

# El Profeta Isaías

I. "EL ROLLO DEL PROFETA ISAÍAS". Después de entrar en la sinagoga de Nazaret, Jesús desenrolló el volumen del profeta Isaías, encontrando en él la base de su programa mesiánico (Le 4,17-20). En la primera cueva de Qumrán se encontró en 1947 un rollo excepcional (1Q Isa), formado por 17 pieles cosidas entre sí (7 m de largo, 20 cm de ancho), sobre las cuales había 54 columnas de 29 líneas cada una, donde se recogía un texto de Isaías del siglo I a.C. En esa misma cueva, otro Isaías fragmentario (1Q Isb) venía a añadirse a los fragmentos isaianos: se retrocedía así mil años en la tradición manuscrita de este gran profeta, que hasta entonces se había basado en textos medievales (el texto masorético) y en las versiones. Es precisamente este rollo poético y profético con el que hemos de recomponer el rostro de este escritor, que ha sido definido como "el Dante de la literatura hebrea" (L. Alonso Schókel), cuyo mensaje está en cierto sentido sintetizado en su nombre homólogo al de Jesús: Isaías, "Yhwh salva". De las columnas de este rollo surgirá también un retrato genuino de su mundo; un mundo que él ocupó como protagonista al menos durante cuarenta años. A partir de aquel día del "año en que murió el rey Ozías" (Is 6,1: año 740 a.C).

Aquel día se nos describe en una célebre página autobiográfica (c. 6). El fondo es Jerusalén, la ciudad natal querida por el poeta, la ciudad del templo y de la presencia divina. Es precisamente en el templo donde el sacerdote Isaías, probablemente de familia aristocrática, se ve envuelto en una experiencia de vocación, descrita según el esquema "real". Efectivamente, ante él aparece el consejo de la corona de Dios, con su corte de serafines y con el símbolo del humonube y de la gloria, signos de la trascendencia, pero también de la revelación de Dios. El profeta percibe sus limitaciones de criatura ante la santidad divina; pero, a través de una especie de bautismo del fuego, está ya en disposición de acceder a la corte celestial. "Oí la voz del Señor, que decía: ¿A quién enviaré? ¿Quién irá por nosotros?" (6,8). La respuesta de Isaías es muy distinta de la de Jeremías. Es él mismo el que libre y animosamente presenta su candidatura: "Aquí estoy yo, mándame a mí". El Señor le presenta entonces la vocación profética en su contenido dramático (6,9-10). La voz del profeta tendrá que chocar con el rechazo de Israel, que, después del anuncio profético, se convertirá en obstinación. La palabra de Isaías, como la de Dios, de quien es portavoz, pasa a ser un juicio inexorable que hiere los corazones

insensibles y obtusos, los oídos duros y sordos, los ojos ciegos. Acciones proféticas para los ojos y palabras de Dios lanzadas a los oídos van cayendo sin resultado alguno, como semilla perdida en medio de pedregales áridos y cubiertos de ruinas. El pasaje 6,9-10, como es sabido, será recogido por los evangelistas para su interpretación de la parábola del sembrador y del rechazo experimentado por Cristo (cf Mc 4; Mt 13; Lc 8).

1. UNA PLURALIDAD DE PRESENCIAS Y DE TIEMPOS. Los 66 capítulos de que ahora se compone el rollo de Isaías se despliegan durante casi dos siglos y medio de historia hebrea y suponen la presencia de al menos tres manos distintas. Dentro del espíritu de la tradición bíblica y oriental, para la cual Moisés es el padre de todo el Pentateuco y Salomón el artífice de los Proverbios, de Qohélet y hasta del libro de la Sabiduría, también el único gran Isaías recoge bajo su patrocinio tiempos y presencias diversas. Las presencias se irán señalando en nuestra lectura sintética de la obra y llevan ahora nombres convencionales: Isaías, Segundo Isaías (Déutero-Isaías), Tercer Isaías (Trito-Isaías), redactores... Tan sólo del primero, del maestro, poseemos el nombre y datos concretos, incluso personales, como los nombres simbólicos de sus hijos Sear-Yasub y Maher-salal-hasbaz ("Un resto volverá", y "Pronto para la presa, veloz para el botín"), así como su vida en la corte (c. 7), su actividad de escritor y la presencia de su esposa (c. 8). Los otros son anónimos y sólo dejan percibir el trasfondo histórico en que actúan y predicán. Isaías es el espectador de años cruciales para el reino meridional de Judá, en donde vive, y para el septentrional de Samaría, que precisamente durante su predicación desaparece para siempre (721 a.C). Va viendo desfilar por el horizonte internacional a cuatro emperadores asirios, que extenderán su pesado dominio sobre el débil reino de Jerusalén: en el 745 sube al trono de Nínive Teglatfalasar III; en el 727 le sucede Salmanasar V, que en el 725 da paso a Sargón, el conquistador de Samaría, mientras que en el 705 sube al trono Senaquerib. Durante los primeros años de su profecía, bajo el rey Acáz, se perfila en el horizonte la guerra siro-efraimita: el eje Damasco-Samaría obliga a Jerusalén a una coalición antisiria. Jerusalén se niega; los ejércitos aliados marchan contra ella; el rey jerosolimitano busca el apoyo oneroso de Asiria. Es el año 734 a.C. Isaías compone el precioso "librito del Emanuel". El profeta asistirá al derrumbamiento de Samaría (c. 28), polemizará contra la política de Judá, esperará y sostendrá a Ezequías en su reforma religiosa. La última fase de su profecía refleja los sucesos de finales del siglo VIII, cuando Judá intenta, con el apoyo de Egipto y de las ciudades-Estado de Acarón y Ascalón y con el aval de

Babilonia, sacudir el yugo de los asirios (2Re 20,12-19). Pero el nuevo soberano asirio, Senaquerib, elimina la coalición, conquista 46 centros palestinos y, como atestigua el "prisma de Taylor", pone sitio a Laquis y a Jerusalén. En el año 701 a.C. se evita el derrumbamiento total gracias a la presión externa de Egipto, a las dificultades internas de Asiria y quizá a la peste de la que nos habla detalladamente también Herodoto y que reelabora en clave milagrosa 2Re 18,17ss.

Con el Segundo Isaías, como veremos, nos encontramos en una situación muy distinta: Israel, desterrado en Babilonia, ve perfilarse en el horizonte el nuevo astro, el de Ciro, que con su edicto del 538 a.C. permite a las nacionalidades sometidas y deportadas por Babilonia volver a sus hogares respectivos. El autor anónimo de los capítulos 40-55 se hace intérprete de esta política, intuyendo en ella el signo del proyecto divino. Sus páginas se transforman en una llamada entusiástica al retorno a la tierra prometida, aun cuando este nuevo éxodo lleve consigo notables dificultades, atestiguadas más tarde en los libros de / Esdras y Nehemías. A su vez, es en pleno período posexílico, con una Jerusalén en reconstrucción, donde se coloca la predicación del Tercer Isaías (ce. 56-66), todavía más anónimo que el Segundo Isaías, hasta el punto de que algunos exegetas han pensado incluso en la presencia de varias voces recogidas en una unidad. Estamos ya a una distancia de más de doscientos años de los días de Isaías el grande.

**2. UNA PLURALIDAD REDACCIONAL.** La complejidad de los elementos históricos y literarios de este rollo supone también una complejidad a nivel redaccional. Dados los límites de esta presentación, no podemos entrar en el problema de todas las articulaciones, a menudo problemáticas, sobre las que está estructurado ahora el volumen. Se definirán otros elementos en la mirada diacrónica que daremos a todo el volumen. Por lo que se refiere al primer bloque redaccional, el de los capítulos 1-39, podemos aislar esta estratificación fundamental:

a) Capítulos 1-6: oráculos distintos, a menudo de gran valor literario, casi totalmente isaianos, con la vocación del profeta puesta curiosamente al final, en vez de al principio, como suele suceder; b) Capítulos 7-12: el libro del "Emanuel" sobre el trasfondo de la guerra siro-efraimita; la sustancia es isaiana, pero no faltan considerables infiltraciones déutero-isaianas, como en 11,10-12,6; c) Capítulos 13-23: los oráculos contra las naciones, isaianos, con retoques redaccionales, a menudo de tono déuteroisaiano (p.ej., 14,1-2) y con un texto posexílico de gran relieve teológico (19,16ss); d) Capítulos 24-27: "apocalipsis mayor" de Isaías, ciertamente

no isaiano, quizá la sección más tardía de todo el rollo (¿siglo v?); e) Capítulos 28-33: oráculos diversos destinados a Israel y a Judá y coordinados de forma muy artificial por seis "¡ay!" (28,1; 29,1; 29,15; 30,1; 31,1; 33,1); sustancialmente isaianos, pero con retoques posexílicos;

f) Capítulos 34-35: "apocalipsis menor" de Isaías, ciertamente no isaiano, quizá déutero-isaiano; g) Capítulos 36-39: es la reproducción libre de 2Re 18,17-20,19. En los capítulos 36-37 el redactor combinó dos fuentes, la primera procedente de los círculos proféticos (36,1-37,9a. 37-38) como los capítulos 38-39 (biografía de Isaías), y la segunda compuesta de un relato puntado (37,9b-36) debido a los discípulos de Isaías.

Como está claro, en el texto del Isaías clásico es menester rebuscar mucho para encontrar el material auténticamente suyo. Con el capítulo 40 asistimos a un fuerte salto histórico, literario y teológico, señalado ya en 1772 por J.C. Döderlein y en 1782 por J.G. Eichhorn. Es la obra del Segundo Isaías, el profeta del retorno del destierro de Babilonia. Dentro de esta área literaria, que se cierra en el capítulo 55, se pueden distinguir varias unidades, pero no un claro proyecto redaccional. Nos contentaremos con señalar la colección de los cuatro célebres poemas del siervo de Yhwh distribuida por los capítulos 42; 49; 50; 53 (el último es considerado por algunos exegetas como obra de un discípulo del Segundo Isaías). Todavía es más libre la organización de la última parte del volumen, la que desde B. Duhm (1892) se le ha atribuido a un hipotético Tercer Isaías. Los oráculos están dispersos y mezclados con otros géneros literarios; el trasfondo es más fluido, y el clima parece reflejar la reconstrucción del posexilismo.

Aun en medio de este panorama tan variado, con coordenadas tan movilizadas y tonalidades tan distintas, es posible vislumbrar algunos hilos teológicos constantes. Pensamos en el tema de la / fe y de la esperanza mesiánica, que, aunque con modalidades heterogéneas, refleja instancias constantes. Pensamos en la definición de Yhwh como "Santo de Israel" (1,4; 5,19.24; 10,20; 12,6; 17,7; 30,11.12; 37,23; 41,14.16.20; 43,3; 45,11), que conjuga la trascendencia ("Santo") con la inmanencia ("de Israel"). Pensamos en la categoría del "resto de Israel" (9; 4,2-3; 10,20-21; 28,5; 37,32), que para Is es la expresión de la fidelidad de los justos de Israel, colaboradores con Dios en la historia de la salvación, verdaderos "pobres" de Yhwh (2,22; 7,9; 8,6; 28,16; 30,15.18), cuyo apoyo es solamente Dios. Esta categoría recibirá en los epígonos de Is un tinte más nacionalista, representando

preferentemente a los desterrados de Babilonia que han regresado a Palestina para la reconstrucción del Estado [/ Dios; / Pueblo/ Pueblos; / Iglesia I].

II. ISAÍAS EL GRANDE: HISTORIA, LITERATURA Y TEOLOGÍA. La manera más adecuada para captar la propuesta teológica ofrecida por los diversos Isaías que están corralmente presentes en esta obra es la de seguir el desarrollo mismo del volumen en sus diversas partes. Empecemos con el gran Isaías, el padre y maestro de esta escuela profética secular. Su hebreo clásico sabe desplegar las formas del oráculo profético "gracioso" y punitivo, la elegía (1, 21ss) y la sátira (c. 14); pasa de la lírica a la parábola (c. 5), de la canción irónica (23,16; 37,22; 28,7-13) a la acción simbólica (c. 20) y al módulo sapiencial (28,23-29). Sus antítesis, en las que se opone la fidelidad de Dios a la miseria de Israel, son de una eficacia única y se van desarrollando en cadena. Su concisión estilística no empobrece nunca el esplendor de sus imágenes y de sus símbolos. Por poner un solo ejemplo, escojamos un pasaje poco conocido del libro del Emanuel: "Porque este pueblo ha despreciado las plácidas aguas de Siloé..., el Señor va a hacer subir contra ellos las aguas del río (Eufrates) caudalosas y torrenciales: el rey de Asiría con todo su poder. Por todos sus cauces se saldrá, se desbordará por todas sus riberas, invadirá Judá y la inundará hasta que el agua llegue al cuello. Y el despliegue de sus alas cubrirá toda la anchura de tu tierra, ¡Oh Emanuel!" (8,6-8). Al principio hay un arroyo que corre con su murmullo ligero: es Siloé, la fuente de Jerusalén (2Re 20,20), símbolo de los caminos de Yhwh y de la paz. Pero Judá desea una presencia mucho más densa, sueña con la inmensidad del río, del Eufrates, símbolo de las alianzas diplomáticas y militares y del poder de Asiría, con las que Acáz se ha aliado. La fuerza de este río se revela muy pronto como la violencia de una inundación que irrumpe y lo invade todo. Pues bien, el ejército asirio se ponía en marcha para las campañas militares precisamente en primavera, cuando las nieves al derretirse hacen crecer el Eufrates. El río se desborda y transforma entonces en un torrente inmenso de soldados que sumergen los Estados que atraviesan (cf 5,30; 17,12-13 y los anales de Sargón II). Judá es personificado ahora como un naufrago a punto de ahogarse: el agua no ha suprimido por completo su vida, pero la ha reducido a un resto débil, la cabeza y el cuello (Jerusalén), que emergen de la marea de las aguas, símbolo de la nada. Es la paz fúnebre de las tropas de ocupación asirías que cubren el reino de Emanuel, invocado patéticamente al final (v. 8). Sus "alas", es decir, sus ejércitos, lo hacen parecido a un ave gigantesca que está a punto de caer sobre su presa asustada e indefensa (Sal 17,8; 36,8; 57,2; 61,5; 63,8; 91,4).

1. LAS PÁGINAS DE APERTURA. Los oráculos de apertura, de diversa calidad y cronología, constituyen una colección de altísima importancia teológica. Intentemos señalar algunos de los más significativos en vez de recurrir a la acostumbrada enumeración resumida de sus contenidos. En el capítulo 1 (para algunos exegetas estaríamos en la última fase de la predicación isaiana, en torno a los años 705-701, el período de las invasiones de Senaquerib) nos encontramos con dos ejemplares de rib o requisitoria profética contra las violaciones de la / alianza por parte de Israel. El profeta es el fiscal público encargado de la acusación, pero es también el que pronuncia la sentencia de absolución. Son testigos los elementos cósmicos, espectadores atónitos de la rebelión humana (1,2; 3,13-15; Os 2,4; 4,1-3; Miq 6,2-8; Sal 50). Las dos requisitorias se encuentran, respectivamente, en los versículos 1-9 y 10-20 del capítulo 1. Es interesante sobre todo la segunda, que repropone con enorme vigor el kerygma fundamental profético, es decir, el nexa necesario entre la fe y la vida, el culto y la justicia. Los carneros, los novillos, los toros, los corderos, los cabritos, los inciensos, los sábados, las asambleas, las fiestas, las manos tendidas hacia el cielo, todo eso es una farsa cuando esas manos están manchadas de sangre y cuando por detrás de esos pseudoorantes se levanta la voz de los oprimidos, de los huérfanos, de las viudas, de los pobres (cf Am 5; Os 6,6; Jer 7; etc.). Pero la invectiva contra la hipocresía, sobre todo de las clases elevadas, se transforma al final en una llamada a entrar en tratos, a "discutir juntos" (v. 18). Entonces se dará la conversión a la justicia, y tras la grana del pecado vendrá el candor de la nieve y del lino, es decir, la pureza del perdón.

Sión, como sede de la presencia de Dios en el espacio (templo) y en el tiempo (la dinastía davídica), es uno de los ejes de la teología de Isaías, ciudadano jerosolimitano enamorado de su ciudad. "El Señor omnipotente mora en el monte Sión" (8,18); él es el que "ha fundado a Sión y en ella se cobijarán los pobres de su pueblo" (14,32). Isaías le dedica a Sión un admirable poema en 2,1-5, poema que copiará luego Miqueas (4,1-5) y que será reelaborado muy retóricamente por el Tercer Isaías (c. 60). En el centro se yergue el monte Sión con su fuerza de atracción espiritual. Oleadas de pueblos se dirigen hacia esa cumbre mística de donde brota la ley y la palabra de Dios (v. 3). Se trata, por tanto, de una peregrinación planetaria hacia arriba y hacia el futuro, es decir, hacia Dios mismo. El monte, portavoz de la "palabra", le da a toda la comunidad mundial un destino de paz internacional, de justicia, de desarme (v. 4). Las armas se transforman en instrumentos técnicos para el desarrollo pacífico; la luz del Señor envuelve el horizonte universal: "Venid,

caminemos a la luz del Señor" (v. 5) [/Jerusalén/Sión I-III; /Paz II). Pero la teología de Sión contiene también el anuncio del juicio, que se formula varias veces en estos capítulos. Así, en 2,6-8 se alega una lista decalógica de iniquidades idolátricas a Jas que se ha dedicado Judá; el profeta hace caer sobre ella una segunda lista decalógica de acciones del Señor que, como un ciclón, lo desarraiga todo, lo sacude, lo aniquila (2,12-16). La denuncia adquiere en 3,16-24 el color de la ironía, cuando el profeta se ríe sarcásticamente de las mujeres aristocráticas de Jerusalén y de su lujo descarado. Pero el texto más elevado y literariamente más completo sobre este tema ha de buscarse en el célebre poema de la viña de 5,1-7. La estructura de esta obra maestra es "psicológica"; en efecto, a pesar de ser un canto de trabajo y un canto de amor, se trata del proceso de una conciencia; de la acusación directa y personal lanzada contra un hombre que se había engañado creyéndose solamente espectador, y no más bien actor. La primera estrofa (vv. 1-2) insinúa una parábola placentera, tranquilizante, que inspira amor y da confianza. Pero aparece el primer desengaño ("la viña sólo ha dado agrazones"); es una desilusión descrita con las connotaciones de la simbología nupcial (el propietario de la viña y la misma viña se representan como una pareja). El clima de esperanza fallida está sostenido continuamente por el verbo qwh, "esperar", que va punteando todo el poema (vv. 2.4.7b). La segunda estrofa respira toda ella un tono triste (vv. 3-4), que se convierte en la queja de un enamorado engañado. Los espectadores son invitados a pronunciar un juicio objetivo sobre la conducta de la viña. Y en la tercera estrofa (vv. 5-6) se admiran quizá de la severidad del juicio, pero lo comparten en sustancia. En este punto es donde hay un cambio de dirección (cuarta estrofa: v. 7): somos nosotros esa viña que tan pacíficamente hemos juzgado. Se exige nuestra autocondenación a través de una aliteración del texto hebreo (imposible de reproducir), que traduce plásticamente la desilusión divina. El Señor esperaba sedaqah, "justicia", y he aquí que encuentran 'aqah, "grito del oprimido"; esperaba mispat, "derecho", y se encuentra con mispah, "derramamiento de sangre". Y el grito de Isaías en defensa de la /justicia crece en este momento de tono con seis implacables "¡ay!" (5,710.11-12.18-19.20.21.22-24), que con 10,1-4 pueden transformarse en un septenario de acusaciones llenas de indignación y rebosantes de esperanza en el juicio de Yhwh sobre la historia (cf Mt 23).

2. EL LIBRO DEL EMANUEL. El trasfondo histórico de esta parte, la más célebre del rollo de Isaías, se dibuja en 7,1-6 y se refiere a la guerra siro-efraimitica, a la que ya hemos aludido (734 a.C). En contra de Acáz, que ha optado ya por una alianza

con Asiría, el profeta propone la resistencia a ultranza contra las fuerzas de Damasco y de Samaría dentro del espíritu de la guerra santa ("Estate tranquilo, no temas, no desmaye tu corazón" del v. 4, y la apelación a la fe en el v. 9 van en esta línea y no deben leerse en clave integralista ni quietista). Hay que subrayar que las opciones políticas concretas de los profetas son de suyo, contingentes;. Efectivamente, Jeremías sostendrá precisamente una propuesta similar a la del rey Acaz, que ahora es considerada como impía, mientras que la tesis de la resistencia santa será característica de los soberanos de entonces, juzgados como impíos. Sea de ello lo que fuere, en esta situación trágica de Jerusalén el profeta anuncia un mensaje de esperanza, con tal de que Judá permanezca fiel a los ideales de libertad y de yahvismo. Este mensaje de esperanza, centrado en un descendiente davídico concreto, casi ciertamente Ezequías, rey justo, rey-Emanuel, tiene, sin embargo, unas connotaciones tan gloriosas y se difunde hacia un horizonte tan total y tan luminoso que se convierte en uno de los textos clásicos del / mesianismo judío y cristiano. El bloque poético de los capítulos 7-12 es bastante heterogéneo; pero se mueve constantemente en dos registros, el uno de juicio (concretado también en el peso de la alianza asiria y de los tributos que supondrá) y el otro de gozosa espera de un mundo renovado. Fijemos nuestra atención en los tres textos fundamentales que entraron en el patrimonio de la teología bíblica como puntos de referencia insustituibles. El primero, en 7,10-17, traza, con el esquema del anuncio del nacimiento de un héroe-salvador (Isaac, Sansón, Samuel, etc.), el signo de esperanza del Emanuel. La base ideológica en que se apoya el oráculo es la promesa de Natán a David (2Sam 7), es decir, la continuidad en el tiempo de la dinastía como signo de la presencia de Dios en la historia. Son cuatro los motivos que sostienen la perícopa isaiana. En primer lugar, la concepción y el nacimiento de un hijo de una madre misteriosa (de ordinario estéril, para indicar que el hijo es un don inesperado de Dios). Aquí el profeta confía ese carácter misterioso al término 'almah, que los LXX y Mt 1,23 tradujeron por "virgen", pero que en realidad significa simplemente "mujer joven", que no ha dado a luz todavía (Gen 24,43; Éx 2,8; Cant 1,3; 6,7-8; Prov 30,19). Bajo el velo del enigma, Is alude probablemente a Abia, la joven esposa de Acaz, que aún no ha dado un heredero a la dinastía. El hijo que ha de nacer tiene un nombre simbólico, Emanuel (Dios-con-nosotros), una síntesis esencial de la promesa davídica: tal es el segundo elemento del oráculo. El tercer dato es la dieta del niño, un signo simbólico antiguo, ya que el profeta no utiliza el acostumbrado estereotipo "leche y miel", signo de bienestar, sino "cuajada



y leche". La cuajada, si es verdad que indica un alimento fresco y siempre al alcance (cf Gen 18,6-8; 2Sam 17,28-29), y por tanto felicidad, es también el alimento oportuno en los momentos de peligro. Así pues, la comida del niño revela una situación de inestabilidad o de dualidad: la paz y la tensión andarán a la par. El último elemento del oráculo es el futuro del niño, cuando haya alcanzado la mayoría de edad ("rechazar el mal y elegir el bien"); en esa fecha surgirá para el reino de Judá una aurora de serenidad. Así pues, el anuncio de Is se fija en un "mesías-consagrado" concreto, quizá el rey Ezequías, para el que se desea un reinado de justicia, signo de la presencia divina en la historia. Pero al mismo tiempo se dejan los espacios abiertos para una esperanza mayor, aunque lejana. En esos espacios es donde se introducirá la espera del "mesías-consagrado" perfecto.

El segundo pasaje más famoso del Emanuel es el himno de liberación de 9,1-6, dirigido siempre según un plan histórico, pero con aperturas hacia el futuro y lo infinito. Este coral se abre con una estrofa (vv. 1-2) de luz y de alegría: es como si estuviéramos delante de una nueva creación o de una teofanía. La alegría es elemental, y con los dos símbolos de la siega y del botín de guerra abarca la guerra y la paz, es decir, la totalidad de la vida nacional. Son tres las razones de esta alegría que se aducen en las estrofas sucesivas (vv. 3-4 y 5-6: ki, "porque", en los vv. 3.4.5). La primera causa de felicidad es la liberación de la opresión: se rompen los signos de la esclavitud (el yugo, la vara, el palo). La segunda es la paz, descrita a través de las imágenes de una hoguera que acaba con todos los restos contaminados de la guerra. Pero la cumbre está en la tercera motivación: el don del Emanuel ("un niño nos ha nacido; un hijo se nos ha dado"), del que se enumeran cuatro títulos reales que, junto con las funciones de corte ("consejero" para la política extranjera, "padre" en relación con los súbditos, y "príncipe"), evocan una dimensión excepcional y grandiosa ("admirable" como "Dios" mismo presente entre nosotros, "sin fin" y autor de la paz-shalóm perfecta). La promesa de Natán se abre a horizontes ilimitados de paz, de justicia y de gozo.

Todavía más abierto hacia esa dimensión total y "mesiánica" es el himno de 11,1-9. El suceso de la entronización del rey Ezequías, que quizá está en la base del poema, se lee ahora como la puerta de entrada a un nuevo y futuro paraíso, a una era auténticamente mesiánica. La primera parte (vv. 1-5) acude a símbolos vegetales. Del tronco seco de la dinastía davídica ha salido un brote, un comienzo absolutamente gratuito de vida: nace de este modo la definición del rey-mesías

como rey-vástago (cf Jer 23,5-6; 33,15-16; Is 53,2; Zac 3,8; 6,12). Esta imagen de la rama verde sugiere la idea del viento. En hebreo *rúah* sirve para indicar tanto el "viento" como el "espíritu" (cf Jn 3,8, con el griego *pneüma*). El viento que acaricia la nueva rama del tronco de Jesé es también el espíritu de Dios derramado sobre el mesías-vástago. La plenitud de esta efusión se declara en la cuádruple mención del vocablo *rúah*: los cuatro vientos indican los cuatro puntos cardinales, y por tanto la plenitud carismática de este soberano (cf Is 61,1-2; Le 4,18-19). Este espíritu articula su influencia en tres parejas de dones (con el añadido del don de "piedad" se han convertido en los siete dones del Espíritu Santo en la tradición griega y latina): "sabiduría" e "inteligencia" se orientan particularmente a la plenitud humana general; "consejo" y "fuerza" exaltan las cualidades políticas y militares del soberano; el "conocimiento" y el "temor del Señor" definen la actitud religiosa fundamental. Pero en la justicia es donde se pone el acento, con especial insistencia en los versículos 3-5. En este punto se abre la segunda sección del himno (vv. 6-9), un cántico de las criaturas del mundo nuevo y una celebración de la paz. El idilio de un nuevo paraíso se representa mediante una simbología animal de pacificación: las parejas antitéticas de los animales salvajes (el lobo, el leopardo, el leoncillo, la osa, el león, la víbora) y domésticos (el cordero, el cabrito, el ternero, la vaca, el buey, el niño de pecho) se conjugan en una armonía indestructible. Incluso el gran enemigo del hombre, la serpiente (Gen 3), vuelve a estar en paz con la humanidad en una especie de juego (v. 8). Y como en todo el libro del Emanuel, no puede faltar la presencia alusiva del "niño" que guía (v. 6) a esta creación renovada y que vuelve inofensiva a la serpiente venenosa (v. 8). El centro de este Edén es Sión, "mi monte santo", sobre el que se ha derramado la sabiduría del Señor con una plenitud tan grande que evoca la inmensidad del agua de los mares (v. 9).

3. LOS ORÁCULOS CONTRA LAS NACIONES. Se trata de un género que han cultivado todos los profetas, en sus oráculos relativos a las naciones, y por tanto a toda la política internacional. Ya Amos, como apertura de su libro (Am 1-2), había ofrecido un septenario de oráculos contra las naciones. En Isaías podemos también distinguir catorce de distinta calidad y finalidad: sobre Babilonia (13,1-14,23: texto muy articulado), sobre Asiría (14,24-27), sobre Filistea (14,28-32), sobre Moab (15-16), sobre Damasco e Israel (c. 7, con una inserción anti-idolátrica en los vv. 7-14), sobre Etiopía (c. 18), sobre Egipto (c. 9, con un añadido del Segundo Isaías en los vv. 16-25), una acción simbólica sobre Egipto y Etiopía (c. 20); un oráculo sobre la caída de Babilonia (21,1-10), otro oráculo oscuro sobre "los centinelas" y sobre

Edón (21,11-12), oráculos sobre las tribus árabes de la estepa (21,13-17), sobre Jerusalén (22,1-14), sobre el primer ministro jerosolimitano Sobná (22,15-25), sobre Tiro y Sidón (c. 23).

Es imposible dar cuenta de toda la masa de informaciones históricas que se encierran en esta colección, de la variedad de símbolos que se aplican a los diversos Estados, de las perspectivas religiosas adoptadas. Pero sobre todo ello podemos decir que se extiende un esquema hermenéutico fundamental, muy apreciado por Is, que podríamos llamar "del instrumento". Efectivamente, el profeta concibe a las potencias, que aparentemente dan la impresión de ser los árbitros del destino de la historia, como "instrumentos" con los que Dios va tejiendo su plan de salvación y de juicio (5,26-27; 7,7-9; 17,2). "¡Como si el barro pudiese compararse con el alfarero, y la obra decirle a su autor: No me has hecho!"(29,16). El pecado capital de Israel (2,11-17.22; 5,18ss; 28,1; 29,5.13-16) y de las naciones (10,13-14; 14; 16,6; 23,9; 36,13-37,29) es el orgullo, la hybris, la ilusión de ser jueces cósmicos y no "instrumentos" en manos del único Señor de la historia. Es significativa en este sentido la elegía satírica sobre el rey de Babilonia del capítulo 14; se trata de un poema con una estructura concéntrica concebida de este modo: a) Coro de los espectadores israelitas (vv. 4b-9). b) Coro de las sombras (vv. 10-12). c) Canto del rey de Babilonia (vv. 13-14). b') Coro de las sombras (v. 15). a') Coro de los espectadores israelitas (vv. 16-21). El canto se abre con un suspiro de alivio por el derrumbamiento del tirano; es un respiro cósmico que envuelve a todo el ser. En este episodio aparece cuál es el verdadero protagonista de la historia, el único que puede relegar a todos estos "grandes" a los márgenes del gran río de la vida, el único que "rompe el palo de los criminales, el cetro de los dominadores" (vv. 5-6). Todo el se'ol está en ebullición por la llegada del rey de Babilonia, cuyo título oficial era "Lucifer, el hijo de la aurora". Pues bien, él se ha hundido desde las estrellas en el mundo espectral de la muerte, como todos los humanos. El punto neurálgico de la sátira está en las palabras del rey, cuyo pecado original era precisamente el de la hybris, el de "escalar el cielo y levantar su trono encima de las estrellas de Dios" (v. 13). El orgullo del soberano alcanzó su apoteosis en una escalada satánica, que van jalonando los verbos de ascensión (subiré, me levantaré, moraré, escalaré, me haré igual) y las etapas alcanzadas (el cielo, las estrellas, la, montaña de la asamblea divina, las regiones superiores de las nubes, el Altísimo). Tras el grito de desafío del soberano viene el coro de las sombras infernales, que pintan en la aceleración de un solo versículo el derrumbamiento niiguelangelesco del rey derrumbado desde

el vértice de los cielos hasta las profundidades del abismo (cf Ez 28,2; Dan 10,13; 11,3-6; Ap 18,21). El gozo de los espectadores ante este justo juicio de Dios desemboca en un oráculo final (vv. 22-23), en donde el Señor ordena que desaparezca el nombre de Babilonia de los mapas, barrido con "la escoba de la destrucción". Dentro de estos oráculos contra las naciones no falta la repetición de un tema predilecto de Isaías, el de la oposición a las alianzas con las potencias extranjeras, fuente de debilitación del yahvismo. Es ejemplar en este sentido la acción simbólica del capítulo 20, mientras que alcanza una especial brillantez, incluso en el nivel poético, 18,1-6, una firme protesta en contra de los tratados diplomáticos con "la tierra del zumbido de alas..., que manda por el mar mensajeros en canoas de juncos sobre las aguas"(vv. 1-2), es decir, Egipto. Escoger este camino equivale a optar por la fragilidad y la inconsistencia de una potencia humana: "El egipcio es un hombre, y no un dios; y sus caballos son carne, no espíritu. El Señor extenderá su mano y se tambaleará el protector; caerá el protegido y todos a la vez perecerán" (31,3). Vuelve a hablarse de la opción teológico-política que apareció por primera vez en la güera siro-efraimítica del capítulo 7 del libro del Emanuel.

4. LA ANTOLOGÍA DE ORÁCULOS DE LOS CAPÍTULOS 28-33. Dentro de esta colección de oráculos dispersos nos encontramos de nuevo con los elementos ideológicos que ya se habían desarrollado anteriormente. La poesía es siempre muy elevada, como en el caso de la alegoría de la corona de flores reservada a Samaría (28,16). Samaría, como atestigua igualmente Amos, era una capital alegre, mundana, aunque gobernada por la injusticia. El pensamiento corre espontáneamente a aquella corona de flores que acostumbraban ponerse en la cabeza durante los banquetes (Cant 3,11; Is 61,10). El banquete de Samaría se transforma en una orgía (Am 6,6; Os 7,5) y la corona cae por tierra, pisoteada por los comensales emborrachados (vv. 1.3): la clase dirigente de Samaría, loca e irresponsable, se encamina hacia la tragedia. De pronto, en el salón del banquete irrumpe un personaje "fuerte y poderoso", enviado por el Señor (v. 2); en silencio, coge la corona de uno de los comensales, la tira al suelo y la pisotea con desprecio (v. 3). Samaría y el reino del norte se ven arrancados de su posición, como si fueran un higo prematuro que cualquier viandante arranca de la rama (cf Nah 3,12). El año 721 a.C. Samaría capitulará bajo Sargón II, sus dirigentes "irán desterrados a la cabeza de los cautivos y cesará el júbilo de los sibaritas" (Am 6,7). La verdadera corona para el "resto" de Israel, es decir, para los justos, será únicamente el Señor (vv. 5-6). Recordemos entre paréntesis que en la colección de oráculos de los

capítulos 28-33 está también recogido el llamado "testamento de Isaías"(30,814), un texto áspero, una advertencia dirigida a un pueblo rebelde, a unos hijos mentirosos (v. 9).

5. LAS INFILTRACIONES DE OTROS POETAS. En muchos puntos de la parte que es propia del Isaías clásico es fácil percibir ciertos cambios imprevistos de estilo, de ambientación histórica, de tonalidad literaria y hasta de concepción teológica. Aparecen otras manos que a menudo pueden identificarse con las del Segundo Isaías, pero que otras veces son de redactores desconocidos.

Queremos reservar una alusión particular a dos áreas, la primera muy extensa —la de los "apocalipsis"— y la otra más limitada, pero muy interesante.

a) El universalismo de la fe. Después de un oráculo bastante duro contra Egipto (19,1-15), el texto recoge seis pequeños oráculos en prosa, todos ellos bajo el ritmo de la fórmula escatológica "aquel día". En ellos encontramos un mensaje de salvación, no ya solamente para el pueblo de la elección, sino para toda la humanidad (19,16-25; vv. 16-17.18.19-20.21.22.23.24-25). Aunque el alcance real de esta declaración es difícil de delimitar (algunos piensan que se refiere sólo a los hebreos de la diáspora), parece que se formula suficientemente un cierto principio universal de la fe. La lengua de Israel resonará también en Egipto en la lectura de la palabra de Dios; habrá allí un altar para el sacrificio; allí se invocará el nombre del Señor en el culto. El camino militar que recorrían las dos superpotencias, es decir, la "via maris", que unía a Egipto con Mesopotamia, se convertirá en un medio de comunicación pacífico. Más aún, el último oráculo contiene esta bendición "misionera y ecuménica": "El Señor todopoderoso los bendecirá de esta manera: Bendito sea mi pueblo, Egipto; Asiría, la obra de mis manos, e Israel, mi heredad" (v. 25; cf Ez 29).

b) Los apocalipsis. La apocalíptica es un género literario de gran éxito, sobre todo en el período posterior al destierro subsiguiente al impulso del simbolismo de Ezequiel y de Zacarías, y alcanzará su culminación en la época de los Macabeos [/ Dan, siglo II a.C.]. La apocalíptica responde a imperativos literarios precisos, ligados a un simbolismo exaltado y a unas exigencias teológicas propias de los tiempos de crisis. La visión subyacente del mundo es de tipo dualista: al presente amargo e injusto se opone un futuro de paz y de perfección. Los temas principales son entonces el juicio de castigo de los rebeldes, el reino futuro definitivo inaugurado en una Sión perfecta y el comienzo de una nueva era en la que el "resto",

es decir, los justos, reinarán para siempre en un paraíso cósmico. Dentro de Isaías se suelen distinguir un "gran apocalipsis" en los capítulos 24-27, y un "apocalipsis menor" en los capítulos 34-35 (estos últimos son un díptico juicio-salvación). Hagamos una breve alusión a dos páginas del apocalipsis mayor. La primera es el "canto del festín de los justos" de 25,6-8. En la colina de Sión se ha preparado un banquete suntuoso, al que están invitados todos los hombres, si bien antes tienen que hacer caer la ceguera de sus ojos. La miseria humana tiene que ser antes aniquilada y disuelta (v. 7); sobre todo se debe destruir la muerte, maldición original del hombre (Gen 3). El festín es el momento positivo y simbólico de la comunión con Dios, símbolo recogido a menudo por Jesús para representar el "reino" (Mt 8,11-12; 22,11-14; 25, 1ss; Lc 12,35-37; 14,16-24, etc.). Se abre así para el justo un horizonte de luz y de paz, en donde la vida del Señor se convierte en fuente de la misma vida del fiel y la muerte queda eliminada para siempre (1Cor 15,54-55; Ap 21,4) En esta línea se desarrolla el "canto de la resurrección" de 26,14-19, contenido dentro de la inclusión antitética: "Los muertos no revivirán" (v. 14), "pero revivirán tus muertos" (v. 19). La muerte y la vida, la destrucción y el crecimiento, la fecundidad y la esterilidad se enfrentan en un choque violento, que termina con la germinación de la vida. El polvo del se'ol, en donde todo es muerte y oscuridad, se ve inundado de rocío y de luz, que convierten a la tierra no ya en un seno sepulcral, sino en un seno fecundo, de donde surge una nación nueva y fuerte. La Lectura tradicional ha visto en esta página el cántico de la resurrección de los muertos; en realidad es el fragmento de una epopeya nacional. Los enemigos y los impíos son destruidos (v. 14), pero el pueblo elegido peca al engañarse creyendo que puede engendrar por sí solo la salvación (v. 18); el castigo del Señor cae sobre Israel (v. 16), pero Dios hace resurgir del tronco muerto de la nación un resto que canta su victoria sobre la muerte (v. 19). La tierra, devoradora de hombres a través de la tumba, fecundada por el rocío y por la luz celestial, vuelve a ser madre prolífica de criaturas vivientes (Ez 37).

III. EL SEGUNDO ISAÍAS. Con el capítulo 40 empieza a resonar una voz evidentemente nueva en la profecía de este rollo. Las condiciones históricas (Babilonia, y no ya Asiría, el surgir de la potencia persa, Jerusalén destruida y que hay que reconstruir) hacen pensar necesariamente en el destierro y en el posexilium tras el edicto de Ciro en el 538 a.C. Cesan también los datos autobiográficos; el estilo, unitario, no es ya isaiano, aunque se esfuerza en imitar sus formas. Se trata de un poeta realmente refinado, pero más retórico que el Isaías clásico; despliega

sus imágenes en medio de repeticiones, de fórmulas cuaternarias, de descripciones menos rigurosas; le gustan los himnos exultantes y los oráculos de salvación, pues siente que la salvación ha comenzado ya en el hoy. En efecto, su parénesis estimula a volver a Palestina a los hebreos, ya asentados en Babilonia durante su largo destierro. Pero este profeta ha dejado una huella fundamental en la teología bíblica, revelando la eficacia de la esperanza y de la palabra de Dios (es inolvidable el himno a la "palabra" con que acaba su libro: 55,10-11).

1. EL ROSTRO DEL PROFETA. Aunque nos faltan datos biográficos concretos, el profeta, en 40,1-11, nos ofrece una especie de autopresentación redactada en el metro de la lamentación {qtnah: 3 + 2 acentos), pero cuyo contenido es de consuelo y de gozo. Afirma que ha recibido su mensaje mientras participaba en una sesión del consejo de la corona celestial (cf Is 6). El tema del anuncio es el siguiente: ha acabado la expiación y comienza el don de la liberación, que restaura las debilidades de Israel esclavo. El retorno a la patria reconocerá las etapas del desierto, pero éstas son ahora las de un camino triunfal bajo la guía del Señor. Las Lamentaciones se preguntaban en medio del desconcierto: "¿No hay nadie que nos consuele?" (cinco veces en el c. 1 de Lam). El profeta nos ofrece ahora la respuesta a esta pregunta: "Consolad, consolad a mi pueblo" (40,1). El "doble" castigo ha purgado totalmente los crímenes de Israel; ha quedado cerrado el capítulo "culpa". En la corte celestial se oye una voz: Dios ha decidido regresar con su pueblo a Jerusalén; para su paso hay que preparar una "via sacra" totalmente llana y rectilínea, como se exigía en los caminos procesionales. Esta nueva "via sacra" es la que de Babilonia conduce hasta Sión, y por ella avanzarán el liberador y el pueblo liberado.

El profeta recibe la orden de "evangelizar" (el verbo hebreo es traducido así por los LXX) este retorno, debido no ya a las fuerzas del hombre, que son frágiles como la hierba y la flor, que se marchitan (vv. 6-8), sino a la promesa del Señor fiel. El profeta es ahora como un heraldo, situado sobre un monte frente a Jerusalén; se ha anticipado a la procesión del retorno de los desterrados. Su "evangelio", cargado de fórmulas exólicas (v. 10), quiere mostrar que el Señor asume de nuevo sus funciones de pastor, interrumpidas por la catástrofe del 586 a.C. La salvación está cerca.

2. EL ROSTRO DEL SEÑOR. Inmediatamente después de la autopresentación del profeta viene, en 40,12-31, la de Dios, que desarrolla una justificación apologética de su señorío sobre el / cosmos y sobre la historia, aparentemente discutido por la

derrota de su pueblo elegido. La supremacía divina sobre el cosmos es un tema predilecto del profeta, que introduce una reflexión bastante explícita sobre la creación. Utiliza 16 veces el verbo casi técnico *bara'*, "crear" (véase, p.ej., 41,4; 46,4; 48,12); pero la creación no es considerada bajo un perfil filosófico: es el primer acto divino en la historia de la salvación (cf Sal 136); por eso mismo, como el éxodo, puede reactualizarse ahora en el retorno de Babilonia, que es como una re-creación a partir del caos y de la nada. En el otro aspecto, el aspecto histórico en sentido estricto, el señorío divino sobre los acontecimientos temporales se convierte en un acto de confianza para los desterrados, porque ellos saben que el Señor los sostendrá en su itinerario de reconstrucción. Florece entonces la polémica antiidolátrica que el Segundo Isaías desarrolla con gran satisfacción e intensidad (40,19-20; 41,6-7.21-24; 44,6-20; 46,5-6). Al salvar, Yhwh demuestra que existe y que actúa en la historia. El Dios creador y salvador es, por tanto, la fuente de la esperanza que debe sostener a los desterrados que se preparan ahora para su éxodo de Babilonia. Así pues, una teología con finalidad pastoral y parenética.

3. EL ROSTRO DE CIRO Y EL SEGUNDO ÉXODO. La designación de Ciro, el emperador persa, como nuevo "instrumento" de la obra salvífica que Dios va entretejiendo en la historia tiene lugar en el contexto de un *rib* en 41,1-5: "Su espada los reduce a polvo, su arco los dispersa como paja" (41,2). El libro del Segundo Isaías está lleno de poemas en honor de Ciro (41,21-29; 44,24-28; 45,1-7; 45,9-13; 46,9-11; 48,12-15). La fe significa también reconocer en el presente la intervención de Dios al lado de un hombre y de un pueblo. Así pues, la fe es un arriesgarse siguiendo los signos de los tiempos desde su concreción histórica. De este modo, la liberación que ahora ofrece Ciro es vista como un nuevo signo de la salvación; por esto el regreso del destierro es definido repetidas veces como un "segundo éxodo". La presente salvación se puebla de símbolos exódicos: las cadenas rotas, el cántico de la libertad, el mar que destruye el mal de la opresión, el desierto con la marcha hacia la tierra (cf 35; 41,8-16; 43,14-21; 48,21; 49,10; 51,9-10).

4. EL ROSTRO DEL SIERVO DE YHWH. La crisis de la monarquía davídica, con el derrumbamiento del año 586 a.C, hace fracasar también el esquema mesiánico "real"; las esperanzas se concentran en una presencia de Dios a través de la palabra profética sobre la base de la promesa de Dt 18,15.18. También la figura enigmática del "siervo de Yhwh" (título solemne en la Biblia, aplicado a Abrahán, Moisés, David, los profetas, Ciro, Israel, etc.), que el Segundo Isaías dibuja en cuatro



poemas que se han hecho célebres sobre todo en la relectura cristiana, tiene connotaciones proféticas. Así pues, la salvación se llevará a cabo de ahora en adelante, no ya a través de las estructuras davídicas, sino a través del testimonio de un profeta ideal sobre cuya identidad exacta es difícil pronunciarse, porque también el mismo Segundo Isaías quiere intencionalmente mostrarse evasivo. En el primer poema (42,1-4), mediante una fórmula de entronización, el siervo es presentado por Dios a la corte celestial: el Espíritu derramado sobre él lo sigue emparentando con la tipología real (Is 11,1-2). Su misión es la de anunciar la ley divina, es decir, la revelación de la voluntad del Señor, a las "islas", a la humanidad entera. El método es nuevo: ya no hay vehemencia ni juicio; el siervo vuelve a utilizar la caña rota y no la tira, no apaga el candil que está a punto de apagarse, sino que le añade combustible que brille de nuevo. Así pues, un anuncio de gracia y de esperanza. En el segundo poema (49,1 -6) es el siervo el que habla en primera persona haciendo su auto-presentación. La suya es una llamada mediante la palabra, que es espada y flecha, es decir, una realidad que toma la iniciativa. Como en la vocación de Jeremías, está presente la objeción; pero la protección de Dios, representada por la sombra de su mano y por la "aljaba", acaba con toda la perplejidad, y el siervo puede anunciar la salvación hasta los últimos confines de la tierra. Lleno de alusiones a Jeremías y a las críticas que tuvo que soportar es el tercer poema (50,4-9), que revela un nuevo aspecto del siervo: es una persona que sufre, que es golpeado en la espalda como un tonto, a pesar de ser el sabio por excelencia al haber sido constituido portavoz de la palabra de Dios. El desprecio que sufre es agresivo, con los salivazos y la barba mesada. Sin embargo, sale conscientemente al encuentro de estas consecuencias de su ministerio, seguro de la victoria por la cercanía de Dios. Se llega así al cuarto poema (52,13-53,12), el más famoso. El cuerpo del himno se desarrolla sobre la trama de los sucesos trágicos vividos por el siervo y alcanza su cima en el contraste "humillación-glorificación". El siervo nace como un brote en el desierto (cf Is 11,1; Jer 23,5-6. Zac 3,8); es por tanto una presencia viva y gratuita en medio de un mundo muerto. Es un hombre desfigurado y despreciado, ya que su tormento es considerado como signo de un juicio por parte de Dios. Pero, en realidad, son los espectadores los que tienen que confesar su propio pecado, que ha caído sobre él sin culpa alguna. El castigo sería nuestro, pero el dolor será suyo. Su entrega es total, con la docilidad de un cordero conducido al sacrificio; lo que le aguarda es la muerte y la sepultura (aun cuando en este aspecto no hay acuerdo pleno entre los exegetas sobre el valor que hay que atribuir a las imágenes). Sin

embargo, "él jamás cometió injusticia ni hubo engaño en su boca" (v. 9). Pero la muerte no es el desenlace definitivo hacia el que corrió la vida del siervo. Más aún, la muerte hace brotar el misterio de fecundidad que aquel retoño contenía, y el justo contempla ahora la luz y se sacia en Dios, que declara inocente a su siervo. Su sufrimiento expiatorio ha liberado a los hombres, que ahora serán el botín de su triunfo y de su victoria sobre el mal. A pesar de algunas vacilaciones (p.ej., Orlinsky), se puede considerar la pasión del siervo como un sacrificio expiatorio, su dolor como una justificación y una reconciliación del pueblo con Dios. Este entramado de humillación y de exaltación para los cristianos ha tenido un nombre concreto: Cristo y su pasión, muerte y glorificación. En efecto, los evangelistas aplicaron este cuarto poema a la interpretación de los acontecimientos finales de la vida terrena de Cristo y al valor salvífico de su muerte y de su pascua.

IV. EL TERCER ISAÍAS. El fascículo más breve de los capítulos 56-66 del rollo de Isaías es considerado como la obra de uno o de varios discípulos del Segundo Isaías. Su fondo es el del posexilio, durante la reconstrucción de Jerusalén (60,10-13); el estilo es modesto, pedante, repetitivo; bastaría confrontar el cántico a Sión de Is 2,1-5 con el poema trito-isaiano del capítulo 60, un himno dilatado, lleno de detalles, de ampulosidad, de repeticiones. De vez en cuando aparece algún destello de originalidad, como en 58,10 ("brillará en las tinieblas tu luz, y tus sombras se harán un mediodía"), como en la descripción de los impíos de 57,20 ("los malhechores son como el mar agitado, que no puede apaciguarse, cuyas aguas remueven fango y cieno"), como en el retrato del Señor de 58,11 ("el Señor será tu guía siempre, en los desiertos saciará tu hambre, a tus huesos infundirá vigor, y tú serás como un huerto regado, cual manantial de agua, de caudal inagotable") o como en la repetición poética del simbolismo nupcial de 62,1-5. Esta obrita contiene en sí páginas diversas por su género literario, sobre todo de modelos conocidos en la literatura posterior al destierro. Tienen un relieve especial las liturgias y las súplicas penitenciales. En el capítulo 59, por ejemplo, estamos en presencia de un salmo penitencial, que, después de una declaración introductoria sobre los pecados de la comunidad, causa de la indiferencia del Señor (vv. 1-2), hace un examen de conciencia de los pecados del pueblo y de sus dirigentes (vv. 3-8), para llegar a la confesión comunitaria del pecado (vv. 9-15). Otro ejemplo puede verse en 63,7-64,11, cuyo punto de partida son "los beneficios y las glorias del Señor", derramados en la historia de la salvación. Pero la respuesta del pueblo fue una trágica secuencia de rebeliones: Dios entonces se transformó en enemigo de su

pueblo; pero su silencio es solamente una táctica para conducir de nuevo a Israel a la conversión y hacer reaparecer así la esperanza y la salvación. El texto, que sigue manteniendo vivo todavía el recuerdo de la destrucción de Jerusalén (64,9-10), es un testimonio de la oración de los primeros hebreos que volvieron a Palestina y que intentaban la reconstrucción del templo y de la ciudad santa. También hay que observar que, a pesar del clima más bien integrista y cerrado que muy pronto se establecerá en Jerusalén, el profeta se manifiesta particularmente abierto y animoso. Efectivamente, en 56,1-8 abre el acceso al templo incluso a dos categorías de personas que estaban rigurosamente excluidas de él, el extranjero y el eunuco, con tal que "se entreguen al Señor para venerarlo, amar su nombre y ser sus siervos" (v. 6). Entonces "las naciones caminarán a tu luz y los reyes al resplandor de tu aurora" (60,3), mientras que con una declaración que todavía hoy nos deja perplejos sobre su verdadero significado, en 66,21 se afirma que también entre las naciones el Señor "tomará para sí sacerdotes y levitas" (quizá sea sólo una alusión a la diáspora hebrea). Lo cierto es que el espíritu del Tercer Isaías es muy sensible a los grandes horizontes de fe, de luz y de esperanza, como lo atestigua la proclamación del capítulo 61, citada por Jesús en la sinagoga de Nazaret: "El espíritu del Señor Dios está en mí, porque el Señor me ha ungido. Me ha enviado a llevar la buena nueva a los pobres, a curar los corazones oprimidos, a anunciar la libertad a los cautivos, la liberación a los presos; a proclamar un año de gracia del Señor" (vv. 1-2).