

MADRUGAR PARA AFERRARSE DEL SEÑOR

*Leandro Ariel Verdini*¹

En varios textos de la Escritura encontramos sentido para iluminar el cotidiano despertar. El empeño diario que toda mujer o varón creyente pone por levantarse temprano e ir a su labor cotidiana, se acompaña de la búsqueda orante del Señor (cf. Sal 88 [87],14; 127 [126],2). El profeta Isaías reza en uno de sus salmos: “*mi espíritu madruga por buscarte*” (Is 26,9). El mismo Jesús madrugaba para buscar al Padre (cf. Mc 1,35) y es también de madrugada cuando las mujeres encontraron al Resucitado (cf. Mt 28,9-10; Lc 24,22-23).

Hay un breve estico en el libro de Isaías que plantea la catástrofe que significaría que nadie del pueblo se levante temprano para buscar al Señor (cf. 64,6a). Nos proponemos investigar el sentido teológico de ese verso. Para ello partimos primero del contexto o unidad literaria del libro de Isaías en donde se encuentra inserto, luego nos detenemos en el análisis de sus términos y finalmente, recapitulamos su sentido en el fragmento que lo contiene y en la historia y tradición de su composición. Esperemos que este breve trabajo nos permita considerar un poco el sentido de nuestro despertar cotidiano. El de las monjas y los monjes, pero también el de todos los cristianos y otras personas que se levantan temprano cada día.

1. Presentación del contexto literario

El libro del tercer Isaías, entre 63,7–64,11, nos presenta una oración rezada “desde la diáspora”, con forma de “liturgia”. Los límites son bastante

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

claros. En 63,1-6 encontramos un “esquema de preguntas y respuestas”², en donde el mismo *Yhwh* habla, a propósito de un juicio a Edom descrito con la metáfora de un lagar³. A partir de 63,7 se puede observar un cambio de hablante respecto a 63,6. Se comienza a escuchar un “yo” anónimo, que celebra en nombre de una comunidad:

*“Las misericordias de Yhwh **recordaré,**
las alabanzas de Yhwh según todo lo que **nos** ha mostrado
y la gran bondad que mostró con la casa de Israel
según su compasión y de acuerdo a la abundancia de sus misericordias”.*

En 65,1 vuelve a provocarse otro cambio notorio en el hablante, se escucha a *Yhwh* nuevamente dirigir su palabra de forma directa. Allí comenzará otra unidad literaria constatada por la mayoría de los comentaristas (65,1–66,24)⁴.

El bloque textual, en el que se encuentran las palabras que nos disponemos a comprender, abarca como decíamos desde 63,7–64,11. Es reconocida como una *liturgia de lamentación*.⁵ Aunque la estructura es siempre discutible, se pueden reconocer cuatro movimientos básicos:

- Recapitulación de las acciones gloriosas del Señor (63,7-14)
- Invocación (63,15–64,4a)
- Confesión de culpas (64,4b-6)⁶
- Plegaria por la restauración (64,7-11)

2 Es un diseño literario que sirve para describir una situación futura, suele “asumir un desastre y asignar razones y responsabilidades, elaborando así advertencias implícitas para evitar el comportamiento que conducirá a un fin” (SWEENEY, *Isaiah 40-66*, 403-404. Cf. también LONG, “Two Question and Answer Schemata in the Prophets”, 129-39; WESTERMANN, *Isaiah 40-66*, 380). Podemos ver otros ejemplos de esta forma en: Jr 22,8-9; 1 Re 9,8-9 y Dt 29,21-24.

3 El contenido simbólico de este texto remite a los lectores a la devastación edomita (34,1-7), una alusión literaria que sirve para evocar la ruina de todas las naciones que maltrataron a Judá.

4 CARR, “Reading Isaiah from Beginning (Isaiah 1) to End (Isaiah 65–66): Multiple Modern Possibilities”, 188-218.

5 Cf. SWEENEY, *Isaiah 40-66*, 350-351; WESTERMANN, *Isaiah 40-66*, 386.

6 La traducción de 64,4b es oscura, se puede ver cómo la LXX simplificó la frase diciendo solo “por eso erramos”. Consideramos viable la traducción inversa explicativa del segundo verbo, cf. JOÛON, #118j, 170c.

Luego del compromiso inicial formulado, de recordar las misericordias realizadas por el Señor, la voz profética comienza un recorrido que traza una historia salvífica, llena de encuentros y desencuentros, desplantes y clemencias. El desarrollo se cuenta a partir de un oráculo que asevera la elección divina (cf. 63,8) y da sentido a todas las hazañas, los gestos tiernos y los perdones del Señor (cf. 63,9-14). Se recuerda el éxodo (cf. 63,11-12) y la estadía en el desierto (cf. 63,13-14), y se confiesa que fue *Yhwh*, el verdadero pastor del pueblo, que guió a su gente con su santo espíritu (cf. 63,11b.14b).

A partir de 63,15 la voz que guía la liturgia comienza a hablar en segunda persona. Se dirige a *Yhwh*, directamente, pidiéndole que mire desde el cielo la situación del pueblo. Se pronuncian preguntas retóricas punzantes, algunas buscan conmover al Señor para que los auxilie (cf. 63,15b.17.19) y otras, lo indagan para comprender el trato que entabla con ellos (cf. 63,15c.17a.18), sugiriendo que la justicia de *Yhwh* no es nada fácil de comprender. El Señor es invocado como “Padre” y “Redentor” (cf. 63,16). La situación de vulnerabilidad que vive Israel mueve a los oyentes o lectores a la conmoción, pues es grande el sufrimiento apuntado. Este recurso, algunos autores lo denominan “retórica de la compasión”.⁷ El lamento se revierte cuando *Yhwh* responde. Se describe una teofanía (cf. 64,1-2) en la cual revela su rostro y se alaba su proceder (cf. 64,3-4a). Este texto sin duda alcanza una cumbre mítica del AT. *Yhwh* revela el misterio de su rostro, pero para que sea visto por todo su pueblo, no solo por Moisés (cf. Ex 33,18–34,6).

La liturgia continúa con un pedido de perdón. Se confiesa la condición miserable del ser humano, debido a su continua impureza (cf. 64,5)⁸. Esa indigencia trae como consecuencia la afirmación de dos realidades negativas (cf. 64,6), sumamente perjudiciales para la vida religiosa del pueblo. En el próximo punto las explicitaremos más en detalle.

7 MINTZ, “The Rhetoric of Lamentations and the Representations of Catastrophe”, 1-17.

8 El texto habla de “ropa de menstruación”. La pérdida de sangre era considerada una inmundicia, aún incluso cuando se debía a un proceso natural (cf. Lv 15,19.26). Para comprender esta concepción hay que entender que “la polaridad vida-muerte es criterio para decidir si algo es puro o impuro. La muerte, como opuesta a la vida, lleva en sí misma impureza. El cadáver es impuro por ser carne muerta. La lepra y las secreciones corporales del hombre y la mujer, semen y sangre, hacen al hombre y a la mujer impuros, pues en el interior está la sede de la vida que se pierde al salir del cuerpo y se encamina hacia la muerte. La vida es un factor importante y lo que sugiera muerte estará relacionado con la impureza” (TAPIA – SOLTERO, *Éxodo, Levítico, Números Deuteronomio*, 180).

El movimiento final de la liturgia se desarrolla como una poderosa súplica dirigida a *Yhwh* como Padre (cf. 64,7; 63,16), reconociéndolo como Alfarero creador de nuestro frágil barro. Finalmente, la voz profética le presenta al Señor sus ciudades, una Jerusalén desolada y su Templo en ruinas, suponiendo así el contexto del exilio. La oración finaliza con una pregunta que desafía la potencia amorosa del Señor (cf. 64,11). Con la esperanza puesta en que Él no quedará callado.

2. Análisis de 64,6

*W^e 'ēyn^a qôrē' b^e šimekā
mit^e 'ôrēr l^e haḥāzîq bāk
kî^a his^e ttar^e tta pānēkā mimmennū
watt^e mûgēnū b^e yad^e 'āônēnū*

“No hay quien invoque tu Nombre,
que se esfuerce^a por aferrarse^b de ti,
pues escondiste tu rostro de nosotros
y nos hiciste estremecer^c en mano de nuestras iniquidades”^c

2.1 Notas de traducción

^a Este participio hebreo proviene de la raíz verbal 'wr. Se encuentra en una forma verbal reflexiva (*hitpolel*). En la forma más simple, el verbo contiene una pluralidad de significados: levantarse, velar, vigilar, despertar, hacer guardia, incitar, provocar. La manera intensiva en que se encuentra exige, si queremos ser más precisos, expresarlo así: “levantarse con esfuerzo”. La LXX pone el verbo *μνησθεῖς* (que recuerde), resaltando más la acción de esfuerzo que la de amanecer.

^b El verbo *ḥāzaq* se encuentra en la forma *hifil*. Tiene el sentido de “agarrar” algo, “incautarlo” para sí. Traducimos como “aferrase” para eliminar cualquier connotación con las garras o la agresividad, así como con un sentido jurídico.

^c La interpretación de este verbo es amplia, puede variar entre: “nos hiciste consumir”, “nos hiciste fundir (o derretirnos)” o “nos hiciste temblar”: La mayoría de las traducciones leen la forma piel del verbo “no has dejado”, cambiando así la vocalización del TM. La LXX y el Targum tradujeron de esa manera el texto. El rollo de Is de Qumrán (1QIs^a) presenta una forma derivada de *meqed* “selecto, regalo precioso”.

^c El Targum, presenta, de todo el verso, variaciones hermenéuticas que buscan identificarlo con la piedad judía del momento de su escritura: “No hay quien *ruegue* en tu nombre *deseando* sostenerse en *tu temor*, pues has retirado

de nosotros la faz de tu Presencia y nos has entregado en manos de nuestros pecados”.

2.2 *Notas exegéticas*

- “*No hay quien invoque tu Nombre*”

La acción de “invocar el Nombre”, fue el Señor quien la había realizado primero sobre su siervo Israel (43,1). Por eso, el orante dentro del lamento (63,7–64,11), en forma de reclamo y en sintonía con la queja, apelaré que ya no se reconoce al pueblo por el nombre de *Yhwh*. La teofanía ocurrida (64,2) produjo en quien habla un cambio profundo, que lo conduce primero a reconocer los pecados del pueblo (64,4b) y la impureza de todo Israel (64,5a); y luego a confesar que la relación con el Señor se paralizó, el pueblo dejó de buscarlo y de “invocar su nombre”.

- “*Que se esfuerce*”

El verbo *mit'ōrēr* decíamos en la traducción que implica el “esfuerzo por levantarse”. Esta misma raíz verbal *'wr* la encontramos con el mismo sentido en el 3er cántico del Servidor (cf. 50,4), cuando el protagonista madruga para escuchar como los discípulos, despertándose a la mañana (*yā'ir babboqer babboqer*) para escuchar. La forma *hifil* es preformativa. Este matiz se acompaña del complemento que prolonga la acción “mañana tras mañana”. Así se muestra la importancia del asunto, amanecer escuchando a *Yhwh*, solo así el Siervo “sabrà sostener” al abatido. El hecho, como es el caso de este versículo, que nadie se esfuerce por levantarse, plantea una catástrofe alcanzada por el desconocimiento del Señor.

- “*Por aferrarse de ti*”

El verbo *hāzaq*, en la forma *hifil* es usado, generalmente, teniendo a *Yhwh* como sujeto. Él “agarrá” con su mano para comunicar su fuerza salvífica (cf. 41,9) o para establecer la autoridad de alguien (cf. 45,7). En 64,6a el sujeto es el pueblo y *Yhwh* el objeto (agarrado). En el tercer Is se encuentran casos parecidos en 56,4,6, dice: “se aferren a mi alianza” (*ūmahāzīqīm bib'ērītī*). En Is 27,5 también este verbo posee al pueblo como sujeto “que se acojan a mi amparo”. En este texto de

Is 64,6 el sentido es similar al que se plantea en Jr 20,7. En esa quinta confesión, el profeta Jeremías le declara a *Yhwh*: “fuiste más fuerte que yo” (*ḥāzaq^ettanî*), la metáfora conduce a un sentido místico. El Señor lo sedujo y lo unió a su ser, y él lo experimenta como fuego ardiente dentro (cf. Jr 20,9). En este texto de Is 64,6a la voz profética se lamenta debido a que nadie se esfuerza por aferrarse del Señor. Este acceso a su misterio es posible porque el Señor se deja encontrar (cf. 65,1), a pesar de que ahora haya “ocultado su presencia” (65,6b). La causa del desastre del exilio –evocado por toda la liturgia– se debe a la confesión de impureza y a estas culpas confesadas (64,4b-6). El esfuerzo por aferrarse al Señor e invocar su nombre representa la identidad de Jacob. Él se aferró al Señor en una fuerte lucha, durante las vigiliias, antes que despunte la aurora, Jacob no lo soltó (*šlh*) y retuvo para sí al Señor. Esto forzó a Dios a bendecirlo (cf. Gn 32,27). Su lucha fue vocacional, el Señor le cambió su nombre por “Israel” y consagró así la vocación de toda su descendencia. Israel debe vigilar para agarrar al Señor y suplicar su bendición.

Vale recordar también que la raíz *ḥzq* forma parte del nombre del rey Ezequías (*ḥiz^e qiyyāhū*). En el bloqueo realizado por Senaquerib, se cuenta cómo Ezequías con la carta enviada entra en el Templo de *Yhwh* y la desenrolla en su presencia, así le presenta al Señor el padecimiento de su pueblo y le reza invocando su auxilio:

“Yhwh Sebaot, Dios de Israel, que estás sobre los Querubines, tú sólo eres Dios en todos los reinos de la tierra, tú el que has hecho los cielos y la tierra. Tiende, Yhwh, tu oído y escucha; abre, Yhwh, tus ojos y mira. Oye las palabras con que Senaquerib ha enviado a insultar al Dios vivo” (Is 37,16-17).

Esta actitud es la que no se encuentra entre ninguno de los miembros de Israel. La expresión es consecuencia de lo ya explicitado, nadie invoca el Nombre de *Yhwh*; por eso nadie se esfuerza en aferrarse de Él, nadie se desvela para buscarlo, ninguno realiza la vocación de su padre Jacob.

- *“Pues escondiste tu rostro de nosotros”.*

El ocultamiento del rostro divino es un tema constante en los salmos de lamento (cf. Sal 13,2; 22,25; 27,9; 30,8, etc.). El sufrimiento del pueblo es explicado como consecuencia del ocultamiento del rostro. Este mismo tema se

indica en Is 8,17, allí el profeta declara: “*Esperaré a Yhwh que oculta su rostro a la casa de Jacob y en el confiaré*”.

La metáfora de ocultar el rostro adquiere un significado preciso: indica no solo el castigo, sino la ruptura radical de la relación entre Dios y el ser humano. El rostro representa la presencia de Dios, su ocultamiento marca su ausencia, la negativa a intervenir y a escuchar (Sal 10,11).⁹ En el texto se pone en evidencia la acentuación, puesta más en las consecuencias que en las causas del ocultamiento del rostro. No se insiste en el enojo que puede llevar al Señor a retirar su presencia; sino más bien en las secuelas que el pueblo padecerá: impureza (cf. 64,5a), inanición y fragilidad (cf. 64,5b), y secularización (64,6a).

“Con esto emerge lo que realmente es un problema, no el abandono o el rechazo por sí mismo, sino lo que le sucede a la comunidad, la forma en que reacciona. Tal respuesta es la que se le muestra a Dios y se le pide que tome nota de ello. La expresión de 64,6b, confirma y especifica la intención última de quienes rezan: no justificarse tanto por el mal realizado, sino más bien dejarle a Dios en claro, que los efectos logrados no son los que Él esperaba. Su lejanía no empuja al hombre a regresar a Él, por el contrario, lo arruina y lo hace sentir descontento y frío¹⁰”.

Quizás en 54,8 se nos ofrezca la clave definitiva del sentido veterotestamentario del ocultamiento del rostro de *Yhwh*: “... en un arrebató de ira escondí mi rostro un momento de ti, pero con misericordia eterna te compadeceré, dice tu Redentor *Yhwh*”.

- “*Nos hiciste estremecer en mano de nuestras iniquidades*”.

Al desaparecer del escenario de la historia ocultando su rostro, el pueblo queda inmerso en tenebrosa oscuridad. “Si *Yhwh* no está presente, no queda más que agarrarse de las propias iniquidades, y ello es igual que andar tambaleando¹¹”. Al quedar el ser humano a merced de sí mismo y de sus propias maldades, éstas terminan destruyendo su propia existencia. El orante percibe el pecado como un inmenso abismo que separa a *Yhwh* del pueblo.

9 Cf. SIMIAN-YOFRE, «פִּיִּי», 603-604.

10 SALVADORI, *Tu non sei così! La dinamica di fede del lamento di is 63,7–64,11 a partire dal Sal 44*, 242.

11 CROATTO, *Imaginar el futuro*, 379.

3. Recapitulación del sentido

La oración estudiada se encuentra en el tejido textual de 64,4b-6, y recepcionada en el final en 64,7-11. Para comprender la argumentación, debemos recordar que la voz profética había realizado una afirmación categórica cuando declaró la impureza de la comunidad con la metáfora del “pañó de inmundicia” (cf. 64,5a)¹². Luego, presentó un símil con una imagen otoñal, el pueblo se marchita como hojarasca, que cae del árbol por su pecado y es arrastrada por el viento¹³.

El profeta enfatiza con estas imágenes la indignidad de las personas para recibir cualquier ayuda de *Yhwh*. A pesar de ello, estos versículos (Is 64, 4-6) conducen a las imágenes del Señor como padre y alfarero (cf. 64,7ab). Quizás, esa misma indignidad es la que reclama una acción delicada de Dios, como la de un padre que cuida de su hijo, o la de un alfarero que modela su cacharro con las caricias de sus manos. La fragilidad e indignidad humana requieren, por encima de todo, que Él manifieste su paternidad y su delicadeza. Por ello, el canto vuelve sobre el misterio original de la existencia: “somos todos obra de tu mano” (64,7c).

«La súplica del profeta de *Yhwh* en Is 64,7-11 se juega por completo en la emoción, no en un derecho legal. La infidelidad inmerecida de la gente había sido enfatizada en los vv. 5-6, pero ¿no debería preocuparse el alfarero de que su obra no se destruya totalmente? Esto es algo diferente de la imagen pintada por la imaginería del padre-redentor (*g'l*) en Is 63,16. Aunque la gente puede haber perdido cualquier derecho por sus violaciones a la alianza, fue como si uno pudiera escuchar los ecos de

12 Como se explicó en la nota 7, el texto habla de “ropa de menstruación”. El pueblo suele personificarse –en toda la literatura profética– como una protagonista femenina que se desposa con *Yhwh* (cf. Is 54,5-7; 61,10; Os 1-3, etc.). Para los lectores, en este texto, la imagen no hace sino estigmatizar el cuerpo y la sangre de la mujer, pues los toma como metáforas del pecado del pueblo, identificando, injustamente, lo femenino con un pecado común (cf. 57,3-13). Sobre todo, porque los líderes del pueblo son varones. Toda metáfora, cuando se estudia analíticamente, se compone de: a- un tenor, b- un vehículo o símbolo y c- la razón de la interacción o conexión entre el tenor y el vehículo (cf. WATSON, *Classical Hebrew Poetry*, 263). En este caso, con esta metáfora “ropa de menstruación”, el lector de hoy debe esforzarse por separar el vehículo o símbolo metafórico –cargado de un valor cultural, patriarcal y religioso–, de la razón “metafórica” de su interacción con el tenor o sujeto (el pueblo pecador). El símbolo que el poeta creó en su discurso pervive en el sentido de la impureza y la indignidad religiosa del ser humano ante Dios y no en la menstruación de la mujer.

13 La misma imagen del Sal 1,5 pero con hoja (*‘āleh*), en vez de tamo (*moš*).

la voz de Booz del Libro de Rut: “*¡Si tú eres el redentor, redime!*” (Rt 4,4). Ahora, con el acento del pecado del pueblo y la libertad de Dios, la apelación se hace a su pura misericordia»¹⁴.

La oración finaliza recordando al Señor que somos su pueblo, que la ciudad quedó desierta, que el templo fue una hoguera de fuego ardiente y todas las cosas santas llegaron a la ruina (cf. 64,8b-10). Por eso la voz profética finaliza la liturgia con una pregunta retórica que pone la mirada en Dios y deja de su lado la palabra y en sus manos la acción: “Acaso ante esto ¿te endurecerás *Yhwh*? ¿estarás en silencio y nos castigarás hasta el exceso?” (64,11).

Invocar su Nombre y esforzarse, en el cotidiano despertar, por unirnos a Él es una actitud humana fundamental que acompaña el proceso de salvación que el Señor realiza en favor de cada uno y de todo el pueblo. En la descripción deuterisaiana del exilio de Judá, el profeta llamaba a Jerusalén a que se despabile: “*¡Despierta! ¡Despierta!*” (52,1). El llamado es a levantarse, vestirse de gala, sacudir el polvo y levantarse (cf. 52,2a). La cautiva Jerusalén debe liberarse de las ligaduras de la cerviz, había “bajado” a Egipto, fue “oprimida” por Asiria sin motivo; pero ahora, será rescatada por el Señor gratuitamente (cf. 52,2b-5). La esclavitud egipcia y el sometimiento asirio representan el daño que había realizado Babilonia a Judá con el exilio. El oprobio traído por los dominadores, su griterío cuando sometieron sin motivo a Jerusalén, fue una deshonra del Nombre del Señor. Ahora el pueblo debe ponerse de pie, volver a Jerusalén a llevar la buena nueva (cf. 52,7). Israel debe levantarse *siempre* para invocar el nombre del Señor. Este oráculo del deutero Is, finaliza con una promesa en la que, con una fórmula de transición temporal, se invierte la situación del pueblo. Por fin ellos reconocerán ahora el nombre de *Yhwh*: “*por lo tanto, conocerá mi pueblo mi nombre; pues, aquel día, Yo –el que habla– ¡aquí estoy!*” (52,6).

La oración que presentamos del tercer Is, expresa una situación de postración parecida. El olvido del nombre de Dios se hizo una circunstancia generalizada. La falta de vitalidad y fidelidad para levantarse e invocar cada día al Señor, se debe a falsas ataduras que esclavizaron al pueblo y lo subyugaron. En la lectura que Israel hace de su propia historia, resultó ser su propio pecado, desarrollado en el tributo de culto ofrecido a los dioses de este mundo, el que llevó al pueblo a la servidumbre y lo dejó en una situación de sumisión (cf. Dt

14 NISKANAN, “*Yhwh as Father, Redeemer, and Potter in Isaiah 63:11–64:11*”, 406.

29,21-28). La experiencia del exilio (cf. 2 R 25,5-11), la destrucción de la ciudad (cf. Lm 1) y la profanación del lugar santo (cf. Sal 74 [73]) resultaron ser un icono de cualquier tipo de postración o pérdida,¹⁵ de la noche y la oscuridad espiritual.¹⁶ Estas experiencias suelen desembocar todas en un lugar común: la purificación de la fe (cf. Dt 30,1-10; Mi 7,7-9). En el caso de la revelación veterotestamentaria, esta vivencia comunitaria permitió que los profetas comprendan la necesidad de un progreso en la alianza que capacite para sus exigencias y reciban del Señor esa promesa (cf. Is 55,1-3; Jr 31,31-34; Ez 11,14-21; 16,59-63; Os 2,20-25). Nuestro exilio personal requiere despertar para recibir al Señor, Jesús lo recuerda a sus discípulos (cf. Mc 13,35-37) y los invita a madrugar para dejarse encontrar por el Él. Gilberto de Hoyland advierte a sus monjes “y a todos sus lectores” la felicidad que alcanza el ser humano que logra unirse vitalmente a Jesús, aferrándolo, encadenándolo en la profundidad del corazón:

“Bienaventurados aquellos siervos, quienes el Señor al venir encuentre despiertos, les aseguro que se ceñirá y los hará sentarse en la mesa y los servirá uno por uno; y si en la segunda y en la tercera vigilia viniera y los encontrara así: ¡Bienaventurados son!” (Lc 12,37-38).

“Feliz el alma que ha podido encadenar al Verbo de Dios, unirse a Él más estrechamente y estar junto a Él en este exilio, hasta que le sea dado unirse a Él en la alcoba. No lo soltaré, hasta que lo introduzca en la casa de mi madre y en la alcoba de la que me engendró” (Gilberto de Hoyland, *Comentario al Cantar S. X*,4).

lav@uca.edu.ar

15 San GREGORIO cuenta en la “vida de san Benito” la experiencia profética que le fue concedida al Abad en su oración cuando, encontrado por un tal Teoprobo –entre lágrimas– le contó lo revelado: “Todo este monasterio que he construido y todo lo que he preparado para los hermanos, va a ser entregado a los bárbaros por disposición de Dios omnipotente. Apenas si he podido conseguir que se me conservaran la vida de los monjes de este lugar”, *Vida de san Benito*, XVII (Tomado de: *Cuadernos Monásticos* 153).

16 La experiencia de la oscuridad y la purificación de la fe fue ampliamente desarrollada por Juan de la cruz. La experiencia espiritual manifiesta la urgente necesidad de desasimiento, en: JUAN DE LA CRUZ, *Subida del monte carmelo*, I,11,5; *Noche oscura* I,8,3.

BIBLIOGRAFÍA

CARR D., “Reading Isaiah from Beginning (Isaiah 1) to End (Isaiah 65–66): Multiple Modern Possibilities”, in: MELUGIN R. – SWEENEY M., *New visions of Isaiah*, JSOTSup 214, Sheffield, 1996, 188-218.

CROATTO J. S., *Imaginar el futuro. Estructura retórica y querigmática del Tercer Isaías*, Buenos Aires, Lumen, 2001.

GILBERTO DE HOYLAND, *Encuentro con Dios. Comentario al Cantar de los Cantares*, Padres Cisterciences nº 11, Córdoba, TA.P.AS. SRL, 1984.

JOÜON P. – MURAOKA T., *Gramática del hebreo bíblico*, Estella, Verbo Divino, 2007.

LONG B., “Two Question and Answer Schemata in the Prophets”, *JBL* 90 (1971), 129-39.

MINTZ A., “The Rhetoric of Lamentations and the Representations of Catastrophe”, *Prooftexts* 2 (1982), 1-17.

NISKANAN P., “Yhwh as Father, Redeemer, and Potter in Isaiah 63:11–64:11”, *The Catholic Biblical Quarterly* 68 (2006), 397-407.

SALVADORI P., *Tu non sei così! La dinamica di fede del lamento di is 63,7 64,11 a partire dal Sal 44*, Pontificia Università Gregoriana, 2010.

SAN GREGORIO MAGNO, *Vida de san Benito, Cuadernos Monásticos* 153 (2005), 213-256.

SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, Madrid, BAC, 1982.

SIMIAN-YOFRE H., «פִּדְיוֹן», in: BOTTERWECK J. – RINGGREN H., *Theological Dictionary of the Old Testament*, XI, Cambridge, Eerdmans, 1998, 589-615.

SWEENEY M., *Isaiah 40-66*, FOTL XIX, Grand Rapids - Michigan, Eerdmans, 2016.

TAPIA O. – SOLTERO C., *Éxodo, Levítico, Números Deuteronomio*, Estella, Verbo Divino, 2010.

WATSON W., *Classical Hebrew Poetry*, London, T&T Clark, 2005.

WESTERMANN C., *Isaiah 40-66*, Göttingen, The Westminster Press, 1969.