3. Presupuestos metodológicos fundamentales aplicados en la investigación

La búsqueda de una mirada holística del libro significa rastrear su desarrollo textual. El texto, tal como lo tenemos hoy, es el «objeto» de nuestro estudio. Nuestro punto de partida es la forma final del libro de Isaías. La búsqueda de unidad implica descubrir su historicidad y sus estratos a partir del presente texto final. Por eso, se debe observar también el *background* histórico y todo lo que podamos reconstruir del mismo ¿Qué motivos podemos presumir que fueron pensados antes de la constitución del texto? ¿Qué indicios nos ofrecen sus elementos o tradiciones? ¿Qué circunstancias pueden haber ocasionado su creación y cuáles serían los propósitos que tenían los escritores? El análisis debe discernir el origen, es decir, si el texto sugiere que existan dos o más fuentes,¹¹³ que previamente ya existían, y fueron combinadas por un redactor –con mayor o menor maestría–, para conformar el texto tal como lo conocemos. La observación de las paradojas y contradicciones, incentivan la búsqueda de respuestas en la dimensión diacrónica del texto:

“Las aparentes contradicciones (literarias) no deben ser juzgadas con ligereza, como torpezas de los antiguos escribas; sino que en realidad son sutiles evidencias de las habilidades y talentos de

¹¹⁰ En este campo de estudio los proyectos de investigación suelen ser más acotados, pero rescatamos, a pesar que se sitúen en un tema más escueto, la intencionalidad holística del método. Citamos solo las de lengua española que conocemos: HESKETT, *Messianism*; RAMIS DARDER, *El triunfo de Yahvé*; BLUNDA, *La proclamación de Yhwh rey*, GARCÍA FERNÁNDEZ, *Consolad*.

¹¹¹ HAUSER, *Recent Research on the Major Prophets*, 78-194. Cf. también: BERGES, “The Book of Isaiah as Isaiah’s Book”, 549-573.

¹¹² BENZI, “Synchronic and Diachronic Dynamic”. Se puede ver su método de aplicación en: “A Prophetic Menorah”.

¹¹³ “En el mismo texto final, se pueden encontrar pistas que permiten hallar rastros de la génesis del texto y detectar así el trabajo creativo del editor. Esto se debe a una razón que es importante entender: el material literario mediante el cual se constituyó el libro profético, a los ojos del escritor, no era un material ordinario; puesto que los oráculos en cuestión, ya habían sido recibidos por él como discursos de Dios”, JANTHIAL, *L’oracle de Nathan*, 8.

los escritores, aptitudes que las mentes laboriosas de las escuelas críticas, demasiado carentes de perspicacia, no logran detectar o explicar”.¹¹⁴

Igualmente, el estudio crítico de la historia del texto, no debe desvirtuar, ni olvidar el estado en el que se encuentra el mismo, que siempre debe ser la situación prioritaria para el exégeta. Por eso, será mediante el análisis sincrónico como se buscará explicar el texto y el libro en su forma final. Este presupuesto del «estado actual del texto», como ya se dijo, es el concepto metodológico fundamental de la investigación exegética, que nunca debe perderse de vista. Muchas veces los investigadores olvidaron este principio o lo relativizaron:

“La crítica histórica debe enfrentar la acusación de que, debido a su romántica suposición de que la fuente más antigua es la más auténtica o la mejor, a menudo no ha tenido en cuenta el texto final. En su intento por reconstruir el llamado texto «original», se descuida en gran medida gran parte del origen y el crecimiento de la versión final”.¹¹⁵

La búsqueda holística, mediante los diversos recursos metodológicos que ofrece la sincronía, no debe ser vista como una pugna contra el desorden que produjo la redacción diacrónica del texto; en palabras de Berges, la composición del libro se trata de un «caos controlado». El autor ofrece para Isaías un análisis metodológico en el que aclara que “la necesidad sincrónica de armonía, siempre tendrá que ser discontinuada por interrupciones diacrónicas”.¹¹⁶ Por eso, el carácter hipotético de los resultados obtenidos no debe desalentar, sino que, en realidad, pertenece por esencia a la carga de cada ciencia. Esta mediación de la lectura sincrónica del texto final, junto con el análisis diacrónico del mismo, es una tarea, obviamente, difícil; pero en la práctica, teniendo en cuenta el texto del Antiguo Testamento, se constituye como una exigencia metodológica.¹¹⁷

La cuestión será entonces encontrar la unidad en la complejidad (¡sin eliminarla!) y para ello se debe trabajar siempre con las dos herramientas. “El libro de Isaías en su forma final es un «diálogo congelado» entre varios grupos judíos en el período postexílico, que lucha sobre el significado de Sión, para ellos mismos y para las naciones”¹¹⁸ Por eso, el desarrollo metodológico debe comenzar el análisis del texto con la sincronía, para pasar luego al otro polo diacrónico que determina con precisión la historia y así poder después volver sobre la sincronía. El movimiento es en espiral, se deben explicar las complejidades o incongruencias con los procesos diacrónicos, para luego volver sobre los sincrónicos.

¹¹⁴ BARR, “The Synchronic, the Diachronic”, 158.

¹¹⁵ PRINSLOO, *Book of Joel*, 2.

¹¹⁶ BERGES, *The Book*, 34.

¹¹⁷ Cf. KRATZ, “Die Redaktion der Prophetenbücher”, en: *idem*, *Rezeption und Auslegung*, 13.

¹¹⁸ BERGES, *The Book*, 35.

“A este respecto, Barr declara lo siguiente: «... la consideración diacrónica explica el hecho sincrónico...»; es decir, están confusamente entrelazados y vinculados entre sí. Por lo tanto, se puede deducir que el análisis sincrónico sin el aporte diacrónico parece tocar solo la superficie textual”.¹¹⁹

El objetivo de nuestra empresa es comprender el significado de tres textos, vinculados entre sí, por una temática mesiánico-salvífica. La investigación se realizará de menor a mayor. El estudio requiere la comprensión del significado y el origen de cada uno de los textos y a la vez, la comprensión de ese significado entrelazado con el contexto literario-teológico de una sección del libro que los contiene. Por eso, las distintas etapas metodológicas se desarrollarán primero desde los textos, tratados individualmente, para pasar luego a la comprensión de sus vinculaciones en el libro y a la construcción del significado teológico que ofrecen. A continuación presentamos los pasos con un poco más de exhaustividad:

- El primer tópico de estudio presentado es el proceso analítico de cada una de las tres perícopas, o como figurativamente las llamamos, cada una de los tres *tablas* que conforman nuestro «tríptico mesiánico» (capítulos 3, 4 y 5 respectivamente). La investigación en cada uno de estos textos sigue un patrón común, a pesar de que en algunos casos, el mismo texto solicita virajes o corrimientos metodológicos “exigidos”, sobre todo, por el tipo de escrito.
 - Lo primero en desarrollarse es una traducción, acompañada de una crítica textual, que aborda las diferentes incongruencias del TM, cotejadas y evaluadas con las diferentes variantes textuales hebreas, arameas, griegas o latinas.
 - El trabajo literario parte de varios ejercicios críticos de tipo sincrónicos. El primero, es delimitar la perícopa que fue presentada anteriormente en la traducción.
 - Luego, comenzamos el estudio que llamamos de la «forma literaria», mediante el que buscamos esclarecer la forma constitutiva de cada perícopa. Este análisis se realiza en varios pasos:
 - Se inicia con la observación de las incongruencias encontradas en la lectura o con el reconocimiento de los elementos más notorios hallados (temas, tradiciones, etc.). Los resultados obtenidos se tratan como

¹¹⁹ GROENEWALD, *Psalm 69*, 9-10.

interrogantes que debemos poder explicar más adelante o como indicios que deberán ser examinados a posteriori, con el aporte de otros análisis. Este paso lo consideramos muy importante, puesto que podemos afirmar que «abre el juego hacia adelante».¹²⁰ Es una forma heurística de comenzar la crítica literaria de la perícopa.

- El paso siguiente es el esclarecimiento del género o formas literarias que se hallan en cada texto.¹²¹ Este trabajo de reconocimiento, comparación con otras fuentes (bíblicas o extra bíblicas) y catalogación del tipo literario, es una labor fundamental para la comprensión del significado de cada perícopa.¹²² El género nos brinda el conocimiento de un léxico utilizado, de una estructura abigarrada y de un *Sitz im Leben* concreto.¹²³ Esta información resulta muy útil para los siguientes pasos metodológicos, sobre todo para la estructura, la composición de la perícopa en el libro y la comprensión diacrónica de la utilización de la misma como expresión de una realidad de la comunidad de Israel.
 - A partir del aporte que ofrecen los rasgos típicos de la disposición estructural del género y también de los matices textuales hebreos del TM, se propone en un tercer paso una distribución estructural propia, que busca reflejar nuestra comprensión de cada uno de los tres textos. La estructura es un paso esencial del análisis bíblico, pues ofrece al lector mayor comprensión de la unidad del texto y, sobre todo, de la articulación de sus partes.¹²⁴ El armado de la estructura se realiza también con los aportes del análisis sintáctico y con el estudio retórico del lenguaje.
 - Finalmente, se explica o comenta el significado de las expresiones consideradas claves. Para eso se desarrolla, si es necesario, la historia de las tradiciones que se encuentran presentes en la perícopa. Se analizan las ideas teológicas y se exponen sus significados.¹²⁵
- El estudio de cada perícopa (traducción, delimitación y forma), finaliza con la historia de la redacción. Un proceso eminentemente diacrónico, que busca dar cuenta de la formación del texto, desde sus orígenes o primeros fragmentos

¹²⁰ La analogía nos sirve para pensar la técnica como si fuera una táctica para obtener la consecuencia de la resolución de la forma. Patear la pelota hacia adelante en los juegos tanto del fútbol como del rugby, busca proyectar la resolución de una jugada más cerca de la marcación del punto (gol o *try*). El análisis literario entraña, en ciertos aspectos, mucho del juego o el arte.

¹²¹ Cf. VERDINI, “Crítica del género”.

¹²² Cf. STECK, *Exegesis*, 101-116.

¹²³ Cf. ALONSO SCHÖKEL, “Genera Literaria”, 12-13.

¹²⁴ SIMIAN-YOFRE, *Metodología*, 112.

¹²⁵ Cf. *Ibid.*, 123.

hasta el momento de cristalización final,¹²⁶ en el que el texto se consumó en el estado que lo conocemos por la tradición del TM.

- En el segundo tópico se realiza un análisis de la composición, integración e historia del «tríptico mesiánico» dentro del bloque literario que lo contiene en el libro de Isaías. Dicha tarea comprende:
 - En primer término un trabajo sincrónico, que exige demarcar la sección del libro (comprendida entre los capítulos 5 y 12) y analizar la articulación y concatenación de las distintas unidades literarias. El análisis se enfoca en el desarrollo de los argumentos, pero desde el punto de vista de cada tabla del tríptico, observando así su importancia en la trama y su centralidad en el mensaje del libro.
 - En segundo término, se presenta una síntesis diacrónica desde el edicto de Ciro en adelante, que busca reconstruir la historia, la identidad y las ideas de los escribas proféticos que redactaron, en su estado final, estos tres textos y todo su bloque literario.
- Finalmente, se presenta una conclusión que contiene una síntesis composicional, una síntesis hermenéutica y horizontes teológicos de reflexión.

¹²⁶ Cf. STECK, *Exegesis*, 80.

PARTE 1:
ANÁLISIS DE CADA «TABLA» DEL TRÍPTICO MESIÁNICO

CAPÍTULO I.

LA PRIMERA TABLA DEL TRÍPTICO: ISAÍAS 7,10-17

El texto hebreo lo segmentamos según la acentuación de la tradición masorética. La traducción la ofrecemos en paralelo para poder observar las correspondencias:

10 וַיֹּסֶף יְהוָה דְּבַר אֶל-אַחַז לֵאמֹר:	7 ¹⁰ Volvió Yhwh a hablar a Ajaz y le dijo: ^a
11 שְׂאֵל-לְךָ אֹת מֵעַם יְהוָה אֶלְהֶיךָ הַעֲמֵק שְׂאֵלָה אִוּ הַגְּבֵה לְמַעְלָה:	11 “Pide para ti una señal de Yhwh tu Dios en lo profundo del sheol ^b o en (lo) alto, arriba”.
12 וַיֹּאמֶר אַחַז לֹא-אֶשְׂאֵל וְלֹא-אֶנְסֶה אֶת-יְהוָה:	12 y dijo Ajaz: “No pediré, no probaré [o tentaré] a Yhwh”.
13 וַיֹּאמֶר שְׂמַעוּ-נָא בֵּית דָּוִד הַמַּעֲט מִכֶּם הַלְּאֹת אַנְשִׁים כִּי תֵלְאוּ גַם אֶת-אֱלֹהֵי: 14 לָכֵן יִתֵּן אֲדֹנָי הוּא לָכֶם אֹת הַנְּיָה הָעֵלְמָה הָרָה וְיִלְדֵת בֵּן וְקָרָאת שְׁמוֹ עֲמֻנוּ אֵל:	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 ^c está embarazada y dará a luz un hijo y le pondrá por nombre «Dios-con-nosotros».
15 חֶמְאָה וּדְבַשׁ יֹאכַל לְדַעְתּוֹ מֵאִס בָּרַע וּבַחֹר בְּטוֹב:	15 Leche cuajada y miel comerá, hasta saber rechazar lo malo y elegir lo bueno;
16 כִּי בְּטָרִם יִדַע הַנְּעַר מֵאִס בָּרַע וּבַחֹר בְּטוֹב תַּעֲזֹב הָאֲדָמָה אֲשֶׁר אַתָּה קֹץ מִפְּנֵי שְׁנֵי מְלָכֶיהָ:	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 יָבִיא יְהוָה עֲלֶיךָ וְעַל-עַמֶּיךָ וְעַל-בֵּית אָבִיךָ	17 Hará venir Yhwh, sobre ti y sobre tu pueblo y sobre la casa de tu padre,

יָמִים אֲשֶׁר לֹא־בָאוּ	días como no han llegado
לְמִיּוֹם סוּר־אֶפְרַיִם מֵעַל יְהוּדָה	desde los días en que se apartó Efraím de Judá (con) [o por] el rey de Assur.”
אֶת מֶלֶךְ אַשּׁוּר: פ	

1. Notas textuales y de traducción

^a El T de Jonathan traduce aquí: *w^e’ôšîp n^ebîyā’ daywy l^emalālā’ ’im ’āhāz l^emémār* (y el profeta de Yhwh de nuevo habló a Ajaz diciendo). A pesar de esta corrección, cabe señalar que la referencia en este v. a Yhwh como orador se admite con coherencia en la perspectiva del papel profético como portavoz para 7,10-25, en el contexto literario de un informe autobiográfico.

^b Hay una doble tradición exegética respecto a la interpretación de *שאל*. Puede ser leído como imperativo de “שאל” (preguntar, HALOT explica que tradicionalmente fue considerado como infinitivo de la raíz שאל), pero además puede ser leído también como una variante de Sheol. Esta posibilidad es tardía, pero generalmente la preferida por la mayoría. El G, de hecho, posee dos variantes: εἰς βάθος (en la profundidad) y εἰς ἄδην (en el Hades, cf. Aquila, Theodotion, Symmachus). Las dos presumen un Ms. original con la lectura de *שאל*.

^c En el texto G encontramos παρθένος (virgen). Generalmente, en LXX παρθένος tiene por equivalente en el texto hebreo בתולה. En el Is LXX, παρθένος 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 בתולה.¹²⁷

El T traduce עולימתא (*ulemeta*) el término arameo equivalente al עלמה hebreo, que no implica necesariamente el sentido de virgen como sucede en el G. La V tiene *virgo* y la P dice *btwlt*’ (virgen). Las versiones griegas de α, θ y σ tienen ἡ νέανις (la joven), coherentes las tres traducciones con su interés de fidelidad al TM.

¹²⁷ DE SOUSA en su artículo “Is the Choice of Παρθένος 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 G 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 παρθένος sobre otros en la LXX es un camino unidireccional. Él asegura que no se puede usar ninguna evidencia ofrecida por la traducción de παρθένος que ayude a construir una propuesta de interpretación teológica específica del oráculo de Emanuel.

La propuesta de la LXX de *παρθένο*s no afecta en nada el TM, 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 fue apropiado.¹²⁸ 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. 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 3ra 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 *בֵּית דָּוִד* (en 7,2 y 13).

La perícopa contigua que prosigue en 7,18-25 funciona como explicación del signo del Emanuel.¹²⁹ 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.

En la perícopa podemos observar una estructura especial en el ordenamiento de las cuatro fórmulas:

- 7,18 וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא
- 7,20 בַּיּוֹם הַהוּא
- 7,21 וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא
- 7,23 וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא

¹²⁸ Cf. WILLIAMSON, *Isaiah 6-12*, 139.

¹²⁹ Cf. WILLIAMSON, "Poetic Vision in Isaiah 7:18-25", 77-89.

La ausencia del verbo continuativo הָיָה en la introducción del בַּיּוֹם הַהוּא del v. 20, parece indicar una distinción estructural entre 7,18-19 (que está ligado a 7,17 y dependería del origen del discurso ocurrido en 7,13) y 7,20-25. De este modo, resulta útil la propuesta estructural de Sweeney¹³⁰ para comprender el sentido de las fórmulas:

- Elaboración de las consecuencias del nacimiento de Emanuel (7,18-25)
 - a. Expresado en general: en relación con la mosca de Egipto y la abeja de Asiria (7,18-19)
 - b. Expresado específicamente (7,20-25)
 - 1. En relación con el afeitado del vello (7,20)
 - 2. En relación a los alimentos para todos los que se quedan en la tierra (7,21-22)
 - 3. En relación a la desolación de la tierra (7,23-25)

A pesar de esta distinción sintáctica, nos parece más conveniente por razones de género literario –puesto que se trata siempre de un conjunto de fórmulas de transición temporal– mantener la primera de éstas (7,18-19) en la misma perícopa que las otras tres (7,20-25), separada del segundo diálogo entre el rey y el profeta.

3. Forma literaria

3.1. Elementos más notorios en la lectura

La primera observación que se desprende de la lectura de la perícopa se debe al cambio sustancial en el planteo que realiza el profeta al rey. Luego de la oferta de salvación, que se vislumbraba en el signo propuesto, como garantía de la intervención de Yhwh, el rechazo del rey provoca una molestia (לְאַה) al Señor y a su mensajero. Cuando se suponía un castigo que condene la negligencia real, Isaías le ofrece a Ajaz una promesa salvífica en el embarazo de un hijo nombrado Emanuel. El augurio se amplía con el crecimiento del niño y la liberación de la amenaza de la coalición anti asiria. Pero enseguida, cuando parecía olvidado el castigo, se vuelve a instalar la sanción al rey; pues se vaticina el ingreso de un nuevo actor en la escena: Asiria. Así vemos como la perícopa, a simple vista, presenta una intervención profética condenatoria, con un vaticinio salvífico en el centro. Esta disonancia en el tejido del texto sin duda necesita ser explicada.

¹³⁰ SWEENEY, *Isaiah 1-39*, 145.

>Propuesta (7,10-11)
>Rechazo (7,12)
>Condena (7,13-14a)
>Promesa salvífica (7,14b-16)
>Explicitación de la condena (7,17)

3.2. Géneros Literarios

La exploración de la crítica del género puede arrojar luz en la comprensión de la perícopa. En el texto podemos reconocer dos géneros (7,10-14a.17 y 7,14b-15); dos fragmentos distintos, uno dentro de otro. Los presentamos primero por separado y, en una segunda, instancia analizamos su configuración redaccional.

El primero es un tipo de anuncio profético jalonado en las intervenciones del profeta (7,11.14a.17). Según el catálogo propuesto por Sweeney, sería un *anuncio profético de un signo*, que suele comprenderse como subgénero de la forma «anuncio profético».¹³¹ La misma presagia un evento futuro, como medio para confirmar una palabra profética. La configuración original de este tipo de anuncios puede haber estado relacionada con la consulta oracular que se hacía a quienes ejercían un ministerio de adivinación. Contamos con varios ejemplos de ésta: 1Re 13,3; Isa 37,30-32 (// 2Re 19,29-31); Is 38,7-8 (// 2Re 20,9-10); Jr 44,29-30. La estructura que suele presentar esta forma se compone de tres elementos principales:

- 1- Una declaración de un evento como «señal de Yhwh»:

“Ésta será para ti la señal de Yhwh” (Is 38,7a).
- 2- Una oración subordinada que explique de quién proviene la señal:

“que hará Yhwh la palabra esta que hablé” (Is 38,7b).

A veces, este segundo elemento no se encuentra, según si el contexto suministra o no el significado.
- 3- La descripción del evento que será tomado como signo:

“He aquí que hago volver la sombra diez gradas de las que ha descendido el sol por las gradas de Ajaz. Y retrocedió el sol diez gradas por las que había descendido” (Is 38,8).

¹³¹ Cf. *Ibid.*, 532.

A continuación reflejamos la estructura en el oráculo que estudiamos:

1- Declaración del evento señal	¹¹ “Pide para ti una señal de Yhwh tu Dios en lo profundo del sheol o en (lo) alto”.
2- Origen de la señal	^{14a} [...] el Señor mismo les dará una señal.
3- Descripción del evento / signo	¹⁷ Hará venir Yhwh, sobre ti y sobre tu pueblo y sobre la casa de tu padre, –con el rey de Assur– días como no han llegado desde los tiempos en que se apartó Efraím de Judá.

El segundo fragmento (7,14b-16) se presenta como un típico *anuncio de nacimiento* (7,14b-15; otros ejemplos se pueden ver en: Gn 16,11-; 18,1-15; Jc 13,3-5; 2Re 4,11-17; 1Cro 22,9-10). La estructura típica de este género¹³² suele contener cuatro rasgos, que ejemplificamos con Gn 16,11:

- 1- La declaración (o anuncio) de un embarazo comenzando con הַהֵנָה:
“Y dijo el Angel de Yhwh: He aquí que has concebido...” (Gn 16,11ab)
- 2- El anuncio del nacimiento de un hijo:
“...y darás a luz un hijo...” (Gn 16,11c)
- 3- La forma de nombrarlo:
“...al que llamarás Ismael...” (Gn 16,11d)
- 4- La explicación del significado portentoso del nombre comenzando con la partícula כִּי:
“...porque Yhwh ha oído tu aflicción.” (Gn 16,11e).

A continuación reflejamos la estructura en el oráculo que estudiamos:

1- Declaración o anuncio del embarazo	^{14bc} He aquí que, la joven está embarazada
2- Anuncio del nacimiento	y dará a luz un hijo
3- Forma de nombrarlo	y le pondrá por nombre «Dios-con-nosotros»

¹³² La tomamos de: DE JONG, *Isaiah*, 61. Para estudiar el género con más profundidad se puede ver: ASHMON, *Birth Annunciations*, 266ss.

4- Significado del nombre	¹⁵ Leche cuajada y miel comerá, hasta saber rechazar lo malo y elegir lo bueno ¹⁶ porque antes que sepa el niño rechazar lo malo y elegir lo bueno, quedará abandonada la tierra ante cuyos dos reyes estás aterrorizado.
---------------------------	---

Los vv. 15-16 no parecen explicar el significado del nombre. En realidad lo hacen pero de forma simbólica. El nacimiento del niño implica para el autor la partida de esos dos reyes invasores. El autor cambia este elemento de la forma y hace de la explicación del nombre un sencillo anuncio de salvación que remite al problema planteado en el contexto mayor (7,1ss) y que vincula todo el segundo diálogo con el primero (7,1-9). No hay dudas que es también una manera de explicar el nombre de Emanuel, que alude así al inminente rescate del primer agresor, la coalición anti-Asiria. En 7,6 y 7,16 se ve una posible conexión, dada por el verbo קִיץ y por los dos hijos aludidos, «el de Tabel» y «el niño Emanuel».¹³³ Así se buscan armonizar los dos diálogos (7,1-9 y 10-17). «Dios-con-nosotros» expresa la garantía de que no habrá fuerzas opuestas al pueblo que lo dobleguen.

Esta forma de *anuncio de nacimiento* quedó incluida dentro del *anuncio profético del signo*. La estructura del texto en forma de diálogo lo confirma. Puesto que, la propuesta original del signo se reelabora, se incorpora un rechazo (7,12) y se reconfigura el signo como el nacimiento de un niño (7,14b); la señal original se retrasa en el texto, pasando a ser una consecuencia del repudio hecho al Señor (7,17). Kaiser, sin reconocer la forma de anuncio profético, propone que el v. 17 sea una añadidura.¹³⁴ Parece más probable pensar su origen como pertenencia a la forma literaria planteada.¹³⁵

3.3. Rasgos de la Estructura

Otros indicios estructurales que ofrece el texto, parecen legitimar esta posible sutura de dos géneros o unidades distintas, que explicarían la disonancia textual observada en la primera estructura. En el oráculo de condena y castigo (7,10-14a.17), se puede observar la utilización de sufijos pronominales:

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

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

¹³³ Cf. DE JONG, *Isaiah*, 62.

¹³⁴ KAISER habla de un trabajo de historización de un editor (cf. *Isaiah*, 146).

¹³⁵ Seguimos en esta propuesta a BERGES, *The Book*, 98.

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 (יְהוָה).

¹⁴ pues, el Señor mismo les dará una señal.

¹⁷ Hará venir Yhwh, sobre **ti** (אֲלֵיךָ) y sobre **tu** pueblo (עַמְּךָ)
y sobre la casa de **tu** padre (בֵּית אֲבִיךָ),

días como no han llegado

desde los tiempos en que se apartó Efraím de Judá (con) [o por]
el rey de Assur.”

Estos sufijos se utilizan para marcar el *cambio de condición* en el contrato. Yhwh era para Ajaz un «Tú». Al rechazar el rey la oferta, parece quebrar el pacto de confianza con Dios y tratarlo como a un tercero, ajeno o distante de sus problemas. Isaías comenzará entonces a hablar de «mi» Dios, subrayando la distancia que la casa real («ustedes») tomó de Él. Por eso, el anuncio del signo-castigo, remarca que los días venideros, con la entrada en escena de rey asirio, los envía Yhwh; el Dios «ajeno» a Ajaz y a todo lo que le pertenece, el pueblo y la dinastía real. La notoria utilización de los sufijos parece evidenciar la coherencia del fragmento 7,10-14a.17; tal como lo constataba el género literario.

En el oráculo salvífico (7,14b-16) se vislumbra, como se mencionó antes, el género literario *anuncio de nacimiento*. El compositor de este anuncio de nacimiento ligó, con maestría poética, el nacimiento del niño al acontecer histórico que preocupaba a Judá:

He aquí que la joven 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;
[¹⁶ porque antes que sepa el niño rechazar lo malo y elegir lo bueno,
quedará abandonada la *tierra*
ante cuyos dos reyes estás aterrorizado.

Los dos vv. 15 y 16 se entrelazan con una perfecta estructura quiástica. En el interior se repite la frase del discernimiento (יָדַע + מְאוֹס בְּרָע וּבְחֹזֶר בְּטוֹב) y en los extremos la referencia a la tierra, expresada en la primera línea por sus dones (cuajada y miel).

3.4. Estructura narratológica

Sin detenernos en los problemas ya planteados, ofrecemos una nueva estructura que toma el texto en su estado sincrónico final, tal como lo recibe el lector (cf. en la pág. siguiente). La misma está pensada a partir del diálogo reproducido entre el emisario de Yhwh y el rey. La dividimos en tres partes, según la intervención de estos dos protagonistas: una propuesta, una respuesta que la rechaza y una contrapropuesta sin réplica posible. Cada parte se subdivide según la temática desarrollada y los movimientos que desanda la línea argumental. En el análisis pragmático que ofrecemos luego, se analiza la progresión de la trama según este planteo.

El verbo *hifil* de la raíz *הסי* (añadir o hacer nuevamente) remite, necesariamente, a la perícopa anterior. El diálogo primero entre Isaías y Ajaz (7,1-9) como ya desarrollamos en la sección anterior del género literario, fue ampliado por los redactores. Se continúa con una nueva intervención del profeta. El redactor del texto vuelve a presentar en forma de diálogo una idea que continúa la intervención anterior de Isaías. Toda la discusión parece girar en torno al concepto de la *תוס* ofrecida. Ajaz no había respondido a la primera visita profética que lo exhortaba a mantenerse fiel. Su silencio, por un lado incrementa la tensión y, por otro, hace tomar conciencia a los lectores de la delicada decisión ante la que se encuentra el rey. Mantenerse fiel al Señor, apoyarse en Él y en su palabra tal como se le reclama (7,9b), implica, justamente, no hacer nada ante el bloqueo de Aram y Efraín, descriptos como dos cabos de tizones humeantes.

En esta segunda intervención se supone la presencia de Isaías y ni se lo menciona dirigiendo al rey la palabra. Es Yhwh el que habla por medio del profeta, puesto que si bien se indica a Yhwh como hablante (7,10), en el discurso directo no se pone el verbo en modo reflexivo (pídeme) y se pone un complemento “de Yhwh tu Dios”. Este recurso en donde la voz del Señor y la de su mensajero se confunden, o más bien se funden, es común en el AT (cf. Ex 19,25-20,1; Jr 2,19b; Mi 2,4). El profeta le ofrece a Ajaz la posibilidad de solicitar una señal. Evidentemente, esta perícopa matiza la solicitud anterior. Ofrece un signo en el cual se puedan obtener certezas para abrazar el mandato. La propuesta se acompaña de un merismo, que remarca la gratuidad de la invitación y la potencia del oferente. La señal puede abarcar hasta los extremos del cosmos, desde “lo profundo del sheol a lo (más) alto”.

Por primera vez en la historia, el lector escuchará a Ajaz. Se introduce un discurso directo del rey en el que se pone de relieve la importancia de su respuesta. Se expresa con dos negaciones verbales. La primera es una respuesta literal al ofrecimiento, «no pediré»; la segunda funciona como explicación de la decisión, «no probaré a Yhwh». La respuesta real maneja cierto nivel de ironía. Se encubre bajo la fachada de la piedad (cf. Dt 6,16.22-23). Era el mismo Dios quién le ofrecía el signo, él responde a su mensajero, no lo tentaré. Así busca cerrar toda propuesta o criterio profético en vistas a la resolución del conflicto. La réplica será categórica. Desmantelada la hipocresía de

Ajaz, el profeta responderá con indignación. Se introduce con una fórmula típica de llamado a escuchar o de alerta (*Aufmerksamkeitsruf*, cf. Is 1,10; Os 4,1; Mi 6,1) dirigida a la casa de David, al rey y su séquito. Es el profeta el que habla ahora a título personal con un reclamo punzante que deja en claro la irreverencia de Ajaz. No solo molestó a los hombres, sino que también ofendió a Dios. Entonces, con la conjunción de valor continuativo וְ, se advierte a Ajaz y a los lectores que el Señor les va a dar igualmente una señal, obviamente elegida por Él mismo. Este signo se anuncia con la partícula הִנֵּה, expresión típica para introducir una idea importante. El anuncio tiene tres partes: una joven embarazada, el hijo que dará a luz y el nombre que le pondrá. Nada se dice respecto a la identidad de la mujer y de su hijo. Existe un cambio evidente en el lenguaje, que busca participar a los lectores de la señal.

“El oráculo de Emmanuel parece romper el marco de la narración (pues es imposible de identificar al Emmanuel con Ezequías), abriendo la puerta a una participación sin precedentes del lector en el libro. Éste es llevado a estar del lado del profeta, incluyéndose a sí mismo en el "nosotros" de los que "creen" en Dios y que por lo tanto «celebrarán»”¹³⁶

- | |
|---|
| <p>I- Propuesta (7,10-11)</p> <ul style="list-style-type: none"> i- Fórmula introductoria de discurso directo (7,10) ii- Discurso: Propuesta de una señal (7,11) <p>II- Respuesta de rechazo (7,12)</p> <ul style="list-style-type: none"> i- Fórmula introductoria de discurso directo (7,12a) ii- Discurso: Doble negativa (7,12b) <p>III- Contrapropuesta (7,13-17)</p> <ul style="list-style-type: none"> i- Fórmula introductoria de discurso directo (7,13a) ii- Discurso (7,13b-17): <ul style="list-style-type: none"> ▪ Llamado a escuchar con tono de reproche (7,13bcd) ▪ Anuncio de la señal (7,14a) ▪ Descripción de la señal: (7,14b-17) <ul style="list-style-type: none"> ▫ Revelación de la joven embarazada y promulgación del nacimiento con el nombre del neonato (7,14bc) ▫ Procesos paralelos: (7,15-16) <ul style="list-style-type: none"> - Alimentación y crecimiento (7,15) - Desalojo de la tierra de los reinos invasores (7,16) ▫ Días del rey de Asiria dentro de la casa de Judá (7,17) |
|---|

¹³⁶ JANTHIAL, *L'oracle de Nathan*, 2004, 107-108.

Debido a la importancia que significa para nuestro estudio y a la implicancia del desarrollo histórico de la cuestión, tratamos en la parte diacrónica la identidad de estos personajes. El discurso se amplía con una motivación parenética que anima a creer en la señal dada, explicando algunos detalles de la misma. El sentido de la oración es muy importante. El hijo Emanuel que nace se alimentará con los bienes supremos de la tierra (cf. Ex 3,8; Dt 6,3) hasta la maduración de su discernimiento moral (cf. 1Re 3,9).¹³⁷ Antes, incluso, de dicho crecimiento, los reyes invasores quedarán en la ruina y por lo tanto abandonarán la tierra. Algunos autores no ven en el signo de la “cuajada y miel” la referencia a la comida paradisíaca y por lo tanto a un tiempo de prosperidad. La explicación es que Judá en tiempos de la monarquía se había convertido en un pueblo agrícola en el que –como en todo el Oriente Medio– el rey era el garante de la prosperidad económica del país. Anunciar que su hijo se alimentará de esos bienes silvestres implica una era de devastación y abandono, fruto de la «deuda externa» que debía pagar Judá, como precio por la sumisión de Ajaz (cf. 2Re 16,5-9; 2Cr 28,16-23).¹³⁸ Esta lectura se apoya también en la tercera fórmula de transición temporal que comprende la “cuajada y miel” como alimentos típicos del nomadismo (cf. 7,21-22)¹³⁹ y adjudica, evidentemente, la redacción del texto a una etapa casi contemporánea a los acontecimientos históricos. Nuestro estudio de las formas y la redacción, nos condujo a situar el texto en el posexilio, en donde el signo de los frutos de la tierra de la promesa contenía un valor beneficioso para la comunidad judía.¹⁴⁰ En 7,22-23 la bonanza está implicada, por el hecho de que un pequeño grupo (בְּלִי-הַנוֹתָר בְּקִרְבַּי הָאָרֶץ), 7,22c) será el que logrará sobrevivir a la catástrofe.

El anuncio del v. 16 ya había sido vaticinado en el primer diálogo (7,2-9) y volverá a ser anunciado en 8,4 (כִּי בְּטָרָם יִדַע הַנֶּעֶר) pero con una finalidad distinta: decir «papá» o «mamá». El interés parece comenzar a desplazarse, de la preocupación por la persona a la inquietud por su vida.¹⁴¹ La oración del v. 17 anuncia la catástrofe como consecuencia de no haber confiado en el Señor. Es un anuncio adicional que vaticina el destino de la casa real. La oración de 7,17 finaliza con la añadidura de un apéndice difícil de armonizar sintácticamente: אֶת מֶלֶךְ אֲשׁוּר. La mayoría de los comentaristas lo asume como una glosa añadida tardíamente en el texto. Kaiser lo adjudica a una lectura del Cronista que puede haber querido armonizar el texto con 2Cr 28,20.¹⁴² El glosador, con buena fe, ha llevado a los lectores bien atrás en el pasado y, de ese modo, aclaró el

¹³⁷ Algunos autores interpretan esta referencia a partir de 1R 3,9 como una edad de adultez, según lo supuesto en el ruego de Salomón. (cf. KAISER, *Isaiah 1-12*, 151; SMITH, *Isaiah 1-39*, 215).

¹³⁸ Cf. ALMADA, “En torno a Isaías 7”, 74-75; CROATTO, *Isaías 1-39*, 64-65; SIMIAN-YOFRE, “Isaías”, 44; SMITH, *Isaiah 1-39*, 214.

¹³⁹ Cf. SIMIAN-YOFRE, *Profecía y poder*, 178.

¹⁴⁰ Cf. RICE, “Interpretation of Isa 7:15-17”, 368-369.

¹⁴¹ SWEENEY comprende 7,16-17 como una oración condicional que funciona como una unidad explicativa de 7,15. Para él, el v. 16 constituye una prótasis que define el marco cronológico y el v. 17 su correspondiente apódosis, que indica el resultado de la intervención asiria. Cf. *Isaiah 1-39*, 147.

¹⁴² KAISER, *Isaiah 1-12*, 157.

significado de la narrativa. La desgracia venida «sobre Ajaz» es el rey de Asiria. Quizás el glosador fue motivado por un deseo de aumentar la reputación del profeta, cuyas palabras se habían cumplido y podían ser fácilmente verificadas.¹⁴³

4. *Historia de la Redacción*

La redacción final de la perícopa enmarcó, con el anuncio profético de un signo, el anuncio de un nacimiento. El primero contiene al segundo.¹⁴⁴ Proponemos, ahora, una historia de su redacción y su crecimiento composicional. Tomamos como referencia toda la historia redaccional del libro de Isaías.¹⁴⁵

La redacción discipular isaiana preexílica¹⁴⁶ 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*¹⁴⁷ (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 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 salvífica.¹⁴⁸ 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

¹⁴³ *Ibidem.*

¹⁴⁴ Un procedimiento muy común en la literatura profética, cf. SWEENEY, *Isaiah*, 148-149.

¹⁴⁵ Cf. BERGES, *The Book*, 29-34.517-521. Resulta de mucha utilidad la reconstrucción histórica que hizo del proceso redaccional del libro de Isaías. Cf. BERGES, *Isaías*, 17-45.

¹⁴⁶ 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.

¹⁴⁷ Cf. SWEENEY, *Isaiah*, 544.

¹⁴⁸ 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.

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

5. Identidades, clave de acceso a la historia de la redacción: la joven Madre y el Hijo llamado «Dios-con-nosotros».

La tradición cristiana de lectura del AT, siempre comprendió el signo del Emanuel como un oráculo mesiánico que anunciaba el nacimiento de Jesucristo. La señal reclamaba ser verificada en un futuro próximo.

“Las lecturas posteriores, pero muy lejanas al tiempo de Isaías, vieron en la figura del Emanuel al Mesías (cf. Mt 1,23) pero el profeta no podía transmitir una señal para otras generaciones de hombres; ésta debía servir para sus oyentes”.¹⁴⁹

Es discutida la identidad de este niño. La lectura generalmente más aceptada es que se trata de Ezequías, el hijo de Ajaz y por lo tanto la mujer sería Abí o Abías, hija de Zacarías, esposa de Ajaz, madre del heredero al trono (cf. 2Re 18,2; 2Cr 29,1).¹⁵⁰ Para Sweeney, el nombre Emanuel («Dios-con-nosotros») evoca la declaración de fidelidad que se menciona con frecuencia para David: “Yhwh está con él” (cf. 1Sa 16,18; 18,12.14; 2Sa 5,20). La misma declaración, también se afirma una vez para Ezequías (cf. 2Re 18,7). Este epíteto indica el signo de seguridad con el que Dios cuida a la casa de David.

Una crítica interesante a esta postura que reconoce a Ezequías como Emanuel la aporta Clements. Con perspicaz agudeza, hace notar que el profeta –tal como se describe en 7,14– no tiene la potestad para imponer a la pareja real el nombre del bebé y de hecho en caso que lo haya intentado, ese mandato no sucedió, el niño no se llamó Emanuel, sino Ezequías. Esto debe llevarnos a formular esta pregunta: ¿Dejaría el grupo redaccional tan livianamente esta desobediencia sin haber siquiera objetado o explicado el rechazo de la decisión?

¹⁴⁹ CROATTO, *Isaías 1-39*, 64.

¹⁵⁰ Cf. Entre los autores antiguos: S. JUSTINI, *Dialogus cum Triphony*, en: PG VI, 568; VI, 644; VI, 656 (o en: RUIZ BUENO, *Padres Apologetas*, 373-374.431.439-440). En el diálogo Justino expone la lectura de los judíos referido a Ezequías y la lectura de la profecía que realizan los cristianos a Cristo). Entre los comentaristas clásicos más modernos resalta: DELITZSCH, *Biblical Commentary*, 207-208. De los contemporáneos: ALMADA, “En torno a Isaías 7”, 75; ALONSO SCHÖKEL, *Profetas I*, 148; BLENKINSOPP, *El libro*, 234; CROATTO, *Isaías 1-39*, 64; DE JONG, “Legitimate King”, 36; RAMIS, *Isaías 1-39*, 120-121; SWEENEY, *Isaiah*, 162; WATTS, *Isaiah 1-33*, 125; WILDBERGER, *Isaiah 1-12*, 310-312; YOUNG, *Hezekiah in History and Tradition*, 186.

Otra postura sostenida por varios autores, antiguos (Jerónimo, Ibn Ezra, Rashi) y también contemporáneos (J. Stamm, N. Gottwald y H. Donner), identifica a este infante con un hijo del profeta y a la joven madre con su esposa.¹⁵¹ La paternidad de Isaías se basa en la comparación de dos relatos 7,1-17 y 8,1-4. La propuesta interpreta los dos textos como versiones paralelas a los dos relatos de vicisitudes conyugales que se encuentran en Oseas 1,2-9 y 3,1-5. Acreecencia la propuesta el hecho que en 8,18, los *hijos de Isaías* están puestos como “señales (לְאִתּוֹת) y pruebas”, igual que en 7,11 y 14.

Es cierto que para el tiempo de composición del oráculo no había más monarquía en Judá, ni posibilidades de que esta antigua institución fuera restaurada. Los últimos intentos de restablecimiento se habían acabado con Zorobabel a fines del siglo V, durante el inmediato comienzo del período posexílico (cf. Ag 2,23; Zac 4,10-14). Los redactores de estos oráculos isaianos se vieron impulsados a repensar la promesa davídica. Esta necesidad nos obliga a deliberar alternativas más lógicas que la identificación del infante Emanuel con un nuevo hijo del profeta del siglo VIII. Sobre todo porque sus otros dos hijos cumplen otra función semiótica en el argumento de la obra. Los dos, שְׂאֵר יְשׁוּב (7,3) y מְהֵרָה שְׁלֵל חֵשׁ בָּז (8,3), tienen una clara asociación positiva para el pueblo y el rey, y otra negativa para Damasco y Efraín. Representan el apoyo divino por el que, pronto, los enemigos de Judá no representarán ya peligro alguno. Los dos nombres confirman el fracaso anunciado por los dos oráculos divinos contiguos (cf. 7,7b y 8,4). Estos dos hijos cumplen otro papel en el libro. No se puede interpretar el signo del niño Emanuel en paralelo con el de los dos hijos de Isaías. Kaiser ante esta encrucijada hermenéutica, afirma la necesidad que tiene el intérprete de buscar otro camino de explicación para los hijos:

“... tenemos que plantear la cuestión fundamental de si las dificultades no son el resultado de una comprensión errónea del personaje literario del pasaje y de una historización precipitada que sigue como resultado. Por lo tanto, es concebible al menos, si no es comprensible, que uno deba embarcarse en una nueva manera de tratar de resolver el enigma de la perícopa del Emanuel”.¹⁵²

En este intento por encontrar una nueva manera de entender el enigma de la identidad de Emanuel, la última de las propuestas es la de la identidad colectiva.¹⁵³ Ya algunos autores habían sugerido también pensar a la joven en este sentido, como a la *Hija de Sión* (Köhler, Fohrer, Kaiser).¹⁵⁴ Berges desarrolla esta propuesta de

¹⁵¹ Cf. En esta misma línea hermenéutica se encuentra: CLEMENTS, *Isaiah 1-39*, 86; CLEMENTS, “The Immanuel Prophecy of Isaiah 7:10-17 and Its Messianic Interpretation”, in: *Old Testament Prophecy*, 65-77; MARTÍNEZ, *La dimensión social*, 130; OSWALT, *The Book of Isaiah 1-39*, 208.

¹⁵² KAISER, *Isaiah 1-12*, 160.

¹⁵³ Cf. SIMIAN YOFRE, *Profecía y poder*, 187.

¹⁵⁴ Cf. KÖHLER, “Zum Verständnis von Jes 7:14”, 249; FOHRER, “Zu Jes 7:14 im Zusammenhang von Jes 7:10-22”, 54; RICE, “Neglected Interpretation”, 220-227; KAISER, *Isaiah 1-12*, 152s. Esta misma

identificación, a partir de los resultados que le ofrece la crítica literaria que aplicó para analizar el texto. Él propone comprender 7,14b-16 como un añadido a un texto anterior (7,10-14a.17), un planteo muy similar al que desarrollamos en la sección del género literario. El primer texto, 7,10-14a.17, hablaba de un signo (7,17) que expresaba el endurecimiento del pueblo (cf. 6,9-11) que ya se había planteado en el contexto de la sección del libro «Memoria del profeta». En 7,13, después del rechazo de Ajaz (7,11), el profeta comienza a hablar de “mi Dios”, oponiendo su mensaje a las opciones del rey. El hecho de que se ataque a la dinastía davídica daría a entender que este añadido no pertenece al siglo VIII, los tiempos de Isaías, sino que sería el resultado de una referencia posexílica a la deportación Babilonia.¹⁵⁵ En un momento posexílico, pero posterior al que indica 7,13-14a, se añadió 7,14b-16 para redimensionar el signo, mediante un *Oráculo de anuncio de nacimiento*. Así se proclama a una comunidad que toma el lugar de la dinastía davídica.¹⁵⁶ Era de esperar una ruptura radical con la actitud incrédula de la casa de David. Esta crítica se puede fijar en la primera parte del siglo V, cuando el grupo profético tenía la certeza que restaurar la monarquía era una empresa imposible. La promesa hecha por medio de Natán (2Sa 7) alcanza su realización en personas que no poseen ninguna ascendencia real, no son hijos de Ajaz. De ese modo continúa la esperanza de un vástago de David.

“... La casa incrédula de David, representada por Ajaz y depuesta en la catástrofe de 587, se contrasta con la nueva casa real del tiempo de salvación, cuya madre confiará en Yhwh, al darle a su hijo el nombre de Emanuel, Dios con nosotros, lleno de confianza, a pesar de las nubes del último desastre, que deban ocurrirán sobre Israel en su historia, y que no será avergonzado en esta confianza”.¹⁵⁷

Estamos 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 (עִמָּנוּאֵל) sea el *único nombre* en el hebreo bíblico que contiene un elemento plural, lo cual subraya –inobjetablemente– el carácter colectivo-comunitario del individuo nombrado.¹⁵⁸ Es fundamental profundizar en el sentido de su nombre. Se observa que la utilización del plural quiebra la línea narrativa. Esto mismo ya había sucedido en 7,9b, que expresaba también en forma plural la frase final exhortativa. Goswell propone comprender como un juego de palabras que atraviesa los dos diálogos entre Ajaz y el profeta (7,1-9 y 7,10-17). Lo entiende como una posible paronomasia con el uso de la raíz מָנָא introducida en 7,9b. Este fraguado vincula, en su

identificación de la Hija de Sión como una parturienta la encontramos en Mi 4,9-10; 5,2, cf. VERDINI, “Un pastor salido de Belén”, 90.

¹⁵⁵ BERGES, *The Book*, 95ss.

¹⁵⁶ Esta propuesta la desarrolla JANTHIAL, *El libro*, 20.

¹⁵⁷ KAISER, *Isaiah 1-12*, 152.

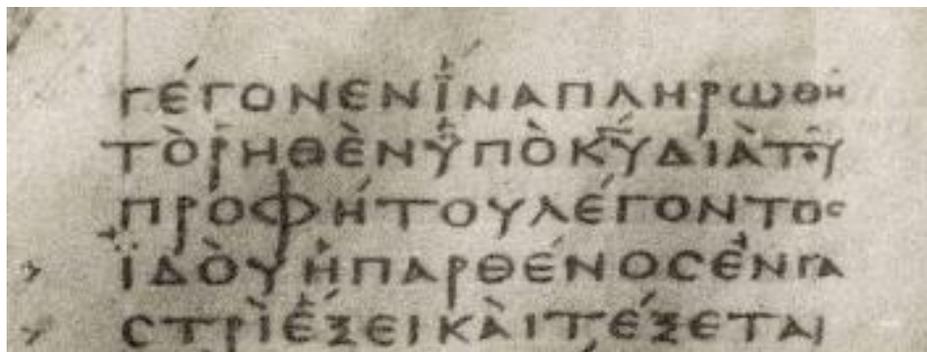
¹⁵⁸ Cf. RICE, “Neglected Interpretation”, 220-226.

opinión, el nombre teofórico del niño con la tradición davídica.¹⁵⁹ En esa frase condicional de 7,9b, la raíz נמנ está referida a la promesa dinástica del Señor a David en 2Sa 7,16: “permanecerán (נמנ) tu casa y tu reino para siempre ante ti; tu trono estará firme eternamente”. En Is 7,9b se invierte el sentido positivo de la promesa dinástica con una condición negativa. El célebre juego de palabras que usa las formas hifil y nifal de la raíz נמנ se puede retraducir así: «... a menos que tú te apoyes con firmeza en Dios, sino, con seguridad, no podrás ser sostenido». El juego de palabras tiene el propósito de subrayar la estrecha relación que existe entre el acto y su consecuencia en el pensamiento del profeta.

¹⁵⁹ GOSWELL, “Royal Names”, 106.



Rollo de Isaías de Qumrán (1QIsa^a), 125 a.C., «lo llamarán de nombre Emanu-El»



Códice Vaticano (siglo IV). Encabezado de la segunda página del evangelio de Mateo. En la cuarta línea podemos leer:

ἸΔΟΥ Ἡ ΠΑΡΘΕΝΟΣ ἘΝ ΓΑ
(Mira, la Virgen en [vi-

ΣΤΡΙ ἘΞΕΙ ΚΑΙ ΤΕΞΕΤΑΙ
-entre] tendrá y dará a luz)

CAPÍTULO II.

SEGUNDA TABLA DEL TRÍPTICO: ISAÍAS 8,21–9,6

El texto hebreo lo segmentamos según la acentuación de la tradición masorética. La traducción la ofrecemos en paralelo para poder observar las correspondencias:

וְעָבַר בָּהּ נִקְשָׁה וְרָעַב	8 ²¹	21	Pasará por ella, abrumado y hambriento
וְהָיָה כִּי־יִרְעַב וְהִתְקַצֵּף			y a causa de estar hambriento e iracundo,
וְקָלַל בְּמַלְכוֹ וּבְאֱלֹהָיו			maldecirá a su rey y a su Dios ^a
וּפָנָה לְמַעְלָה:			y volverá su rostro hacia lo alto
וְאֶל־אֶרֶץ יִבִּיט	22	22	y la tierra contemplará
וְהָיָה צָרָה וְחֹשֶׁכָה			¡Miren! Habrá miseria y oscuridad,
מְעוֹף צוּקָה			penumbra y angustia,
וְאֶפְלָה מִנְדָּח:			será empujado ^b en la tiniebla.
כִּי לֹא מוֹעֵף לְאִשֶׁר מוֹצֵק לָהּ	23	23	Pues no hay lobreguez para la que está oprimida. ^{c d e}
כַּעַת הָרֵאשׁוֹן הִקָּל			Como el tiempo primero despreció ^f
אֶרֶץ זָבֻלוֹן וְאֶרֶץ נֶפְתָּלִי			a la tierra de Zabulón y a la tierra de Neftalí,
וְהָאֲחֵרוֹן הַכְּבִיד דְּרֹךְ הַיָּם			así el postrero honró el camino del mar,
עֵבֶר הַיַּרְדֵּן גְּלִיל הַגּוֹיִם:			región del Jordán, Galilea de los gentiles.
9 ¹ וְהָיָה הָעָם הַהֲלֹכִים בְּחֹשֶׁךְ	1	9 ¹	El pueblo que andaba a oscuras
רָאוּ אֹר גָּדוֹל			vio una luz grande,
יֹשְׁבֵי בְּאֶרֶץ צִלְמוֹת			los que habitaban en una tierra de sombra(s),
אֹר נִגְּהָ עֲלֵיהֶם:			una luz brilló sobre ellos.
2 הִרְבִּיתָ הַגּוֹי לֹא [לֹא]	2	2	Aumentaste para él ^g la nación ^h ,
הַגְּדִלְתָּ הַשְּׂמֵחָה			engrandeciste la alegría,
שְׂמֵחוּ לְפָנָיִךְ			se alegran ante ti,
כַּשְּׂמֵחַת בְּקִצִּיר			como la alegría en la cosecha

כַּאֲשֶׁר יִגִּילוּ בְּחִלְקֵם שְׁלָל:	como quien se regocija en el reparto del botín.
כִּי אֶת-עַל סִבְלוֹ ³	³ Porque el yugo de su carga
וְאֵת מַטֵּה שְׁכָמוֹ	y el palo de su hombro,
שָׁבַט הַנִּגְשׁ בּוֹ	la vara de su tirano,
הַחֲתַתְתָּ כַּיּוֹם מַדְיָן:	has roto como el día de Madián.
כִּי כָל-סֵאוֹן סֵאֵן בְּרַעַשׁ ⁴	⁴ Porque toda bota que repiquetea ^f estrepitosa
וְשִׁמְלָה מְגוֹלָלָה בְּדַמִּים	y el manto embebido en sangre,
וְהִיְתָה לְשִׂרְפָה	será para la quema,
מֵאֲכֹלֵת אֵשׁ:	pasto del fuego.
כִּי-יֵלֵד יֶלֶד-לָנוּ ⁵	⁵ Porque un niño nos ha nacido,
בֶּן נִתַּן-לָנוּ	un hijo nos ha sido dado;
וְתִהְיֶה הַמְּשָׁרָה עַל-שִׁכְמוֹ	la soberanía estará sobre su hombro
וַיִּקְרָא שְׁמוֹ	y se le llamará de nombre:
פֶּלֶא יוֹעֵץ אֵל גִּבּוֹר	«Planificador de obras maravillosas», ^j «Dios fuerte»,
אַבְיַעַד שָׁר-שָׁלוֹם:	«Padre para siempre», ^k «Príncipe de Paz»
לְסִרְבָּה [לְמִרְבָּה] הַמְּשָׁרָה ⁶	⁶ Para crecimiento ^l de la soberanía
וּלְשָׁלוֹם אֵין-קֵץ	y para (que) la paz no (tenga) fin ^m
עַל-כִּסֵּא דָוִד וְעַל-מַמְלַכְתּוֹ	sobre el trono de David y sobre su reino,
לְהַכִּיֵּן אֶתְהָ וְלִסְעֹדָהּ	para establecerlo y para sostenerlo
בְּמִשְׁפָּט וּבְצִדְקָה	en el derecho y la justicia,
מֵעַתָּה וְעַד-עוֹלָם	desde ahora y hasta siempre
קִנְיַת יְהוָה צְבָאוֹת	el celo de Yhwh Sebaot
תַּעֲשֶׂה-זֹאת: ס	hará esto.

1. Notas textuales y de traducción

^a En G dice: “παταχρα” palabra aramea que significa «ídolos». Se leyó אֱלֹהֵינוּ como «sus dioses».

^b En G dice *ὥστε μὴ βλέπειν* (por tanto no verán). Se armoniza el verbo con el sustantivo tiniebla.

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

^d Esta frase vincula 8,23b–9,6 con su contexto anterior. Se desarrolla a partir de los dos vocablos: *הַמְּוֵי* y *מִצְרָה*. El enlace con el fragmento anterior del lúgubre escenario (8,21-22) se invertirá en el posterior.¹⁶⁰ 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.

^e En 1QIsa^a el texto varía: *כִּלּוֹ מְעוּפָה* (TM: *כִּי לֹא מְוֵי*). No queda claro lo que el escriba original tenía en mente. La frase quedaría así: “para uno que estaba en angustia no habrá tristeza”, probablemente, buscaba concluir el párrafo anterior, pero no conduce con exactitud a lo que sigue.

^f En G dice: “*Τοῦτο πρῶτον ποίει ταχὺ ποίει*” (Primero haz esto, hazlo de prisa). Parece ser una exhortación que está en referencia a la indicación posterior que se hace al pueblo que camina en tinieblas pero ahora debe mirar una gran luz.

^g La tradición masorética *qeré*, en la *masora parva*, propone *וְלִ*. Este *qeré* es reafirmado por el T “has acrecentado el pueblo”. La tradición de 1QIsa^a dice *וְלִי* («para él» o también «no»), la partícula como se ve es ambigua puesto que permite ambas lecturas. Desde el G 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*”.¹⁶¹ Nosotros seguimos la propuesta de esta tradición masorética.

^h El G dice parecido al TM: “*τὸ πλεῖστον τοῦ λαοῦ ὃ κατήγαγες*” (acrecentaste al pueblo que has traído) solo agrega el aoristo *κατήγαγες* quizás en referencia al exilio. Muchas traducciones castellanas toman la propuesta de BHS de leer *הִגָּה* (alegría o gozo), este cambio hace más coherente el paralelismo de la estrofa.

ⁱ Es imposible traducir la original aliteración asonante de esta expresión (*s^e’ôn so’ēn*).

^j El G dice: *μεγάλῃς βουλήσ ἀγγελος* (mensajero de gran consejo). Se nota el interés por clarificar el texto hebreo para que no se preste a ambigüedades. Aquí el consejero maravilloso es un mensajero, quizás para que el niño (*παιδίον*) no se confunda con Yhwh.

¹⁶⁰ Cf. BLENKINSOPP, *Isaías 1-39*, 248-249.

¹⁶¹ DE WAARD, *Handbook*, 43.

De hecho el texto no continúa con los otros nombres, sino que dice: "...porque yo llevaré paz a los príncipes, paz y salud a él". El T «consejero admirable» y la V separa los términos como dos cláusulas distintas «*admirabilis, consiliarius*». A pesar de eso, ninguno de los dos se aleja tanto como el G de la tradición hebrea.

Nuestra traducción la explicamos más adelante.

^k Lit. "Padre de eternidad".

^l En el medio de la palabra se encuentra la mem final (ם). La tradición masorética (tal como se indica entre corchetes) corrige la misma palabra con un *qeré*. La mayoría de los autores, junto a la BHS, acusa de un problema de dittografía que debería interpretarse רבה tomando el לם como error del לםִֿ anterior. Otra propuesta es leer לְמוֹ רָבָה (para Él, grandeza). El G dice: *μεγάλη ἡ ἀρχὴ αὐτοῦ* (su reino es grande), la V: *multiplicatum eius imperium* (el incremento de su soberanía). La corrección masorética parece la más prudente.

^m Lit. "Para una paz sin fin".

2. Delimitación de la perícopa

La perícopa que nos ocupa (8,21-9,6) se encuentra a continuación de la unidad literaria desarrollada anteriormente, la *memoria del profeta* (6,1-8,18). El final de esta unidad instituía 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, interpellándolo 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).

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 continua 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 8,19.¹⁶²

¹⁶² 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. VI. Análisis sincrónico de 5-12, págs. 116-117).

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 perícopa,¹⁶³ ciertamente, ensamblada; pero con un fuerte valor redaccional que expondremos más adelante. La lectura de todo el pasaje deja la impresión que la historia de los fragmentos individuales es tan compleja que es casi imposible reconstruir;¹⁶⁴ por eso, parece necesario examinar la posición y la función de los mismos en el conjunto del libro. Esta tarea la realizamos en el análisis sincrónico del bloque 6-12.

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).

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 8,16ss. 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 el bloque conocido como «Memoria del profeta». Estos indicativos llevaron a Williamson a segmentar y tratar cada texto como perícopas distintas,¹⁶⁵ a pesar que también reconoce que entre 8,21-23a y 8,23b-9,6 tenemos una composición unificada, integrada en la totalidad de la sección del libro.¹⁶⁶ 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».

¹⁶³ 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.

¹⁶⁴ Cf. BEUKEN, *Jesaja*, 238.

¹⁶⁵ Cf. WILLIAMSON, *Isaiah 6-12*, 301-406. El autor comenta aislando 8,16-18; 8,19-20; 8,21-23a y 8,23b-9,6

¹⁶⁶ Cf. *Ibid.*, 375. Se puede ver también el análisis de la estructura lingüística de esta unidad en: VAN WIERINGEN, *Implied Reader*, 127-145.

3. Forma literaria

3.1. Elementos más notorios en la lectura

La lectura de la perícopa, tal como la proponemos en su delimitación, no deja de presentar muchas contrariedades que necesitamos explicar. Existen cambios temáticos notorios, y cambios evidentes en el lenguaje, de prosa a poesía. También se pueden observar tradiciones teológicas distintas.

Nos centramos primero en los cambios que se advierten en los temas.

Llamamos bloques a las partes diversas que componen la perícopa. El primero de éstos, lo compone 8,21-22:

8²¹ Pasará 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,
será empujado en la tiniebla.

El sujeto del que se habla es el Pueblo judío, el antecedente lo encontramos en el discurso anterior, el profeta tenía al pueblo como interlocutor (cf. 8,11.13.19). Resaltan imágenes vinculadas, la miseria y la ira (8,21), la angustia y la oscuridad (8,22-23). No se precisa la circunstancia histórica. Construyen un retrato de un momento histórico penoso para el pueblo, frecuente en la historia; quizás sea el exilio el momento más paradigmático, pero repetido en varias situaciones anteriores y posteriores. El bloque es compacto. Si bien maneja un estilo retórico, pues utiliza muchas imágenes descriptivas, no llega a ser un poema; quizás haya que hablar aquí de una alta prosa que venía utilizándose, probablemente, desde 8,5.

El segundo bloque es una pequeña esquila 8,23. La encabeza una frase aseverativa de enlace con el segmento anterior, que retoma el campo semántico con los sustantivos lobrete y opresión (8,23a). Luego prosigue una comparación que evoca un cambio desde un pasado remoto de desprecio (8,23b) a uno posterior de honradez (8,23c):

8²³ Pues no hay lobrete para la que está oprimida
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.

Es evidente la ruptura temática. El ritmo del texto se hace más prosaico, sin tantas imágenes como el primer bloque y de tipo informativo. En cierto sentido, se vaticina un cambio de suerte, justificado por el antiguo desprecio y la posterior honradez. Esta esquela introduce el tercer bloque (9,1-6):

9¹ El pueblo que andaba a oscuras
vio una luz grande,
los que habitaban en una tierra de sombra(s),
una luz brilló sobre ellos [...]

Se integran los dos bloques, el primero por la apelación a la oscuridad, ligada al signo del desprecio de las tierras Zabulón y Neftalí del segundo. La imagen de la luz operará la inversión metafórica que realizará la honra para la Galilea gentil, al parecer, el pueblo que «andaba a oscuras».

En el tercer bloque (9,1-6), se realiza un cambio en la expresión lingüística, comienza un poema cargado de imágenes que integra y le da sentido a los otros dos bloques y por ende a toda la perícopa.

En este poema se advierten notorios cambios en la persona verbal que se necesitan esclarecer. En 9,1 comienza hablando en 3° persona del sujeto pueblo, luego en 9,2-3 se interrumpe la descripción para hablar en 2° persona a un tú cuyo nombre no se menciona, pero se supone que la voz poética de Isaías se está dirigiendo a Dios. En 9,4 se especifica la acción de Yhwh con la guerra que comenzó en 9,3, pero se supone al mismo interlocutor en el mismo plano comunicacional. Este fragmento dirigido a Dios se desarrolla con tres oraciones causales (dos de ellas introducidas con la partícula *kî*). En 9,5ab se vuelve a realizar otro abrupto cambio, con un nuevo sujeto anónimo que emerge designado con un indefinido «nosotros». El verbo pasa a ser una 1° persona plural. El poema finaliza centrando la atención en «el niño» y en «su reino» (9,5c-6), pero subordinado siempre al sujeto «nosotros» que se benefició con su nacimiento.

Finalmente, vale la pena mencionar las distintas tradiciones que emergen de la simple lectura del texto. Se muestra un origen israelita del Norte en 8,23b-9,4; se vislumbra en los nombres geográficos de 8,23b y en el “día de Madián” en 9,3 (Jc 6-8). A partir de 9,5-6 se encuentran de fondo tradiciones de Jerusalén (la alianza davídica, 2Sa 7). Las mismas necesitan ser reconocidas en el aglutinamiento que los compositores hicieron de la perícopa.

3.2. Géneros Literarios

La Crítica de los géneros nos sirve para explicar estas tres suturas en la perícopa. El primer bloque (8,21-22) anticipa en futuro (pasará... maldecirá... volverá... contemplará... será) una circunstancia de angustia y sufrimiento. Esto parece indicar que estamos ante un *anuncio profético de castigo* (*Prophetische Gerichtsankündigung*).¹⁶⁷ Esta forma es el elemento esencial del discurso del juicio profético. Generalmente, sigue a una acusación o a otra indicación que expone los motivos de un castigo (cf. Is 22,17-24; Ez 16,3-34.36-43). Se suele emplear como parte del anuncio profético de castigo contra un individuo o contra el pueblo. También puede aparecer por sí misma, es decir, como un género independiente (cf. Is 37,29; Ez 5,14-15.16-17). Suele ser introducida por la fórmula del mensajero, y comprende, por lo general, la intervención del Señor y los resultados. El primer elemento de su estructura anuncia los actos venideros de Yhwh, a menudo introducidos por la partícula “¡Miren!” (*hinnēh*), y el otro presenta las consecuencias de esos actos en 2^a o 3^a persona.

Como queda en evidencia, si nos detenemos en nuestro texto, no encontramos todos los elementos apuntados en la estructura:

8²¹ Pasará 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,
será empujado en la tiniebla.

El anuncio podría tener como antecedente la acusación que encontramos en 8,19. El pueblo consulta a los falsos profetas –a los nigromantes– se lo acusa por no buscar a Yhwh en la palabra de Isaías. Como circunstancia más remota, también debemos prestar atención a la acusación de incredulidad y falta de confianza en el Señor, que permitió la entrada de Asiria en la tierra de Judá (cf. 8,6-7) y trajo una «inundación de sufrimientos» (8,8). El texto presenta la partícula “¡Miren!” (*hinnēh*), y también las consecuencias de esos actos: primero descriptos en 3^a persona (8,21-22a) y luego, después del *hinnēh* con un estilo directo dirigidos a un interlocutor en 2^a persona. Los elementos que faltan en el fragmento de forma explícita son la fórmula del mensajero, con la intervención del Señor y los resultados que ella conlleva. En el contexto de la unidad literaria, esta acción había quedado fuertemente remarcada; por eso, sería plausible pensar que sin problema la redacción isaiana pudo haberla dado por sobreentendida con el texto anterior:

¹⁶⁷ Cf. WESTERMANN, *Basic Forms*, 149-161; HALS, *Ezekiel*, 352; SWEENEY, *Isaiah 1-39*, 529-530.

“Pues así me ha dicho Yhwh cuando me tomó de la mano y me apartó de seguir por el camino de ese pueblo: «No llamen conspiración a lo que ese pueblo llama conspiración, ni teman ni tiemblen de lo que él teme. A Yhwh Sebaot, a ése tened por santo, sea él vuestro temor y él vuestro temblor. Será un santuario y piedra de tropiezo y peña de escándalo para ambas Casas de Israel; lazo y trampa para los moradores de Jerusalén. Allí tropezarán muchos, caerán, se estrellarán y serán atrapados y presos.» (Is 8,11-15).

Es evidente que el *anuncio de castigo* no se encuentra completo. Es común que las formas comunicacionales sean adaptadas a los libros, tomando los autores solo los rasgos que les resultan convenientes. A pesar de ésto, parece conveniente seguir tratando 8,21-22 como un *anuncio de castigo*, porque la finalidad del texto continúa siendo esa.

El otro género hallado, en la primera parte del tercer bloque (Is 9,1-4), es un típico *canto de acción de gracias (Danklied)*¹⁶⁸. Son cantos jubilosos para celebrar diversas cosas: una victoria (Ex 15,21), la ayuda divina (Sal 18,2-7; 138), una buena cosecha (Sal 126), y toda suerte de ocasiones alegres (Is 38,10-20). Existen acciones de gracias personales (cf. Sal 30; 116), a veces también como expresión de un pequeño grupo (cf. Is 12,1-6), o nacionales (cf. Sal 107).

Si bien no suelen reconocer los autores en esta forma un patrón común que se repita, en lo que respecta al texto de Is 9,1-4 sí se pueden observar los temas y el vocabulario típico de la acción de gracias enumerados en los ejemplos anteriormente citados:

- Ayuda divina (9,1.3)
- Descripción de la alegría (9,2bc)
- Referencia a la cosecha próspera (9,2d)
- Referencia a una victoria (9,2e.3d)
- Liberación de un tirano (9,3)
- Fin de la guerra (9,4)

La aparición de todos estos temas confirma la identidad del *Canto de acción de gracias*.¹⁶⁹

Lo que llamamos en las observaciones segundo bloque (8,23) es una pequeña esquila encabezada por una frase redaccional de enlace (8,23a) que sirvió para acoplar con el texto precedente, y una comparación entre dos tiempos: uno de penuria y otro de gloria

¹⁶⁸ CRÜSEMANN, *Hymnus und Danklied*, 1-3.

¹⁶⁹ Cabe señalar que algunos autores reconocen esta perícopa (9,1-6) como un *Himno de acción de gracias*. Se apoyan en dos razones: El himno se dirige a Dios en 2da persona (9,2-3) y se toman los tres *kî* como razones para el gozo (9,3-5) (cf. HERBERT, *Isaiah*, 74; SMITH, *Isaiah 1-39*, § 9,1-7). Por lo general, los verbos principales en estos himnos se hallan en participio y en este texto se encuentran en pasado (*qātal*). Otro problema que existe es que en los himnos la conclusión retorna al comienzo (cf. Sal 8; 104; 111; 135, etc.) cosa que no sucede en este caso, por eso nos parece mejor hablar de *Canto de acción de gracias*.

(8,23bc). Estas comparaciones se pueden hallar a veces incluidas en los cantos de acción de gracias (cf. Sal 126,6). En este caso, la diferencia en la métrica y en el estilo, que ya mencionamos anteriormente, deja en claro que son dos fragmentos diferentes juntados a posteriori y no concebidos de forma conjunta (8,23 + 9,1-4). Quizás, el hecho que en los *cantos de acción de gracias* se utilicen las comparaciones de los tiempos, fue lo que estimuló a los redactores a su composición conjunta. Estas comparaciones suelen ser descripciones que mueven a la alabanza agradecida.

En la segunda parte del tercer bloque (9,5-6) se pueden observar dos elementos distintos. En 9,5 encontramos la proclamación del nacimiento, comunicado –creemos– mediante una enunciación convencional que podemos llamar *fórmula de nacimiento*.¹⁷⁰ Expresión similar a las que se encuentran en 1Sa 4,20-21; Jr 20,15 y en Rt 4,17. Los elementos fundamentales de la misma son la proclama del nacimiento y el nombre impuesto al niño.¹⁷¹ La fórmula está resaltada por el cambio abrupto en la persona verbal, característica del discurso directo que interrumpe la secuencia discursiva. En este caso poético, el cambio también se observa cuando con la fórmula irrumpe una primera persona plural. Luego la fórmula se extiende con la imposición de los nombres, cuatro en total (9,5def).¹⁷²

En 9,6 encontramos un *oráculo* que finaliza la perícopa y continúa el tema abierto en 9,5. Ahí se había anunciado que “la soberanía estará sobre su hombro” (9,5c), el oráculo comienza retomando esta idea de la soberanía que crecerá sobre el reino de David. Esta palabra מְשָׁרָה (soberanía) es un hápax que lo encontramos solo en 9,5 y 6.

El segundo bloque (8,23) y el tercero (9,1-6) pueden ser analizados como una suma de elementos o componentes ensamblados, que en su conjunto presentan una forma bastante común en los Salmos: la *Descripción de salvación* (*Heilsschilderung*).¹⁷³ Si bien nunca muestra una estructura rígida, se la reconoce igualmente con facilidad porque sirve para contar un acontecimiento salvífico (cf. Ex 15,4-5; Sal 30,12-13; 116,3-4; Hab 3,13-15). Esta forma ensamblada de géneros menores explica los cambios verbales abruptos que habíamos observado.

El uso de estos géneros, ensamblados en una misma perícopa, denota un interés de los autores por resaltar un *cambio de estado* o de *situación*. El sujeto «pueblo» se encontraba sumido en la oscuridad, desesperado por su oprobio, sin encontrar referencias ni respuestas. Una experiencia de castigo por tantas infidelidades. El cambio de

¹⁷⁰ La afirmación se deduce de: NEFF, “Birth Stories”, 55. Cf. también ASHMON, *Birth Annunciations*, 10-18.

¹⁷¹ Son características también estas fórmulas con una funcionalidad etiológica que esclarece la causa o el origen del neonato, cf. Gn 4,1.25; 19,37-38; 29,32-35; Ex 2,22.

¹⁷² Muchos autores vinculan este pasaje con las entronizaciones egipcias, puesto que al rey de Egipto se le concedían cinco nombres reales o títulos (cf. FRANKFORT, *Kingship*, 46; VON RAD, “The Royal Ritual in Judah”, 222-231; CARLSON, “The Anti-Assyrian Character”, 130-135) Algunos conectan con la ceremonia de entronización de Ezequías que podría reflejar la adopción que hace Dios del justo rey (cf. HERBERT, *Isaiah*, 74; WEINFELD, *Messianic Idea*, 281-286).

¹⁷³ Cf. WESTERMANN, “The Way of Promise”, 208-209; BEUKEN, *Jesaja*, 239.

condición, tal como en otro tiempo ya había sucedido, lo provocará la irrupción de una luz que brilla en su horizonte y que desencadena otras mercedes: alegría, libertad, paz y, sobre todo, un nuevo régimen encabezado por un niño (טלן), un hijo (לן) del pueblo.

3.3. Rasgos de la Estructura

La perícopa denota una marcha que recorre un sujeto colectivo llamado «el pueblo». En el recorrido se opera un giro en el itinerario (8,23bc), pasando de una situación de oscuridad, que se acompaña de miseria material y angustia interior (8,21-23a); a la irrupción de luz en el camino que proporciona: alegría, liberación y una herencia nueva con el heredero nacido que instituirá un tiempo nuevo de paz, derecho y justicia (9,1-6).

<p>8 ²¹ Pasará 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, será empujado en la tiniebla.</p> <p>²³ Pues no hay lobreguez para la que está oprimida. 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.</p> <p>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.</p> <p>² Aumentaste para él la nación, engrandeciste la alegría, se alegran ante ti, como la alegría en la cosecha como quien se regocija en el reparto del botín.</p>	<p><i>Descripción del paso</i> del pueblo por el sufrimiento. Anuncio de calamidad.</p> <p>Contemplación de la oscuridad (miseria y angustia)</p> <p><i>Inversión de la situación</i> para los agentes beneficiados</p> <p><i>Descripción de la salvación.</i></p> <p>Contemplación de la luz</p> <p>1° causal: la alegría</p>
--	---

<p>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.</p> <p>⁴ Porque toda bota que repiquetea estrepitosa y el manto embebido en sangre, será para la quema, pasto del fuego.</p> <p>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», «Dios fuerte», «Padre para siempre»,^d «Príncipe de Paz»</p> <p>⁶ Para crecimiento^e de la soberanía y para (que) la paz no (tenga) fin^f 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.</p>	<p>2° causal: la liberación del tirano</p> <p>3° causal: un niño nacido</p> <p>Nacimiento (9,5ab) Oficio (9,5c)</p> <p>Nombre (9,5df)</p> <p>Régimen (9,6)</p>
--	--

Las dos formas halladas en la crítica del género, el *Anuncio de castigo* (8,21-22) y la *Descripción de salvación* (9,1-6), conectadas por una pequeña esquila o glosa que alude al pasado (8,23) confirman el itinerario planteado en la estructura; una inversión de situación, de la oscuridad a la luz o del sufrimiento a la alegría.

En la primera descripción, se dice del pueblo que pasará por la oscuridad y la miseria (8,21-22). Se supone un proceso, en medio de angustias y contiendas. En la escena recreada el eje descriptivo se enriquece con la dimensión espacial. Se cruzan las miradas en dos direcciones. Primero el pueblo desesperado maldice a lo alto, al rey y a Dios; pero luego contempla la tierra, mira el horizonte y a sus semejantes, y lo único que encuentra es penumbra y lobreguez.

En 8,23bc se anuncia un cambio de situación, una inversión del desprecio experimentado. Se concluye una promesa de honra o gloria (כבוד). El eje descriptivo se altera, la correlación se plantea ahora en torno a la dimensión temporal tomando la

referencia de regiones geográficas. Se habla de un tiempo primero (הַרְאֵשׁוֹן) y un tiempo postrero (הַרְאֵחֵרוֹן). Esta esquela narrativa es importante para la elaboración teológica de la perícopa, porque pone la acción salvífica de Yhwh en relación con la historia.

En la segunda descripción se desarrolla la salvación. Como ya se advirtió el lenguaje aquí cambia, el redactor nos presenta una bella pieza poética. Se utilizan varias imágenes. La primera es la de la luz (9,1), que marca la continuidad en el funcionamiento de los contenidos de la perícopa con los dos bloques anteriores. La luz es metáfora de la salvación. Todas las próximas imágenes explican, de cierto modo, lo que la luz salvífica genera: alegría, liberación, paz. La segunda imagen del poema es la de la alegría (9,2), ejemplificada en experiencias sociales distintas: el crecimiento del pueblo, el fruto de la cosecha y el reparto del botín, signo de la victoria de la guerra. Esta última experiencia se vincula con el desarrollo de la tercera imagen, la liberación del tirano (9,3-4). Es probable que el poema se articule a partir de aquí con los tres כִּי (9,3.4.5) o por lo menos con dos de ellos.¹⁷⁴ En 9,3 se desarrolla la imagen del cautivo que logra escapar de la opresión del tirano. El escape evoca el “día de Madián”; día de la victoria de Gedeón (Jc 7,16-23), cuando las luces de las antorchas brillaron en la noche espantando al enemigo, asustado por el ruido de cántaros de barro quebrados. Es Yhwh el sujeto tácito que rompe el yugo (9,3d) y que hace para su pueblo un nuevo “día de Madián”. En 9,4, continuando el retrato de la liberación, se recupera la información del reparto del botín para describir la finalización de la guerra. Desaparecen los repiqueteos de los ejércitos y los uniformes ensangrentados serán exterminados. Se acaba la trágica escena de los destrozos bélicos por el nuevo día luminoso de Madián que trae la victoria al pueblo.

La cuarta imagen marca el punto álgido en el poema. Se presenta mediante un importante cambio en la persona verbal (נִלְדָּתֵנוּ / נִלְדָּתֵנוּ), que lo constituye como el acontecimiento central de toda la unidad. Es un advenimiento excluyente, el nacimiento de un niño / hijo (בֶּן / יָלֵד). El origen tiene una procedencia divina puesto que se utiliza un pasivo teológico, es Dios quien «nos ha dado» un hijo. Este neonato es presentado con honorables referencias. Debe ejercer un oficio de gobierno, pues tiene sobre su hombro la soberanía, ya no la vara del tirano (9,3). Se lo presenta con cuatro nombres que inspiran absoluta confianza y describen la grandeza de su misión; es un estadista, poderoso, paterno y pacífico. Finalmente, con más precisión se traza la extensión de su régimen: debe crecer su soberanía, igual que creció antes para Él la nación (cf. 9,2a). El correlato en el crecimiento de la soberanía está en el incremento de la paz. El ámbito o espacio es el trono de David y todo su reino. Se suponen los dos antiguos reinos de Israel y de Judá, unidos bajo la autoridad davídica (2Sa 5,1-5). El derecho y la justicia acompañan el

¹⁷⁴ Algunos autores proponen estructurar a partir de estas tres preposiciones (ALONSO SCHÖKEL, “Dos poemas a la paz”, 335-336). Es cierto también, que el segundo *ki* (9,4) explica al primero y por lo tanto su función sintáctica relativa, no parece estar en el mismo nivel que el primero y el tercero (cf. SWEENEY, *Isaiah 1-39*, 178). Este concepto lo plasmamos en nuestra estructura.

régimen de paz. Todo este gobierno será hechura de Yhwh Sebaot, de su ardor (קִנְיָהּ) por su pueblo.

3.4. Expresiones claves

A continuación se comenta el significado de algunas expresiones u oraciones que se consideran importantes, debido a su influencia para la interpretación del texto.

- La luz (9,1) y la oscuridad (8,21ss)

Es recurrente la metáfora de la luz en todo el libro de Isaías.¹⁷⁵ Son muchos los textos que aluden a la salvación con la imagen luminosa (cf. Is 2,5; 9,1; 10,17; 30,26; 31,9; 42,6.16; 45,7; 49,6; 58,8-10; 60,1.3.19-20; 62,1).¹⁷⁶ La imagen opuesta de la oscuridad se hace presente también en varios escenarios del libro (cf. 5,20.30; 8,21-23a; 29,18; 45,7; 50,10; 58,10; 59,9; 60,2), solo si hay oscuridad puede irrumpir una luz salvífica. Estas dos imágenes expresan una metáfora teológica, que se enriquece con el personaje del siervo Israel que viene a dar vista a los ciegos (29,18; 42,7.16.18-20).¹⁷⁷ “¿Quién de ustedes tema a Yhwh y escucha la voz de su Siervo? Aunque camine en las tinieblas, sin un rayo de luz, que confíe en el nombre de Yhwh y se apoye en su Dios.” (Is 50,10)

- Los lugares geográficos (8,23bc)

El rey asirio Tiglat-Pileser III había expandido su imperio hasta Damasco y las provincias exteriores de Israel (732 a.C.). Sometió amplias zonas de la Transjordania y de Galilea y constituyó así las provincias asirias de *Duru* (*Dor*, «el camino del mar»), *Gal'azu* (*Galaad*, «la tierra del otro lado del Jordán») y *Magidu* (*Meguido*, «Galilea de los gentiles»).¹⁷⁸ El libro de los Reyes, llamando a este rey “el nuevo”, menciona este trágico suceso para Israel (cf. 2Re 15,29). La transformación de estos estados en provincias asirias implicó que los gobernadores locales fueran reemplazados por príncipes asirios, con guarnición, administración y culto asirio. La población fue deportada a una larga distancia con la finalidad de quebrar el papel político y cultural de las élites gobernantes locales.¹⁷⁹ El recuerdo de este primer desastre en Israel parece

¹⁷⁵ Cf. CLEMENTS, “A Light”.

¹⁷⁶ La imagen de la luz ocurre con más frecuencia y creatividad en el Deuterocanónico, mientras que el Tritoisáías parece basarse en ejemplos anteriores del libro.

¹⁷⁷ Cf. CLEMENTS, “A Light”, 68.

¹⁷⁸ Cf. BLENKINSOPP, *Isaías 1-39*, 250.

¹⁷⁹ Cf. LIVERANI, *Antiguo Oriente*, 616.

permanecer en la memoria de su hermano menor Judá. Sobre todo porque el vasallaje y la deportación fueron experiencias posteriores que también iba a experimentar Jerusalén y su población. Del mismo modo que sucedió con el dominio asirio, que colapsado debió replugar sus ejércitos (cf. Na 3,10-17) para alegría de las gentes y regiones subyugadas (cf. Na 3,18-19),¹⁸⁰ ocurrirá con el opresor del pueblo: se acabará su tiranía, como en el día de Madián.

- “Porque un niño nos ha nacido, un hijo nos ha sido dado...” (9,5ab)

El nacimiento de este niño-soberano insinúa que su nacimiento proviene donado por Dios. Podemos observar la utilización del *nifal* como pasivo teológico (נִתַּן) que supone a Yhwh como su complemento agente. Si bien el padre/madre del niño nunca se menciona; es cierto que tampoco se nombra a Dios explícitamente como Padre adoptante, ni tampoco se lo «escucha» intervenir, como sucede en las fórmulas de adopción divinas (cf. 2Sa 7,14; Sal 2,7; 89,27-28; 1Cr 28,6). La misión del niño y la grandeza de su misión se explicitan con los nombres proclamados.

- Los cuatro nombres puestos al neonato (9,5ef):

El primero de ellos יוֹעֵץ נִלְאָה se compone de dos sustantivos que no deben ser leídos por separado (Maravilla, Consejero) como hace V; puesto que en dos oportunidades Isaías vincula los términos (cf. 25,1 נִלְאָה עֲצוֹת «planes admirables» y 28,29 הַפְּלִיאָה עֲצָה «plan admirable»), por lo tanto, se trata de una cláusula nominal,¹⁸¹ utilizada como categoría para describir una acción o característica de Dios. Nosotros seguimos la propuesta de Wildberger que toma נִלְאָה en 9,5 como un objeto acusativo, puesto en la posición inicial para acentuar la cláusula nominal.¹⁸² El autor ofrece un ejemplo similar que también ocurre en Is 22,2 (הַמְּלֵאָה מְלֵאָה “lleno de gritos”). La traducción frecuente de יוֹעֵץ 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).¹⁸³ El término יוֹעֵץ 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 asombrosas.¹⁸⁴

¹⁸⁰ Cf. VERDINI, *Nahún*, 22-24.

¹⁸¹ 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.

¹⁸² “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.” JOÜON, §154 f.

¹⁸³ El consejero es parte del equipo del gobernante. Cf. MOWINCKEL, “Zwei Qumran-Miszellen”, 297.

¹⁸⁴ Cf. WILDBERGER, *Isaiah 1-39*, 403.

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 פלא 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 פלא יועץ como “Planificador de obras maravillosas” y no como “Consejero maravilloso”.¹⁸⁵

El segundo nombre אל גבור (Dios fuerte) es una asociación típica y muy utilizada. El adjetivo גבור se aplica con frecuencia para describir a Dios (cf. Dt 10,17; Is 10,21; Jr 32,18; So 3,17; Sal 24,8; Neh 9,32). El título suele reflejar la acción creadora o salvífica de Yhwh (Dt 3,24; Is 33,13; Jr 16,21; Sal 20,7; 80,3; etc.).

El tercer nombre אביעד (Padre para siempre). El título de padre no se suele adjudicar al rey en Israel. Es común, en cambio, que se utilice para Yhwh en relación con su pueblo de forma directa o indirecta (cf. Ex 4,22-23; Dt 32,6; Is 63,16; 64,7; Sal 103,13). La tradición davídica confesó al Señor padre del rey, su hijo (2Sa 7,14 «Yo seré para él padre y él será para mí hijo», cf. Sal 2,7; 89,27; Is 22,21). El nombre contiene dos partes. Es común la combinación de dos elementos en un nombre, sobre todo con el término אב que brinda el elemento teofórico (אביהיל - אבשלום - אבנר). El portador de este nombre parece simbolizar la paternidad de Dios con Israel o con el rey, su cuidado especial y de predilección.

El último nombre שר-שלום (Príncipe de paz) se refiere a un gobernante subordinado al rey (Gn 12,15; 39,21; Ex 2,14; Jos 5,14; 1Sa 26,5; 2Sa 18,5). Resulta elocuente que no se haya utilizado el título de rey, quizás se deba a que la composición pertenezca a una época posexílica tardía, cuando el rey de Israel era solo Yhwh (cf. Is 6,5) y las esperanzas de restauración monárquica habían quedado desestimadas. Respecto a שלום el calificativo del príncipe, lo primero que debemos resaltar es que se trata de un régimen que el príncipe instaurará; de hecho, se especifica mejor en 9,6. La paz designa todo lo que forma parte de una vida sana, armónica y bendecida por Yhwh. En Isaías aparece vinculada a la justicia y al derecho (cf. 9,6; 26,2-3; 32,16-17). La paz es un don de plenitud que debe ser administrado por este Príncipe, que la representa y la instaura de parte de Yhwh.

- “... sobre el trono de David...” (9,6)

La expresión expresa la potestad de alguien para el ejercicio de la realeza; su derecho a desempeñar la autoridad davídica, con todo lo que esta supone, sus beneficios y promesas (2Sa 7,1-16). La frase es común en la tradición deuteronomista, se utiliza en

¹⁸⁵ Cf. WEGNER, “A Re-examination of Isaiah 9:1-6”, 111; GOSWELL, “The Shape of Messianism in Isaiah 9”, 107; WILDBERGER, *Isaiah 1-39*, 385.403; BEUKEN, *Jesaja*, 235.251.

1Re y en Jr¹⁸⁶ (de conocida influencia deuteronomista). Solo se utiliza de forma positiva en referencia al rey Salomón (1Re 2,12.24) y con resonancias negativas o de indignidad en el contexto del exilio interpretado por la tradición jeremiana (Jr 17,25; 22,2.30; 36,30). En el libro de Isaías, solo se encuentra en 9,6. Se usa de forma positiva y supone la potestad del niño en el ejercicio de la autoridad de gobierno. Sin ser nombrado como rey es heredero de la soberanía real y tiene la misión de consolidar la paz, mediante el derecho y la justicia, en todo el territorio.

- “... el celo de Yhwh Sebaot hará esto” (9,6g)

Esta rúbrica final se repite de forma textual en Is 37,32 (cf. 2Re 19,31 omite אִתְּךָ), donde finaliza el oráculo profético de un signo ofrecido al rey Ezequías (37,30-32). La temática del signo (תִּיֶּשׂ) es común a la composición isaiana (7,11.14; 8,18; 19,20; 38,7.22; 55,13; 66,19). Está emparentada de modo más próximo con la señal del Emanuel dada a Ajaz (7,11-14). Por otro lado, el grupo salvado que saldrá del monte Sión, llamado “Resto de Jerusalén” (37,31-32; cf. 4,3), manifiesta la garantía de la salvación debida a la presencia perpetua de Yhwh en medio de su pueblo (“creará Yhwh sobre todo lugar del monte de Sión... nube y humo de día, y resplandor de fuego llameante de noche. Y por encima la gloria de Yhwh”, Is 4,5). La repetición de la misma rúbrica final en los dos textos, indica a los lectores la necesidad de conectar los oráculos de 9,1-6 y 37,30-32. Por lo tanto, el grupo autoproclamado «Resto» anuncia un tiempo próspero y duradero (cf. 9,6 y 37,31). La promesa debe ser recibida con alegre confianza. Con esta frase de cierre, los oyentes del libro de Isaías pueden estar absolutamente seguros de que un Dios omnipotente y soberano apoyará –con celo– el cumplimiento de este maravilloso plan.

“La comunidad del Resto se ubica a sí misma cercana de la profecía de Emanuel (7,14), hacia la cual apunta en 9,5. Ambas interpolaciones de 37,22-29 y 37,30-32, dependen, fuertemente, de referencias del libro de Isaías, que implican, necesariamente, el conocimiento de éstas.”¹⁸⁷

4. Historia de la Redacción

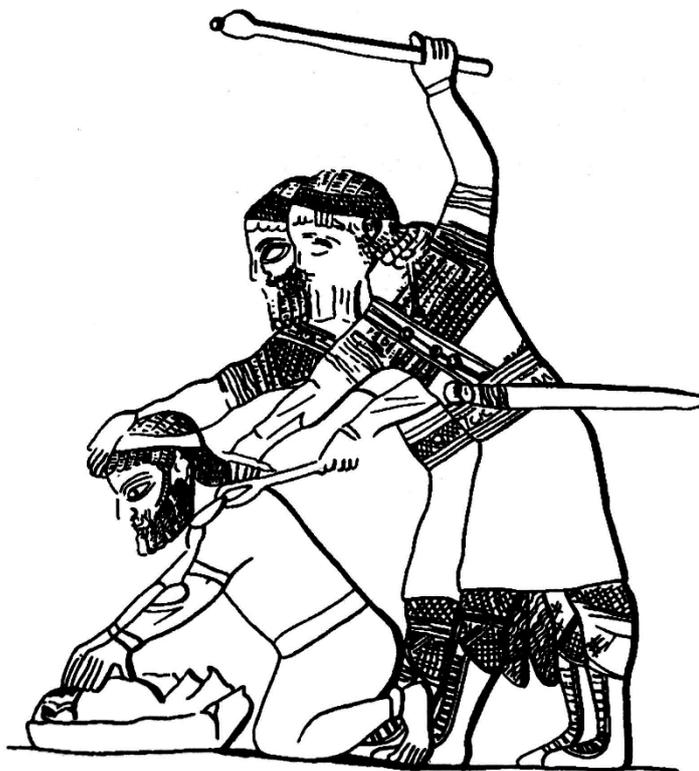
Se discute el motivo de la composición. Algunas propuestas, apoyadas en los nombres reales (9,5df), se desarrollan en torno a la liturgia de coronación o del nacimiento de un rey y afirman la procedencia de este canto de la época de Ezequías, como anuncio

¹⁸⁶ Cf. el apartado «Jeremiah as Complement to the Deuteronomistic History» en RÖMER, “The Redaction of the Three Great Prophets”, 259-261.

¹⁸⁷ BERGES, *The Book*, 285.

de salvación a las regiones del reino del Norte,¹⁸⁸ que Tiglatpileser III había anexado después de la campaña de los años 734-732 a.C. como provincias asirias.¹⁸⁹ 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* 287; 2Re 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.

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).¹⁹⁰



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

“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 85-87. Tomado de: HOLLOWAY, *Aššur is King!*, 21.

¹⁸⁸ 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 2Re 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 2Re 18,30-31 e Is 36,13-15).

¹⁸⁹ Cf. VIEWEGER D., “«Das Volk, das durch das Dunkel zieht...»”, 7-86.

¹⁹⁰ 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.

Esta temática lleva a algunos a adjudicar el texto a la época de Josías y referido a Él.¹⁹¹ 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 posexilio 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; Zac 3,8-10; 6,12-13).¹⁹² Esta propuesta parece incompleta, porque no explica el origen de las antiguas tradiciones o referencias históricas que aparecen en el texto.

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 posexílicos 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 templo.¹⁹³ 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 Asirio.¹⁹⁴ 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 ven ubican la composición de 9,1-6 como un anuncio propagandístico del surgimiento del rey Josías, con todas las exageraciones típicas del estilo cortesano.¹⁹⁵ Varios elementos tratados en el texto se identifican con rasgos de la historia josiánica:

¹⁹¹ 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.

¹⁹² Cf. KAISER, *Isaiah 1-12*, 218; WILLIAMSON, *Isaiah 6-12*, 381.

¹⁹³ 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.

¹⁹⁴ COLLINS, *The Mantle of Elijah*, 39.

¹⁹⁵ Cf. DE JONG, *Isaiah*, 137-138; SWEENEY, *King Josiah of Judah*, 236.243.

- 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 Gentiles.¹⁹⁶
- El repliegue de los asirios y la ocupación de los territorios del antiguo reino de Israel¹⁹⁷ permitió interpretar los acontecimientos como el 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 identificación 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. 2Re 22,2; 2Cr 35,23-27).

El alcance de los nombres también ofrece indicios que deben ser evaluados a la hora de fechar el texto. Como se desarrolló antes, 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. 2Re 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:

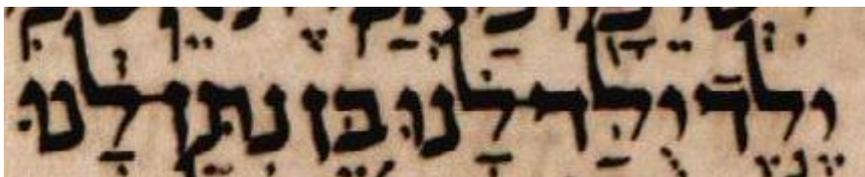
¹⁹⁶ Cf. LIVERANI, *Más allá*, 203-208; FINKELSTEIN, *La Biblia desenterrada*, 311-313.

¹⁹⁷ Cf. CASSIN, *Antiguo oriente*, 169-170.

“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 587.”¹⁹⁸

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).

¹⁹⁸ KAISER, *Isaiah 1-12*, 200.



«un niño nos ha nacido un hijo nos ha sido dado». Códice de Alepo (930 d.C. aprox.).



«Isaías y la Sagrada Familia». La leyenda dice: “*Parvulus natus est nobis*” (Is 9,5)

Biblia Pauperum. Pergaminos de la Bohemia meridional, en la región de Český Krumlov, entre 1320-1350 d.C. Muy probablemente el Manuscrito se realizó por encargo de un miembro de la familia Rosenberg (nobles bohemios). Tomado de: FINGERNAGEL A. (ed.), *El libro de las Biblias*, 350.

CAPÍTULO III.

TERCERA TABLA DEL TRÍPTICO: ISAÍAS 10,28–11,9

El texto hebreo lo segmentamos según la acentuación de la tradición masorética. La traducción la ofrecemos en paralelo para poder observar las correspondencias:

10,28 בא על-עֵיִת עֲבַר בְּמִגְרוֹן	10, 28 Vino hasta Ayat, pasó por Migrón
לְמִכְמָשׁ יִפְקִיד בְּלִיוֹ:	en Micmás revisa sus pertrechos
29 עֲבָרוּ מֵעֵבְרָה גִבַּע מְלוֹן לְנוֹ	29 Cruzan el desfiladero, se alojaron en Gueba,
חֲרָדָה הַרְמָה גִּבְעַת שָׂאוֹל נָסָה:	tembló Ramá, en Guibea de Saúl huyó.
30 צְהִלִי קוֹלְךָ בַּת-גָּלִים	30 ¡Grita fuerte Bat Galim!
הַקְשִׁיבִי לִישָׁה עֲנִיָּה עֲנַתוֹת:	¡Presta atención, Laishá! ¡Desdichada ^a Anatot!
31 נִדְדָה מִדְּמֵנָה	31 Huye Madmena,
יִשְׁבִּי הַגְּבִים הַעִיזוּ:	los habitantes de Guebín se refugian,
32 עוֹד הַיּוֹם בְּנֹב לְעֵמֶד	32 todavía un día, se detiene en Nob,
יִנְפֹף יָדוֹ הַר בֵּית-[בֵּית-]צִיּוֹן	Agita su mano contra el monte de la hija ^b de Sión,
גִּבְעַת יְרוּשָׁלַם: ס	la colina de Jerusalén.
33 הִנֵּה הָאָדוֹן יְהוָה צְבָאוֹת מְסַעֵף	33 He aquí que el (o ¡Miren! al) Señor Yhwh Sebaot poda las ramas con
פְּאֵרָה בְּמַעְרָצָה	brutalidad, ^c
וְרָמֵי הַקּוֹמָה גְּדוּעִים וְהַגְּבָהִים	los más altos son derribados y los
יִשְׁפָּלוּ:	elevados se derrumban,
34 וְנִקְףָּ סִבְכֵי הַיַּעַר בַּבְּרִזָּל	34 y cortará la espesura del bosque con el
וְהַלְבָּנוֹן בְּאֵדִיר יִפּוֹל: ס	hierro,
11,1 וַיֵּצֵא חֹטֵר מִגִּזְע יִשִׁי	y el Líbano con su esplendor caerá,
וְנֹצֵר מִשְׂרָשָׁיו יִפְרָה:	11, 1 y saldrá ^d un vástago del tronco de Jesé
2 וְנַחָה עָלָיו רוּחַ יְהוָה	un retoño de sus raíces brotará, ^e
	2 reposará sobre él el espíritu ^f de Yhwh,

<p>רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת יהוה: והריחו ביראת יהוה³ ולא למראה עיניו ישפוט ולא למשמע אזניו יוכיח: ושפט בצדק דלים⁴ והוכיח במישור לענוי-ארץ והכה-ארץ בשבט פיו וברוח שפתיו ימית רשע: והיה צדק אזור מתניו⁵ והאמונה אזור חלציו: וגר זאב עם-כבש ונמר עם-גדי⁶ ירבץ ועגל וכפיר ומריא יחדו ונער קטן נהג בם: ופרה ודב תרעינה יחדו ירבצו ילדיהן ואריה כבקר יאכל-תבן: ושעשע יונק על-חר פתן⁸ ועל מאורת צפעוני גמול ידו הדה: ולא-ירעו ולא-ישחיתו בכל-הר⁹ קדשי כי-מלאה הארץ דעה את-יהוה כמים לים מכסים: פ</p>	<p>espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de conocimiento y de temor de Yhwh⁸ ³ y su deleite^h 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 decidiráⁱ con rectitud por los pobres de la tierra, herirá la tierra^j con la vara de su boca y con el aliento [espíritu] de sus labios matará al malvado. ⁵ y será (la) justicia la faja de su cadera y la verdad la faja^k 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 pastarán y juntas acostarán a sus crías. El león como el buey comerá paja. ⁸ Jugará el bebé^l sobre el agujero de la cobra, Y en la cueva^m de la serpiente venenosaⁿ el destetado su mano meterá. ⁹ No harán el mal, no harán bajezas en toda mi montaña santa, Porque llenará la tierra el conocimiento^o de Yhwh, como las aguas cubren el mar.</p>
---	---

1. Notas textuales y de traducción

^a La traducción más literal sería «pobre». Algunas traducciones agregan el diminutivo, para que tenga un sentido compasivo. Otros traductores toman la variante G *ἐπακούσεται* (escucharás) y proponen enmendar el TM con *הַיָּנִיָּה* (responde, ella) en referencia a Anatot. No parece necesario cambiar el TM, dado que su lectura tiene sentido y que por otro lado, se sostiene con 1QIsa^a que presenta la misma lectura.

^b Todas las evidencias textuales están a favor de leer *תַּב* (hija de...); tanto en la tradición de Q (1QIsa^a, 4QIsa^c), como en G (*θυγατέρα*), V (*filiae*) y P. También el *qeré* propone leer «hija». Nunca ocurre, en ningún lugar, la lectura «casa de Sión»; por eso, se propone «hija de Sión».

^c El G dice en esta línea: “confundirá con fuerza a los que se glorían (*ἐνδόξους*)”. Traduce en vez de «rama», como en hebreo, de acuerdo al resto del versículo, en referencia a los soberbios.

^d En este caso, *אֲצִיָּהּ* continúa al imperfecto *יִפּוֹל*, y *הַיָּנִיָּה* continúa al otro imperfecto *יִשְׁפָּלוּ*.

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

^f Conviene traducir *רוּחַ* por «espíritu» “debido a las connotaciones teológicas de esta palabra; «aliento» nos daría la imagen menos lexicalizada, pero con menos resonancias religiosas.” ALONSO SCHÖKEL, *Hermenéutica de la palabra*, II, 331.

^g En G: *εὐσεβείας* (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.

^h *רוּחַ רִיחַ*: Este verbo presenta un grave problema de traducción. El verbo *רוּחַ* es equivalente en el significado al hifil de *רוּחַ* que significa «oler o perfumar». Aquí se toma como mi “deleite”, es un uso metafórico, según la forma similar de Am 5,21.¹⁹⁹ El uso deriva de la aceptación de un sacrificio ofrecido. La línea está atestiguada en 1QIsa^a, así como por las variantes G (*ἐμπλήσει αὐτὸν*) y V (*et replebit eum*) con mínimas diferencias.²⁰⁰

¹⁹⁹ וְלֹא אָרִיחַ בְּעֵצְרֹתֵיכֶם “no me complacen vuestras asambleas”

²⁰⁰ Cf. SHIFMAN, “A Scent’ of the Spirit”, 241-249.

ⁱ El sentido es «determinar lo que es bueno».²⁰¹

^j “... El segundo estico del verso llevaría a esperar un término paralelo distinto; además, es difícil entender por qué el Mesías debería golpear la tierra, viendo que son los seres humanos sobre ésta los que han actuado inicualemente. La enmendación casi universal es עָרִי(י) «un violento» (propuesta también por la BHS), muy probablemente refleje la lectura correcta.”²⁰² Dado que G, 1QIsa^a y V también leen «tierra» como M, probablemente haya que interpretarlo como metonimia poética de los malvados, estrategia típica del paralelismo sinonímico que forma la cuaterna del v. 4.

^k Se repite el término אָזוֹר. Una alternativa posible sería alternar con «cinturón».

^l También es posible «niño de pecho» (יֹנֵק, cf. Is 53,2) para que quede identificado con el נָעַר del v. 6.

^m Es un *hapax legomenon* que ha sido muy discutido. En 1QIs^a מאורות (madrigueras), en G κοίτην (guardia), la V caverna y la P cueva. La razón de peso encontrada en la sintaxis del texto, la encontramos en la partícula על repetida en paralelo antes de מאורת al igual que antes de חָר. El sentido lingüístico de este *hapax* podría ser: “אֹר con un performativo מ para expresar lugar”.²⁰³

ⁿ En G se utiliza las dos veces “ἀσπίδων” (áspide), no como en el TM que se articulan dos sinónimos צַפְעוֹנִי / פְּתָן.

^o El T agrega “estará lleno el país del conocimiento «del temor» de Yhwh”.

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 narcicismo autodestructivo (10,7-11), posteriormente el juicio merecido (10,12-15), hasta finalizar en su destrucción (10,16-19).

²⁰¹ Cf. LIEDKE, “יכח”, *DTMAT*, I, 1005-1008.

²⁰² WILDBERGER, *Isaiah 1-12*, 461.

²⁰³ WILLIAMSON, *Isaiah 6-12*, 627.

A partir de 10,20 el discurso se dirige a Judá, representado en el resto de Isarel (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: הָהָה. 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).²⁰⁴ 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.

“»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), el "bosque" y "Líbano" designan a Sión y Jerusalén, o más específicamente a sus líderes (y no a Asiria como Isa 10,34 se entiende a menudo). Implica una interpretación antijudaica de la profecía de 10,28-34...”²⁰⁵

En 11,1 se utiliza al comienzo de la proposición la forma verbal *w^eqatal* (אָצַף). Como es sabido, este modo se usa para una acción futura posterior a otra acción.²⁰⁶ 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 vv. que siguen.

La fórmula de transición temporal que se encuentra en 11,10 (וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא), 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 שֶׁרֵשׁ יֵשׁוּ (raíz de Jesé), un enunciado distinto al de la metáfora de 11,1 que

²⁰⁴ Cf. NIELSEN, *Hope for a Tree*, 126-128.

²⁰⁵ BALOGH, “Inverted Fates and Inverted Texts”, 73.

²⁰⁶ Cf. JOÜON, *Gramática*, §119c.

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 הַגִּיהּ seguido por la fórmula del nombre divino: הַאֲדֹנָי יְהוִה צְבָאוֹת, y un participio.²⁰⁷ Por eso, sin perder de vista la continuidad entre 10,28-32 y 10,33-34, se puede observar como 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 imagería de estos dos fragmentos también lo confirma.²⁰⁸ Por lo tanto, se tratará todo 10,28–11,9 como una unidad literaria de sentido.

3. Forma literaria

3.1. Elementos más notorios en la lectura

Uno de los problemas centrales que encontramos en esta unidad es que, más allá de los vínculos de conexión planteados anteriormente entre 10,28-32; 10,33-34 y 11,1-9, no cabe duda que los textos surgieron en situaciones literarias distintas. El primero y el segundo fragmento se encuentran en relación semántica con 10,5-27; y por otro lado, el tercer fragmento 11,1-9 se continúa también en 11,10ss.²⁰⁹ Es muy importante evaluar separadamente cada uno de éstos (10,28-32.33-34 y 11,1-9), para luego comprender la correspondencia de su unidad. En el primer caso, determinada por el desarrollo del texto: campaña militar y ataque. En el segundo caso, justificada por el *w^eqatal* del comienzo de 11,1 (אֲצִי) que indica continuidad y por los vínculos semánticos que se observan (ramas – bosques – Líbano – tronco – retoño – raíz – brotar). Es muy importante lograr conquistar el plus de significado que ofrece la lectura conjunta de estos fragmentos como suma de partes.

Las otras tensiones que se pueden advertir pertenecen al conjunto textual de 11,1-9. Hay cambios temáticos entre los vv.: 1-3a; 4-5; 6-8 y 9. En realidad entre 1-3a y 3b-5 se puede argumentar coherencia argumentativa, puesto que el vástago investido por el espíritu es quien garantiza la realización de la justicia que se describe en 3b-5. Por otro

²⁰⁷ Esta propuesta se fundamenta en: WILLIAMSON, *Isaiah 6-12*, 629; que propone como perícopa 10,33–11,9.

²⁰⁸ 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)

²⁰⁹ Algo parecido sucede con 8,19-20. Algunos autores lo separan de 8,16-18 y lo unen con 8,21ss. Cf. BEUKEN, *Jesaja*, 238.

lado, el espíritu o aliento aparece con los dones que perfeccionan al líder y puesto en sus labios, en paralelo a su “palabra” (v. 4c), para vencer a los malvados (v.4d).

Los autores que fraccionan el texto, admiten dos partes ligadas (vv. 1-5 y 6-9)²¹⁰ o incluso tres (vv. 1-5; 6-8 y 9).²¹¹ Los cambios o giros temáticos existen en el caso de reconocer dos o tres partes. En el primer fragmento (11,1-5) se habla del nuevo líder que surge ungido con dones del espíritu y estableciendo relaciones de justicia. En el segundo fragmento (11,6-8), con una escena metafórica idílica de inmensa profundidad poética, se describe un mundo nuevo, reconciliado y estrechado por el vínculo de la paz. La sentencia final (11,9) es una consecuencia de ese nuevo ámbito; es notorio que habla del “conocimiento del Señor”, que hasta entonces no se había mencionado.

3.2. Géneros Literarios

- Primer fragmento 10,28-32

El primer fragmento se comprende como un *Reisebericht* (cuaderno de viaje).²¹² Tiene un paralelo similar en Mi 1,10-16 (cf. también Is 10,9-11). La característica fundamental es la descripción del itinerario que realiza un ejército con la mención de diversas ciudades o regiones y las consecuencias que este paso realiza en cada lugar. Por lo general, se recurre a la asonancia y a la aliteración para acompañar de forma poética la dramática descripción.²¹³

Ej: *ḥār^edāh ḥārāmāh gib^e'at šā'ūl nāsāh* (10,29b)
nād^edāh mad^emēnāh (10,31a)

Otros autores proponen interpretarlo como un oráculo de guerra que describe la campaña de un ejército.²¹⁴ Finalmente, también propusieron que la lectura del oráculo de

²¹⁰ Cf. DE JONG, *Isaiah*, 135 (nota 404); YOUNG, *The Book of Isaiah*, I, 378 y 387.

²¹¹ Cf. KAISER, *Isaiah*, 253-254.

²¹² Cf. BLENKINSOPP, *Isaías 1-39*, 266; CROATTO, *Isaías 1-39*, 84.

²¹³ 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 ...

²¹⁴ Cf. WILDBERGER, *Isaiah 1-12*, 450.

guerra fue “actualizada y transformada en un oráculo escatológico de guerra que retrata la era venidera”.²¹⁵

- Segundo fragmento 10,33-34

El texto es muy breve, a priori por el anuncio que desarrolla, parece un *oráculo de castigo*, pues denota con la metáfora de la poda del bosque/Líbano, el fin de Jerusalén (cf. Is 10,32b). La imaginería de la destrucción de un bosque como ruina de una ciudad, al servicio de un oráculo de castigo, se utiliza también en Is 10,18-19; aunque la catástrofe que ejemplifica el castigo, es por medio de la metáfora del fuego.

No se puede perder de vista, en el caso de 10,33-34, que el texto fue introducido por la referencia a un viaje desde el norte hacia el sur, en la zona occidental de la media luna fértil (cf. 10,28-32). El viaje hacia occidente para cortar cedros es un motivo asirio muy presente en su literatura. El asunto se remonta a Tiglat-pileser I, cuyos anales decían: “Marché al Líbano y corté (y llevé) vigas de cedro para el templo de los dioses Anu y Adad, los grandes dioses, mis señores” (tablas de arcilla de *Aššur*, anv. líneas 16-17; RIMA 2:37). La inscripción en la base del trono de Salmanasar III en Calah dice: “Subí a la cordillera de Amano (y) corté vigas de cedro (y) enebro (Inscripción de la base del trono, anv. Línea 21; RIMA 3:103).”²¹⁶ El valor ideológico de esos viajes eran heroicas empresas hacia las periferías, con el fin de llevar un cosmos aún no dominado, al orden cósmico; es decir, al régimen imperial. En el reinado de Senaquerib:

“... en ese momento, Assur e Ishtar, que aman mi sacerdocio y me han llamado por mi nombre, me mostraron como sacar los poderosos troncos de cedro que habían crecido mucho en los días pasados y que se habían hecho enormemente altos tal como estaban parados en las montañas de Sísara.” («El Palacio sin Rival», obv. líneas 47-52. Luckenbill, *Anales de Senaquerib*, 2, 107).

Liverani destaca que, en la medida en que las áreas periféricas del Líbano o las montañas Amanus proporcionan materia prima (árboles), el rey es comprendido como “alguien capaz de poner en orden la materia prima del caos periférico”; en esencia, “sacar, organización y vida civilizada desde el cosmos”.²¹⁷

Las claras referencias que se encuentran en Is 37,24 y 2Re 19,23, confirman la idea de que el viaje hacia occidente que emprendían los reyes asirios (cf. *ANET* 275-276)

²¹⁵ CHRISTENSEN, “The March of Conquest”, 399. Cf. también a KAISER, *Isaiah*, 246, que propone hablar de una predicción profética.

²¹⁶ Este texto fue publicado por: HULIN, “Inscriptions on the Carved Throne-Base”.

²¹⁷ LIVERANI, “The Ideology of the Assyrian Empire”, en: LARSEN, *Power and Propaganda*, 306-307.

era una convención literaria familiar al círculo profético isaiánico.²¹⁸ Por lo tanto, es posible pensar que el primer fragmento (10,28-32), fue unido al segundo (10,33-34) para simular con el *Reisebericht* el itinerario del ejército que castigará al bosque.

Es frecuente la identificación de los árboles altos y robustos con los hombres soberbios y arrogantes (cf. Is 2,11-13; 14,8; 37,24). Los motivos de estos dos versículos, de condena y castigo, funcionan igual que en otros textos, de preámbulo de los oráculos de restauración (cf. Is 3,25-4,6; 6,13; 8,21-9,6; 34-35). La regeneración o acción salvífica comienza sobre la erradicación de la soberbia. Este pequeño oráculo da pie al segundo fragmento.

- Tercer fragmento 11,1-9

El género literario de este fragmento no parece tan simple de determinar. Varios autores, que reconocen la fuerte influencia asiria en la composición de Isaías, observan una forma conocida en el POA y en Egipto, el *Anuncio de rey salvador*. Una forma consensuada por varios autores.²¹⁹ Se encuentra presente en Is 32,1-2.15-18; Jr 23,5-6; 33,15-16; Mi 5,1-4.²²⁰ En todos estos casos, la forma del género se encuentra insertada en una obra con objetivos propios y distintos entre sí. La estructura que se suele presentar se compone de cuatro elementos principales:

1. Descripción del caos en la tierra:

> “... Como escondite contra el *viento* y refugio en el *diluvio*, como corrientes de agua en *tierra árida*, como sombra de una peña en *tierra árida*...” (Is 32,2)

2. Anuncio del nuevo rey y descripción de su venida:

> “He aquí que para justicia reinará un rey y hasta los jefes según derecho gobernarán...” (Is 32,1)

> “Mirad que vienen días –oráculo de Yhwh– en que suscitaré a David un Germen justo.” (Jr 23,5a)

²¹⁸ Cf. CHAN, “Rhetorical Reversal and Usurpation”, *SBL 128* (2009), 731. El autor enumera todas las fuentes y profundiza en esta demostración del motivo asirio que venimos mencionando, se pueden observar varios ejemplos más.

²¹⁹ Cf. WILDBERGER, *Isaiah 1-12*, 462-465; SMITH, *Isaiah 1-39*, 268 (solo lo reconoce en 11,1-5); SWEENEY, *Isaiah 1-39*, 196-211; 409-420. Se puede ver la aplicación del mismo género para otro texto isaiano (cap. 32,1-2) en: BEUKEN, *Isaiah*, 207-210.

²²⁰ Este último texto con este género, lo estudiamos en: VERDINI, “Un pastor salido de Belén”, 84-85.

> “Y tu Belén Efratá, eres la menor en el rebaño de Judá, de ti saldrá para mí el que ha de ser gobernante en Israel, sus orígenes son antiguos, de días remotos” (Mi 5,1; es discutible si 5,2 pertenece al anuncio o es una glosa)

3. Mención de sus nombres

> “... Será un hombre como *escondite* contra el viento y *refugio* en el diluvio, como *corrientes de agua* en tierra árida, como *sombra de una peña* en tierra árida...” (Is 32,2)

> “ Y éste es el nombre con que te llamarán: «Yhwh, justicia nuestra»” (Jr 23,6b)

> “... Y sucederá que éste será (la) paz.” (Mi 5,4a)

4. Descripción o características de su reinado

> “... Hasta que sea derramado sobre nosotros un espíritu desde lo alto, será el desierto un vergel y el vergel un bosque será considerado, habitará en el desierto el derecho y la justicia en el vergel morará, será el producto de la justicia la paz, el fruto de la justicia, tranquilidad y seguridad para siempre, y habitará mi pueblo en albergue de paz, en moradas seguras, en lugares tranquilos” (Is 32,15-18)

> “... Reinará un rey prudente, practicará el derecho y la justicia en la tierra. En sus días estará a salvo Judá, e Israel vivirá en seguro.” (Jr 23,5b-6a)

> “Y se mantendrá en pie y pastoreará con el poder de Yhwh, con la majestad del nombre de Yhwh su Dios y permanecerán; pues ahora, (él) se engrandecerá hasta los confines de la tierra.” (Mi 5,3)

Para comprender mejor el origen y la utilización de este género, se pueden ver algunos textos extra bíblicos de origen asirio o egipcio: «La Profecía de Neferty»²²¹, «Profecías acadias»²²², «Himno por la subida al trono de Ramses IV»²²³, y una «carta a Assurbanipal»²²⁴. En el *Excursus* I (Sobre el género literario anuncio del rey salvador) ofrecemos una comparación de los cuatro textos y un intento de reconstrucción de la historia del género que busca explicar las diferencias entre los mismos. La conclusión

²²¹ Cf. HALLO, *The Context*, I, 106-110; ANET, 444-446; ASURMENDI, *Profecías y oráculos II*.

²²² GRAYSON - LAMBERT, “Akkadian Prophecies”, 13-14; ANET 606.

²²³ Cf. BRESCIANI, *Letteratura Antico Egitto*, 425-426.

²²⁴ ANET 626-627; OPPENHEIM, *Letters from Mesopotamia*, 149-150.

ofrecida es que la forma original sería una típica «Alabanza convencional para dirigirse a un rey en la corte» y que, en una segunda instancia, fue utilizada para «Acreditar a un soberano». Para esta función, el género adquirió el formato de un oráculo profético, que anunciaba su venida como *vaticinium ex eventu*. Se introdujeron entonces, algunos de los elementos proféticos característicos que desarrollamos en los ejemplos anteriores.

A continuación reflejamos la estructura en el oráculo de Is 11,1-9 que estudiamos:

1- Descripción del caos en la tierra	¿10,33-34?
2- Anuncio del nuevo rey y descripción de su venida	11 ¹ y saldrá una rama del tronco de Jesé, un retoño de sus raíces brotará,
3- Mención de sus nombres	² reposará sobre él el espíritu de Yhwh, espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de conocimiento y de temor de Yhwh ³ y su deleite estará en el temor de Yhwh.
4- Descripción o características de su reinado	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.

La profecía se ajusta a la forma. Merece una aclaración el rasgo 3- mención de sus nombres. Lo identificamos en la descripción de los dones del espíritu, puesto que estas

dádivas cualifican el ser y el obrar del vástago. El texto, a pesar de referirse a un descendiente de Jesé, padre del insigne monarca David, nunca habla de un rey, al igual que sucede en 9,5-6. Esto hace pensar si realmente este texto se concibió como *anuncio de un rey salvador* o si se trata de un oráculo con sentido salvífico que, cuando se integró en la composición del libro en toda su arquitectura conjunta, se re-diagramó en un género evocador a la literatura profética internacional, que aluda a las formas asirias conocidas.²²⁵ Para esto, juntaron partes distintas (¿10,33-34? + 11,1-5 + 11,6-8 + 9). Esta posibilidad compositiva, expondría las paradojas de los «giros temáticos» que describimos anteriormente en el texto y también explicaría la dificultad del reconocimiento de esta forma que recién mencionamos, debido a los tópicos difíciles de explicar: concretamente, la ausencia de la palabra «rey» y la gestación del texto como anuncio de rey salvador desde su concepción.

Es probable que el primer fragmento (10,33-34), quizás en un principio unido a 10,28-32 con el sentido propio de un oráculo de castigo,²²⁶ haya sido unido por algunos redactores al oráculo salvífico de 11,1-9 para completar el anuncio salvífico del rey, creando como era costumbre, una era caótica anterior, signada en este caso por la impiedad de Asiria y del propio pueblo (10,5-34). Por otro lado, este estilo oracular, con el paso del caos a la salvación, se viene desarrollando en todo el libro del Emmanuel (cf. 6,9-13; 8,5-10; 8,21-9,6; 10,26-27).

La composición sugiere entonces las pretensiones de buscar un estilo de profecía común, que podemos llamar, «internacional» (como se dijo arriba y en nota), acorde al estilo y formato de la época. En ese caso, el *oráculo de castigo* que anunciaba el juicio de Jerusalén (10,33-34), como punto de llegada y objetivo principal del traslado del ejército (10,28-32), se puede leer como la «descripción caótica del cosmos», que suele introducir el *anuncio de rey salvador*. De hecho, en los testimonios asirios, la poda de los bosques era comprendida como una lucha contra el caos, que desarrollaba el rey para construir un mundo ordenado, para edificar la ciudad.²²⁷ Esto explicaría por qué en 11,1 se comienza con *w^eqatal* que implica continuidad y la abundancia de vocabulario específico relacionado.

3.3. Rasgos de la Estructura

A continuación se ofrece una estructura sintética que muestra los movimientos que el texto realiza y la organización de sus contenidos:

²²⁵ “Aunque la profecía encuentra diferentes expresiones en diferentes tiempos y lugares, las profecías de Isaías y las profecías asirias son exponentes de un fenómeno similar.” DE JONG, *Isaiah*, 456. En toda su obra, estudia la relación entre el libro de Isaías y la literatura profética asiria. Cf. especialmente págs. 456-459.

²²⁶ Cf. WONG, “Deliverance or Destruction?”, 550-551.

²²⁷ LIVERANI, “The Ideology of the Assyrian Empire”, 307.

- I- Marcha del ejército
 - a. Itinerario (10,28-32a)
 - b. Orden de ataque (10,32bc)
- II- Oráculo de castigo (10,33-34)
 - a- Fórmula introductoria (10,33a)
 - b- Poda del bosque, imagen del castigo del pueblo (10,33b-34)
- III- Imágenes de la renovación de toda la creación (11,1-9)
 - a. Surgimiento del nuevo brote (11,1)
 - b. Mundo nuevo (11,2-9)
 - i. El hombre nuevo (11,2-5)
 - Unción del espíritu (11,2-3a)
 - Acciones de justicia (11,3b-5)
 - ii. La creación nueva (11,6-9)
 - Las criaturas reconciliadas (11,6-8)
 - El conocimiento del Señor (11,9)

El texto lo dividimos en tres partes. La marcha del ejército con la orden de ataque. Un oráculo de castigo y, por último, el despliegue de distintos retratos que expresan un mundo nuevo que surge recreado.

- I. La marcha se desarrolla con mucha fluidez en dos momentos:
 - a. El más extenso desarrolla el itinerario del ejército con la enunciación de los topónimos y las consecuencias que desata su paso por cada lugar. El verso, como ya se dijo anteriormente, utiliza el recurso de la aliteración y la asonancia, para describir los efectos de este paso.
 - b. La orden de ataque se desarrolla en dos pequeñas frases organizadas a patrón terraza:

Agita su mano contra el monte de la hija de Sión,
la colina de Jerusalén.

La repetición del elemento mediante las dos frases sinónimas, instaura cohesión entre los componentes de la frase, creando un efecto dramático. Por eso, la terraza, en este caso, sirve para generar tensión, remarca la duración en el tiempo y expresa el aspecto inevitable que conlleva la poda contigua.

de la trama discursiva por medio del *w^e qatal* (כִּי־יָצַק). A la vez da pie al siguiente desarrollo de renovación de toda la creación (11,2-9).

b. Luego del surgimiento de un nuevo árbol se desarrolla el mundo nuevo que éste preside en dos *stanzas*, una dedicada al hombre y otra dedicada a las relaciones que entablan las criaturas.

i. Toda la primera *stanza* especifica la identidad del vástago. Investido con la unción del espíritu (11,2-3a) y obrando acciones justas (11,3b-5). Así progresa en dos momentos la trama discursiva:

- Primero la unción del espíritu (11,2-3a) que le comunica al vástago dones para el ejercicio del gobierno. Esta parte contiene dos proposiciones, una extensa y otra más breve. La primera de las oraciones se compone de cuatro repeticiones de la anáfora «espíritu de» que antecede cuatro duplas o endíadidas. La segunda proposición es un monocolon concluyente, que finaliza con la repetición de «temor de Yhwh» a modo de epífora. La siguiente disposición de las proposiciones clarifica lo fundamentado:

reposará sobre él	el espíritu de Yhwh,		
	espíritu de	<i>sabiduría</i>	<i>e inteligencia,</i>
	espíritu de	<i>consejo</i>	<i>y fortaleza,</i>
	espíritu de	<i>conocimiento y de temor de Yhwh</i>	
y su deleite estará en			el temor de Yhwh

- El otro momento de esta *stanza* (11,3b-5) dispone cuatro formas poéticas. Las dos primeras son dos paralelismos sinonímicos, el primero formulado en negativo mediante la partícula correspondiente (כִּי־לֹא) y el segundo repitiendo los mismos verbos pero formulados descriptivamente.

No	juzgará	por la apariencia	de su ojo,
Ni	decidirá	por el rumor	de su oído.

Juzgará	con justicia	a los débiles,
y decidirá	con rectitud	por los pobres de la tierra,

La tercera forma es un quiasmo, que introducirá a un grupo social con distinto valor al de los dos anteriores (débiles y pobre). Se habla de

Se integra en todas las frases la temática fundamental, de los animales fuertes y voraces en convivencia con los débiles, y un niño/bebé rigiendo la convivencia y dominando el peligro de la serpiente.

El fragmento último finaliza la *stanza* con dos afirmaciones formuladas con la partícula negativa (𐤍𐤁) seguido de un quiasmo que sintetiza toda la escena mediante la comparación metafórica del «conocimiento del Señor» inundando toda la tierra al igual que las aguas del mar.

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.

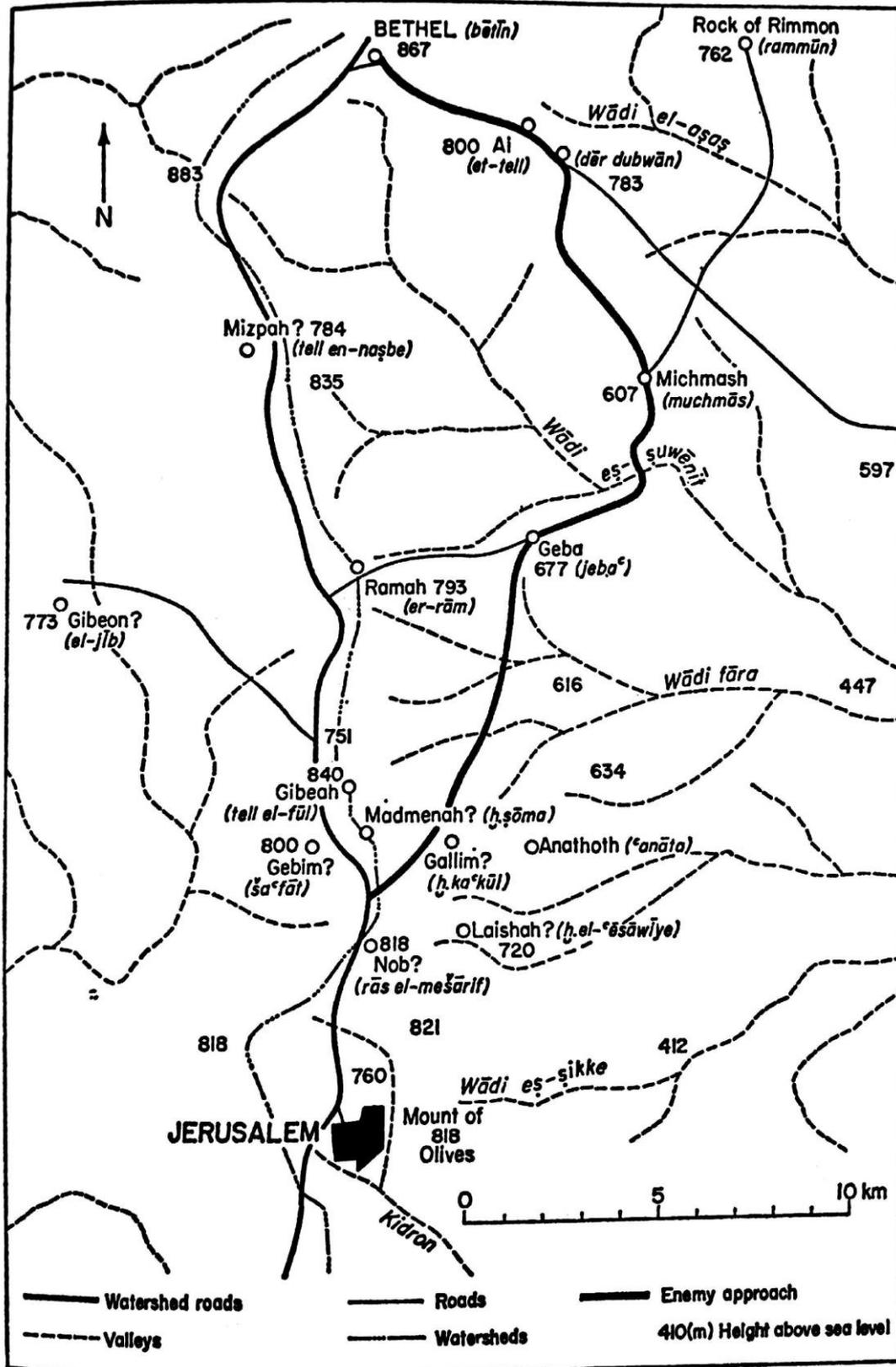
Así se recapitulan las nuevas relaciones entre las criaturas inauguradas en la escena. Toda la tierra vivirá una nueva intimidad y amistad con el Señor.

3.4. *Expresiones claves*

Comentamos a continuación el alcance de algunos elementos de la imaginería poética y el mensaje teológico de algunos términos o expresiones.

- “Vino hasta Ayat [...] se detiene en Nob” (10,28-32a)

El fragmento enumera distintas ciudades que nos permiten trazar la dirección del recorrido de norte a sur. El itinerario lo podemos vislumbrar en el siguiente mapa:



Tomado de: KAISER, *Isaiah 1-12*, 153.

La línea de «Mizpah» representa la ruta con agua que frecuentemente se transitaba. Una por dentro el país, la zona norte con Jerusalén. La línea más gruesa de

«Mijmash», representa el avance enemigo indicado en el texto por una zona montañosa más intransitada, pero con presuntas intenciones de abordar Jerusalén por sorpresa. La indicación de «Rock of Rimmon» se debe a que el autor asume la enmienda textual. Kaiser reflexiona acerca del viaje deduciendo que de Geba a Nob hay 4 millas (1 milla es equivalente a 1,6 km) y de Nob a Jerusalén solo 1 milla. Es un recorrido muy rápido que puede haberse realizado por la noche para atacar los muros de Jerusalén a la madrugada.²²⁸ Varios autores coinciden en que el contexto histórico original de referencia podría ser la campaña punitiva de Sargón II en el 711 para sofocar la coalición de Asdod (cf. Is 20; *ANET*, 287).²²⁹ Tal como se encuentra el fragmento, fueron quitadas las referencias históricas específicas que confirmarían esta identificación. Estas podas literarias son realizadas por motivos teológicos y hermenéuticos buscando resignificar el texto y, a la vez, permitiendo nuevas lecturas del mismo. Por eso, resulta evidente que parece querer evocarse la catastrófica invasión de Babilonia que provocó la debacle de Jerusalén y la deportación de la élite gobernante.

- “Los más altos (הַקֹּמָה) son derribados y los elevados (הַגְּבוּהִים) se derrumban (יִשְׁפָּלוּ)”(10,33cd)

La imagen de la desforestación, ejemplifica el castigo de los soberbios, un grupo social común en el libro y siempre reprobado por Yhwh. A esta clase de gente se refiere la figura de la altura, con los רָמִי (2,11-14,17; 10,12,15; 14,13; 23,4; 37,23) y con los הַגְּבוּהִים (2,15; 3,16; 5,15; 57,7). Pero en el proyecto teológico del libro, solo el Señor es el único Excelso y Sublime (57,15). Él vive en las alturas y se levanta para salvar (6,1; 30,18; 33,10; 49,11). Sus mensajeros pueden ser elevados, solo si él lo permite (40,9; 52,13; 55,9; 57,15). Por eso, los arrogantes son derribados יִשְׁפָּלוּ (2,11.12.17; 5,15; 13,11; 25,11-12; 26,5; 29,4; 32,19). El Señor elige al דָּל y al עָנֹו (cf. 11,4; 14,30; 25,4; 29,19; 57,15; 66,2), a ellos levanta y sostiene. Serán ellos los que participarán de un mundo nuevo (11,6-9).

- “Y saldrá un vástago del tronco de Jesé” (11,1a)

El verbo יָצָא (salir) se utiliza en Ex (23,15; 34,18) y en Dt (9,7; 16,3) para sugerir la salida de Egipto. Es un verbo, que en algunos casos, es empleado en referencia a la salvación. “Cuando el sujeto de יָצָא es Yhwh, el verbo designa no tanto el salir de un determinado lugar para abandonarlo (Mq 7,15; Ez 10,18), sino más bien el inicio de una empresa; por ejemplo, la lucha contra los enemigos (Jc 5,4; Is 26,21; 42,13; Mq 1,3; Ha 3,13; Zac 14,3; Sal 68,8).”²³⁰ En este sentido, la imagen del crecimiento de un vástago en

²²⁸ KAISER, *Isaiah 1-12*, 152.

²²⁹ Cf. BLENKINSOPP, *Isaías 1-39*, 266; CLEMENTS, *Isaiah 1-39*, 117; CROATTO, *Isaías 1-39*, 84; LAWSON YOUNGER JR., “Sargon’s Campaign”, 110; WILDBERGER, *Isaiah 1-12*, 450ss.

²³⁰ JENNI, “יָצָא”, *DTMAT*, I, 1043.

un tronco mochado, se presenta como metáfora de una salida. Si la poda se presenta como alusión al exilio y la destrucción de Jerusalén, el crecimiento de un vástago supone la partida del cautiverio babilonio, expresado como «salida» que implica el resurgimiento de un pueblo. El contraste entre lo viejo y seco de un tronco y lo nuevo y fértil de un vástago refuerza esta pintura. Si bien el concepto de continuidad está supuesto en el hecho que se trate del mismo árbol, también se supone un quiebre y un nuevo comienzo. El corte de 10,34 puso fin a un tronco, las nuevas ramas recorrerán otra dirección, con la misma «fuerza vital» ocuparán un espacio nuevo. Sin lugar a dudas, la referencia a Jesé, el padre de David, supone la gestación de un nuevo gobierno. David perteneció al tronco cortado, de su padre Jesé, así como surgió David en otro tiempo, ahora surgirá otro hijo que será ungido para gobernar, nunca se dice para reinar, porque Yhwh es el único rey (Is 24,23; 33,22). Quizás por esa razón los autores usaron un vocablo atípico הָטָרָה y no el conocido título מַלְאָךְ, utilizado con el descendiente davídico, como nombre propio o para anunciar su venida (cf. Jr 23,5; 33,15; 2Sa 23,5; Sal 132,17).

- El espíritu de Yhwh (11,2-3a)

El conocido vocablo רוּחַ denota una acción: «el soplo del viento», o también la «respiración»; el cual, por lo tanto, se transforma por analogía en símbolo de vida, «el espíritu». Juega un rol específico en las personas señaladas por Yhwh para realizar ciertas funciones en la comunidad (cf. Jc 3,10; 13,25; 14,10.19; 1Sa 16,13; 2Cr 20,14). La dotación del “espíritu” a un cierto grupo restringido de personas para realizar una tarea social específica (cf. Nm 11,25), ha sido llamada carisma.²³¹ Con la introducción de la dinastía real, el espíritu solo lo encontramos mencionado como carisma real en los ciclos de Saúl y David (cf. 1Sa 11,6; 16,13). Después no se oye más de un rey al que se le haya otorgado el espíritu, ni siquiera en los salmos reales.²³² En la historia de Salomón se habla que le fue otorgada la sabiduría, no usa la palabra רוּחַ (cf. 1Re 3). Hasta que en este texto de Is 11,2-3 se nos dice que el espíritu de Yhwh descansa sobre el vástago de Jesé. La presencia del espíritu de Yhwh en el vástago y en los otros dos personajes teológicos del libro de Isaías: el siervo (42,1) y el profeta (61,1), hace evidente la relación existente entre ellos.²³³ Los tres están dotados por el espíritu de Dios, actúan como mediadores de la acción salvífica del Señor, expresan la relación del pueblo con Él y a la vez “suscitan, gracias a la gloria del pueblo redimido, la admiración de las naciones hacia la grandeza de Yhwh”²³⁴ (cf. Is 11,10; 42,1; 61,1-5.9).

Tres pares de palabras describen el esperado regalo del espíritu. El primero – sabiduría e inteligencia– refiere a un oficio de carisma real, sobre todo con el antecedente Salomónico (cf. 1Re 3,12 y 2Cr 2,11). El segundo –consejo y fortaleza– remite a la

²³¹ Cf. TENGSTRÖM, “רוּחַ”, *TDOT*, XIII, 390.

²³² Cf. *Ibid.*, 390-1.

²³³ Cf. RAMIS, “Tres personajes emblemáticos”, 225-226.

²³⁴ *Ibid.*, 237.

función del líder, sobre todo en el orden militar (cf. 2Re 18,20 // Is 36,5); y el tercero – conocimiento y temor–, a su relación con Yhwh desde su aspecto fascinante y tremendo (cf. Gn 2,9; Pr 1,29; 2,5). La declaración sapiencial del comienzo del libro de Proverbios, a propósito de que “el temor del Señor es el principio del conocimiento” (Pr 1,7), nos muestra que se los comprende como términos paralelos o sinónimos. Expresan diferentes aspectos de una actitud religiosa fundamental, se refieren, en última instancia, a la misma realidad (Pr 2,5; 9,10). El temor reverencial, como expresión de rectitud devocional y el conocimiento de Dios, como prueba de que se camina en sus sendas (cf. Pr 3,6-7).

- “Vivirán juntos el lobo con el cordero [...] en la cueva de la serpiente venenosa el destetado su mano meterá” (11,6-8)

La llegada de la salvación, expresada mediante la imagen pacífica en el mundo animal, se encuentra también presente en otros libros bíblicos. La encontramos como expresión de una alianza futura en la que los animales quedan también implicados (cf. Os 2,20), o mediante la descripción del exterminio de los animales depredadores como certeza de paz (cf. Lv 26,6; Ez 34,25.28; Is 35,9). Algunos versos de esta misma escena son reutilizados en la escatología final de Isaías para hablar del mundo nuevo que heredará el grupo de los llamados siervos (11,6a // 65,25a; 11,7c-8a // 65,25bc; 11,9a // 65,25d).

La escena recreada indica, por un lado a los animales peligrosos, utilizados en otras partes en relación al castigo de Israel (cf. Lv 26,22; Jr 5,6; Ez 14,15; Am 5:19) y, por otro lado, alude a los animales domésticos que forman parte de la vida cotidiana del pueblo y de su culto a Yhwh en los sacrificios: «cordero» (Ex 12,5; Lv 7,23; Dt 14,6; Pr 27,26-27), «cabrito» (Gn 27,9; Jc 6,19; 13,15; 1Sa 10,3), «ternero» (1Sa 28,24; Jr 46,21), «vaca» (Gn 32,16; 41,2; 1Sa 6,7), «buey» (Gen 18,7; 1Sa 11,7; 14,32; 1Re 19,21).

La imagen que se propone retoma una idea importante en los textos fundacionales del Génesis. 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. Este cuadro revive el mundo concebido por Dios: una tierra pacífica y sin violencia. La profecía futura del mundo mesiánico de Isaías implica, en cierta medida, una restauración de los orígenes. En el relato del Gn todos los animales eran vegetarianos (Gn 1,30); luego, como es sabido, debido a la violencia que llenó la tierra (Gn 6,11-12), causa esencial del castigo del diluvio, se quebrará la trama de la narración. A partir de la finalización de las lluvias y del repoblamiento de la tierra, se permitirá al hombre comer carne (Gn 9,3-5). Los autores bíblicos presentan la lucha entre los animales por comer o sobrevivir como sinónimo de la violencia humana. En el mundo renovado por el espíritu de Yhwh, “no harán el mal, no harán bajezas en toda la montaña santa”. Será un niño quien los guiará hacia la paz. Un infante que no se someterá

a las seducciones de la serpiente, porque toda la tierra se llenará del conocimiento del Señor.

- “En toda mi montaña santa” (11,9a)

La declaración como se puede suponer se refiere al monte Sión, la montaña considerada «santa» por contener la presencia del Señor. Otros textos atestiguan esta identificación (cf. Jl 2,21; 4,17; Abd 1,16-17; So 3,11.17; Sal 2,6; 48,2-3; 99,2.9). En el caso de Isaías encontramos la particularidad que la declaración se halla siempre en la tradición del trito Isaías (cf. Is 56,7; 57,13; 65,11.25; 66,20). Esto llevó a algunos autores a afirmar que 11,9 fue un añadido tardío al poema en tiempos del grupo trito isaiano.²³⁵ Es cierto que la temática expresada es similar a la de la tercera parte, incluso como mencionamos en el punto anterior, con el incremento que algunos fragmentos de 11,6-8 son tomados para ser re utilizados en 65,25 en referencia a los siervos. Pero es más probable que este poema de Is 11,6-9 haya inspirado a este grupo de autores. Sobre todo en la elaboración de la escatología final (Is 65-66).

Detrás de esta referencia a una montaña santa se encuentra la teología de Sión vinculada siempre a un monte (cf. Sal 48,2-4). Es una tradición muy antigua, que fue asimilada y difundida por el grupo isaiano (cf. Is 2,2-5; 12,6; 33,17-20; 37,22-23.30-35).²³⁶ La montaña será el ámbito en donde se desarrollarán las relaciones pacíficas entre todas las criaturas. El lugar desde donde mana el conocimiento de Yhwh para todos los seres.

- “Porque llenará la tierra el conocimiento de Yhwh, como las aguas cubren el mar” (11,9bc)

La convivencia pacífica acarrea como consecuencia fundamental la plenitud del «conocimiento de Yhwh». La figura de la plenitud expresada con la imagen líquida y con el verbo (שָׁטַף) da un sentido de abundancia, inmensidad y derrame inconmensurable que ocupa un espacio vastísimo. Como se puede presuponer, el retrato metafórico que produce este *símil* genera una idea de perfección alcanzada. El mar, la masa material más inmensa conocida y palpada por los antiguos, se vuelve parámetro estereotipado que permite imaginar lo que sucederá con el conocimiento del Señor.

“En el primer paraíso el hombre se perdió por ambicionar «la ciencia de Dios»; aquí se le concede «la ciencia del Señor», conocer conviviendo. Lo cual es la plenitud de gozo y de paz, sólo comparable a la inmensa plenitud del mar.”²³⁷

²³⁵ Cf. KAISER, *Isaiah*, 253.

²³⁶ CLEMENTS, “Zion as Symbol”, 11.

²³⁷ ALONSO SCHÖKEL, *Profetas*, I, 169.

Este conocimiento supone un tipo de conducta ético-religiosa (cf. Is 33,6; 53,11; Jr 9,23; 24,7; Os 2,22). Su presencia o ausencia es crucial para la salvación de toda la sociedad, pues lleva a la íntima comunión con Dios. Como promete Jeremías: “Ya no tendrán que enseñar más el uno a su prójimo y el otro a su hermano, diciendo: «Conozcan a Yhwh», pues todos ellos me conocerán del más chico al más grande (Jr 31,34). La frase de Is aparece también, casi idéntica, en Ha 2,14. Ahí la encontramos amplificada y con una gramática menos poética, usada como promesa de salvación dentro de un dicho de condena que se encabeza con el típico ¡ay!²³⁸ Parece, evidentemente, una cita de Is 11,9.

4. Historia de la Redacción

Según el aporte del estudio de la forma, la unidad literaria parece estar compuesta de cuatro perícopas (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.).²³⁹ El prisma de Senaquerib nos brinda la información de los sucesos ocurridos en la campaña: toma de la ciudad filistea de Ecrón; conquista de 46 ciudades fortificadas en el reino de Judá; deportación de 200.150 personas y atesoramiento de un enorme botín; reparto de una parte del territorio de Judá entre los reyes filisteos vasallos (el rey de Asdod, el nuevo rey de Ecrón y el rey de Gaza); asedio de Jerusalén, donde Senaquerib «encierra a Ezequías como un pájaro en una jaula»; tributo de Ezequías, enviado en una embajada con escolta militar a Nínive para transmitir su acta de fidelidad al rey de Asiría. La datación y los argumentos no parecen apropiados, pues el texto del prisma no menciona en absoluto la toma de Jerusalén, mientras que sí lo hace con otras ciudades, Laquis por ejemplo. Senaquerib se contentó con el enorme tributo y Jerusalén gracias a ello, no fue conquistada por el ejército asirio.²⁴⁰

²³⁸ Cf. ANDERSEN, *Habakkuk*, 245. El autor considera la versión de Habacuc como una «imitatio» que cambió las formas verbales al uso común y agregó el vocablo “gloria”.

²³⁹ 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.

²⁴⁰ Cf. ANET 287-288.

Otros autores sitúan el poema en tiempos del rey Josías debido al resurgimiento de la imagen davídica.²⁴¹ Finalmente, también existen muchas propuestas de tiempos posexílicos, durante la fusión de los materiales antiguos con los del déuterio Isaías.²⁴²

Nosotros nos inclinamos por una datación posexílica debido a varias pistas que el texto nos brindó en el análisis:

- 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. 1Cr 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 imagería 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; 9,1-7. Estas alusiones exigen, al momento de su composición, el conocimiento del documento P, que podemos datar al final del exilio o al inicio del regreso²⁴³ (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 encuentra insertada en una composición delicadamente elaborada (10,5–12,6). 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)

²⁴¹ Cf. NIELSEN, *Hope for a Tree*, 139; SWEENEY, *Isaiah*, 204-205. También DE JONG reconoce la posibilidad que en tiempo josíánicos 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. 2Re 21,19-26; Is 11,1) y a toda su reforma religiosa interpretada como una restauración davídica (cf. 2Re 22,2), llevó a la tradición isaiana a reinterpretar el antiguo oráculo, pero leído ahora en sus propios tiempos (cf. *Isaiah*, 135 nota 404.).

²⁴² 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.

²⁴³ ELLIGER, “Sinn und Ursprung”, 129; ZENGER, *Einleitung in das Alte Testament*, 97.102.

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 preexílico,²⁴⁴ 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 *Reisebericht* (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.”²⁴⁵

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 (יָרַע קָדָשׁ מִצֵּבֶתָהּ) 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 יָרַע 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).

Este 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

²⁴⁴ Cf. WILLIAMSON, *Isaiah 1-5*, 199.

²⁴⁵ BEUKEN, *Jesaja*, 306.

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).²⁴⁶ La perícopa en cuestión de Is 11,1-9, parece haber inspirado varios aspectos cruciales del rollo de Isaías.



Is 11,1. Codex Leningradensis B19a. Tomado de la edición facsímil.

²⁴⁶ Cf. BERGES, *The Book*, 471-473.

Representación figurativa iluminada. Anónimo. Salterio de Scherenberg (1260) Pergamenthandschrift, 158 pág. (p. 139), 18,5 x 13 cm; Strasburgo, Badische Landesbibliothek, bacalaode San Pedroperg.

Aparece Jesé, el padre de David, representado mientras descansa en el suelo. La raíz que brota de Él lleva inscrita la correspondiente cita bíblica de Is 11,1. Sobre el brote de la raíz está



sentada en el centro María con el Niño, que rodea amorosamente con su brazo izquierdo el cuello de la Madre, con su derecha agarra un rollo y sobre sus rodillas hay una corona. Los profetas sostienen las cintas con leyendas en las manos: Isaías, abajo a la izquierda («*ecce virgo concipiet*»), Jeremías, abajo a la derecha («*femina circumdavit virum*» Jr 31,22). La imagen se completa en la parte de arriba por David («*homo natus est in ea*» Sal 87(86),5) y Salomón («*venter tuus sicut acervus tritici*» Can 7,2), considerados por la tradición también como hombres proféticos. Al final de los zarcillos hay dos medallones donde aparecen representadas cuatro palomas, a las que se agrega una quinta en el centro, y dos más a los costados de María y el Niño; posiblemente se refieran a los dones del Espíritu Santo, siete en la tradición textual G. En representaciones más antiguas de esta escena, los ancestros suelen emerger de corolas de flores y señalan con el dedo a Cristo, que aparece en la cima del árbol; éste aparecía al principio en forma de Cristo en Majestad, aureolado con siete palomas místicas representativas de los dones del Espíritu Santo. Desde el siglo XIII, al aumentar el culto a la Virgen, ésta pasó a ocupar la cima y Jesús pasa a ser un niño en los brazos de la Virgen. El árbol de Jesé se convierte así en uno de los símbolos preferidos de la Inmaculada Concepción; puesto que, María era la flor blanca del árbol.

Tomado de: [en línea], https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cod_St_Peter_perg_139_Scherenberg-Psalter_7v.jpg [19 de febrero 2019].

PARTE 2:
ANÁLISIS DE LA COMPOSICIÓN
DEL TRÍPTICO MESIÁNICO COMO «RETABLO» TEOLÓGICO

CAPÍTULO IV.

CONTEXTO LITERARIO DEL TRÍPTICO: ARTICULACIÓN DE LAS UNIDADES, Y DESARROLLO DE LOS ARGUMENTOS Y DE LA TRAMA

Nuestra presentación propone comprender el conjunto literario que abarca los capítulos 5 al 12. La investigación busca en esta sección entender en el contexto el sentido de estos tres textos estudiados que llamamos, según la sugerencia de Beuken, un «tríptico-mesianico».²⁴⁷ Cada uno de los textos es una tabla, vinculada con las otras, pero enmarcado por contornos textuales que traman de forma dramática el desenvolvimiento del mensaje conformando un «retablo» teológico. Nuestra exposición desarrolla aquí una lectura que se detiene, sobre todo, en las vinculaciones literarias entre las perícopas, leídas con un enfoque retórico desde el progreso de los argumentos y en función de las unidades o tablas del tríptico que estamos estudiando. En primer término se delimitará la gran unidad literaria, luego se expondrá por secciones surgidas de los límites que se visualizan en la estructura; por eso, primero se delimita también cada sección y, en segundo término, se despliega su organización.

1. Unidad literaria 5,1–12,6

Este gran bloque literario funciona como una unidad retórica. Es un conjunto textual preparado para ser leído a una comunidad creyente que al oír la profecía celebra a Yhwh e interpreta su propia historia. La unidad debe poseer un comienzo, un estadio intermedio y un final.²⁴⁸ En las grandes unidades, que se componen de pequeñas perícopas, se requiere buscar signos de apertura y clausura; deben incluir un comienzo y un final discernibles, conectados por una determinada acción o argumento.²⁴⁹ Por eso, se utiliza el concepto de *inclusio*.²⁵⁰ Es obvio que pequeñas unidades retóricas pueden quedar integradas dentro de la unidad principal, funcionando como sub unidades que aportan al mensaje de la unidad mayor por su relación con el contexto literario. Tal como se plantea en el título, se considera 5,1–12,6 como una gran unidad retórica compuesta por tres subunidades: 5,1-30; 6,1-8,20; 8,21-12,6 que se desarrollaran y delimitarán a

²⁴⁷ BEUKEN, *Jesaja*, 187.

²⁴⁸ Este concepto metodológico lo tomamos de: KENNEDY, *Retórica*, 68-70.

²⁴⁹ Cf. “Acerca de las estructura literarias hebreas”, en: GARCÍA SANTOS, *Génesis a Reyes*, 123-127.

²⁵⁰ Se corresponde con la figura de composición que MEYNET llama «concentrism», cf. *Rhetorical*, 199-200.

continuación. Las razones para delimitar esta gran unidad se manifiestan en forma de *inclusio*:

- Se comienza (5,1-7) y termina (12,1-6) con un canto. Al principio la viña queda un erial, lleno de zarzas y espinos, y sin agua (5,6), llena de iniquidad y alaridos (5,7). Al final el monte Sión tiene a su disposición agua, fuentes de salvación (12,3), en medio de cantos (12,5) y gritos de gozo (12,6).
- Se levanta como estandarte una señal (נִסִּי) para que una nación extranjera venga a Sión (5,26), luego se volverá a levantar otra señal, pero para que vengan a Sión todas las naciones (11,10.12).
- La «mano del Señor» se levantó «airada» contra su pueblo (5,25), luego se invertirá el destinatario y se levantará contra el Río (11,15, Asiria se había designado como «mar» cf. 5,30), y se confirmará que se ha calmado la ira contra su pueblo (12,1).
- El título de 5,1a cambia el tema del oráculo anterior (4,2-6) y rompe también con un nuevo comienzo semántico el argumento que se venía desarrollando. Por otro lado, en el otro extremo de la unidad, con 13,1, comienzan los oráculos contra las naciones, que cambian también la escena y el tema de los capítulos anteriores (cf. 11–12).

A continuación, se desarrollan las tres subunidades: 5,1-30; 6,1-8,20; 8,21-12,6.

1.1. Reseña de la viña del Señor (5,1-30)

1.1.1. Delimitación y estructura

En 5,1 se presenta en primera persona una afirmación cohortativa en la cual el profeta expone su querer: “Voy a cantar a mi Amado el canto de amor por su viña”. La trama discursiva anterior queda interrumpida. Se advierte respecto a lo que acontecerá en adelante. Se cantará para el Amado (יְהוָה) una canción para su viña (לְכַרְמֵי). La forma de la declaración es la de un título que encabeza una nueva sección en el libro. En nuestra estructura se propone titular la sección, Alegoría de la viña del Señor (5,1-30), puesto que con el canto y las condenas se cuenta el destino del pueblo de Dios. Se conforma de tres partes: el canto (5,1b-7), las maldiciones (5,8-25) y la invitación al pueblo extranjero (5,26-30) que finaliza con la unidad literaria. En 6,1 comienza otro desarrollo y con estilo prosaico.

1. **Canto de la viña 5,1-7**
 - a. **Título 5,1a**
 - b. **Canto 5,1b-7**
2. **Maldiciones «¡Ay!» 5,8-25**
 - a. «¡Ay!». **Usurpadores de tierra 5,8-10**
 - b. «¡Ay!». **Faltos de conocimiento de la realidad 5,11-12**
 - c. **Primeras consecuencias 5,13-17**
 - d. «¡Ay!». **Incredulidad ante la acción del Señor 5,18-19**
 - e. «¡Ay!». **Perversión de la verdad 5,20**
 - f. «¡Ay!». **Necedad 5,21**
 - g. «¡Ay!». **Torcimiento del derecho 5,22-23**
 - h. **Segundas consecuencias 5,24-25**
3. **Invitación al pueblo extranjero Asiria-Caos 5,26-30**
 - a. **Convocatoria con la insignia 5,26ab**
 - b. **Llegada del ejército enemigo 5,26c-30**
 - i. **Señalamiento de la llegada 5,26c**
 - ii. **Descripción del ejército 5,27-29**
 - iii. **Vaticinio de su acción (gestación del caos) 5,30**

1.1.2. Organización de la sección

Para hablar del pueblo del Señor, se utiliza la imagen de la viña. Una figura explotada también por otros autores (cf. Jr 12,10; Os 10,1; Sal 80,9ss). El primer punto que vale la pena remarcar es que la viña no emerge de los pedregales, es el producto del interés de su dueño porque exista como tal. Fue plantada por Él con una significativa preparación. La cavó, la despedregó y la plantó (וַיַּעֲזֹקְהוּ וַיִּסְקְלֵהוּ וַיִּטְעָהוּ) y con un elocuente compromiso cuidó de ella, construyó una torre y un lagar labró.

La alegoría sienta las bases de todo el conjunto literario 5-12. Expresa con el símbolo narrado el surgimiento del pueblo (5,1b-2b) y los problemas suscitados a causa de sus crímenes (5,2c-4), así como la resolución tramada por Yhwh para extirpar la amargura de sus cepas (5,5-6). La declaración de 5,7 revela, junto con la identidad de la viña, el proyecto que el Señor tenía para ella; pero también se añade, la trágica constatación de aquello en que se ha convertido:

“pues viña de Yhwh Sebaot es la casa de Israel
y los hombres de Judá son su plantación predilecta.
Esperé derecho (מִשְׁפָּט) y ¡miren! hay violencia,
justicia (צְדָקָה) y ¡miren! hay alaridos” (Is 5,7).

La dupla de palabras *צְדָקָה / מִשְׁפָּט* funciona de forma programática en el libro.²⁵¹ Al comienzo, toda Jerusalén, que antes era llamada Ciudad Leal porque rebosaba de derecho y justicia (1,21), se encuentra habitada por asesinos. El proyecto del Señor para su gente es que conformen un pueblo regido por la justicia y el derecho, una sociedad ideal. Pero los gobernantes llenan la ciudad de crímenes e injusticias (cf. 1,22-23). La fuerza retórica del mensaje se refuerza con la aliteración (*הַצְדָקָה ... הַצְדָקָה \ מִשְׁפָּט ... מִשְׁפָּט*). En la parte final del libro, 59,9-15 se vuelve a advertir el mismo problema y a desarrollar un reclamo similar de parte del Señor. Esta dupla se retoma en 9,6, la declaración final de la segunda tabla del tríptico mesiánico.

La segunda parte (5,8-25) se desprende como consecuencia lógica de lo planteado en el canto: el comportamiento de Israel fue reprobado, el juicio se amplía con 6 “ayes” que desnudan los crímenes cometidos en el pueblo²⁵² y la expansión del caos por los territorios del reino del Norte.²⁵³ Estas fórmulas de condena están jalonadas por dos balances generales (5,13-17 y 5,24-25) que expresan nefastas consecuencias para el pueblo. En los dos casos, las consecuencias están precedidas por dos maldiciones que condenan a los borrachos (5,11 y 5,22). Quizás la semejanza de estas dos maldiciones les sirvió a los redactores como criterio ordenador.

La primera de las consecuencias (5,13-17) Son dos declaraciones introducidas por la partícula *לִכֵּן*. Desarrollan el tema del exilio (5,13) y la condena de las clases gobernantes que produjeron la catástrofe (5,14-17). La segunda de las consecuencias (5,24-25) tiene una importancia capital en la estructura sincrónica de toda la sección que estamos estudiando, pues sus alusiones pretenden establecer vínculos con el otro extremo de la estructura:

“Por eso (*לִכֵּן*), como la lengua de fuego devora el rastrojo y la paja se consume en la llama, su raíz (*שְׂרֵשֶׁת*) se pudrirá, y sus brotes (*וּפְרִיָהִם*) volarán como polvo. Porque rechazaron la ley de Yhwh Sebaot y despreciaron la Palabra del Santo de Israel. Por eso (*עַל־כֵּן*) se enciende la ira del Señor contra su pueblo y extiende la mano para herirlo. Tiemblan los montes, yacen los cadáveres como basura por las calles. Y con todo eso su ira no se aplaca, su mano sigue extendida” (Is 5,24-25).

Estas dos oraciones evidencian ser una pieza redaccional, puesto que aluden a otros tres textos. La primera mención encontrada es la de los sustantivos «raíz» y «brote» (5,24) que hallamos también en 11,1 (*פָּרַח* y *פְּרִיָה* son dos vocablos que aluden al proceso de crecimiento de la planta). La temática del fuego purificador sobre Israel (*שֵׁן* cf. 5,24), es una imagen que también se desarrolla en 10,17. Finalmente el estribillo final de 5,25 es el mismo que se repite otras cuatro veces en 9,11.16.20 y 10,4.

²⁵¹ Cf. CONRAD, *Reading Isaiah*, 102-106; RENDTORFF, “Zur Komposition des Buches Jesaja”, *VT* 34 (1984), 305-314.

²⁵² Para un conocimiento pormenorizado sobre las intenciones teológicas de este tipo de forma discursiva de condena, cf. “The Function of the Woe-oracles”, en: WILDBERGER, *Isaiah 28-39*, 627-629.

²⁵³ Cf. BLENKINSOPP, *Isaiah 1-39*, 217.

Parece razonable pensar que los redactores han pretendido vincular los textos, en vistas a que los oyentes del libro susciten ellos mismos esa ligazón cuando escuchaban la lectura de la profecía. La clave hermenéutica para comprender el sentido de las relaciones semánticas la encontramos en el texto contiguo.

La tercera parte (5,26-30) es una convocatoria a un ejército enemigo sin nombre. El contexto del libro hace suponer que se trata de Asiria. Se describe una vertiginosa llegada de un ejército poderoso y temible (5,27-29). Este tipo de descripción es una forma literaria conocida en la literatura profética (cf. Jr 4,6-7.13.16.29; Jl 2,4-9; Na 2,2-11; Ha 1,6-11). Vale la pena detenerse en la convocatoria y en los resultados de la acción militar. Cuando se invita al ejército enemigo se utiliza una figura etimológica: $\text{דָּגֵל־אֲשֶׁר־יִּשְׂרָאֵל}$ (el sustantivo deriva del verbo “ $\text{אֲשַׁר$ ”)²⁵⁴. El estandarte o bandera es una marca, un signo militar que indica donde se reunirá el ejército, le provee orientación para el reagrupamiento, planificación y nuevos ataques (cf. Is 13,2; 18,3; 30,17; 49,22).²⁵⁵ El levantamiento de esta señal se vuelve a realizar al final de toda la estructura en 11,10. En este lugar de 5,26 convoca al ejército enemigo y da pie al ingreso de Asiria en toda la escena histórica siguiente, sobre todo en 7,17–8,10 donde se describen los estragos sobre el reino de Judá.

Respecto a los resultados de la acción de Asiria (5,30) se describe en futuro con los motivos típicos del caos. El mar (יָם cf. Ex 15,8-10; Is 50,2; Sal 74,13; Jb 9,8), como bestia rugiente y la espesa oscuridad (אֲדָמָה cf. Gn 1,2; Jl 2,2; Sal 18,12; Jb 3,4-5; Lm 3,2). La invasión de Asiria engendrará el caos en la tierra de Judá.

1.2. Memoria del profeta (6,1-8,20)

1.2.1. Delimitación y estructura

La unidad literaria que va desde la vocación de Isaías hasta el final del capítulo 8, es tradicionalmente llamada *La Memoria (Denkschrift) del profeta*.²⁵⁶ Nuestra propuesta considera parte de esta unidad 6,1–8,20.

Este bloque contiene un segmento muy antiguo que data, probablemente, del tiempo de la crisis Siro-Efraimita (735-733 a.C.),²⁵⁷ pero que podrían haber sido escritos

²⁵⁴ Cf. HALOT § 6207.

²⁵⁵ FABRY, “ דָּגֵל ”, TDOT. IX, 440.

²⁵⁶ Cf. El desarrollo de la hipótesis de esta memoria y la discusión de sus límites en: PROKHOROV, *The Isaianic Denkschrift*, 23-25 y 32-34.

²⁵⁷ Se discute la historicidad del conflicto, algunos autores como Liverani, reconocen la crisis, prácticamente, con los datos fundamentales aportados por la Escritura y reconociendo también la huella de la intervención Asiria (provocada por Judá) en las destrucciones que hallaron los arqueólogos en Tel Kinneret, En Gev y Tel Hadar, a orillas del lago de Tiberíades, en Tellel-Fara Norte y en Bet-Sean (cf. LIVERANI, *Más allá*, 173-176). Otros autores en cambio, niegan que Tiglatpileser haya necesitado la

recién después del 732 a.C. por Isaías o por sus primeros discípulos.²⁵⁸ En la actualidad se considera esta unidad textual como una compleja pieza con un largo trabajo redaccional, cimentada en sus bases por el profeta del siglo VIII.

Todo el bloque puede ser visto como una reflexión sobre el ministerio de Isaías que se abre con su llamado vocacional (6,1ss) y se cierra con la presencia de sus discípulos/hijos a su lado para conservar íntegro y vivo su mensaje (8,16-20). Parece evidente que se resalta el itinerario del ministerio profético de Isaías, “desde su convocatoria hasta su retiro de la vida pública después de haber cumplido su tarea profética”.²⁵⁹ Por otro lado, la presencia del epíteto יהוה צבאות en su vocación profética (6,3) y en la investidura de sus discípulos (8,18), alude al servicio y reconocimiento del mismo Soberano Señor.

Los límites de la sección son bastantes claros. De la vocación de Isaías (6,1ss) a la vocación de sus discípulos (8,16-20). El comienzo está marcado por el cambio en la focalización que se realiza entre 5,26-30 y 6,1ss. Se arranca una narración en primera persona, que comienza con una frase temporal (בְּשָׁנַת־מִוֹת הַמֶּלֶךְ עֲזִיָּהוּ) y luego el desarrollo «testimonial» sobre la visión del Señor en el Templo utilizando *wayyiqtol* y la alternancia de participios. Este texto combina varios elementos distintos,²⁶⁰ por eso puede entenderse como «relato de vocación», «relato de encargo de una misión», «relato de teofanía» o «visión de un juicio».²⁶¹

El fin de la sección está dado por la perícopa de institución de sus discípulos, el llamado a conservar el legado de Isaías, que no es otra cosa que el testimonio de sus enseñanzas:

8¹⁶ Ata este testimonio,

sella esta enseñanza entre mis discípulos.

¹⁷ Esperaré a Yhwh que oculta su rostro a la casa de Jacob y en Él confiaré.

¹⁸ He aquí, Yo y los niños que me ha dado,

para señales y portentos en Israel,

de parte de Yhwh Sebaot que reside en el monte Sión.

¹⁹ Seguramente, les dirán a ustedes:

“Consulten a los espectros y adivinos que susurran y murmuran”

¿Acaso no debe un pueblo consultar a su dios en favor de los vivos a los muertos?

²⁰ Para enseñanza y testimonio,

si no hablan según esta palabra,

insinuación de Ajaz para ingresar en los territorios de Damasco e Israel. Simplemente sería una leyenda creada en torno a la guerra siroefraimita, pues todos eran conscientes que el norte de Siria y Damasco podrían volverse los próximos enemigos (cf. MAYER, *Politik*, 308).

²⁵⁸ cf. BERGES, *The Book*, 78.

²⁵⁹ DE JONG, *Isaiah*, 54.

²⁶⁰ Cf. SWEENEY, *Isaiah 1-39*, 57.

²⁶¹ Cf. BLUNDA, *La proclamación de Yhwh rey*, 264.

es porque no hay para ellos amanecer.

Esta perícopa finaliza con una fórmula de juramento o declaración condicional (8,20b), introducida por el אִם-לֹא (si no),²⁶² que a nivel discursivo se utiliza para concluir la proclamación. Las dos palabras, Torá/enseñanza (תּוֹרָה) y testimonio (תְּעוּדָה), se repiten en los vv. 16 y 20 dando unidad al fragmento.²⁶³ Por otro lado, como se dijo ya en el análisis de la delimitación de la perícopa 8,21–9,6, en 8,21 hay un cambio abrupto de persona verbal, se cambia a la tercera singular, utilizada para el pueblo como una «sola persona». Se lo presenta en un estado de desesperación y en búsqueda de respuestas.

- 1. Vocación de Isaías 6,1-13**
 - a. Llamado 6,1-5**
 - b. Capacitación del profeta 6,6-7**
 - c. Misión 6,8-13**
 - i. Exhortación 6,8-10**
 - ii. Vaciamiento de la ciudad 6,11-13**
- 2. Primer hijo «Un resto volverá». Audiencia 7,1-9**
 - a. Información histórica 7,1-2**
 - b. Encuentro y testimonio de «Un resto volverá» 7,3-6**
 - c. Vaticinio 7,7-9a**
 - d. Advertencia 7,9b**
- 3. El segundo hijo «Emanuel» 7,10-17**
 - a. Primera «tabla mesiánica»**
 - i. Anuncio profético de un signo 7,10-12**
 - **Propuesta 7,10-11**
 - **Rechazo 7,12**
 - ii. Anuncio del nacimiento 7,13-17**
 - **Anuncio 7,13-14a**
 - **Descripción del nacimiento y consecuencias 7,14b-16**
 - **Signo de Asiria en Judá 7,17**
 - b. Eventos «Aquel día» 7,18-25**
 - i. «Aquel día» metáfora apícola 7,18-19**
 - ii. «Aquel día» metáfora de la navaja 7,20**
 - iii. «Aquel día» metáfora del nomadismo 7,21-22**
 - iv. «Aquel día» metáfora del erial 7,23-25**

²⁶² Se pueden ver usos parecidos en Is 7,9; 14,24; 40,28.

²⁶³ Como se dijo, anteriormente, no existe unanimidad en la forma de delimitar esta perícopa y por lo tanto, tampoco en el lugar donde concluye el bloque conocido como «memorial de Isaías».

4. **Tercer hijo «Rápido saqueo pronto botín». Juicio profético a Damasco y Samaría 8,1-4**
 - a. **Fórmula del mensajero profético 8,1a**
 - b. **Testimonio escrito 8,1b-2**
 - c. **Nacimiento de «Rápido saqueo pronto botín» 8,3a**
 - d. **Fórmula del mensajero profético 8,3b**
 - e. **Mandato del nombre 8,3c**
 - f. **Vaticinio del fin de Damasco y Samaría 8,4 (↑7,7-9a)**
5. **Invasión de Asiria en Judá 8,5-10**
 - a. **Fórmula del mensajero profético 8,5**
 - b. **Rechazo de las «aguas de Siloé» 8,6**
 - c. **Inundación del «río Éufrates» 8,7-8**
 - d. **Confrontación del Señor a los planes y las palabras 8,9-10.**
6. **Interpretación de los acontecimientos 8,11-15**
 - a. **Fórmula del mensajero profético (separado del destino del pueblo) 8,11**
 - b. **El verdadero Conspirador del pueblo 8,12-15**
 - i. **Distinción entre el profeta y el pueblo 8,12**
 - ii. **Revelación del Conspirador 8,13**
 - iii. **Vaticinio de la conspiración contra Israel y Jerusalén 8,14-15**
7. **Vocación de los discípulos de Isaías. Depósito profético 8,16-20**
 - a. **Mandato de conservación de la memoria 8,16**
 - b. **Disputa entre los discípulos y los adivinos 8,17-19**
 - c. **Juramento 8,20**

1.2.2. Organización de la sección

Una posibilidad de articulación para comprender la sección es por medio de una estructura concéntrica que separare a cada uno de los tres hijos. Los dos niños de Isaías en los dos extremos, con el significativo desarrollo de sus nombres (7,1-9 y 8,1-10), rodeando los dos a Emanuel (7,13-16), el signo dado por Yhwh (7,10-12 y 7,17-25), que ocupa el centro de toda la unidad. La actividad profética de Isaías desarrollada frente a un pueblo necio que no elige al Señor y que por ello será sancionado (6,9-13 y 8,11-15) y el comienzo y final biográfico del profeta con el desafío vocacional explícito para sus discípulos (6,1-8 y 8,16-20).²⁶⁴

²⁶⁴ La propuesta toma sugerencia de: BERGES, *The Book*, 74-75 y SIMIAN-YOFRE, “Isaías”, 41ss.

6,1-8 <i>Llamado</i>	8,16-20 <i>Discípulos</i>
6,9-13 <i>El Señor vacía la ciudad</i>	8,5-15 <i>El Señor es conspirador Anuncio de la invasión y juicio profético</i>
7,1-9 <i>«Un resto volverá» Entrevista y consejo</i>	8,1-4 <i>«Rápido saqueo pronto botín» Oráculo testimoniado</i>
7,10-12 <i>Anuncio profético de un signo</i>	7,17-25 <i>Signo anunciado y eventos «Aquel día»</i>
	7,13-16 <i>Anuncio del nacimiento de «Dios con nosotros»</i>

Esta diagramación deja en evidencia la intención de los redactores de poner en el centro de la composición el nacimiento de «Emanuel», la primera tabla de nuestro tríptico mesiánico.

Tal como están dispuestos los textos, se plantea un itinerario en la trama que progresa sobre el desarrollo del ministerio profético de Isaías; desde su convocatoria divina, pasando por sus intervenciones proféticas, hasta llegar a la institución de su heredad.

Después de la consagración profética de Isaías (6,6-8), se asigna su misión (6,9). El profeta anunciará el exilio con la metáfora del vaciamiento de la ciudad (6,11) y el abandono del país (6,12).²⁶⁵ Estos retratos a la vez comienzan a realizarse en cierto sentido, a lo largo de toda esta sección (cf. 7,16; 10,3.14). La imagen de la poda (6,13) también refuerza los vínculos intratextuales (cf. 10,33-34) y expresa la interrupción del linaje real en la casa de Judá.

Después del anuncio del vaciamiento de la ciudad y la promesa del surgimiento de una semilla santa (זֵרַע קֹדֶשׁ, 6,13) se deja el horizonte abierto a una expectativa salvífica. En la composición siguiente se narra el encuentro que tuvo el profeta con el rey Ajaz (7,3), a propósito de la guerra siro efraimita (7,2). En el contexto de esa audiencia, aparece el primer hijo del profeta. Isaías está acompañado por su hijo שְׁאָר יְשׁוּב («*Un resto volverá*»), cuyo nombre alude a la vuelta desde Babilonia (cf. 10,21-22; 49,6; 51,11, etc.), pero aquí es resignificado en otro contexto. El resto vuelto del exilio se comprende a sí mismo como filiación del profeta. El profeta con «un resto» visita al rey. Los textos parecen querer estimular un nivel de lectura ejemplar para que la ciudad no vuelva a «quedar vacía». La Jerusalén posexílica se gestó en torno a la comunidad del resto. En la composición, se propone recorrer nuevamente las huellas del *padre* Isaías, pero de ahora en más con el resto, su hijo primogénito. Ajaz es llamado a no temer la maquinaciones enemigas y a mantenerse fiel al Señor, confiándose solo a Él. El anuncio al rey se vuelve a revivir, con la esperanza de que sea capaz de comprenderlo. El Señor se ha comprometido a mantener a su pueblo con vida a pesar de los difíciles momentos de la historia de Judá. El texto propone a שְׁאָר יְשׁוּב volver a recorrer en tiempos posexílicos la travesía de Isaías, hasta el “final del acueducto del estanque superior, por el camino del campo del Batanero” (7,3b), escuchar nuevamente sus antiguas advertencias al rey: el llamado a apoyarse (תִּצְמַחַיִּנִי) con firmeza en Yhwh.

La entrevista con Ajaz se prolonga con el ofrecimiento de un signo y el inmediato rechazo de Ajaz (7,10-12). Como se pudo comprobar en el estudio de este texto, el signo condenatorio de la llegada de Asiria (7,17-25) que originariamente seguía al ofrecimiento del signo, fue re-significado por el nacimiento de un segundo hijo llamado *Emanuel*.

²⁶⁵ Cf. WILLIAMSON, *The Book*, 35-37. El autor explica la conformación de Is 6 por la tradición de autores deuteroisaianos. El proyecto de este texto sería la articulación de los textos protoisaianos con las «nuevas» tradiciones surgidas en el exilio. De este modo, el antiguo profeta era presentado habiendo vaticinado la caída de Babilonia y de esta forma podían juntarse las dos grandes tradiciones.

Ahora el signo es una posibilidad salvífica, el testimonio de que «*Dios está con nosotros*». No se especifica quién es su padre, solo se alude a su madre, como «la joven». Ella dará a luz un hijo que es un pueblo. Un nosotros de gente que confiesa tener en medio a Dios (cf. 4,2-6; 54,1-3). Muchos pasajes del libro se refieren de este modo a la comunidad posexílica (1,4-7; 49,20-21; 66,7-8). Emanuel es el pueblo santo, alimentado con la leche de la tierra. Chupa y mama de la ubre de Jerusalén (cf. 66,11); así aprende, definitivamente, a discernir el bien del mal.

El testimonio de la entrada de Asiria en la tierra (7,17) testimonia el rechazo de Ajaz al mandato profético de permanecer en la confianza (תִּאֲמִינִי) a Yhwh. Se presentan cuatro formulaciones de transición temporal (7,18-25), como *vaticinium ex eventu* para anunciar la debacle producida por el imperio. Las metáforas de los insectos, la afeitada, el nomadismo y el erial lleno de “zarzas y abrojos” (cf. 5,6; 9,17; 10,17; 27,4) manifiestan los destrozos que provocan los asirios.

Así llegamos a los fragmentos finales que están delineados con las fórmulas del mensajero (8,1.3b.5.11), que anuncian que Yhwh habla; y a la vez, como marcas lingüísticas fraccionan en partes el texto.

El tercer hijo que encontramos, el segundo de Isaías, es מְהֵרָה שָׁלֵל חֵשׁ בָּז. El Señor advierte con un oráculo un pronto saqueo que debe ser registrado en una גְּלִיּוֹן גְּדוֹלָה (placa grande) con testigos que rubriquen el escrito (cf. Hab 2,2). Se trata del fin de los reinos de Damasco y Samaría debido a la pronta llegada de Asiria. Se anuncia el nacimiento del hijo de Isaías, que, por instrucción de un nuevo oráculo, debe ser llamado igual que la escritura consignada en la tabla: «*Rápido saqueo pronto botín*». El niño es testimonio – junto con la tabla escrita– del fin de la coalición siro-efraimita. Se preanuncia lo ya sugerido con la metáfora de los troncos humeantes ya blancos (7,4). Asiria arruinará la empresa y las ciudades de los reinos, antes que el niño aprenda a hablar.

El fragmento que sigue está compuesto de varios elementos formales (8,5-15), se vuelve a introducir con una fórmula de mensajero (8,5) que incluye un dicho profético de juicio o acusación, junto con la consecuencia inexorable. El pueblo ha rechazado “las aguas de Siloé que fluyen mansamente” (8,6), una metáfora de Yhwh que se contrapone a las consecuencias inevitables que le esperan al pueblo, el anegamiento de “las aguas del río embravecidas y caudalosas” (8,7). La inundación (שֹׁטֵף) es otra metáfora utilizada en la perícopa, articulada con el río (8,8) y en contraposición a las aguas de Siloé. El agua desbordante y descontrolada (cf. Ha 3,8-15; Jon 2,3-6; Sal 18,5-6; 29; 93,4), junto con el río (cf. Jc 5,21; Is 19,5-6; 27,12; Jr 2,18; Ez 31,4; 32,2; Na 1,4; Sal 93,3), conforman una imagen típica del caos en la tierra.²⁶⁶ Estos vestigios míticos servían para leer los

²⁶⁶ Una imagen similar es presentada En textos de la ciudad cananea de Ugarit, *Baal*, el dios de la tormenta, derrota a *Yamm*, la mar (también llamada *Nahar*, el río). Era un mito recitado, probablemente, para celebrar el control que tenía Baal de ambos órdenes, el natural y el histórico (*ANET* 129-42).

desórdenes naturales así como también, las catástrofes históricas producidas por las grandes potencias opresoras (cf. 10,26 Egipto, Asiria y Babilonia).

La perícopa finaliza con una fórmula de «citación a la guerra» (*Aufforderung zum Kampf*),²⁶⁷ en 8,9-10. Los motivos que se desarrollan en 8,8 dan pie a este desafío. El agua del río, es decir Asiria, llegará hasta el cuello de Judá, inundará la anchura del país, pero no llegarán a ahogar a su cabeza. Emanuel sobrevivirá al imperio. La referencia desafiante de esta fórmula está dada por la supervivencia de Jerusalén a las campañas asirias bajo los reinados de Ezequías. Asiria arrasó con el país, pero Jerusalén con el pago de un oneroso impuesto logró sobrevivir.²⁶⁸ Este acontecimiento de finales del siglo VIII motivó la elaboración de la teología de Sión,²⁶⁹ que confiesa la inviolabilidad de la ciudad santa y su permanencia siempre estable (cf. Sal 46,3-4; 48,3b-8). Blunda resume los motivos literarios que se utilizan a partir de la obra de Rohland²⁷⁰ para hablar de la tradición de Sión:

“(1) Sión es la montaña divina, la cumbre del Safón (Sal 48,3-4), (2) el río del paraíso brota de allí (46,5), (3) allí es donde Yhwh triunfa sobre las corrientes de las aguas del caos primordial (46,3-4), (4) donde consigue la victoria sobre los reyes y sus naciones, estableciendo la paz (46,7; 48,5-7; 76,4.6-7) y (5) hacia allí peregrinan los sobrevivientes de las naciones, que reconocen finalmente la soberanía de Yhwh y vienen a rendirle homenaje (Sal 76,11-13).”²⁷¹

Los cuatro primeros temas los encontramos desarrollados en Is 8,5-10 y el quinto lo veremos en 11,10-12. Con la reconstrucción post babilónica, dos siglos más tarde, se comprende que el verdadero sobreviviente del «abismo de la inundación» es el hijo Emanuel.²⁷² La convocatoria a las naciones (8,9) es una afirmación que involucra a Yhwh; todo plan (טַעֲצָה) pergeñado fracasará, “porque con nosotros está Dios” (8,10, כִּי עִמָּנוּ אֱלֹהִים). Emanuel es por lo tanto, el signo de la salvación frente a todos los pueblos de la tierra.

A continuación, sigue una forma de «disputa»²⁷³ que se extiende entre 8,11-15. Comienza con una extensa fórmula del mensajero (8,11), ampliada con una proposición

²⁶⁷ WOLFF, *Joel and Amos*, 74. Consiste en un llamado a movilizarse, en referencia a un ataque y con verbos imperativos (cf. Jr 46,9; 49,14.28.31; 50,29; 51,27; Jl 4,9).

²⁶⁸ Cf. 2Re 18,13-16; *Prisma de Senaquerib* (ANET 287-288).

²⁶⁹ Cf. CLEMENTS, “Isaiah and the Zion Tradition”, en: *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem*, 72ss; OLLENBURGER, *Zion, City of the Great King*, 149.

²⁷⁰ ROHLAND, *Erwählungstraditionen*.

²⁷¹ Cf. BLUNDA, *La proclamación de Yhwh rey*, 259.

²⁷² Es probable que 8,9-10 sea una glosa redaccional tardía, introducida junto con el signo de 7,14b-15.

²⁷³ La *disputa* es un género que proviene de la tradición sapiencial. Se emplea como dispositivo literario para examinar puntos de vista contrastantes. El ejemplo más popular es el libro de Job. Suele funcionar en un marco legal como medio para resolver demandas contradictorias (cf. Gn 31,36-43). La mayoría de los ejemplos, los encontramos en la literatura profética y exhiben sólo el discurso del profeta, que intenta persuadir a su audiencia a que abandone su posición o creencia y adopte su propuesta (cf. Is 40,12-20; 44,24-28; 48,1-15; 49,14-25; Jr 2,23-28; 33,23-26; Ez 11,2-17; 18,1-20; Ag 1,2-11, etc.). El género presenta una estructura de dos partes, que incluye una declaración del punto de vista del oponente y la argumentación en la que el orador intenta refutar ese punto de vista y argumentar el propio. Los elementos constitutivos de los ejemplos proféticos incluyen: (1) la tesis a ser disputada (Is 8,12); (2) la contraposición por la cual

subordinada que subraya la confrontación entre el profeta y su pueblo (“... cuando me tomó con la fuerza de su mano y me advirtió que no siguiera por el camino de este pueblo”). La disputa desarrollada es a causa de la interpretación de los acontecimientos. Para el pueblo –se supone en especial al rey con su grupo gobernante– lo acontecido es una conspiración (קִשָּׁר).²⁷⁴ La alianza entre Damasco y Samaría es la causa de todos los males. Ellos temían y temblaban ante sus vecinos y no frente a la verdadera amenaza. La visión profética es muy distinta, Isaías no acepta que se llame conspiración y se victimicen ante los acontecimientos. “A Yhwh Sebaot, a él tened por santo, sea él vuestro temor y él vuestro temblor” (8,13). El profeta entiende que deben temer a Yhwh, puesto que no reconocer su santidad y no haberse fiado de él (7,9) es el verdadero problema de la casa de Israel y de los habitantes de Jerusalén (8,14). Solo Emanuel se fio de Yhwh (8,9-10). Esto llevará a los dos pueblos a caer, quebrarse, enredarse, ser capturados (וְנִפְּלוּ וְנִשְׁבְּרוּ וְנִשְׁבְּרוּ וְנִלְכְּדוּ, 8,15b).

La unidad literaria finaliza con una perícopa de contenido vocacional, que institucionaliza a los discípulos²⁷⁵ / niños²⁷⁶ del profeta, con el propósito de guardar su palabra y ser testimonio de Yhwh en medio del pueblo (8,16-20). Se nota que el fragmento sobre los adivinos (8,19) incluido en la perícopa es más tardío y fue ensamblado a 8,16-18.20. La forma literaria resultante la encontramos también en Is 30,8-11 (cf. Ha 2,2-5). Son «instrucciones» (*Unterweisung*)²⁷⁷ de tipo proféticas que se usaron para establecer la escritura y conservación de la profecía. En estos dos casos (8,16-18.20 y 30,8), se sumaron a la instrucción profética una disputa contra el pueblo, a causa de sus consultas a los adivinos (8,19 y 30,9-11). A nivel semántico, la disputa funciona dentro de la forma para cuestionar la conducta de aquellos miembros del pueblo, que a fin de entender el sentido de la situación histórica actual –en vez de creer en Yhwh– confían en las vanidades que proponen los adivinos y hechiceros.²⁷⁸ Este grupo ansioso y perdido, que rechazan la Torá/enseñanza (תּוֹרָה) y testimonio (תְּעוּדָה) profético, conforman el colectivo social más grande del pueblo. De esta manera, se denuncian las prácticas de adivinación propias de los pueblos paganos que, según parece, los judíos se las habían apropiado. Estas facilitaban que imperen los sistemas injustos de gobierno como el que se denuncia. Los adivinos y nigromantes precipitaban al pueblo a la idolatría y como consecuencia de ello, a la desconfianza en Yhwh.

el altavoz discute (Is 8,13-14); y (3) la controversia o argumentación propiamente dicha (Is 8,15) (cf. MURRAY, “The Rhetoric of Disputation”, 95-121; SWEENEY, *Isaiah 1-39*, 169.519).

²⁷⁴ La palabra hebrea *qešer* solo puede comprendida en sentido político, en alusión a un complot, cf. 1Sa 22,8.13; 2Sa 15,12.31; 1Re 16,9.16.20; 2Re 9,14; 10,9; 15,10.15.25.30; 17,4.

²⁷⁵ La expresión בְּלִמְדָי (entre mis discípulos) proviene del verbo enseñar (לָמַד). Como adjetivo, tal como se encuentra, se refiere a los “enseñados”. Todos coinciden en la traducción “discípulos”. Es un vocablo que en Is lo encontramos también en el corpus Dt-Isaiano (cf. 50,4; 54,13). Los tres textos parecen presentar el mismo contexto semántico de «herencia profética».

²⁷⁶ Estos יְלָדָי de los que se habla se encuentran semánticamente relacionados con los hijos del profeta (7,3; 8,3), herederos legítimos de su ministerio.

²⁷⁷ MURPHY, *Wisdom Literature*, 177; SWEENEY, *Isaiah 1-39*, 179.393.522.

²⁷⁸ Cf. SWEENEY, *Isaiah 1-39*, 180.

“El testimonio escrito debe recordar a la gente «que os lo había predicho» cuando los hechos ocurran. Isaías tiene clara conciencia de que al menos el mensaje de los dos capítulos anteriores se ha transmitido por medio de él y por medio de sus hijos. Esto explica también por qué Is 8,3 llama «profetisa» a la mujer de Isaías, consciente de que también ella participa en el gesto profético de Is 8,1-4 y por tanto en el mensaje del Señor. El Señor no se revela por medio de nigromantes y adivinos que susurran y murmuran, ni por medio de consultas a los muertos (Is 8,19), un reino inasequible para el ser humano, sino que se revela en el reino de los vivos, en los acontecimientos personales, en la historia de su pueblo.”²⁷⁹

La pieza más antigua de esta perícopa (8,16-18) finalizaba originalmente, el memorial de Isaías.²⁸⁰ Luego, con el añadido de la disputa, el texto quedó armonizado por los redactores con 8,20. Así empieza y termina hablando de la תּוֹרָה (enseñanza / ley) y la הַתְּעוּדָה (testimonio). La memoria de Isaías queda como una “enseñanza (o ley) sellada” en medio del pueblo. Es un signo que deja el profeta para que depositen su confianza en el Señor.²⁸¹ Las “enseñanzas selladas” serán suficientes para responder a las preguntas que nos hacemos. Este es 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 8,21-22.²⁸² Más que nunca, los lectores de este libro y el pueblo todo, deben volver sobre la enseñanza profética escrita:

“En aquel día escucharán los sordos palabras de un rollo, y desde la tiniebla y desde la oscuridad los ojos de los ciegos las verán, los pobres volverán a alegrarse en Yhwh, y los más oprimidos en el Santo de Israel se regocijarán” (Is 29,18-19).

1.2. La Palabra profética contra el caos en la tierra. Restauración del mundo (8,21-12,6)

1.3.1. Delimitación y estructura

La última unidad literaria de toda esta sección se encuentra entre 8,21–12,6. Sus límites son bastante claros. El comienzo en 8,21 está marcado por un cambio abrupto de sujeto y de persona verbal, se desarrolla en tercera persona singular al pueblo, como una sola persona. Se inicia la descripción de las consecuencias «caóticas» del paso del imperio

²⁷⁹ SIMIAN-YOFRE, “Isaías”, 44-45.

²⁸⁰ cf. KAISER, *Isaiah 1-12*, 114.

²⁸¹ Cf. MARTÍNEZ, *La dimensión social*, 198.

²⁸² Cf. JANTHIAL, *L'Oracle de Nathan*, 115.

por la tierra. Este concepto se extenderá hasta 10,5. A la vez desde el comienzo, el caos se ilumina (9,1) con la soberanía de un niño que restaura el trono de David (9,6). Los antiguos enemigos son enfrentados por la Palabra profética (9,7; 10,24) y el fuego luminoso de Yhwh purifica los productos de la maldad (9,17; 10,17.25).

La unidad finaliza con un cántico de acción de gracias (12,1b-6) que concluye no solo la unidad sino también todo el conjunto literario.

- 1. Segunda «tabla mesiánica» 8,21–9,6**
 - a. Anuncio de calamidad para el pueblo. Contemplación de la oscuridad (misericordia y angustia) 8,21-22**
 - b. Inversión de la situación 8,23**
 - c. Descripción de la salvación (irrupción de la luz) 9,1-6**
 - i. Canto de acción de gracias 9,1-4**
 - ii. Fórmula de nacimiento 9,5**
 - iii. Oráculo de promesa 9,6**
- 2. Liturgia de la destrucción de los enemigos del pueblo 9,7–10,32**
 - a. Israel. Poema litúrgico-descriptivo de la destrucción del reino del Norte 9,7–10,4**

9,7 → envía Yhwh

 - i. Estrofa sobre el «palabra a Jacob» 9,7-11**
 - **Enfrentamiento de la palabra de Yhwh a Jacob/Israel 9,7-11a**
 - **Estribillo 9,11b**
 - ii. Estrofa sobre la negativa a «volver a Yhwh» 9,12-16**
 - **El pueblo fracasa en su vuelta al Señor 9,12-16a**
 - **Estribillo 9,16b**
 - iii. Estrofa sobre «el fuego» 9,17-20**
 - **El incendio consecuencias purgativa para el pueblo 9,17-20a**
 - **Estribillo 9,20b**
 - iv. Estrofa final condenatoria «¡ay!» 10,1-4**
 - **Juicio y castigo a los líderes 10,1-4a**
 - **Estribillo 10,4b**
 - b. Asiria. Liturgia sobre la utilización y destrucción de Asiria 10,5-23**
 - i. Sentencia «¡Ay!» (10,5)**
 - ii. Descripción de su papel en la historia (10,6)**
 - iii. Mala interpretación de su rol (10,7-11)**
 - iv. Anuncio de juicio (10,12)**

- v. Mofa por su soberbia (10,13-15) [este elemento es // al estribillo de cierre 9,11b.16b.20b; 10,4b]
- 10,16 → envía el Señor Yhwh Sebaot
- vi. Purificación de la sociedad y de la tierra. Se revierte el bosque por un erial mediante «*un fuego*» y se baja la insignia 10,16-19
 - vii. Salvación de un resto 10,20-23
 - Fórmula «*Aquel día*» 10,20
 - Promesa de supervivencia 10,21-23
3. Oráculo dirigido a Judá sobre la destrucción de Asiria, el caos histórico 10,24-32
- 10,24 → dice el Señor Yhwh Sebaot
- a. Fórmula del mensajero 10,24a
 - b. Promesa de salvación por la destrucción del enemigo introducida con el «*No temas*» 10,24b-26
 - c. Fórmula «*Aquel día*» 10,27
4. Tercera «*tabla mesiánica*» 10,28–11,9
- a. Ataque contra Jerusalén, imitación de la campaña de un ejército 10,28-32
 - b. Acción creadora de Yhwh 10,33–11,9
 - i. Poda caótica como imagen del exilio y profanación de Jerusalén 10,33-34
 - Fórmula introductoria 10,33a
 - Poda del bosque, imagen del castigo del pueblo 10,33b-34
 - ii. Imágenes de un mundo nuevo y de la renovación de toda la creación 11,1-9
 - Surgimiento del nuevo brote 11,1
 - Mundo renovado 11,2-9
 - El hombre nuevo 11,2-5
 - Unción del espíritu 11,2-3a
 - Acciones de justicia 11,3b-5
 - La creación reconciliada 11,6-9
 - Las criaturas reconciliadas 11,6-8
 - El conocimiento del Señor 11,9
5. Acción salvífica de Yhwh, nuevo éxodo (regreso) para todos los dispersos de su pueblo 11,10–12,6
- a. Fórmula «*Aquel día*» 11,10
 - b. Fórmula «*Aquel día*» en estructura concéntrica 11,11-16
 - Resto de su pueblo 11,11
 - Vuelta de los dispersos junto con las naciones por la insignia nueva levatada 11,12 (↑5,26ab)

~Reconciliación de Efraín y Judá 11,13

~Empresa compartida 11,14

·Fácil acceso por el este y el oeste 11,15

-Resto de su pueblo 11,16

c. Nuevo cántico pascual

i. Fórmula «Aquel día» 12,1a

ii. Cántico de acción de gracias 12,1b-6

1.3.2. Organización de la sección

El comienzo de la sección es con la segunda tabla de nuestro tríptico (8,21–9,6). La temática que se desarrolla a partir de 8,21 sigue vinculada con la sección anterior. El pueblo se encuentra en una situación de hambruna y desesperación (8,21). Se había presentado la imagen de Asiria como una inundación sobre la tierra de Judá y de Israel (8,5ss), en la que solo se salvará Emanuel, porque Dios cuidaba de Él. En esta sección se suma una ilustración más del caos mítico presente en la historia (8,22). Se retrata con el vocablo חֹשֶׁךְ (cf. Gn 1,2) y varios sinónimos. La oscuridad expresada en esta situación (8,22) muestra un texto muy similar al que se encuentra en 5,30, con una clara intencionalidad por parte de los redactores de que los mismos sean identificados:

Bramará contra él aquel día, como el bramido del mar, y contemplará la tierra, (וַיִּבְטֹ לְאֶרֶץ) ¡Miren! (הִנֵּה) Oscuridad (חֹשֶׁךְ), miseria (צָר) Pues la luz se oscurecerá en la espesa tiniebla. (5,30)	y la tierra contemplará, (וְאֶל-אֶרֶץ יִבִּיט) ¡Miren! (הִנֵּה) Habrá miseria (צָרָה) y oscuridad (חֹשֶׁךְ) Penumbra y angustia Será empujado en la tiniebla (8,22)
---	--

Estas dos glosas expresan las consecuencias de la invasión asiria, pues las dos se encuentran en continuación de dos advertencias sobre el ingreso de Asiria (5,26-29 y 8,5-8) y si bien conforman una *inclusio*, consideramos que no deben interpretarse como parte del bloque llamado de la «Memoria de Isaías», tal como propone Berges.²⁸³ Este bloque se caracteriza por la actuación ministerial de Isaías, por eso es de vital importancia su vocación (6,1-8) y la de sus discípulos (8,16-20). Nuestra propuesta es comprender esta *inclusio* como continuación, 8,22 retoma lo que se había anunciado ya en 5,30. La caótica oscuridad de un imperio opresor abarca la anchura de la tierra. Esta continuación del tema permite el desarrollo del tríptico, puesto que en la línea argumental se exige que acontezca una salvación todavía no realizada, pues Emanuel recién había sido engendrado.

²⁸³ Cf. BERGES, *The Book*, 79.

La catástrofe producida por Asiria, simbolizada con la inundación, y la negación de la intervención del Señor en la historia para justificar la propia inmoralidad de las autoridades de Judá, llevaron al pueblo a una lóbrega opresión.

Desde los lugares nórdicos (8,23bc), primeros pueblos sometidos y exiliados por los asirios en su ingreso a la tierra prometida, surgirá ahora un nuevo proceso salvífico. El pueblo, sumergido en la oscuridad, contemplará una gran luz que brillará sobre todos ellos. Con la evidente evocación del primer relato de la creación (cf. Gn 1,3), se expresa la salvación como luz que acontece en la histórica oscuridad en la que se encontraba inmersa Judá (cf. Lm 3,2.6). Como veíamos en el estudio de este texto, los frutos de alegría y libertad se exponían como consecuencias de la acción redentora de Yhwh. El enemigo no tiene nombre que lo defina, es llamado el «tirano» que oprime al pueblo con su vara. La sombra del exilio de Judá y de la catástrofe del 586 a.C. en Jerusalén son el referente principal del imaginario del texto. La extinción de toda batalla o violencia (9,4) preludia una situación de paz que se colma de plenitud regalando un nacimiento. Un יֶלֶד es dado al pueblo. En la primera tabla se había anunciado que una joven iba a dar a luz un hijo (וְיִלְדֶת בֶּן) a quién debía llamar «Dios-con-nosotros» (cf. 7,14). Ahora en 9,5 se proclama el nacimiento del hijo con “la función de extender en cierta medida como el cumplimiento del anuncio de 7,14”²⁸⁴:

בֵּי-יֶלֶד יִלְדֶת-לָנוּ.
בֶּן נִתַּן-לָנוּ

Ya advertimos que el pasivo teológico nos remite a Dios, el sujeto de la acción. Ese «hijo / niño» es un don de Dios que expresa su presencia con nosotros. Lleva cuatro nombres divinos que celebran la generosa acción del Señor en favor de su pueblo. La utilización de la primera persona plural en el nombre Emanuel, así como en la partícula לָנוּ dos veces mencionada aquí, pone en evidente ligazón a los dos textos, a causa del mismo hijo que nace. Las dos proclamaciones incluyen a los lectores en el oráculo. La acción de Dios en el niño es vinculante para la antigua comunidad isaiana, como para «nosotros» y a la vez, para todos los lectores del libro.²⁸⁵

“El texto es leído como literatura para ver cómo se creó un mundo de significado que a través de su propia estructura pone al descubierto la imaginaria de la comunidad: es decir, la interacción entre la producción y recepción del texto, un proceso en el que nosotros, como lectores contemporáneos, somos activos participantes.”²⁸⁶

²⁸⁴ WILLIAMSON, *Isaiah 6-12*, 395.

²⁸⁵ Cf. VAN WIERINGEN, *The Implied Reader in Isaiah 6-12*, 84, 137-140. En su obra: *The Reader-Oriented Unity of the Book Isaiah* (2006) se puede observar con detenimiento el análisis de las implicancias lectoras en todo el libro profético de Isaías.

²⁸⁶ CONRAD, *Reading*, 87. El autor se refiere a las evidencias que provee el comienzo y el final del libro sobre la integración del lector (cf. 1,9-10 y 59,9-15; 63,7-64,11; 66,19-20), sin perder de vista además, de todas las breves y abruptas apariciones de la inclusión lectora en el desarrollo de todo el conjunto (2,5; 16,6; 17,14; 32,15; 33,2. 21-22; 42,24; 47,4). En su opinión, esto sirve para definir la estructura de todo el rollo. Cf. “Who are «We» in Isaiah?”, 83-116.

La paz es el fruto principal que madura con el regalo de este niño: “No tiene fin” (9,6). Expresa el poder de su soberanía y la realización del derecho y la justicia. La dupla de palabras conformada por מִשְׁפָּט y צְדָקָה suele ser muy utilizada en la tradición bíblica. Solamente en el rollo de Isaías encontramos varios casos donde aparece esta dupla (cf. 1,27; 5,7.16; 9,6; 28,17; 32,16; 33,5; 54,17; 56,1; 58,2; 59,8-9.14). Se puede definir צְדָקָה y מִשְׁפָּט con la ayuda de los conceptos «subjetivo / objetivo»: “*šedeq* es el «sentido subjetivo del derecho o rectitud» y *mišpāt* es «derecho objetivo, la norma universalmente vinculante de justicia».”²⁸⁷ En este caso, debemos pensar que el régimen que comienza con el nacimiento / donación de este niño, inaugura un tiempo eterno de paz, en el que se hará justicia a cada ciudadano atendiendo a su necesidad, porque se realizará a la vez, un mundo justo donde el derecho será el único lazo social posible. Esta nueva vida alude al canto de la viña de la unidad literaria anterior, pues se comienza a revertir, por lo menos en el reino de David, la frustración que manifestaba Yhwh que esperaba derecho (מִשְׁפָּט) y encontraba violencia, justicia (צְדָקָה) y escuchaba alaridos (cf. Is 5,7b).

La consecuencia de este nuevo reinado de paz comprende la aniquilación de los enemigos. Mediante una poema-litúrgico se despliega la destrucción del primero, el Reino del Norte (9,7–10,4). El texto parece estar armado para ser celebrado. Son cuatro estrofas con un estribillo final que se repite: “con todo eso, su ira no se aplaca, su mano sigue extendida” (cf. 9,11b.16c.20b; 10,4c). Las estrofas desarrollan un itinerario progresivo, manifestado con claridad desde los versos del comienzo de cada estrofa. El Señor envía una palabra a Jacob (9,7), pero Israel no vuelve a Él (9,12), por eso la iniquidad que produjo será quemada (9,17), ¡ay de los que legislan la injusticia! (10,1).

El poema presenta los elementos característicos de un juicio profético. Israel es acusado por su malicia y es llamado a convertirse, la invitación se rechaza; por eso la misma maldad (רָשָׁעָה) es quemada. La representación de la quema se escenifica por medio de la combustión de un bosque, y de la zarza y el espino (שְׁמִיר וְשִׁית, cf. 9,17). La imagen insinúa la maleza surgida en la viña después que su viñador (“mi amigo” cf. 5,1) derribó su cerca y fue pisoteada (5,5). La viña se había transformado entonces en un erial donde solo crecía maleza: “zarza y espino” (5,6).

La liturgia finaliza con una fórmula ¡ay! que alude a la destrucción de Samaría y al exilio de su gente en el 722 a.C. de manos de los asirios. Algunos autores sugieren que 10,1-4 sería una unidad desplazada de la serie de lamento de 5,8-24.²⁸⁸ Parece por lo menos evidente un proceso redaccional conjunto, sobre todo si prestamos atención a la utilización del estribillo (9,11b.16c.20b; 10,4c) también en 5,25. La causa de la catástrofe se apunta como falta de juicio y derecho contra los débiles y pobres de “mi pueblo”

²⁸⁷ JOHNSON, “מִשְׁפָּט”, *TDOT*. IX, 93.

²⁸⁸ Cf. BERGES, *The Book*, 73ss.; BLENKINSOPP, *Isaías 1-39*, 207ss.; SIMIAN-YOFRE, “Isaías”, 41; WILDBERGER, *Isaiah 1-39*, 188.

(10,2). La expresión עַמִּי es utilizada tres veces a lo largo de estos capítulos: 5,13; 10,2 y 10,24.

“Todas las referencias hablan de ‘am como víctima. Cuando se trata del atropello de los derechos sociales, la opresión y la violencia, el texto muestra a un Dios que se identifica con las víctimas de estas acciones destructivas y les llama «mi pueblo».”²⁸⁹

Después de la destrucción de Israel, se sucede el fin del imperio Asirio. Se utiliza también una estructura de tipo litúrgica (10,5-23) desplegada en un oráculo de juicio, en el que se alternan la voz profética (8,12.15.16-23), la voz de Yhwh (10,5-8) y la voz de Asiria (10,8-11.13-14).

La unidad comienza con una fórmula ¡ay! dirigida a Asiria, en donde se expone su misión: ser guiada por el Señor, como instrumento o vara de su ira (10,5-6). El llamado del Señor a los asirios se truncó por su misma obstinación. El plan era guiarla para acabar con la gente impía (גֹּי־הַגֵּר), el pueblo objeto de su cólera (10,6). Ellos, obsesionados por la ceguera de su propia arrogancia, pretendían seguir con su conducta imperialista «dominando muchos pueblos» (10,7-11). El Señor les anuncia que juzgará este comportamiento: le pedirá cuentas al rey asirio por el orgullo desmedido (10,12).

Se exponen de manera pormenorizada las imputaciones (10,7-15), desarrolladas las acusaciones en dos tiempos para acumular mayor tensión discursiva (10,7-11 + 12-15). En las primeras imputaciones se critican las acciones desplegadas de exterminio imperialista (שָׂמַד cf. 10,7) y se citan los argumentos que Asiria expresaba dirigidos a Jerusalén, en referencia con la incursión de Senaquerib en el 701 a.C. (10,8-11). En la segunda incriminación se pone el acento en su soberbia (גָּדֹל) y en su mirada orgullosa y altanera (הַפָּאָרְתַּת רוּם עֵינָיו), cf. 10,12).²⁹⁰ La expresión que comienza el segundo discurso directo: “con el poder de mi mano lo hice...” (10,13), alude al estribillo de la perícopa anterior (9,7–10,4) repetido en cuatro oportunidades, que proclamaba a la mano del Señor extendida para juzgar a Israel. Asiria creía ser dueña de toda la tierra sin comprender su servicio a la historia, ser vara o bastón del Señor. Entre 10,5 y 10,15 se produce una *inclusio* por la utilización de los dos vocablos repetidos afirmados de Asiria: vara y bastón.

La última parte del juicio en donde se anuncia el castigo, se introduce por una declaración que revela al causante de la pena (10,16a). Lo mismo ocurre con el juicio de Israel (cf. 9,7). Se utiliza en ambos casos la combinación con el verbo שָׁלַח. La fórmula

²⁸⁹ MARTÍNEZ, *La dimensión social*, 227.

²⁹⁰ Este tipo de recriminaciones son comunes en la literatura profética. En Is 47 se presenta, dentro de una lamentación, una reprimenda parecida que condena la soberbia de Babilonia (cf. 47,7-8.10). En el libro de Ha 1,10-11 se desarrolla otra acusación similar que condena la altanería del imperio Caldeo manifestada como idolatría del poder, cf. VERDINI, *Nahún y Habacuc. Dos profetas que interpretan la historia*, 44-45.

introduce las sentencias al acusado, formuladas con estilo oracular (10,16-19).²⁹¹ Es importante comprender los parecidos semánticos entre este texto y un fragmento anterior en el que se describía la sanción para Samaría (9,17-18). A continuación presentamos los dos textos en paralelo para percibir con más claridad la similitud de vocabulario entre ambos:

<p>9¹⁷ Porque ardió (בְּעֵרָה) como fuego (כְּאֵשׁ) la maldad, zarza (שְׁמִיר) y espino (וְשִׁית) devorará (תֹּאכְלֶנָּה), chamuscará la espesura del bosque (הַיַּעַר) y se alzarán remolinos de humo</p> <p>18 Por la ira de Yhwh Sebaot será quemada la tierra y será el pueblo como pasto del fuego (אֵשׁ), nadie se compadece de su hermano</p>	<p>10¹⁶ Por eso enviará Yhwh Sebaot debilidad contra sus robustos y debajo de su gloria encenderá un incendio como incendio de fuego (אֵשׁ)</p> <p>17 La luz de Israel se convertirá en fuego (לְאֵשׁ) y su Santo como llama arde (וּבְעֵרָה) y consumirá su espino (שִׁיתוֹ) y su zarza (וְשְׁמִירוֹ) en un solo día</p> <p>18 Y la gloria de su bosque (יְעָרוֹ) y su vergel, en alma y cuerpo será consumido, será como desaparece uno que lleva la enseña²⁹²</p>
---	--

La evidente similitud describe el final de los dos enemigos de Jerusalén. La Palabra profética guía la historia del pueblo. El plan del Señor se confirma. El caos histórico se extingue por la luz. El fuego consume la maleza del imperio, chamusca su bosque. Los asirios se mueren “en alma y cuerpo”. La prosperidad alcanzada, expresada con la imagen del bosque y el vergel se aniquila en un instante.

La dupla אֵשׁ / לְהִבָּהּ de 10,17 es bastante común y utilizada en los paralelismos (cf. Nm 21,28; Is 5,24; 43,2; Jr 48,45; Ez 21,3; Jl 1,19; 2,3; Abd 18; Sal 83,15; 106,18). En este caso se utiliza para la descripción de la ruina de quienes se oponen al plan de Yhwh. La

²⁹¹ Son muy pocos los comentaristas que interpretan este oráculo de catástrofe como dirigido a Israel (cf. ALONSO SCHÖKEL, *Profetas*, 163-164; RAMIS, *Isaías*, 147-148). La mayoría, debido a la partícula inicial (לְכִן) de 10,16, lo toman como continuación del juicio a Asiria (cf. BEUKEN, CHILDS, CLEMENTS, CROATTO, SWEENEY, WILDBERGER). Parece más lógico suponer que en el proceso de reubicación propuesto por los redactores finales, Is 10,16-19 adquiere un nuevo nivel de significado, invirtiendo completamente su intención original. El juicio, por lo tanto, que se pronunció una vez contra Israel ha llegado a denunciar al imperio del que Yhwh se había ayudado para castigar a su pueblo.

²⁹² El participio סָנַן, junto con la segunda parte del v.18, es corregido por casi todas las traducciones y comentaristas. Este vocablo es un *hapax*. Si lo leemos sin modificarlo, parece más razonable tomarlo referido al acadio *nasâsu* (balancear de un lado al otro) y como derivado de סָנַן (bandera, estandarte), cf. Sal 60,6 y Za 9,16 (como dos ejemplos de la misma raíz en *hitpolel*). Dado que el texto se refiere probablemente a Asiria, parece lógico que se utilice una expresión hebrea que funcione de modo retórico como *double-duty* y aluda por lo tanto, a un vocablo acadio.

destrucción del enemigo –quien sea– se expone con un efecto de «intensificación o aumento» (*Steigerung*).²⁹³ Podemos ver sus estragos desde 5,24, que se anticipó para su pueblo, luego que pasó por el Reino del Norte en 9,17-18, hasta finalmente, con Asiria en 10,16-19. El resultado, por la acumulación e intensidad metafórica de la escena, deja en claro la majestuosidad soberana del Señor. En Ez 21,2-4; Jl 1,19-20; 2,3 y Abd 18 encontramos escenas proféticas de juicio similares a las de Isaías. No sería raro que se trate de alguna forma o género literario típico.

Es muy sugestiva también la *inclusio* de tipo semántica que encontramos en 10,18 (cf. 5,26). Las alusiones a formas literarias o expresiones asirias son comunes en estos capítulos.²⁹⁴ La mención, con el participio **סֹנֵן**, de “uno que lleva la enseña”, se refiere a 5,26, cuando se anunciaba la entrada de Asiria en la historia de Jerusalén mediante el izamiento de una enseña (**וַיִּשָּׂא אֶת־הַסֵּנִי**). Ahora el portador del símbolo “desaparece” (**מָסַח**), porque el imperio ha sido consumido por la luz de Israel.

A continuación, el redactor parece querer contraponer los resultados entre Asiria y Samaría. Se señalan con la repetición de **שָׂרָף**, pues de Israel el Señor salvará a los que se apoyen en Él:

“...y el resto (**שָׂרָף**) de los árboles de su bosque será un número tan reducido que un niño los podrá anotar. Aquel día, el resto (**שָׂרָף**) de Israel y los sobrevivientes de la casa de Jacob dejarán de apoyarse en aquel que los golpea y se apoyarán con fidelidad en el Señor, el Santo de Israel” (10,19-20).

La presentación de la fórmula de transición temporal cambia notablemente el sentido para el Resto de Israel asegurándoles la salvación. Es muy interesante observar como en 10,21 los redactores parecen querer buscar entrecruzar la suerte de este resto de Israel con el resto de Judá. Aparecen términos utilizados anteriormente: “Un «Resto volverá», el «resto de Jacob», al «Dios fuerte»”. Los salvados de Jacob / Israel participan de **שָׂרָף יְשׁוּב** y deben reconocer a Yhwh como **אֱלֹהֵי גְבוּרָה**, uno de los títulos confesados en 9,5. La promesa hecha a Abraham y a Jacob de que el pueblo será como la “arena del mar” (cf. Gn 22,17; 32,13), queda relativizada o más bien acotada, por la necesidad de manifestar la justicia (**שׁוֹטֵף צְדָקָה**, cf. 10,22-23).

Con la última fórmula del mensajero de la sección en 10,24, se incorpora un oráculo dirigido a Judá que le anuncia el fin del imperio Asirio. Comienza con la expresión “no temas”. Estos dos vocablos introducen una promesa de salvación. Las palabras **אֵל תִּירָא** son la expresión típica de este tipo de oráculos salvíficos (cf. Is 7,4; 2Re

²⁹³ Para comprender la utilización de este efecto en la literatura hebrea, es muy esclarecedora la utilización que hacen de este en la lectura que proponen para el libro de Joel: BERGLER, *Joel als Schriftinterpret*, 340; STRAZICICH, *Joel's Use of Scripture*, 124-127.

²⁹⁴ Es interesante como DE JONG desarrolla en su obra la proximidad entre los textos isaianos y la literatura política asiria. Cf. *Isaiah*, 395ss.

19,6; Ag 2,5). Esta utilización se encuentra también atestiguada en las profecías asirias.²⁹⁵ Los géneros utilizados son conocidos también en otros pueblos. No sorprende para nada, que los escribas proféticos de Jerusalén hayan conocido los documentos neoasirios y en su intento por crear una literatura profética que legitimara la autonomía de Judá, hayan optado por imitar algunas formas y expresiones.²⁹⁶

En la primera oración es notable la *inclusio* que presenta el texto. Se encuentra elaborada a partir de la dupla de palabras מִטָּה / שִׁבְטָה, se vincula a 10,5.15 con 10,24. La *inclusio* nos remite a la perícopa del juicio litúrgico contra Asiria (10,5-15). En este fragmento de 10,24-27, mediante un oráculo salvífico, se comunica a Judá el veredicto del hundimiento de Asiria. La vara y el bastón con el que Asiria golpeaba a Judá serán quebradas.

La promesa se representa a partir de la tradición del éxodo, en la que el Señor mandó a Moisés levantar su cayado (מִטָּה) contra el mar (cf. Ex 14,16). La repetición de la frase בְּדֶרֶךְ מִצְרַיִם (Is 10,24.26) refuerza la escenificación. La prepotencia asiria se topará con la ira de Yhwh (עַל-תְּבִלְיָתָם) cf. 10,25), y el Señor al igual que el día de Madián en la gesta de Gedeón (cf. Jc 7,25; Is 9), una recordada victoria sin precedentes, levantará su bastón contra el mar y abrirá un nuevo camino salvífico para su pueblo. El mar, con sus vestigios míticos que aluden a las fuerzas caóticas, representa la prepotencia histórica de Asiria, Egipto o de cualquier otro imperio agresor. Yhwh se revela como el “Dios fuerte” (9,5) capaz de vencer a cualquier tirano. Así la inundación que se había desbordado sobre toda la tierra de Judá (8,7-8) termina siendo revertida. El Señor había ya vencido la oscuridad con su luz (8,23b-9,1), y ahora doblega el agua caótica con su bastón (10,26).

Es probable que la perícopa originalmente finalizara en 10,26 con la repetición del complemento de circunstancia “en el camino de Egipto” (10,24.26). La fórmula de transición temporal que finaliza el oráculo con la rúbrica de la salvación para Judá es, probablemente, un agregado que compusieron los redactores *a posteriori*. Está emparentada con la promesa de 9,3. El vocabulario es común. Surgen inconvenientes con la proposición final: “y será quebrado el yugo (que vino) por causa de la gordura” (וְהִקְבַּל / עַל מִפְּנֵי-שֶׁמֶן). Esta glosa es interpretada de diversas maneras por comentaristas y traductores. Algunos recurren a la opción de partirla y corregir el TM, el verbo lo unen a la proposición anterior y corrigen yugo con el agregado de la ה, transformándolo así en el verbo subir y uniéndolo a 10,28: עֲלֶה מִפְּנֵי רִמּוֹן = sube del lado de Rimón.²⁹⁷

²⁹⁵ NISSINEN, “Fear Not. –a Study of an Ancient Near Eastern Phrase”, en: BEN ZVI, (eds. et. al.), *The Changing Face of Form Criticism for the Twenty-First Century*, 148-158; DE JONG, “A Window on the Isaiah Tradition in the Assyrian Period: Isaiah 10:24-27”, en: VAN DER MEER (eds. et. al.), *Isaiah in Context*, 86-88.

²⁹⁶ Cf. CHAN, “Rhetorical Reversal and Usurpation: Isaiah 10:5-34 and the Use of Neo-Assyrian Royal Idiom in th Construction of an Anti-Assyrian Theology”, *JBL* 128 (2009), 732-733; RÖMER, *La llamada historia deuteronomista*, 79. El autor argumenta a propósito de la utilización de la redacción deuteronomista posexílica en el libro de Josué y de la inclusión que hacen de formas asirias de literatura de conquista.

²⁹⁷ Cf. ALONSO, *Profetas I*, 165; WILDBERGER, *Isaiah 1-12*, 447.

Nuestra propuesta, se apoya en la literalidad del texto y el sentido redaccional de la obra. En 6,10, encontramos el verbo שָׁמַן (engordar) encabezando el irónico reclamo profético que anunciaba la posibilidad de curar al pueblo si éste se convertía: “Engorda el corazón de este pueblo...”. Este anhelo de conversión se muestra por la retórica del texto que no iba a ser alcanzado; pues a continuación se dejaba a entrever que la ciudad iba a ser vaciada (cf. 6,11). Creemos que en este caso de 10,27, se utiliza la raíz שָׁמַן con una finalidad similar. “El yugo por causa de la gordura” es símbolo del ingreso de Asiria en la tierra, sucedido a causa de la incapacidad que en su momento el pueblo tuvo para convertirse (cf. 7,9ss). Ahora que Asiria y todo caos histórico es sometido por el Señor (cf. 10,26). Todo yugo que pesaba sobre el pueblo será quebrado, idea que como advertimos ya se había planteado en 9,3. Por otro lado, el enflaquecimiento o hambruna de los israelitas del norte y de los asirios, es un tema que se venía argumentando en el bloque (cf. 9,19c; 10,16a.18b). Es coherente por tanto, que la purificación realizada en Israel y en Asiria, se realice ahora en Judá, el pueblo de Yhwh.

El fragmento que sigue comienza la tercera perícopa de nuestro tríptico (10,28–11,9). Se imita la campaña de un ejército que avanza para atacar, desde el norte hacia el sur, a la ciudad de Jerusalén (10,27-32). Es probable que esta perícopa, como ya se dijo, sea una forma o género de «itinerario» (cf. Is 10,9-11; Mi 1,10-15).²⁹⁸ La descripción de un recorrido es marcado por ciudades con dirección norte a sur. En el contexto de este capítulo, ya se había utilizado esta forma anteriormente en 10,9-11 integrada en el oráculo de juicio. La imagen evoca las dos veces el avance del ejército en dirección al monte Sión. En esta segunda descripción las localidades son cada vez más cercanas a Jerusalén. Parecen estar aterrorizadas (חָרַד, cf. 10,29) por la milicia que avanza entre medio de ellas. Las diversas reacciones provocadas a lo largo del camino manifiestan la gravedad del acontecimiento. La amenaza final se realiza desde Nob, un paraje muy cercano a Jerusalén, ubicado en el monte Scopus a menos de 2km de la ciudad santa.

En 10,32, desde Nob, la última parada del itinerario, se advierte que el agresor “con su mano” amenaza a “Sión, la colina de Jerusalén”. En la tradición del éxodo es la mano de Moisés, junto con el cayado, la que ejecuta las maravillas de Yhwh (cf. Ex 14,16-18.21; 15,6; etc.). La clarificación de la identidad del ejército la encontramos a partir de 10,33 cuando se lo presenta a Yhwh Sebaot como el autor del ataque. El Señor con su mano podará la espesura de Jerusalén.

La escena de poda del comienzo es la destrucción del bosque que representa a Jerusalén (10,33-34). Parece repetir un escenario idéntico al que se desarrolló en el juicio a Asiria (cf. 10,18-19); pero ahora se castiga a Judá. Como vimos en nuestro estudio de la perícopa, el Líbano y el bosque refieren a la montaña santa y a la ciudad de Jerusalén (cf. 37,24). Lo que anteriormente se castigó de Israel y de Asiria (cf. 9,8; 10,12), en este momento se condena de Judá. El ataque lo realizará el mismo Yhwh. La progresión de la

²⁹⁸ Cf. CROATTO, *Isaías 1-39*, 84.

trama argumental continúa la coherencia cronológica de la histórica. Fin de Samaría (722 a.C., cf. 10,3-4), fin de Asiria (612 a.C., cf. 10,16-19.26), y destrucción de Jerusalén y cautiverio de su pueblo (586 a.C. cf. 10,33-34). El corte del tronco de Jesé expresa la ruptura de la sucesión monárquica, junto con la debacle que trae el exilio al pueblo (cf. como en 37,31-32 se utiliza la imaginería vegetal para hablarle al rey Ezequías de su pueblo). El resurgimiento de un vástago se produce de las raíces del mismo árbol. Este nuevo brote explica la glosa final del relato de vocación (cf. 6,13c). A partir de 11,1 comienza la reversión de todos los procesos de juicio que habían comenzado en 9,7. El caos ya había sido dominado, la oscuridad y el mar fueron vencidos (9,1 y 10,26). Ahora el Señor comenzará un proceso salvífico de recreación. El establecimiento de un proceso creado distinto al anterior. El surgimiento del retoño con la plenitud de los dones del Señor (11,2-3) instaurará la justicia y comenzará una era nueva que permitirá que la tierra se llene del conocimiento del Señor (11,4-9).

Esta última perícopa que estudiamos (10,33–11,9) funciona como punto álgido de todo el bloque de capítulos 5–12. Es un anuncio profético que vaticina el surgimiento de un mundo nuevo. Los imperios habían destruido salvajemente al pueblo que había sido una presa entre sus dientes (cf. 5,29). En este nuevo régimen de “derecho y justicia” (11,4) el depredador más poderoso será vegetariano y compartirá el alimento con los más débiles (11,6-7). La perícopa creemos que fue entendida por los redactores como un punto de llegada importante en la interpretación del libro. La obra de Isaías se abre con el irónico reproche a Judá de ser peor que los animales, pues el burro conoce quien lo alimenta pero Israel no (1,3). Se retrata un mundo en donde la gente no lo conoce a Dios (5,19; 6,9; 9,8) y llena la tierra de violencia (cf. 5,8-23; 9,7-20; 1,15.21-25). Este conocimiento supone un tipo de conducta ético-religiosa (cf. Is 33,6; 53,11; Jr 9,23; 24,7; 31,34; Os 2,22). Aquí el conocimiento del Señor se derrama sobre toda la tierra (11,9) para que toda la humanidad pueda establecer con Yhwh una relación íntima y veraz. La imagen de muerte de la inundación queda revertida, se cambia su significado; la tierra se llena con el conocimiento de Yhwh. La situación de paz prometida tiene origen en el Señor, que ha dado a todos su conocimiento. La conducta ético-religiosa que salvará a toda la sociedad depende de que el *אֵת יְהוָה יִדְעוּ* sea derramado sobre todos los hombres (Is 11,9; Jr 31,34).²⁹⁹

“La serpiente tentó a Adán y Eva en el paraíso, pero ahora es el niño (metáfora del hombre redimido) quien domina al áspid y controla la hura de la víbora. El niño, el nuevo Adán reconciliado con Dios, volverá a enseñorearse de las criaturas, como sucedía en el paraíso. El mal dejará de existir, y desde el monte Santo, Jerusalén (metáfora del Paraíso), se llenará la Tierra del conocimiento (*da'at*) de Dios. Es decir, el ser humano recuperará su relación personal con Dios; nadie pasará necesidad (11,9; cf. Os 2,22; Jr 22,16); y se establecerá la alianza definitiva que llevará el mundo a la paz (cf. Ez 39,25; Sal 72,3-7). En síntesis, 11,1-9 constituye una magnífica

²⁹⁹ Cf. BOTTERWECK, “יִדְעוּ”, *TDOT.V*, 466ss.

metáfora: tras el “diluvio” que supuso para Judá la guerra siro-efraínita, la invasión de Senaquerib y el exilio babilónico, el Señor augura una nueva creación, que tendrá lugar por medio del vástago de Jesé (11,1-9; cf. Gn 8,1-10).”³⁰⁰

La promesa de restauración continúa con dos fórmulas de transición temporal, una primera más breve (11,10) y una segunda más extensa o ampliada (11,11-16).

La primera retoma la metáfora de la “raíz” (11,10 cf. 11,1; 27,6; 37,31) pero apropiada a Jesé (en 11,1 se hablaba del «tronco de Jesé»). La imagen, en todos los casos y apariciones dentro del libro, apunta al arraigamiento a la tierra en la que el árbol se encuentra, podado incluso, pero no arrancado del país que el Señor le dejó en herencia. En esta sentencia se proclama lo que se describirá en la siguiente fórmula: Las naciones buscarán a la raíz de Jesé que será su morada. Por eso, se vuelve a utilizar el estandarte (דג) como señal. El Señor había levantado un estandarte para convocar al imperio destructor con rugido de leona (5,26) y así poder limpiar su viña de las cepas bastardas. Después de haber transitado todo el proceso histórico en el que Jerusalén fue purificada, la señal de los sobrevivientes de Jesé será la nueva insignia para el surgimiento de un mundo nuevo. El germen brotado de una nueva humanidad que recibirá en su morada a todos los pueblos: “...las naciones la buscarán y la gloria será su morada” (11,10).

La segunda fórmula de transición quedó conformada como una perícopa con estructura concéntrica. Se puede observar en el esquema como se vinculan los elementos de las proposiciones, o por repetición de frases, o por repetición de temas:

- “El Resto de su pueblo” (11,11)
 - Vuelta de los dispersos junto con las naciones por la nueva insignia levantada (11,12)
 - ~Reconciliación de Efraín y Judá (11,13)
 - ~Realización de una empresa compartida (11,14)
 - Fácil acceso por el este (Egipto) y el oeste (el Río) (11,15)
- “El Resto de su pueblo” (11,16)

En 11,12 se vuelve a repetir de forma idéntica la frase de convocatoria con la insignia que se usó en 5,26: וְנִשְׂאֵן גַּם לְגוֹיִם. La composición de los escribas proféticos parece querer poner de manifiesto una vinculación entre estas dos partes del libro. En 5,26 veíamos que este signo expresaba una convocatoria a una nación extranjera con su ejército. De ese modo, se abría en el libro la etapa de la intervención asiria en la historia de Judá. Ya cumplida la función de Asiria sobre Israel y Judá, sentenciado y castigado su accionar imperialista en la historia, aquí en 11,12 el Señor convoca al monte Sión a todo

³⁰⁰ RAMIS, *Isaías 1-39*, 157.

su “pueblo disperso” y a todas las naciones. Él mismo había realizado la purificación de su pueblo, había salvado un Resto (10,21-22) y podado a sus criminales (10,34). El Señor “adquirió” (לְקַנּוּת, 11,11 cf. Gn 4,1; Ex 15,16; Is 1,3) o “compró” con su acción al resto de su pueblo disgregado que vuelve a Sión desde todos los extremos de la tierra. Este retorno a Jerusalén será como un nuevo éxodo (11,15) que sucederá tanto al occidente como al oriente. El Señor abrirá un camino para el resto de su pueblo. Volverá «el Resto» a recorrer un camino (מִסְלָה, cf. 7,3 y 11,16), que será salvífico. Así como el profeta Isaías caminó con su primogénito שְׂאֵר יְשׁוּבָה al encuentro de Ajaz (cf. 7,3) en el camino de la fidelidad a Yhwh (cf. 7,9); ahora el «Resto de su pueblo» (שְׂאֵר עַמּוֹ) volverá a caminar libre y fiel, como cuando el viejo Israel había subido libre y leal desde el país de Egipto.

Toda la unidad finaliza con un canto de acción de gracias (12,1-6). En realidad, es probable que en el origen se hallen dos pequeños salmos que fueron fundidos en uno solo (12,1-2 y 4-6). La frase “aquel día dirás... (o dirán)” y el verbo יָדַע se repiten en 12,1 y 4. En 12,1 se refiere a un individuo y en 12,4 a un grupo. La persona verbal en 12,3 cambia, dando pie así a la nueva indicación grupal. Es probable que esta oración sea una glosa que se agregó en la composición final y unificación de los dos cantos. A continuación presentamos el texto:

“12 ¹ Aquel día dirás:

Te alabo, Yhwh,
 porque estabas airado contra mí,
 pero se ha convertido tu ira y me has consolado.

² ¡He aquí Dios mi salvación!

Confiaré y no temeré,
 porque mi fuerza y mi canción es Yhwh
 Él ha sido para mí la salvación.

³ Y sacarán agua con gozo de los manantiales de la salvación.

⁴ Y dirán aquel día:

Den gracias a Yhwh, alaben su Nombre,
 cuenten a los pueblos sus hazañas,
 hagan recordar porque es sublime su Nombre.

⁵ Canten a Yhwh,

porque ha hecho algo sublime,
 conocido en toda la tierra.

⁶ Grita y alégrate habitante de Sión,
 porque es grande en medio de ti el Santo de Israel”

La composición es un mosaico de referencias y alusiones a varios salmos. En orden de aparición: Sal 118,21; 88,22; 25,5; 118,14; 105,1; 148,13; 9,12; 30,5.³⁰¹ Parece tener un interés particular la «cita literal» en 12,2b del canto de Moisés (Ex 15,2). Al igual que en el libro del Ex, se celebra esta nueva salvación histórica con un canto. Así se continua la identificación de lo ocurrido (cf. Is 11,12-16) con el proceso salvífico fundacional narrado en la Torah (cf. Ex 14-15).³⁰² El consuelo de Yhwh proclamado después de la experiencia de su ira (12,1) recapitula de cierta forma la experiencia de toda la sección³⁰³ y nos recuerda la proclamación básica del grupo de siervos redimidos del exilio que continuaron las tradiciones isaianas (cf. 40,1; 52,9).

En 12,3, como advertimos, se cambia la persona verbal y se introduce la imagen de la extracción del agua. Es evidente la relación que intenta establecerse con la festividad de *Sukkot* (*Mishná Sukkah* 4,9–5,1). Como es sabido, durante los festejos de las tiendas se tomaba y esparcía el agua de Siloé. Es por eso clara la referencia a Yhwh, a quien se lo había identificado en 8,6 como “las aguas de Siloé que fluyen mansamente”. El pueblo lo había despreciado y, por sus malas elecciones, las aguas del Río habían inundado toda la tierra (8,7). Vencido el Río, suscitado un mundo nuevo, el pueblo podía volver a disponer de los manantiales de salvación.

2. *Balance de ideas*

- En la primera parte (5,1-30) mediante el canto de la viña (5,1-7) y las condenas contiguas (5,8-30), se desarrolla una alegoría y un juicio de los sucesos, que permiten al lector comprender el drama histórico que se desarrollará y a la vez tener «criterios de valor» para conocer y discernir la mirada del Señor sobre la historia de su pueblo. La alegoría de la viña (5,1-7) y las pautas que ofrecen las condenas (5,8-30) dan pie a los sucesos y criterios desarrollados en las dos partes posteriores.
- En la segunda parte se narra el llamado de Isaías y la memoria de su misión (6,1–8,20). El desprecio de la palabra profética que hicieron el rey y sus súbditos (6,9-10; 7,12; 8,12.19), permitió el ingreso del imperio asirio en la escena política de Judá. A su vez el profeta, con el anuncio del nacimiento del hijo Emanuel (7,14), abrió una brecha de esperanza y salvación, incalculable para ese entonces, en todos sus resultados. La invasión trajo aparejadas deplorables consecuencias. El imperialismo y la violencia se desarrollan con el concepto mítico del caos, mediante las imágenes de la oscuridad y la inundación. A la vez que la presencia

³⁰¹ Cf. BLENKINSOPP, *Isaías 1-39*, 277.

³⁰² Cf. AMZALLAG, “The Paradoxical Source”, 370.

³⁰³ Cf. GROENEWALD, “Trauma and resilience in the Isaianic Psalm”, 3.

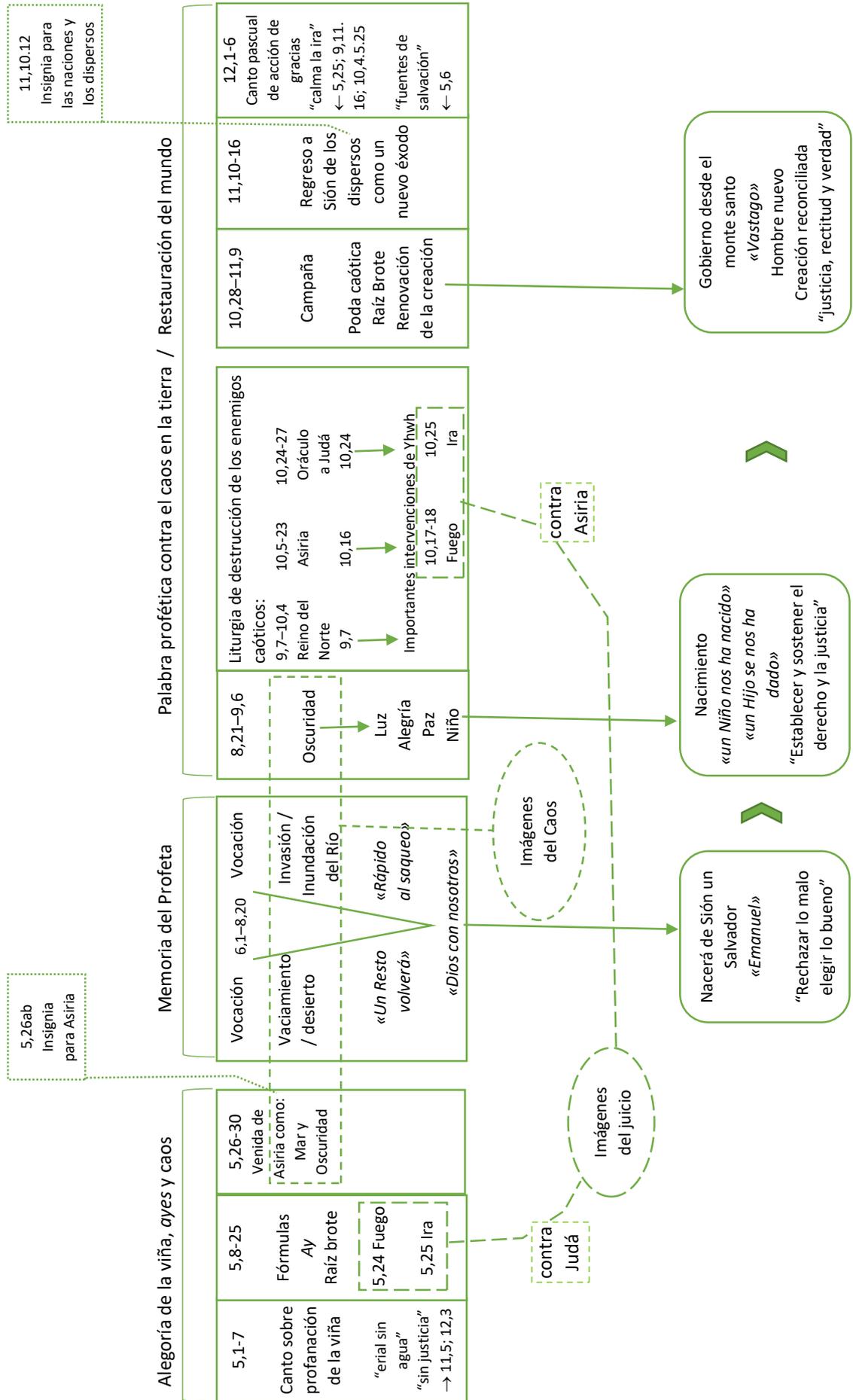
de los hijos y discípulos del profeta aseguran la continuidad de la Palabra de Yhwh.

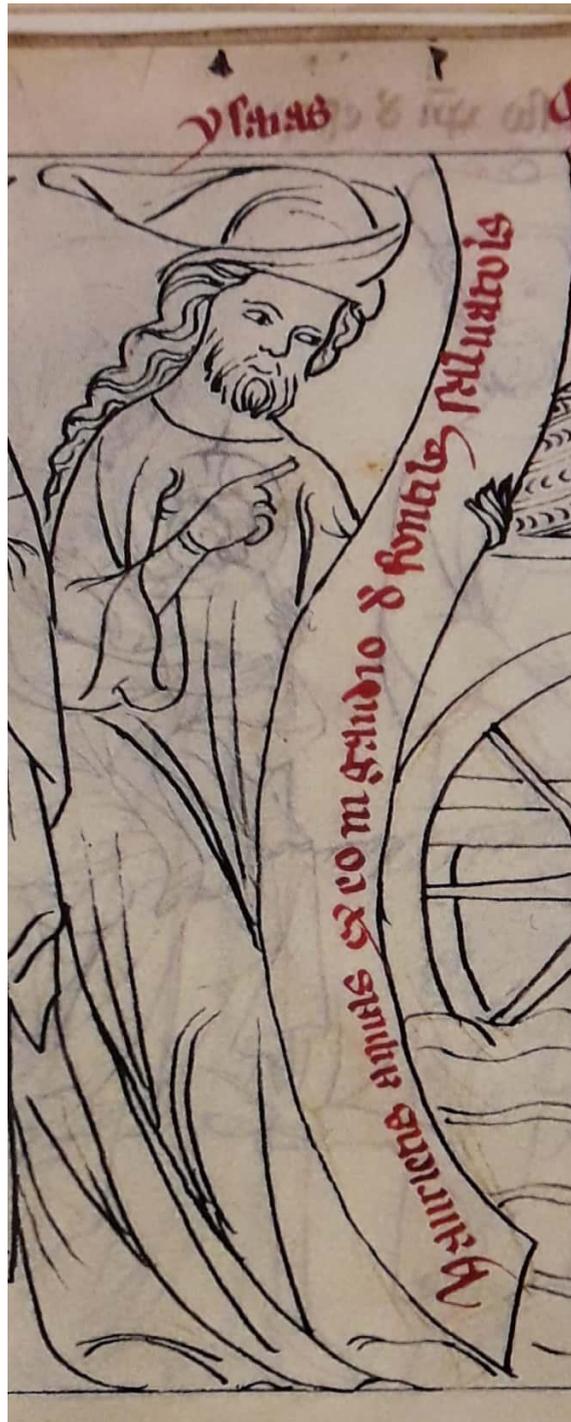
- En la tercera parte de la estructura (8,21–12,6) se desarrolla la reversión del avance del caos mediante la ofensiva de la Palabra profética, servidora de la justicia y el derecho y sobre todo, creadora de un «mundo nuevo» para el pueblo fiel salvado. Como victoria sobre la oscuridad, surge la luz y la alegría que trae la criatura nacida, anunciada en 7,14, que presidirá al pueblo desde el trono de David (9,1-6). Esta nueva soberanía restaurada, se continúa con el avance de la Palabra sobre la injusticia, la prepotencia y el caos de los enemigos del pueblo (9,7–10,4; 10,5–27). Finalmente, el Señor enfrenta él mismo al último enemigo, un grupo de gente de su propio pueblo (10,33-34). Completado el contraataque de la Palabra, vencidos todos sus enemigos, saldrá por obra de Yhwh del viejo tronco del que había nacido David, un nuevo brote que presidirá, con la unción del espíritu, un nuevo cosmos, habitado por la plenitud de Dios y de su conocimiento. A partir de las ideas insinuadas en la Torah en los libros del Gn y el Ex se intenta evocar un proceso de creación y salvación universal. Is 11 presenta una creación liberada finalmente de la violencia y regida por un niño que domestica las bestias y recibe en el monte Sión al Israel disperso y a las naciones peregrinas.³⁰⁴ Todos dispondrán de los «manantiales de la salvación» y beberán aguas de gozo para conocer ya sin velos, toda la humanidad, «los consuelos de Yhwh».

3. Esquema sintético de la función sincrónica del tríptico en Is 5–12

El siguiente esquema permite vislumbrar los movimientos fundamentales de los argumentos, así como los elementos internos que se corresponden en el bloque:

³⁰⁴ “Todavía creo que un día la humanidad se inclinará ante los altares de Dios y será coronada triunfante sobre la guerra y el derramamiento de sangre, y la benevolencia redentora y no violenta será proclamada como Ley de la tierra. Y el león y el cordero yacerán juntos, y todo hombre se sentará bajo su propia viña e higuera, y nadie tendrá miedo. Todavía creo que venceremos.” Martin Luther King, *Discurso de aceptación del Premio Nobel de la Paz*, Oslo, 10 de diciembre de 1964.





La leyenda dice:
“Haurietis aquas
et com gaudio
ex fontibus
salutaris”
(Is 12,3)

Biblia Pauperum. Códice ilustrado Český Krumlov.

Tomado de: FINGERNAGEL A. (ed.), El libro de las Biblias, 354.

CAPÍTULO V.

CONTEXTO HISTÓRICO SOCIAL: *EL PROBLEMA DE LOS PORTADORES DE LA TRADICIÓN ISAIANA A LA LUZ DEL TRÍPTICO*

El aspecto final del estudio de la composición del tríptico mesiánico en el «retablo teológico» conformado por los capítulos 5–12, comprende el análisis diacrónico de los tres textos en la constitución del libro de Isaías. Debido a que la historia de la redacción de cada perícopa desarrollada en la parte 1, nos señaló como momento final el posexilio (por lo menos para 7,14b-16 y 11,1-9), y lo que nos interesa explicar en la investigación es la composición conjunta de los textos como tríptico en un retablo; comenzamos la periodización histórica compositiva en el 538 a.C., cuando se inició el posexilio con el edicto de Ciro, y comenzó a conformarse la comunidad isaiana responsable de la composición de estos capítulos del libro.

1. Identidad del grupo originario del Deútero-Isaiano

La revisión de las tradiciones de Sión en el libro de Isaías (cf. Is 40,9; 41,27; 46,13; 49,14; 51,3.11.16; 52,1-2.7-8) junto con el análisis de las tradiciones del Éxodo³⁰⁵ (cf. Is 48,20-21; 49,7-13; 52,11-12), permiten establecer que la concepción teológica de «Yhwh Rey» forma parte de la tradición cultural preexílica, propia del culto oficial del templo jerosolimitano.³⁰⁶ Dado que esta confesión del reinado de Yhwh está expresada con diferentes matices en los Salmos 96 y 98 y en los fragmentos hímnicos del corpus deuterisaiano (cf. 42,10-13; 44,23; 45,8; 48,20-21; 49,13), es posible sostener que “detrás de la obra literaria representada por el Deútero-Isaías (de ahora en más: Dt-Is), hay un grupo relacionado con esas tradiciones culturales del templo de Jerusalén”.³⁰⁷

Incluso podemos ver, como detrás del motivo de la lucha contra las fuerzas del caos de Is 51,9-11 para restablecer el orden cósmico; encontramos también mucho en

³⁰⁵ Esta tradición llega a ser fundamental, en los textos Deuteronomistas. No son muy comunes las alusiones en los escritos radicados en Judá y en Jerusalén. En el libro de Isaías sólo se alude explícitamente al éxodo de Egipto en 4,5-6; 10,24-26; 11,15. A pesar de los pocos casos, en los discursos deuterisaianos se remite a esta tradición fundante de Israel, pero de forma reelaborada; pues se concibe con la elaboración de todo su mensaje de consuelo como el anuncio de un «nuevo éxodo» para el Israel cautivo (cf. 40,11; 43,16-21).

³⁰⁶ Cf. BLUNDA, *La proclamación de Yhwh rey*, 257 y 276.

³⁰⁷ *Ibid.* 406.

común con los Salmos de los hijos de Coré (cf. Sal 42–49; 84; 85; 87; 88)³⁰⁸ y con los Salmos de los hijos de Asaf (cf. Sal 74,13-15; 77,17.20),³⁰⁹ dos grupos de Salmos muy relacionados entre sí y con muchos motivos teológicos comunes.³¹⁰ Detrás de la obra literaria representada por el Dt-Is, hay un grupo relacionado con esas tradiciones culturales del templo de Jerusalén.

“Un grupo de poetas o cantores del templo, fervientes custodios de las tradiciones litúrgicas, es ahora quien se muestra capaz de una especial creatividad en la producción/ampliación/edición del corpus profético. Los nombres de sus integrantes no se han conservado, pues no importan los mensajeros, sino el mensaje del que son portadores.”³¹¹

Los cantores levíticos del templo fueron los responsables del «oratorio de esperanza» (el bloque literario original que encontramos en Is 40–48); pregón fundamental para animar la empresa del retorno al país.³¹²

“No es fácil dar con la identidad de este grupo y por ende toda descripción permanece en el plano de las hipótesis. Pero a partir de su habilidad para combinar el lenguaje profético y el sálmico, su continuidad con la tradición isaiana y su interés por la teología de Sión, se puede pensar que este grupo procedía del ambiente de los antiguos funcionarios del templo, especialmente de los profetas y cantores”.³¹³

El hecho de que en el tiempo del exilio había en Jerusalén *cantores del templo* con formación literaria queda demostrado por las lamentaciones colectivas del Salterio, cuyo «sitio vital» podrían haber sido las celebraciones de ayuno y de lamentación. Una representación singular, un poco más antigua, de habitantes de Judá con lira datada alrededor del año 700 a.C., demuestra también de forma iconográfica que la música y los músicos del templo poseían una tradición conocida en Judá ya mucho tiempo antes del exilio en Babilonia. A continuación reproducimos también otra imagen proveniente de Meguido que avala lo dicho.³¹⁴

³⁰⁸ Comparar: Is 51,9.17; 52,1 con Sal 44,24; Is 51, 9 con Sal 87,4; Is 51,10 con Sal 42,8. Todos Salmos de la tradición del levita Coré.

³⁰⁹ Se aplica a Jerusalén el castigo que en los salmos de Asaf se pensaba para los extranjeros (cf. Sal 75,8 y Is 51,17). También podemos ver la utilización del título Pastor para Yhwh (cf. Sal 77,21; 80,2 y Is 40,11).

³¹⁰ BUSS, “The Psalms of Asaph and Korah”, 382-392.

³¹¹ BLUNDA, *La proclamación de Yhwh rey*, 405.

³¹² Cf. Por año de publicación: CASPARI, *Lieder und Gottessprüche der Rückwanderer*; COGGINS, “Do We Still Need Deutero-Isaiah?”, 72-92; WESTERMANN, *Isaiah 40-66*, 8; WERLITZ, *Redaktion und Komposition*, 317-318; ALBERTZ, *Israel in Exile*, 381; BERGES, “Farewell to Deutero-Isaiah”, en: LEMAIRE, *Congress Volume 2007*, 575-595; BLUNDA, *La proclamación de Yhwh rey*, 318-349; BLUNDA, “Is 40–48 y los textos neobabilónicos”, 21-22.

³¹³ BLUNDA, *La proclamación de Yhwh rey*, 336.

³¹⁴ Las imágenes son reproducidas por: KEEL, *La iconografía del Antiguo Oriente*, 347-348.



Relieve sobre alabastro, Nínive, Palacio Senaquerib (701-681 a.C.)



Figura 2. Jarrón decorado del tiempo de David, (proveniente de Meguido). Nótese la lira.

Al entorno del exilio y del temprano posesilio pertenece también el libro de las Lamentaciones, cantos colectivos de origen jerosolimitano. Si bien se reconoce una redacción final ligada a las tradiciones de Jeremías, es evidente que las cinco lamentaciones provienen de círculos de cantores distintos, con puntos de vistas disímiles

y varios grupos de autores.³¹⁵ El ejemplo más concreto lo vemos reflejado por la correspondencia existente entre Lm 1,1 e Is 40,1. La primera anuncia la falta de consuelo de Jerusalén, mientras que la segunda proclama el mandato de consolarla.

En la composición posexílica de los libros de la tradición sacerdotal se encuentran muchas referencias al oficio levítico. En el libro de Esdras, cuando se detalla el informe de las personas que regresaron del cautiverio (cf. Esd 2,1ss), se dice que retornaron 74 levitas (Esd 2,40) y 128 cantores (Esd 2,41). En el libro de Nehemías se presenta una lista con los nombres de las cabezas de familias de los levitas retornados (cf. Ne 11,15-18; 12,8-9.23-26), afirmando que volvieron “para ejecutar los himnos de alabanza y de acción de gracias, conforme a las instrucciones de David” (Ne 12,24b).

En los libros de las Crónicas, aparte de distinguir con esmero la tarea de los sacerdotes, se menciona al personal de trabajo cotidiano del templo, los porteros y vigilantes, monaguillos y cocineros (cf. 1Cr 9,17-32). Junto con todo este grupo de carácter subsidiario se mencionan a los «cantores del templo» (cf. 1Cr 9,33-34).³¹⁶ Estos eran servidores del culto, ligados a su liturgia. Son vistos como parte de los levitas (2Cr 20,18-19) y con el don de la profecía (2Cr 20,14-17). Como es sabido la escuela sacerdotal de Crónicas intenta legitimar la autoridad profética de los levitas cantores de su tiempo;³¹⁷ por eso, detalla que Hemán, Asaf y Etán (cf. 1Cr 15,16-19) fueron instituidos en su oficio por el Rey David (1Cr 6,16-17). Los tres provienen de linajes levíticos: Hemán de Queat (1Cr 6,18-23), Asaf de Guersón (1Cr 6,24-28) y Etán de Merarí (1Cr 6,29-32). El canto era concebido por el Cronista como una actividad sagrada de alabanza a Yhwh y a su eterna misericordia (2Cr 5,12-13; 20,21), inspirada por Dios, ya que ellos “profetizaban con cítaras, salterios y címbalos” (1Cr 25,1.3).

2. La fusión de la composición del Dt-Is con los antiguos materiales del libro de Isaías

La memoria y los textos isaianos de Jerusalén eran conservados por algún grupo de «custodios» de las tradiciones. El enlace con los «cantores» vueltos de Babilonia lo facilitó la teología de Sión y el éxito que el incipiente libro de Dt-Is (40–48) obtuvo con

³¹⁵ Cf. SALTERS, *Lamentations*, 7.

³¹⁶ En 1Cr 9,3.34 existe una *inclusio* (יָשְׁבוּ בִירוּשָׁלַם 9,3 y בִירוּשָׁלַם יָשְׁבוּ 9,34) que busca resaltar la correspondencia de todas estas genealogías de personas que permanecen en Jerusalén porque volvieron del exilio. “Esta frase actúa como una inclusión alrededor de toda la lista, y busca enfatizar que todos los que están incorporados por ella (Judá, Benjamín, Efraín, Manasés, los sacerdotes, los levitas y los guardianes) habitaban en Jerusalén” (cf. SPARKS, *The Chronicler’s Genealogies*, 351). Así se acentúa, que la ciudad y el culto que posee, no es simplemente la posesión de los funcionarios del templo, sino que pertenece a toda la gente y por lo tanto, todos debe prestar atención y devoción.

³¹⁷ Se puede ver la cuestión de los levitas en la tradición sacerdotal del Cronista en: KNOPPERS, “Hierodules, Priests, or Janitors?”, 49-72.

la llegada del grupo exiliado a la tierra de Judá. El libro de Dt-Is, probablemente, era recitado públicamente para apoyar el cumplimiento anunciado de la salvación.³¹⁸ Los círculos de profetas y de escribas, posteriormente, ampliaron la profecía del libro e incluyeron, primero la cuarta canción del siervo y luego, los capítulos finales sobre una maravillosa reconstrucción de Jerusalén (Is 54-55).³¹⁹

La comunidad de los «cantores», encontró inspiración en la tradición de Sión (cf. Is 2,3; 12,6; 33,20; 37,22ss.); una teología originada en la invasión de Senaquerib,³²⁰ presente por lo tanto en los textos conservados por los «custodios» de las tradiciones de Isaías. El exilio, aparentemente, había dilapidado la certeza en la inviolabilidad de Sión y por lo tanto, llevó al absurdo la fe de todo Israel, inclusive a los custodios. El diálogo provocado entre estos dos grupos (cantores y custodios), fue facilitado por las certezas proclamadas sobre el monte Sión. Después de la catástrofe realizada por Babilonia, los cantores pudieron resignificar el futuro. Ellos proclamaban a Yhwh como dominador del caos (40,12-18; 42,18-43,3; 51,9-10) y Señor de la historia (41,25-29; 51,11-16; 52,1-6). Berges explica:

“Contra toda razón histórica, Sion es invencible. Es el Monte de Dios al cual Yhwh como el Conquistador del Caos regresa triunfante como Rey (51,10; 52,7-8). Todas estas naciones que irrumpieron contra Sión en la primera parte del libro: Asiria, Babilonia, Edom, fueron destrozadas en ella. Con Ezequías en Sión están también Isaías, sus hijos (con sus nombres simbólicos) y sus discípulos, quienes ya ejemplificaron, en el curso de la crisis siro-efraimita de 734-732, lo que significa en tiempos de necesidad, construir en el Dios viviente y no en las alianzas políticas. Por lo tanto, ellos son la promesa de una comunidad temerosa de Dios que no espera nada por sí misma, sino todo de Yhwh.”³²¹

Jerusalén había sido profanada; los que retornaron venían con la misión de anunciarle a la ciudad los consuelos de Yhwh, volvían para gritar al corazón de Jerusalén que la servidumbre ya había concluido (Is 40,2). Por este motivo, los custodios, abatidos y sin respuestas, acogieron sin reticencias a una comunidad alegre y transformada por su fe, capaz de consolarlos de su desolación:

“La desolación es un componente integrante del fenómeno consolatorio, ya que dependiendo de cuál sea su origen, se pondrán en movimiento los medios y acciones adecuadas para hacer salir de ella. En Dt-Is la causa es claramente el exilio.”³²²

³¹⁸ Cf. BLUNDA, *La proclamación de Yhwh rey*, 349-350.

³¹⁹ Cf. ALBERTZ, “Public Recitation of Prophetic Books?”, en: EDELMAN – BEN ZVI, *The Production of Prophecy*, 106. La opinión de Albertz es que esta segunda edición de Dt-Is, había ganado tanto reconocimiento en la sociedad judaica que fue relacionada con el famoso rollo de Isaías.

³²⁰ Es la opinión de la mayoría. Cf. OLLENBURGER, *Zion, City of the Great King*; CLEMENTS, “Isaiah and the Zion Tradition”, en: *Isaiah and the Deliverance*, 72ss.

³²¹ BERGES, *The Book*, 505.

³²² GARCÍA FERNÁNDEZ, *Consolad a mi pueblo*, 305. Se puede ver la excelente síntesis que la autora propone de este tema desolación – consolación en las págs. 329-333.

Según Williamson, desde “el comienzo desearon proseguir la redacción de sus palabras”³²³. La ganancia de los «custodios» de la tradición isaiana fue poder asumir el exilio y lograr así continuidad a su profecía que había quedado enmudecida.

“...Es de suponer que [los cantores] anexaron su composición a la tradición isaiana de Jerusalén, que a partir de 597 a.C. había quedado detenida, a fin de colocarse bajo la cobertura de una autoridad indiscutida. Esto era tanto más necesario cuanto los agentes de la tradición de Jeremías y de Ezequiel también podían remitir a autoridades proféticas que avalaran sus escritos.”³²⁴

El capítulo 6 parecería ser un documento clave que desvela el *consenso articulado* entre los «cantores» y los «custodios», entre las tradiciones pre exílicas de Isaías y las del deuteroisaias. Sería un relato fundacional que constituye el acuerdo de las dos tradiciones e implicaría la continuación del libro y la aceptación de una novedosa teología.³²⁵ La referencia a «Yhwh rey» (cf. 6,5 y 41,21; 43,15; 44,6; 52,7), el contraste entre su trono אֲשַׁרְיָהוּ (6,1) (compartido con su siervo Israel, cf. 52,13) con la destronada Babilonia sentada en el polvo/tierra (47,1), la visión de la “gloria de Yhwh” contemplada primero por el profeta (6,3) pero revelada luego a toda criatura (40,5), la insistencia con el motivo de la ceguera y sordera (cf. 6,10; 42,7.18-20)³²⁶, son algunos de los temas comunes entre Is 6 y 40-55.

Los «custodios» estarían aceptando que el juicio pasado, que se desarrolló en el consejo celestial entre Yhwh y el profeta Isaías (cf. 6,9-11); ahora había quedado anulado por el mandato de consuelo portado por el grupo de «cantores» del deuteroisaias (cf. 40,1-5).³²⁷ La tradición de estos exiliados que retornaron armó en Is 40,1-11 un relato que continuaba el mensaje isaiano, pero con una visión restauradora de la misión del profeta de Is 6 y una resignificación de los nuevos desafíos. Se puede observar un contrapunto en el significado, expresado sobre todo en los dos pasajes de «consejo divino» (comparar 6,11-13b con 40,6-8).³²⁸ Así, la profecía de Dt-Is se convirtió en parte del viejo libro de Isaías, dentro del cual resonó un nuevo período de la acción salvífica de Dios en la historia. La ciudad ya había sido vaciada (6,11); ahora era tiempo de repoblarla con alegría (40,9-11). En este sentido, el «nosotros» retórico (53,4-5) del cuarto cántico del Siervo expresa a los «custodios», –sorprendidos, al descubrir– que aquél al que habían *despreciado* había cargado en realidad *vicariamente* sus pecados. Por eso, Israel, expresado en el destino de un solo individuo, sorprendería a muchas naciones y enmudecería a muchos reyes (cf. 52,15).

³²³ WILLIAMSON, *The Book Called*, 240ss.

³²⁴ BERGES, *Isaías*, 41.

³²⁵ Es pionero de esta propuesta: WILLIAMSON, *The Book Called*, 37ss.

³²⁶ Cf. CLEMENTS, “A Light to the Nations”, 64-69; WILLIAMSON, *The Book Called*, 46-49.

³²⁷ Cf. ALBERTZ, *Israel in Exile*, 428.

³²⁸ Cf. SEITZ, “The Divine Council”, 239-242; HESKETT, *Destruction and Lament*, 68-73.

Una vez que se consolidó la mutua aceptación de los dos grupos (cantores y custodios), a fines del siglo VI (a partir del 520 a.C.) e inicios del V, ya no se trabajó solamente en el final del rollo, sino que también se comenzó la revisión y ampliación de la primera parte, es decir, los textos fundacionales de Isaías anteriores al exilio (presentes en 1–32).

3. Algunos indicios históricos del ambiente del temprano posexilio

La primera edición de Dt-Is parece haber tenido un efecto verificable sobre la comunidad de Judea. Los círculos proféticos no sólo interpretaron el curso de la historia internacional durante los días de Ciro y los primeros años de Darío, sino que, también influyeron en el curso de la historia judía. Las profecías de salvación que contiene el libro, parcialmente, se cumplieron. El número de repatriados, como se sabe, no era grande;³²⁹ pero a pesar de eso, miles de exiliados regresaron a casa en torno al 520 a.C. Así se inició un comienzo nuevo en la sociedad de Israel, en el que los repatriados y los que se quedaron en la patria empezaron la reconstrucción del templo de Jerusalén bajo el liderazgo de Zorobabel.³³⁰ Todo ocurrió en un período de tiempo relativamente breve, pero en el que se lograron asimilar las fastuosas aspiraciones de reconstrucción del templo y la ciudad.

Con el correr de los años, la construcción del Templo no obtuvo todo el compromiso esperado (cf. Ag 1,8-10) y la restauración monárquica emprendida con Zorobabel (cf. Ag 2,23; Zac 6,12-13), el nieto del exiliado Sedecías fracasó en poco tiempo, pues Persia nunca permitiría el surgimiento de un gobierno independiente.

La arqueología y la historia nos indican que los principales habitantes de Judá, en el primer período Persa, fueron los descendientes de los judíos que no habían sido deportados, el grupo llamado: «pueblo de la tierra» (Esd 4,4).³³¹ Existen pruebas arqueológicas de ocupación continua tanto al norte como al sur de Jerusalén. En Mispá, en la meseta de Benjamín, a unos 13 Km de Jerusalén, al parecer se mantuvo algún tipo de organización de auto gobierno. “Hay varios indicios (Jr 37,12-13; 38,19) de que la zona de Jerusalén se rindió a los Babilonios sin lucha, y los testimonios arqueológicos apoyan esta hipótesis.”³³² El «pueblo de la tierra», que permaneció en Judá durante el exilio, va a emprender una lucha por conservar su poder político y económico; por eso va

³²⁹ Cf. BECKING, “«We All Returned as One!»”, en: LIPSCHITS, *Judah and the Judeans*, 3-18. El autor asume la propuesta de (CARTER, 201) de unas 4000 personas (cf. págs. 10-11).

³³⁰ Cf. ALBERTZ, “Public Recitation of Prophetic Books?”, 105.

³³¹ Cf. GUNNEWEG, “«‘am ha’areš – A Semantic Revolution»”, 437-440; FRIED, “The ‘am hā’āreš in Ezra 4:4 and Persian Imperial”, en: LIPSCHITS – OEMING, *Judah and the Judeans*, 123-145; BENGTON, *Griego y persas*, 351.

³³² FINKELSTEIN, *La Biblia desenterrada*, 336-337.

a entrar en conflicto con los notables regresados de Babilonia. Las connotaciones del nombre de esta colectividad resaltan la relación entre el *pueblo* que no había sido deportado y la *tierra*; para aludir así a la identidad del legítimo habitante del territorio y las credenciales que lo justificaban. “El campesinado fue considerado por los que retornaron (miembros de las élites palaciega y sacerdotal) una especie de anexo físico de la tierra, sin voz ni derechos”.³³³ Esta es la razón por la que se postula un conflicto importante entre los dos grupos de judíos,³³⁴ «repatriados» y «remanentes»:

“Seríamos ingenuos si pensáramos que no había fricción entre los que llegaban a una tierra desconocida desde la cual sus antepasados habían sido deportados, con la necesidad de establecerse y construir una nueva vida, y aquellos judíos nativos que habían sido establecidos en su propiedad por varias generaciones.”³³⁵

La figura del sacerdote Josué, hijo de Josadac, que había marchado al exilio, entronca con el linaje sacerdotal de Sadoc (1Cr 5,27-41). Extinguida la posibilidad restauracionista con Zorobabel, los que volvieron del exilio tuvieron que abandonar las expectativas puestas en restablecer la dinastía davídica y comenzaron a volcar sus esperanzas en la figura del sacerdote Josué (cf. Zac 4,8-10; 6,11-14).³³⁶ Los persas reconocieron la solvencia del sacerdocio, pero lo limitaron al culto en el Templo y —como era de esperar— dirigieron los destinos de la región con la autoridad de los gobernadores. Al sacerdote Josué y a sus sucesores les quedaba la posibilidad de orientar la conducta religiosa de la comunidad (cf. Ne 5,14).

La imposibilidad de legitimar una monarquía llevó a los principales grupos políticos de la Judá post-exílica, los sacerdotes y los laicos, a interesarse en cooperar con el gobierno Persa y a la asunción del sumo sacerdote Josué con plenos poderes. La teología sacerdotal elaborará el paso de una teología monárquica davídica, eterna y sin condiciones, a otra condicionada por la observancia de la ley, bajo la tutela de los sacerdotes. Ésta es la imagen de los reyes que surgirá de la historiografía del Cronista: el rey es un operador de cultos (2Cr 29,10-11; 34,29-33), alabado porque edifica o restaura el Templo (2Cr 25,5; 29,3; 34,8-13), ejecuta reformas (2Cr 29,5-6; 30-31; 35,1-6) y asegura los recursos (2Cr 5,9-10; 35,7-18).

“El rey sacerdote cuenta incluso con su fundación arquetípica en la figura de Melquisedec, rey de Jerusalén en tiempos de Abraham, y el Salmo 110 (de entronización, más que mesiánico) proclama al nuevo rey «sacerdote para siempre, según el orden de Melquisedec».”³³⁷

³³³ LIVERANI, *Más allá*, 305-306.

³³⁴ Llamados desde un acercamiento religioso, monólatras (los que volvieron) y sincretistas (los habitantes de la tierra que quedaron). Cf. BENGTON, *Griegos y persas*, 349-351.

³³⁵ GRABBE, *A History of the Jews and Judaism*, 288.

³³⁶ Cf. RAMIS DARDER, *La comunidad del Amén*, 135.

³³⁷ LIVERANI, *Más allá*, 374. El autor propone incluso una fundación mítica del pueblo, como arquetipo de unidad, realizada por el redactor sacerdotal, cuando se propone hacer “un reino de sacerdotes y... una nación santa” (Ex 19,6); cf. 375-378.

El liderazgo sacerdotal y el convenio de cooperación y adaptación con el imperio Persa, trajo aparejado que comiencen a suscitarse reservas sobre las expectativas proféticas revolucionarias, sobre todo por el fracaso de la profecía salvífica de comienzos del posexilismo.³³⁸ Muchas promesas de restauración y mejora social habían quedado incumplidas.³³⁹ En consecuencia, los grupos proféticos perdieron gran parte de su antigua influencia pública y comenzaron un período de descrédito por parte de amplios círculos de la población. Así se limitó la autoridad del libro y los círculos proféticos comenzaron a vivir una experiencia creciente de marginación social. El libro se convirtió en un tema de discusión teológica interna entre los profetas y algunos grupos de escribas.³⁴⁰ La elite intelectual comenzó un proceso de revisión y aumento de los grandes *corpora* literarios –no solo el de Isaías–.

Los estudios históricos actuales estiman que en la provincia Persa de Yehud se podría pensar en unos 20.000 habitantes³⁴¹ y que en la ciudad de Jerusalén habría alrededor de 1.500 personas.³⁴² De este número, debe ser mínima la cantidad poblacional que dominaba la escritura, quizás un 5%, o, como máximo un 10%. Por lo tanto, el número de escribas que habitaban en la Jerusalén Persa se estima entre 75 y 150 personas. Parece totalmente posible, entonces, pensar que se conocieran entre las escuelas teológicas de escritores, que polemizaran y discutieran. Es posible también imaginar –de cara al pueblo– una lucha por el ejercicio del poder entre estos grupos, así como también una creciente producción textual para exhortar a la sociedad en las lecturas públicas y persuadir de sus opiniones.

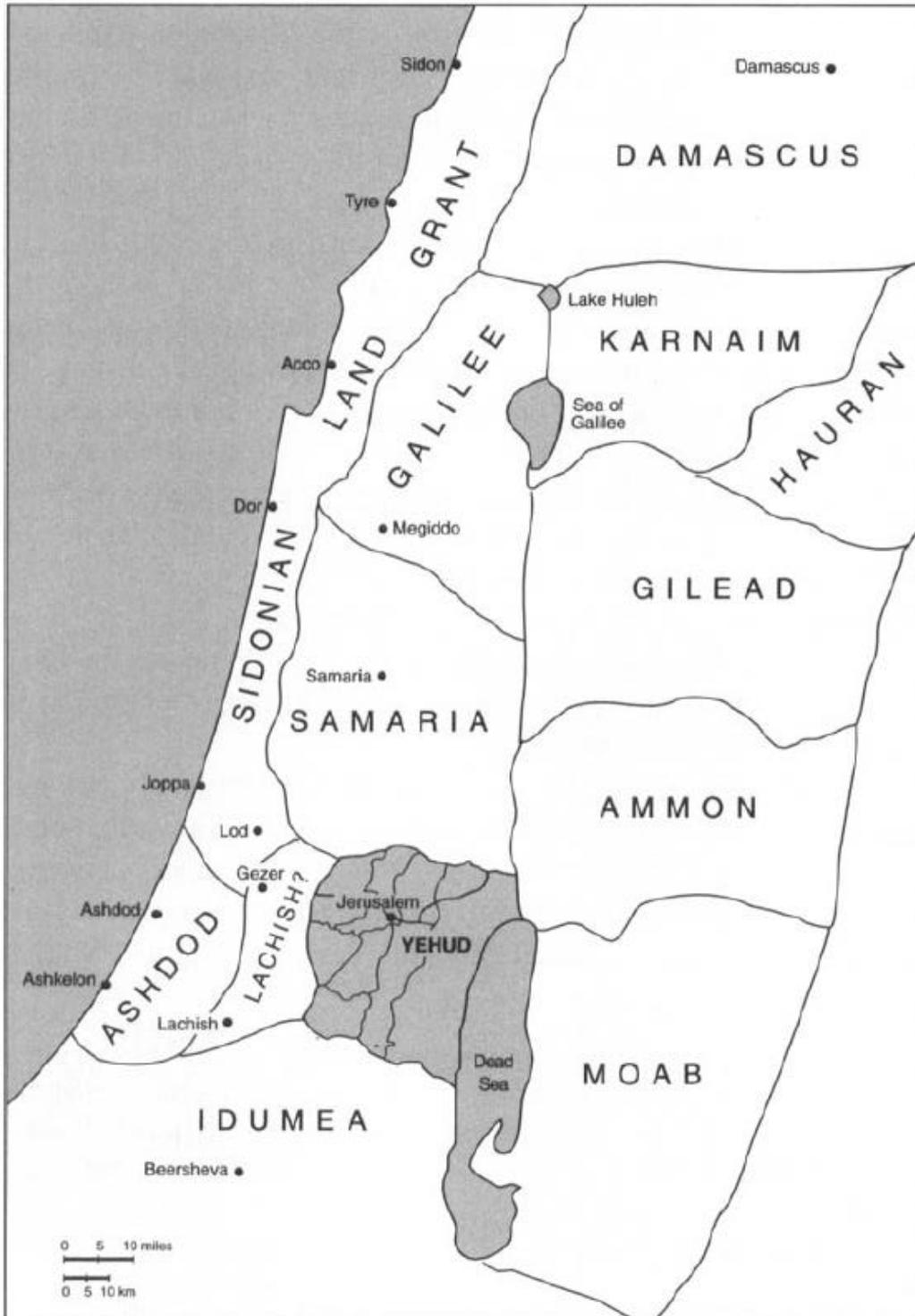
³³⁸ A principios del reinado de Artajerjes I (465 a.C.), Egipto se sublevó, los atenienses apoyaban la rebelión y tomaron Dor, a 97km de Jerusalén sobre la costa palestina, una base importante del camino a Egipto. Si Jerusalén se rebelara y pidiera ayuda a los atenienses, las comunicaciones persas con Egipto quedarían cortadas y se perdería tanto el dominio sobre Egipto como sobre Palestina. Esta situación limitó más las posibilidades independentistas y la sumisión al imperio Persa, cf. BENGTON, *Griegos y persas*, 354.

³³⁹ Cf. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT*, II, 595.

³⁴⁰ Cf. ALBERTZ, “Public Recitation of Prophetic Books?”, 106.

³⁴¹ Cf. CARTER, *The Emergence of Yehud in the Persian Period*, 246-248; BECKING, “«We All Returned as One!»”, en: LIPSCHITS, *Judah and the Judeans*, 3-18; LIPSCHITS, “Persian Period Finds From Jerusalem”, 3. Otros autores estiman incluso un número menor, 1000 habitantes (cf. GEVA, “Excavations at the City of Jerusalem”, en: GEVA (ed.), *Ancient Jerusalem Revealed*, 2000, 156-167) y los más minimalistas hablan de una base de entre 400 y 600 personas durante el siglo V (cf. ZWICKEL, “Jerusalem und Samaria zur Zeit Nehemias”, 216-217; FINKELSTEIN, “Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic)”, 501-507).

³⁴² Cf. CARTER, *The Emergence of Yehud*, 201.



Provincia Persa de Yehud en Siria Palestina durante el Período Persa.

Tomado de:
CARTER, *Emergence of Yehud*, 291.

El verdadero conflicto social entre los diversos actores de la sociedad se iba a suscitar unos años más tarde en Jerusalén, a mediados del siglo V a.C., con una profunda

crisis fiscal (Ez 33,24) y la instalación de una cruda pobreza (cf. Neh 5; Is 58-59), que reflejaba también el fracaso del modelo político aplicado.³⁴³

“...A mediados del siglo V se produce un estado de agitación y protestas entre la gente porque los agricultores están amenazados de un sobreendeudamiento que lleva a la pérdida de campos y casas, y a la esclavitud de miembros de las familias. Está claro que se trata de problemas estructurales típicos de la antigua sociedad de clases.”³⁴⁴

4. Datación del «tríptico mesiánico» e inserción en la unidad literaria 5–12

La *primera tabla* del tríptico (7,10-17) fue introducido en la «memoria de Isaías» (6,1–8,20) en tiempos posexílicos. Probablemente se compuso en dos momentos, tal como se planteó en el estudio crítico realizado. El primer texto (7,10-14a.17) era una interpretación temprana del colapso de Jerusalén y del fin de su monarquía, expresado con la irrupción de Asiria en Judá, como signo de la incredulidad del rey. Este texto, en el que se critica el endurecimiento de la monarquía y de su pueblo, implicaba necesariamente la experiencia del exilio. Podría tratarse de una ampliación realizada durante la fusión de tradiciones (tradiciones de Isaías y composiciones del Dt-Is), entre la llegada de la *Golah* (520 a.C.) y los comienzos del siglo V.³⁴⁵

El 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 Dt-Is, momento en el que –según la opinión compartida por muchos autores– se agregaron al corpus deuteronomista, entre otras cosas, los capítulos finales 54–55.³⁴⁶ Ahí se encuentran las consideraciones sobre la madre Sión³⁴⁷ y una comprensión democrática para la alianza davídica;³⁴⁸ dos puntos esenciales para comprender a la doncella parturienta y a su hijo Emanuel. Por lo tanto,

³⁴³ Muchos pequeños campesinos de la provincia persa de Yehud fueron obligados a empeñar a sus hijos e hijas, sus campos, viñas y casas, e incluso a vender a algunos niños como esclavos. El anuncio profético de una liberación de la esclavitud por deudas (Is 61,1), que de otro modo estaba previsto solamente para el año sabático o jubilar (cf. Lv 25,10; Ez 46,17), subraya la situación extremadamente precaria de la comunidad judía en ese período.

³⁴⁴ KESSLER, *Historia social del antiguo Israel*, 213.

³⁴⁵ Los fundamentos propuestos y las divisiones de la perícopa no son las mismas en cada autor, pero la época es coincidente con nuestra propuesta. Cf. BERGES, *The Book*, 98; KAISER, *Isaiah 1-12*, 152; BEUKEN, *Jesaja*, 210.

³⁴⁶ Cf. ALBERTZ, *Israel in Exile*, 428-429; BERGES, *The Book*, 360.

³⁴⁷ LOW, *Mother Zion in Deutero Isaiah*, 96ss; GARCÍA FERNÁNDEZ, *Consolad*, 161-167.

³⁴⁸ Cf. GARCÍA FERNÁNDEZ, *Consolad*, 157-158; SWEENEY, “The reconceptualization of the Davidic Covenant”, 58-61.

debemos fechar el texto a inicios del siglo V, un breve período de tiempo después del anterior (7,10-14a.17), 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.

Existe una evidente conexión de los textos de esta comunidad descrita en primera persona (Is 7,14; cf. también 8,8b-10) con el Salmo 46 de los hijos de Coré, que canta como letanía: *יְהוָה צְבָאוֹת עִמָּנוּ* (Sal 46,8.12).³⁴⁹ Se ven ideas similares puestas en juego, entre los grupos isaianos y entre los cantores hijos de Coré. Es probable, como dijimos, que se trate de los mismos autores, que pertenecían a los dos grupos compositores o que conocían las dos tradiciones. El título de este Salmo 46 expresa el modo de interpretación del himno *עַל-עֲלִמֹת* (al modo de las jóvenes). Parece referirse a un «estilo de canto» que podría evocar en el imaginario a la Hija de Sión, tal como la designa Is 7,14 *הַעֲלִמָּה*. El Sal 46, junto con el 47 y el 48, parecen estar vinculados con las fiestas del otoño de Jerusalén, sobre todo la del año nuevo. Esta tríada de Salmos celebraba la «entronización de Yhwh en Sión», como una renovación de su reinado sobre todo el mundo (Sal 46,9-11).³⁵⁰ Todos los reinos y naciones de la tierra reconocían con alabanzas al Rey (Sal 47,6-8) y se congregaban ante él como súbditos (Sal 47,9-10). Es muy probable, que el reinado de Yhwh desde Sión proclamado por estos Salmos, haya influido a esta comunidad isaiana compositora de la perícopa de 7,14b-16. La tradición de Sión ha influido en estos textos, sus similitudes lo demuestran. Esta tradición teológica pre exilica, se encuentra en círculos del proto Isaías así como en los Salmos de Coré. Si este grupo de cantores de salmos, están también en el origen de la comunidad del Dt-Is, entonces ellos participarían, obviamente, en la composición de Is 7,14b-16, que sin reticencia fue aceptada por el grupo que llamamos «custodios».

La comunidad Emanuel establecía así, con este «anuncio de nacimiento», algunos de los fundamentos teológicos que servían para recrear un pueblo y proseguir sus esperanzas. Una comunidad de fieles que nunca había olvidado y renunciado a la palabra profética heredada de confianza y fidelidad (Is 7,9). El grupo, que ya comenzaba a quedar marginado de la escena política y pública por el gobierno sacerdotal, entendió a Dios presente «en medio de ellos», y con mirada retrospectiva a la extensa historia de su pueblo, confesó a Yhwh –a través de composiciones– como la causa de su supervivencia frente a Asiria, a Babilonia y a cualquier maquinación perversa. Su fidelidad era la única razón para construir un futuro y renovar las antiguas promesas (Sión, alianza davídica). En palabras de Beuken:

“El proceso de esta historia de la interpretación tiene otra cara más: la incipiente interpretación mesiánica del «Emanuel» no excluye una visión colectiva rudimentaria. La comunidad posexilica podía sentirse destinataria de la advertencia «¡si no confían, no se sostendrán!» (v. 9). Por lo tanto,

³⁴⁹ “Isaías usa esta designación porque la conocía del vocabulario cáltico en Jerusalén.” WILDBERGER, *Isaiah 28-39*, 621. Cf. también: ROSS, “Yahweh Seba’ot in Samuel and Psalms”, 76-92.

³⁵⁰ Cf. HOSSFELD – ZENGER, *Die Psalmen I*, 284; OLLENBURGER, *Zion*, 33.

se reconoció a sí misma también «"Emanuel" como el» pueblo del que Dios se había mantenido cerca, y como la comunidad, que fue rescatada a través del juicio y llegó al conocimiento del bien y del mal (vv. 14-15). Los exiliados que regresan se reconocen a sí mismos el «Resto santo» de Sión (4,3) y la «Semilla santa» en el país devastado (6,13). La consecuencia de dicha actualización fue, finalmente, el desarrollo de la «Joven» en la esposa Sión. La elección inusual del término (עלמה) para indicar la persona que en el resto del libro de Isaías recibe otros nombres femeninos («hija»: 37,22; «esposa»: 62,4; «mujer»: 54,6; «novia»: 61,10), está al servicio de la presentación especial del niño que viene al mundo por medio de la «joven»: Emanuel es el primogénito de ‘muchos hermanos’, como se reconoce sin dificultad en las imágenes de la inesperada abundancia de hijos de Sión en 49,17–50,1; 54 y 66,7-14 (Berges, *Buch* 1998,113-117, esp. 116).³⁵¹

La *segunda tabla* del tríptico (8,21–9,6), como expusimos en la estructura, da comienzo al bloque 8,21–12,6, que muestra cómo la palabra profética se levanta contra el caos en la tierra para restaurar el mundo. Así se pasa de la oscuridad y la inundación de la guerra y los imperios a la luz y la nueva tierra gobernada por el niño y llena del conocimiento de Yhwh. Como ya explicamos, toda esta imaginería requiere del exilio como matriz teológica inspiradora. Las frecuentes inversiones de sentido, –de la oscuridad a la luz (8,21–9,1) o de la poda al rebrote (10,33–11,1)– parecen ser respuestas creativas elaboradas para asumir el exilio e imaginar un porvenir.

Esta perícopa, como nos descubrió su estudio, contiene una esquila del siglo VIII (8,23b), una estructura poética del siglo VII (9,1-6) y un encabezamiento perteneciente a una redacción posexílica en la edición final del texto (siglo V). Su conformación parece querer dejar en evidencia, sobre todo en 9,5, la aceptación del grupo retornado de Babilonia –que nosotros llamamos «cantores»– por parte del grupo local –que nosotros llamamos «custodios». Estos recibieron a aquellos como paridos por gracia de Yhwh para guiar a Israel. La comunidad acoge al hijo exiliado que “nace” en su retorno a Jerusalén. El nacimiento de Josías que esta acción de gracias cantaba, ahora expresaba la conformación de la nueva comunidad.

El análisis de la primer tabla nos aportó la identidad del neonato Emanuel: una comunidad posexílica fiel a Yhwh, dada a luz por la doncella Hija de Sión. Después del estudio de 8,21–9,1, la crítica de la redacción nos permite comprender que Emanuel fue recibido por otro grupo, que lo confesó como “un hijo que les fue dado”. Los que recibían al niño nacido son probablemente los mismos que en 8,16 eran llamados “discípulos” de Isaías y en 8,18 “niños”.³⁵² Así se acrecienta la comunidad con el nacimiento de un hijo que “les fue dado” para que la presidiera y “el niño recién nacido se muestra a sí mismo como el nuevo líder del grupo nosotros”³⁵³. Emanuel lleva sobre su hombro la soberanía

³⁵¹ BEUKEN, *Jesaja*, 210-211.

³⁵² Cf. CONRAD, *Reading Isaiah*, 112.

³⁵³ VAN WIERINGEN, *The Reader-Oriented*, 150.

de Yhwh (9,5b.6a). El pueblo que estaba en la oscuridad, sin referencia, maldiciendo a su Dios y a su rey (8,21-22), se llenará de luz, alegría y paz. Con la forma *descripción de salvación*,³⁵⁴ utilizada en el oráculo 9,1-6, se proclama un nacimiento con valor salvífico. El grupo redactor podría estar fundamentando así su propio nacimiento: un sujeto designado por el “nosotros” (9,5a) que recibe a Emanuel, como el hijo dado para regir al pueblo. El alumbramiento de un niño con nombres divinos son signo de la predilección y protección de Yhwh, son la expresión teológica de su misión soberana de gobierno en el trono de David.

Es posible que este nuevo grupo ensamblado se comience a llamar el «Resto de Jerusalén» (4,3; 37,32; 10,20-23). Un grupo en el que se describen, sugiriendo el rescate del exilio, como “sobrevivientes o liberados” (לְפָלְיִטַּת); y también como “lo que reste o sobreviva” (הַנִּשְׁאָר) ³⁵⁵ en Sión “y lo que quede” (הַנּוֹתָר) en Jerusalén (cf. 1,8-9; 4,2-3; 37,31-31), dando a entender a un conjunto de personas que sobrevivieron a la destrucción de la ciudad. El “resto” implica las dos cosas: unos pocos sobrevivientes a una catástrofe que lograron resistir (1,8-9; 37,30-32) y unos pocos liberados que retornaron del exilio (7,3; 10,21-22; 11,16). Es un grupo llamado a apoyarse en el Señor con fidelidad (10,20), a “echar raíces” en lo más legítimo de la tradición y “dar frutos” para estar a la altura de su vocación (37,31). De ahora en más, lo llamamos –como propone Berges– la «comunidad del Resto».³⁵⁶

Este tema de la preñez (7,14b) y del nacimiento de un niño (9,5) como metáfora de la gestación y el alumbramiento de la «comunidad de personas» retornadas del cautiverio, podemos reconocerlo sin inconvenientes como un motivo teológico propio de la primera redacción del Dt-Is:

“Todavía dirán en tus oídos los hijos que dabas por perdidos:

«Es estrecho para mí este lugar, hazme sitio para que pueda habitar».

Y dirás en tu corazón:

«¿Quién me ha dado a luz (יְלִדֵנִי) a estos?

pues yo estaba sin hijos, estéril, desterrada y rechazada;

y a estos ¿quién los crió?

He aquí que yo he quedado sola (נִשְׁאַרְתִּי לְבַדִּי),

y estos ¿dónde estaban?»

Así habla el Señor Yhwh:

«Y sucederá que levantaré mi mano a las naciones y a pueblos elevaré mi insignia (נִסִּי)

y traerán tus hijos en brazos y tus hijas serán llevadas sobre el hombro.» (Is 49,20-21).

³⁵⁴ Cf. nota 173.

³⁵⁵ La terminología proviene de la descripción de la guerra santa (“hasta que no quedó ninguno que sobreviva o escape” Jo 8,22; cf. Dt 2,34; 3,3; Jo 10,28-40; 11,8). Cf. WILDBERGER, *Isaiah 1-12*, 28.

³⁵⁶ Cf. BERGES, *The Book*, 509-510 (“the remnant community”). En la misma línea de interpretación se encuentra: CLEMENTS, “The Prophecies of Isaiah”, 425; GROENEWALD, “Isaiah 1:4-9”, 101.

Al preguntar por los «paridos», designados en este texto en dos oportunidades con el pronombre הָאֵלֶּם (estos), la Madres Sion se está refiriendo al grupo de los hijos olvidados que retornan de la diáspora (cf. 49,12). Aunque una Madre –quizás la misma Sión– olvide a su bebé que amamanta (הַעֲלֵה); o no se compadezca del hijo de sus entrañas (בְּרִיבְטֹנָהּ); Yhwh nunca los olvidará (cf. 49,15). Estos hijos recordados por Yhwh son traídos a Jerusalén. Esta figura sirvió para explicar “la fecundidad de Jerusalén que transforma su antigua condición... Ahora en cambio, se le promete ser una madre llena de hijos; pasando de la metáfora a la realidad significada”.³⁵⁷ Si bien en este oráculo se habla en plural, no habría inconveniente en plantear para 7,14 y 9,5, que se encuentran en singular, una lectura colectiva de la imagen del infante (cf. 66,7-9); pues sería lo mismo que la comunidad exiliada hizo con la metáfora del «siervo» (42,1; 49,5-6; 52,13; 53,11). Se establece una alusión entre el Resto de Jerusalén y la imagen de la ciudad Madre que “quedó” (נִשְׁאַר) sola. La utilización de la misma raíz (שאר) sugiere una identificación entre la ciudad y el grupo que vive en ella:

“Al final del v. 21 dice que Sión está «sola», enfatiza por un lado su soledad forzada y asume por otro la idea del «Resto», que es característica del libro de Isaías (11,11.16; 17,6; 28,5; 37,31, cf. «Shear-Yashub» en 7,3; 10,20.21.22). Solo aquellos que regresan de Babel y de los pueblos a la única «ciudad y madre» (cf. 2Re 17,18) pertenecen al «Resto santo» y están inscritos de por vida en Jerusalén (4,3).”³⁵⁸

El Resto de Jerusalén es una comunidad descrita como sobreviviente de una catástrofe (8,21.22; 9,3; 10,20; 37,31-32), liberados gracias a la providencia admirable del Señor (9,5 [אֵלֶּם יִעָרְוּ]; 10,21.23; 37,30). 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). El Resto es la semilla de un nuevo árbol (6,13c; 37,31). Describe “la nueva era de salvación”³⁵⁹ en la que las naciones caminarán a Jerusalén para integrarse al pueblo de Dios (cf. 2,2; 10,22; 11,10.12; 12,4).

Como vimos en el análisis crítico de esta perícopa, se trata de un ensamble de tres fragmentos. Si tomamos el momento histórico de su composición final, debemos suponer que si bien 8,23b–9,6 ya pertenecía al conjunto, a partir del agregado de 8,21-23a toda la perícopa recibió este nuevo sentido y comenzó a ser leída como expresión de la nueva comunidad del Resto. Agregando al mismo tiempo 7,14b-16, se expresaba la relación entre el contenido de los dos textos: el niño concebido (7,14) y parido (9,5).³⁶⁰ Un grupo nacido, por haber vuelto del exilio, y otro que acogía y entronizaba a los regresados,

³⁵⁷ CROATTO, *Isaías. La liberación es posible*, 205.

³⁵⁸ BERGES, *Jesaja 49-54*, 68.

³⁵⁹ WILDBERGER, *Isaiah 28-39*, 656.

³⁶⁰ Cf. BERGES, *The Book*, 107-108.

ensamblando entre las viejas tradiciones isaianas el nuevo mensaje de consuelo que portaban los retornados. Por lo tanto, igual que 7,10-17, también debemos situar la redacción final de 8,21–9,6, en un momento posterior al intento de establecer a Zorobabel como rey de Judá. La razón es muy clara. El grupo vuelto del exilio trajo el proyecto de coronar al descendiente de Sedecías.³⁶¹ Entre ellos se encontraban los cantores del Dt-Is. El fracaso de este plan llevó a los diversos grupos sociales a replantear sus convicciones y a perseguir objetivos distintos. El programa vencedor, como se sabe, fue el de la tradición sacerdotal que impuso al sumo sacerdote Josué, con plenos poderes, como líder de Judá y aceptó como «mal menor» el sometimiento al Imperio Persa, a cambio de algunas libertades para el ejercicio de la religión y la posibilidad de administrar la identidad endogámica de la nación.³⁶² Esta composición del tríptico y su vinculación con Is 40–55, supone que sus redactores han dejado de lado sus ilusiones de restauración política y han optado por otro proyecto. El grupo de Isaías, ya integrado por los «cantores» y los «custodios», reelaboró la alianza davídica (55,1-3) democratizándola.³⁶³ Un proyecto distinto del hierocrático de los sadoquitas. Se afirma una alianza eterna (בְּרִית עוֹלָם, cf. 55,3b) con las consecuencias teológicas para Sión, que implican la presencia indeclinable de Yhwh (“las amorosas y fieles promesas hechas a David”), más allá de la conducta humana.³⁶⁴ Sin embargo, esta alianza omite la presencia, en el trono, de David o de alguno de sus hijos. De hecho, como afirma Blenkinsopp, “la mayoría de las alusiones a las relaciones futuras entre Israel y las naciones extranjeras mencionan a Jerusalén / Sión en lugar de a la dinastía davídica como punto de referencia”.³⁶⁵

El niño nació para establecer la paz en la tierra e instalar el reinado de Yhwh (52,7); esa es la vocación del grupo, pues para ellos el Señor es el único «Rey de Israel» (cf. 33,17-22). La comunidad canaliza así la misión del siervo Israel, ser «luz de las gentes» (42,6; 49,6). El niño ilumina al pueblo oprimido que “andaba a oscuras...” (9,1, cf. 42,6-7 y 49,9). Unos pocos años después la comunidad, como «profeta» (61,1), gestará el tercer rollo de Isaías que proclama a Jerusalén llena de la luz de Yhwh para irradiarla a todas las naciones (cf. 60,1-3 y 62,1-2).

Para datar la *tercera tabla* del tríptico (10,33–11,9), es muy importante comprender las consecuencias que provocó el descrédito de la profecía a comienzos del

³⁶¹ “No se encuentra fuera de lo posible que algunos miembros de la élite / corte monárquica que habían sido exiliados a Babilonia, se hayan involucrado en alguna actividad literaria. También es posible que en algún momento, ellos o algún descendiente de ellos, trajeran el fruto de sus trabajos a Yehud o a Jerusalén en particular.” BEN ZVI, “The Concept of Prophetic Books”, en: *The Production of Prophecy*, 82.

³⁶² Los pertenecientes a Israel son contemplados en sentido genealógico, son los «hijos de Israel» (cf. Esd 3,1; 6,16.21; etc.). Cf. KESSLER, *Historia social*, 247-252.

³⁶³ Cf. EISSFELDT, “The Promises of Grace to David”, 196-207; GOLDINGAY - PAYNE, *Isaiah 40-55*, II, 371-373.

³⁶⁴ “Será como el pacto con Noé, o Abraham, o David, que (a diferencia del pacto mosaico) no se derrumbó cuando no encontró una respuesta apropiada. Es por tanto, un pacto que Yhwh hace 'por ti' no 'contigo’”, GOLDINGAY - PAYNE, *Isaiah 40-55*, II, 372.

³⁶⁵ BLENKINSOPP, *Isaiah 40-55*, 371.

siglo V. Se había conformado un grupo de escribas proféticos, que no gozaba ya de aprecio público y que había perdido toda referencia a la realidad histórico-política, pero que no cesó nunca de interpretar su mundo a la luz del reinado universal de Yhwh desde Sión. Al contrario, siguió produciendo abundantes reflexiones internas que hicieron crecer el corpus literario del rollo de Isaías y dieron origen, probablemente, a las tradiciones Tritoisaias. ³⁶⁶ Así ya comenzaba a gestarse la «profecía escribal». El rollo fue la producción de una pequeña élite intelectual de la sociedad israelita que reflejaba sus puntos de vista, contrastados con el análisis de la sociedad y la realidad político-religiosa de su tiempo. ³⁶⁷ El libro de Isaías, entonces, “enseñó a los escribas formas de interpretar el pasado, el presente y el futuro; les proporcionó un medio para tratar con la historia y sus vicisitudes”. ³⁶⁸

Los escribas comenzaron una labor de corrección del mensaje profético, no solo conservaron el contenido literal de los textos que habían recibido, sino que también se preguntaron por la actualidad del mensaje profético re explicándolo de forma nueva. Estos autores poseen la convicción de que las palabras proféticas de Isaías no se agotan en su marco histórico; sino que tienen una significación para las generaciones futuras, por eso fueron puestas por escrito y deben ser actualizadas una y otra vez. Durante el contexto histórico posexílico, ya no se prevé una revolución de las estructuras políticas de las grandes potencias. En el ambiente ya no existían los antiguos opresores, ni Asiria, ni Babilonia. Persia era «el tirano» que ocupaba su lugar, pero el Tritoisaias nunca lo menciona. “La identidad histórica del enemigo cambió, pero su significado teológico sigue siendo el mismo.” ³⁶⁹ Así es como se comienza a prescindir de la realidad histórica. Todo se limita a una voluntad de cambio de actitud. La superioridad del opresor se debió (y por lo tanto, se debía), a la falta de confianza en Dios por parte de la gente (7,9; 8,11-15; 10,20; 61,7-9). Los viejos oráculos que describían los destrozos asirios se aplicarían a cualquier fuerza humana destructiva. Los escribas, mediante la reelaboración de los viejos oráculos preexílicos (9,7–10,32) y la producción de nuevos (60–62), llamaban al pueblo a la conversión. Esta mentalidad concuerda con las transferencias propuestas anteriormente, de la dignidad regia a la comunidad de Jerusalén (cf. 9,5-6; 11,1; 61,1; 62,3) y con la de la dignidad sacerdotal a la totalidad del conjunto del pueblo (cf. 61,6; 62,12; 66,21). ³⁷⁰ En definitiva, comienza un proceso composicional, vagamente contextualizado, con intérpretes más reclusos debido a su marginación social, que traerá como fruto la gestación de un nuevo tipo de mentalidad, con nuevas plasmaciones literarias, caracterizadas, sobre todo, por «la apertura a la escatología». ³⁷¹ La

³⁶⁶ Cf. ALBERTZ, *Historia de la religión*, 598.

³⁶⁷ BEN ZVI, “The Prophetic Book”, en: SWEENEY – BEN ZVI, *The Changing Face*, 2003, 293ss; GERSTENBERGER, *Israel in the Persian Period*, 204ss.

³⁶⁸ VAN DER TOORN, *Scribal Culture*, 103.

³⁶⁹ BEUKEN, *Jesaja*, 210.

³⁷⁰ Cf. ALBERTZ, *Historia de la religión*, 599.

³⁷¹ En esta línea de interpretación se encuentran: ALBERTZ, *Historia de la religión*, 595ss; GERSTENBERGER, *Israel in the Persian Period*, 490-494.

incorporación de escenarios escatológicos en este tiempo acontece “fundamentalmente (como) una teología de oposición”.³⁷² Era la forma de criticar las circunstancias políticas y económicas de la sociedad del siglo V. Se proyectaba una imagen antagónica del contexto que cobraría realidad en épocas futuras y gracias a la acción del Señor.

“Los oráculos de promesa son discursos originales, sin precedentes, que ciertamente no están enraizados o derivados de los datos o las circunstancias del momento, sino que se basan en la capacidad de Yhwh de crear algo nuevo desafiando las circunstancias.”³⁷³

La apertura de estos oráculos hacia el futuro hunde sus raíces en una firme convicción de los autores, la determinación de Yhwh para llevar a la «creación» y a toda la «historia», hacia su voluntad soberana. “La escatología consiste simplemente en la capacidad de Yhwh de moverse en, a través y más allá del final de la historia, de reiniciar los procesos vivificantes de la historia.”³⁷⁴ Esto se refleja en el análisis que se concluyó en el estudio sincrónico de toda la unidad 5–12. Todo el desarrollo argumental se despliega hasta alcanzar en la nueva creación (11,1-9) su punto álgido, que se prolonga como reversión de todos los problemas planteados y como realización de todos los interrogantes suscitados, en la ejecución histórica de un nuevo éxodo (11,10-16); así como también en la situación final de alabanza, en la que mediante el canto de un himno a Yhwh (12,1-6), se confiesa que toda la tierra ha conocido su gesta salvífica (12,5).

La imagen antagónica de la realidad que se proyectaba en los oráculos escatológicos impedía la vinculación con cualquier proceso histórico. Probablemente esto incrementó el «rechazo social» que experimentaba el grupo de escribas proféticos durante este tiempo de reconstrucción política, religiosa y cultural.

“Este proceso en el que las tradiciones escatológicas se intensificaron y se fusionaron fue, sin duda, influenciado por las expectativas frustradas de restauración del tardío siglo VI y del siglo V. Todo lo que uno tiene que hacer es comparar las promesas de bendición que datan de la época del exilio (Is 54,11ss.), o desde el período de restauración temprana (Ag 2,6ss), con las realidades del tardío siglo VI y del siglo V a.C., para apreciar así el contraste entre lo que se esperaba y lo que realmente sucedió. El tiempo, radicalmente «nuevo (bueno)», con las calles pavimentadas con oro y con un rendimiento agrícola sin precedentes, no llegó para aquellos que habían regresado del exilio a la tierra. En consecuencia, estas expectativas de una maravillosa restauración se vieron frustradas.”³⁷⁵

³⁷² Cf. ALBERTZ, *Historia de la religión*, 600.

³⁷³ BRUEGGEMANN, *Teología del Antiguo Testamento*, 678.

³⁷⁴ *Ibid.* 678.

³⁷⁵ PETERSEN, “Eschatology. *Old Testament*”, *ABD. II*, 577 (575-579). Cf. también: ALBERTZ, *Historia de la religión*, 600.

Algunos autores contemporáneos advierten con mucho énfasis sobre la necesidad de comprender los textos escatológicos a partir del contexto cultural persa. El planteo, sustancialmente, admite que el grupo de intelectuales rechazados, responsables de las Escrituras proféticas hebreas, vivían y se desarrollaban en el contexto de una nueva era y una nueva espiritualidad propia del imperio Arqueménida, y que, por lo tanto, no se debe pasar por alto con ligereza el patrón mental y las formas de pensar del período persa.³⁷⁶ El planteo, sustancialmente, se puede sintetizar con este texto:

“Durante casi dos siglos, Judea formó parte del vasto imperio aqueménico, así como la extensa diáspora judía vivió también dentro de los límites del imperio. [...] Es necesario pensar que los judíos hayan tenido dificultades para aprender acerca de esas nociones. En los tiempos Arqueménidos, los judíos empleados por las familias ricas del Zoroastrianismo como escribas o agentes comerciales o sirvientes del hogar o trabajadores del campo, fácilmente, podrían haber estado expuestos a la religión de sus amos. El proceso podría haber continuado durante generaciones, hasta que los judíos llegaron a saber tanto sobre zoroastrianos como sobre fe judía [...] Pero si la comprensión judía del zoroastrismo se desarrolló en la diáspora, no se detuvo allí; cualquier cosa que surja de tales contactos de tales contactos pronto se conocerá también en Palestina, pues a través de la peregrinación y los sacrificios del templo, los judíos de todas las regiones se mantuvieron en contacto con Jerusalén”³⁷⁷

Gerstenberger estudia el Avesta a partir de tópicos teológicos de la fe bíblica judía y encuentra esquemas comunes entre la profecía veterotestamentaria y la espiritualidad persa. A propósito de su estudio, y respecto al tejido textual de Is 11, parece importante resaltar cómo “los antiguos iraníes cultivaron una expectativa universal del fin de la historia y una nueva creación”,³⁷⁸ que podría haber influenciado a los escribas proféticos del libro de Isaías.³⁷⁹

“El hecho de que se espere un cambio universal para el futuro en Judá y en las comunidades de la Diáspora debe discutirse en el contexto de las religiones persas. Se nota una notable orientación hacia la salvación futura comenzando con las primeras capas del Avesta. Una decisión individual

³⁷⁶ Cf. GRABBE, *A History of the Jews*, 361-364; GERSTENBERGER, *Israel in the Persian Period*, 68-76; ELMAN – SECUNDA, “Judaism”, en: STAUSBERG – VEVAINA (eds.), *Zoroastrianism*, 423-425.

³⁷⁷ COHN, *Cosmos, Chaos and the World to Come*, 220-221.

³⁷⁸ GERSTENBERGER, “Persian-Empire Spirituality”, en: EDELMAN – BEN ZVI, *The Production of Prophecy*, 121.

³⁷⁹ “Algunos de los libros proféticos en la Biblia hebrea parecen haberse reunido en una atmósfera de expectativa escatológica y apocalíptica, compartiendo las creencias generales y las perspectivas de su tiempo” (*Ibid.*, 123). Para el autor, la literatura profética no es un corpus arcaico de textos; sino que sus «formas de discurso» (himnos, admoniciones, acusaciones, palabras de consuelo, respuestas de la asamblea, etc.) apuntan a un escenario comunitario de educación o adoración ritual, es por eso que no se pueden desvincular de la atmósfera cultural y religiosa de la asamblea, que ejercería un rol activo y crítico en la generación literaria de los escribas. “La mayoría de los textos proféticos parecen estar directamente relacionados con las audiencias” (*Ibid.*, 124-125).

por el único dios, Ahura Mazda y su «justicia», lleva al creyente por el camino al paraíso. Grupos y Naciones son todos responsables; la enseñanza zoroastriana desarrolla la noción de un juicio final que afecta a todos los humanos.”³⁸⁰

Uno de los aspectos escatológicos fundamentales es el que los Zoroastrianos llaman en el Avesta: *frashokereti*, o «hacer maravilloso». Una revelación que, ciertamente, «lo cambiará todo» (cf. *Yasna* 57,20). Lo que queda por delante al final de los tiempos, será un estado en el que cada imperfección se habrá eliminado; un mundo donde todos vivirán para siempre en una paz que nada podría perturbar; un cese de la historia en donde nada más podrá suceder; un reino inmutable, sobre el cual el dios supremo reinará con una autoridad que no tendrá rival para siempre.³⁸¹ Esta promesa de paz universal venidera, con un cosmos reconciliado, se asemeja a la escena isaiana estudiada y es plausible por tanto, pensar que los escribas judíos responsables de su composición e inclusión, se vieron inmersos en este mismo contexto cultural, en donde los pueblos se hacían planteos religiosos similares. “Podemos entender el libro... como una aceptación del régimen político aqueménida, legitimado por la voluntad de Yhwh” (cf. Is 45,1-7).³⁸² A la vez también es necesario reconocer que algunas opciones ideológicas del espíritu persa fueron fuertemente criticadas. Esto lo vemos en la impetuosa afirmación de Is 45,7, que por reafirmar el monoteísmo por sobre el dualismo persa, es capaz de atribuir a Yhwh la creación de la $\tau\psi\eta$.³⁸³

Como ya dijimos, esta identificación entre la religión persa y la fe judía resulta ajena a muchos autores o comentaristas de la literatura profética, que no consideran, en ningún momento de sus procesos hermenéuticos, que puedan existir influencias concretas de la cultura persa en el desarrollo teológico de los libros proféticos. Para nosotros, resulta solo un indicador más en nuestra investigación, que en este caso testimonia, debido a su «escenificación escatológica» similar, que la datación de Is 11,1-9 se corresponde con un contexto contiguo, ocurrido no antes del siglo V a.C. y a lo largo de éste.

Otro rasgo importante para la datación, que no debe perderse de vista, es el ya mencionado fracaso que tuvieron los intentos revolucionarios que pregonaba el Dt-Is junto con otros grupos proféticos, probablemente, los aglutinados en torno a las profecías de Zacarías.³⁸⁴ El proyecto de restauración de la monarquía ya había sido hace tiempo absolutamente descartado. A pesar de eso, estos círculos se mantuvieron inmovibles a sus convicciones e independientes de la opinión dominante gestada en torno a la tradición sacerdotal. Esto los llevó a que fueran segregados por la sociedad del lugar de liderazgo. El grupo del Resto había reelaborado la «promesa davídica» a partir de la proclamación

³⁸⁰ GERSTENBERGER, *Israel in the Persian Period*, 201-202.

³⁸¹ COHN, *Cosmos, Chaos and the World*, 99.

³⁸² RÖMER, “Tendances dualistes”, 57. El autor cuando habla de libro se refiere al Dt-Is, pero afirmando que sus tradiciones de escritura continúan hasta por lo menos el siglo IV.

³⁸³ *Ibid.*, 57. Incluso, tal como afirma Römer, en disputa con la tradición sacerdotal (Gn 1,29-30; 9,3-4) y sapiencial (Jb 1-2; 38) que se muestra cercana a concepciones dualistas y sacrificiales (cf. pp. 53-56).

³⁸⁴ Por ejemplo Za 1,17 y 8,20-23, así como los capítulos más tardíos 9-11 y 12-14.

de la «democratización de la alianza» (55,3-5).³⁸⁵ De esa manera, el Resto reconoce su oficio testimonial delante de las naciones (cf. 43,10.12; 44,8 comparar con 55,4-5).

“Por lo tanto, el redactor interpreta el prometido dominio universal del rey davídico (Sal 2,7-8) en términos de testimonio universal a las naciones (Is 55,4). [...] El dominio político mundial del rey, ahora sería reemplazado por el testimonio mundial del pueblo en nombre de Yhwh; el sometimiento de las naciones alrededor de Sión (Sal 46,7-11) sería reemplazado por una peregrinación continua a Sión, que las naciones emprenderían libremente.”³⁸⁶

Este proyecto parece ser el que se oculta detrás del texto que proclama el gobierno de un vástago de Jesé.³⁸⁷ El niño Emanuel había nacido para iluminar y para ejercer la soberanía del Señor sobre el antiguo trono de David. Es posible pensar este oráculo (10,33–11,9), y sus perícopas contiguas que finalizan la unidad literaria (11,10-16 y 12,1-6), como una composición que fue agregada al corpus (5–10) para finalizar en esa sección del libro la misión del Resto (11,11.16); o más bien como una autopresentación que el grupo hace de sí mismo. Suponemos que se trata de los agregados finales a 5–12 y que 11,1-9 es posterior a 7,14 y a 9,1-6. Todo ocurrió durante la primera mitad del siglo V (± 475 a.C.).



Códice hebreo s. XIII hallado en España. Comienzo del rollo de Isaías.

³⁸⁵ Cf. SWEENEY, “The reconceptualization of the Davidic Covenant”, 58.

³⁸⁶ ALBERTZ, *Israel in Exile*, 433.

³⁸⁷ Este proyecto democrático de la alianza con otro proyecto alternativo de gobierno es diferente al primero que se quiso imponer con el protagonismo de Ageo, Zacarías y los siervos retornados. Es posible que para manifestar esa diferencia, se decidió el cambio de palabra; puesto que los primeros hablaban de צֶמַח «germen», (cf. Is 4,2; Za 3,8; 6,12) y estos segundos de חֹטֶר «vástago» o נֶצֶר «retoño» (cf. 11,1; 60,21).

CONCLUSIÓN

A continuación se recogen las conclusiones que dejó el análisis de cada una de las tres tablas del tríptico; así como también, los resultados de todo el bloque. No se pretende reiterar lo dicho, sino presentar una visión condensada que refleje los frutos del trabajo realizado y permita vislumbrar el camino recorrido. Finalizamos la conclusión con tres temas teológicos que nos suscitó la investigación, de ninguna manera pretendemos agotarlos; simplemente, los señalamos como horizonte.

1. Síntesis composicional

La lectura de estos tres oráculos de Isaías significó para muchos lectores cristianos el anuncio profético del nacimiento del Mesías. Los textos estimulan la esperanza de un mundo nuevo que se inaugura con el nacimiento de un líder que viene para gobernar e instaurar una paz y plenitud nunca conocida por el mundo. En el origen de estas profecías, los escribas designaban a un grupo de fieles, de los que formaban parte, llamados el «Resto de Jacob». Una comunidad que significaba una pequeña parte del pueblo y que representaba, por un lado, lo único bueno que había sobrevivido a la catástrofe del exilio; y, por el otro, la esperanza más legítima para reconstruir al pueblo de Israel.³⁸⁸ Eran la semilla santa del nuevo árbol (6,13) que acogería a todas las naciones en Sión. El regreso del exilio se representaba con el nacimiento de un niño que se destacaba por tener a Yhwh en medio. Al Resto sobreviviente a todos estos acontecimientos históricos, se le revelaba su llamado a gestar un mundo nuevo, se le ofrecía protagonizar una historia inédita y reconciliada, fruto del conocimiento de Yhwh.

El presente trabajo pone en evidencia la aparente intención que tuvieron los redactores por integrar y armonizar en una congruencia argumental todas las perícopas del bloque de Is 5–12. No caben dudas que los motivos y los temas teológicos atraviesan este bloque y, en especial, los tres textos estudiados. A pesar del crecimiento redaccional de estos capítulos, la trama discursiva se desarrolla con coherencia y el tríptico se encuentra integrado y enraizado en el contexto literario. Pareciera que el tercer texto pertenece a un contexto histórico diferente, pero sus autores pretendieron relacionarlo con los otros dos y lo plantearon como punto de llegada de todo el desarrollo argumental.

Como mencionamos al inicio del trabajo, parece conveniente preguntarnos, qué alcance tendría el calificativo «mesiánico» aplicado al tríptico. Qué proyecto «mesiánico» existió detrás de esa tradición isaiana posexílica desarrollada por estos escribas proféticos, que durante el siglo V produjeron y articularon, en una «continuidad sincronizada», un retablo en el libro del profeta Isaías.

³⁸⁸ Williamson describe a estos escribas posexílicos “un grupo de ciudadanos prominentes”, cf. WILLIAMSON, *Isaiah 6-12*, 316. Eran un círculo de élite, un grupo de escribas que poseían una capacidad cultural infrecuente, la lecto-escritura y los recursos económicos para la producción de textos. Cf. *Ibid.*, *The Book*, 101-102.

Cuando Beuken presentaba en su comentario su propuesta de comprensión de los tres textos estudiados como un tríptico mesiánico decía:

“El impacto de la figura de Emanuel continúa, no necesariamente en el nivel diacrónico, sino en el nivel editorial, en las dos imágenes del que traerá justicia: el Príncipe de la Paz de la Casa de David (9,5-6) y el vástago del tronco de Jesé, que también es una señal para las naciones (11,1.10.12)... El punto de partida es el anuncio de que Emanuel debe reinar sobre la base de su «comprensión del mal y del bien», que adquirió a través de la experiencia del tribunal (7,15-16). Incluso más que Emmanuel, los dos tipos de mediadores de 9,1-6 y 11,1-16 son señalados como soberanos. Esto crea, a través del contexto específico, un tríptico que habla de: la concepción de Emanuel (7,14), el nacimiento del Príncipe de la Paz (9,5) y la entronización del vástago de Jesé (11,1-5)”.³⁸⁹

La «figura individual mesiánica» parece ser insuficiente. Detrás de los tres textos se encuentra la comunidad del «Resto» (cf. 7,3; 10,20-22). El calificativo de «mesiánico» deviene, como es manifiesto, de la ligazón de las tres figuras con la alianza davídica y con su rol de gobierno. Pero ¿qué más podemos aportar respecto a su auto comprensión? No parece posible que esta comunidad se haya pensado como mesiánica en el sentido del judaísmo tardío, es decir: en el sentido de un salvador individual, real y escatológico. Es preferible afirmar que este grupo se entendió a sí mismo como «legítimo heredero de David»; como descendiente auténtico de su misión soberana y llamado por Yhwh a realizar un gobierno ideal.

2. Síntesis hermenéutica

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 nuestra investigación. 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

³⁸⁹ BEUKEN, *Jesaja*, 51.

(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. Instauro 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).³⁹⁰

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 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).³⁹¹

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 (גגג, 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

³⁹⁰ 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.

³⁹¹ 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 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 éstos y se convierte en instrumento al servicio de los ídolos (Is 46, 1-2; 47,10-15).” *Ibid.*, 624.

montaña de Dios, contemplan el signo levantado. La raíz de Jesé 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).³⁹² 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»,³⁹³ presenta la carta magna de la alianza davídica (2Sa 7,1-17). En el conocido relato, el rey recibió mediante una revelación profética la promesa de la edificación (בִּנְיָה) de su casa (2Sa 7,11.13), la consolidación (בִּוּן) de su descendencia en un trono (2Sa 7,12) y la certeza de una relación filial (אָב / בֶּן) entre Yhwh y todos sus descendientes (2Sa 7,14a), que implicaba castigarlos con vara si hacían el mal (2Sa 7,14b), pero sin apartar nunca su דִּסְדָּק de ellos (2Sa 7,15).

La relación en el tríptico entre Yhwh y el niño desarrolla matices distintos que no se encuentran tan remarcados en 2Sa 7,1-17. En la primera tabla se puede presuponer que Emanuel es convocado por Yhwh a proceder de forma distinta a como obró el rey Ajaz, quién se había negado a apoyarse con confianza en Yhwh para subsistir (אִם לֹא תִאֶמְרוּ כִּי לֹא תִאֶמְרוּ, 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,

³⁹² Cabe recordar, a propósito de la identidad de Emanuel, que para muchos comentaristas es un hijo del profeta (cf. cap. III.2.d).

³⁹³ Cf. RÖMER, *Historia deuteronomista*, 130.

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 inauguraré 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 obra.³⁹⁴ 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 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-Isaías”.³⁹⁵

3. Horizontes teológicos

El trabajo suscitó tres tópicos que merecen ser rescatados. A pesar de la brevedad con que se exponen, buscan estimular a los lectores a seguir desandándolos, como pistas de un largo camino que necesita seguir reflexionándose.

³⁹⁴ Cf. BERGES, *Isaías*, 77-82; *Ibid.*, *The Book*, 504-505.

³⁹⁵ BEUKEN, *Jesaja*, 52.

3.1. La reforma

Los libros proféticos testimonian la identidad del grupo que se confesaba heredero del espíritu del profeta (cf. 8,16-20; 59,21). La composición de este libro colosal es un testimonio perenne para las Iglesias cristianas. El grupo profético era una asamblea abierta al diálogo con la Palabra de Dios, que la interpretaba en su propia situación y buscaba actualizarla en cada circunstancia, con pequeñas glosas o con la reescritura de antiguos textos. La comunidad del Resto enfrentó el desafío de reformar la vida del pueblo ante las nuevas circunstancias que la historia presentaba. Los contenidos de la fe confesados por Israel exigieron ser repensados y resignificados. Los escribas portadores de las tradiciones fueron fieles a esta doctrina, así como audaces para las reformas exigidas por su tiempo. El exilio había dilapidado la fe del pueblo, a pesar de ello, fueron capaces de reelaborar sus tradiciones, tal como pudimos descubrir en Is 5–12. La inviolabilidad de Sión no la comprendieron, esencialmente, desde la permanencia de la ciudad (Is 17,14; 26,1; Sal 46,6; 147,12-14);³⁹⁶ sino a partir de la certeza de que Dios estaba con ellos (7,14; 8,10), y podía congregar de todos los extremos de la tierra a los alejados, y hasta incluso, a los paganos para que vuelvan a su santo monte (11,10-16). La alianza davídica fue democratizada, la unción espiritual de David no quedaba atada, necesariamente, a la monarquía en ejercicio; ahora la recibía una comunidad llamada por Yhwh a gobernar en la justicia un mundo reconciliado (7,14; 9,5-6; 11,1-8). La tradición es para ellos un bien perdurable. Los escritores de estos rollos no conservaron “el contenido literal de los textos que habían recibido, en el sentido de una *fides histórica*, sino que también se preguntaron por la actualidad del mensaje profético”.³⁹⁷ Fueron capaces de discernir formas nuevas, tal como dice el lema del músico Gustav Mahler: «la tradición es la preservación del fuego, no la adoración de las cenizas». La Iglesia podrá llevar adelante las reformas sugeridas por el Papa Francisco, en la medida en que vuelva con más decisión a la Palabra del Señor y, dócil al Espíritu Santo, se permita interpelarse, derrumbar los muros de sus seguridades y reconstruir la ciudad para que puedan vivir juntos el lobo y el cordero:

“La reforma de la Iglesia —y la Iglesia es *semper reformanda*— es ajena al pelagianismo. La misma no se agota en el enésimo proyecto para cambiar las estructuras. Significa en cambio injertarse y radicarse en Cristo, dejándose conducir por el Espíritu. Entonces todo será posible con ingenio y creatividad.”³⁹⁸

³⁹⁶ Cf. CLEMENTS, “Isaiah and the Zion tradition”, en: *idem, Isaiah and the Deliverance*, 73-74; OLLENBURGER, *Zion the City*, 53-80.

³⁹⁷ SCHMID, “La formación de los profetas”, en: RÖMER – MACCHI – NIHAN, *Introducción*, 325.

³⁹⁸ FRANCISCO, *Discurso a los participantes del V Congreso de la Iglesia italiana*, 10 nov. 2015.

3.2. *El Pueblo Madre*

La esposa que había sido abandonada es llamada a agrandar (רָחַב) el espacio de su tienda, y extender lonas y clavijas, para que entre toda la prole (Is 54,2-3). Jerusalén tiene muchos hijos, recibe a los que llegan de lejos. De madre Sión nacía la comunidad del Resto, legítima heredera de David, ungida para el gobierno de un mundo reconciliado.

La joven embarazada dio a luz a Emanuel. Una doncella virgen hizo nacer a Dios-con-nosotros, una comunidad con Yhwh Rey en medio. A lo largo de los siglos los distintos lectores de Isaías, con diferentes niveles de lecturas, vieron en עֲלֵמָה a Abías, esposa de Ajaz, o a la profetisa esposa de Isaías. Los cristianos leyeron παρθένος como profecía de María la Virgen Madre de Jesús. “En el instante de su sí María es Israel en persona, la Iglesia en persona y como persona”³⁹⁹ La *Lumen Gentium* nos enseñó a mirar a María desde la perspectiva personal, una mujer que es virgen, esposa y madre. Ella representa al Pueblo de Dios que espera al Mesías, Ella es la doncella virgen que dio a luz a Emanuel. Ella es la Iglesia en su totalidad histórico-escatológica:

“Ella sobresale entre los humildes y pobres del Señor, que confiadamente esperan y reciben de El la salvación. Finalmente, con ella misma, Hija excelsa de Sión, tras la prolongada espera de la promesa, se cumple la plenitud de los tiempos y se instaure la nueva economía, al tomar de ella la naturaleza humana el Hijo de Dios, a fin de librar al hombre del pecado mediante los misterios de su humanidad. (LG n° 55)”

A Madre Sión se la llama a recibir muchos hijos de todas las naciones, ella dio a luz un varón (Is 66,7-8). Este hijo, la comunidad del Resto, representa en Israel esa tensión histórico-escatológica. Se sabe agraciado de Yhwh y se propone hacer germinar un nuevo mundo en la plenitud de los tiempos (11,6-9). Así como Israel identificó a Sión con la figura materna, los cristianos identifican a la Iglesia con estos mismos rasgos maternos. Esta identificación teológica ha permitido a los cristianos leer en la Escritura veterotestamentaria lo que se decía de Sión, como imagen de María; pero también como prefiguración de la Iglesia:

“Hay una cierta «identidad perijorética» entre la Virgen y la Iglesia, una unión entrañable que lleva a comprenderlas en su reciprocidad, cada una en, con y por la otra. María es Madre, la Iglesia es Madre. Por eso Pablo VI, en 1964, considerando ambos polos, declaró la fórmula «María *Madre* de la Iglesia»”.⁴⁰⁰

³⁹⁹ GALLI, *La mariología*, 80

⁴⁰⁰ *Ibid.*, 80.

3.3. *El Mesías*

Este mundo nuevo, reconciliado y pacificado, fue realizado por el Cordero. La Ley declaraba *maldito* a todo el que cuelgue de un madero, pero como en ese tronco, con el Cordero “estaba Dios reconciliando a los hombres consigo” (2Co 5,19), ese madero de muerte y maldición fue para nosotros vástago de la vida y retoño de la gracia.

En el siervo Jesús, confesado Mesías por sus discípulos, la comunidad eclesial primitiva vio como realizadas las profecías del tríptico isaiano. En la liturgia de la pasión del Señor, el viernes santo, se realiza la oración universal. En la última de las oraciones se invita a rezar a Dios Padre por aquellos que en el mundo se encuentren padeciendo alguna tribulación:

“Oremos, hermanos... por todos los que en el mundo sufren las consecuencias del pecado, para que cure a los enfermos, dé alimento a los que padecen hambre, libere de la injusticia a los perseguidos, redima a los encarcelados, conceda volver a casa a los emigrantes y desterrados, proteja a los que viajan, y dé la salvación a los moribundos”.⁴⁰¹

Las consecuencias del pecado en el mundo engendran tribulación, padecimiento y tristeza. La Iglesia siempre confesó que el mesías Jesús venía para hacer nacer un mundo nuevo, en el que el sufrimiento no tenga lugar, porque fue transformado por el amor divino. En donde los poderosos se sienten a la mesa con los pobres y con la misma dignidad, compartan todos como hermanos en la misma mesa. La predicación y realización del Reino de Dios –a la cual Jesús le consagró toda su vida– se encuentra atravesada por esta realización de la voluntad de Dios (cf. Lc 7,22-23). En los Evangelios podemos leer cómo todos los hombres, sin excepción, son invitados a sentarse en la misma mesa como signo auténtico de la comunión de la familia de Dios. Este anuncio, junto con estos signos del Reino, son la semilla de un mundo nuevo que comienza. Una nueva creación reconciliada por el niño que Yhwh ungió con su espíritu, en donde el lobo viva mansamente con el cordero y el león apaciblemente comparta con el cabrito. Así, toda la tierra redimida de la opresión del pecado se unirá con Dios en una alianza nueva (Is 55,3b).

“No nos desanimemos, aun cuando el horizonte de la historia como que se oscurece y cierra y como si las realidades humanas hicieran imposible la realización de los proyectos de Dios. Dios se vale hasta de los errores humanos, hasta de los pecados de los hombres, para hacer surgir sobre las tinieblas lo que ha dicho Isaías. Un día se cantará también no solo el retorno de Babilonia, sino la liberación plena de los hombres. «El pueblo que caminaba en tinieblas ha visto una gran luz; habitaban tierras de sombras, pero una luz ha brillado»”⁴⁰²

⁴⁰¹ Misal Romano - Viernes Santo: Celebración de la Pasión del Señor.

⁴⁰² OSCAR ROMERO, 24 dic. 1977, en: *La violencia del amor*.

La humanidad liberada conocerá al Señor sin velos (2Co 3,15-18), verá la luz de su Rostro (Sal 36,10; 80,4.8), cantará sus misericordias (Sal 89,2), las gozará y las recordará continuamente (Is 63,7) y las celebrará para siempre; porque “toda la tierra se llenará del conocimiento del Señor”.

Μὴ κλαῖε,
ἰδοὺ ἐνίκησεν ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα, ἡ ρίζα Δαυίδ,
ἀνοίξει τὸ βιβλίον καὶ τὰς ἑπτὰ σφραγίδας αὐτοῦ.
(Ap 5,5)

EXCURSUS I:

Sobre el género literario anuncio del rey salvador

Los cuatro textos citados⁴⁰³ son distintos y su contexto vital lo manifiesta. Quizás los que más se asemejan son la profecía de Neferty y las profecías acacias, dado que buscan justificar un *vaticinium ex eventu*. El escritor de la carta a Asurbanipal busca una promoción al cargo de siervo real en la corte del rey de su hijo Arad-Gula; a modo de apertura y alabanza retórica que predispongan positivamente al monarca, le augura un tiempo feliz y próspero para su reinado y le reconoce sus logros obtenidos. Finalmente, el himno a Ramsés IV es un típico canto cortesano a un líder.

1. En los cuatro casos se exalta una figura real con expresiones que giran en torno a su surgimiento y su establecimiento real:

RASGOS	Profecía de Neferty	Himno a Ramsés IV	Profecías acacias	Carta a Assurbanipal
SURGIMIENTO	“Es un rey 58. que surgirá por el sur; Ameny”	“¡Día feliz! ¡Están gozosos el cielo y la tierra porque tú eres el gran señor de Egipto! [...] ¡Oh Soberano, tu eres para la eternidad!”	“Un rey surgirá y gobernará por X años”	“May Nabu y Marduk bendicen al rey [mi señor] más ricamente. Ashur el rey de los dioses ha pronunciado el nombre del rey mi señor para el reinado sobre la tierra de Ashur. En su oráculo fiable Shamash y Adad han establecido para el rey mi señor, por su reinado sobre las tierras, un reinado feliz:...”

En dos casos se utiliza la imagen del *surgimiento del soberano* (Neferty, Acacias), los otros dos no contienen una fórmula o proclama de surgimiento, pero suponen

⁴⁰³ Para la «Profecía de Neferty» se utiliza la traducción española de: ASURMENDI, *Profecías y oráculos II*, 10-13. Para el «Himno por la subida al trono de Ramsés IV» se traduce del italiano la versión de: BRESCIANI, *Letteratura Antico Egitto*, 425-426. Para las «Profecías acacias» se traduce del inglés la versión crítica de: GRAYSON - LAMBERT, “Akkadian Prophecies”, 12-23. Finalmente, para la «carta a Assurbanipal» se traduce del inglés la versión crítica de OPPENHEIM, *Letters from Mesopotamia*, 149-150.

un reconocimiento del monarca por su ministerio con expresiones de alabanza y dicha (Ramsés, Assurbanipal).

2. En algunos casos, antes del surgimiento del rey anunciado o exaltado se describe una situación caótica, de carestía para el pueblo.

RASGOS	Profecía de Neferty	Himno a Ramsés IV	Profecías acacias	Carta a Assurbanipal
DESTRUCCIÓN DE LA TIERRA	<p>20. Dijo: «Anímate, corazón mío, cuando lloras por esta tierra en la que has comenzado (a vivir); [...] Ra (tiene) que comenzar a fundar de nuevo, 23. ya que la tierra ha sido totalmente destruida, sin que quede nada; ni siquiera ha quedado lo negro de la uña en lo que él ha establecido. 24. Esta tierra está destruida, sin un pensamiento para ella, sin una palabra, sin una lágrima. ¿Cómo es esta tierra? El disco solar se ha velado, 25. no brillará ya (para que) las gentes puedan ver. Ya no se vivirá, ya que las nubes han formado un velo. Todo se ha adormecido 26. en su ausencia.[...]</p> <p>Los cursos de agua de Egipto se secarán, se atravesará 27. el agua a pie. [...] El viento del sur rechazará al viento del norte, al no ser ya el cielo (el lugar) 29. de un solo viento. [...]</p> <p>Esta tierra estará revuelta y no se sabrán las consecuencias... Te muestro la tierra en un trance difícil... la tierra vivirá en la 40. confusión.</p>		<p>“(ii) 13. Habrá confusión, disturbio y desorden en la tierra.</p> <p>18. El pueblo sufrirá necesidad y privación.”</p> <p>“(iv) 13. [...] lluvias e inundaciones en la tierra</p> <p>14. El pueblo sufrirá infortunio [...]</p> <p>19. [...] arrasará la tierra y el rey [traerá] penurias a la tierra.”</p>	

DESTRUCCIÓN DE LA CIUDAD			<p>“(ii) 10. Habrá un ataque Elamita contra Akkad y</p> <p>11. el botín de Akkad será llevado.</p> <p>12. Los santuarios de los grandes dioses serán destruídos, Akkad sufrirá una derrota.”</p>	
INVERSIÓN DE CLASES SOCIALES	<p>“47. Te presento al amo en dificultades, al extranjero satisfecho; 48. el que no hace nada está lleno; el que hace, está vacío. [...] 54. Te presento la tierra en un momento difícil: el débil se ha hecho fuerte; se 55. saluda a aquel que (debería) saludar. Te presento lo que está desquiciado, lo que estaba vuelto de espaldas, vuelto sobre el vientre. Se vivirá en la necrópolis. 56. El pobre acumulará grandes riquezas, el grande (robará) para vivir. Los pobres serán quienes coman 57. pan y los esclavos se alegrarán.”</p>		<p>“(ii) 14. La nobleza perderá prestigio. Otro hombre desconocido surgirá,</p> <p>15. tomará el trono como rey y someterá a sus oficiales a la espada.”</p> <p>“(iv) 15. El rico se convertirá pobre, el pobre se convertirá rico. [... ...]</p> <p>16. Uno que era rico [extenderá su mano al] pobre [...]”</p>	
MUERTE	<p>“... se reirán mucho del sufrimiento; no se llorará por causa de la muerte; no se 42. velará hambriento por la muerte, ya que el espíritu del hombre sólo se preocupará de sí mismo; no se hará luto 43. hoy, ya que el espíritu está vuelto totalmente sobre sí. El hombre estará inerte, apartándose 44. cuando se mata a otro. Te presento al hijo como a un enemigo, al hermano como a un adversario, como un hombre 45. que mata a su padre.</p>		<p>(ii) “16-17. Él llenará con cadáveres de la mitad del ejército las tierras bajas de Tūplijaš, las planicies y las llanuras.”</p>	

3. El tiempo de gobierno del monarca es una era próspera. Para la sociedad implica un período de alegría y renovación de todos los grupos sociales. Veámoslo más en detalle:

RASGOS	Profecía de Neferty	Himno a Ramsés IV	Profecías acacias	Carta a Assurbanipal
REFERENCIAS A LA JUSTICIA	<p>“58. [...] Ameny, justo-de-voz, es su nombre”</p> <p>“62. [...] Los que cayeron en el mal y concibieron la rebelión, 63. habrán bajado el tono de sus palabras debido al terror que él inspira. Los asiáticos caerán bajo sus golpes, 64. los libios caerán por su llama, los enemigos por su furor, los rebeldes por su 65. terror. El uraeus que está en (su) frente pacificará a los rebeldes. 66. Se construirán los Muros del Príncipe (v.p.s.), impidiendo (así) que bajen los asiáticos 67. a Egipto”</p> <p>“68. [...] La <i>maat</i> volverá a su sitio”</p>		<p>“(ii) 3. [...] su pueblo [disfrutará] prosperidad.”</p> <p>“(iii) 3. Su pueblo será saciado con prosperidad</p> <p>5. Vientos favorables soplarán, abundancia”</p> <p>“(iv) 3. El resto del pueblo [volverá a sus hogares]</p> <p>4. Ciudades abandonadas serán re habitadas”</p>	“días de justicia, años de equidad”
RENOVACIÓN DE LA CREACIÓN		<p>“¡Día feliz! ¡Están gozosos el cielo y la tierra</p> <p>porque tú eres el gran señor de Egipto!..”</p> <p>“El Nilo viene [en su tiempo y sus aguas] inundan el corazón de la multitud.”</p>	<p>“(ii) 3. La tierra descansará segura, les irá bien...</p> <p>4. Los dioses ordenarán cosas buenas para la tierra, vientos favorables [soplarán].</p> <p>5. La palmera datilera y el surco darán abundantes cultivos.</p> <p>6. Šakkan (el dios de bestias) y Nisaba (el</p>	“las fuertes lluvias, aguas en plena crecida (desbordantes)”

			<p>dios de granos) voluntad ... en la tierra.</p> <p>7. Habrá lluvias y abundantes aguas...”</p> <p>“(iii) 6. El ganado se recostará en verdes pasturas</p> <p>7. El césped de invierno resistirá hasta el verano y el césped de verano durará hasta el invierno</p> <p>8. El vástago de los animales domésticos [crecerá].”</p>	
RENOVACIÓN ECONÓMICA Y RELIGIOSA			<p>“(iii) 4. El restablecerá las ofrendas cotidianas a Igigi que habían cesado”</p> <p>“(iv) 11. Los santuarios de los dioses [serán restaurados en el consejo del rey]</p> <p>12. Los ritos de los grandes dioses [serán restaurados].”</p>	<p>“un comercio floreciente (próspero). Los dioses se reconcilian, el culto divino es ampliado, los templos se enriquecen.”</p>
RENOVACIÓN DE LA SOCIEDAD	<p>“54. [...] el débil se ha hecho fuerte;⁴⁰⁴ se 55. saluda a aquel que (debería) saludar. <i>Te presento lo que está desquiciado, lo que estaba vuelto de espaldas, vuelto sobre el vientre. Se vivirá en la necrópolis.</i>⁴⁰⁵</p>	<p>“el que estaba triste se alegra... el que perturbaba a este país se ha tornado pacífico.”</p> <p>“Las viudas abren su casa y [se</p>	<p>“(ii) 7. [...] El pueblo de la tierra se gozará en un festejo.”</p>	<p>“Un viejo baila, un joven canta, las mujeres y vírgenes están alegres y se regocijan. Las esposas se ponen, cubiertas con pendientes, engendran hijos e hijas los</p>

⁴⁰⁴ A pesar que el motivo literario «ascenso de los humildes» sea el mismo que se halla paralelo en los otros textos, debido a la mentalidad egipcia de castas –propia del tiempo– se interpreta como un desquicio que forma parte del *caos de la tierra* implantado por la tiranía del monarca anterior mencionado (cf. n° 21).

⁴⁰⁵ La frase en cursiva la remarcamos para resaltar la aclaración del escritor a propósito del modo negativo como se interpretan estos valores en la sociedad egipcia.

		mezclan con] los viandantes. Las mecedoras se alegran cantando sus canciones de cuna y hacen hermosos bebés. Los hijos que nacen en las familias tienen suerte, porque esto les hace una generación afortunada”		descendientes son educados”
PERDÓN DE LOS CONVICTOS		“Los fugitivos regresan a sus ciudades, el que se escondía sale fuera... el que estaba preso es liberado”		“a quién su crimen lo había condenado a muerte, el rey mi señor ha dejado vivir; [quien] era preso en espera de muchos años es puesto en libertad” “... desde que su Majestad ha indultado personas condenadas a muerte por sus crímenes y ha liberado (absuelto) a quienes por muchos años habían sido encarcelados”
CURACIÓN DE LOS ENFERMOS				“[quien] estaban enfermo por muchos días, se ha recuperado”
RESTABLECIMIENTO DE LOS POBRES	56. El pobre acumulará grandes riquezas, el grande (robará) para vivir. Los pobres serán quienes coman 57. pan y los esclavos se alegrarán.”	“el que sentía hambre se sacia gozosamente, el que tenía sed se embriaga, el que estaba desnudo va revestido de lino fino, el que estaba cubierto de andrajos lleva vestidos blancos...”		“el hambre ha sido saciado; los piojos que infectaban han sido curados; los desnudos fueron vestidos con prendas” “...ya que aquellos que habían sido enfermos por muchos días, han obtenido que el hambre haya sido saciado con

				alimento, los flacos se han vuelto gordos, y aquellos que habían sido indigentes fueron vestidos con suntuosos vestidos”
--	--	--	--	--

Conclusiones

La comparación de los textos muestra que la era de prosperidad se encuentra presente en los cuatro. Pareciera, por lo tanto, que la forma original más antigua sería la *descripción positiva de la labor real*, en donde se rescatan los siguientes elementos que conformarían su estructura típica o paradigma convencional:

- Instauración de la justicia con consecuencia a nivel social, económico y religioso
- Renovación de la tierra que acompaña el restablecimiento social
- Renovación de la sociedad en donde se invierte el lugar de los excluidos

Las cuatro expresiones literarias que contamos para analizar denotan contextos vitales diferentes. Las Profecía de Neferty y las Profecías acacias suponen un contexto similar, un anuncio profético sobre la venida de un rey que reinará y realizará este nuevo orden. El himno a Ramsés IV denota una alabanza al nuevo rey, quizás debido al comienzo de su reinado, o simplemente como alabanza cortesana por su persona y por su gestión. El último testimonio, la carta dirigida al rey Assurbanipal, es un pedido que implora una posición en la corte para el mencionado hijo Arad-Gula. Nunca se utiliza la profecía, al contrario, desarrolla un lenguaje diplomático en el que se alaba al rey para luego introducir, con un giro discursivo, las pretensiones del remitente:

“¿Por qué entonces yo y mi hijo Arad-Gula, entre todas aquellas personas felices se mantienen inquietos y con el espíritu abatido? Hace poco, su Majestad ha mostrado su amor por Nínive diciendo a los ciudadanos destacados: «¡Tráiganme a sus hijos, ellos se convertirán en siervos de mi corte!» Si este hijo mío, Arad-Gula, podría convertirse en siervo en la corte de su Majestad, sirviendo junto con este mismo pueblo, entonces nosotros también seríamos tan felices como el resto del pueblo lo es; bailaríamos y bendeciríamos su Majestad.”

Toda la alabanza inicial, que es la materia de comparación que interesa a nuestro estudio, funciona como justificación de la súplica que motiva la misiva. Esto nos permite suponer que la forma original sería una alabanza real en la que se formulan –por convención cortesana– los tres rasgos señalados. La profecía de Neferty refuerza esta idea puesto que pertenece a la corte egipcia, no a la asiria y el oráculo que la motiva se desarrolla en medio de todo un reconocimiento al monarca Esnefru:

“Pues bien sucedió que el rey del Alto y del Bajo Egipto, Esnefru, justo-de-voz, era un rey benefactor en toda esta tierra. Uno de aquellos días, los hombres del Consejo de la Residencia entraron en Palacio (v.p.s.), para hacer el saludo. Salieron después de haber hecho su saludo según su costumbre de cada día.”

La forma original sería entonces una típica *alabanza convencional para dirigirse a un rey en la corte*.

En una segunda instancia, fue utilizada para acreditar a un soberano. Para eso, adquirió el formato de un oráculo profético, que anunciaba su venida como *vaticinium ex eventu*. Se introdujeron entonces algunos elementos propios de la profecía:

- Una descripción caótica de la tierra (2)
- Una fórmula que proclama el «surgimiento» del rey, que corta la descripción del caos y da paso al anuncio de prosperidad (1)
- Alabanza convencional para dirigirse al rey en la corte presentada como un anuncio programático que establecerá el nuevo rey (3)

EXCURSUS II:

Estructura sincrónica de 5,1–12,6

I. Alegoría de la viña del Señor 5,1-30

- 1. Canto de la viña 5,1-7**
 - a. Título 5,1a**
 - b. Canto 5,1b-7**
- 2. Maldiciones «¡Ay!» 5,8-25**
 - a. «¡Ay!». Usurpadores de tierra 5,8-10**
 - b. «¡Ay!». Faltos de conocimiento de la realidad 5,11-12**
 - c. Primeras consecuencias 5,13-17**
 - d. «¡Ay!». Incredulidad ante la acción del Señor 5,18-19**
 - e. «¡Ay!». Perversión de la verdad 5,20**
 - f. «¡Ay!». Necedad 5,21**
 - g. «¡Ay!». Torcimiento del derecho 5,22-23**
 - h. Segundas consecuencias 5,24-25**
- 3. Invitación al pueblo extranjero Asiria-Caos 5,26-30**
 - a. Convocatoria con la insignia 5,26ab**
 - b. Llegada del ejército enemigo 5,26c-30**
 - i. Señalamiento de la llegada 5,26c**
 - ii. Descripción del ejército 5,27-29**
 - iii. Vaticinio de su acción (gestación del caos) 5,30**

II. Memoria del profeta 6,1-8,20

- 1. Vocación de Isaías 6,1-13**
 - a. Llamado 6,1-5**
 - b. Capacitación del profeta 6,6-7**
 - c. Misión 6,8-13**
 - i. Exhortación 6,8-10**
 - ii. Vaciamiento de la ciudad 6,11-13**
- 2. Primer hijo «Un resto volverá». Audiencia 7,1-9**
 - a. Información histórica 7,1-2**
 - b. Encuentro y testimonio de «Un resto volverá» 7,3-6**
 - c. Vaticinio 7,7-9a**
 - d. Advertencia 7,9b**
- 3. El segundo hijo «Emanuel» 7,10-17**

- a. Primera «tabla mesiánica»
 - i. Anuncio profético de un signo 7,10-12
 - Propuesta 7,10-11
 - Rechazo 7,12
 - ii. Anuncio del nacimiento 7,13-17
 - Anuncio 7,13-14a
 - Descripción del nacimiento y consecuencias 7,14b-16
 - Signo de Asiria en Judá 7,17
 - b. Eventos «*Aquel día*» 7,18-25
 - i. «*Aquel día*» metáfora apícola 7,18-19
 - ii. «*Aquel día*» metáfora de la navaja 7,20
 - iii. «*Aquel día*» metáfora del nomadismo 7,21-22
 - iv. «*Aquel día*» metáfora del erial 7,23-25
4. Tercer hijo «*Rápido saqueo pronto botín*». Juicio profético a Damasco y Samaría
- a. Fórmula del mensajero profético 8,1a
 - b. Testimonio escrito 8,1b-2
 - c. Nacimiento de «*Rápido saqueo pronto botín*» 8,3a
 - d. Fórmula del mensajero profético 8,3b
 - e. Mandato del nombre 8,3c
 - f. Vaticinio del fin de Damasco y Samaría 8,4 (↑7,7-9a)
5. Invasión de Asiria en Judá 8,5-10
- a. Fórmula del mensajero profético 8,5
 - b. Rechazo de las «*aguas de Siloé*» 8,6
 - c. Inundación del «*río Éufrates*» 8,7-8
 - d. Confrontación del Señor a los planes y las palabras 8,9-10.
6. Interpretación de los acontecimientos 8,11-15
- a. Fórmula del mensajero profético (separado del destino del pueblo) 8,11
 - b. El verdadero Conspirador del pueblo 8,12-15
 - i. Distinción entre el profeta y el pueblo 8,12
 - ii. Revelación del Conspirador 8,13
 - iii. Vaticinio de la conspiración contra Israel y Jerusalén 8,14-15
7. Vocación de los discípulos de Isaías. Depósito profético 8,16-20
- a. Mandato de conservación de la memoria 8,16
 - b. Disputa entre los discípulos y los adivinos 8,17-19
 - c. Juramento 8,20

III. La palabra profética contra el caos en la tierra. Restauración del mundo 8,21-12,6

- 1. Segunda «tabla mesiánica» 8,21–9,6**
 - a. Anuncio de calamidad para el pueblo. Contemplación de la oscuridad (misericordia y angustia) 8,21-22**
 - b. Inversión de la situación 8,23**
 - c. Descripción de la salvación (irrupción de la luz) 9,1-6**
 - i. Canto de acción de gracias 9,1-4**
 - ii. Fórmula de nacimiento 9,5**
 - iii. Oráculo de promesa 9,6**
- 2. Liturgia de la destrucción de los enemigos del pueblo 9,7–10,32**
 - a. Israel. Poema litúrgico-descriptivo de la destrucción del reino del Norte 9,7–10,4**

9,7 → envía Yhwh

 - i. Estrofa sobre el «palabra a Jacob» 9,7-11**
 - **Enfrentamiento de la palabra de Yhwh a Jacob/Israel 9,7-11a**
 - **Estribillo 9,11b**
 - ii. Estrofa sobre la negativa a «volver a Yhwh» 9,12-16**
 - **El pueblo fracasa en su vuelta al Señor 9,12-16a**
 - **Estribillo 9,16b**
 - iii. Estrofa sobre «el fuego» 9,17-20**
 - **El incendio consecuencias purgativa para el pueblo 9,17-20a**
 - **Estribillo 9,20b**
 - iv. Estrofa final condenatoria «¡ay!» 10,1-4**
 - **Juicio y castigo a los líderes 10,1-4a**
 - **Estribillo 10,4b**
 - b. Asiria. Liturgia sobre la utilización y destrucción de Asiria 10,5-23**
 - i. Sentencia «¡Ay!» (10,5)**
 - ii. Descripción de su papel en la historia (10,6)**
 - iii. Mala interpretación de su rol (10,7-11)**
 - iv. Anuncio de juicio (10,12)**
 - v. Mofa por su soberbia (10,13-15) [este elemento es // al estribillo de cierre 9,11b.16b.20b; 10,4b]**

10,16 → envía el Señor Yhwh Sebaot

- vi. Purificación de la sociedad y de la tierra. Se revierte el bosque por un erial mediante «*un fuego*» y se baja la insignia 10,16-19
- vii. Salvación de un resto 10,20-23
 - Fórmula «*Aquel día*» 10,20
 - Promesa de supervivencia 10,21-23
- 3. Oráculo dirigido a Judá sobre la destrucción de Asiria, el caos histórico 10,24-32
 - 10,24 → dice el Señor Yhwh Sebaot
 - i. Fórmula del mensajero 10,24a
 - ii. Promesa de salvación por la destrucción del enemigo introducida con el «*No temas*» 10,24b-26
 - iii. Fórmula «*Aquel día*» 10,27
- 4. Tercera «*tabla mesiánica*» 10,28–11,9
 - a. Ataque contra Jerusalén, imitación de la campaña de un ejército 10,28-32
 - b. Acción creadora de Yhwh 10,33–11,9
 - i. Poda caótica como imagen del exilio y profanación de Jerusalén 10,33-34
 - Fórmula introductoria 10,33a
 - Poda del bosque, imagen del castigo del pueblo 10,33b-34
 - ii. Imágenes de un mundo nuevo y de la renovación de toda la creación 11,1-9
 - Surgimiento del nuevo brote 11,1
 - Mundo renovado 11,2-9
 - El hombre nuevo 11,2-5
 - Unción del espíritu 11,2-3a
 - Acciones de justicia 11,3b-5
 - La creación reconciliada 11,6-9
 - Las criaturas reconciliadas 11,6-8
 - El conocimiento del Señor 11,9
- 5. Acción salvífica de Yhwh, nuevo éxodo (regreso) para todos los dispersos de su pueblo 11,10–12,6
 - a. Fórmula «*Aquel día*» 11,10
 - b. Fórmula «*Aquel día*» en estructura concéntrica 11,11-16
 - Resto de su pueblo 11,11
 - Vuelta de los dispersos junto con las naciones por la insignia nueva levatada 11,12 (↑5,26ab)
 - ~Reconciliación de Efraín y Judá 11,13
 - ~Empresa compartida 11,14
 - Fácil acceso por el este y el oeste 11,15
 - Resto de su pueblo 11,16

- c. Nuevo cántico pascual**
 - i. Fórmula «*Aquel día*» 12,1a**
 - ii. Cántico de acción de gracias 12,1b-6**

EXCURSUS III:

Esquema histórico

Cuadro sintético de todas las circunstancias histórico / literarias referidas en el capítulo VI. *Contexto histórico social: El problema de los portadores de la tradición isaiana a la luz del tríptico.*

539 a.C. (29 de octubre)	Entrada de Ciro en Babilonia	
538 a.C.	Edicto de Ciro	
	Composición de un oratorio de esperanza de los «cantores»	Dt-Is 40–48* →
520 a.C.	Reconstrucción del Templo	Ag 1,1; 2,1.10
	Vuelta de un grupo del exilio entre los que estaban los «cantores»	Primera composición 40–53*
	Fusión de tradiciones «cantores» y «custodios»	
500 a.C.	Frustración <i>definitiva</i> de los proyectos monárquicos (Zorobabel)	Segunda composición 40–53* + 54–55* Reelaboración antiguos materiales 1–39*
	Democratización de la alianza davídica en la tradición isaiana	Is 7,14b-16 Is 9,1-6
475 a.C.	Solvencia y legitimación del sacerdocio (Josué)	Za 4,8-10; 6,11-14
	Descrédito y anonimatos de los grupos proféticos	
	Primeras tradiciones Trito-Is	Is 60–62
	Escatologización de los grupos proféticos	Is 11,1-9 + 11,10–12,6
450 a.C.	Crisis económica (construcción de la muralla)	Neh 5; Is 58–59; Ez 33,24
	Composición Trito-Is	Is 56-66*

→ El asterisco (*) implica un bloque textual no clausurado necesariamente.

ABREVIATURAS

Las abreviaturas bíblicas son tomadas de acuerdo a la Biblia de Jerusalén.

1QIsa ^a	Gran rollo de Isaías de Qumrán
α	<i>Aquila</i>
AA.VV.	Autores varios
<i>ABD</i>	The Anchor Bible Dictionary
a.C.	Antes de Cristo
<i>ANET</i>	Ancient Near East Text
anv.	Anverso
<i>AO</i>	Revista Antiguo Oriente
AT	Antiguo Testamento
<i>BDB</i>	Hebrew and English Lexicon (Brown – Driver – Briggs)
BETHL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensum
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
<i>Bib</i>	Biblica
<i>BZ</i>	Biblische Zeitschrift
Cf.	<i>confer</i> , véase
col.	Columna
d.C.	Después de Cristo
<i>DPB</i>	Diccionario del Profetismo Bíblico
<i>DTMAT</i>	Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento
ed. / eds.	Editor/es
EDUCC	Editorial de la Universidad Católica de Córdoba
et. al.	<i>Et alii</i> , otros
<i>FORTVNATAE</i>	Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas
G	Griego
<i>HB</i>	Hebrew Studies

HThKAT	Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament
HALOT	Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (Koehler – Baumgartner)
HTS	Theologese Studies/Theological Studies
<i>Ibidem. / Ibid. / Ib.</i>	En el mismo lugar
ICC	The International Critical Commentary
<i>idem.</i>	El/lo mismo
<i>Interp</i>	Interpretation
<i>Iraq</i>	Publicación del Instituto Británico para el Estudio de Iraq
<i>IThS</i>	Indian Theological Studies
<i>JBL</i>	Journal of Biblical Literature
<i>JHS</i>	Journal Hebrew Scripture
<i>JS</i>	Journal for Semitics.
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament Supplements
<i>JSS</i>	Journal Semitic Studies
Lit.	Literal
<i>LA</i>	Liber Annus
<i>LG</i>	Constitución Dogmática <i>Lumen Gentium</i>
LXX	Versión griega <i>Septuaginta</i>
NAC	The New American Commentary
NEB.AT	Neue Echter Bibel. Alten Testament
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
<i>OTE</i>	Old Testament Essays
<i>OTWSA</i>	Oud Testamentiese Werkgemeenschap in Suid-Afrika
P	Versión siríaca <i>Peshitta</i>
PG	Padres Griegos
PL	Padres Latinos
POA	Próximo Oriente Antiguo

Q	Qumrán
<i>RB</i>	Revue Biblique
<i>RIBLA</i>	Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana
RIMA	Royal Inscriptions of Mesopotamia Assyrian Periods
<i>RivBib</i>	Rivista Biblica
σ	<i>Symmachus</i>
ss.	Siguientes
<i>Sales</i>	Salesianum
<i>Salm</i>	Salmanticensis
<i>SBL</i>	Society of Biblical Literature
<i>SJOT</i>	Scandinavian Journal of the Old Testament
θ	<i>Theodotion</i>
T	<i>Targum</i>
<i>TDOT</i>	Theological Dictionary of the Old Testament
<i>Teol</i>	Teología
<i>TLZ</i>	Theologische Literaturzeitung
TM	Texto Masorético, según la edición BHS
<i>Trans</i>	Transeuphratène
V	Versión latina <i>Vulgata</i>
v.	Versículo
vv.	Versículos
vols.	Volúmenes
<i>VD</i>	Verbum Domini
<i>VT</i>	Vetus Testamentum
VTSup	Vetus Testamentum Supplement
<i>WTJ</i>	Westminster Theological Journal
<i>ZAW</i>	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
<i>ZTK</i>	Zeitschrift für Theologie und Kirche

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

ELLIGER K., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

GRAYSON A. – LAMBERT W., “Akkadian Prophecies”, *Journal of Cuneiform Studies* 18 (1964) 7-30.

HALLO W. – JONES B. – MATTINGLY G. (ed.), *The Context of Scripture*, 3 vols., Leiden, Brill, 2003.

La Biblia Aramea. El texto Peshitta traducido al español, Nashville Tennessee, Holman, 2015.

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

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

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.

RUIZ BUENO D., *Padres Apologetas Griegos (S. II)*, Madrid, BAC, 1979.

SAN JERÓNIMO, *Comentario a Isaías*, en: *Obras completas*, vol. VIa y VIb, Madrid, BAC, 2007.

The Aleppo Codex, en línea [<http://www.aleppocodex.org/newsite/index.html>]

The Great Isaiah Scroll, en línea: [<http://dss.collections.imj.org.il/isaiah>]

ULRICH E. (ed.), *The Biblical Qumran Scrolls*, Leiden, Brill, 2010.

WEBER R., *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

ZIEGLER J., *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum*, vol. XIV: *Isaias*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

General

- ABREGO DE LACY J.M., *Los libros proféticos*, Estella: Verbo Divino, 1993.
- ALBERTZ R., *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, 2 vols. Madrid, Trotta, 1999.
- , *Israel in Exile. The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.*, Atlanta, SBL, 2003.
- , “Public Recitation of Prophetic Books? The Case of the First Edition of Deutero-Isaiah (Isa. 40:1–52:12*)”, en: D. EDELMAN – E. BEN ZVI, *The Production of Prophecy*, London, Equinox, 2009, 96-110.
- ALMADA S., “Miedos, alianzas y esperanzas en torno a Isaías 7”, *RIBLA* 61 (2008), 70-79.
- , *Voces proféticas en acción*, Córdoba, EDUCC, 2013.
- ALONSO SCHÖKEL L. – SICRE J.L., *Profetas. Comentario*, 2 vols., Madrid, Cristiandad, 1980.
- ALONSO SCHÖKEL L., “Is 10,28-32: análisis estilístico”, *Bib* 40 (1949), 230-236.
- , “Dos poemas a la paz”, en: *Hermenéutica de la Palabra II*, Madrid, Cristiandad, 1987, 329-349.
- , “Genera Literaria”, *VD* 38 (1960) 3-15.
- , *Manual de poética hebrea*, Madrid, Cristiandad, 1987.
- AMZALLAG N., “The Paradoxical Source of Hope in Isaiah 12”, *RB* 123/3 (2016), 357–377.
- ANDERSEN F., *Habakkuk*, The Anchor Bible vol. 25, New York, Doubleday, 2001.
- ASHMON S., *Birth Annunciations in the Hebrew Bible and Ancient Near East*, Lewiston, The Edwin Mellen Press, 2012.
- ASURMENDI J. – DEVAUCHELLE D., *Profecías y oráculos II en Egipto y en Grecia*, Estella, Verbo Divino, 1998.
- AVISHUR Y., *Stylistic Studies of Word-Pairs in Biblical and Ancient Semitic Literatures*, 3 vol., Neukirchen-Vluyn, AOAT, 1984.
- BARBIERO G., “Messianismus und Theokratie: Die Verbindung der Psalmen 144 und 145 und ihre Bedeutung für die Komposition des Psalters”, *OTE* 27 (2014), 41-52.
- 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”, *ZAW* 128 (2016) 64-82.

- , “Isaiah's Prophetic Instruction and the Disciples in Isaiah 8:16”, *VT* 63 (2013), 1-18.
- , *The Stele of YHWH in Egypt. The Prophecies of Isaiah 18–20 concerning Egypt and Kush*, Leiden, Brill, 2009.
- BARR J., *Holy Scripture. Canon, Authority, Criticism*, Oxford, Clarendon Press, 1983.
- , “The Synchronic, the Diachronic, and the Historical: Triangular Relationship?”, in: BARTON J., *Bible and Interpretation: The Collected Essays of James Barr*, Vol. II: Biblical Studies, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- BARRIOCANAL J., *Diccionario del Profetismo Bíblico*, Burgos, Monte Carmelo, 2008.
- BARSTAD H., *The Babylonian Captivity of the Book of Isaiah. Exilic Judah and the Provenance of Isaiah 40–55*, Oslo, Novus Forlag, 1997.
- BELLI F. y OTROS, *Vetus in Novo. El recurso a la Escritura en el NT*, Madrid, Encuentro, 2006.
- BEN ZVI E., *Micah*, FOTL Vol. XXIB, Grand Rapids Michigan, Eerdmans, 2000.
- BEN ZVI E. – SWEENEY M., *The Changing Face of Form Criticism for the Twenty-First Century*, Grand Rapids - Michigan, Eerdmans, 2003.
- BENGTSON H., *Griegos y persas. El mundo mediterráneo en la edad antigua I*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002¹³.
- BENZI G., “A Prophetic Menorah: Structure and Rhetoric of Isaiah 2,1-12,6”, *Sales* 80 (2018), 7-14.
- , “Synchronic and Diachronic Dynamic of the Entire Book of Isaiah: For a New Commentary on Isaiah 1-66”, *Sales* 79 (2017), 411-421.
- BERGES U., “Die Knechte im Psalter. Ein Beitrag zu seiner Kompositionsgeschichte”, *Bib* 81 (2000), 153-178.
- , “Farewell to Deutero-Isaiah or Prophecy without a Prophet”, en: A. LEMAIRE (ed.), *Congress Volume Ljubljana 2007* (VTS 133), Leiden, Brill, 2010, 575-595.
- , *Isaías. El profeta y el libro*, Estella, Verbo Divino, 2011.
- , *Jesaja 40-48*, Freiburg i. Br., HThKAT, Herder, 2008.
- , *Jesaja 49-54*, Freiburg i. Br., HThKAT, Herder, 2015.
- , “Servant and Suffering in Isaiah and Jeremiah: Who borrowed from whom?”, *OTE* 25 (2012) 247-259.
- , “The Book of Isaiah as Isaiah's Book. The late Developments in the Research of the Prophets”, *OTE* 23 (2010), 549-573.

-----, “The Fourth Servant Song (Isaiah 52:13 – 53:12): Reflections on the Current Debate on the Symbolism of the Cross from the Perspective of the Old Testament”, *OTE* 25 (2012), 481-499.

-----, “The Literary Construction of the Servant in Isaiah 40-55. A discussion about individual and collective identities”, *SJOT* 24 (2010), 28-38.

-----, “Zion and the Kingship of YHWH in Isaiah 40-55”, en: A.L.H.M. VAN WIERINGEN – A. VANDER WOUDE (ed.), “*Enlarge the Site of Your Tent*”. *The City as Unifying Theme in Isaiah*, Leiden, Brill, 2011, 95-119.

BERGLER S., *Joel als Schriftinterpret. Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums*, Frankfurt, Verlag Peter Lang, 1988.

BERLIN A., *The Dynamics of Biblical Parallelism*, Bloomington, Indiana University Press, 1985.

BEUKEN W., “MIŠPĀṬ The First Servant Song and Its Context” *VT* 22 (1972) 1-30.

-----, “The Main Theme of Trito-Isaiah ‘The Servants of YHWH’”, *JSOT* 47 (1990) 67-87.

-----, *Isaiah. Vol II: Chapters 28-39*, Leuven, Peeters, 2000.

-----, *Jesaja 1-12*, Freiburg, HThKAT, Herder, 2003.

-----, “The Unity of the Book of Isaiah: Another Attempt at Bridging the Gorge Between Its Two Main Parts”, en: CHERYL EXUM – WILLIAMSON, *Reading from Right to Left*, London, T&T Clark, 2003, 50-62.

BLENKINSOPP J., *A History of Prophecy in Israel*, Philadelphia, Westminster, 1983.

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

-----, *Isaiah 40-55*, London, The Anchor Yale, 2002.

-----, *Isaiah 56-66*, London, The Anchor Yale, 2002.

-----, “The Social Roles of the Prophets in Early Achaemenid Judah”, *JSOT* 93 (2001) 39-58.

BLUNDA J., “El Salmo 2: de la legitimación monárquica a la esperanza mesiánica”, *Salm* 64 (2017), 7-40.

-----, *La proclamación de Yhwh rey y la constitución de la comunidad postexílica: el Deutero-Isaías en relación con Salmos 96 y 98*, Roma, Gregorian & Biblical Press, 2010.

-----, “Un profeta en el conflicto de las interpretaciones. Is 40–48 y los textos neobilónicos”, *Salm* 63 (2016) 7-22.

BONORA A., *Isaia 40-66. Israele: Servo di Dio, Popolo Liberato*, Brescia, Queriniana, 1988.

- BOTTERWECK J. – RINGGREN H. – FABRY H., *Theological Dictionary of the Old Testament*, 15 vols., Grand Rapids Michigan, Eerdmans, 2006.
- BRECK REID S. (ed.), *Prophets and Paradigms*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996.
- BROWN F. – DRIVER S. – BRIGGS C., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, 1959.
- BRESCIANI E., *Letteratura e poesia dell'Antico Egitto*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1969.
- BROWN R. – FITZMYER J. – MURPHY R., *Nuevo comentario Bíblico San Jerónimo*, Estella, Verbo Divino, 2005.
- BROYLES C. – EVANS C. (eds), *Writing and Reading the Scroll of Isaiah: Studies of an Interpretative Tradition*, VTSup 70, Leiden, Brill, 1997.
- BRUEGGEMANN W., *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé*, Salamanca, Sígueme, 2007, (1° ed.1997).
- , “Unity and Dynamic in The Isaiah Tradition”, *JSOT* 29 (1984) 89-107.
- , W., *Isaiah 1-39*, WBC, Louisville, 1998.
- BUSS M., “The Psalms of Asaph and Korah”, *JBL* 82 (1963), 382-392.
- CARR D., “Reaching for Unity in Isaiah”, *JSOT* 43 (1993) 61-80.
- CARBAJOSA I., *De la fe nace la exégesis*, Estella, Verbo Divino, 2012.
- CARLSON R., “The Anti-Assyrian character of the Oracle in Is. IX 1-6”, *VT* 24 (1974) 130-135.
- CARTER C., *The Emergence of Yehud in the Persian Period: A Social and Demographic Study*, Sheffield, JSOTSup 29, 1999.
- CASSIN E. – BOTTÉRO J. – VERCOUTTER J., *Los imperios del Antiguo Oriente. III. La primera mitad del primer milenio*, México, Siglo XXI, 2014²⁴.
- CASPARI W., *Lieder und Gottessprüche der Rückwanderer (Jes 40–55)*, BZAW 65, Berlin, Giessen: Verlag von Alfred Töpelmann, 1934
- CHAN M., “Rhetorical Reversal and Usurpation: Isaiah 10:5-34 and the Use of Neo-Assyrian Royal Idiom in the Construction of an Anti-Assyrian Theology”, *SBL* 128 (2009) 717-733.
- CHILDS B.S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, Fortress Press, 1979.
- CHILDS B.S., *Isaiah*, London, Westminster J. K. Press, 2001.
- , “The Canonical Shape of the Prophetic Literature”, *Interp* 32 (1978), 46-55.

- , "The Exegetical Significance of Canon for the Study of the Old Testament", en: EMERTON J. (eds.), *Congress Volume, Göttingen*, VTSup 29, Leiden, Brill, 1978, 66-80.
- , *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*, Grand Rapids, Eerdmans, 2004.
- CHILTON B., *The Glory of Israel. The Theology and Provenience of the Isaiah Targum*, Sheffield, JSOTPres, 1982.
- CHRISTENSEN D., "The March of Conquest in Isaiah X 27c-34", *VT* 26 (1976), 385-399.
- COHN N., *Cosmos, Chaos and the World to Come. The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*, New Haven, Yale University Press, 2001.
- CLEMENTS R., "A Light to the Nations: A Central Theme of The Book of Isaiah" en: J. WATTS - P. HOUSE, *Forming Prophetic Literatura*, Sheffield, JSOTsuppl., 1996, 57-69.
- , "Beyond Tradition-History. Deutero-Isaianic Development of First Isaiah's Themes", *JSOT* 31 (1985) 95-113.
- , "The Messianic Hope in the Old Testament", *JSOT* 43 (1989), 3-19.
- , "The Prophecies of Isaiah and The Fall of Jerusalem in 587 B.C.", *VT* 30 (1980) 421-436.
- , "The Prophet as an Author: The Case of the Isaiah Memoir", en: E. BEN ZVI – M. FLOYD, *Writings and Speech in Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy*, Atlanta, SBL, 2000.
- , *Isaiah 1-39*, London, Eerdmans, 1982.
- , *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem*, Sheffield, JSOT Press, 1984.
- , *Old Testament Prophecy: From Oracles to Canon*, Louisville, Westminster John Knox, 1996.
- , "Zion as Symbol and Political Reality a Central Isaianic Quest", en: J. VAN RUITEN – M. VERVENNE, *Studies in The Book of Isaiah*, Leuven, Leuven Univ. Press, 1997, 3-17.
- CLIFFORD R., "The Unity of the Book of Isaiah and its Cosmologic Language", *CBQ* 55 (1993), 450-464.
- COATS G., "Genres: why should they be important for exegesis", en G. COATS, *Saga, Legend, Tale, Novella, Fable. Narrative Forms in Old Testament Literature*, Sheffield England, JSOTSup, 1989², 7-15.
- COGGINS R., "Do We Still Need Deutero-Isaiah?", *JSOT* 81 (1988), 72-92.
- COLLINS J., *The Scepter and the Star*, Grand Rapids Michigan, Eerdmans, 1995.
- COLLINS T., *The Mantle of Elijah. The Redaction Criticism of the Prophetical Books*, Sheffield, JSOT Press, 1993.

- CONRAD E., “The Royal Narratives and the Structure of the Book of Isaiah”, *JSOT* 41 (1988) 67-81.
- , “Yehoshua Gitay: What Is He Doing?”, *JSOT* 97 (2002) 237–41.
- , *Reading Isaiah*, Minneapolis, Fortress Press, 1991.
- CROATTO S., *Isaías 1–39*, Buenos Aires, La Aurora, 1989.
- , *Isaías 40–55. La Palabra Profética y su relectura hermenéutica*, Buenos Aires, Lumen, 1994.
- , *Imaginar el futuro. Isaías 56–66*, Buenos Aires, Lumen, 2001.
- CRÜSEMANN F., *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1969.
- CULLER J., *Structuralist Poetics: Structuralism, Linguistics and the Study of Literature*, New York, Cornell University Press, 1975.
- DE JONG M., “From Legitimate King to Protected City. The Development of Isaiah 7:1-17”, en: VAN WIERINGEN A., ‘Enlarge the Site of Your Tent’. *The City as Unifying Theme in Isaiah. The Isaiah Workshop – De Jesaja Werkplaats*, Leiden, BRILL, 2011, 21-48.
- , *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 MOOR J. (ed.), *Synchronic Or Diachronic?: A Debate on Method in Old Testament Exegesis*, Leiden, Brill, 1995.
- DE SOUSA R., *Eschatology and Messianism in LXX Isaiah 1-12*, London, T&T Clark, 2010.
- , “Is the Choice of Παρθένος in LXX Is 7:14 Theologically Motivated?”, *JSS* LIII/2 (2008) 211-232.
- DE WAARD J., *A Handbook on Isaiah*, New York, Eisenbrauns, 1997.
- DEIST F., *The Material Culture of the Bible. An Introduction*, London, Sheffield Academic Press, 2002.
- , “The Problem of History in Old Testament Theology”, *OTWSA* 24 (1981), 23-39.
- , “The Prophets: Are we Heading for a Paradigm Switch?”, en: FRITZ V. – K. POHLMANN – H. SCHMITT (ed.), *Prophet und Prophetenbuch: Festschrift für Otto Kaiser zum 65. Geburtstag*, BZAW 185, Berlin, 1989, 1-18.
- DEL OLMO LETE G., “Los títulos mesiánicos de Is. 9,5”, *EstBib* 24 (1965) 239-243.
- DELITZSCH F., *Biblical Commentary. The Prophecy of Isaiah*, Vol. 5, Edinburgh, T&T Clark, 1892. En línea: [<https://archive.org>]

- DEROUSSEAU L., *La crainte de Dieu dans L'Ancien Testament*, Paris, Du Cerf, 1970.
- DUHM B., *Das Buch Jesaja*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968⁵.
- , *Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion*, Bonn, Verlag von Adolph Marcus, 1875, [en línea].
- EICHRODT W., *Teología del AT*, 2 vols., Madrid, Cristiandad, 1975 (1° ed. 1968).
- EISSFELDT, O., "The Promises of Grace to David in Isaiah 55,1-5", en: ANDERSON W. – HARRELSON W., *Israel's Prophetic Heritage*. New York: Harper & Row, 196-207.
- ELLIGER K., "Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung", *ZTK* 49 (1952) 121-141.
- ELMAN Y. – SECUNDA S., "Judaism", en: M. STAUSBERG – Y. VEVAINA (eds.), *Zoroastrianism*, Oxford, Wiley Blackwell, 2015, 423-435.
- ENGNELL I., *A Rigid Scrutiny: Critical Essays on the Old Testament*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1969.
- , "Methodological Aspects of the Old Testament Study", en: AA.VV., *Congress Volume Oxford 1959*, Leiden, Brill, 1960, 13-30.
- , *The Call of Isaiah: An Exegetical and Comparative Study*, Uppsala, Lundequivistska, 1949.
- EVANS C., "On the Unity and Parallel Structure of Isaiah", *VT* 38 (1988), 129-147.
- EVERSON A.J. – KIM H.C.P., *The Desert will Bloom. Poetic Vision in Isaiah*, Atlanta, SBL, 2009.
- FARFÁN NAVARRO E., *El desierto transformado*, Roma, EPIB, 1992.
- FINKELSTEIN I., "Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) Period and the Wall of Nehemiah", *JSOT* 32/4 (2008) 501-520.
- FINKELSTEIN I. – SILBERMAN N., *La Biblia desenterrada*, España, Siglo XXI, 2015³.
- FINGERNAGEL A. (ed.), *El libro de las Biblias*, Viena, Taschen, 2016.
- FITZMYER J., *The One Who Is to Come*, Grand Rapids Michigan, Eerdmans, 2007.
- FOHRER G., "Zu Jes 7:14 im Zusammenhang von Jes 7:10-22", *ZAW* 68 (1956) 54-56.
- FRANKFORT H., *Kingship and the Gods*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978.
- FREEDMAN D. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, 9 vols., New York, Doubleday, 1992.
- GALLI C., *La mariología del Papa Francisco*, Buenos Aires, Agape, 2018.
- GARCÍA FERNÁNDEZ M., *Consolad, consolad a mi pueblo. El tema de la consolación en Deuterioisías*, Roma, Gregorian & Biblical Press, 2010.

- GARCÍA MARTINEZ F. – HILHORST A. – LABUSCHAGNE C., *The Scriptures and The Scrolls. Studies in Honour of A.S. van der Woude. On The Occasion of His 65th Birthday*, Leiden, Brill, 1992.
- GARCÍA SANTOS A., *El Pentateuco. Historia y sentido*, Salamanca, San Esteban, 2003.
- GARCÍA SANTOS A., *De Génesis a Reyes. Introducción a los nueve primeros libros de la Biblia*, Estella, Verbo Divino, 2017.
- GARZÓN MORENO M., *La alegría en Isaías*, Estella, Verbo Divino, 2011.
- GERSTENBERGER E., *Israel in the Persian Period*, Atlanta, SBL, 2011.
- , “Persian-Empire Spirituality”, en: D. EDELMAN – E. BEN ZVI, *The Production of Prophecy*, London, Equinox, 2009, 111-130.
- , *Psalms part 2 and Lamentations*, FOTL Vol. XV, Grand Rapids Michigan, Eerdmans, 2001.
- , *Theologies in the Old Testament*, London, T&T Clark, 2002 (1° ed. 2001).
- GEVA H. (ed.), *Ancient Jerusalem Revealed*, Jerusalem, Israel Exploration Society, 2000.
- GITAY Y., *Isaiah and His Audience. The Structure and Meaning of Isaiah 1-12*, Van Gorcum, Assen, 1991.
- , “Prophetic Criticism—‘What Are They Doing?’: The Case of Isaiah—A Methodological Assessment”, *JSOT* 96 (2001) 101–27.
- GOLDINGAY J. – PAYNE D., *Isaiah 40-55*, 2 vols., ICC, London, T&T Clark, 2006.
- GORDON R., “A Story of Two Paradigm Shifts”, en: *Hebrew Bible and Ancient Versions. Selected essays of Robert P. Gordon*, Cambridge, ASHGATE, 2006, 101-119.
- GOSWELL G., “Royal Names: Naming and Wordplay in Isaiah 7”, *WTJ* 75 (2013) 97-109.
- , “The Shape of Messianism in Isaiah 9”, *WTJ* 77 (2015) 101-110.
- GOTTWALD N., “Immanuel as the Prophet’s Son”, *VT* 8 (1958) 36-47.
- GRABBE L., *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, Vol. 1, London, T&T Clark, 2004.
- GROENEWALD A., “A New Creation and a New City Overcome Trauma: Prophecy and Torah in Isaiah 65:16b–25”, en: HÄUSL M. (ed.), *Denkt nicht mehr an das Frühere! Begründungsressourcen in Esra/Nehemia und Jes 40–66 im Vergleich*, Göttingen, V&R, 2018, 93-111. E-Book: 9783847007630.
- , “An Exegetical Analysis of the Vision of Peace in the Book of Isaiah (2:1–5)”, *Verbum et Ecclesia* 34/2 (2013) 1-7.
- , “For great in your midst is the Holy One of Israel (Is 12:6b): Trauma and resilience in the Isaianic Psalm”, *HTS* 73/4 (2017), 1-4.

En línea: [<https://doi.org/10.4102/hts.v73i4.4820>]

-----, “Isaiah 1:4-9 as a Post Exilic Reflection”, *JS* 20/1 (2011), 87-108.

-----, *Psalms 69: Its structure, redaction and composition*, Münster, LIT Verlag, 2003.

GUNKEL H., *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung*, 4 vols., Tübingen, J.C.B. Mohr, 1913. [en línea].

-----, *Introducción a los Salmos*, Valencia, Edicep, 1983.

-----, “The Secret Experiences of the Prophets”, *The Expositor* 9/1 (1924), 356-366; 427-435 y *The Expositor* 9/2 (1924), 23-32.

GUNNEWEG A., “«‘am ha ‘areš – A Semantic Revolution»”, *ZAW* 95 (1983), 437-440.

HALLO W.W., “Compare and Contrast: The Contextual Approach to Biblical Literature”, W. HALLO - B. W. JONES - G. L. MATTINGLY (ed.), *The Bible in Light of Cuneiform Literature: Scripture in Context III*, Edwin Mellen Press, Lewiston, 1990, 1-30.

HALS R., *Ezekiel*, FOTL Vol. XIX, Grand Rapids Michigan, Eerdmans, 1989.

HAMILTON M., “Isaiah 32 as Literature and Political Meditation”, *JBL* 131 (2012) 663-684.

HANSON P., *Isaiah 40–66*, Louisville, John Knox Press, 1995.

HAUSER A. (ed.), *Recent Research on the Major Prophets*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2008.

HAYES J. (ed.), *Old Testament Form Criticism*, San Antonio, Trinity University Press, 1974.

HAYS C., “Re-Excavating Shebna’s Tomb: A New Reading of Isa 22,15-19 in its Ancient Near Eastern Context”, *ZAW* 122 (2010), 558-575.

-----, “The Book of Isaiah in Contemporary Research”, *Religion Compass* 5/10 (2011) 549-566.

-----, “The Covenant with Mut: A New Interpretation of Isaiah 28:1-22”, *VT* 60 (2010), 212-240.

HERBERT A., *Isaiah 1-39*, Cambridge, Cambridge U. Press, 1973.

HESKETT R., *Messianism within the Book of Isaiah as a Whole*, Toronto, National Library of Canada, 2001.

-----, *Reading the Book of Isaiah. Destruction and Lament in the Holy Cities*, New York, Palgrave Macmillan, 2011.

HILLERS D., *Micah: A Commentary on the Book of the Prophet Micah*, Hermeneia, Minneapolis, Fortress Press, 1984.

- HOLLADAY W., *Jeremiah I: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 1–25*, Hermeneia, Minneapolis, Fortress Press, 1986.
- HOLLOWAY S., *Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire*, Leiden, Brill, 2002.
- HÖLSCHER G., *Die Profeten: Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels*, Leipzig, Hinrichs, 1914.
- , *Hesekiel, der Dichter und das Buch: Eine literarkritische Untersuchung*, Giessen, Alfred Töpelmann, 1924.
- HOSSFELD F. – ZENGER E., *Psalms II: A Commentary on Psalms 51–100*, Hermeneia, Minneapolis, Fortress Press, 2005.
- HOSSFELD, F.-L. – E. ZENGER, *Die Psalmen I. Psalm 1–50*, NEB.AT 29, Würzburg 1993.
- HULIN P., “The Inscriptions on the Carved Throne-Base of Shalmaneser III”, *Iraq* 25 (1963) 48-69.
- JANTHIAL D., *El libro de Isaías o la fidelidad de Dios a la casa de David*, Estella, Verbo Divino, 2008.
- , *L'oracle de Nathan et l'unité du livre d'Isaïe*, Berlín, De Gruyter, 2004.
- JENNI E. – WESTERMANN C., *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, 2 vol., Madrid, Cristiandad, 1985.
- JOÜON P. – MURAOKA T., *Gramática del Hebreo Bíblico*, Estella, Verbo Divino, 2007.
- KAISER O., *Isaiah 1-12*, Philadelphia - Pennsylvania, The Westminster Press, 1983².
- KEEL O., *Iconografía del Antiguo Oriente y el Antiguo Testamento*, Madrid, Trotta, 2007.
- KENNEDY G., *Retórica y Nuevo Testamento*, Madrid, Cristiandad, 2003.
- KESSLER R., *Historia social del antiguo Israel*, Salamanca, Sígueme, 2012.
- KIM H.C.P., “Recent Scholarship on Isaiah 1-39”, en: A. J. HAUSER (ed.), *Recent Research on the Major Prophets*, Sheffield, Sheffield Phoenix, 2008, 118-141.
- KNOPPERS G., “Hierodules, Priests, or Janitors? The Levites in Chronicles and the History of the Israelite Priesthood”, *JBL* 118/1 (1999), 49-72.
- KOCH, K., *The Growth of the Biblical Tradition: The Form Critical Method*, New York, Scribner's, 1969.
- KÖHLER L. – BAUMGARTNER W., *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 5 vols., Leiden, Brill, 1995-2000.
- KÖHLER L., “Zum Verständnis von Jes 7:14”, *ZAW* 67 (1955) 249-258.
- KOOLE J., *Isaiah III*, 3 vols., Kampen / Leuven, Pharos / Peeters, 1997-2001.

- KRATZ R., “Die Redaktion der Prophetenbücher”, en: KRATZ R. – KRÜGER T. (ed.), *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld: ein Symposium aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck*, OBO 153, Freiburg, Universitätsverlag, 1997, 9-27.
- KUENEN A., *The Prophets and Prophecy in Israel: An Historical and Critical Enquiry*, London Longmas, 1877. [en línea].
- LAPERROUSAZ E. – LEMAIRE A. (eds.), *La Palestine a l'epoque perse*, Paris, Cerf, 1994.
- LARSEN M.T., *Power and Propaganda: A Symposium on Ancient Empires*, Copenhagen, Akademisk Forlag, 1979.
- LAWSON YOUNGER JR. K., “Sargon`s Campaign against Jerusalem– A Further Note”, *Bib* 77 (1996), 108-110.
- LEITER D., “Visions of Peace in Isaiah”, en: J. Kaltner – L. Stulman (eds.), *Inspired Speech*, London, Continuum, 2004, 244-252.
- LEMAIRE A. (ed.), *Congress Volume Ljubljana 2007*, VTSup 133, Leiden, Brill, 2010.
- LINDBLOM J., “Die Religion der Propheten und die Mystik”, *ZAW* 16 (1939), 65-74.
- LIPSCHITS O. – OEMING M., *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2006.
- LIPSCHITS O., “Persian Period Finds From Jerusalem: Facts and Interpretations”, *JHS* 9 20a (2009), 2-30.
- LIVERANI M., *El Antiguo Oriente*, Barcelona, Crítica, 1995.
- , *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel*, Barcelona, Crítica, 2005.
- LOW M., *Mother Zion in Deutero Isaiah*, New York, Peter Lang, 2013.
- MARCONCINI B., *Isaías 1-39*, Madrid, Ciudad Nueva, 1995.
- 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.
- MAYER W., *Politik und Kriegskunst der Assyrer*, Münster, Ugarit Verlag, 1995.
- MCKENZIE D., *Isaiah 1–39*, 16A, Dallas, The Communicator’s Commentary, 1993.
- MCKENZIE J., *Second Isaiah*, New York, Doubleday, 1979.
- MCRAE A., *Studies in Isaiah*, Hatfield Pennsylvania, Interdisciplinary Biblical Research Institute, 1993.
- MELUGIN R. – SWEENEY M. (eds), *New Visions of Isaiah*, JSOTSup 214, Sheffield, 1996.
- MELUGIN R., *The Formation of Isaiah 40–55*, New York, Walter de Gruyter, 1976.

- MERLO P., “Profezia neoassira e oracoli di salvezza biblici. Motivazione, forme e contenuto di un possibile confronto”, *RivBib* 50 (2002) 129-152.
- MEYNET R., *Analyse rhetorique: Une nouvelle methode pour comprendre la Bible. Textes fondateurs et expose systematique*, Paris, Cerf, 1989.
- MISCALL P., *Isaiah*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993.
- MOWINCKEL S., *He That Cometh. The Messiah Concept in the Old Testament & Later Judaism*, Grand Rapids - Michigan, Eerdmans, 2005.
- , *Prophecy and tradition: The Prophetic Books in the Light of the Study of the Growth and History of the Tradition*, Oslo, Jacob Dybwad, 1946.
- , *The Psalms in Israel's Worship*, Oxford, Blackwell, 1962.
- , “Zwei Qumran-Miszellen”, *ZAW* 75 (1961) 297-302.
- MURRAY D., “The Rhetoric of Disputation: Re-examination of a Prophetic Genre”, *JSOT* 38 (1987), 95-121.
- MURPHY R., *Wisdom Literature*, FOTL Vol. XIII, Grand Rapids Michigan, Eerdmans, 1981.
- NEFF R., *The Announcement in Old Testament Birth Stories*, Ph.D. diss., Yale University, 1969.
- NICCACCI A., “Isaiah XVIII-XX from an Egyptological Perspective”, *VT* 48 (1998), 214-238.
- , *Sintaxis del hebreo bíblico*, Estella, Verbo Divino, 2002.
- , “The Exodus Tradition in The Psalms, Isaiah and Ezequiel”, *LA* 61 (2011) 9-35.
- NIELSE K., *There is Hope for a Tree*, Sheffield, JSOTSup 65, 1985.
- NISSINEN M. (ed.), *Prophecy in its Ancient Near Eastern Context. Mesopotamian, Biblical and Arabian Perspectives*, Atlanta, SBL, 2000.
- O'CONNELL R., *Concentricity and Continuity: The Literary Estructure of Isaiah*, JSOTSup 188, Sheffield, JSOT Press, 1994.
- OLLENBURGER B., *Zion, City of the Great King*, JSOTSup 41, Sheffield, JSOT Press, 1987.
- OPPENHEIM A., *Letters from Mesopotamia*, Chicago, The University of Chicago Press, 1967.
- ORTLUND E., “Reversed (Chrono-) Logical Sequence in Isaiah 1-39: Some Implications for Theories of Redaction”, *JSOT* 35 (2010) 209-224.
- OSWALT J., “God's Determination to Redeem His People (Isaiah 9:1-7; 11:1-11; 26,1-9; 35:1-10)”, *Review and Expositor* 88 (1991) 153-165.

- , *The Book of Isaiah 1-39*, NICOT, Grand Rapids, Eerdmans, 1986.
- PREUSS H., *Teología del AT*, 2 vols., Bilbao, Desclée De Brouwer, 1999 (1° ed. 1992).
- PRINSLOO W., *The Theology of the Book of Joel*, Berlin, Walter de Gruyter, 1985.
- PROKHOROV A., *The Isaianic Denkschrift and a Socio-Cultural crisis in Yehud*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- RAMIS DARDER F., *El triunfo de Yahvé sobre los ídolos (Is 40, 12-44, 23): en vez de zarzas crecerá el ciprés*, Collectània Sant Pacià 75, Barcelona, Edicions de la Facultat de Teologia de Catalunya, 2002.
- , *Isaías*, 2 vols., Bilbao, Desclée de Brouwer, 2006.
- , “Tres personajes emblemáticos del libro de Isaías: el Vástago de Jesé, el Siervo de Yahvé y Ungido del Señor”, *FORTVNATAE* 22 (2011) 225-238.
- RAST W., *Tradition History and the Old Testament*, Philadelphia, Fortress Press, 1978.
- RENDTORFF R., *Canon and Theology: Overtures to an Old Testament Theology*, Minneapolis, Fortress Press, 1993.
- , *El Antiguo Testamento. Una introducción*, Lima, CINTE, 1994.
- , “The Book of Isaiah: A Complex Unity, Synchronic and Diachronic Reading”, en: R. MEGULIN – M. SWEENEY (eds), *New Visions of Isaiah*, JSOTSup 214, Sheffield, 1996, 32-49.
- , “Zur Komposition des Buches Jesaja”, *VT* 34 (1984) 295-320.
- RICE G., “A Neglected Interpretation of the Immanuel Prophecy”, *ZAW* 90 (1978), 220-227.
- , “The Interpretation of Isa 7:15-17”, *JBL* 96/3 (1977), 362-369.
- ROHLAND E., *Erwählungstraditionen, Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels für die Eschatologie der alttestamentlichen Propheten*, Heilderberg, Schreibbüro U.E. Schroeter, 1956.
- ROLLMANN H., “Zwei Briefe Hermann Gunkel an Adolf Jülicher zur religionsgeschichtlichen und formgeschichtlichen Methode”, *ZTK* 78 (1981) 276-288.
- RÖMER T., *La llamada historia deuteronomista*, Bogotá, San Pablo, 2014.
- , “The Redaction of the Three Great Prophets as a Reaction to the Crisis of Babylonian Exile”, *IThS* 50 (2013) 253-268.
- , “Tendances dualistes dans quelques écrits bibliques de l’époque perse”, *Trans* 23 (2002), 45-58.
- RÖMER T. – MACCHI J. – NIHAN C., *Introducción al AT*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2008.

- ROMERO O., *La violencia del amor*, Santander, Sal Terrae, 2002.
- ROSE W., “Messianic expectation in the Old Testament”, *In die Skrifling* 35 (2001), 275-288.
- ROSS I., “Yahweh Seba’ot in Samuel and Psalms”, *VT* 17 (1967), 76-92.
- SALTERS R., *Lamentations*, London, T&T Clark, 2010.
- SANECKI A., *La Biblia: Entre historia y teología*, Madrid, BAC, 2012.
- SATTERTHWAITE P. – HESS R. – WENHAM G., *The Lord’s Anointed. Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, Grand Rapids Michigan, Baker Books, 1995.
- SEITZ C., “The Divine Council: Temporal Transition and New Prophecy in the Book of Isaiah”, *JBL* 109/2 (1990), 229-247.
- SHEPPARD G., “The Anti-Assyrian Redaction and the Canonical Context of Isaiah 1-39”, *JBL* 104 (1985) 193-216.
- SHIFMAN A., “‘A Scent’ of the Spirit: Exegesis of an Enigmatic Verse (Isaiah 11:3)”, *JBL* 131 (2012), 241-249.
- SICRE J.L., *De David al Mesías*, Estella, Verbo Divino, 1995.
- , *Introducción a la literatura profética*, Estella, Verbo Divino, 2012.
- SIMIAN-YOFRE H. (ed.), *Metodología del Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 2001.
- , “Isaías”, en: Guijarro Oporto S. – Salvador García M., *Comentario al Antiguo Testamento. La casa de la Biblia*, vol. II, Madrid, PPC, 1997.
- , *Profecía y poder. Un libro desconocido*, Córdoba, EDUCC, 2017.
- SKA J., *Introducción a la lectura del Pentateuco*, Estella, Verbo Divino, 2001.
- SMITH G., *Isaiah 1-39*, NAC, vol. 15A, Nashville - Tennessee, B&H, 2007.
- SPARKS J., *The Chronicler’s Genealogies. Towards an Understanding of 1 Chronicles 1–9*, Atlanta, SBL, 2008.
- STECK H., *Old Testament Exegesis. A Guide to the Methodology*, Atlanta Georgia, Scholars Press, 1998.
- STEIN R., “What is Redaktionsgeschichte?”, *JBL* 88 (1969) 45-56.
- STRAZICICH J., *Joel’s Use of Scripture and the Scripture’s Use of Joel*, Leiden, Brill, 2007.
- STROMBERG J., “«The Root of Jesse» in Isaiah 11:10: Postexilic Judah, or Postexilic David King?”, *JBL* 127 (2008), 655-669.
- SWEENEY M., “Dating Prophetic Texts”, *HB* 48 (2007) 55-73.

- , *Isaiah 1-39*, FOTL Vol. XVI, Grand Rapids Michigan, Eerdmans, 1996.
- , *Isaiah 40-66*, FOTL, Grand Rapids Michigan, Eerdmans, 2016.
- , *King Josiah of Judah: The Lost Messiah of Israel*, New York, Oxford University Press, 2001.
- , “Re-evaluating Isaiah 1-39 in Recent Critical Research”, en: A. J. HAUSER (ed.), *Recent Research on the Major Prophets*, Sheffield, Sheffield Phoenix, 2008, 93-117.
- , “The Book of Isaiah in Recent Research”, en: A. J. HAUSER (ed.), *Recent Research on the Major Prophets*, Sheffield, Sheffield Phoenix, 2008, 78-92.
- , “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.
- TAWIL H., “El león y las aves: Isaías 31:4-5 a la luz de las nuevas inscripciones neo-Asirias”, *AO* 11 (2013) 155-166.
- TIEMEYER L., *For the Comfort of Zion the Geographical and theological Location of Isaiah 40–55*, Leiden, Brill, 2011.
- TUCKER G., *Form Criticism of the Old Testament*, Philadelphia, Fortress Press, 1976.
- VAN DER MEER M. (eds.), *Isaiah in Context*, Leiden, Brill, 2010.
- VAN DER TOORN K., *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Cambridge, Harvard University Press, 2007.
- VAN RUITEN J. – VERVENNE M., *Studies in The Book of Isaiah*, Leuven, Leuven Univ. Press, 1997.
- VAN RUITEN J.T., “The Intertextual Relationship Between Isaiah 65,25 and Isaiah 11,6-9”, en: F. GARCÍA MARTÍNEZ (ed.), *The Scripture and The Scrolls*, Leiden, Brill, 1992, 31-42.
- VAN WIERINGEN A.L. – VAN DER WOUDE A. (ed.), “*Enlarge the Site of Your Tent*”. *The City as Unifying Theme in Isaiah*, Leiden, Brill, 2011.
- , *The Implied Reader in Isaiah 6-12*, Leiden, Brill, 1998.
- , *The Reader-Oriented Unity of the Book Isaiah*, Vought, Skandalon, 2006.
- VERDINI L., “El método de la crítica del género en el Antiguo Testamento. Historia de su desarrollo”, *RevBib* 79 (2017) 43-58.
- , “«¿No les corresponde conocer el derecho?» Estudio de la profecía de Mi 3,1-12” *Teol* 106 (2011) 483-500.
- , *Joel Abdías Jonás*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2014.

-----, *Nahún y Habacuc. Dos profetas que interpretan la historia*, Buenos Aires, PPC, 2016.

-----, “Promesa de un pastor salido de la pequeña Belén. Estudio de Miqueas 5,1-5”, *RevBib* 77-78 (2015-2016) 77-95.

VERMEYLEN J., *Du Prophète Isaïe à l'apocalyptique. Isaïe 1-35, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël*, París, EB, 1977.

-----, *The Book of Isaiah/ Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures, unité et complexité de l'ouvrage*, BEThL 81, Leuven, Peeters, 1989.

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

VLKOVÁ G., *Cambiare la luce in tenebre e le tenebre in luce. Uno studio temático dell'alternarsi tra la luce e le tenebre nel libro di Isaia*, Tesi Gregoriana, Serie Teologica 107, Roma 2004.

VON RAD G., “The Royal Ritual in Judah”, en: *The Problem of the Hexateuch and other essays*, London, SCM Press, 1984.

-----, *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols., Salamanca, Sígueme, 1971.

WALTON J., “The Imagery of the Substitute King Ritual in Isaiah's Fourth Servant Song”, *JBL* 122 (2003), 734-743.

WATSON W.G., *Classical Hebrew Poetry. A guide to its techniques*, London, T&T Clark, 2001⁴.

WATTS J. – HOUSE P., *Forming Prophetic Literature. Essays on Isaiah and The Twelve in honor of John D. Watts*, Sheffield, JSOT Press, 1996.

WATTS J., *Isaiah*, 2 vols., Dallas Texas, Words Books Publisher, 1985-1987.

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

WEINFELD M., “The Roots of the Messianic Idea”, en: WHITING R. (ed.), *Mythology and Mythologies*, Helsinki, Eisenbrauns, 2001, 279-287.

WERLITZ J., *Redaktion und Komposition: zur Rückfrage hinter die Endgestalt von Jesaja 40-55*, Berlin, PHILO, 1999.

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

-----, *Isaiah 40-66. A Commentary*, Philadelphia, The Westminster Press, 1969.

-----, “The Way of Promise through the Old Testament”, en: ANDERSON B. (ed.), *The Old Testament and the Christian Faith*, New York, Harper & Row, 1963, 200-224.

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

- , *Isaiah 13-27*, Minneapolis, Fortress Press, 1997.
- , *Isaiah 28-39*, Minneapolis, Fortress Press, 2002.
- WILLIAMSON H., “‘From One Degree of Glory to Another’: Themes and Theology in Isaiah”, en: R.E. CLEMENTS (ed.), *In Search of True Wisdom*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, 174-195.
- , *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.
- , “In Search of the Pre-Exilic Isaiah”, en: J. DAY (ed.), *In Search of Pre-exilic Israel: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, London, New York, T&T Clark, 2004, 181-206.
- , “Isaiah XI 11-16 and The Redaction of Isaiah I-XII”, en: J. EMERTON (ed.), *Congress Volume Paris 1992*, Leiden, Brill, 1995, 343-357.
- , *The Book Called Isaiah Deutero-Isaiah’s Role in Composition and Redaction*, Oxford, Clarendon Press, 1994.
- WILSON G., “King, Messiah and Reign of God: Revisiting: the Royal Psalms and the Shape of the Psalter”, FLINT P. – MILLER P., *The Book of Psalms. Composition and Reception*, Leiden, Brill, 2005, 391-406.
- WOLFF H., *Amos’ geistige Heimat*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1964.
- , “Hosea geistige Heimat”, *TLZ* 81 (1956), col. 83-94.
- , *Joel and Amos*, Hermeneia, Minneapolis, Fortress Press, 1977.
- WONG G., “Deliverance or Destruction? Isaiah X 33-34 in the Final Form of Isaiah X-XI”, *VT* 53 (2003), 544-552.
- YOUNG E., *The Book of Isaiah*, 3 vols., Cambridge, Eerdmans, 1965.
- YOUNG R.A., *Hezekiah in History and Tradition*, Leiden, Brill, 2012.
- ZENGER E., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, 1995.
- ZIMMERLI W., *Ezekiel*, 2 vols., Philadelphia, Fortress, 1979/1983.
- , *The Law and the Prophets: A Study of the Meaning of the Old Testament*, Oxford, Blackwell, 1965.
- ZWICKEL W., “Jerusalem und Samaria zur Zeit Nehemias. Ein Vergleich”, *BZ* 52 (2008), 201-222.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	3
AGRADECIMIENTOS	4
INTRODUCCIÓN	5
1. Tres profecías de Isaías leídas como «tríptico mesiánico»	6
1.1. Delimitación del objeto de investigación	7
1.2. Los pasos de la investigación	8
1.3. El mesianismo en el Antiguo Testamento	9
2. Desarrollo metodológico de los estudios proféticos	13
2.1 Primera etapa: de 1875 a 1975	14
2.2 Segunda etapa: las nuevas generaciones de estudios	18
3. Presupuestos metodológicos fundamentales aplicados en la investigación	26
PARTE 1: ANÁLISIS DE CADA «TABLA» DEL TRÍPTICO MesiÁNICO	31
CAPÍTULO I. LA PRIMERA TABLA DEL TRÍPTICO: ISAÍAS 7,10-17	32
1. Notas textuales y de traducción	33
2. Delimitación de la perícopa	34
3. Forma literaria	35
3.1. Elementos más notorios en la lectura	35
3.2. Géneros Literarios	36
3.3. Rasgos de la Estructura	38
3.4. Estructura narratológica	40
4. Historia de la Redacción	43
5. Identidades, clave de acceso a la historia de la redacción: la joven Madre y el Hijo llamado «Dios-con-nosotros».	44
CAPÍTULO II. SEGUNDA TABLA DEL TRÍPTICO: ISAÍAS 8,21-9,6	49
1. Notas textuales y de traducción	50
2. Delimitación de la perícopa	52
3. Forma literaria	54
3.1. Elementos más notorios en la lectura	54
3.2. Géneros Literarios	56
3.3. Rasgos de la Estructura	59
3.4. Expresiones claves	62
4. Historia de la Redacción	65
CAPÍTULO III. TERCERA TABLA DEL TRÍPTICO: ISAÍAS 10,28-11,9	71

1. <i>Notas textuales y de traducción</i>	73
2. <i>Delimitación de la perícopa</i>	74
3. <i>Forma literaria</i>	76
3.1. <i>Elementos más notorios en la lectura</i>	76
3.2. <i>Géneros Literarios</i>	77
3.3. <i>Rasgos de la Estructura</i>	82
3.4. <i>Expresiones claves</i>	87
4. <i>Historia de la Redacción</i>	93
PARTE 2: ANÁLISIS DE LA COMPOSICIÓN DEL TRÍPTICO Mesiánico COMO «RETABLO» TEOLÓGICO	98
CAPÍTULO IV. CONTEXTO LITERARIO DEL TRÍPTICO: ARTICULACIÓN DE LAS UNIDADES, Y DESARROLLO DE LOS ARGUMENTOS Y DE LA TRAMA	99
1. <i>Unidad literaria 5,1–12,6</i>	99
1.1. <i>Reseña de la viña del Señor (5,1-30)</i>	100
1.1.1. <i>Delimitación y estructura</i>	100
1.1.2. <i>Organización de la sección</i>	101
1.2. <i>Memoria del profeta (6,1-8,20)</i>	103
1.2.1. <i>Delimitación y estructura</i>	103
1.2.2. <i>Organización de la sección</i>	106
1.3. <i>La Palabra profética contra el caos en la tierra. Restauración del mundo (8,21-12,6)</i>	113
1.3.1. <i>Delimitación y estructura</i>	113
1.3.2. <i>Organización de la sección</i>	115
2. <i>Balance de ideas</i>	126
3. <i>Esquema sintético de la función sincrónica del tríptico en Is 5–12</i>	127
CAPÍTULO V. CONTEXTO HISTÓRICO SOCIAL: EL PROBLEMA DE LOS PORTADORES DE LA TRADICIÓN ISAIANA A LA LUZ DEL TRÍPTICO	130
1. <i>Identidad del grupo originario del Deutero Isaiano</i>	130
2. <i>La fusión de la composición del Dt-Is con los antiguos materiales del libro de Isaías</i>	133
3. <i>Algunos indicios históricos del ambiente del temprano posexilio</i>	136
4. <i>Datación del «tríptico mesiánico» e inserción en la unidad literaria 5–12</i>	140
CONCLUSIÓN	151
1. <i>Síntesis composicional</i>	152
2. <i>Síntesis hermenéutica</i>	153
3. <i>Horizontes teológicos</i>	156
3.1. <i>La reforma</i>	157
3.2. <i>El Pueblo Madre</i>	158
3.3. <i>El Mesías</i>	159
EXCURSUS I: Sobre el género literario anuncio del rey salvador	161
EXCURSUS II: Estructura sincrónica de 5,1–12,6	169

<i>EXCURSUS III: Esquema histórico</i>	174
<i>ABREVIATURAS</i>	175
<i>BIBLIOGRAFÍA</i>	178
<i>ÍNDICE</i>	196