

CS

23

Jesús M. Asurmendi

Isaías

1-39

2.^a edición

EDITORIAL VERBO DIVINO

Avda. de Pamplona, 41

ESTELLA (Navarra)

1981

Uno de los cuadernos anteriores nos permitía leer al Segundo Isaías (Is 40-55), discípulo del profeta Isaías que vivió en el siglo VIII a. C. Hoy vamos a estudiar la obra de este último (Is 1-39).

Todos recordamos algunos de sus textos. El Nuevo Testamento y la liturgia -sobre todo las lecturas del tiempo de adviento y de navidad- los han llenado de una gran carga teológica y afectiva. Pero antes tenemos que leerlos en el sentido que tenían en tiempos de Isaías.

A través de este estudio, iremos descubriendo a un hombre profundamente comprometido en la historia de su tiempo y en su política, a un hombre que puso su confianza únicamente en el Dios de Israel que gobierna a todos los pueblos. Los gritos de este gran poeta, de este hombre de fe, sobre todo, si entonces sacudieron la indiferencia y el temor de su pueblo frente a Dios, todavía nos conmueven hoy a nosotros.

En un lenguaje familiar, que le viene de su País Vasco natal, IESUS MARIA ASURMENDI nos guía con toda claridad. Se trata de un especialista en Isaías que enseña en el Instituto Católico de París (ha hecho su tesis sobre la guerra siro-efraimita), pero también es un buen conocedor de nuestros cuadernos, varios de los cuales ha traducido al castellano. Por todos estos títulos, es una alegría para nosotros acogerlo en esta colección, que es un poco la suya.

IEAN-FRANCOIS DESCLAUX - ETIENNE CHARPENTIER.

Este cuaderno sobre Isaías ha nacido con la ayuda múltiple y preciosa de varios amigos. Pero al que más le debo es al padre ANTOINE VANEL, profesor del Instituto Católico; Permítaseme expresarle desde aquí mi gratitud profunda y sincera.

IESUS MARIA ASURMENDI

EL PROFETISMO

Vamos a leer juntos la obra del profeta Isaías. Pero este personaje no es un hombre caído del cielo, "sin padre ni madre". Es un hombre concreto, bien situado en su tiempo, y para entenderlo mejor convendrá que repasemos la historia de su época. Está además metido en un movimiento, casi me atrevería a decir en una "profesión", que existía mucho antes de él en Israel y en todo el con-

junto del Antiguo Oriente: la profesión de profeta. Por eso, antes de hojear las páginas de su libro, será interesante trabar conocimiento con el profetismo en general, para intentar descubrir lo que es un profeta, cuál es su forma de hablar, cómo se pasó de la palabra a los escritos del profeta...

¿Qué es un profeta?

La palabra *profeta* está de moda; todos quieren serlo, tanto cristianos como no cristianos. Pero hay que reconocer que, bajo esa palabra, se encierran cosas muy diferentes.

La palabra *profeta* es una transcripción de la palabra griega *prophetés*, formada del verbo *phemí* (*decir, anunciar*) y de la preposición *pro* (que aquí tiene el sentido

local de *en presencia de, delante de*). El profeta es una persona que anuncia delante de otras personas alguna cosa de parte de la divinidad. En la literatura griega, la palabra tomó muchas veces el sentido de anunciar de antemano, pero sin que sea éste su sentido primero. En la biblia griega, sirve para traducir la palabra hebrea *nabí*, que parece derivarse de una raíz semítica que significa *llamar*. El *nabí* sería el *llamado*.

LO QUE NO ES EL PROFETA

Para comprender mejor en qué consiste la función profética, podemos empezar diciendo lo que no es.

El profeta no es un adivino ni un astrólogo

"El profeta es alguien que anuncia el porvenir": tal es la idea que se tiene corrientemente. Gracias a una comunicación especial de Dios, el profeta sabría lo que va a pasar y podría anunciarlo de antemano. Esta idea de una comunicación posible con la divinidad para conocer el porvenir ha engendrado ciertas prácticas, frecuentes en la antigüedad y algunas de las cuales todavía están hoy en uso. Se cree que los *astrólogos* leen el porvenir en los astros (acordaos de *los magos* del evangelio de Mt y de los horóscopos de nuestras revistas). Los *harúspices* descubrían el porvenir por el examen de las entrañas de los animales sacrificados. Podría pensarse también en la *buenaaventura* o en otras prácticas del mismo tipo (cf. los *Urim* y los *Tummim* en 1 Sam 14, 36-42). El estudio del profeta Isaías nos permitirá ver que los profetas bíblicos no son ni adivinos, ni magos, ni astrólogos.

El profeta no es un visionario

El profeta es alguien que habla de parte de la divinidad. Esta puede revelar su voluntad de diversas maneras. Una de ellas es la *visión*. Por eso convendrá que matice-mos nuestra afirmación: el profeta no es un visionario.

Los profetas clásicos tuvieron visiones. "En Israel, antiguamente, el que iba a consultar a Dios, decía así: ¡Vamos al vidente!, porque antes se llamaba *vidente* al que hoy llamamos *profeta*": escribe el autor de 1 Sam 9, 9. El libro de Isaías comienza con estas palabras: "*Visión* de Isaías, hijo de Amós, acerca de Judá" (1, 1), y tiene luego esta fórmula tan curiosa: "Palabra que *vio* Isaías a propósito de Judá" (2, 1; traducción literal). Una parte importante del libro de Amós está constituida por visiones y Ezequiel nos refiere también muchas. Por tanto, no puede decirse que la visión no tenga nada que ver con el profetismo. Pero no siempre resulta fácil determinar en los textos más antiguos la parte que tiene la *visión* y la que tiene el *éxtasis* en el profetismo.

Cuando decimos que el profeta no es un visionario, queremos decir que él no es el hombre de la visión; no es

la VISIón o el sueño lo que lo caracteriza (véase. sin embargo, Núm 12, 6-9). El profeta es el *hombre de la palabra*. Es significativo que Amós, que nos refiere cinco visiones por lo menos, conciba el papel del profeta como una función de palabra: "Habla el Señor, ¿quién no profetizará?" (Am 3, 8); y ya hemos citado la expresión curiosa de Isaías: "Palabra que vio Isaías". Puede afirmarse categóricamente que el profeta no es ni adivino ni astrólogo. Hay que afinar más los conceptos en lo que se refiere a la visión: los orígenes del profetismo están muy ligados a la visión y, con Ezequiel, las visiones ocupan un papel importante. Pero, incluso en ese caso, las visiones están siempre subordinadas a la palabra. Por eso puede afirmarse que el profeta no es el hombre de la visión, sino de la palabra.

LA ESENCIA DEL PROFETISMO

Una vez eliminadas estas ideas preconcebidas sobre la función profética, podemos intentar definir de manera más positiva la esencia del profetismo.¹

Arraigado en el pasado

El profeta de Israel se arraiga en el pasado de varias maneras.

El profetismo, en primer lugar, no es un fenómeno propio de Israel. Hacía ya varios siglos que existía en los pueblos vecinos. Aunque en Israel se presente a veces con bastantes diferencias, tiene unas sólidas raíces en el medio ambiente.

El profetismo está igualmente arraigado en el pasado por los vínculos tan estrechos que se dan entre los profetas y la institución monárquica. En el Antiguo Oriente, como en Israel, *el profeta está muy ligado a los reyes*. Es con frecuencia un funcionario real. Luchando contra los profetas de Baal, Elías, defensor del verdadero Dios, declara: "Ahora manda que se reúna en torno a mí todo Israel en el monte Carmelo, con los cuatrocientos cincuenta profetas de Baal, comensales de Jezabel" (1 Re 18, 19; Jezabel es la mujer de Ajab, rey de Israel; cf. tam-

¹ Cf. A. Neher. *La esencia del profetismo*. Sígueme. Salamanca 1975.

bién 1 Re 22, 5-39). El profeta oficial del rey desempeña un papel importante en la entronización del nuevo rey: esto es evidente para Salomón (1 Re 1, 28-41) e Isaías desempeñó ciertamente esta función de profeta proclamador con el rey Ezequías. Los vínculos del profetismo con las instituciones arraigan a los profetas en el pasado, ya que la institución raras veces se dirige de forma creativa hacia el porvenir.

Pero, más profundamente todavía, el profeta se arraiga en el pasado por la *tradición*. El profeta es el hombre que lee el pasado en función del presente, que se refiere al pasado para ver más claro en el momento en que vive. La acción del profeta, fruto de la palabra de Dios, está en continuidad con la acción de Dios. En el pasado, Dios actuó en favor de su pueblo: refiriéndose a las líneas maestras de esa acción pasada es como el profeta puede leer el presente. *Lee el presente a la luz del pasado*. Se refiere sin cesar a las tradiciones del pueblo; así lo veremos concretamente en Isaías. Recordemos además el apego de Oseas a las tradiciones del Exodo o los grandes frescos históricos de Ezequiel (Ez 20 y 23).

La lectura que hacen los profetas del pasado es muy distinta de la que hacen los sacerdotes. El *sacerdote* es el hombre del rito, de la repetición. La tradición le sirve para justificar las ideas recibidas, la práctica habitual. Es el hombre de la ley, de la costumbre, el encargado de decir cómo hay que comportarse en el presente en función de una jurisprudencia formada poco a poco en el pasado; es el "depositario y el intérprete de una ciencia que viene ciertamente de Dios, pero en una revelación pasada, transmitida por los canales humanos de la tradición y de la práctica".² Podríamos resumir la diferencia que hay, en este sentido, entre profeta y sacerdote diciendo (de forma un tanto esquemática): *el sacerdote es el hombre del pasado, el profeta está arraigado en el pasado*.

Lector del presente

En contra de lo que comúnmente se cree, el profeta es menos el hombre del porvenir que del presente, del día de hoy. La actualización de la palabra de Dios parece ser una de las características esenciales de la función profética. El profeta habla para los hombres de su tiempo. "Así habla

el Señor" es una fórmula que aparece con frecuencia. Por otra parte, basta leer a los profetas para darse cuenta de que los juicios que pronuncian, los oráculos que transmiten, las promesas que hacen o las llamadas a la conversión están estrechamente unidas a los acontecimientos de su tiempo. Todos los grandes profetas de Israel han vivido en unas épocas en que las crisis políticas y religiosas eran especialmente violentas.

El profeta es aquel que, en nombre de Dios, habla en el presente en función del pasado. Es el hombre que *sabe leer el presente*, que bajo el impulso de Dios comprende lo que sucede realmente e intenta dar la palabra de Dios que permita al pueblo encontrar la salvación. Es el escurriador del presente.

La lectura del presente, hecha por los profetas, es muy diferente de la que hacen los escribas y funcionarios; lo veremos mejor cuando estudiemos a Isaías. La razón es muy sencilla: el profeta tiene un horizonte mucho más amplio que el escriba. Parte de las ideas maestras de la acción de Dios en el pasado y pronuncia su palabra en función de una tradición, de un pasado y de un porvenir a largo plazo cuyo centro está constituido por la acción de Dios y las relaciones del pueblo con su Dios. El escriba, por el contrario, se preocupa del instante presente, de lo inmediato; sus referencias no son tan amplias ni tan profundas. Sus intereses son pragmáticos y a corto plazo: salvar la situación, escapar de ella lo mejor posible. Por eso mismo esas dos lecturas del presente se enfrentarán muchas veces de forma dramática, sobre todo en el caso de Isaías y de Jeremías. Si el destino de los profetas ha sido siempre duro y difícil, si han sido muchas veces perseguidos y poco queridos por sus contemporáneos, es precisamente porque su palabra iba dirigida a los hombres de su tiempo. Los narradores de fábulas sin relación con la realidad siempre han tenido una vida tranquila.

Vuelto hacia el porvenir

Arraigado en el pasado y lector del presente, el profeta está además vuelto hacia el porvenir, precisamente porque lee el presente en profundidad. Si puede decir una palabra eficaz para los hombres de su tiempo, es porque ve la continuidad de la acción de Dios a la luz del pasado y de la tradición y porque cree que Dios es fiel: por tanto, el porvenir del pueblo es posible y Dios seguirá actuando en su favor. Tal es la función de los *signos*, frecuentes entre

² R. de Vaux. *Instituciones del A. T* Herder, Barcelona 1964. 460.

los profetas: ayudar a la fe de los oyentes, para que crean en la acción de Dios en un porvenir próximo; de esta forma confirman la autenticidad de la palabra del profeta.

La palabra profética surge por iniciativa de Dios. Es él quien la provoca. Es él el que llama. Por eso es siempre gratuita, inesperada. La esperanza en la acción de Dios está en la base del profetismo. Y en toda esperanza el porvenir es decisivo. El profeta, arraigado en la acción pasada de Dios, creyendo profundamente en su acción en el presente, está necesariamente abierto al porvenir. Los oráculos y el ministerio del Segundo Isaías son el mejor ejemplo de esta realidad.³

El profeta puede aparecer a veces como el hombre del porvenir de una forma más extraordinaria. Por ejemplo, cuando el Segundo Isaías y Ezequiel consideran la acción de Dios de una forma que supera ampliamente el presente y el porvenir cercano. Pero incluso en este caso el lugar de la palabra profética es siempre el día de hoy.

El profeta. hombre de la palabra

Basta con leer los textos de la biblia para encontrar en ellos una descripción de la función profética. "Dijeron: Vamos a tramar un plan contra Jeremías. que no nos faltará la instrucción de un sacerdote, el consejo de un doctor, la palabra de un profeta; vamos a herirlo en la lengua, no hagamos caso de lo que dice" (Jer 18, 18). "El Señor me respondió: Tienes razón, suscitaré un profeta de entre tus hermanos, como tú. Pondré mis palabras en su boca y les dirá lo que yo le mande" (Dt 18, 17-19). Se comprueba fácilmente que en los relatos de vocación de Isaías, de Jeremías, de Ezequiel, la misión profética se define por estas palabras: 'Vete y di a ese pueblo...:' (Is 6, 9; Jer 1, 7-17; Ez 2, 7; 3, 4).

El profeta es el hombre de la palabra de su Dios, una palabra que viene de lejos, que tiene que ser anunciada y escuchada hoy y que abre el futuro del pueblo.

La forma de hablar de los profetas

Contentémonos con presentar los principales *géneros literarios* con que nos encontramos en los libros proféticos. Podemos agruparlos en cuatro grupos: relatos, oráculos, acciones simbólicas y parábolas.

1. Los relatos

La función primordial de un relato es dar unas informaciones sobre unas personas, sobre unos hechos, sobre unos acontecimientos. Los relatos pueden estar en pri-

mera persona (autobiografía), o en tercera persona (*biografía*): el profeta habla de sí mismo o son otros los que hablan de él.

Los *relatos de vocación* pertenecen a la primera categoría: el profeta nos informa sobre el punto de partida de su ministerio. Pero tienen además otra función: mostrar-nos la legitimidad de ese ministerio: si el profeta tiene una palabra que dirigir a su pueblo, es porque la ha recibido de Dios, porque él lo ha enviado. Se encuentran además otros relatos en primera persona en los que el profeta nos informa sobre ciertos aspectos de su vida o de su ministerio (cf. Is 6; 8, 1-4. 16-20).

³ Cl. *El Segundo Isaías* (Cuadernos bíblicos n. 20). Estella 1978.

Los relatos en tercera persona tienen evidentemente la misma función. Hay cuatro capítulos de Isaías que entran en esta categoría: Is 36-39. Excepto 38, 10-20, este conjunto se encuentra igualmente en 2 Re 19-20,20. Se trata aquí de una obra de discípulos que quieren aportar una información complementaria sobre su maestro. El caso más célebre es el de Jeremías y su secretario Baruc.

2. Los oráculos

Los libros proféticos están compuestos sobre todo de oráculos. Puede definirse el oráculo como "una declaración solemne hecha en nombre de Dios". Por tanto, su función es la de transmitir una palabra de Dios, pero el oráculo es también una llamada que exige una respuesta, que intenta ejercer una influencia sobre quienes lo oyen. Por eso es frecuente el imperativo.

Las fórmulas de *introducción* y de *conclusión* son elementos importantes del mismo. La fórmula de introducción más célebre es: "Así habla el Señor": la encontramos con mucha frecuencia en Isaías y en los demás profetas. También la encontramos en fórmulas similares: "El Señor me dirigió la palabra" (Jer 1, 4. 11. 13). Este tipo de fórmulas ("decir a", "hablar a") demuestra claramente que estamos en una religión de diálogo.

Pero la fórmula "Así habla X" no es exclusiva de los profetas. Es la fórmula empleada corrientemente en el Antiguo Oriente para *los mensajeros*. Se estaba entonces en una civilización oral. Aun cuando se transmitiera un mensaje por escrito, había que leerlo en alta voz al destinatario. La mayoría de las veces no había texto escrito. Por tanto, el mensaje tenía que ser corto, para que el mensajero pudiera aprendérselo de memoria y repetirlo con fidelidad. Así, por ejemplo, el rey Ezequías envía mensajeros a Isaías (Is 37, 2-5), o el rey Sennakerib envía a su copero mayor a hablar a las gentes de Jerusalén (Is 36, 4-21).

El profeta de Israel es un *enviado*; tiene conciencia de ello (d. los relatos de vocación y la expresión "Yo te envío"). Tiene que transmitir al pueblo una palabra, un mensaje de Dios. Por tanto, es normal que utilice las expresiones de su tiempo.

La fórmula "Oráculo del Señor" es utilizada también por Isaías (1, 24; 3, 15), pero su origen y su etimología no son bien conocidos.

Los oráculos pueden anunciar el juicio o la felicidad.

Oráculos de juicio

Un gran número de oráculos proféticos son anuncios del juicio de Dios contra un individuo o contra un pueblo.

En el origen de los *oráculos de juicio contra un individuo* se encuentra siempre una falta, un delito cometido por una persona concreta. Lo constituyen dos elementos fundamentales: una *acusación*, generalmente muy breve, que constata la realidad o la situación, y un *anuncio* -muchas veces una frase simple y directa- del castigo o de la desgracia futura, hecho de manera personal al destinatario. Pueden leerse como ejemplos el oráculo de Isaías contra Sobná (Is 22, 15-18), o el de Amós contra el sacerdote de Betel (Am 7, 14-17).

Desde el punto de vista histórico, el *oráculo de juicio colectivo* parece ser una variante del anterior. La diferencia de destinatario supone un cambio de estructura. La *acusación* parte de una constatación del pecado en general para venir luego a faltas más concretas. No falta nunca esta mención de la falta, que constituye el fundamento de la acción de Dios. El *anuncio del juicio* lleva consigo dos aspectos: Dios va a intervenir y su intervención tendrá una serie de consecuencias. Estos oráculos están generalmente en tercera persona, y a veces en segunda. La construcción literaria parece estar arraigada en la práctica judicial de aquella época (aunque no todos los especialistas están de acuerdo en este punto). Este género de oráculos es muy frecuente en Isaías: 8, 5-8; 29, 13-14; 30, 8-14...

Pero este género literario no siempre se encuentra en estado puro; con frecuencia se encuentran variantes, ampliaciones, prolongaciones.

Los *oráculos de exhortación* son una variante interesante de los mismos. Los encontramos con frecuencia en los profetas. Su objetivo es conducir de nuevo al pueblo a Dios; se trata de una llamada a la conversión. Muchas veces está presente la amenaza. Véase por ejemplo Is 8, 11-15.

Oráculos de felicidad

Estos oráculos son numerosos en los profetas. Quizá sea el libro de Amós el que menos tenga. La diferencia fundamental con los oráculos de juicio es la siguiente: estos últimos suponen siempre una *acusación* que motiva el castigo anunciado; en los oráculos de felicidad puede faltar el motivo por el que Dios salva. Y esto es signifi-

cativo: Dios castiga cuando hay un motivo para ello, pero concede su gracia de forma gratuita. Puede leerse como ejemplo Is 2, 2-5 y 4, 2-6.

3. Las acciones simbólicas

El profeta, hombre de la palabra, puede hablar a veces sin pronunciar una sola frase. No es éste su medio de expresión más frecuente, pero lo encontramos concretamente en Oseas, en Isaías, en Jeremías y en Ezequiel.

Las acciones simbólicas se presentan generalmente en tres partes: la *orden de ejecución* de la acción simbólica,

el *relato* que nos la narra, una *palabra profética* que nos da su interpretación. Puede leerse en este sentido Is 8, 1-4; Is 20.

4. Las parábolas

Evidentemente, la parábola no es un género literario propio de los profetas. Pertenece más bien al terreno didáctico y sapiencial. Pero también lo encontramos a veces en los profetas. En Isaías hay dos parábolas muy conocidas: la de la viña (5, 1-7) y la del labrador (28, 23-29).

Los escritos de los profetas

Las palabras de los profetas se convirtieron en *escritos* de los profetas. Su actividad que era pública y oral se consignó por escrito. No es fácil determinar con exactitud el camino recorrido desde la *palabra de los profetas* a los *libros de los profetas*. Se afirma a veces que los escritos *sobre* los profetas (los relatos sobre su ministerio) son anteriores a los escritos *de* los profetas (la redacción por escrito de sus oráculos). Pudiera ser. Pero lo más probable es que en los libros proféticos que tenemos en la biblia los oráculos o colecciones de oráculos existieran antes que los relatos en prosa que nos dan ciertas informaciones sobre la vida de los profetas. Esto vale incluso para los relatos de vocación que fueron compuestos para servir de introducción o de resumen al conjunto del libro o al menos a las colecciones ya existentes.

En los libros proféticos se encuentran ciertos datos interesantes sobre la actividad de los profetas como escritores. Comencemos por dos casos bastante típicos sacados del libro de Isaías: Is 8, 16-18 y 30, 8-18.

El primer texto (Is 8, 16-18) se encuentra en la colección de escritos relativos a la guerra siro-efraimita (ct. p. 43): "Guardo el testimonio, sello la instrucción para mis discipulos. Y aguardaré al Señor, que oculta su rostro a la casa de Jacob, y esperaré en él. Y yo con mis hijos, los que me dio el Señor, seremos signos y presagios para Israel, como testimonio e instrucción de parte del Señor de los ejércitos, que habita en el monte Sión". No todo está claro en este texto, pero al menos parece ser evidente que el profeta confía a sus discipulos el mensaje que ha pronunciado hasta entonces. Este texto supone el final de un periodo de actividad profética: como su ministerio no ha tenido mucho éxito, Isaías materializa su mensaje y aguarda su resultado. Esto nos indica que el profeta no es una persona aislada: su mensaje es transmitido a unos discipulos; por otra parte, Isaías y el círculo de sus discipulos aguardan, esperan la realización del mensaje. Es éste el primer texto que nos habla de la actividad literaria de los profetas, así como de la posteridad que la palabra

profética tendrá en la historia gracias a los circulas de sus discípulos y gracias al texto escrito.

El segundo texto (Is 30, 8-18) es todavía más claro en lo que se refiere a la escritura de los textos proféticos: "Ahora ve y escríbelo en una tablilla, grábalo en el bronce, que sirva para el futuro de testimonio perpetuo" (30, 8). Aquí ya no cabe duda: se trata de escribir en una tablilla y en un documento. Este texto parece corresponder también al final de un período del ministerio de Isaías, probablemente después de la invasión de Sennaquerib en el año 701, cuando Jerusalén puso su esperanza en la ayuda egipcia. Aquí no se habla de discípulos, pero se nos dice explícitamente cuál es la función de ese escrito: servir de testimonio en el porvenir. El profeta cree que su palabra tiene un porvenir. Por tanto, Isaías está en el origen de su libro en cuanto escrito.

El libro de Jeremías es todavía más claro en cuanto se refiere al paso de la proclamación oral a la redacción por escrito del mensaje. Se nos cuenta esta historia en el capítulo 36; se trata del rollo del 605-604: "El año cuarto de Joaquín, hijo de Josías, rey de Judá, vino a Jeremías

esta palabra del Señor: Coge un rollo y escribe en él todas las palabras que te he dicho sobre Judá y Jerusalén y sobre todas las naciones, desde el día en que comencé a hablarte, siendo rey Josías, hasta hoy...". Baruc, secretario de Jeremías, es el que escribe aquel rollo al dictado de Jeremías. Poco después, Baruc lee aquel rollo delante del pueblo. Esta lectura pública inquieta a las autoridades; después de haberlo leído, los miembros del gobierno le llevan el rollo al rey y se lo leen de nuevo. El contenido no parece ser del gusto real: a medida que se lo van leyendo, lo va tirando a un brasero. Pero no para allí la cosa. El profeta recibe de Dios la orden de poner de nuevo por escrito todas sus palabras. Obedece. Incluso el texto mismo señala: "Y se añadieron otras muchas palabras semejantes" (36, 32). A partir de este núcleo primitivo el libro de Jeremías se va desarrollando hasta tomar la forma que tiene actualmente. Es el caso más claro y más típico de la actividad literaria de los profetas.

Así, pues, poco a poco las palabras de los profetas se fueron poniendo por escrito. Se cree actualmente que, en un primer tiempo, circularon varios conjuntos de oráculos

EL LIBRO DEL PROFETA ISAIAS

La estructura y la división del libro de Isaías es relativamente más sencilla que la de los demás libros proféticos.

Ya en el siglo XVIII, los especialistas distinguían en él tres partes: 1-39; 40-55; 56-66. Las diferencias entre estos bloques son claras, pero no es éste el lugar de exponerlas.¹ También son impresionantes los parecidos y la continuidad; por eso se cree que debe tratarse de la obra de una misma escuela, o mejor dicho de una misma corriente, cuyo iniciador fue el profeta del siglo VIII y que se mantuvo al menos durante tres siglos.

El texto de la primera parte de Isaías (1-39), objeto de nuestro estudio, puede dividirse de la siguiente manera:

1. 1-12: este conjunto empieza por un capítulo que es una especie de antología y acaba con una conclusión en forma de salmo (Is 12). La mayoría de estos textos proceden del propio Isaías.

2. 13-23: todos estos capítulos contienen oráculos contra las naciones, excepto el c. 22 que se refiere a Judá. Algunos textos son posteriores al profeta Isaías (vgr. el c. 13).

3. 24-27: constituyen el llamado *Apocalipsis de Isaías*. Su fecha no es segura: se duda entre la época persa (538-333 a. C.) y la época griega (posterior al 333). Por su género literario, este conjunto es muy importante.

4. 28-33: oráculos de épocas diversas; la mayoría de ellos datan del reinado de Ezequías y de sus diversos intentos de rebelión contra Asiria.

5. 34-35: *pequeño apocalipsis de Isaías*. Del mismo género que Is 24-27, estos capítulos son parecidos a la segunda parte del libro (Is 40-55).

6. 36-39: apéndice histórico; diversos relatos que atañen al profeta; la mayoría se encuentran igualmente en 2 Re 19-20.

¹ Cf. *El segundo Isaías* (Cuadernos bíblicos n. 20). Estella 1978. o *Introduction critique à l'A. T.*, Desclée, París 1973. 379, o L. Alonso Schiikel, *Profetas*, I. Cristiandad, Madrid 1980.

que se referían a un mismo acontecimiento o que estaban relacionados entre sí por una misma palabra clave. En el libro de Isaías, por ejemplo, se encuentra una serie de oráculos que comienzan todos por la misma palabra "¡Ayl!", y otra serie señalada por un mismo estribillo (5, 8-25; 10, 1-20). Probablemente, por esta misma razón se han situado juntos los oráculos de 1, 4-9 y 1, 10-17; la mención de Sodoma y Gomorra (v. 9 y 10) forma el punto de unión de las dos series.

En Is 7, 18-25 se encuentra una serie de cuatro oráculos de contenido dispar y cuya época de composición es incierta; los cuatro comienzan por la fórmula "Aquel día": parece ser que uno de los redactores del libro de Isaías los reagrupó debido a esta fórmula y los puso allí por causa del v. 17 que precede: "El Señor hará venir sobre ti, sobre tu pueblo, sobre tu dinastía, días que no se conocieron desde *el día que* Efraín se separó de Judá".

También han podido influir otros criterios en la constitución de estas colecciones. Ya hemos visto que Is 8, 16-

18 Y 30, 8-18 corresponden sin duda al final de dos épocas de su ministerio profético. El *librito del Emmanuel* (Is 6, 1-9, 6) es un ejemplo bastante claro de una colección formada de textos pronunciados durante un mismo período. Más ampliamente, los c. 2, 1-11,9 recogen probablemente los textos que corresponden a la actividad de Isaías antes del reinado personal de Ezequías (cf. p. 54).

Una colección muy típica es la que constituyen los *oráculos contra las naciones*. En los libros de Isaías, de Jeremías y de Ezequiel estos oráculos ocupan el centro de sus libros.

Así, pues, partiendo de criterios diferentes (fórmulas de introducción o de conclusión, época en que fueron pronunciados los oráculos, contenido, destinatarios, etc.), los libros proféticos empezaron a vivir como escritos, desarrollándose ampliamente en los círculos de sus discípulos, demostrando de esta forma que, para los profetas y sus discípulos, la palabra profética tiene un porvenir.

El profetismo fuera de la biblia

Se sabía hace ya tiempo que había habido profetas en otros pueblos distintos de Israel, pero nunca se habían encontrado textos que los designasen con el nombre que llevan en la biblia. Hace pocos años que esto es un hecho. Efectivamente, en 1974 los arqueólogos descubrieron una nueva cultura, una nueva lengua, unos textos nuevos, en la ciudad de Ebla, al norte de Siria, ciudad que fue destruida hacia el año 2250 a. C. En los primeros textos que se han descifrado se ha encontrado la **palabra** *nabi'utum*, equivalente al término hebreo *nebí'áh*, profetisa.

No es posible estudiar detalladamente el profetismo

fuera de Israel.⁴ Contentémonos con citar algunos parecidos con el profetismo bíblico.

Egipto

El profetismo aparece en una época relativamente tardía en Egipto. Se dirige esencialmente hacia el pasado para justificar el presente y está muy ligado a la institución faraónica. El éxtasis es desconocido entre los profe-

⁴ Para todo lo relativo al profetismo extrabíblico, cf. el a. *Prophétisme*, en *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, 811-908.

tas egipcios. Hay en ellos una alternancia de oráculos de desgracia y de felicidad. Finalmente, hay pocos puntos en común entre el profetismo egipcio y el bíblico.

Mesopotamia

La antigüedad y la amplitud de la adivinación y de los oráculos son impresionantes en Sumer. Las "profecías" son generalmente el fruto de una técnica concreta y de procedimientos bien determinados. Por eso es difícil establecer la diferencia entre adivinación, magia y profecía. Son especialmente interesantes los oráculos de salvación dirigidos al rey en momentos difíciles (cf. cuadro de la p. 45), porque se acercan mucho a uno de los aspectos de la profecía bíblica.

Mari

La ciudad de Mari estaba situada en la orilla derecha del Éufrates, en la Siria actual. Fue destruida por Hammurapi, rey de Babilonia, alrededor del 1750 a. C. Se han descubierto allí cerca de 20.000 tablillas. Entre esos textos figuran cierto número de oráculos dirigidos al rey. Su parecido con los oráculos bíblicos es muy instructivo. Limitémonos a señalar algunos puntos.

Con muy raras excepciones, el destinatario es siempre el rey. El oráculo puede ser pronunciado por la divinidad

en cualquier momento, sin que se espere. No es necesario ser especialista para recibirlo. A veces los "laicos" son destinatarios del mensaje divino que tienen luego que transmitir al rey. El mensaje, oral al principio, es puesto por escrito para ser enviado a su destinatario. Los oráculos pueden pronunciar la desgracia o la felicidad, aun cuando la mayor parte de ellos sean oráculos de consuelo y de animación para el rey. No discuten nunca la legitimidad de las instituciones (véanse dos ejemplos en los cuadros de las pp. 20 y 41).

Canaán

Poseemos actualmente un texto que presenta para nosotros cierto interés, el de la estela de Zakir, rey de Hamat, una ciudad del norte de Siria. La lengua es muy parecida al hebreo bíblico. Pertenece este texto al siglo IX a. C., época de los profetas Elías y Eliseo. Señalemos algunos datos interesantes. El rey se encuentra en una situación difícil; acude a su dios (*Levanté mis manos hacia Baalshamain*) que le escucha y le da su respuesta por medio de unos *videntes* (la misma raíz que en hebreo) y adivinos. Pueden compararse ciertas expresiones como *No temas; VA estov contigo; VA sov el que te libraré* con Is 7,4; 37, 5-8; Jos 8,1-3; 1 Sam 23,1-6; 1 Re 22,5-7 Y sobre todo Jer 1, 8 (véase el texto de esta estela en el cuadro adjunto).

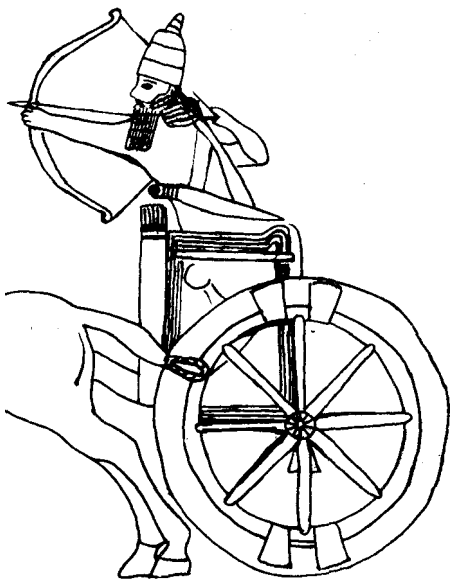
LA ESTELA DE ZAKIR

"Estela que ha levantado Zakir, rey de Hamat y de Lu'ash para Huer [su dios]!. Yo soy Zakir, rey de Hamat y de Lu'ash. Yo era un hombre humilde y Baal-Shamin me [ha ayudado]l y ha estado conmigo. Y Baal-Sham[in]l me ha establecido rey (sobre Ha]zrak. Y Bar-Hadad, hijo de Hazael, rey de Aram, reunió contra mí siete (de un grupo) de diez reyes: Bar-Hadad y su ejército, Bar-Gush y su ejército, [el rey] de Quié y su ejército, el rey de Amqu y su ejército, el rey de Gurgu[m] y su ejército, el rey de Sam'al y su ejército, el rey de Miliz [y su ejército]l, tales son los reyes que Bar-Hadad levantó contra mí:l eran siete [reyes] y sus ejércitos. Y todos estos reyes pusieron sitio contra Hazrak y] levanta-

ron un muro más alto que el muro de Hazrak y cavaron un foso más profundo que [sul falso. Y] yo levanté mis manos hacia Baal-Shamin, y Baal-Shamin me escuchó, [y] Baal-Shamin me [habló] por medio de videntes (*hazeyin*) y por medio de adivinos (*adedin*), [y] Baal-Shamin me [dijo]: "No temas, porque yo te he hecho [rey y esta]ré contigo y te libraré de todos [esos]l reyes [que] han puesto el sitio contra tí". Y lBaal-Samin]l me dijo: "[S]í, todos esos reyes me han pues[to] el sitio contra tí, yo los rechazaré [?]l y ese muro que [han levantado] lo destruiré [?]l, y ese foso...]"...

ISAIAS y SU EPOCA

LA HISTORIA DEL SIGLO VIII



Rey asirio sobre su carro

Para comprender bien a un personaje, hay que situarlo dentro de su marco histórico. Esto es más importante todavía para los profetas, ya que su ministerio es inseparable del contexto histórico en que se ejerció. De lo contrario, se correría el riesgo de hacer de su mensaje una cosa intemporal y abstracta que, en el fondo, no nos serviría de nada.¹

EGIPTO

Se sabe muy poco sobre la situación en Egipto durante el siglo VIII, época de la actividad profética de Isaías.

La unidad del país estaba ya rota desde hacía tiempo y ningún jefe o rey de las diversas regiones era capaz de establecer un poder sólido. En la parte oriental del Delta, la dinastía libia se debatía en una serie de luchas internas en las que sacerdotes, faraones y pretendientes al trono de todas clases intentaban sacar provecho de la situación.

¹ Para una visión más completa de la historia de esta época, cf. P. Garelli-V. Nikiprowetzky, *El próximo oriente asiático*. Labor, Barcelona 1977; *Introduction critique à l'A. T.* Desclée, 1973, 46-65. Los documentos asirios pueden verse en J. Briand-J. García Recio, *Israel y Judá en los textos del Próximo Oriente Medio*. Verbo Divino, Estella 1981.

Al sur, los nubios habían comenzado ya su reorganización. El imperio etíope se convirtió en realidad sólida a partir del 730, con Pianki. Fue él quien logró la unión del conjunto de Egipto, unión bastante teórica, ya que Tefnakht, su principal adversario, pudo seguir reinando.

Al oeste precisamente, Tefnakht instauró la XXIV dinastía. Su reino no pudo comenzar antes del 730. Según una tradición bastante vaga, este faraón habría luchado contra los árabes; no tenemos más indicaciones de una intervención egipcia en Siria-Palestina.

Pero, aunque débil e incapaz de ayudar a nadie, Egipto seguía ejerciendo una gran influencia sobre los pequeños reinos de Siria-Palestina. Frente a la subida del poder asirio, éstos se volvían hacia Egipto para encontrar una ayuda que no acababa de llegar. Veremos cómo el profeta Isaías luchó con todas sus fuerzas contra la política proegipcia de los consejeros del rey Ezequías de Judá.

ASIRIA

Todo es muy distinto en Asiria. En el siglo VIII y sobre todo en su segunda parte es cuando comienza y se consolida lo que se llama generalmente el imperio neo-asirio.

A comienzos del siglo VIII y un poco antes, Adad-Nirari III había emprendido una serie de campañas por el oeste. Los reinos de aquella región tuvieron que pagarle fuertes tributos, incluso el de los arameos de Damasco, que fue el que más resistió. Y tuvieron que comprometerse a renovar en adelante este signo de fidelidad. Entre aquellos reyes, también Joás de Israel tuvo que pagar tributo, lo mismo que poco antes lo había pagado Jehú de Israel a Salmanasar III.

Después de Adad-Nirari III, Asiria cae en una especie de letargo. Las cosas no van. Los nobles y los altos dignatarios ocupan el escenario y el poder central es demasiado débil para enfrentarse con todos los problemas que se abaten sobre él. Las campañas de Salmanasar III y de Adad-Nirari III no habían conducido a conquistas permanentes; se había tratado de expediciones militares en busca de botín y de prestigio.

Las cosas cambiarían profundamente a partir del año 745, cuando subió al trono Teglafalasar III. ¿Era un usurpador o un descendiente de la dinastía reinante? No lo sabemos. De todas formas, modificó bastante profundamente la estructura del reino, creando sobre todo un ejército permanente. Con él comienza de verdad el imperio

asirio. No se trata ya solamente de hacer expediciones para obtener botín; se apodera de los países, los ocupa, se instala en ellos, deporta a sus poblaciones.

Teglafalasar III tiene que enfrentarse con todos, al este como al oeste. En efecto, nadie está dispuesto a someterse sin resistencia al nuevo amo. ¡Tendrá que demostrar que lo es y lo hará rápidamente! Desde su primer año sale a campaña. En el 743 y los años siguientes baja hacia el oeste y hacia Siria. En el 738 ya le pagan tributo todos los reinos de la región. Entre ellos está el rey Menahem de Israel.

Pero la presión del asirio se hace más fuerte a partir del 734. Durante tres años lleva una campaña en Siria-Palestina para apagar la rebelión de Damasco y de Samaría, respondiendo así a la llamada del rey de Judá, a quien Damasco y Samaría querían obligar a entrar en su coalición. El reino de Samaría queda reducido a su capital y a la montaña de Efraín y el rey de Judá se ve obligado a pagar un duro tributo para agradecer la ayuda recibida.

Prosigue la expansión asiria. En el año 722, Salmanasar V o Sargón II toman definitivamente Samaría. Desaparece el reino del norte. Continúa el de Judá, bajo el dominio asirio. Ezequías de Judá emprende una política anti-asiria. Sennaquerib, hijo de Sargón, se encarga de recordarle la realidad: Jerusalén es sitiada y liberada en el último minuto. Durante todo este período, es esencial la actividad profética de Isaías.

ARAMEOS, FENICIOS, FILISTEOS

Hay también otros actores, aunque menos importantes que Egipto y que Asiria, que ocupan el escenario político.

El reino de los arameos, con su capital Damasco, había desempeñado y desempeñaba todavía un papel importante. Era una especie de potencia intermedia capaz de ocupar cierto puesto cuando las grandes potencias eran débiles y de incitar a la rebelión cuando eran fuertes. Había sido el enemigo número uno de Israel durante el siglo IX, pero su poder se había visto reducido gracias a la intervención asiria a finales de este siglo. Instigó la rebelión contra Asiria alrededor del año 735 y desapareció definitivamente, como reino independiente, en el 732.

Había además toda una serie de reinos pequeños que tuvieron cierta importancia en la vida de Israel y de Judá.

De Fenicia merecen mencionarse sobre todo dos ciudades: Tiro y Sidón, ciudades-estados, ricas por su comercio, ambicionadas por todos y, por lo que se refiere a Tiro, no conquistada nunca hasta entonces. Siempre solían escaparse de lo peor pagando tributo. Tiro formaba parte de la coalición anti-asiria en 735-734.

Filisteas estaba constituida por una serie de ciudades-estados en la costa, al sur de Israel; las más importantes eran Gaza, Ashkelon y Ashdod. Las dos primeras formaban también parte de la coalición anti-asiria de 735-734. Sus habitantes son los descendientes de los famosos filisteos de la época en que los hebreos entraron en Palestina. De hecho, no habían sido nunca conquistadas por los hebreos y poco después de la muerte de Salomón recobraron su independencia. Sus ciudades eran ricas y tenían una importancia estratégica, ya que Palestina servía de tampón entre Egipto y Mesopotamia: todos los que intentaban extenderse en un sentido o en otro intentaban ganárselas para su causa.

Para terminar esta rápida ojeada, mencionemos el reino de Edón, situado al sur de Judá. Vasallo de Judá en tiempos de David, volvió a ser independiente para caer de nuevo, de forma más o menos efímera, bajo la tutela judía en tiempos de Ozías (781-740).

ISRAEL

A la muerte de Salomón, en el año 933, el reino se dividió en dos: el reino de Israel al norte, con su capital en Samaría, y el reino de Judá al sur, con su capital en Jerusalén.

Los primeros tiempos del reino de Israel fueron bastante tormentosos por causa de la inestabilidad política. Fue con Omri, hacia el 885, cuando conoció cierta prosperidad dentro de la estabilidad. Omri practicó una política de alianza con los estados de la costa fenicia. De esta forma, su hijo se casó con la hija del rey-sacerdote de Tiro, Ittobaal. Era una política hábil: Tiro era una ciudad comercial y se podían sacar grandes beneficios de aquella alianza. Pero, al mismo tiempo que la prosperidad económica, llegaron la cultura y la religión del país aliado, es decir, el culto a Baal. Es la época en que Elías y Eliseo emprenden una lucha a muerte contra aquel culto. Las peripecias de esta lucha se nos narran en el libro de los Reyes, en textos releídos a la luz de la actividad profética

del siglo VIII. La prosperidad material incipiente de esta época se desarrolló más todavía bajo el reinado de Jeroboán I, en la primera mitad del siglo VIII.

La dinastía de Omri reinó solamente 40 años. La presión de los arameos y la invasión de los cultos, costumbres y personajes extranjeros provocó cierta exaltación nacionalista que acabó derribando a la dinastía, purificando la religión (con la matanza de todos los que se oponían) e instaurando una nueva situación. Su artífice fue Jehú. Pero ya acechaba el poder asirio y Jehú tuvo que pagar tributo a Salmanasar 11.

La dinastía de Jehú fue la más larga. La situación internacional permitió, de manera decisiva, el desarrollo y la prosperidad del reino de Israel. El mayor rey de esta época fue Jeroboán II (783-748). No había entonces ninguna potencia extranjera suficientemente fuerte para controlar Palestina. El comercio se desarrolló enormemente. Las diferencias sociales se acentuaron en alto grado. Es la época en que un profeta originario del sur, Amós, predicaba en Israel, en el santuario de Betel, criticando con una virulencia sin igual la incoherencia de un culto rico y fastuoso, pero sin justicia social. Los descubrimientos arqueológicos nos han revelado esta situación: era grande la riqueza de los barrios nobles de Tirsá o de Samaría; también su protección. Los barrios populares, por el contrario, eran pobres y disponían de un sistema de defensa mucho más precario.

La euforia del reino de Jeroboán iba a desaparecer bien pronto. Sólo el reino de Menahem (748-737) tendría aún cierta solidez a pesar del duro tributo que tuvo que pagar a Teglatfalasar 11. Cuando fue asesinado para permitir la creación de la coalición anti-asiria, las cosas se precipitaron. Con la llegada de Teglatfalasar, el reino del norte perdió la mayor parte de su territorio; sólo quedaron la ciudad de Samaría y la montaña de Efraín, salvadas en el último momento por el golpe de estado de Oseas, hijo de Ela, que se sometió pronto a Asiria.

Pero las veleidades políticas de Samaría, indecisa entre la sumisión y la revuelta fomentada o ayudada (según se creía) por Egipto, provocarían el final del reino de Israel. El profeta Oseas (a quien no hay que confundir con el rey del mismo nombre), que predica entonces en Israel, lo anuncia inútilmente. El rey Oseas se rebela; los asirios llegan; el rey intenta entonces someterse, en el último momento. Pero ya no hay nada que hacer. Samaría cae en el año 722. El reino de Samaría pasa a ser una provincia asiria.

JUDA

Hacia el año 835, Joás restaura la dinastía. El reino de Amasías que le sucede tiene numerosos altibajos. Sus victorias sobre los edomitas le hicieron demasiado atrevido y osó provocar a su vecino del norte, el rey de Samaría. Más fuerte que él, éste consiguió fácilmente una brillante victoria. Amasías murió asesinado (cf. 2 Re 14, 19).

Con su hijo Azarías comenzó de momento la renovación de Judá. Contemporáneo de Jeroboán de Israel, reinó tan largo tiempo como él. La economía sobre todo tuvo un gran impulso. El segundo libro de los Reyes no se muestra muy explícito sobre las actividades de este rey; sólo nos cuenta que recuperó Elat (2 Re 14, 22). El segundo libro de las Crónicas, por el contrario, es mucho más prolijo, pero no es fácil dar un juicio sobre el valor histórico de las Crónicas. Puede decirse, de todas formas, que Azarías tuvo una actividad militar y económica floreciente y que su influencia fue grande, tal como lo atestiguan los datos arqueológicos.

El final del reinado de Azarías se vio ensombrecido por la lepra que atacó al rey. Fue en aquel momento cuando su hijo Yotán se le asoció en el trono. La muerte de Azarías, en el 740, señala el final de este período de prosperidad. Es también el momento en que comienza la actividad profética de Isaías (Is 6, 1). De hecho, los reinos de Samaría y de Jerusalén se mostraron florecientes durante medio siglo. ya que no había entonces potencias políticas capaces de controlar el conjunto del Medio Oriente. La muerte de Jeroboán II coincide con la de Azarías. y es por entonces cuando entra en escena Teglatfalasar ¹¹¹. Los sucesores de Jeroboán y de Azarías no estuvieron a la altura suficiente. Por otra parte, nadie podría haber resistido largo tiempo frente a Asiria.

El tiempo de Yotán. sucesor de Azarías, fue el tiempo del miedo. Las amenazas se van concretando cada vez

más. En el 738. todos los vecinos del norte tienen que pagar tributo; por esta vez Jerusalén logra escapar. Pero no podrá permanecer mucho tiempo fuera de las luchas que se anuncian. Si aceptamos lo que nos dice 2 Re 15. 37, parece ser que la guerra siroefraimita comenzó a finales de este reinado. Sea lo que fuere, Acaz, que comienza a reinar a finales del 735, se encuentra desde el primer momento frente a una coalición (Damasco, Samaría, Tiro...) que quiere obligarle a entrar en ella. Se niega y llama al rey de Asiria que llega a esta región. Judá se convierte en vasallo de Asiria y tiene que pagarle tributo (cf. 2 Re 16, 9-20)..

La política pro-asiria de Acaz parece ser que decepcionó a las gentes de Judá; así parece indicarlo Is 3 y 7, 13. En los años 729-728, Ezequías, el hijo de Acaz, es asociado al trono. La situación permanece estable hasta la muerte de Acaz (716-715). Ezequías, dotado de una personalidad más fuerte que la de su padre, reina entonces personalmente.

Hacia el 713, las ciudades de los filisteos y los pequeños reinos del sur, incluido Judá, se rebelan contra Asiria. Esta rebelión, como tantas otras, es sostenida por Egipto que acaba de encontrar un poder central y cierto poderío. Parece ser que Judá se retiró a tiempo de esta coalición, ya que el castigo que cayó sobre Ashdod el 711 no tuvo consecuencias para el reino de Judá. Quizá fue esto el resultado de la predicación de Isaías.

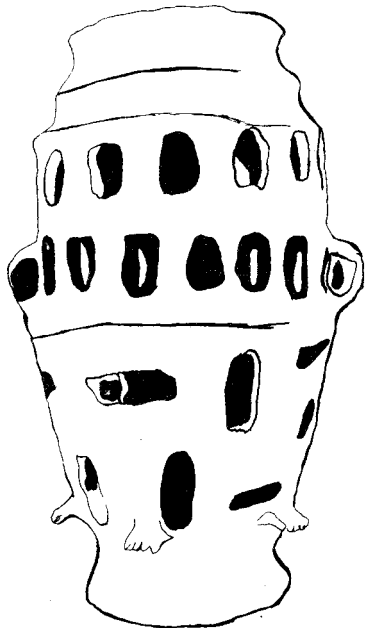
A la muerte de Sargón ^{II} de Asiria (705-704), se rebelaron todos los países vasallos, como solía suceder. También se rebeló Judá. Pero las cosas no le irían tan bien como en los años 713-711. Jerusalén persiste en su rebeldía. Llegan los asirios, lo devastan todo y ponen sitio a Jerusalén. Las numerosas intervenciones de Isaías no sirvieron para nada. Cuando todo estaba perdido, Isaías anunció la salvación de la ciudad. Jerusalén se salvó en el último minuto. Fue aquél el punto de partida de la creencia en la inviolabilidad de Jerusalén.

LA VOCACION DE ISAIAS

Pocos textos hay tan célebres como este capítulo 6 de Isaías, al que se le llama generalmente *la llamada* o *la vocación de Isaías*. Y con toda razón, ya que este relato es una obra maestra en todos los sentidos: literario, cultural, teológico. Su misma riqueza nos obliga a considerarlo desde diversos ángulos.

1. Is 6 en su contexto literario e histórico

Hay algo que extraña a primera vista: el lugar que ocupa el relato en el conjunto del libro de Isaías. Los relatos de vocación de Jeremías y de Ezequiel se encuentran al comienzo de sus libros respectivos. Parece natural que así sea; esa llamada es el punto de partida de toda su actividad profética. Para Isaías, el relato de su vocación constituye el prólogo, no ya del conjunto del libro, sino de una pequeña colección de textos que suelen llamarse *el líbrito del Emmanuel*, conjunto de oráculos del tiempo de la guerra siro-efraimita (cf. p. 43 y 54). Is 6-9, 6 forma un conjunto muy estructurado y coherente, mientras que Is 9, 7 parece ser la continuación de Is 5 (serie de oráculos en torno a la misma palabra clave ¡Ay!, o del mismo



Incensario (cf. Is 6, 4-5)
Terracota del 3.^{er} milenio a. C.

estribillo y con todo eso no se aplaca su ira, sigue extendida su mano).

Is 6 aparece ligado íntimamente con el resto del librito del Emmanuel. Indiquemos sólo algunas señales: mención de la muerte del rey Ozías (6, 1) Y nacimiento de un heredero sobre el trono de David (9, 5-6)¹; la expresión *Ese pueblo*, típica de este conjunto, se encuentra en 6, 5. 9.10 Y 8, 6.11.12 (cf. también 9,1); el tema de la devastación aparece con frecuencia en todo el conjunto de estos c. 6-9, 6.

Desde el punto de vista histórico, hemos de considerar este texto a dos niveles: 6, 1 sitúa la visión en *el año de la muerte del rey Ozías*, que tuvo lugar el 740. Desde el punto de vista de la redacción, el c. 6 está muy ligado a 9, 1-6, que debe situarse en el año 729-728 (cf. p. 48 Y 50). Esto quiere decir que la redacción de la visión del c. 6 no puede situarse antes del 729-728. Hay por tanto un desnivel entre la visión y el relato de forma autobiográfica que se hace de ella. La redacción de Is 6 supone la actividad del profeta al menos durante la guerra siro-efraimita.

2. Análisis literario del texto

Impresiona a primera vista la abundancia de verbos como *ver, oír, decir*. El relato comienza por un *vi* (6, 1) del que depende todo lo demás; lo restante forma parte de esta visión. *He visto con mis ojos al rey Yavé Sebaot, declara el profeta (6, 5), y por eso se siente perdido o reducido al silencio*. Ese *ver* del profeta tiene su antítesis en los versículos 9 y 10: *Isaías tiene que decir al pueblo: Mirad con vuestros ojos, sin comprender* (6,9); orden que se explica en el versículo 10: *que sus ojos no vean, que sus oídos no oigan*. Hay pues una oposición: el profeta ve, pero el pueblo no verá nada aunque mire bien. La misión del profeta consiste en hacer de modo que el pueblo no pueda ver.

Isaías oye muchas cosas durante su *visión*. Oye la aclamación de los serafines. la voz de *aquel que grita*; oye la *voz del Señor que habla*. Paradójicamente, sólo toma la palabra para decir que quedó *reducido al silencio*.

A partir del versículo 8 es cuando empieza el diálogo del profeta con su Dios. A la pregunta de Yavé corresponde la respuesta del profeta que va seguida de la orden de Dios, cuyo contenido sigue siendo el de *decir: "Vete y dí a ese pueblo"* (6, 9). En el v. 11, el relato se reanuda con otra pregunta del profeta: "¿Hasta cuándo, Señor? Y él dijo...".

La relación entre todos estos términos de comunicación es importante. Isaías empieza por *ver y oír*. Ve a Yavé, su gloria, oye a los serafines proclamar las alabanzas de Dios. Todo esto provoca en él una exclamación: *Estoy reducido al silencio (estoy perdido) porque mis ojos han visto al Señor y soy un hombre de labios impuros...* En estos momentos se tiene la impresión de que todo está perdido para él, de que no podrá tratar con su Dios. Pero uno de los serafines vuela hacia él y le purifica los labios. A partir de ese momento es cuando puede oír la voz de Dios y cuando se establece la comunicación. El pueblo, por el contrario, no ha visto nada, no se ha dado cuenta de su estado; por eso no verá, no oír. no dirá nada, no podrá tener un diálogo directo con Dios. El pueblo, de hecho, se queda fuera, no es sujeto "positivo" de ningún verbo: no ve, no oye, no dice nada.

Hay otros elementos literarios que pueden ayudarnos a entrar en el movimiento del texto. Por ejemplo, el contraste entre 6, 1-4 y 6, 11-13. En los cuatros primeros versículos se encuentra tres veces el verbo *llenar*: el templo está lleno de la orla de su manto, la tierra está llena de su gloria, el templo está lleno de humo. Al contrario, en los últimos versículos hay una serie de verbos y de expresiones exactamente opuestas: ciudades sin habitantes, campos desolados; el Señor alejará a los hombres, crecerá el abandono en el país". El contraste es impresionante, ya que entre estas dos partes del texto está la purificación y el envío del profeta.

También es significativo el vocabulario de 6, 9-10: además del verbo *ver* hay otros tres verbos: *oír, mirar, entender*, y en correlación con ellos, tres partes importantes del cuerpo humano: *ojos, oídos y corazón*. ¿De dónde viene esta terminología? Del mundo de la "sabiduría", del ambiente de los escribas. La sabiduría, como luego diremos (p. 29), es el arte de salir bien, de conseguir éxito, de llegar a la felicidad en todos los terrenos. Esta terminología nos remite entonces a lo más importante que hay en la vida del pueblo; la misión del profeta afecta al punto principal; si el pueblo no ve, no podrá comprender ni podrá decir nada; será imposible la comunicación con Dios; no podrá curarse ni convertirse.

¹ En Is 9, 1-6, no se trata probablemente del nacimiento físico del heredero real, sino de su nacimiento como rey, es decir, de su subida al trono. En efecto, era en esa ocasión cuando el rey se convertía en "hijo de Dios" por adopción (cf. 2 Sam 7; Sal 2, 7).

3. El marco cultural de Is 6

Para comprender un texto, hay que situarlo en su tiempo y en su marco cultural; si no, corremos el peligro de dejar al margen muchas cosas importantes.

Observemos ante todo el tinte monárquico de este capítulo. En primer lugar, el autor nos sitúa en el *año de la muerte del rey Ozías*. Otros elementos nos hacen pensar en la corte o en las ceremonias del templo relativas al rey; por ejemplo, el *trono* alto y excelso, la *orla* del manto real, símbolo de la autoridad. E Isaías declara: *He visto con mis ojos al Rey y Señor de los ejércitos (Yavé Sebaot)*. Es la primera vez, en el Antiguo Testamento, que se da a Dios este título. La pregunta de Dios: *¿Quién irá por nosotros?* (*¿Quién será nuestro enviado?*), con el plural del texto original (*nosotros*), nos sitúa en el marco de una escena en la corte divina; se trata de encontrar un enviado para cierta misión. Así, pues, toda esta primera parte realiza cierta transferencia: se le dan a Dios los atributos y las características de un rey terreno.

En la segunda parte, el rey celestial envía al profeta a cumplir una misión ante el pueblo. Esta misión, como hemos visto, está en estrecha relación con la sabiduría, con el éxito del pueblo en el conjunto de su vida. Pues bien, en la mentalidad de la época y en las categorías de la ideología monárquica, el que se encarga de esta misión es el rey terreno, considerado como hijo adoptivo de Dios y mediador entre Dios y el pueblo.² En el v. 11, el profeta le pregunta a Dios: *¿Hasta cuándo, Señor?* Se trata de la intercesión, es decir, de uno de los aspectos característicos de la función real: el rey tiene que ser el intercesor del pueblo delante de Dios (cf. 1 Re 8). Pero también en esta ocasión es el profeta el que ocupa el lugar del rey. Se comprueba así, en esta segunda parte, una transferencia: se atribuye al profeta lo que pertenece normalmente al rey: Dios le encarga de una misión para el pueblo y es él el que intercede por el pueblo delante de Dios.

² Por lo que se refiere a la ideología real. cf. p. 40.

CARTA DE ITUR-ASDU SOBRE EL SUEÑO DE MALIK-DAGAN

“A mi señor digo esto: así (habla) Itur-Asdu, tu servidor. El día en que mandé llevar esta tablilla mía a mi señor, Malik-Dagan, un habitante de Sakká llegó aquí y habló en los términos siguientes: ‘En un sueño que tuve, me propuse con mi compañero, partiendo del distrito de Segaratim, en el distrito superior, dirigirme a Mari. Vi que entrábamos en Terga y, apenas entramos, penetré en el templo de Dagan y me postré ante Dagan. Durante mi adoración, Dagan tomó la palabra y me dijo esto: ¿Los jeques de los benjaminitas y sus hombres están en buenas relaciones con los hombres de Zimrilim que suben? Yo le respondí: No están en buenas relaciones. En el momento en que salía, me dijo también esto: ¿Por qué no acuden regularmente a mi los mensajeros de Zimrilim para exponer detalladamente sus asuntos delante de mí? Si lo hubieran hecho, hace ya muchos días que habría entregado a los jeques de los benjaminitas en manos de Zimrilím. Ahora, ve; yo te envío para que hables a Zimrilím en estos términos: Envíame tus mensajeros y expón detalladamente tus asuntos delante de mí; entonces, conduciré a los jeques de los benjaminitas con el harpón de los pescadores y los pondré a tu disposición’. He aquí lo que aquel hombre vio en su sueño y lo que me contó.

Ahora, por este correo, yo envío un mensaje a mi señor. Que mi señor examine el asunto de este sueño. Otra cosa. Si mi señor lo desea, que mi señor exponga su asunto detalladamente ante Dagan y que los mensajeros de mi señor sean enviados regularmente a presencia de Dagan. El hombre que me ha contado este sueño hará la ofrenda de una víctima a Dagan; por eso no lo he despedido. Además, como este hombre es un funcionario, no le he tomado ni su cabellera ni el lienzo de su manto”.

Se trata, pues, de una carta dirigida a Zimrilim, rey de Mari, por Itur-Asdu. Es una carta en la que se refiere un sueño de otra persona que promete al rey la victoria sobre ciertas tribus turbulentas, los benjaminitas. Se trata entonces de un oráculo de felicidad para el rey. Sin embargo, es preciso que ponga su confianza en el dios Dagan y que lo consulte. Nótese las expresiones: “así habla Itur-Asdu”, “ahora, ve; yo te envío para que hables a Zimrilim en estos términos”, que pueden compararse con la fórmula del enviado entre los profetas: “Así habla Yavé”, y con los relatos de vocación de Isaías, Jeremías y Ezequiel: “Ve, yo te envío...”.

La última frase prolonga este tinte monárquico: *este tocón será semilla santa*. Muchos creen, y con razón, que este tocón era el símbolo de la permanencia de la dinastía davídica.³ De esta manera, el texto comienza por la mención de la muerte del rey y termina por la afirmación de la esperanza en la dinastía. La misión del profeta "en lugar del rey" no sería entonces más que provisional. Isaías cree en la promesa de Dios según la cual la dinastía de David estará siempre en el trono de Jerusalén.

4. El género literario "relato de vocación"

¿Cuál es el género literario de este relato? En otras palabras, ¿cuáles son los elementos, las imágenes, los "moldes" que utiliza el Antiguo Testamento, cuando desea narrar una llamada, una vocación?

Estos relatos de llamada son muy numerosos en el A. T. Citemos por ejemplo: Abrahán, Moisés (tres relatos paralelos), Gedeón, Samuel, Amós, Isaías, Jeremías, Ezequiel... A pesar de ciertas diferencias, se encuentra en ellos un esquema común, compuesto de cuatro elementos fundamentales.

En primer lugar la *teofanía* (o *manifestación de Dios*). Puede ser de diversas clases: aparición de Dios, de su ángel, visión de su gloria, etc. En nuestro caso, la teofanía es clara y magnífica: el profeta ve a Dios, su trono; oye su voz, dialoga con él.

El segundo elemento es la *misión*; el que ha sido llamado tiene que cumplir una misión: salvar al pueblo, hacerlo salir de Egipto... De todos modos, esta misión tiene siempre al pueblo como destinatario; los relatos de llamada tienen siempre una dimensión colectiva, social: Dios llama para hacer un servicio al pueblo. El beneficiario de la llamada no es nunca aquel que ha sido llamado.

Las *objeciones* del llamado constituyen el tercer elemento del relato. Son típicos los casos de Moisés y de Jeremías: los dos apelan al hecho de que no saben hablar. A primera vista, Isaías no presenta ninguna obje-

clan. Pero ésta se encuentra en el hecho de que afirma que está perdido, que no puede decir nada, a pesar de que su misión es precisamente hablar.

Esto nos lleva naturalmente a un cuarto elemento: el *signo* dado por Dios. Dios reconforta al que ha llamado, le dice: "Yo estaré contigo" o alguna otra fórmula semejante. En el caso de Gedeón hay dos signos (Jue 6, 17s y 6, 36s). También Moisés pide un signo (Ex 3, 11 s). En nuestro texto, se piensa generalmente en la purificación que permite la comunicación entre el profeta y Dios y lo capacita para su misión.

A veces hay otros elementos que completan este esquema. Aquí, por ejemplo, los v. 11-13 vienen a dar al texto un colorido personal.

La existencia de este esquema, que puede variar, o no ser siempre completo, no constituye ninguna duda. Isaías lo ha utilizado de nuevo para narrar su vocación.

5. Lectura de Isaías 6

Aunque rápidos, los diferentes análisis que acabamos de hacer nos permiten comprender mejor este texto.

Desde el punto de vista de su articulación, pueden verse en él cuatro partes: 1) la visión que permite al profeta darse cuenta de su estado y del de su pueblo (6, 1-4); 2) esto le lleva a constatar que está perdido, que no puede decir nada, que no puede participar en la alabanza de los serafines; y lo que vale para él, vale evidentemente para su pueblo (6, 5); 3) la purificación permite el diálogo con Dios; el profeta recibe su misión (6, 6-10); 4) cuando el profeta pide explicaciones, Dios responde y concreta el alcance de su misión, así como su carácter supletorio respecto al rey: esta suplencia será sólo transitoria, ya que el tocón -representante de la dinastía- será una semilla santa, tendrá que desempeñar de nuevo su papel (6, 11-13). Así, pues, todo gira en torno a las dos partes centrales: purificación del profeta, misión-envío.

Las circunstancias históricas de la redacción del texto deben tenerse muy en cuenta si se desea leerlo correctamente. En el momento de redactar su texto, Isaías ha desarrollado ya una actividad muy importante: durante la guerra siro-efraimita. Se ha visto decepcionado por el comportamiento del rey Acaz y por su política. Ha visto

³ Véase el artículo de H. Cazelles. *La vocation d'Isaie et les rites royaux*, en *Homenaje a Juan Prado*. Madrid 1975.

que la función real no estaba segura. Ha comprendido, ha visto y ha oído que era él, Isaías, el que tenía que cumplir esa misión hasta que la semilla santa fuera capaz de asumir de nuevo su función. Y pone sus esperanzas en el joven rey Ezequías.

¡Todo esto es muy hermoso! Pero el *endurecimiento* que forma parte de la misión de Isaías (6, 10) plantea un problema, tanto más cuanto que lo encontramos citado por el Nuevo Testamento a propósito de las parábolas (cf. Mc 4, 12).

Esta misión de endurecimiento parece estar en contradicción con las proclamaciones habituales de los profetas, y hasta del mismo Isaías. En efecto, encontramos en él fórmulas de este género: "Oid la palabra del Señor... !" (Is 1, 10; 7, 13; 28, 14; etc.). Aquí se invierte la función profética: se invita a oír y a ver, pero para llegar a un resultado paradójico: no comprender, no saber. El profeta tiene que impedir el funcionamiento normal del corazón (espíritu), de los oídos, de los ojos... Estamos en plena paradoja. ¿Cómo explicarla? Por una parte, se comprueba que nunca, en sus oráculos, Isaías invita a la ceguera, al endurecimiento. Al contrario. Mas, por otra parte, no es menos claro que casi siempre el resultado de su predicación es todo lo contrario de lo que cabía esperar: Isaías estuvo en conflicto con todo el mundo; combatió contra el rey, contra los funcionarios, a veces contra los sacerdotes y, con ellos, contra toda su sabiduría. Intentó hacerles ver, oír, comprender. Pero ellos dejaron de lado todos los planes de Dios, las promesas de la dinastía, para seguir sus propios planes. Por eso Isaías declara con frecuencia: "Israel no conoce, mi pueblo no recapacita" (Is 1, 3). La misión del profeta podría explicarse muy bien de la manera siguiente: "Por mucho que oigáis, no comprenderéis nada; por mucho que veáis, no sabréis nada". Es preciso que la ceguera del pueblo llegue hasta el fondo ("¿Hasta cuándo?"). Es preciso que la devastación tenga lugar, que la desolación se establezca, que el país quede vacía. Todo esto será efectivamente el fruto de la ceguera del pueblo. Todo esto será la condición necesaria para que la mediación real, en Jerusalén, con su sabiduría y la de sus consejeros fracase por completo (devastación, desolación, vacío); no quedará más que uno de cada diez, del que

surgerà, a pesar de todo, la *semilla santa* de la dinastía. Va a ser necesario que se pierda, o casi se pierda, todo el reino del norte para que se permita tener de nuevo esperanzas por causa de la semilla santa.⁴

El relato de la vocación de Isaías es una especie de introducción al librito del Emmanuel. Y como en toda introducción, todo está allí: el *punto de partida* (visión inaugural, toma de conciencia de la realidad de Dios y del pueblo), el *cuerpo del libro con su mensaje* (el hecho de que Isaías fue el verdadero mediador durante la guerra siro-efraimita y que, a pesar de su ministerio y de todas sus llamadas, el pueblo no comprendió nada) y el *final, la esperanza* ("su tocón será semilla santa").⁵

Conclusión

El relato de la vocación del profeta Isaías es uno de los textos más hermosos y mejor contruidos del Antiguo Testamento. Desde el punto de vista teológico, tiene igualmente una gran importancia. Resume de manera magistral las líneas generales del ministerio del profeta (frente al rey, frente a los escribas, frente al pueblo), así como las bases de su fe: santidad de Dios, impureza del pueblo, futilidad de la sabiduría de los escribas y del rey, necesidad del castigo frente a la ceguera del pueblo, conciencia de su propia misión en nombre de Dios en la misma medida en que falla la mediación real, confianza en la promesa de Dios sobre la dinastía de David.

Este relato no es un informe sobre la visión inaugural del profeta. Pero explica magníficamente la conciencia que tenía Isaías de su llamada, de su misión y del alcance de su ministerio.

⁴ Véanse en la p. 29 los párrafos destinados a los conflictos entre Isaías y los escribas y el rey.

⁵ Este relato de vocación, considerado como una introducción y un resumen de la actividad y del mensaje del profeta, puede compararse con los relatos de la infancia de Jesús en los evangelios de Mt y Lc. Cf. C. Perrot, *Los relatos de la infancia de Jesús (Cuadernos Bfblicos*, n. 18). Estella 1978, sobre todo p. 35.

EL CANTO DE LA VIÑA

Is 5, 1-7

Este pequeño poema de Isaías, el *Canto de la viña*, es muy célebre y ha sido utilizado en varias ocasiones por el N. T. No podemos hacer un estudio detallado del mismo. Nos contentaremos con señalar sus líneas maestras, su articulación y su significado.

Podrías estudiar juntos Is 5, 1-7 e Is 27, 2-5:
¿Cuáles son los *sujetos* y los *complementos* de los verbos? Observad los giros negativos.

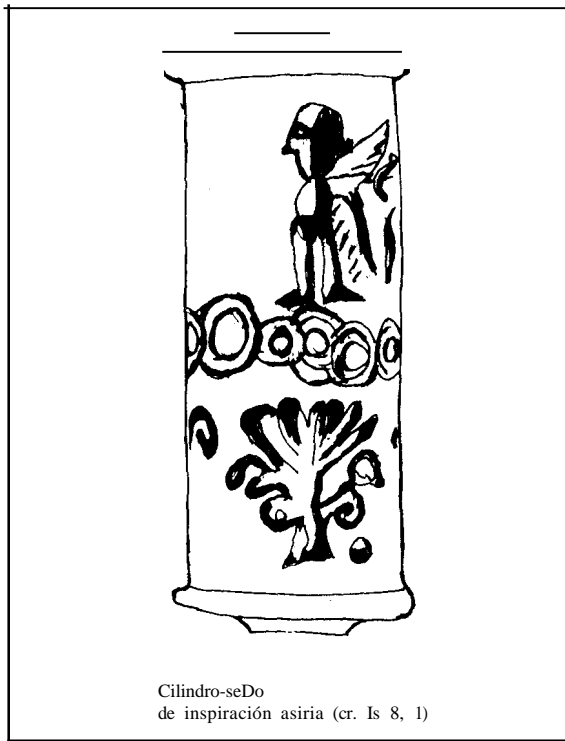
¿Encontráis las mismas imágenes, el mismo vocabulario?

Comparad el estado inicial y el estado final de cada uno de estos textos. ¿Veis algunas diferencias? ¿Qué es lo que en el texto hace que se pase del estado inicial al estado final?

1. Composición y articulación del texto

Este texto, muy corto, está admirablemente estructurado. El descubrimiento de sus resortes principales nos ayudará a leerlo mejor.

Los verbos. La articulación de los verbos forma el esqueleto de un texto. En hebreo, los *verbos en perfecto* (cumplido) tienen una importancia decisiva. Esos verbos



Cilindro-seDo
de inspiración asiria (cr. Is 8, 1)

(cuando no los exige la lógica de la narración) expresan un estado definitivo, una situación que se considera como adquirida y que no puede cambiarse más que a costa de una acción, de una intervención tan poderosa como la que originó la situación precedente. El relato de la vocación de Isaías nos ofrecía un caso de este género: "*Estoy perdido (estoy reducido al silencio)*", declaraba el profeta (6, 5); al utilizar un verbo en perfecto, significaba que su situación era definitiva, que se trataba de un estado. Para poder hablar de nuevo con Dios, era menester que se produjera algo capaz de cambiar esa situación (la purificación de los labios).

En Is 5, 1-7 tenemos dos verbos de este género: "¿Qué más había hacer por mi viña que yo no *haya hecho*? ¿Por qué, *esperando* que diera uvas, dio agrazones?". El sujeto de ambos verbos es el "amigo"; los dos verbos expresan la situación: por lo que ha hecho y ha esperado el amigo, se expresan las relaciones entre la viña y el amigo.

Todos los verbos de este v. 2 se refieren al pasado; expresan entonces lo que el amigo hizo por su viña. Los verbos del v. 6, por el contrario, así como los infinitivos del v. 5, están vueltos al futuro.

El imperativo del v. 3, "sed jueces", tiene una función importante: hace entrar en el juego, de forma activa, a todos los que escuchan el canto.

Los actores. El texto es corto, pero los actores son numerosos: el profeta que canta, el amigo, la viña, Jerusalén-Judá-Israel, Dios. En los dos primeros versículos es el profeta el que expone las relaciones del amigo con su viña. Una vez expuesta la situación, el amigo toma la palabra y hace intervenir a sus oyentes, las gentes de Judá. El profeta vuelve a tomar la palabra en el v. 7 para manifestar el significado de la parábola. Aparece un nuevo actor: Dios identificado con el amigo.

El papel de los actores cambia y se transforma a medida que va progresando el texto. Así, el amigo que en el v. 2 hacía el bien a su viña, se convierte en la causa de todas las desgracias que se van a abatir sobre ella. En el v. 3 las gentes de Judá son jueces, mientras que en el v. 7 aparecen como acusados. El único papel activo y permanente, a lo largo de todo el texto, es el de la viña: no hace más que dar malas uvas desde el comienzo hasta el fin.

El que mueve los hilos del texto es el profeta, que distribuye los papeles, presenta las situaciones y las interpreta.

Los giros y expresiones negativas del texto son también muy significativos. Se empieza comprobando los frutos que da la viña: malas uvas, agrazones. De esta primera constatación negativa se derivan todas las demás expresiones y giros negativos que expresan lo que el amigo va a hacer con la viña. Es muy fuerte el contraste entre el v. 2 y los v. 5-6.

Las palabras-clave. La palabra *esperar* desempeña un papel importante en nuestro texto. Aparece en tres ocasiones (5, 2. 4. 7): las dos primeras veces tiene como sujeto al amigo, la tercera a Dios. Este verbo es una de las palabras-clave del texto tanto por su lugar como por los giros verbales que toma.

También es importante el verbo *hacer*, que aparece siete veces. Lo mismo que el verbo *esperar*, se encuentra una vez en perfecto. Sirve para designar las relaciones del amigo con su viña y viceversa. El amigo *hace* cosas por la viña y ésta las *hace* por el amigo. El hacer negativo de la viña, que responde a un hacer positivo del amigo, provoca el hacer punitivo del amigo: "Pues ahora os diré a vosotros lo que vaya *hacer* con mi viña". Este hacer va a cambiar por completo la situación anterior. Las relaciones amigo-viña se expresan de este modo por el verbo de acción más rico y más denso de significado: el verbo *hacer*.

2. El género literario y su contexto cultural

No es posible clasificar este *Canto de la viña* en un género literario único y bien determinado. En efecto, encontramos en él huellas de tres géneros diferentes.

No hay muchas huellas del género literario *canción amorosa*. Algunos autores encuentran en nuestro texto huellas del lenguaje simbólico amoroso, sobre todo por su comparación con Is 27, 2-6. En el Antiguo Oriente y en Israel era corriente utilizar el símbolo de la viña para hablar de la esposa o de la novia y los términos empleados para hablar de los trabajos agrícolas en relación con la viña tenían a veces un colorido afectivo, e incluso sexual.¹

¹ Para un estudio rápido de Is 27, 2-6 Y del posible carácter amoroso de este poema, el. L. Alonso-Schbkel, *Estudios de poética hebrea*. Barcelona 1963, 481-485.

Nuestro texto procede más bien del género literario *requisitoria*, es decir, de la acusación que un hombre presenta contra su mujer o su prometida. En el Antiguo Oriente y en Israel era el amigo del esposo o del novio el encargado de hacer esta acusación, lo mismo que también era él el que, el día de la boda, iba a buscar a la novia para llevarla a su futuro marido (cf. Jn 3,29). Por consiguiente, el papel del amigo era muy importante. Era el representante o portavoz del novio. En nuestro texto escuchamos la queja que el amigo del novio presenta contra la novia: ésta no ha hecho nada por el novio en respuesta a todos los cuidados y abnegación de éste. Nos encontramos, pues, con un texto de juicio por infidelidad, en relación con el código matrimonial. Los elementos de esta *requisitoria* podrían resumirse de la manera siguiente: presentación del contrato de relación comunitaria entre el novio y la novia (entre el acusador y la acusada); el acusador hace constar que, por su parte, el contrato ha sido respetado perfectamente; demuestra que, por el contrario, la acusada no ha cumplido las cláusulas del contrato; apelación a los jueces y a su decisión. Estos elementos se encuentran en 5, 1-4; en 5, 5-6, Isaías toma el lugar del juez, aun cuando sea aquí el amigo el que habla.

Pero todo lo que acabamos de decir no concierne todavía más que a la envoltura del mensaje. Se trata, de hecho, de una *parábola*. Isaías lo explica en 5, 7, poniendo de manifiesto el fin de su discurso.

Por tanto, el profeta se sirve de una *parábola* para explicar las relaciones entre Dios y su pueblo, utilizando probablemente una *canción amorosa* de la época, así como el modelo jurídico de la *requisitoria* para acusar a la esposa.

No es fácil determinar el momento preciso en que Isaías pronunció este canto de la viña. Es posible que lo hiciera durante las fiestas de otoño, las fiestas de la vendimia, en el momento en que Israel celebraba los dones que Dios había hecho a su pueblo.

3. Una lectura del texto

Después de estas diferentes consideraciones, podemos intentar una lectura rápida del texto.

La parábola tiene la finalidad de mostrar el comportamiento de Dios para con su pueblo. El profeta utiliza para

ello la imagen de las relaciones entre un hombre y su esposa. No es un tema nuevo: lo había empleado ya Oseas con una rara profundidad. Pero la forma de tratar el problema es bastante diferente en ambos profetas. Oseas ve en el comportamiento del pueblo con Dios el paralelo del de su propia mujer para con él. No se trataba de una parábola, sino de toda una vida que se convertía en símbolo. Isaías, por su parte, se presenta como el amigo de Dios, como el que tiene que representar los "intereses" de Dios, como su portavoz. He aquí también un aspecto interesante de la forma con que el profeta concebía su misión profética.

La astucia de la parábola es bien conocida: se trata de llevar al verdadero acusado a condenarse a sí mismo, sin que se dé cuenta. Se conoce la célebre parábola de Natán al rey David por la que lleva al rey a declararse culpable (2 Sam 12, 1-15). Nuestro texto se complace ante todo en describir lo que el amigo ha hecho por su viña y todo lo que va a hacer luego para castigarla. Después, cuando se ha puesto de manifiesto la identidad de la viña y de su amo, el texto termina bruscamente: no se describe lo que Dios había hecho por su pueblo ni lo que piensa hacer después de haber comprobado su infidelidad. Esto significa que este texto es más bien una parábola que una alegoría: por tanto, no hay que buscar un paralelismo estrecho entre los beneficios del amigo a su viña y los de Dios a su pueblo, ni entre el castigo de la viña y el del pueblo. Por otra parte, los beneficios de Dios a su pueblo eran conocidos por todos, aunque se olvidasen de ellos, y si el profeta pronunció su canto durante las fiestas de otoño, el marco mismo de aquellas fiestas bastaba para recordarlos. Es interesante observar cómo el texto termina con la comprobación del mal fruto producido por el pueblo; no se dice nada del castigo. Por eso mismo, el efecto es más fuerte: no se sabe lo que va a pasar y ese silencio significa probablemente que hay un plazo, que todavía es posible la conversión. En ese caso, nuestro texto sería una llamada a la conversión y su condenación no sería total.

Isaías, después de haber guardado cuidadosamente el secreto de su mensaje hasta el v. 7, pone de relieve su juego: se trata de las relaciones entre Dios e Israel. Y la frase de la primera parte del texto "Esperó que diese uvas, pero dio agrazones", se convierte entonces en la clave del mensaje final: Dios esperaba que se respetase el derecho y no encontró más que crímenes; esperaba la

justicia y no oyó más que los gritos de los desventurados. Isaías es un maestro, porque encuentra la manera de expresar su mensaje, cortando como una hoz, con la ayu-

da de un juego de palabras muy bonito: *mishpat-mispah* (derecho-injusticia) *ḥedâqâ-ce'âqâh* (justicia-gritos de desventurados).

ISAIAS y SAMARIA

A la muerte de Salomón, su reino se dividió en dos: el norte y el sur, Israel y Judá. Medio siglo más tarde, Omri, el rey del norte, construyó una nueva ciudad y la convirtió en su capital, Samaría. Los dos reinos llevaron una vida independiente, viviendo codo a codo como hermanos enemigos. El reino del sur conoció una gran estabilidad dinástica: la línea de David reinó sin interrupción hasta la caída de Jerusalén. La fe se centraba especialmente en la promesa hecha por Dios a David (2 Sam 7). En el norte, en el reino de Samaria, las cosas iban de otra manera. La estabilidad política fue muy precaria; eran frecuentes los golpes de estado y los cambios de dinastía. La fe se basaba sobre todo en las tradiciones del Exodo y de Moisés. El reino había surgido rechazando la dinastía davidica. Esta división política en dos reinos correspondía de hecho a las diferencias que había entre las tribus del norte y las del sur antes de la instauración de la monarquía en Israel.

Así, pues, los habitantes del norte no estaban muy apegados a la dinastía davidica. El profeta Oseas, que predica en este reino, la crítica (5, 8-15) o la ignora. La actitud de Isaías frente a los hermanos del norte es diferente; encontramos en su libro dos oráculos dirigidos expresamente a Samaria.

En un oráculo de amenaza (Is 28, 1-4), anuncia la destrucción de Samaría. El motivo de esta condenación no está claro: trata ciertamente a las gentes de Efraín de borrachas y a Samaria de orgullosa, pero lanza inmediatamente después estas mismas acusaciones contra los profetas de Jerusalén.

Otro oráculo (Is 17, 1-6.10-11), que data de la guerra siro-efraimita, nos ofrece más datos. Damasco y Samaria van a recibir el mismo castigo, pero sólo a propósito de Samaria se explican los motivos del castigo: Samaría se ha entregado a cultos extranjeros, se ha olvidado de su Dios (17, 10-11). El paralelismo del v. 10 nos permite comprender mejor la

idea profunda de Isaías: "*Roca de refugio*" es paralela a "*Dios salvador*". Este término *Roca* aparece igualmente en Is 8, 14, ligado fuertemente a la tradición cultural de Sión y de este modo a la tradición monárquica de Jerusalén. Si esta interpretación es correcta, esto quiere decir que Isaías acusa al reino del norte de haber abandonado a Dios y a la casa de David, poniendo a ambos en el mismo plano, en cierta medida.

En otro texto (Is 10, 20-21), Isaías anuncia que la casa de Jacob, el resto de Israel, se apoyará "aquel día" en Dios, el Santo de Israel, y que el resto de Jacob volverá al "Dios guerrero". ¿Quién es este "*Dios guerrero*"? Este título de "guerrero" se le aplica frecuentemente a Dios, pero en Is 9, 5 se le atribuye al nuevo rey de Jerusalén, descendiente de David. No es extraño que también en nuestro texto se aplicara este título al rey de Jerusalén. Esto querría decir que la salvación del reino del norte pasa por el reconocimiento de la dinastía davidica. Isaías tenía siempre ante la vista la unidad del pueblo de Dios y consideraba a la monarquía salida de David como una mediación de salvación necesaria para el pueblo entero. Los habitantes del norte, y Oseas en concreto, pensaban de otra manera. Pero después de la caída de Samaria, los que pudieron escapar del norte se refugiaron en el sur. Esto llevará a ambos grupos a relativizar y a completar sus tradiciones respectivas y a progresar en el descubrimiento del verdadero Dios de Israel, superando sus propias tradiciones.'

Hay otros textos de Isaías relativos al reino del norte: 2, 6-22 Y probablemente 7, 16; 8, 1-4; 9, 7-20. Pero el profeta no habla allí de manera muy explícita de las relaciones entre los dos reinos.

ISAIAS y LA POLITICA

Ya vimos al comenzar este estudio que el profeta es un hombre que proclama la palabra de Dios en la actualidad de un pueblo; arraigado en el pasado, busca un sentido para el presente dirigiendo a sus oyentes hacia el porvenir. Por tanto, su palabra estará muy "comprometida"

muy marcada por las circunstancias concretas en las que tiene que ejercer su ministerio. Así, pues, vamos a intentar situar a Isaías frente a la política interior y exterior del reino.

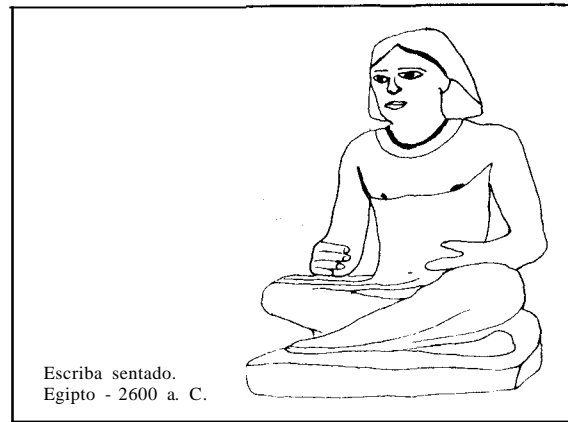
1. Isaías y la política interior

La intróducción al libro de Ezequiel nos dice que era sacerdote; el libro de Amós sitúa a este profeta como pastor y agricultor. Pero el libro de Isaías no nos ofrece ninguna indicación concreta sobre el medio social al que pertenecía nuestro profeta. Por tanto, hemos de acudir a otros medios para situarlo: vocabulario que emplea, imágenes que aparecen con mayor frecuencia, preocupaciones principales, destinatarios de su predicación, etc.

Se cree que pertenecía a una clase social elevada y que formaba incluso parte de la aristocracia. Hace tiempo que se observó la facilidad y hasta la familiaridad con que trata con los reyes, por ejemplo cuando se dirige a Acáz durante la guerra siro-efraimita (7, 1-17), o cuando se presenta delante de Ezequías para pedirle cuentas (37,2 y sobre todo 39, 3).

Por otra parte, a diferencia de Miqueas o de Amós, Isaías es un hombre de ciudad, un habitante de Jerusalén: su vocación se sitúa en el templo y conocí admirablemente la ciudad, su geografía con sus canalizaciones, sus piscinas, sus cisternas de agua..., lo mismo que su administración; cita, por ejemplo, varias veces los nom-

bres de los altos funcionarios (8, 1-4; 22, 15-24). Dado el número de oráculos que el profeta consagra a los reyes, a la política, así como a los diversos funcionarios y conseje-



ros del país, hay que admitir que Isaías participa activamente y con facilidad en los asuntos de las clases dirigentes.

Però entonces lo mismo que hoy el gobierno del pueblo se encuentra raras veces en manos de una sola persona, aun cuando sea rey o dictador. Siempre hay eminencias grises, personalidades más o menos oscuras, pero que tienen de hecho una importancia capital en la dirección de los asuntos y en las tomas de decisión. En el Antiguo Oriente había una serie de puestos oficiales cuya función era la de ayudar al rey en el gobierno (cf. 1 Re 4, 1s). Los escribas, los sabios, ocupaban un puesto de primer orden.

1. ISAIAS y EL AMBIENTE DE LOS ESCRIBAS

La *sabiduría política* se presenta muchas veces como la forma más elevada de sabiduría. Con frecuencia en los libros proféticos, sobre todo en Isaías y Jeremías,¹ los

¹ 155,21; 19, 11; 29,14; Jer 8, 8-9; 18-18; 50, 35; 51, 57.

escribas, los consejeros reales, los funcionarios del rey son llamados simplemente "sabios". Esta sabiduría política aparece como la virtud por excelencia de los reyes. Por algo Salomón pasó a la posteridad como el tipo del sabio y en Egipto se atribuían muchos de los libros sapienciales a los reyes antiguos (cf. Is 19, 11). La sabiduría real es considerada como una participación de la sabiduría divina. Este es el sentido del sueño de Salomón en Gabaón (1 Re 3) y de las cualidades del rey anunciadas por Isaías en 9, 5 y 11, 2.

Concebimos perfectamente a Isaías en medio de este ambiente de sabios. Conoce bien el rodaje y las obligaciones de esta sabiduría política. Al estudiar el relato de su vocación, pudimos comprobar que Isaías utilizaba ciertos verbos que pertenecen al registro de la sabiduría tanto individual como colectiva y política: *oir, captar, mirar, comprender, entender, ver...*, y vimos que había una trasfuerza de la función real (y por tanto de la sabiduría) al profeta. Esta referencia a su sabiduría está particularmente presente en la oposición entre Isaías -portavoz de la sabiduría divina- y los sabios de Jerusalén o de Egipto y de Asiria.

¿Puede deducirse de todo esto que Isaías pertenecía a este mundo de sabios y que ejercía una función concreta

ISAIAS y LA SABIDURIA

En un cuaderno próximo (n. 26) presentaremos más detalladamente lo que era la sabiduría en Israel y en el Antiguo Oriente. Contentémonos aquí con algunas ideas.

La sabiduría es ante todo, a nivel individual, el arte de conducir bien la propia vida, utilizando sobre todo la experiencia de los antiguos y la suya propia, para sacar de ella las reglas de un comportamiento que permita tener éxito y ser feliz. La sabiduría aparece generalmente en el éxito de un comportamiento social hábil y prudente, que permite superar las situaciones de conflicto y realizar cada uno su camino.

Isaías utiliza cierto número de términos sapienciales.

La palabra *conocimiento* o *saber* aparece dos veces (5, 13 Y 11, 2). Emplea muchas veces el verbo correspondiente (1, 3; 6, 9; 7, 15.16; 19, 12.21...).

El término clásico de la sabiduría es *hâkâm*, sabio. Es frecuente en Isaías (5, 21; 19, 11.12; 29, 14; 31, 2). No se encuentra el verbo corres-

pondiente. El sustantivo *hokmâ*, sabiduría, aparece cuatro veces (10, 13; 11, 2; 29, 14; 33, 6).

El *discernimiento* es un término-clave de la terminología sapiencial, muy próximo al de sabiduría. Sale dos veces en Isaías (11, 2 Y 29, 14), pero el verbo es muy frecuente (6, 9-10; 10, 13; 29, 16...).

Otro término importante, muy usado en Isaías, es el que se traduce por *consejo dado, proyecto, plan...* (el sustantivo: 5, 19; 8, 10; 11,2; 14, 26...; el verbo: 1, 26; 3, 3; 7, 5; 8, 10; 9, 5...).

Otros términos cobran en el contexto un colorido sapiencial. Por ejemplo, la *obra*, que no es específicamente un término de sabiduría, aparece en paralelismo con expresiones sapienciales (5, 12.19; 10, 12; 19,14.15; 28, 21; 29, 15.23). Otra palabra, sinónima de la anterior, y que podríamos traducir por *actividad*, aparece en dos ocasiones (1, 31; 5, 12).

en la corte de Jerusalén? No es posible afirmarlo, ya que ningún texto lo dice. Y es posible conocer un ambiente, su manera de obrar, de razonar, su ideología, sin pertenercer a él.

2. CONFLICTO ENTRE LA SABIDURIA DE DIOS Y LOS ESCRIBAS-CONSEJEROS DE JUDA

El conflicto que opuso a Isaías y a los consejeros de Judá no es teórico o abstracto; nació en unas circunstancias políticas, sociales y religiosas muy concretas. Los oráculos proféticos no nacieron independientemente de las condiciones de tiempo y de espacio. Y es de allí precisamente de donde proviene la fuerza y la debilidad, el interés y los límites de la acción del profeta. Por tanto, hay que situar los oráculos en su contexto.

En la época de Isaías, la sabiduría política debía navegar entre dos aguas, entre Asiria, la gran potencia de entonces, y los demás pequeños estados (entre ellos Egipto) que intentaban enfrentarse con las exigencias de Asiria. En Judá, tanto si se inclinaba hacia unos o hacia otros, lo importante era verificar si esa opción podía estar de acuerdo con la fe en Dios.

La sabiduría real era considerada como participación de la sabiduría divina; la sabiduría del rey -y de sus escribas-consejeros- era un don de Dios. Pues bien, Isaías acusa a los escribas de su tiempo de tomar un camino sapiencial que no tiene nada que ver con la sabiduría divina, con el plan de Dios. Veamos algunos textos en los que aparece este conflicto.

al 15 5. 18-19

Este pequeño oráculo comienza con un ¡Ay!, como muchos de los oráculos de esta serie.

El v. 18 nos advierte que los habitantes de Jerusalén practicaban gestos o ritos mágicos contrarios a la fe en Dios.² Esto significa que habían abandonado en parte esta fe, que no tenían confianza en su Dios e intentaban

obtener éxito por otros medios. Al obrar así, se burlaban del profeta y provocaban a Dios mismo. En el v. 19 se encuentran dos palabras técnicas que designan la *obra* y el *plan* o *proyecto* de Dios. Esto supone que el profeta ha hablado ya en este sentido, que en su predicación ha presentado ya a Dios como alguien que tiene sus propios proyectos, sus propios planes de acción.

Al estudiar el conjunto de los libros proféticos, se llega a la conclusión de que la predicación profética tenía como punto de partida una serie de convicciones profundas a partir de las cuales "funcionaba" el profeta. Para Oseas, la salida de Egipto y la estancia en el desierto eran el punto central de la historia de Israel, a partir del cual había que comprender las relaciones entre Dios y su pueblo. Para Isaías, la *promesa de Dios a David* (2 Sam 7) era uno de los puntos fundamentales de la existencia de Israel como pueblo de Dios. Para él, Dios tenía su "plan" para su pueblo y para las demás naciones; es el señor de la historia y hace obrar a unos y a otros en función de la salvación. Pero, lógicamente, esto no quiere decir que el determinismo divino sea la razón de todo; de lo contrario, la predicación de Isaías no habría tenido sentido. Así, pues, en unas circunstancias políticas concretas, Isaías parte del principio de que Dios había prometido su asistencia a la ~~dinastía~~ dinastía davidica y que había que poner su confianza en esa promesa divina.

Este oráculo no es lo suficientemente explícito para que podamos asignarle una fecha. Lo único que está claro es que los habitantes de Judá, los responsables, se burlan del profeta y del plan de Dios. El profeta comprueba que Judá tiene unos planes distintos de Dios y que los otros, al ver que los planes de Dios anunciados por el profeta no se realizan, sufren la tentación de creer que sus propios planes son los verdaderos y que, por tanto, pueden corresponder a los planes de Dios.

Hay que señalar que el término *plan*, *proyecto*, se aplica aquí a Dios por primera vez; hay que considerarlo como una creación de Isaías. Lo mismo puede decirse de la palabra *obra* y de la expresión *Santo de Israel*. Es extraordinario que en un versículo tan corto Isaías haya puesto tanto peso teológico y tanta creatividad.

bl 15 22. 8b-11

Este texto forma parte de un oráculo más largo (22, 1-14); no consideramos más que los versículos que nos interesan. Este oráculo debió pronunciarse después del

² El original hebreo dice "cuerdas de bueves". Las "cuerdas de la impiedad o de la impostura" pueden hacernos pensar en ciertas prácticas mágicas (nudos) por las que se intentaba provocar o acelerar ciertos acontecimientos: d. Sal 119. 61; Job 18. 10; Ez 13, 18" (Nota de la Traducción ecuménica de la Biblia en Is 5. 181).

asedio de Jerusalén por Sennaquerib el año 701. Perteneció por tanto a los últimos momentos de la actividad de Isaías. Tras haber devastado el reino de Judá, el rey asirio puso sitio a Jerusalén. Sennaquerib dejó allí encerrado a Ezequías "como al pájaro en su jaula", declaran los textos asirios. La situación era crítica, grave, pero no desesperada. Isaías había prometido que Jerusalén se salvaría (2 Re 18, 13-19,37; Is 36-37). Las cosas ocurrieron así y Jerusalén se vio libre. Es verdad que hubo que pagar un pesado tributo, pero se evitó lo peor.

Una vez desaparecido el peligro, los habitantes se llenan de júbilo; Jerusalén se muestra eufórica y exultante. Se sacrifica a los animales que quedan para celebrar la fiesta, se bebe, se baila, se grita: "A comer ya beber, que mañana moriremos" (22, 13b).

Para el profeta, el pueblo no ha comprendido nada. Lo que ha sucedido fue querido por Dios para prevenir a su pueblo, para hacer que se arrepienta de su pecado. Pero él no ha entendido nada. Isaías, generalmente sobrio en la expresión de sus sentimientos, se retira decepcionado y llora amargamente (22, 4).

Los vv. 8b-11 van dirigidos especialmente a los responsables políticos y militares de la capital. El oráculo está en singular en la primera parte, pero sin duda se piensa en ellos. Puede relacionarse este texto con Is 5, 12 en donde se ve la misma actitud de los responsables de Jerusalén, consejeros, escribas, sabios: comen y beben, pero "no atienden a la actividad de Dios ni se fijan en la obra de su mano" (se encuentran las mismas expresiones *atender*, *fijarse*, en 5, 12 Y en 22, 11).

En nuestro texto, Isaías recuerda diversos preparativos que se hicieron a toda prisa para defender a Jerusalén antes de la llegada de Sennaquerib: los habitantes han reparado las brechas de la muralla, han modificado el sistema de aprovisionamiento de aguas (cf. 7,3), han demolido algunas casas para reforzar la muralla, han verificado las armas, "el arsenal en el palacio de maderas". Lo han hecho todo..., menos lo principal. No se han fijado en el que lo hace y lo dispone todo. Esa acción de Dios no es de hoy: existe y se prepara desde hace tiempo. El profeta alude al plan de Dios, a su proyecto puesto a punto mucho antes y que no han tenido en cuenta los habitantes de Jerusalén. De hecho, si Sennaquerib ha partido sin destruir la ciudad, no fue por los preparativos que hicieron para la defensa; los asirios eran más fuertes que todo aquello (cf. Is 10, 5-15). Ha sido el plan de Dios que lo ha

hecho todo. Por eso las cosas sucedieron de aquella manera. Pero Judá es incapaz de reconocerlo.

c) **Is29**, 15-16

Este pequeño oráculo se sitúa exactamente en la misma línea que el anterior. Pero concreta un aspecto que había quedado sobreentendido: la inversión de funciones no tiene sentido: el cacharro no puede decir de su alfarero: "es un estúpido".

Es difícil señalar la fecha de este oráculo. Pudo haberse pronunciado en el momento en que Jerusalén se aliaba con Egipto para liberarse de Asiria (cf. Is 28 y 30) o también en el momento de la guerra siro-efraimita. En ambos casos, el rey y sus consejeros actuaron en contra de las indicaciones del profeta, esto es, en contra del proyecto de Dios, de su plan. Sea lo que fuere, el sentido de este oráculo es claro.

Este texto es muy significativo en el plano del vocabulario: se habla de *planes* o *proyectos*, así como de las *obras* de quienes los hacen sin tener en cuenta a Dios; peor aún, de los que ocultan sus planes y sus obras a Dios. Son los términos que utilizaba Isaías para hablar de Dios en 5. 19. Se encuentran también en estos versículos términos típicos de la sabiduría política, como *ver*, *entenderse*, *considerar*. Para los escribas-consejeros, responsables de la política de Jerusalén, Dios no puede ver ni conocer lo que hacen; también en 5, 19 y en 22. 11 b, el profeta decía que los responsables no veían ni se fijaban en la obra de Dios. Por tanto, se da una oposición total, en estos tres textos, entre la actitud de Dios (o del profeta) y la de los responsables de Jerusalén. El profeta los acusa de no fijarse en el plan ni en la obra de Dios; ellos afirman que les gustaría verlos (cf. 5, 19), pero de hecho no creen en ellos. Dicen que desean verlos porque están muy seguros de que no los verán, ya que piensan en el fondo de sí mismos que no existe ese plan de Dios. Y Dios declara por su parte: ellos no ven nada, no se fijan en el que actúa realmente, en la obra y en el plan que se realizan finalmente. Si se les compara con 22, 8b-11 y 5, 11-13 (sobre todo 12b), estos dos textos, 5, 18-19 y 29, 15-16, nos muestran la inmensa distancia que separa a Judá de su Dios, a los consejeros y gobernantes de su Dios.

La imagen del v. 16 -las relaciones del alfarero con la masa de barro que manipula- demuestra la situación absolutamente insensata de los gobernantes de Jeru-

salén, que pretenden ocultarse de aquel que ve y cuyo plan va finalmente a realizarse.

dl Is 30. 1-5

La situación política e histórica de este oráculo es muy clara. Se trata de la alianza con Egipto, lo mismo que en los textos precedentes. Hacía tiempo que Egipto había dejado de ser una gran potencia, pero, comparado con Judá, constituía siempre una fuerza considerable y su reputación seguía siendo importante incluso para los asirios, que veían en él un peligro real, aunque latente. Por otra parte, aunque hubiera perdido su antiguo poder, Egipto había guardado la costumbre de empujar a los demás a la rebelión en contra del amo de turno, asirio o babilonio. Para él, Palestina representaba un escudo importante frente a eventuales invasores. En Jerusalén y, aunque no durante tanto tiempo, también en Samaría existió un partido pro-egipcio.

Así, pues, nuestro oráculo ataca la política de Judá, la sabiduría política de los responsables que intentan *encontrar* la salvación en Egipto. Ellos forjan *planes* (siempre el mismo término), sellan pactos que, según se imaginan, tienen que procurarles felicidad y seguridad.

Pero el profeta constata que esos planes no son los de Dios. Se da, pues, una vez más, una contradicción entre los planes de los responsables y los de Dios. Los pactos que hace Judá con Egipto no están hechos "según el espíritu del Señor" y por eso no podrán salir bien. Si el objetivo de toda sabiduría, y a fortiori el de la sabiduría política, es tener éxito, la sabiduría de Judá fracasará, "se eclipsará" (29, 14).

El profeta describe (30, 2-4) los pasos inútiles y humillantes de la embajada, todo lo que intentan por obtener socorro y ayuda y verse librados de esa forma. La sentencia es clara (30, 5): esa nación les resultará inútil, no les

proporcionará ninguna ayuda, sino sólo deshonra y afrenta. Se produce exactamente lo contrario de lo que buscan los intentos de Judá: obtener éxito. El objetivo de la sabiduría ha fracasado por completo.

3. CONCLUSION

Hay otros muchos textos en los que Isaías critica también con dureza a los escribas y sabios de Judá, otros oráculos en los que ataca la sabiduría de Egipto, afirmando que los sabios del país vecino no sirven para nada. "¡Qué locos los magnates de Tanis!; los sabios aconsejan al Faraón consejos desatinados. ¿Cómo decís al Faraón: soy hijo de sabios, discípulo de antiguos reyes?" (Is 19, 11 l. Esta misma idea aparece con palabras diferentes en 19,3: "El valor de los egipcios se les deshará en el pecho, y les anularé sus planes". Todo esto sucede porque Dios es el único sabio.

Este título de sabio aplicado a Dios aparece aquí por primera vez (31, 21, y precisamente en el contexto del recurso a Egipto, donde se ve claramente que se trata de una lucha entre dos sabidurías, la de los sabios oficiales, sabios de la corte de Jerusalén y de Egipto, y la sabiduría de Dios.

En 28, 23-29, el profeta nos ofrece una magnífica parábola sobre la ciencia, que necesita la sabiduría para poder cultivar la tierra y sacar provecho de ella. En el estilo sapiencial más clásico, afirma que es Dios el que enseña al labrador a trabajar la tierra ("Esto es disposición del Señor de los ejércitos: su consejo es admirable -cf. 9, 5- y es grande su destreza": 28, 29); también los sabios deben reconocer que Dios es "sabio" en todos los terrenos, incluso en el terreno político; por consiguiente, deben tener en cuenta su plan, su proyecto, si de verdad quieren tener éxito. El es el verdadero sabio; si no se le tiene en cuenta, todo está perdido.

11. Isaías y la política exterior

El conflicto entre Isaías y los escribas de su pueblo fue duro, directo, contundente. Pero el profeta tuvo que enfrentarse también con otro conflicto en el plano de la política exterior: el *conflicto entre la sabiduría de Dios (el plan de Dios) y la sabiduría de Asiria (el plan de las naciones)*. Este otro combate es un poco más académico y menos directo. En efecto, criticar, desenmascarar la sabiduría de los dirigentes de su pueblo es un acto algo más arriesgado que hacer lo mismo a propósito de la sabiduría de Egipto o de Asiria: ni el Faraón ni el rey de Asur podían oír los oráculos del profeta y, aunque los hubieran oído, no habría hecho esto cambiar las cosas. Lo cierto es que hay muchas probabilidades de que los verdaderos destinatarios de estos oráculos no sean tanto los imperios y las naciones enemigas como los escribas y los sabios de Israel, los gobernantes y responsables de la política de Judá, así como el mundo entero. No hay que olvidar, sin embargo, que los oráculos de Jeremías, un siglo más tarde, fueron bien conocidos por los babilonios: después de la caída de Jerusalén, los conquistadores reconocieron los servicios que les había prestado el profeta.

Numerosos textos de Isaías demuestran con claridad su actitud frente a las demás naciones en relación con Judá. Vamos a analizar solamente uno de ellos.

18 14. 24-27

Podrías comenzar comparando este texto con Is 10, 5-15: ¿cuál es el vocabulario común a los dos textos?, ¿cuál es el vocabulario propio de Is 10, 5-15? Observad las oposiciones de ambos textos. Comparad el discurso del rey de Asur (Is 10) y el de Dios (Is 14): ¿qué diferencia hay entre sus proyectos?

Is 14, 24-27 es un poema muy hermoso y de una fuerza raras veces alcanzada. Para comprenderlo bien, hay que leer Is 10, 5-15 que nos explica cuál era la función de Asiria en el plan de Dios: Asiria debía ser "*vara de mi ira, bastón de mi furor*". Pero, según Isaías, Asiria se ha portado de otra manera: ha seguido sus propias ideas, su

propio plan, y atribuye su obra, no al plan de Dios, sino a su propia fuerza, a su conocimiento, a su inteligencia. Por ello ha faltado a su obligación y no ha cumplido con su misión. Esto supone en el profeta una Convicción de suma importancia: para él, el Dios de Israel es el *señor del mundo*: no se ocupa solamente de su pueblo, sino que es dueño de todas las naciones (cf. 28, 22). Y todos los pueblos tienen que conformarse con su plan, someterse a él. El *dios nacional* adquiere así una *dimensión universal*. Cosa extraña para el Dios de un país tan pequeño. El enviado del rey de Asiria exclama: "¿Acaso los dioses de las naciones libraron a sus países de las manos del rey de Asiria?... ¿Quién ha librado a Samaría de mi poder?" (Is 36, 18s). Y un poco antes declaraba: "Fue Yavé quien me dijo: Sube a devastar ese país" (36, 10). Isaías podía admitir la primera frase: los dioses de los demás países no han podido hacer nada contra el rey de Asiria, ya que para él esos dioses no son nada. Podía admitir también la segunda, ya que para él es Yavé ciertamente el que ha llamado a Asiria para castigar a Judá. Lo que pasa es que Asiria ha desbordado los límites de la acción que Dios le había confiado.

Así, pues, ya en 10, 5-15 Isaías comprueba la oposición entre los planes de Dios y los de Asiria. Por eso Dios tiene que volver a comenzar su obra, esta vez en contra de Asiria, ya que, como Judá, tampoco ha comprendido el plan de Dios, sus designios. El instrumento de castigo tiene que ser castigado a su vez.

Is 14, 24-27 constituye la respuesta al oráculo de Is 10, 5-15. Incluso es posible que haya sido de hecho su conclusión.

En la introducción del poema (14, 24a) es el profeta quien habla.

El oráculo se compone de dos estrofas *rigurosamente* paralelas. La repetición da una fuerza especial a la idea que empieza a desarrollarse.

Lo que he planeado sucederá: he aquí un primer contacto con Is 10, 7 y también una primera diferencia: el verbo *planear* se aplica en 10, 7 al rey de Asur y aquí a Dios. También el verbo *decidir* se encuentra con frecuencia en los textos que hemos estudiado, a propósito del conflicto del profeta con los sabios. El versículo 25a anuncia lo que Dios ha decidido: quebrantar a Asiria,

pisotearla. He aquí un nuevo contacto (no en las palabras, sino en el contenido) con Is 10, 5-15. Asur era allí la vara y el azote de la cólera de Dios; ahora los papeles se invierten: Asiria será quebrantada y pisoteada.

En mi país y en mis montañas: esta expresión parece situarnos en la época de la campaña de Sennaquerib contra Judá el año 701. Los asirios han ocupado el país y las montañas que rodean a Jerusalén, pero tuvieron que marcharse sin poder conquistar esta ciudad. Entonces, es allí donde se va a realizar el plan de Dios. Y hay que observar que el profeta anuncia que la derrota asiria no se debe al ejército de Judá, sino a Dios.

La frase *Resbalará de ellos su yugo, su carga resbalará de sus hombros* (14, 25) debe leerse después de 14,26: es del hombro de los pueblos de donde resbalan el yugo y la carga. Dios va a liberar al conjunto de las naciones sometidas a Asiria.

El v. 26 se compone de dos frases perfectamente paralelas. El poema se articula en torno a la *decisión* de Dios: esta palabra aparece en los v. 24, 26 Y 27. En este versículo se encuentra incluso dos veces esta raíz y habría que traducir: *Esta es la decisión decidida*.

La expresión *mano extendida* es siempre símbolo de fuerza, de acción poderosa. En Isaías sirve con frecuencia para designar la acción de Dios (cf. 5,25; 9, 11. 16.20; 10, 4). En el libro del Exodo expresa la acción de Dios por medio de Moisés (por ejemplo, en el relato de las plagas). También la encontramos en el v. 27. En el v. 26, la decisión tomada y la acción de Dios *por su mano extendida* tienen un alcance universal: conciernen a toda la tierra, a todas las naciones. La decisión de Dios atañe a Asiria, pero sus consecuencias se extienden a todos los pueblos, como en Is 10.

También pueden encontrarse otros puntos de contacto importantes con Is 10, 5-15.

- Por un lado, el rey de Asiria declara: "Cambié las fronteras de las naciones..., cogí toda su tierra" (10, 13); por otra, Dios anuncia la liberación del yugo de Asiria para todos los pueblos y toda la tierra. Estos dos planes son diametralmente opuestos.

- El rey de Asiria declara: "Lo he hecho con mi saber, porque soy inteligente" (10, 13). A esto el profeta opone el plan, el "consejo" de Dios que demuestra ser el más fuerte, ya que el criterio absoluto es el éxito.

- El rey de Asiria atribuye sus triunfos a la fuerza de "su mano" (10, 10). Por dos veces (14, 26 y 27), nuestro poema nos muestra la "mano extendida" de Dios en

acción. Se enfrentan dos fuerzas opuestas y para el profeta no cabe duda de que Dios es el más sabio y el más fuerte.

El sentido del v. 27 queda más claro si ponemos el 25b detrás del 26, que es la explicación más coherente. Este versículo constituye entonces una excelente conclusión al conjunto del oráculo compuesto de dos partes paralelas:

24b-oráculo de 25a-26-oráculo de 25b-27.

Los dos oráculos van precedidos de dos versos paralelos (24b y 26) que los anuncian. Desde el punto de vista del vocabulario, la estructura gira en torno a las palabras *decidir y mano extendida*.

CONCLUSION

La sabiduría era uno de los elementos esenciales del mundo en la época de Isaías. Acabamos de ver rápidamente dos aspectos de la forma con que Isaías se sitúa respecto a ella: entra en conflicto con los escribas, los consejeros, los sabios de su propio país y emprende la lucha contra la sabiduría de los poderosos de la época, especialmente Egipto y Asiria. La conclusión se impone: Dios tiene su propio plan, sus ideas, sobre las cosas, las personas y los acontecimientos. Puesto que Dios es *sabio*, el más sabio y el más fuerte ("Si el Señor de los ejércitos decide, ¿quién lo impedirá?": 14, 27), él es quien va a ganar. Por eso los consejeros de Judá, lo mismo que los reyes de Egipto y de Asiria, tienen interés en "comprender" ese plan de Dios, en mirar, en ver lo que Dios ha decidido hacer y después conformarse a sus proyectos. Si no, Judá será devastada primero por no haber comprendido nada, y luego Asiria, después que haya castigado a Judá, será a su vez quebrantada, pisoteada, por no haber tenido inteligencia.

Las ideas del profeta son claras: Dios tiene su plan sobre toda la tierra, sobre todos los pueblos; todos tienen que conformarse a dicho plan si quieren ser sabios, si quieren tener éxito. El universalismo de la acción de Dios es fundamental para Isaías.

Pero para nosotros hoy las cosas no están tan claras. Se siente cierto malestar ante ese Dios que domina el mundo, que tiene su plan sobre todos los pueblos, que castiga por medio de otros pueblos las faltas de Judá y que quebranta a Asiria por haber ido demasiado lejos y no haber comprendido la misión que Dios le había confia-

do. Algunos quizá sienten ganas de decirle al profeta: "¿Cómo podía Asiria conocer el plan de Dios y la misión que le confiaba?"...

Isaías es un profeta extraordinario; su mensaje, su acción, se han convertido en "palabra de Dios". Pero esto no quiere decir que tengan, tal como son, un valor absoluto y universal, para todos los hombres y todos los tiempos. Es una palabra de Dios situada, nacida en un momento concreto, en unas circunstancias precisas y que respondía a unos problemas particulares, en un universo cultural propio. Puede decirse que ese mensaje tiene un valor absoluto, pero *en cuanto que es testimonio de fe*^{*}. Las palabras de Isaías sobre el plan de Dios no deben tomarse al pie de la letra, como una concepción teológica normativa para todos los tiempos. Son un testimonio de fe válido, una referencia permanente en cuanto testimonio de fe. precisamente por eso, aunque los oráculos del

profeta no se realicen, esto no cambia las cosas, ya que no es eso lo que pretende el profetismo ni sus oráculos. De lo contrario, ¿cómo comprender ciertas actitudes diferentes de los profetas ante el mismo problema? ¿Cómo comprender que Miqueas sea decididamente anti-asirio en el mismo momento en que isaías predica la sumisión a Asiria? ¿Cómo comprender que Isaías y Oseas tengan posturas contrarias durante la guerra siro-efraimita y después de ella?

Los oráculos proféticos son los testimonios de fe de unos hombres profundamente creyentes; intentaban vivir su fe en unas circunstancias precisas y concretas; descubrían o, mejor dicho, intentaban descubrir cada vez dónde y cómo tenían que situarse las relaciones del hombre con Dios en función de todo un pasado y de unas creencias que modelaban la fe del pueblo.

* Lo importante no es tanto el contenido del mensaje cuanto la actitud que revela.

ISAIAS, EL REY Y EL MESIANISMO

La época de la monarquía es uno de los períodos más importantes de la historia de Israel. Es también el período de la gran actividad de los profetas. Pero la historia de esta monarquía es muy diferente en el reino de Israel, al norte, con la capital en Samaría, y en el reino de Judá, al sur, con la capital en Jerusalén. Daremos solamente una ojeada a la historia de este último reino, ya que es en él donde se sitúa el ministerio y el mensaje de Isaías.

1. Historia de la monarquía en el reino de Judá

El grupo de hebreos que salió de Egipto conducido por Moisés llegó a Palestina hacia el año 1250. Los comienzos de la monarquía pueden situarse hacia el año 1050 con Saúl. David comenzó a reinar hacia el año 1000.¹

La creación de la monarquía en Israel no fue cosa fácil. Se trataba, en efecto, de pasar de una organización tribal,



El faraón erige el pilar dinástico
el día de su coronación
(cf. Is 6, 13)

¹ Para la historia de la época, cf. *Introduction critique à l'A.T.* Oesclée. París 1973. 17-25.

con sus costumbres, su independencia y su falta de estructuras unificadas, a una centralización, con sus funcionarios, su ejército, sus impuestos, su justicia. Algunos relatos de los libros de Samuel (por ejemplo, 1 Sam 8) y del libro de los Jueces (por ejemplo, Jue 9, 7s) manifiestan una oposición bastante clara a la nueva institución, debida -al menos en parte- a la fe tradicional de Israel, según la cual sólo Dios es rey.² La persona del rey tenía, en esta nueva organización, un lugar que no había ocupado nadie antes de él en el seno del pueblo de Israel, excepto Moisés que es un caso particular. De todos modos, es imposible separar las razones religiosas de las razones políticas que provocaron esta oposición.

Una de las consecuencias de este cambio afectaba, como es lógico, al culto y a la religión en general. En efecto, una de las acciones decisivas del rey David, después de haber escogido a Jerusalén como capital del reino unido en su persona, fue trasladar a Jerusalén el arca de Dios (2 Sam 6). Esto tenía una importancia considerable. Efectivamente, hasta entonces el único vínculo real y visible que unía a los diferentes grupos o tribus israelitas era aquel arca, símbolo de la presencia de Dios en su pueblo. Es probable que el arca no residiera de forma permanente en un centro cultual, sino que fuera de un santuario a otro. En todo caso, ningún santuario hasta entonces había podido arrogarse el derecho de guardarla permanentemente y de forma exclusiva. David, oficialmente, lleva el arca a Jerusalén y la instala en el corazón de la nueva capital, ciudad que no estaba ligada a ninguna tribu. Su hijo Salomón construye el templo y el arca se instala definitivamente en él. A partir de entonces, ya casi no se habla de ella. El símbolo tradicional y tribal de la fe de Israel se disuelve en medio de las nuevas estructuras culturales y políticas.

A lo largo de todo el siglo X, la monarquía se va reforzando progresivamente, aun cuando a finales del reinado de Salomón empiecen a aparecer los signos de descomposición. El reforzamiento de la nueva institución se realiza en dos planos diferentes aunque estrechamente enlazados: el político-administrativo y el religioso. En el pri-

mer plano, político y administrativo, el nuevo reino no hace prácticamente más que adaptar las formas de gobierno que existían en los países vecinos; Fenicia, Mesopotamia o Egipto. Fue sobre todo el reinado de Salomón el que consolidó este aspecto. El reinado de David fue más agitado, tanto en el interior como en el exterior. La paz que siguió a este período permitió esta consolidación.

Desde el punto de vista religioso, la monarquía pudo igualmente adquirir una fuerza y un apoyo sólido. El papel desempeñado por los profetas Gad (1 Sam 22, 5; 2 Sam 24, 11) y Natán (2 Sam 7; 12; 1 Re 1) concretamente, en los asuntos del reino, son de enorme importancia. Sin entrar en el estudio detallado de la célebre profecía de Natán (2 Sam 7), tan difícil como fundamental, puede decirse que la monarquía davídica tuvo, desde el principio, un sólido apoyo religioso. Esta profecía de Natán constituye, de hecho, la base de todo el desarrollo posterior de la ideología real desde el punto de vista religioso. En los salmos reales, en los textos proféticos alusivos a la realeza, en todos los textos que se califican de "mesiánicos", se encuentran en la base las ideas-fuerza y las promesas de esta profecía.

Así, pues, con el arca de Dios, la profecía de Natán y la consolidación político-administrativa del reino, la monarquía davídica tenía fuertes probabilidades de conseguir un lugar estable en el mundo del Antiguo Oriente.

Desgraciadamente, las bases del reino eran, a pesar de todo, frágiles, ya que todo descansaba de hecho en la fuerte personalidad de David. El norte y el sur, muy diferentes, estaban reunidos en la persona de David, que había creado de esta forma un régimen de unión personal. Por otra parte, las fuerzas religiosas que habían dado una base a su realeza eran todavía recientes a la muerte de Salomón. Por todas estas razones, en aquel momento, fue natural que el reino se dividiera en dos: el reino del norte y el del sur.

Tenemos menos datos sobre la monarquía del norte. En todo caso, es cierto que las tradiciones religiosas relativas a David y las promesas hechas por Natán a la dinastía se mantuvieron en el sur y que, poco a poco, se desarrolló allí una ideología real, muy cercana por otra parte a la de los demás países, basada en aquella profecía de Natán.

² Sin embargo, es probable que estos textos hayan sido releídos a la luz de los acontecimientos del siglo VIII, cuando la crisis de la monarquía del reino del norte fue profunda y la crítica de los profetas muy dura.

2. El rey en el Antiguo Oriente y en Judá

Para comprender la figura del rey en la biblia, es muy interesante comparar lo que se nos dice de él en los textos bíblicos y lo que dicen del rey los otros textos no-bíblicos que han llegado hasta nosotros.³

Los rasgos de la persona y de la función del rey pueden resumirse en cinco puntos; aparecen constantemente en los títulos que se le dan tanto en fas textos sumero-acádicos como en los textos bíblicos.

al El rey y los dioses

Las relaciones entre el rey y los dioses son evidentemente fundamentales. El rey es el que tiene el favor de

³ Este trabajo comparativo se ha visto muy facilitado, en lo referente al mundo de Sumer y de Acad, por el trabajo de J.-M. Seux, *Epithètes royales akkadiennes et sumériennes*. Letouzey, París 1967.

Dios, lo cual se confunde muchas veces con el tema de la elección. En el Antiguo Testamento se encuentran cierto número de textos que explican y expresan esta realidad. Señalemos los más importantes. En el Sal 2, 6-8 se lee: "*Yo mismo he ungido a mi rey... Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy.....*" Lo mismo en el Sal 110, 3: "*Tu familia es de nobles: el día de tu nacimiento, en el atrio sagrado, te di a luz*". El salmo 72 dice lo mismo en otros términos y bajo la forma de oración: "*Dios mío, confía tu juicio al rey, tu justicia al hijo de reyes*".

La piedad del reyes otro aspecto de esta relación entre el rey y los dioses. Esta piedad se concreta de ordinario en el cuidado que pone en los templos y en el culto. En fas textos sumerios y acadios, los reyes enumeran constantemente todo lo que han hecho por los dioses, renovando sus santuarios, construyendo otros nuevos, haciendo donativos para los templos y para su personal. El comienzo de la profecía de Natán subraya esta piedad de David, al no soportar que el arca estuviera bajo una tienda mientras que él habitaba una casa de cedro. En los libros de los reyes, el redactor fundamenta siempre su juicio sobre la piedad del rey en su comportamiento frente al culto y la religión, En el libro de Isaías, el rey Ezequías,

CARTA DEL REPRESENTANTE DEL REY DE MARI EN LA REGION DE ALEPO

“Por oráculos, Adad, el señor de Kallassu ha hablado en estos términos: ‘¿No soy yo Adad, el señor de Kallassu, el que lo llevé en mis rodillas y lo puse en el trono de la casa de su padre? Desde que lo puse en el trono de su padre, le he dado además una residencia. Ahora, lo mismo que lo puse en el trono de la casa de su padre, puedo también librar a Nihlatum de su mano. Si él no lo entrega, yo soy el dueño del trono, del territorio y de la ciudad, y puedo quitar lo que he dado. Al contrario, si cumple mi deseo, yo le daré tronos sobre tronos, casas sobre casas, territorios sobre territorios, ciudades sobre ciudades, y le daré el país desde el este hasta el oeste’.

He aquí lo que dijeron los “respondientes”: pues bien, ellos acuden continuamente a los oráculos. Ahora, en verdad, el respondiente de Adad, señor de Kallassu, vigila la región de Ahlatum para Nihlatum. Que mi dueño lo sepa.

Antes, cuando residía en Mari, envié a mi dueño todo lo que decían respondiente y respondiente. Ahora que resido en otro país, ¿no escribiré a mi dueño lo que oigo y lo que se me dice? Si en el futuro sucede algún contratiempo, ¿no se expresará mi dueño en estos términos?: ‘¿Por qué no me has escrito lo que el respondiente dijo para mí, cuando él vigila tu región?’. Pues bien, dueño mío, lo he escrito. Que mi dueño lo sepa”.

El representante del rey de Mari en otra ciudad ha conocido ciertos oráculos y se los transmite al rey, aun cuando no le son muy favorables.

Observar ciertas expresiones interesantes: “el señor de Kallassu ha hablado en estos términos”, “¿no soy yo Adad, el señor de Kallassu, el que lo llevé en mis rodillas y lo puse en el trono de la casa de su padre?”, que pueden compararse con Is 7. 17; 1 Re 3, 8; 2 Sam 7.

en el momento de caer enfermo, hace esta oración: “Señor, acuérdate de que he procedido de acuerdo contigo, con corazón sincero e íntegro, y que he hecho lo que te agrada” (Is 38, 3).

El sacerdocio del rey es otro aspecto que conviene subrayar. Esto es todavía más claro en los pueblos de Mesopotamia que en Judá. Desde este punto de vista, el texto más característico del A. T. es el siguiente: “El Señor lo ha jurado y no se arrepiente: Tú eres sacerdote eterno según el rito de Melquisedec” (Sal 110, 4). Este texto tiene mayor importancia por el hecho de que parece reflejar los ritos de coronación del rey en Judá. Hay que reconocer, sin embargo, que el salmo 72, especie de resumen de la ideología real, no menciona este aspecto sacerdotal.

b) El rey sabio y justo

La sabiduría y la justicia del rey aparecen con frecuencia profundamente ligadas en los textos del Antiguo Oriente y en la biblia (recordar lo dicho en la p. 28). La sabiduría del rey es un don de los dioses y su justicia se ejerce en nombre de los dioses, como por delegación suya. Recuérdese el sueño de Salomón en Gabaón (1 Re 3), cuando el rey pide a Dios: “Enséñame a escuchar para que sepa gobernar a tu pueblo y discernir entre el bien y el mal”. Son también característicos otros textos como Sal 72, 1-2.7a; Is 9, 6; 11,3-5; Jer 23,5-6. Esta justicia se ejerce particularmente en favor del oprimido: Sal 72, 2-4.12-14; 101,5; 45, 7-8. Quizá sea en Is 11 donde estos dos aspectos, sabiduría y justicia, estén mejor resumidos.

e) El rey en el combate

El rey es el responsable de la seguridad y de la prosperidad de su pueblo. Es el encargado de emprender el combate contra los enemigos. Obtiene de los dioses la valentía y la fuerza necesarias. Los salmos subrayan con frecuencia este aspecto, por ejemplo Sal 2, 9; 18,38-43; 21, 9-11; 110, 5-6. En esta misma línea, el tema de los enemigos postrados aparece en el Sal 72; es a Dios a quien se debe la victoria, insiste el Sal 20, 7-10. E Isaías señala con energía que la valentía guerrera del rey es un don de Dios (Is 9, 5 y 11, 2).

d) El rey y su pueblo

El rey está hecho para el pueblo; por tanto, es normal que los textos consideren frecuentemente sus relaciones. La imagen del pastor aplicada al rey, imagen muy corriente en los textos del Antiguo Oriente, aparece en Miq 5,3 y otros lugares. El rey debe ocuparse sobre todo del humilde y del débil (Sal 72, 2-4.12-14; 101,8; Is 11,4; 14, 29-32). También depende de él la prosperidad del pueblo en todos los terrenos (Sal 72, 16 y también 72,3. 6-7). Es igualmente él la garantía y el artífice de la paz (Sal 72, 3-7; Is 9,5-6; 11,6-9; Miq 5,4). Esta paz tiene que traer la seguridad al pueblo (Jer 23,6; 33, 16; Miq 5, 3; Is 14, 29-32).

e) El rey y el mundo

El rey, representante y cabeza del pueblo, es con frecuencia la persona que simboliza las relaciones del pueblo con las demás naciones. Se encuentran expresiones que lo engrandecen sobremanera; entonces es evidente que la terminología empleada no corresponde casi nunca a la realidad; se trata de un lenguaje cortesano y litúrgico, utilizado corrientemente en aquella época. El rey, por ejemplo, manda a todos los pueblos y rige a todos los países (Sal 72, 8; 2, 8; 110, 1-2; 18,44-46); el rey no tiene igual, es el primero y el señor de príncipes y de reyes (Sal 72,9-11; 2, 2-3.10-11); es el rey para siempre (Sal 72, 5.17; 45,7.18; Is 9,5-6).

Así, pues, los títulos dados al rey y la concepción que se tiene de la realeza en Judá corresponden en gran parte a los de los demás países de aquella época. Sin embargo, hay algunos rasgos propios de Israel, como por ejemplo el papel de crítica de los profetas frente a la institución y los reyes.

3. La función real

Los textos que acabamos de citar nos permiten formar una idea bastante clara de la situación del rey y de la ideología que estaba en la base de la institución monárquica.

Para resumir y caracterizar la función real, el mejor término es el de *mediación*. Estos últimos años se ha

subrayado fuertemente la noción de alianza, dando a veces la impresión de que la biblia podía resumirse en una sola línea maestra, en un solo tipo de relación entre Dios y el hombre. Es verdad que la noción de alianza, por su aspecto relacional de comunicación y de intimidad, posee una enorme fuerza de atracción; por tanto, se siente la tentación de reducir toda la biblia a este esquema que ocupa un lugar tan importante en la historia del pueblo de Israel. Pero hay otros más.

De hecho, la *mediación real* ocupa un lugar de primera importancia durante un gran período de la historia del pueblo escogido. Y cuando la monarquía desaparece, se asiste al nacimiento del mesianismo, cuyas raíces e ideología pasan inevitablemente por las imágenes y representaciones reales. Esto no quiere decir, desde luego, que tengamos que ponernos a hacer arqueología e imaginarnos hoy nuestra relación con Dios a partir de la mediación real. La monarquía hoy, en cuanto institución, no puede servir de mediación ni desde el punto de vista religioso ni desde el punto de vista político. Esto no impide que las funciones y los objetivos a los que debía servir la monarquía (justicia, paz, prosperidad del pueblo, mediación entre el pueblo y Dios) sigan siendo problemas fundamentales de toda sociedad humana. Hay que buscar, en cada momento, cuáles son las mediaciones más apropiadas para alcanzar esos fines. La misma biblia nos invita a esta búsqueda, cuando nos presenta diferentes modelos de mediación que coexisten, se suceden, se completan, se modifican y se eliminan.

La función real es una función de mediación entre el pueblo y Dios: el rey es el representante del pueblo ante Dios y el de Dios ante el pueblo. Por su función judicial, por su cuidado de la prosperidad, por su papel de jefe y de guía de los ejércitos, el rey es aquel que guía al pueblo gracias a todos los dones que ha recibido de Dios: don de sabiduría para juzgar, de fuerza y de valentía para hacer la guerra y asegurar la paz al pueblo. Los funcionarios, los escribas, los guerreros, no ejercen sus funciones más que en relación con el rey y para él; no hacen más que participar de su sabiduría y de su fuerza.

El rey es representante del pueblo delante de Dios; es el *sacerdote* que cumple la función de mediación cultural entre el pueblo y Dios. Los sacerdotes del templo son funcionarios del rey y dependen estrechamente de él; él es quien los nombra; en su nombre cumplen la función sacerdotal.

El profeta es igualmente, en principio, el profeta del rey. Es un hecho que el profetismo aparece y desaparece al mismo tiempo que la monarquía. Sin embargo, y en contra de lo que ocurre en otros países, el profeta en Israel, tanto en el norte como en el sur, tiene también un papel de intermediario crítico entre el rey y Dios y puede intervenir en contra del rey. Muchos de los textos proféticos que nos han llegado son críticas a los reyes. El profeta subraya los abusos de la función real y es de la actividad profética de donde podrá nacer el mesianismo.

A finales de la época monárquica, el Deuteronomio aporta ciertas correcciones a la función real: el rey está sometido a la ley que recibe de los sacerdotes y de los levitas (Dt 17, 18). No hay que olvidar que los textos del Deuteronomio provienen probablemente del reino del norte y que la influencia del profeta Oseas y de otros más antiguos es muy importante en esta tradición.

4. La guerra siro-efraimita. Dos oráculos de Isaías

El primer conflicto que opuso a Isaías y al rey tuvo lugar con ocasión de la guerra siro-efraimita. Antes de estudiar los dos oráculos principales que tuvieron su origen en ella (Is 7,1-17 y 9, 1-6), hemos de describir sumariamente lo que fue dicha guerra.

al La guerra siro-efraimita

Para intentar reconstruir la *cronología* de esta guerra, tenemos dos series de fuentes a nuestra disposición: los textos bíblicos y los textos asirios. El relato bíblico de esta guerra, que se sitúa en la época del rey Acáz de Judá (735-716), se encuentra en 2 Re 15, 37 y 16, 5-19.

El rey de Asiria, Teglatfalasar III hizo su primera campaña guerrera en Palestina en el año 734. Empezó desolando todo a su paso; su objetivo era la ciudad de Gaza, en la costa mediterránea al sur de Palestina. En 732, tomó la ciudad de Damasco, que ya no volvería a surgir como reino independiente. Entre el 734 y el 732, cayó en sus manos una gran parte del territorio del reino del norte: la Galilea, la Transjordania y la parte costera (cf. 2 Re 15,29). Los textos asirios confirman plenamente el relato de la biblia.

Entre los *participantes*, las dos principales columnas de la guerra eran los reyes de Damasco y de Samaría. Alrededor de ellos se había formado una coalición para oponerse al avance de los asirios y para librarse del tributo que el nuevo rey asirio les había impuesto hacia el 738. De esta coalición formaban parte otros reyes; los textos bíblicos y asirios coinciden en cinco nombres: Damasco, Samaría, Gaza, Askhelón, Tiro. El texto bíblico añade el de Edón. En su primera campaña, Teglatfalasar intentó aislar y separar a los diferentes miembros de la coalición; atacó primero a Gaza y a la costa fenicia para aislar así a Damasco ya Samaría y para impedir una posible intervención egipcia. Una vez a cubierto de malas sorpresas, pudo sofocar tranquilamente las rebeliones de Samaría y de Damasco. Damasco resistió largo tiempo hasta caer después de un asedio de tres años. Las cosas fueron de otra manera en Israel; precisamente en el mejor momento para impedir la ruina total, estalló en Samaría un golpe de estado y el rey Pecaj fue asesinado por Oseas, hijo de Ela, que ocupó su trono. El nuevo rey se sometió inmediatamente al amo del momento, evitando así la desaparición del reino. Tuvo que pagar un duro tributo a Teglatfalasar, pero el reino de Samaría, aunque muy reducido, pudo sobrevivir hasta su caída definitiva, en el año 722.

¿Cuál era el *alcance de la guerra siro-efraimita*? Para Damasco (o reino de *Siria*) y Samaría (designada también por su otro nombre de *Efraín*, de donde viene el nombre de guerra siro-efraimita), se trataba de un paso previo al enfrentamiento con Teglatfalasar. Para que en el norte Damasco y Samaría pudieran combatir contra Asiria, era importante evitar en el sur un segundo frente, con Judá. Por tanto, estos dos reinos quisieron obligar al reino de Judá a entrar en la coalición anti-asiria. Parece ser que el rey Yotán, padre de Acáz, se había negado a ello. La muerte debió sorprenderle en el momento de las gestiones. Así, pues, Damasco y Samaría creyeron oportuno aprovecharse del cambio de rey en Jerusalén para intentar de nuevo obtener la adhesión de Judá. Ante la negativa de Acáz, resolvieron actuar por la tremenda: ocupar Jerusalén y cambiar el rey, esto es, la dinastía. Isaías nos cita sus propósitos: "Subamos contra Judá, sitiémosla, abramos brecha en ella y nombraremos en ella rey al hijo de Tabeel" (Is 7, 6).

En este momento es cuando se sitúa la intervención del profeta. Isaías recuerda al rey Acáz la promesa de Dios a David: él permanecerá fiel y la dinastía saldrá ade-

lante. El rey de Jerusalén no se muestra muy convencido de la eficacia de esta promesa y decide utilizar también él los grandes recursos: llamar a Teglatfalasar para que le salve. Este no tenía ciertamente necesidad de esta llamada para ocuparse de esta región; pero es un hecho que respondió a la llamada de Acáz y vino a poner orden en los asuntos de la región: de ahí sus campañas de los años 734-732.

Las consecuencias de esta llamada eran graves. El libro de los Reyes nos cita el mensaje del rey de Judá al rey asirio: "*Soy hijo y vasallo tuyo. Ven a librarne del poder del rey de Siria y del rey de Israel, que se han levantado en armas contra mí*" (2 Re 16, 7). Esto significa que Acáz considera que, en adelante, será rey por la gracia del asirio, del que se declara "hijo y vasallo". Se trata de los dos términos que expresaban las relaciones privilegiadas de la dinastía de David con Yavé (2 Sam 7, 5, 14). Acáz renuncia a Yavé y se entrega a Teglatfalasar. Se comprenden mejor entonces las dos intervenciones de Isaías que vamos a estudiar a continuación.

b) Isaías 7, 1-17

La primera intervención de Isaías se nos transmite en Is 7, 1-17. Como vimos anteriormente (p. 18), este texto se sitúa dentro de un conjunto llamado "el librito del Emmanuel" (Is 6, 1-9, 6).

En cuanto a *su estructura*, nuestro texto se divide fácilmente en dos partes que corresponden a dos intervenciones del profeta: 7, 2-9 y 7, 10-17. El v. 1 constituye la introrrucción histórica y recoge, casi al pie de la letra, el texto de 2 Re 16, 5.

La primera parte se compone de tres unidades: el v. 2 da el contexto inmediato de la intervención del profeta, el v. 3 contiene la orden de Dios al profeta y los v. 4-9 forman el oráculo propiamente dicho.

La segunda parte se divide a su vez en dos unidades: diálogo de Isaías (o de Dios) con el rey (7, 10-12) y oráculo del profeta (7, 13-17).

Estas dos partes están bien separadas, pero la segunda no puede comprenderse sin la primera; el signo que propone supone el oráculo de promesa.

LECTURA DE LA PRIMERA PARTE (Is 7, 2-9)

El v. 2 nos recuerda el contexto histórico y nos sitúa ya en el corazón del problema, señalando que el anuncio de

la situación se hace a *la casa de David*. Esta expresión vuelve a aparecer en 7, 13 Y otra semejante en 7, 17 para designar a la dinastía de Judá.

En el v. 3 hay que señalar dos cosas. La presencia del *hijo de Isaías* durante el coloquio del profeta con el rey. Esta presencia no es inocente, sobre todo si se tiene en cuenta el nombre del niño: *Shear-Yashub* o *Un-resto-volverá*. Se trata de un nombre portador de esperanza: tiene que servir al rey de garantía y de signo de fidelidad de Dios a pesar de la gravedad de la situación y del aspecto restrictivo del término "resto". Por otra parte, el encuentro tiene lugar *en un sitio concreto*: "hacia el extremo del canal de la Alberca de Arriba, junto a la Calzada del Batanero". También esto tiene su significado; en

efecto, se puede deducir de aquí con certeza que el rey está revisando o controlando los trabajos necesarios para sostener un asedio, ya que entonces era vital el problema del agua. Por tanto, el momento y el lugar son propicios para recordar al rey las cosas esenciales.

El v. 4 comienza con una serie de imperativos dirigidos al rey. Recuerda el temor del rey y del pueblo que señalaba el v. 2. Estas expresiones son muy conocidas y el A. T. utiliza con frecuencia el "*no temas*" para expresar la seguridad en la ayuda de Dios y de su presencia. Por otra parte, es una fórmula corriente en el Antiguo Oriente; en los textos asirios, por ejemplo, los ministros del culto la dirigen frecuentemente al rey antes de que éste emprenda su campaña. Su finalidad es por consiguiente la de

ORACULO DE /SHTAR A ASARHADDON

¡Asarhaddon, rey de países, no temas nada!

El viento que sopla contra ti,

¿no he roto yo sus alas?

Tus enemigos, por todas partes, rodarán ante tus pies,

como las manzanas (maduras) del mes de Siwen.

¡Yo soy la gran Belit, yo soy Ishtar de Arbeles,

que ante tus pies destruiré a tus enemigos!

¿Qué palabras te he dicho

y de cuáles no te has podido fiar?

¡Yo soy Ishtar de Arbeles!

¡Yo caminaré delante y detrás de ti!

¡No tengas miedo!

Tú, tú vivirás en alegría;

yo, yo viviré en medio de penas.

Yo voy delante, ¡párate!

(De la boca de la sibila,

Ishtar-la-tashiat, de Arbeles.)

Yo soy Ishtar de Arbeles,

¡oh Asarhaddon, rey de Asiria!

En las ciudades de Assur, de Nínive, de Calah y de Arbeles,

yo daré a Asarhaddon, mi rey,

largos días y años eternos.

Yo soy tu gran comadrona,

yo soy tu benévola nodriza.

Por largos días y años eternos,

yo he establecido firmemente tu trono

por debajo de los vastos cielos;

(y) de él me ocupo, en el seno de los cielos,
sobre un tapiz de oro.

Yo haré brillar la luz de ámbar
ante Asarhaddon, el rey de Asiria.

Yo velaré sobre él

como sobre la corona de mi cabeza.

"No temas, oh rey": te he dicho.

No te he abandonado.

Te había asegurado mi ayuda;

no dejaré que te humillen;

te haré atravesar sin daño el río,

Asarhaddon, heredero legítimo, hijo de Ninlil.

Con mis propias manos exterminaré a tus enemigos...

¡Oh Asarhaddon, rey de Asiria!

En Assur, yo te daré

largos días y años eternos.

Asarhaddon, en Arbeles,

yo soy tu escudo favorable,

¡Asarhaddon, heredero legítimo, hijo de Ninlil!..

Este oráculo es de la época del rey **Asarhaddon** de Asiria (680-669), treinta o cuarenta años después de la muerte de Isaías. La diosa Ishtar se presenta como la protectora del rey de Asiria en los combates que tiene que emprender contra sus enemigos. Le promete al mismo tiempo largos días de reinado y de prosperidad. Observar cierto número de expresiones significativas: "no temas", "por largos días y años eternos he establecido firmemente tu trono", "yo soy tu escudo favorable", que pueden compararse con Is 7, 4; 9, 6 y Gén 15, 1.

reafirmar la ayuda de Dios al rey (cf. Ex 14. 13; Dt 20, 1-3; 1 Sam 23,17; 2 Re 19,6; Is 10,24).

Los v. 5-6 recuerdan los proyectos de los enemigos de Judá. Isaías es perfectamente consciente de la gravedad de la situación. Designa, sin embargo, a esos enemigos como "*esos dos cabos de tizones humeantes*". Lo que sigue del texto nos dirá por qué puede Isaías llamarlos de ese modo. La identidad del "*hijo de Tabeel*" nos es desconocida; parece como si se tratara de un hijo del rey de Tiro, miembro de la coalición, que se llamaba Tubail y que reinaba aún en el 737.⁴

En el v. 7 comienza el oráculo propiamente dicho, introducido por la fórmula clásica: "*Así dice el Señor*".

Los v. 8-9 constituyen el cuerpo del oráculo. Probablemente hay que suprimir en él la frase "*dentro de cinco o seis años -en hebreo, sesenta y cinco años-, Efraín, destruido, dejará de ser pueblo*", ya que interrumpe el ritmo de la estrofa y no tiene sentido en este contexto. El resto de estos versículos nos expone la razón por la que el rey tiene que tener confianza. Se trata de una comparación elíptica entre los enemigos de Judá y el propio Judá. Se recuerdan los nombres de los reyes y de las capitales enemigas; pero se tiene la impresión de que el oráculo queda truncado y de que falta algo. ¿Qué? Se han propuesto varias soluciones. Según el padre de Vaux, habría que añadir: "Pero la capital de Judá es Jerusalén y el capitán de Jerusalén es el hijo de David".⁵ Otros proponen: "y el capitán de Jerusalén es Yavé". También podría suponerse esto: "y la cabeza de Jerusalén es la casa de David". Sea lo que fuere, el sentido es claro: los enemigos de Judá no podrán vencer, ya que su fundamento es demasiado débil comparado con el de Judá; en efecto, ni Rasín, ni el hijo de Romelías pueden compararse con la casa de David, establecida y robustecida por Dios. Sólo Acaz puede apoyarse en algo estable: la promesa hecha por Dios a David (2 Sam 7).

Sin embargo, la promesa no es incondicional. El v. 9b presenta la condición del éxito: *hay que creer, hay que mantenerse firme para poder subsistir*. Dios será fiel a la promesa con tal de que también el rey lo sea. Dios seguirá siendo el fundamento de la dinastía con tal de

que el rey quiera que lo siga siendo, con tal que crea. Si no lo quiere, Dios lo dejará a sus propias fuerzas.

En esta etapa del texto, se ve ya perfectamente lo que se juega. El fin de los aliados es cambiar de rey; esto va contra la promesa de Dios a la dinastía de David. Por eso Dios tiene que ponerse lógicamente al lado del rey de Jerusalén, pero con la condición de que éste acepte esta "ayuda"; la promesa de Dios no es incondicional; hay que creer; las relaciones tienen que ajustarse de nuevo continuamente. Esta situación explica también el vocabulario y las expresiones utilizadas por el profeta; se arraigan en la tradición de la dinastía de David, en la promesa hecha por Dios al fundador de esta dinastía.

La fe que Isaías le pide al rey no es una fe abstracta, desencarnada, fuera de la historia; le pide que crea en una promesa precisa, concreta, la que Dios hizo a David por medio del profeta Natán (2 Sam 7).

LECTURA DE LA SEGUNDA PARTE (Is 7, 10-17)

○

En el v. 1 comienza un nuevo diálogo. No hay razón para pensar que ha habido una ruptura temporal más o menos larga entre las dos partes. En el v. 11, Dios propone al rey Acaz un signo, señalando con cuidado que puede recaer en cualquier terreno en donde sólo Dios es el amo; la expresión "en lo hondo del abismo o en lo alto del cielo" indica toda la amplitud del campo que Dios ofrece a Acaz.

"La comparación con otros pasajes paralelos (Is 8, 18; 37, 30; 38, 7-8) nos muestra que, para Isaías, un signo no es necesariamente un milagro, sino siempre un hecho presente (o muy cercano), puesto en relación con un acontecimiento futuro que vendrá a confirmar su sentido. Por otra parte, el signo no es solamente una indicación, sino al mismo tiempo un comienzo de realización y por eso el plazo que lo separa del acontecimiento anunciado no es muy largo".⁶

La razón por la que el rey se niega a pedir un signo parece legítima a primera vista: el hombre no debe tentar a Dios. Pero aquí hay una diferencia esencial: es Dios mismo el que ofrece el signo. La actitud del rey y su respuesta constituyen de hecho una mala excusa. Si el rey

⁴ Cl. A. Vanel, *Tâbe'el en Is 7, 6 et le roi Tubail de Tyr*: Supplements to Vetus Testamentum 26 119731 17-25.

⁵ R. de Vaux, *Jérusalem et les prophètes*: Revue Biblique (1966) 481-509.

⁶ Cl. A. Vanel, *Le signe de l'Emmanuel*: Assemblées du Seigneur n.º 8, 4-11.

no quiere pedir' un signo, es sencillamente porque su fe no es suficiente; el signo reconforta, garantiza, da seguridad; pero cuando uno no cree, el signo no tiene razón de ser. En el caso de Gedeón, por ejemplo, es él mismo el que lo pide, y no uno solo, sino dos (Jue 6). La petición de un signo supone cierta fe; la actitud de Acáz la niega.

La reacción del profeta es dura (7, 13). Representa el punto culminante del conflicto entre Isaías y el rey Acáz. Habla de "*mi Dios*" y no de "tu Dios", como en el v. 11, Y para él el rey abusa de la paciencia de Dios y de los hombres, Y su palabra no concierne solamente al rey, sino a la dinastía como tal, a la "casa de David",

Pero no acaban con ello las cosas: a pesar de la negativa del rey, el propio Señor va a dar un signo. Los vv. 14-15 plantean cierto número de cuestiones a las que vamos a intentar responder brevemente.

"La joven está encinta y dará a luz un hijo, y le pondrá por nombre Emmanuel". Esta fórmula es muy conocida: se trata del anuncio del nacimiento del primer hijo de una mujer (cf. Gén 16, 11; Jue 13, 3-5). Esta misma fórmula se encuentra en un texto ugarítico: la leyenda de Keret (siglo XIV a. e); Keret es rey y espera de la divinidad que le dé un hijo. Para comprender el sentido y el alcance de

la fórmula, hay que saber quién es ese niño cuyo nacimiento se anuncia y cuál es el sentido de la palabra hebrea *'almâh* (mujer joven). Esta mujer tiene que ser una persona concreta, ya que la palabra hebrea va precedida de artículo. "La palabra hebrea *'almâh* no es la que se utiliza para significar virgen. En cierto número de casos, sobre todo en los textos más antiguos -incluso fuera del Antiguo Testamento-, designa a una joven ya casada. A la luz del contexto del oráculo y de los textos siro-cananeos muy anteriores, parece que puede precisarse: la mujer designada como *'almâh* es muy probablemente la joven reina, designada quizá de este modo antes del nacimiento de su primer hijo".⁷

En este caso, el hijo cuyo nacimiento se anuncia no puede ser más que el de Acáz, el futuro rey Ezequías; él sucederá efectivamente a su padre en el trono de Jerusalén. Ezequías nació el 740. Esto supone que, en el momento en que habla Isaías, el niño ha nacido ya y tiene 5 ó 6 años. Por tanto, el signo no puede consistir en el propio nacimiento, sino en otra cosa. Si se lee atenta-

⁷ A. Vanel, *o. c.*

ISAIAS 7, 14 Y EL NACIMIENTO VIRGINAL DE JESUS

Is 7, 14 recuerda el nacimiento del hijo del rey Acáz, Ezequías, en el momento de la guerra siw'efraimita. La madre del niño es la joven reina.

Pues bien, Mt 1, 23 nos presenta este texto como el anuncio del nacimiento virginal de Jesús, ¿Cómo ha llegado a esta afirmación?

El término hebreo utilizado por Isaías, *almâh*, significa *mujer joven* (virgen o no virgen). Unos siglos más tarde, la traducción griega llamada de los Setenta tradujo el término por *parthenos* (= *virgen*). Esta traducción griega es la que utiliza Mateo,

Cuando se escribió, Is 7, 14 no tenía el sentido mesiánico tal como lo definimos ahora (cr. p. 53). Sólo adquirió esta dimensión con la traducción griega. Se trata de un bonito caso de relectura de un texto, de su actualización, de su apropiación por parte de unos lectores en un momento determinado de la historia. Toda traducción y toda relectura de un texto son entonces una fuente de enriquecimiento para dicho texto.

"Traducir no es sino escribir, esto es, poner un texto en el presente y hacerlo contemporáneo del acto, históricamente determinado y socialmente condicionado, de comunicar. Es necesariamente producir un sentido nuevo y no restituir y trasponer el sentido antiguo a través de otro léxico y otra sintaxis."¹

Is 7, 14 podía ser leído como anuncio mesiánico, ya que expresa la fidelidad de Dios a la promesa hecha a David y porque se sitúa en el contexto de la ideología real que constituye el punto de partida del mesianismo posterior (cf, p. 43).

¹ A. Paul, *Intertestamento* (Cuadernos bíblicos, n. 121. Estella 1978. 41; véase también C. Perrot, *Los relatos de la infancia de Jesús* (Cuadernos bíblicos, n. 18). Estella 1978, 26-27.

mente el texto, se da úno cuenta de que el signo remite a la devastación de los reinos de Damasco y Samaría, y esto "antes de que el niño aprenda a rechazar el mal y escoger el bien", o sea, antes de que alcance la edad de la razón. De hecho, la devastación de los dos reinos tuvo lugar entre el 734 y el 732; como Ezequías nació en el 740, tenía en aquellos momentos entre 6 y 8 años.

En este oráculo, por consiguiente, el profeta hace dos cosas. Recuerda en primer lugar la fidelidad que Dios ha manifestado ya para con la dinastía de David: le ha dado un heredero en la persona del joven Ezequías; el profeta recuerda simplemente la fórmula clásica (y probablemente litúrgica) que servía para anunciar al heredero real, fórmula que debió utilizarse para anunciar que la reina estaba encinta de Ezequías. Pero dado que el rey, a pesar del nacimiento del heredero, no siempre cree en la fidelidad de Dios, Isaías le da otro signo: antes de que el niño lleve al uso de razón (dentro de uno o dos años), los países de sus enemigos serán devastados.

El nombre de *Emmanuel* (*Dios-can-nosotros*) es muy significativo. En los textos del A. T. se encuentra con frecuencia la fórmula "Yo estoy contigo", "Dios estará contigo", u otras fórmulas semejantes⁸. El nombre que se le da al niño subraya una vez más la presencia protectora de Dios para la dinastía y el pueblo.

El alimento de este niño (*requesón con miel*) plantea también un problema. Estos alimentos son en principio un manjar escogido y, en el A. T., significan de ordinario abundancia y felicidad (Ex 3, 8.17; 2 Sam 17, 29). En este oráculo, este alimento debe tener también un sentido positivo.

El oráculo termina con una promesa a "la casa de tu padre". Así acaba un conjunto cuyo destinatario era precisamente "la casa de David" (7,2.13). De suyo, el v. 17 podría tener un significado positivo o negativo. Pero, si se tiene en cuenta el conjunto del oráculo y el meollo de la situación, sólo se le puede tomar como positivo. La expresión "el rey de Asiria" es considerada generalmente como una glosa posterior.

En conclusión, puede decirse que la situación histórica a la que se refiere este texto de Isaías es clara. Los enemigos de Judá quieren cambiar al rey de Jerusalén. Este proyecto va contra la promesa de Dios a David. Ante el

peligro, el rey Acáz vacila y, finalmente, llama en su ayuda al rey de Assur. Este paso significa el abandono de las relaciones entre el rey y Yavé, que eran el fundamento y la fuerza de la realeza en Judá. Isaías recuerda en primer lugar al rey (7, 2-9) la promesa de fidelidad de Dios y subraya la actitud de confianza y de fe que esta promesa exige al rey. Luego (7, 10-17), después de que el rey rechaza el signo, el profeta recuerda la fidelidad de Dios a la dinastía, fidelidad manifestada ya en el nacimiento de Ezequías y le da, a partir de allí, otro signo: dentro de poco serán devastados los reinos enemigos.

Ante el peligro con que tiene que enfrentarse la dinastía davídica, el profeta recuerda la promesa hecha a David y la fidelidad de Dios. Y lo hace utilizando el vocabulario, las imágenes, la formulación y la teología de la ideología real del reino de Judá.

el Isaías 9. 1-6

Las consecuencias de la guerra siroefraimita llevan a Isaías a reconsiderar el conjunto de la situación. Históricamente, la política del rey Acáz, con sus debilidades y su sumisión a Asiria, se había hecho impopular, hasta el punto de que tuvo que asociar al trono a su hijo Ezequías por los años 729-728. Decepcionado por el comportamiento de Acáz durante la guerra, Isaías puso todas sus esperanzas en su sucesor. Sigue creyendo en la dinastía, en la mediación real: el rey es el instrumento escogido por Dios para la salvación del pueblo. Si le decepciona el rey que ocupa entonces el trono, habrá que esperar al siguiente.

Isaías 9, 1-6 está situado literalmente al final del libro del Emmanuel. Esto es significativo: con este texto acaba una época de la historia de Judá y de la actividad del profeta. En una simple lectura se reconocen en este poema las resonancias reales; como en el resto del libro del Emmanuel, todo está impregnado de la ideología real. Pero hay que leer este texto más de cerca para comprender su contenido, su situación histórica y su significación.

El poema va precedido de una corta introducción en prosa de carácter geográfico e histórico (Is 8, 23b). Vemos una lista de tres regiones, que corresponde a la de los textos asirios y de la que ya hemos hablado (p. 44). Se trata de las regiones del reino de Israel tomadas por el rey de Asiria e incorporadas a las provincias asirias, lo más tarde en el 732 (cf. 2 Re 15, 29).

⁸ Cf. Jos 1, 9; Dt 20, 4; Jue 6, 12.13.16; 1 Sam 20, 13; 2 Sam 5, 10; 7, 3; 1 Re 11.38.

Esta introducción, en prosa nos coloca ya en el ambiente del poema. Expresa unas situaciones de gran texto: *humilló - ensalzará*. No se expresa el sujeto de los dos verbos, pero sólo puede tratarse de Dios.

El pueblo que caminaba en tinieblas (9, 1) es el mismo que el de la introducción en prosa. Continúa el contraste: *tinieblas/luz*. La mención de la luz, repetida dos veces, tiene un significado concreto si se tiene en cuenta el conjunto del poema. La luz es el símbolo de la salvación y también de la llegada de un *nuevo* rey que, en los textos egipcios, se comparaba con el nacimiento del sol. También en los textos bíblicos se asocia la realeza y la luz (2 Sam 23, 3-4), la entronización real y la aurora (Sal 110, 3).

En un crescendo impresionante, el v. 2 expresa el gozo y la alegría que reinan en el pueblo. El término *gozo*, repetido tres veces en este corto versículo, es un término que aparece en los dos relatos de entronización de un rey en el A. T.: la de Salomón (1 Re 1,40) Y la de Joás (2 Re 11, 14. 20). El término que expresa la *alegría* tiene un origen diferente: parece estar ligado a la fiesta cananea de otoño, fiesta que los israelitas hicieron suya y que sirvió probablemente de marco a la coronación real. La audacia de Isaías es sorprendente: utiliza un término de resonancias paganas para expresar el gozo que *provoca* la acción salvífica de Dios en el momento de la coronación del nuevo rey.

Las comparaciones que se utilizan son igualmente significativas. La *siega* puede aludir perfectamente a esta misma fiesta de otoño, mientras que el *botín* prepara el texto que va a *venir* a continuación.

Los v. 3 y 4 están introducidos por un *porque*. Sin embargo, el poema no siempre nos dice la causa de esta alegría. Se tiene la impresión de que nos *vamos* acercando poco a poco al centro vital del poema, pasando de las manifestaciones exteriores a las *razones* más profundas de ese gozo. Estos dos versículos comienzan exponiendo ciertos motivos de ese gozo: ha desaparecido la opresión, se ha eliminado la guerra. Son ya motivos suficientes de alegría, pero todavía no se sabe a quién se la debe, ni cómo se ha logrado. El vínculo con la introducción en prosa va siendo cada vez más fuerte.

La mención del "*día de Madián*" resulta muy significativa. Es una alusión evidente a la historia de Gedeón (Jue 6-7): los israelitas se libraron entonces de la opresión que ejercían sobre ellos los madianitas. Isaías menciona aquí -conviene señalarlo- una victoria que se sitúa en el con-

texto y en las tradiciones del reino del norte, aun cuando la entronización real se refiera al reino del sur. Parece ser que, para Isaías, la salvación del reino del norte pasaba necesariamente por la monarquía del sur.⁹

El v. 4 alude a las *botas* y a la *capa* de combate utilizadas por las tropas asirias. Se trata de un recuerdo histórico que nos remite una vez más a la introducción del poema: la conquista asiria de los territorios del reino del norte.

El v. 5 comienza también con un *porque*, pero esta vez se expresa la razón definitiva. La noticia anunciada concierne a una persona: "*Un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado*". Se trata de un niño que lleva al hombro *el principado*. Por tanto, tiene que tratarse de un personaje real. No todos los especialistas están de acuerdo en el acontecimiento al que alude el poema. ¿Se trata del nacimiento del heredero real? ¿O se trata más bien del "nacimiento" que supone la subida al trono? No hay pruebas suficientes para decir que en Judá se celebraba solemnemente el nacimiento físico del heredero real. Por otra parte, la terminología empleada corresponde perfectamente a la de la profecía de Natán (2 Sam 7), del Salmo 2, 7 y del Salmo 89, 27. El rey, en el momento de su coronación, era considerado como hijo adoptivo de Dios y estos tres textos lo expresan con bastante claridad. Aquí, el hijo es dado por Dios, como indican los verbos en forma pasiva, y tendrá un papel importante para el pueblo, ya que "*se nos ha dado*". El principado sobre su hombro alude probablemente al manto real que era el símbolo del poder (cf. Is 6, 1).

El poema proclama a continuación los *nombres del nuevo rey*. Se ha discutido mucho a propósito de estos nombres extraños. De hecho, los reyes tenían siempre, en el Antiguo Oriente, títulos muy solemnes. Es significativo que los nombres del rey corresponden perfectamente a la función real. Como se ha visto, la sabiduría *real*, el *consejo*, era una de las bases del gobierno, uno de los fundamentos de la monarquía. El nuevo reyes una *maravilla de consejero*. Es importante el título de *maravilloso*: en el libro de Isaías sirve con frecuencia para designar la obra de Dios, su acción. El *consejo* del nuevo rey, su sabiduría, procederá de la esfera de Dios.

⁹ Cf. Is 10, 21. donde se encuentra el título de *Dios guerrero* como en 9, 5 Y que parece atribuirse al rey de Judá *más que a Dios*.

El segundo nombre, *Dios guerrero*, alude a las capacidades guerreras del rey. Es un título característico por su audacia. Nunca en el A. T. se le había dado a nadie este título más que a Dios.

El nombre *Padre perpetuo* es otra alusión a la función del rey, a la preocupación que debe tener por la prosperidad de su pueblo. Lo encontramos en la boca de David a propósito del rey Saúl (1 Sam 24,12). El futuro del rey se presenta como indefinido. Ya en la profecía de Natán, Dios prometía a la casa de David: "Tu casa y tu reino durarán por siempre en mi presencia; tu trono permanecerá por siempre" (2 Sam 7, 16).

El título *Príncipe de la paz* se sitúa en la misma línea. A primera vista parece paradójico: *príncipe* hace alusión a la guerra, mientras que *paz* la niega. Pero este último término no significa ausencia de conflictos. Engloba el conjunto de circunstancias y de realidades que permiten al pueblo vivir feliz. Es un equivalente de "felicidad".

No se puede decir si estos títulos fueron inventados por Isaías. Este género de títulos era corriente y expresaba siempre, de una forma o de otra, los rasgos fundamentales de la mediación real.

El v. 6 sigue concretando las cosas. Se trata de un descendiente de la casa de David. En otros términos, e insistiendo de nuevo en la paz y en la soberanía, el profeta subraya de nuevo la función del rey: su trono y su realeza se basarán en el derecho y la justicia; esto supone sabiduría, valentía, prosperidad del pueblo, paz, felicidad.

Este poema refleja muy bien el significado profundo de la monarquía en Judá. El texto es seguramente muy parecido a los que se utilizaban con ocasión de la entronización de un nuevo rey. Los indicios históricos de la introducción, el lugar que el poema ocupa en el libro de Isaías y su mismo contenido demuestran que el profeta lo ideó en y para unas circunstancias muy concretas. ¿Cuáles? El personaje aludido debe ser Ezequías y el momento histórico su subida al trono en el 729-728. Después de los desastres de la guerra siro-efraimita, el nuevo rey representa para el profeta la única esperanza. Dios ofrece la salvación a su pueblo de Judá y *al reino del norte en la persona del nuevo rey de Jerusalén* y en su función de mediador. El nuevo rey es el instrumento de la salvación de Dios.

Con este poema acaba un período de la actividad de Isaías y un momento importante de la historia de Judá y de Israel. Las consecuencias de todos estos aconteci-

mientos serán muy grandes para la historia y para la fe del pueblo.

5. Isaías 11, 1-9

Nos falta por estudiar todavía un texto muy importante dentro de esta problemática rey-profeta. Se trata de Is 11, 1-9.

al Análisis del texto

Este texto plantea cierto número de problemas y ante todo el de su autenticidad: ¿es de Isaías? Volveremos sobre esta cuestión un poco más adelante, ya que sólo el estudio del texto podrá señalar los vínculos que tiene con el conjunto de la obra del profeta y probar de esa manera su pertenencia a la obra de Isaías.

El poema se separa claramente de lo que le precede. Son distintos los tiempos de los verbos y el contraste es muy fuerte: tras una serie de textos que anuncian la destrucción, viene otra serie de imágenes vegetales con un contenido claramente positivo.

Este poema forma un todo: todos los verbos están en futuro; la palabra *país* se encuentra en los v. 4 y 9, la expresión *conocimiento del Señor* en los v. 2 y 9. Pero en este conjunto cabe señalar dos partes: los v. 1-5 y 6-9.

Los términos renuevo y tocón del v. 1 son raros. El primero significa, en asirio y en fenicio, *cebro*. Extraña la mención de Jesé. Jesé es el padre de David. ¿Por qué el tocón está determinado por él y no por David, origen de la dinastía reinante? En todo caso, hemos de pensar en un personaje real, aun cuando no se pueda determinar su carácter.

El segundo trozo del versículo es similar al primero. La palabra *vástago* es también una palabra rara y los textos en que aparece son tardíos (Is 14, 19; 60, 21; Dan 11, 7).

Este primer versículo parece original, alusivo a la monarquía, aunque sólo sea por la mención de Jesé. No hay nada que permita situar el texto históricamente.

En los v. 2-3a encontramos cierto número de palabras que ya hemos visto en el estudio sobre Isaías y los escribas: *sabiduría, discernimiento, consejo*. Este vocabulario pertenece, por consiguiente, a una de las realidades más importantes de la monarquía: la sabiduría necesaria para el gobierno, una de las cualidades esenciales del rey. Este

texto ofrece varias particularidades. Esta sabiduría, en primer lugar, se relaciona con el espíritu de Dios. La presencia del espíritu en este texto puede parecer curiosa. Pero el libro de los Jueces presenta las acciones de los salvadores de Israel como el fruto del espíritu. Isaías utiliza con frecuencia este término en un contexto bastante parecido al de ahora (Is 28, 6; 30, 28; cf. 19,3.14; 29, 10; 30, 1). Para él, el espíritu es cuestión de principes y no de profetas. Es una fuerza terrible en manos de Dios, de la que tienen necesidad los responsables políticos. Otra particularidad de este texto es el empleo del verbo *posarse*. En el libro de los Jueces, la acción del espíritu es provisional, momentánea: se trata únicamente de impulsar a un hombre a hacer una acción en favor del pueblo. Con la institución de la monarquía, las cosas cambian profundamente. "En aquel momento invadió a David el espíritu del Señor y estuvo con él.en adelante" (1 Sam 16, 13): el verbo es diferente, pero la idea de permanencia del espíritu es la misma.

El espíritu de *valentía* nos recuerda al *Dios guerrero, príncipe de la paz* (Is 9, 1-6): el rey es el que emprende los combates del pueblo y es Dios el que le da la fuerza necesaria para ello.

El *espíritu de conocimiento y respeto del Señor* puede tener varios sentidos. El término *conocimiento* se utiliza muchas veces en la terminología sapiencial. En nuestro caso, parece preferible relacionarlo con la terminología de Oseas (4, 1; 6, 6), sobre todo en la medida en que se lee "conocimiento de Dios", lo mismo que el término *temor o respeto de Dios*, que es muy parecido a la forma de expresarse el documento elohista del reino del norte. (Esta expresión es, sin embargo, típica de ciertos escritos sapienciales.)

El v. 3a parece ser una añadidura posterior. Podría tratarse de un error del copista. Los v. 3b-5 nos describen el ministerio del personaje: así es como se designa sobre todo la función judicial. Hemos visto que Una de las funciones principales del rey era la de hacer justicia. Los términos empleados aquí, a causa de su carácter absoluto, no pueden referirse más que a un personaje real. Dado que una de las desviaciones fundamentales de la justicia consiste en juzgar diferentemente en función de las personas, aquí se subraya que el rey debe evitar a toda costa caer en esta trampa.

El v. 4 recoge la formulación de 3b, pero de manera positiva. La justicia se hace para reparar los errores; éstos se cometen casi siempre en contra de los débiles; el rey

tiene que utilizar la fuerza que le viene de Dios para restablecer la situación. La segunda parte del versículo repite de otra forma lo que acaba de decirse. El resto del v. 4 alude sin duda alguna al decreto real, a la palabra de juicio que ha pronunciado el rey.

El v. 5 describe, con un nuevo binomio *-justicia/lealtad-* la acción real. Este binomio es raro y recuerda en cierta manera a Is 9, 6 donde se dice que el trono de David se basará al derecho y la justicia. Los lomos y las caderas son símbolos de la fuerza física. El profeta los utiliza aquí como símbolos del carácter indefectible de la acción del rey.

Es innegable que se trata en este texto de un personaje real; vemos descritas con fuerza y elegancia las características de la función que ya hemos visto: piedad (conocimiento y respeto de Dios), valentía y vigor para defender al pueblo (espíritu de valentía), sabiduría (discernimiento, consejo, sabiduría), ejercicio de la justicia (justicia, lealtad, equidad, débiles). Estamos en plena ideología real. Si se añade que el v. 1 nos hablaba de Jesé y del vástago, símbolo de la dinastía (en Is 6, 13 y en los diferentes pueblos del Antiguo Oriente), hay que admitir que nuestro texto tiene una resonancia real como muy pocos en todo el A. T.

Con el v. 6 dejamos la descripción del personaje real. La ruptura es muy clara a nivel del lenguaje. En los v. 6-8 se describe la reconciliación de los animales entre sí y con el hombre, o mejor dicho, un nuevo tipo de relaciones. Se trata efectivamente de un nuevo origen de cosas que ya no será como el de antes, de una especie de eliminación de las incompatibilidades y de las oposiciones. Este tema no se encuentra tan al pie de la letra en la profecía del siglo VIII, pero la idea de semejante reconciliación no era tampoco inverosímil en aquella época, sino todo lo contrario. Hacia ya tiempo que esta idea había sido evocada en Egipto y el profeta Oseas, en el norte, había utilizado este tema relacionado con el de la paz (Os 2, 20-22). Más tarde recogerá también la biblia este tema: Is 65, 25 cita casi literalmente ciertas partes de nuestro texto; y también Ez 34, 25 se refiere a Os 2, 20. Por tanto, esta parábola puede ser perfectamente obra de Isaías.

Este texto es, sin embargo, original, cuando habla al mismo tiempo del *muchacho pequeño que los pastorea*. Esto alude probablemente a un personaje real, ya que el título de "pastor" se aplicaba con frecuencia al rey en el

Antiguo Oriente. Pero resulta más difícil ver una alusión a la realeza en la *criatura* del v. S.

Este versículo parece tener además resonancias paradisiacas, ya que remite a una especie de edad de oro. El áspid y la serpiente aluden sin duda a Gén 3, 1. También se encuentra esto mismo en Os 2, 20.

De todas formas, los v. 6-S parecen señalar que la llegada y el gobierno del nuevo rey tendrán como consecuencia una paz extraordinaria y que en adelante ya no tendrá nadie miedo. Es absolutamente lógico presentar la paz y la seguridad del país, la armonía y el orden, como consecuencias del ejercicio de la justicia. Para los antiguos, se trata de algo evidente. Por tanto, hay que ser prudentes a la hora de hacer una interpretación alegórica de estos versículos. La intención del conjunto es clara. El significado de cada uno de los elementos de la parábola ya no lo es tanto.

En el Antiguo Oriente, los animales se tomaban a veces como símbolos de las clases sociales, o mejor dicho, de las funciones características de las capas sociales. Si nos referimos a esta simbólica, el texto querría señalar que el ejercicio de la justicia por parte del rey, su dirección de los asuntos (v. 6: un muchacho pequeño los pastorea) será de tal categoría que los enemigos desaparecerán. De todos modos, si la forma del poema parece a primera vista compleja, no lo es tanto en la medida en que los v. 6-S son la consecuencia lógica de los v. 2-5.

El v. 9 constituye la conclusión del poema. La acción del rey, el ejercicio de la justicia, significan no solamente que la paz y la prosperidad se desarrollan sin límite en el país, sino también que las gentes conocen a su Dios. La mediación real, tal como se la ha descrito anteriormente, llega de este modo a su realización plena. El rey cumple fielmente su función y su tarea.

b) Is 11, 1-9. ¿un texto mesiánico?

El texto de Is 11, 1-9 es considerado muchas veces como no-auténtico; pero la razón que se invoca generalmente es ésta: un texto que trae semejante esperanza y, a fortiori, un texto que se considera de antemano como mesiánico, no puede ser anterior al destierro. Esta opinión se basa en cierto número de apriorismos teológicos y no se puede mantener. El contenido monárquico y el vocabulario del conjunto del texto indican con claridad que este texto puede ser perfectamente de Isaías,

Este texto es considerado por la casi totalidad de los autores como "mesiánico". (Para el sentido de esta palabra, cf. el cuadro adjunto). Las razones que se dan para ello son las siguientes:

- El texto habla del tronco de Jesé y no de la casa de David. Se tiene la impresión de que se nos presenta un nuevo comienzo y que la dinastía de David como tal ha quedado fuera del papel. Se trataría de un nuevo comienzo de la monarquía en Judá.
- El texto concede una gran importancia al espíritu de Dios. Por tanto, nos encontramos frente a una crisis insuperable a juicio de los hombres y que supera las atribuciones de un rey ordinario.
- Se invocan finalmente consideraciones de orden histórico. Isaías había quedado profundamente decepcionado por la actitud y la política del rey Acáz durante la guerra siro-efraimita. Entonces había vuelto sus esperanzas hacia su sucesor, el joven Ezequías (Is 9, 1-6). Pero a su vez Ezequías decepcionaría al profeta: entre el 715 y el 701, mantuvo efectivamente una política pro-egipcia, en contra de lo que preconizaba Isaías, lo cual tuvo por consecuencia la invasión de Sennaquerib y el asedio de Jerusalén. Isaías habría compuesto entonces este poema, inspirándose en la ideología real y recogiendo rasgos paradisiacos, para expresar su fe en un rey futuro. Este rey realizaría algún día lo que no habían podido conseguir los reyes de la dinastía de David; y esto gracias a una asistencia particular del espíritu de Dios.

el Is 11, 1-9: un texto no-mesiánico

A estos argumentos puede responderse de la siguiente manera:

- No hay nada que permita ver en el rey del que se habla un "nuevo David", un nuevo comienzo de la dinastía. En efecto, a la muerte de cada rey se podía considerar que la dinastía comenzaba de nuevo. En los rituales egipcios se menciona la estela de Osiris, que tenía la forma de un árbol cortado y que representaba la permanencia de la dinastía con el cambio del rey. IO Isaías utiliza una imagen semejante para significar precisamente un cambio en la dinastía. "De la raíz de la serpiente saldrá una víbora, y su fruto será un áspid volador" (Is 14,29); se trata del cambio de rey en Asiria (o en Judá, según algunos autores). El problema es el cambio en el interior de la dinastía y se

utilizan los mismos términos que en Is 11, 1-9. Lo mismo se encuentra en Miq 5, 1, que habla de Belén, lugar de donde había salido David. Todas estas imágenes sirven para describir un nuevo punto de partida que encuadra perfectamente con la subida al trono de un nuevo rey. Así, pues, no hay nada en el texto que permita hablar de un lejano descendiente de David o de un nuevo David (nombre que se había convertido, por otra parte, en un título del rey de Jerusalén, lo mismo que César lo sería más tarde para los emperadores romanos).

- El argumento sacado de la presencia del "espíritu" en el texto carece de solidez. Hemos visto que el espíritu jugaba un papel importante en Isaías como atributo de la realeza, y que ese espíritu se apoderaba de los salvadores en tiempo de los jueces. Por tanto, no puede apoyarse en esto quien quiera ver en este personaje un rey extraordinario.

- El argumento histórico debe manejarse con muchas precauciones. Es evidente que Isaías quedó decepcionado por la política del rey Ezequías, lo mismo que había ocurrido antes con la de su padre. Pero esto no basta para decir que piense en un rey venidero, sobre todo si se intenta fechar este texto en función de su lugar en el libro.

Consideremos el conjunto del libro de Isaías. La primera parte va de 2, 1 a 11,9 (los oráculos de 11, 12-12,6 no son probablemente de Isaías). El c. 1 está compuesto de textos de diversas épocas y trata de diversos temas: es algo así como el prólogo de todo el libro. El conjunto 2, 1-11, 9 (con su introducción propia en 2, 1) puede ser considerado como un todo. En este conjunto no hay tex-

tos posteriores a 716-715, fecha de la subida personal de Ezequías al trono.

El poema de 2, 2-5 constituye un oráculo sobre Sión y el templo para señalar el papel importante de la ciudad santa y de su santuario. En 11, 1-9 se encuentra un oráculo real que se refiere de este modo a la otra base de la vida del pueblo. La primera parte del libro de Isaías comienza, pues, por un oráculo sobre Sión y el templo y se termina por un oráculo real: dos aspectos clave de la teología de Isaías.

Teniendo esto en cuenta, junto con el hecho de que Ezequías subió al trono en dos etapas (asociación al trono y coronación personal), no es imposible ni mucho menos encontrar dos poemas utilizados e incluso compuestos con ocasión de estos dos acontecimientos. No hay que olvidar que los profetas desempeñaban un papel muy importante en la vida de la monarquía y que los vínculos de Isaías con Ezequías eran muy profundos, hasta el punto de que se ha llegado a creer que era su profeta oficial. Basta con ver el papel desempeñado por Isaías durante la crisis del 701. Ante la amenaza de los asirios, Ezequías envía una delegación oficial compuesta de los más altos dignatarios a consultar al profeta Isaías. No se trata entonces de un profeta cualquiera. La mención del término de profeta con el artículo (el profeta) indica una función oficial y concreta (d. Is 37,1-7 y 38,1; 39, 3). Quizá sea ésta la razón de que Isaías no critique directamente a la persona del rey, sino que se dirija severamente'contra los funcionarios reales.

Por tanto, Is 11, 1-9 pudo ser escrito o pronunciado con ocasión de la subida personal de Ezequías al trono. El

EL MESIANISMO

No hay que incluir "bajo el título de mesianismo todas las representaciones religiosas que contienen un elemento de esperanza en un giro más o menos milagroso de la historia o en un final de la historia... No hay mesianismo sin mesías, sin un personaje real cuyo advenimiento es el signo de la salvación nacional después de una crisis que parece insupera-

ble a los ojos humanos. Por otro lado, no conviene confundir mesianismo con ideología real, aunque ésta haya proporcionado directamente los rasgos y las atribuciones del soberano venidero".

conjunto de 2, 1-11, 9 constituiría de este modo el librito de la actividad del profeta antes del reinado personal de Ezequías.

6. El mesianismo e Isaías

Lo que acabamos de decir a propósito de Is 11, 1-9 no es absolutamente cierto. Sin embargo, se nos plantea el problema del mesianismo en cuanto tal. La cuestión es la siguiente: ¿hay en el libro de Isaías textos mesiánicos? Parece ser que la respuesta debe ser negativa.

Al estudiar la guerra siro-efraimita, hemos comprobado que Isaías funcionaba con las categorías de la ideología real: para él, la mediación principal de la salvación para el pueblo, la mediación que permite al pueblo estar en relación con Dios, se llama "monarquía davídica". Su vocabulario, sus imágenes, sus juicios, están impregnados de esta realidad. Pues bien, el mesianismo supone el fracaso de la institución real y una intervención divina que la supere. Sería extraño que un hombre tan ligado a la institución, para quien la ideología real ocupa un sitio tan central, haya soñado en un cambio tan radical. De suyo no hay que descartar esta posibilidad, pero después de lo que acabamos de decir del texto más "mesiánico" de Isaías (Is 11, 1-9), parece difícil admitir la existencia

en los demás textos suyos de algunos textos mesiánicos en su origen.

Esto no quiere decir, como es lógico, que ciertos textos de Isaías, como Is 7, 1-17; 9, 1-6; 11, 1-9, no hayan sido releídos en una perspectiva mesiánica. Dada la presencia de la ideología real en estos textos, no es extraño que se convirtieran más tarde en la expresión del mesianismo real, reactualizándose así la mediación real. En los cantos del siervo del Segundo Isaías, por ejemplo, los rasgos reales se mezclaron con los de la mediación profética.

El desarrollo del mesianismo fue posible porque las promesas de Dios a la dinastía davídica tenían en su formulación un carácter incondicional: la mediación que la realeza había intentado realizar tenía que cumplirse. Las esperanzas del pueblo, en lo que concierne a esta mediación, necesaria para realizar su relación con Dios, tomarán caminos distintos: en unos ambientes se desarrollará el mesianismo real, en otros ocupará su lugar la sabiduría, aplicándosele los rasgos del rey tales como los describió Isaías en 11, 1-9. Es el caso de Prov 8.

Es evidente que estas relecturas y actualizaciones de los textos de Isaías son legítimas. Un texto nos habla en las circunstancias que estamos viviendo, aunque sea enorme la distancia que nos separa del texto, desde el punto de vista temporal, espacial y cultural. Pero hay que estar atentos a no mezclar los niveles de lectura. Son posibles todas las relecturas. Pero antes de releer, hay que leer.

ISAIAS y EL CULTO

En este capítulo tocamos una cuestión que siempre ha apasionado (y dividido) a los que se interesan por el profetismo: la de las *relaciones entre los profetas y el culto*. Para unos, los profetas están ligados al culto; para otros, están en los antípodas del mismo; y entre estas dos tesis extremas se manifiesta toda una gama de opiniones.

Para tener un firme punto de partida, vamos a estudiar un texto concreto de Isaías.

1. Is 1, 10-20 Géneros literarios y unidad

Ante este texto se presenta una primera cuestión: ¿forma una unidad?

Muchos comentaristas ven en él dos oráculos diferentes: 1, 10-17 y 1, 18-20. En efecto, en el v. 18 tenemos una fórmula de introducción: "*Dice el Señor*", con una conclusión en el v. 20: "*Lo ha dicho el Señor*". Además, a partir del v. 18 ya no se habla del culto como en los versículos anteriores.

Pero las cosas no son tan claras. Los v. 16-17 y 18 comienzan por un verbo en imperativo; no hay rupturas

entre el 17 y el 18; la fórmula "*dice el Señor*" del v. 18 figura igualmente en el 11, donde no introduce un nuevo oráculo. En efecto, las fórmulas de introducción se encuentran realmente en el v. 10: "Oíd la palabra del Señor"., escuchad la enseñanza de nuestro Dios". Finalmente, es difícil decir que en 1, 18-20 no se piensa ya en el culto cuando se habla de *blanquear*, de *quedar como lana*, de *pecados*; es un vocabulario muy parecido al del v. 16.

Este texto forma una unidad: las fórmulas del v. 10 rompen claramente con lo anterior y las del v. 20 con lo siguiente. Sin embargo, hemos de reconocer que en este texto tenemos que vérnoslas con dos géneros literarios diferentes y relativamente autónomos.

- **Una** enseñanza sapiencial y sacerdotal (1,10-17)

La primera parte del texto parece tener una doble pertenencia: al mundo de la sabiduría y a la práctica de los sacerdotes en el templo.

En la literatura egipcia hay textos, pertenecientes a la corriente sapiencial, que critican el culto hipócrita, el culto de aquellos cuya vida cotidiana no corresponde a lo

que el dios pide para aceptar ese culto.' Esta misma crítica se observa en los textos sapienciales del A.T. (Prov 21, 3.27; Ec14, 17) o en los textos proféticos (1 Sam 15,22; Os 6, 6...). El término *ofrenda* del v. 13 se encuentra también en Prov 15, 8; 21, 27. Muchos elementos de este texto demuestran que hay un cierto paralelismo entre la crítica del culto que hace Isaías y el mundo de la sabiduría.

Pero el término *ofrenda* es también un término técnico del culto: designa un sacrificio no aceptable para Dios (Dt 17, 1) o ciertos actos o prácticas incompatibles con una relación cultural con Dios (Lev 18, 22.26.27.29.30; Dt 18, 9.12). Por otra parte, nuestro texto comienza con la palabra *tôrâh* o *instrucción*. El hecho de que este texto trate del culto y que se abra por la palabra *tôrâh* nos remite a la práctica de los sacerdotes del templo. En efecto, el sacerdote estaba encargado de dar una *instrucción* al fiel sobre la pureza o impureza del sacrificio que traía a su Dios; tenía que examinar además a los fieles antes de entrar en el templo, poniéndoles cierto número de preguntas sobre su estado de pureza o impureza. Al llegar al santuario, se recuerdan las condiciones requeridas para presentarse ante Dios, para poder "ver su rostro" (cf. Is 1, 12).

Así, pues, en esta primera parte encontramos dos influencias muy claras desde el punto de vista de los moldes literarios: la de la corriente sapiencial y la de la práctica sacerdotal. Podría decirse que Isaías concibe su oráculo como una especie de enseñanza sapiencial que toma por modelo las instrucciones de los sacerdotes a la entrada del santuario. Quizá este género literario mixto existía ya en su tiempo.

— Una exhortación a la conversión (Is 1. 18-20)

La segunda parte es algo distinta en su género literario. Se habla generalmente de "palabra de juicio", pero esto no nos parece muy justo. Hay ciertamente elementos que hacen pensar en un proceso (por ejemplo, el *liti-garemos* del v. 18), pero esto no parece suficiente para que pueda hablarse de proceso, y mucho menos de juicio.

Se trata más bien de una exhortación a la conversión en la que se subraya enérgicamente las consecuencias catastróficas que podrían seguirse si no se oyera la llamada (todo el texto está en condicional). Se trata, pues, de una exhortación cargada de amenazas.

2. El movimiento, la articulación del texto

Para comprender un texto, es muy interesante observar el funcionamiento de sus verbos, ya que son ellos los que forman el esqueleto. En Is 1, 10-20, encontramos cierto número de verbos en *perfecto de situación*, que expresan un estado, una comprobación, una situación que se presenta o se considera como definitiva. La mayor parte de estos verbos tienen a Dios como sujeto: "Estoy harto de holocaustos..., no me agrada la sangre de novillos" (1, 11); "¿Quién pide algo de vuestras manos?" (1, 12); "Vuestras solemnidades y fiestas las detesto; se me han vuelto una carga que no soporto más" (1, 14); "Io ha dicho el Señor" (1,20). La lista es impresionante: Dios rechaza el culto que le presentan las gentes de Judá. Hay otro verbo en perfecto que tiene al pueblo como sujeto: "Vuestras manos están llenas de sangre" (1, 15). Se comprueba una situación, una realidad. Por tanto, se enfrentan dos situaciones incompatibles: la del pueblo y la de Dios.

Hay otros verbos en *imperfecto*: expresan una acción que no se ha acabado todavía. Algunos de estos verbos están exigidos por la propia narración o por la construcción condicional, pero hay tres especialmente interesantes: "No me traigáis más dones vacíos"; "no los aguanto" (1,13); "cierro los ojos" (1,15). Estas tres frases nos muestran la voluntad, las intenciones de Dios en el presente y en el futuro. No solamente no quiere que se lleven vanas ofrendas, sino que no las querrá jamás. No sólo no detesta sus fiestas y solemnidades, sino que siempre será así. Separa los ojos ante esas plegarias, ahora y para siempre. La comprobación que habíamos hecho al mirar los verbos en perfecto, toma aquí una dimensión de futuro. Si Dios está cansado de las fiestas y de los sacrificios, es porque las manos del pueblo están llenas de la sangre de sus crímenes, porque esas fiestas están manchadas

¹ Así, por ejemplo, en *Las enseñanzas de Merikaré*.

² Cf. H. Wildberger, *Jesaja*, en BKAT, 1965, 36: un excelente comentario en alemán, en curso de publicación.

por sus fechorías. Mientras estén ligadas las fiestas y las fechorías, Dios no las soportará.

También es impresionante el número de verbos en *imperativo*: doce en total. Esto manifiesta muy bien el carácter de exhortación y de urgencia.

Desde el punto de vista del movimiento del texto, se pueden distinguir tres partes, además de la introducción (1,10) Y de la conclusión (1,20): v. 11-13; 14-17 Y 18-20a. Las dos primeras partes se responden entre sí, mientras que la tercera da un paso hacia adelante. Los v. 11 y 14 muestran al Señor cansado de todo el culto del pueblo y rechazándolo; el primero de estos versículos insiste en los sacrificios, el segundo en las fiestas. Los v. 12 y 15 se responden y están centrados en la actitud de los fieles en el templo. También se responden los v. 13 y 16-17, Y son como la conclusión de las dos primeras partes. Expresan la voluntad de Dios, lo que él espera del pueblo: de forma negativa ("no me traigáis": 1, 13) Y positiva ("lavaos..., cesad de obrar mal..., buscad el derecho": 1, 16-17). Señalamos la presencia en el v. 17 de dos términos que tienen en hebreo la misma raíz: buscad el "derecho" y la "justicia".

Aunque de un género literario distinto, los v. 18-20 ofrecen una buena conclusión al conjunto del texto. Se ha comprobado la situación general del pueblo y se han presentado los caminos para volver de nuevo a la situación querida por Dios; ahora se ofrece la reconciliación, señalando las consecuencias nefastas para los pueblos, si sigue actuando como hasta el presente.

3. Isaías y el culto

Estamos ya ahora dispuestos a leer este texto y a recoger la cuestión de la relación de Isaías con el culto sobre unas bases más sólidas.

¿Puede decirse que Isaías condena aquí al culto en cuanto tal? ¿O se trata más bien de una crítica del culto, tal como lo hacen? ¿Cuáles son las críticas que formula el profeta?

Hay una señal que nos indica que Isaías no condena de suyo al culto; Dios declara: "¿Qué me importa el número de *vuestros* sacrificios?" (1, 11), o también "*vuestras* solemnidades y fiestas" (1, 14). No se trata, pues, de los sacrificios en general, sino de los que ofrece el pueblo. Y el profeta explica por qué Dios no puede

aceptarlos: porque el pueblo ofrece sacrificios y al mismo tiempo comete fechorías. ¿Es demasiado atrevido pensar, aunque el texto no lo indique, que las manos llenas de sangre del v. 15 evocan a la vez la sangre de los sacrificios y la sangre de los crímenes? Tendríamos entonces una bella imagen: las mismas manos no pueden mojarse a la vez en la sangre de los sacrificios y en la sangre de los inocentes. Se trata de acabar con una ambigüedad; hay que escoger: fiestas o fechorías, sangre de los sacrificios o sangre de los inocentes. El profeta ataca una actitud corriente y una tentación constante: separar la vida en dos; el hombre situado entre Dios y los hombres siente siempre la tentación de portarse de modo distinto con el uno y con los otros; se olvida de que, para Dios, hay que ser coherente y de que las relaciones con él pasan por las relaciones con los demás. En esto el profeta no dice nada nuevo: también los sacerdotes recordaban las condiciones de pureza exterior e interior que había que cumplir para poder presentarse ante Dios. Sin embargo, la virulencia del profeta es impresionante. Va todavía mucho más lejos cuando habla de la plegaria: no sólo el culto, que es en primer lugar un acto público, sino incluso la plegaria tiene que hacerse también en las mismas condiciones de coherencia.

La reacción de Dios frente a ese culto hipócrita está señalada por un término de rara violencia: "*Detesto* vuestras fiestas....." (1, 14). Lo encontramos también en Am 5, 21; Os 9, 15; Jer 12, 8; 44, 4.

De forma positiva, lo que hay que buscar es la justicia para los oprimidos (1, 16-17). Pero no se trata solamente de aplicar una ley, de conformarse a una norma; hay que *buscar*. Esta expresión tiene un sentido dinámico; hay que ver en cada caso, ya que nunca se sabe de antemano; hay que aprender constantemente ("*aprended* a obrar bien").

Entonces, si se busca la justicia, si se aprende a obrar bien, Dios estará preparado para recibir sus sacrificios. También estará dispuesto a olvidar el pasado, a cambiar el "rojo" de los pecados (la sangre) en blancura de nieve. Lo que Dios pide es que el pueblo haga el bien, la justicia. El culto vendrá después, como consecuencia. Para comunicarse con Dios, para encontrarse con él, hay que pasar primero por la práctica de la fraternidad. El culto no es sino su expresión. Entonces será posible el porvenir. Pero si el pueblo no escucha, si sigue como antes con las manos rojas de sangre y de pecado, en vez de comer el fruto del país, se verá comido por la espada.

UN ARBOL QUE BROTA EN CADA GENERACION

"Esta palabra, esta frase no pertenecen al texto primitivo; son glosas posteriores": esto es lo que leemos a veces en las notas de nuestra biblia o en los comentarios; y también lo hemos podido ver a veces en las páginas anteriores. Se trata muchas veces de hipótesis, pero otras veces los argumentos son lo bastante fuertes para dar una casi certidumbre. Esto significa que, en el curso de los años, cada generación ha releído los textos bíblicos (por eso se habla entonces de *relecturas*) añadiendo lo que en ellos descubría de su propia vida. Es difícil no admitir que la comunidad de creyentes se ha ido apropiando de esta forma, en cada época, de los textos que recibía. Es lo que a veces se llama la *historia del texto bíblico*.

Partiendo del libro de Isaías, vamos a ver algunos ejemplos de relectura.

1. LAS GLOSAS

En el libro de Isaías se encuentra cierto número de *glosas*, esto es, de breves añadiduras. Pongamos dos ejemplos que se encuentran en los textos que hemos estudiado.

En Is 7, 17 se lee: "El Señor hará venir sobre ti, sobre tu pueblo... días como no se conocieron desde que Efraín se separó de Judá, *el rey de Asur*". Todas las ediciones de la biblia y los comentarios afirman que la mención del rey de Asur es una glosa. En efecto, el complemento de "hará venir" es "días como...", y esto no tiene nada que ver con

el rey de Asur. Entonces, ¿por qué esta añadidura? Hemos dicho que el oráculo de Is 7, 1-17 es un oráculo de felicidad para la casa de David. Alguien, al releer este texto más tarde, se sintió impresionado por la falta de fe de Acáz; pensó que el rechazo del signo propuesto por el profeta en nombre de Dios merecía un castigo. Ve en la invasión del rey de Asur, en el año 701, ese castigo. Se apropia entonces ese texto releyéndolo a la luz de los acontecimientos de que ha sido testigo. Y de esta forma, el oráculo de felicidad se convierte en anuncio de desgracia: los "días" anunciados que eran para Isaías días de gozo se convierten en días de desdicha.

En Is 7, 20 se encuentra la misma glosa: "Aquel día le afeitará el Señor con navaja alquilada al otro lado del río, *el rey de Asur*, la cabeza y el pelo de sus partes, y le rapará la barba". También en este caso la mención del rey de Asur se considera como una glosa. En efecto, para un contemporáneo de Isaías no era necesario concretar de quién se trataba; todo el mundo sabía que "la navaja alquilada al otro lado del río (esto es, del Éufrates)" no podía ser más que el ejército asirio. Esta glosa debió ser añadida en una época en que no se comprendía bien el sentido de la palabra "río", o bien cuando Asiria había dejado de ser una gran potencia. Se trata aquí de una glosa explicativa, que no cambia el sentido del texto.

Esto nos hace ya vislumbrar un aspecto importante de la historia del texto bíblico: no se le considera como una cosa fija, intocable, sino como algo vivo que debe servir a las generaciones siguientes; se adaptan entonces los textos a las nuevas circunstancias (primer caso) o se expli-

can y comenta'n para hacerlos comprensibles (segundo caso).

2. LAS AMPLIACIONES DE LOS TEXTOS

Ciertas ampliaciones de los textos realizadas por la comunidad constituyen verdaderos textos en sí mismos.

Is 22, 15-25 es un bonito ejemplo. El primer oráculo (22, 15-18) es una palabra de juicio contra Sobná: se le indica que no podrá aprovecharse del suntuoso sepulcro que se ha preparado. El segundo oráculo, esta vez en primera persona (22, 19-23), anuncia a Sobná que será sustituido en su puesto en la corte por otra persona. Finalmente, el tercer oráculo (22, 24-25) critica al sustituto de Sobná y le anuncia también la ruina. Estas añadiduras ¿fueron hechas por el propio Isaías o por un discípulo? No es fácil decirlo. Pero el procedimiento está claro: se completa un oráculo, se le amplía, se le adapta, se le actualiza añadiendo nuevos oráculos.

El caso es diferente en el c. 11. El texto que hemos estudiado se detenía en el v. 9. En el 11 se encuentra la misma palabra (*raíz*) que en el v. 1; sin embargo, Is 11, 1-9 y 10-16 tiene un contenido y unas perspectivas totalmente distintas. Al utilizar la expresión "raíz de Jesé", el autor de Is 11, 10-16 (que escribe sin duda durante el destierro) ha relacionado su propio poema con el texto de Isaías.

3. POEMAS INDEPENDIENTES

Viviendo en la segunda mitad del siglo VIII, el profeta Isaías no pudo pronunciar oráculos contra Babilonia, ya que en aquella época este reino no constituía una potencia política ni presentaba peligro alguno para Judá. Sin embargo, encontramos poemas contra Babilonia (por ejemplo, Is 13; 14,22-23). Estos textos se encuentran en el conjunto de oráculos contra los enemigos de Judá. En este conjunto se incluyeron siglos más tarde otros poemas contra el enemigo del momento, Babilonia.

4. LAS ESCUELAS. SEGUNDO Y TERCER ISAIAS

La obra de Isaías conoció una posteridad mucho más importante todavía. El "libro de Isaías", tal como lo encontramos en nuestras biblias, tiene 66 capítulos. Hemos visto que sólo los 39 primeros pertenecen al pro-

feta del siglo VIII y que, incluso en esta parte, hay varios textos posteriores. Los c. 40-55 forman lo que se llama el *Libro de la consolación*; su autor es desconocido y se le llama simplemente el *Segundo Isaías*. Este libro debió ser escrito durante el destierro en Babilonia, entre el 550 y el 500.¹ La tercera parte del libro -los c. 55 a 66-, compuesta por autores anónimos después de volver del destierro, se llama a veces el *Tercer Isaías*.

El fenómeno es muy interesante: ciertos autores anónimos añaden al libro de un profeta, dos siglos más antiguo, sus propias creaciones. Se reconocen hasta tal punto sus sucesores y continuadores de su obra que ocultan su propio nombre, se refugian a la sombra del profeta fundador, como si su nombre no contara para nada, como si lo que hacían y decían fuera la secuencia lógica y normal de los textos y profecías de Isaías, hijo de Amós. Por otra parte, hay que reconocer que estas dos partes añadidas a la obra de Isaías tienen tantos puntos en común con ella que se las puede considerar como el producto de una especie de escuela que sobrevivió al profeta fundador.

5. LOS APOCALIPSIS

Todavía son más recientes otros dos conjuntos, insertos en los 39 primeros capítulos de Isaías: Is 24-27 y 34-35. Debieron ser compuestos en el siglo IV. No todos los especialistas están de acuerdo en su fecha, pero lo que nos interesa es constatar una vez más que se introdujeron en un texto cuatro siglos más antiguo. Y esto de la forma más natural del mundo.

El pensamiento, la obra, el movimiento creado por Isaías entre el 740 y el 700 se van perpetuando; la palabra profética es viva. El libro de Isaías es una obra que se desarrolla en el tiempo y en el espacio.

CONCLUSION UN FALSO PROBLEMA: LA AUTENTICIDAD

A algunos les chocan o les preocupan estas ideas: "Si todas estas palabras no fueron dichas por el mismo profeta, entonces son falsas". Para ellos, sólo las palabras

¹ G. van Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, 11. Srgueme, Salamanca 1972, 300.

pronunciadas realmente por los profetas a los que se les atribuyen tienen valor. Pero ésta es una concepción demasiado material y mecánica de la palabra de Dios. "No cabe duda -escribe van Rad- de que nuestra exégesis de los profetas tiene que aprender a mirar bajo otro punto de vista ese lento enriquecimiento de la tradición profética, no considerándolo como 'falta de autenticidad' y una desdichada alteración de lo primitivo y original. Tal proceso es más bien un signo de la vitalidad con que fue transmitido el antiguo mensaje, adaptándolo a las nuevas situaciones... Este proceso en la formación de la tradición nos plantea un problema hermenéutico, que aquí sólo puede ser indicado brevemente. Si las palabras de los profetas han caminado así junto con Israel a través de la historia, y si han conservado su carácter de mensaje aún más allá de su primera predicación, su interpretación por los que venían detrás tuvo que ser elástica, pues la palabra no alcanza a sus destinatarios posteriores más que a través de una 'adaptación' de su contenido... Y ¿no habría que contar con el hecho de que a partir del momento en que una profecía llegaba a manos de los que habían de transmitirla, ya había pasado el tiempo en que podía ser

entendida estrictamente en su sentido original y primario?"²

El texto profético, como toda la biblia, es recibido en la comunidad de creyentes como testimonio de fe. Y nos atenemos a él. Nuestro trabajo y nuestra inteligencia (dada por Dios para que la utilicemos) descubren el desarrollo creador de ese texto, su enriquecimiento progresivo. Esto nos demuestra que el texto bíblico no es una cosa fija y muerta, una palabra dicha una vez para siempre. Es, por el contrario, una palabra que nos permite a nosotros, en donde estamos, en nuestra propia actualidad, descubrir a Dios, su acción, sus relaciones con nosotros. Esta palabra de Dios que se adapta, que crece, que se enriquece, que cambia, que se transforma, es el mejor antídoto contra el inmovilismo y contra la muerte. El texto profético, el texto bíblico, es el mejor fermento de nuestra vida de creyentes en el hoy de nuestra vida. Es un texto vivo y que da vida.

² *Ib/d.*, II, 67-70.

RELECTURA DEL LIBRO DE OSEAS

El libro de Isaías no ha sido el único "releído". Entre otros posibles ejemplos, tomamos el del libro de Oseas, profeta contemporáneo de Isaías.

Oseas predicó en el reino del norte. Su mundo teológico, político y cultural era muy distinto del de Isaías. Las relaciones entre los reinos del norte y del sur no eran ni buenas ni frecuentes.

El año 722, cae Samaria y desaparece para siempre el reino del norte. Los asirios lo convierten en provincia de su imperio. Algunos israelitas logran huir y se refugian en Jerusalén; pero no vienen con las manos vacías: traen consigo sus tradiciones, escritas u orales, las palabras de sus profetas, entre ellos Oseas. El texto del profeta Oseas entra de este modo en el patrimonio de todos los que siguen adorando al Dios de Israel.

Pero el texto de este profeta del norte se leerá ahora a la luz de los problemas y de la fe de los habitantes del sur. El propio texto conoció una redacción judía. Algunos oráculos, dirigidos originalmente a Israel del norte, se adaptaron a la situación de los creyentes del sur. Para ello basta muchas veces añadir *Judá* o *Jerusalén* al texto inicial. A veces se añade un versículo. Así, Os 5, 5 tiene como glosa segura el inciso "*también Judá tropezará con ellos*": lo demuestra el uso del adverbio "también" y la ruptura del paralelismo con este tercer miembro de la frase. También Os 6, II es una glosa: encontramos el "también" y el término de "cosecha" en el sentido de "castigo final", que es de uso tardío.

Así, pues, el libro de Oseas fue objeto de una lectura y de una redacción en función de los problemas y de la situación del reino de Judá. Es uno de los aspectos de la posteridad y de la vida de este texto.

¿PARA QUE SEGUIR LEYENDO A LOS PROFETAS?

Al final de este recorrido, es posible que algunos se planteen la cuestión: ¿de qué sirve leer todavía a los profetas?, ¿para qué seguir leyendo hoy a Isaías?

¿Sus ideas maestras? ¡Ya no nos sirven! La institución monárquica y, en concreto, la dinastía davídica eran para él la mediación por la que Dios transmitía la salvación a su pueblo. Pero ahora que tenemos a Jesucristo, el único mediador...

¿Su teología? No nos va. Nos choca, por ejemplo, esa ingenuidad con que afirma que Dios tiene un plan bien determinado para su pueblo y las demás naciones. El pueblo y las naciones nos parecen entonces como marionetas en manos de Dios. Ahora sabemos que Dios nos ha dado una historia que construir, libremente...

¿Su mesianismo, a saber, el hecho de que haya anunciado de antemano al mesías venidero? Pero precisamente hemos visto que Isaías no tuvo nunca probablemente la idea de semejante mesías...

Entonces, ¿qué es lo que tiene que decirnos? Plantear esta cuestión significa quizá manifestar que tenemos una concepción del profeta que lo asemejaría a una especie de iluminado que predice el porvenir, que anuncia a Cristo, que da de antemano las soluciones concretas a los problemas que nos planteamos hoy. Pero no es así; el

profeta no es ningún profesor futurólogo de los tiempos antiguos.

El interés de la lectura de los profetas es inmenso; pero consiste en algo distinto. Puede residir en lo que dijeron, pero radica más todavía en la forma como lo dijeron.

1. EL CONTENIDO DE SU MENSAJE

Los textos proféticos, como toda la biblia, son preciosos para comprender a Jesucristo. No precisamente porque lo anunciaran. No hemos de desilusionarnos al saber que quizá Isaías no conoció el mesianismo, aunque haya sentado sus bases, aunque sólo sea poniendo sus esperanzas en Ezequías, al fallar Acáz. Pero los primeros cristianos, para comprender a Cristo, relevaron aquellos textos y alimentaron con ellos su comprensión y su interpretación del resucitado. Así comprendieron mejor la obra de Jesús; por ejemplo, cuando meditaban los textos sobre el hijo de David o sobre la fecundidad de su pasión, actualizando los poemas del siervo doliente. No se puede comprender realmente el N. T. sin conocer el Antiguo, del que estaban impregnados los primeros cristianos.

2. UNA DOBLE REFERENCIA A SU ACTITUD

Pero quizá más fundamentalmente todavía podría decirse que nuestra referencia a los profetas y a las escrituras en general (incluido el N. T.) es doble:

- Referencia a un texto vivo

Los textos de la escritura no se leen de una manera arqueológica, como si no fueran más que un simple testigo de un mundo desaparecido o como si se tratara de un texto que tiene un sentido dado una vez para siempre y que no tenemos más que repetir. Al examinar las relecturas del texto de Isaías, hemos visto que la comunidad creyente se fue apropiando aquel texto, generación tras generación, lo relejó, lo adaptó. Nosotros hemos de tener esa misma relación con el texto bíblico, una relación viva y creadora. Hoy leemos ese texto, en nuestras situaciones precisas y concretas. Nos habla y nos interpela aquí y ahora. Tenemos que recrearlo, adaptarlo. Tenemos que volver a escribir nuestra biblia.¹

¹ Hoy se realizan algunos ensayos de "escritura" de la biblia. que se parecen muchas veces a la forma judía de leerla. Citemos por ejemplo: *Il commence l'évangile* (con este subtítulo revelador: *Un groupe de croyantes écrit la Bible*). Desclée. Paris 1977; R. Parmentier. *L'Évangile autrement L'évangile de Matthieu et l'Apocalypse*. Centurion. Paris 1977. La novela de M. Pomilio, *El quinto evangelio*. Argos Vergara. Barcelona 1979 es un buen ejemplo de lo que esta relectura significa. Puede verse también la obra de Vicente Leñero. *El evangelio de Lucas Gavilán*. Seix Barral. Barcelona 1979. Es una transcripción completa del evangelio de Lucas a un tipo de realidad mejicana actual. Algunas páginas están francamente logradas (como las de la pasión), pero el conjunto *adolece* de ser una transcripción excesivamente material. Desde un punto de vista más teórico. puede leerse P. M. Beaujeu, *Jésus oublié*. Cerf, Paris 1977.

- Referencia a una actitud de fe

Este texto es testimonio de una actitud de fe, la de los profetas en unas circunstancias concretas, en unos momentos determinados o históricamente definidos. Hay que estudiar cómo se plantearon ellos el problema de las relaciones de los hombres con su Dios, captar su forma de concebir a Dios, al hombre. Nos importa poco comprobar que Isaías no pensase en la salvación más que a través de la dinastía davídica; lo que nos interesa es ver que, detrás de aquellas ideas, tenía una forma de concebir a Dios, a los hombres, sus relaciones mutuas, una forma que quedará iluminada y vivida definitivamente en Jesucristo. Y en este sentido se puede hablar de un anuncio de Jesucristo por Isaías, aun cuando él no pensara nunca en el mesías.

Se trata de una actitud de fe arraigada en el pasado, en la tradición del pueblo, y que se basa en la marcha de ese pueblo en busca de su Dios, así como en el descubrimiento y la revelación progresiva de Dios a su pueblo.

Se trata de una actitud de fe que vive en el presente, que lee el presente, que intenta comprender cómo vivir las relaciones del hombre con Dios y con los demás pueblos, en lo concreto de cada día.

Se trata de una actitud de fe abierta al porvenir, por estar llena de esperanza. El Dios que habló, sigue hablando y hablará siempre. Y su palabra es creadora. En esto es incomparable el profeta y su actitud de fe nos invita a dirigirnos también nosotros hacia el porvenir, arraigados en el pasado del pueblo de Dios, leyendo nuestro propio presente a la luz de Jesús de Nazaret.

¿Hay que leer entonces a los profetas? Sí, porque su actitud de fe puede y debe iluminarnos actualmente en la forma con que hemos de plantearnos nuestros propios problemas de fe. No hay que leerlos únicamente para saber lo que dicen. Pero hay que saber lo que dicen para poder comprender su actitud y su testimonio de fe, lo cual constituye para nosotros, a la luz del resucitado, una referencia de fe fundamental.

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

MARCO HISTORICO V CULTURAL

M. Noth, La historia de Israel. Garriga, Barcelona 1966, 429 p.

El método de trabajo de uno de los grandes exegetas alemanes, basado principalmente en la crítica literaria, es muy útil, pero parcial. Algunas ideas maestras de M. Noth son actualmente bastante discutidas.

P. Garelli - V. Nikiprowetzky. El Próximo Oriente Asiático. Labor, Barcelona 1977.

Los autores presentan de forma sintética la historia del Próximo Oriente desde 1200 a.C. hasta la época persa. La primera parte, dedicada a los instrumentos de la investigación, es especialmente interesante y útil. Buen instrumento para situar a Isaías en el conjunto de la historia y la cultura.

H. Cazelles. Introduction critique à l'A.T., Desclée, París 1973, 46-65.

Presentación breve, pero clara y sintética de la historia de Israel.

R. de Vaux, Las instituciones del A.T. Herder, Barcelona 1964, 772 p.

Esta obra fundamental presenta el conjunto de los conocimientos actuales sobre todo lo que puede llamarse «institución»: sacerdocio, culto, organización militar, economía, monarquía, comercio, familia. Es un libro indispensable para cuantos quieran conocer un poco seriamente el A.T.

J. Briend - G. García Recio, Israel y Judá en los escritos del Próximo Oriente Antiguo. Verbo Divino, Estella 1981, 100 p.

PROFETISMO

A. Neher, La esencia del profetismo. Sígueme, Salamanca 1975, 304 p.

Obra célebre de este autor judío que ha contribuido tanto a dar a conocer el pensamiento y la exégesis judíos. Muy interesante, aunque sus perspectivas difieren a veces de las que se encuentran en este cuaderno.

L. Monloubou, Prophete, qui **es-tu?** Cerf, París 1968, 256 p. Este libro, fácil y agradable de leer, presenta la historia de los orígenes del profetismo judío hasta la época de los grandes profetas escritores. Una excelente introducción al estudio del profetismo.

L. Ramlot. Le prophetisme, en Dictionnaire de la Bible. Supplément, Letouzey, París 1972, 811-1222.

En este artículo, muy documentado, se tocan todos los problemas del profetismo. Buena presentación del estado actual de la cuestión. Es la síntesis más completa en francés.

H. Cazelles, Introduction critique à l'A.T., Desclée 1973, 329-390.

Presentación sumaria de la cuestión. Un buen instrumento de trabajo para los principiantes.

ISAIAS

L. Alonso Schokel y J. L. Sicre Díaz, Profetas, Comentario. Cristiandad, Madrid 1980, 2 vols.

El primer tomo contiene los comentarios de (saías y Jeremías, así como una introducción general sobre el profetismo. Densa y completa, la introducción constituye un buen resumen de la problemática profética tal y como se plantea hoy.

El comentario de Isaías es relativamente corto, apenas doscientas páginas, incluido el texto. Como en el resto de la obra, los autores subrayan mucho los análisis literarios y estilísticos del texto profético, de ahí que, a veces, se sienta una cierta desproporción respecto a otras lecturas, restringiendo, quizás, las posibilidades del mensaje. De todas maneras, el comentarista conoce a fondo el texto y el resultado es sólido y rico. Necesario para especialistas y para los que no lo son.

Textos de Isaías estudiados en este cuaderno

1, 10-20	p.55s.	14, 24-27	p.36s.
S, 1-7	p.23s.	17, 1-11	p.26
18-19	p.29	22, 8-11	p.30
6	p. 18s.	15-25	p.58
7, 1-17	p.44s.	28, 1-4	p.26
8, 16-18	p. 10	23-29	p.35
9, 1-6	p.48s.	29, 15-16	p.30
10, 20-21	p.26	30, 1-5	p.35
11, 1-9	p.50s.	8-17	p. 11

CONTENIDO

El joven exegeta vasco, JESUS MARIA ASURMENDI, profesor en el instituto Católico de París, al estudiar con agudeza los textos más célebres de Isaías, nos ofrece una verdadera introducción al estudio de los profetas.

Con esta guía tan segura, se nos invita a leer los textos, situados en su contexto histórico, y a releerlos en función de nuestra propia vida.

1. El profetismo ,.	5
Una «profesión» conocida en el Antrguo Oriente, con sus formas propias de expresarse. pero que no tienen nada que ver con el anuncio del futuro. Arraigado en el pasado, el profesor interpreta el presente para orientarnos hacia el porvenir.	
2. Isaías y su época. La historia del siglo VIII	14
El profeta es un hombre «situado».	
3. La vocación de Isaías (Is 6) oo.	18
El profeta describe su mensaje en esta introducción a su ministerio	
4. El canto de la viña (Is 5, 1-7) oo. .. oo. oo oo.	23
Una magnífica parábola de las relaciones de Dios y de su pueblo.	
5. Isaías y la política oo oo. oo oo oo.	27
El testimonio de fe de un hombre que, en la política interior y exterior de su país, intenta interpretar los planes de Dios.	
6. Isaías, el rey y el mesianismo .. , ... oo----- oo----- " oo. ... "	39
¿Anunció Isaías al mesías? Es poco probable. Tenía otra cosa que hacer: permitir a sus contemporáneos vivir como creyentes.	
7. Isaías y el culto oo. oo. oo. ... --- ... --- ... oo. ... oo. " oo. ...	55
La verdadera relación con Dios en el culto pasa por una verdadera relación con los hombres.	
8. Un árbol que brota en cada generación ... oo. oo. oo. ... oo. ...	58
El libro de Isaías ha sido releído durante cuatro siglos, completado. desarrollado... Extraña fecundidad que nos invita a continuarlo	
9. ¿Para qué seguir leyendo a los profetas? oo----- oo. oo' oo. " ---	61

'UN SENSACIONAL DESCUBRIMIENTO ARQUEOLOGICO

EBLA

Desde hace más de un siglo, los arqueólogos trabajan pacientemente y nos presentan de vez en cuando tesoros inestimables. Gracias a sus trabajos, podemos conocer mejor la forma de vivir de pueblos que desaparecieron ya hace varios milenios. Para el estudio de la biblia, la arqueología resulta muy valiosa, aunque se la haya utilizado muchas veces para afirmar que "la biblia siempre tiene razón" o que "la biblia dice la verdad". Hay casos en que la arqueología plantea serios problemas a los biblistas, ya que sus resultados no coinciden con los textos bíblicos; de esta forma provoca el estudio y adquirimos finalmente un mejor conocimiento del texto bíblico, de su carácter específico, de su finalidad.

Desde el año 1964, la misión arqueológica italiana de la universidad de Roma está excavando Tell Mardikh, entre las ciudades de Hama y de Alepo, al norte de Siria. El primer descubrimiento importante tuvo lugar en 1968: una inscripción del rey Ibbit-Lim, de la ciudad de Ebla, dedicada a la diosa Eshtar. Esto permitió identificar el lugar con la ciudad de Ebla, que no era conocida hasta entonces más que por algunos textos sumerios y acadios. En 1974 se encontraron las primeras

tablillas, en escritura cuneiforme, casi todas de carácter comercial, pero entre las que había una con una lista de nombres propios. En 1975 tuvo lugar el gran descubrimiento: cerca de 15.000 tablillas, en dos habitaciones destinadas evidentemente a los archivos reales. El conjunto de textos puede fecharse con toda seguridad entre 2400-2250 a. C.

La mayor parte (80 %) de estos textos están escritos en sumerio; el resto, en una lengua semítica desconocida hasta entonces, pero muy parecida al fenicio y al hebreo bíblico.

El conjunto de textos puede clasificarse en cinco grupos:

1. Textos económico-administrativos: listas de compra de alimentos para la gente de palacio, para el templo, etc. Muchos textos hablan de agricultura, de metales, de ganados, de madera, con lo que denotan un grado de desarrollo económico impresionante.

2. Textos "científicos": ejercicios de escuela, listas de plantas, animales, etc. (cf., por ejemplo, 1 Re 5, 9-14).

3. Textos históricos: que señalan la situación política de la época, que tendremos que revisar por completo a partir de estos textos. Se mencio-

nan ciertas ciudades señaladas por la biblia como Salim, la ciudad de Melquisedec, Hazor, Lakish, Megiddo, Gaza, Dor, Sinaí, Ashtarot, Joppe, etcétera.

4. Textos literarios de carácter muchas veces mitológico.

5. Silabarios y diccionarios sumerio-eblaitas, que son para el epigrafista de las excavaciones, G. Pettinato, los más antiguos del mundo.

Podemos hacernos una idea de la religión de Ebla. Se cita a casi 500 dioses. Se observa curiosamente la presencia de un dios llamado *Ya* y, a partir del reinado del rey Ebrum (=¿hebreo?), la mayor parte de los nombres de personas está formado con el nombre de ese dios. *Ya* debe considerarse como una abreviación de *Yaw* (=¿Yahvé?). Aparecen otros muchos dioses ya conocidos por la biblia o por los textos del Antiguo Oriente: Dagan (el Dagón de los filisteos), Kamosh (el dios de los moabitas)...

Es particularmente interesante la presencia de varias categorías de sacerdotes y sobre todo de profetas, llamados *muhhu* (como en Mari) y *nabi'-utum* (de la misma raíz que *nabí=profeta*).

Los nombres propios son a veces muy parecidos a los nombres bíblicos: Mikaya, Mikail, Ismail...

Esta rápida ojeada permite darse cuenta de la importancia de este descubrimiento para una comprensión mejor de la biblia. Las sorpresas que nos preparan los arqueólogos de Ebla y el desciframiento de los textos que han encontrado son ciertamente importantes.

J. M. Asurmendi

Para una información más amplia, cf. G. Pettinato, *The Royal Archives of Telle Mardikh-Ebla: Biblical Archeologist* (mayo 1976). Los números de marzo-abril 1977 de "Historama" nos dan un reportaje sugestivo.

LA HISTORIA DE LA EPOCA DE ISAIAS

	DAMASCO	SAMARIA	JUDA	ASIRIA	EGIPTO
740	RASIN	MENAHÉM 748-737 AMOS OSEAS	Muere OIIAS <i>ISAIAS</i> vocación VOTAN 740-735 <i>MIQUEAS</i>	TEGLATFALASAR III 745-727	PIANKI (25. ^a dinast.) en Etiopía y Alto Egipto
738		PECAJIAS 736 PECAJ 736-732		campaña en el Oeste tributo de Rasín y Menahem	
736 735	guerra siro-efraimita: Rasín y Pecaj contra Judá		ACAI736-7167 llama a Teglatfalasar <i>Isaías 7</i>	Campaña contra Damasco y Samaría. Territorios del norte anexionados	
732	Fin de Damasco	OSEAS 732-722 alianza Egipto			TEFNAKHT en el Delta (24. ^a dinast.)
728			----- EIEQUIAS asociado al trono	----->	
722		Sitio de Samaría	←-----	SALMANASAR V 726-722	
721		Toma de Samaría. Deportación	←-----	SARGON II 722-705 campaña en el Oeste	PIANKI recobra el poder
716			EIEQUIAS 716-687 trata con Egipto y Babilonia Fortificaciones. Reforma religiosa <i>fin misterio de</i> <i>MIQUEAS 705</i>	campaña en Siria- Palestina 711 SENNAQUERIB 705-680	
701			Sitio de Jerusalén <i>fin ministerio ISAIAS</i> MANASES 687-642		