

EL ESPÍRITU SANTO EN LA COMUNIDAD ESCATOLÓGICA (Is 61,1-11)

SANTIAGO AUSÍN
Universidad de Navarra
Pamplona

Resumen

El oráculo de Is 61,1-3 ha tenido gran incidencia en la exégesis judía y en la cristiana (cf. Lc 4,21). El "ungido del Espíritu" no se refiere al rey ni al sacerdote. Más bien, en la línea del Siervo, se identifica con la comunidad escatológica, representada en la Jerusalén/Sión, idealizada por el profeta.

Summary

The oracle of Is 61:1-3 has had a great repercussion on the Jewish and Christian exegesis (see Lk 4:21). The "anointed of the Lord" refers neither to the king nor to the priest. Instead, in the line of the Servant, the anointed one is identified with the eschatological community represented by Jerusalem/Sion idealized by the prophet.

A lo largo de la historia de la exégesis, este oráculo del libro de Isaías ha sido objeto de innumerables relecturas e interpretaciones. Las diversas posturas de los especialistas facilitan el poder plantear de modo directo una cuestión concreta, sin necesidad de entretenerse en problemas previos de crítica textual o literaria en los que todos están de acuerdo. En este trabajo queremos fundamentar el convencimiento de que el protagonista del poema isaiano, el que recibe la unción del Espíritu del Señor en orden a cumplir la función de proclamar e instaurar la salvación para todo hombre (Is 61,1-3), es la comunidad escatológica, representada en la Jerusalén/Sión, idealizada por el profeta.

Comenzaremos explicando la unidad literaria y la estructura de la sección formada por los capítulos 60-62, recogeremos a continuación las

hipótesis que se han propuesto sobre la identificación del receptor del Espíritu del Señor, y expondremos finalmente la hipótesis que nos parece más convincente.

I. UNIDAD LITERARIA DE IS 60-62

Los comentaristas que todavía mantienen la hipótesis de Duhm, atribuyendo los caps. 56-66 de Isaías a un profeta postexílico anónimo, denominado convencionalmente Tritoisaias, consideran que el cap. 61 es el relato de la vocación de dicho profeta, del mismo modo que Is 6 relata la del profeta del s. VIII y 40,6-8 la del Deuteroisaias. Constituye, según ellos, el punto culminante de la tercera parte de Isaías, flanqueado por los caps. 60 y 62, que representan la preparación y desenlace de la función profética del protagonista¹.

Los que prefieren explicar las dificultades que plantea el libro de Isaías, hablando de yuxtaposición de capas redaccionales o de la existencia de una escuela isaiana que a lo largo de más de tres siglos fue recopilando oráculos de diversos autores, pero con un mismo trasfondo doctrinal y literario², atribuyen los caps. 60-62 al último período, normalmente a los años 530-510, durante la reconstrucción e inauguración del nuevo templo, y los consideran también como una unidad literaria³.

Finalmente, los autores más recientes⁴ que se inclinan por la redac-

¹ Además de los autores de la primera mitad del este siglo, como P. Volz, W. W. Cannon, A. Penna, G. Fohrer y C. Westermann, explica con detalle esta hipótesis P. E. Bonnard, *Le Second Isaïe, son disciple et leurs editeurs. Isaïe 40-66* (Paris 1972), que presenta un resumen claro de la historia de la exégesis de la tercera parte de Isaías, junto con una bibliografía bastante completa hasta ese momento.

² Así, S. Mowinckel, *Jesaja disipline* (Oslo 1926); J. L. McKenzie, *Second Isaiah* (AB 20; New York 1968); E. Hernando, "Profecía y tradición en Isaías": *Burgense* 23 (1982) 58-76; W. L. Holladay, *Isaiah: Scroll of a Prophetic Heritage* (Grand Rapids 1978), etc.

³ J. Vermeulen parte de la unidad de la sección, aunque, tras un análisis pormenorizado, llega a la conclusión de que el cap. 60 es del último tercio del siglo VI (p. 472) y que el cap. 61 es posterior, pero sin poderle fijar una fecha concreta (J. Vermeulen, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique* II [Paris 1978] 128 y 471-489).

⁴ R. Rendtor, "Zur Komposition des Buches Jesaja": *Vetus Testamentum* 34 (1984) 259-320; R. F. Melugin, *The Formation of Isaiah 40-55* (Berlin 1976); R. E. Clements "The Unity of the Book of Isaiah": *Interp* 36 (1982) 117-129; M. A. Sweeney, *Isaiah*

ción tardía, postexílica, de todo el libro, llevada a cabo por un mismo autor y con un mismo objetivo, aunque reuniendo oráculos y elementos mucho más antiguos, no dudan en mantener la unidad literaria de esta sección. Incluso se ha llegado a un consenso bastante amplio sobre la fecha de redacción: sólo algunos la retrasan hasta la mitad del s. v a. C.⁵, pero la mayoría sostienen que estos capítulos fueron redactados hacia finales del s. vi (520-515 a. C.)⁶. Las razones que avalan la datación en el último tercio del siglo vi son las siguientes: el himno de Is 60 refleja el entusiasmo de los que han reconstruido e inaugurado el templo, donde habita la gloria del Señor (vv. 1-2); contiene ideas semejantes a las de Ageo (Ag 2,6-9) y Zacarías (Zac 2,10-17; 8,2-7) rezuma un nacionalismo exagerado, propio de los repatriados del destierro... Además, el cap. 62 contiene ideas y expresiones similares a las de Is 60, como el doblete pueblos-reyes (v. 2 y 60,3.11), la mención de la gloria (v. 2 y 60,1), la consideración de Jerusalén como centro de interés universal (vv. 1.4.12 y 60,3,7.9), etc.

Se puede decir, por tanto, que hoy nadie discute la unidad literaria de Is 60-62 y la datación en torno a los años 520-515. En esos años la esperanza del pueblo ha resurgido de modo extraordinario y se apoya en el esplendor de la futura Jerusalén que anuncian los profetas (Zac 2,14-17).

II. ESTRUCTURA LITERARIA DE Is 60-62

El poema de Is 60 es un himno de exaltación de "la ciudad del Señor, la Sión del Santo de Israel" (v. 14). Aunque no se menciona explícitamente Jerusalén, el lector comprende que la ciudad del Señor no puede ser otra. El lenguaje es específico de la profecía, cargado de imágenes que evocan las grandes promesas expresadas en los oráculos de Is 40-55. Con

1-39 with an Introduction to Prophetic Literature (Grand Rapids, MI 1996), etc.

⁵ J. D. W. Watts, *Isaiah 34-66* (Dallas 1987) 471-472, retrasa la fecha hasta el 458 a. C.

⁶ Cf. R. E. Clements, "Arise, shine; for your light has come": A Basic Theme of the Isaianic Tradition", en C. Broyles / C. A. Evans (ed.), *Writing and Reading the Scroll of Isaiah. Studies of an Interpretative Tradition* (VTS LXX 1; Leiden 1997) 441-454, esp. 449.

razón se puede decir que es una profecía escatológica, puesto que mira hacia una definitiva intervención divina gracias a la cual el pueblo, la ciudad y las personas alcanzarán una grandeza nunca sospechada⁷.

En concreto, el cap. 60 consta de seis estrofas que cantan, siempre en segunda persona, otras tantas cualidades de la Jerusalén idealizada: *a*) la "ciudad del Señor" brilla con la luz de Dios, que ilumina a los de dentro (vv. 1-2) y atrae a los de fuera (vv. 3-4); *b*) se alegra con la riqueza y abundancia de los dones que desde todas partes llegan a la Casa de Señor (vv. 5-7); *c*) se asombra ante la afluencia de los israelitas alejados que llegan, también ellos, con ricos bagajes (vv. 8-9); *d*) comprende que Dios le ha concedido la soberanía sobre pueblos y reyes, convertidos en vasallos humildes y serviciales (vv. 10-14); *e*) reconoce la salvación del Señor al contrastar la antigua situación gloriosa con la nueva (vv. 15-18); *f*) resplandecerá con la luz eterna porque el Señor, con su presencia activa, garantiza y consolida para siempre la nueva situación gloriosa (vv. 19-22). Estas magníficas expectativas tuvieron que llenar de entusiasmo a los habitantes de Jerusalén que acababan de restaurar el templo, y tuvieron que renovar en ellos la esperanza de un horizonte futuro extraordinario, en el que se harán realidad las grandes promesas de los antiguos profetas, incluidas las de los capítulos precedentes del libro de Isaías.

El cap. 62 es también un himno de exaltación. No es un poema homogéneo como el cap. 60, pero muestra una cierta unidad literaria porque el que habla es siempre el mismo, el profeta, en un discurso grandioso, lleno de interpelaciones directas. Comienza con la mención expresa de Jerusalén, identificada con Sión (v. 1), objeto del amor divino⁸. Para subrayar la novedad de los acontecimientos que se esperan en la ciudad, el profeta juega con los nuevos nombres que le serán impuestos por el mismo Dios (v. 2) y con los que será designada en adelante. Así pues, suelen distinguirse dos poemas: 1) el primero (vv. 1-9) es un canto esponsal que gira en torno a los títulos "mi preferida" y "mi desposada" (v. 4), como expresiones de que Jerusalén es la ciudad elegida por el Señor (v. 5): esta imagen esponsal se desarrolla en los versículos siguientes, en los que se

⁷ Tanto Vermeylen, *o. c.*, 477, que cita, entre otros, a C. Westermann, como R. Clements, *a. c.*, 454, subrayan el carácter escatológico e incluso apocalíptico de este poema.

⁸ "Por amor de Sión no he de callar, por amor de Jerusalén no he de descansar" (Is 62,1).

aseguran las mejores cosechas (v. 8) evocando así la doctrina de Oseas (Os 2,11-15). 2). El segundo poema va dirigido a los habitantes de Jerusalén, invitándolos a preparar la entrada gloriosa del salvador escatológico. Es importante el final (v. 12) porque los habitantes reciben los nombres escatológicos de "pueblo santo", "rescatados del Señor", y la ciudad los de "buscada", "ciudad no abandonada".

El cap. 61 está en el centro de estos dos poemas de exaltación a Jerusalén. No presenta la estructura unitaria de los otros dos capítulos, porque el sujeto de los verbos cambia de la primera persona (yo) a la tercera (ellos) o a la segunda (vosotros). Sin embargo hay tres afirmaciones solemnes en primera persona que han dado pie a distinguir tres estrofas dentro del poema: vv. 1-7; 8-9; 10-11. Este himno tiene la particularidad de que ninguno de los verbos está en perfecto, es decir, mira hacia el provenir, hacia un futuro de acontecimientos admirables.

La *primera estrofa* consta de tres breves secciones, redactadas de modo bien diferente: *A)* en la primera (vv. 1-3), el protagonista habla de sí mismo en primera persona y proclama la unción y la misión recibida del Señor. Pero, al no exponer abiertamente su identidad, cabe entender que se trata de un profeta, un sacerdote, un gobernante o, en nuestra opinión, un personaje colectivo que representa a la comunidad escatológica. *B)* La segunda sección (vv.4-5) está redactada en tercera persona del plural. Aunque tampoco dice expresamente quiénes "edifican, levantan y restauran" la ciudad, parece claro que son los beneficiarios de la función del protagonista, es decir, los pobres, los cautivos, los reclusos del pueblo, que están anunciados en el v. 3: a ellos (*lahem*) "se les llama robles de justicia". *C)* La tercera (vv. 6-7) es una promesa de bienestar futuro, redactada en segunda persona y dirigida seguramente a los repatriados del destierro que en su propia tierra heredarán el doble y tendrán alegría eterna. He aquí el texto completo de la primera estrofa distribuido en las tres secciones mencionadas. Hemos subrayado los elementos que justifican la estructura de cada sección, como explicaremos más adelante:

- A ¹El espíritu del Señor YHWH (está) sobre mí
 por cuanto me ha ungido el Señor.
Para evangelizar a los pobres me ha enviado,
para sanar los corazones,
para proclamar a los cautivos la liberación
 y a los reclusos la libertad
²*para proclamar* año de gracia del Señor,

día de venganza de nuestro Dios,
para consolar a todos los que lloran,
³*para restaurar* a los afligidos de Sión⁹
 dándoles diadema en vez de ceniza,
 aceite de gozo en vez de luto,
 vestido de alabanza en vez de espíritu abatido.
 En consecuencia, *se les llamará* robles de justicia,
 plantación del Señor para manifestar su gloria.

B ⁴*Edificarán* las ruinas seculares,
levantarán los lugares desolados desde antiguo,
 y *restaurarán* las ciudades en ruinas,
 los lugares por siempre desolados.
⁵Vendrán *extranjeros* y apacentarán vuestros rebaños,
 e *hijos extraños* serán vuestros labradores y viñadores.

C ⁶*Pero vosotros seréis llamados* sacerdotes del Señor,
 ministros de nuestro Dios *se os llamará*.
 La riqueza de las naciones *comeréis*
 y con su gloria *os adornaréis*.

⁷Por cuanto su (vuestra) vergüenza había sido doble,
 por la afrenta, el regocijo será su herencia,
 por eso *en su propia tierra* heredarán el doble,
 y tendrán ellos alegría eterna

La *segunda estrofa* comienza también en primera persona, pero nombra expresamente al Señor como sujeto de todas las proposiciones. Tras una oración nominal (v. 8a)¹⁰ que presenta solemnemente al Señor y su atributo de la justicia, las oraciones siguientes relatan la intervención definitiva de Dios "con ellos" (v. 8b) inaugurando el nuevo orden. "Ellos" seguramente son los mismos que en la estrofa anterior son interlocutores del oráculo, es decir, los repatriados que en esta misma estrofa son

⁹ "Los afligidos" es el mismo término que en el versículo anterior hemos traducido por "los que lloran" (*"belim*).

¹⁰ Este versículo admite la traducción "Yo el Señor soy amante del derecho y aborrezco la rapiña", en cuyo caso se subrayaría el atributo divino, como fundamento de su intervención. Pero en la Biblia es frecuente la expresión *"ni* (*"nokhi*) YHWH, como presentación solemne de Dios, que fundamenta una intervención extraordinaria (cf. Gn 15,7; 17,1; Ex 20,2...).

llamados "raza bendita del Señor". He aquí el texto con su distribución concreta:

⁸Porque yo (*soy*) el Señor, que amo el derecho
y aborrezco la rapiña y la iniquidad,
les daré lealmente la recompensa de su trabajo,
y alianza perpetua pactaré con ellos.
⁹Será conocida entre las naciones su raza
y sus vástagos entre los pueblos.
Todos los que los vean reconocerán
que son raza bendita del Señor.

La *tercera estrofa* es un canto de acción de gracias al Señor. Tampoco aquí se menciona el sujeto, aunque debe de ser el mismo de la primera. Los beneficios que se agradecen están expresados con imágenes tomadas del lenguaje procesal (v. 10b) y esponsal (v. 10c). El final de la estrofa (v. 11) es una fórmula sapiencial cargada de imágenes agrícolas:

¹⁰Con gozo me gozaré en el Señor,
exulta mi alma en mi Dios,
porque me ha revestido de ropas de salvación,
en manto de justicia me ha envuelto,
como esposo que se pone una diadema,
como novia que se adorna con sus aderezos.
¹¹Porque como una tierra hace germinar plantas
y como un huerto produce su simiente,
así el Señor YHWH hace germinar la justicia
y la alabanza en presencia de todas las naciones.

III. EL "UNGIDO" EN LA HISTORIA DE LA EXÉGESIS

La interpretación judía, como queda reflejado en el Targum Jonatán, entiende que quien recibe la unción del Espíritu y la misión de fortalecer a los miembros del pueblo elegido es el profeta¹¹. Entre los cristianos

¹¹ El *Targum de Isaías* es la traducción aramea amplificada del libro de Isaías. Probablemente no es anterior al siglo V d. C.; sin embargo, es fiel reflejo de la exégesis judía de los primeros siglos, puesto que es fruto del estudio que se llevaba a cabo en las escuelas rabínicas y éstas eran muy escrupulosas en la transmisión de textos y tradiciones. El texto arameo de Is 61,1 es como sigue: "*Ha dicho el profeta: El*

de la primera época el oráculo es considerado como directamente mesiánico, referido a Cristo, sin especificar si ha de ser profeta, sacerdote o rey¹². Los exegetas cristianos más modernos también consideran mesiánico el oráculo, pero lo entienden de diversas maneras:

– Los comentaristas de la primera mitad de este siglo entienden que el propio profeta relata aquí su vocación, puesto que la función de "proclamar" (*qâra'*) es directamente profética¹³. Señalan además que la función de consolar, liberar, sanar, etc. está en consonancia con el contenido de la tercera parte del libro (Is 55-66), en la que aparecen las mismas expresiones y hasta las mismas palabras de este oráculo.

Ahora bien, esta hipótesis no llega a explicar por qué y de qué manera "el profeta" había de ser ungido. La Biblia no ofrece ningún testimonio de que los profetas fueran ungidos en un rito especial, porque incluso la unción de Eliseo (1 Re 19,18) puede considerarse metafórica. En efecto, aparece junto a la unción del rey arameo Jazael y la del rey israelita Jehú; podría indicar simplemente que Elías tiene autoridad para designar profetas, lo mismo que para designar reyes. Más aún, después del destierro, cuando este oráculo fue proclamado, había desaparecido el rito de unción tanto para los reyes como para los sacerdotes.

– P. Grelot¹⁴ recupera y explica con detalle la opinión de que el "yo" del oráculo no es un profeta, sino un sumo sacerdote. Según él, en este texto de Isaías encontramos el testimonio literario más antiguo del rito de consagración del sumo sacerdote. La recepción del Espíritu depende de la unción, y el personaje es "hombre del Espíritu" porque ha sido ungido. Por lo tanto, no se trata de una unción metafórica, porque tampoco lo es

espíritu *profético procedente* de Yahweh Dios está sobre mí, porque Yahweh me ha designado para dar albricias a los afligidos; me ha enviado para confortar a los de corazón quebrantado, para proclamar la liberación de los cautivos y a los presos (diciendo): *salid a la luz*". Traducción tomada de J. Ribera Florit, *El Targum de Isaías*. Versión crítica, introducción y notas (Estella 1988) 231.

¹² "Cristo, al leer este texto en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,21), muestra abiertamente que él, por medio del profeta, había hecho esta declaración sobre sí mismo; él recibe la unción del Espíritu Santo, no en cuanto Dios, sino en cuanto hombre" (Teodoreto de Ciro).

¹³ P. E. Bonnard, *o. c.*; A. Penna, *Isaia* (Torino - Roma 1964); L. Dennefeld, "Isaïe", en Pirot / Clamer (eds.), *La Sainte Bible* VII (Paris 1946).

¹⁴ P. Grelot, "Sur Isaïe LXI: La première consécration d'un Grand-Prêtre": *RB* 97 (1990) 414-431.

la presencia del Espíritu, sino de la unción llevada a cabo en una ceremonia ritual. Ahora bien, como en Israel nunca fueron ungidos los profetas y después del destierro ya no había reyes, tiene que tratarse de sumos sacerdotes, puesto que del rito de la unción sacerdotal hay testimonios claros en Ex 19,7 (Aarón) y en Ex 23,4; 40,15 (sus hijos).

La misión descrita en los vv. 1-3 era propia de los profetas, pero también las ejercían los sacerdotes del segundo templo. En concreto, la liberación de cautivos y de reclusos podría reflejar la costumbre de una amnistía concedida con ocasión de la ceremonia de consagración y entronización del sumo sacerdote.

Los vv. 4-9 formarían parte del primer discurso que el recién consagrado dirigiría al conjunto de "sacerdotes del Señor" y "ministros de nuestro Dios" (v. 6a). Después del decreto de Ciro, sólo los sacerdotes tenían entre sus contemporáneos tanto prestigio y autoridad como para reconocerles que "comerán de la riqueza de las naciones y se adornarán con su gloria" (v. 6b). Hay que tener en cuenta que el gobernador Zorobabel no ejercía ningún poder, era un simple administrador (cf. Esd 6,7; Ag 1,1.14; 2,21), mientras que los sacerdotes, desde Josué, gozaron de gran autoridad y además la transmitieron a sus descendientes.

En el canto de alabanza de los vv. 10-11 se aduce como motivo de agradecimiento el ser revestido con vestidos gloriosos (v. 10a)... como joven esposo y joven esposa (v. 10b). P. Grelot interpreta esta terminología al pie de la letra y supone que las ropas (*begadim*) y el manto (*me'il*) solo pueden ser entendidos como las vestiduras sacerdotales que recibió Aarón cuando fue consagrado (cf. Ex 28,28).

En la hipótesis de Grelot, por tanto, Is 61 estaría compuesto por el rito de consagración del sumo sacerdote, relatado en primera persona (vv. 1-4), el primer discurso del recién consagrado, dirigido en segunda persona a sus hermanos sacerdotes y levitas (vv. 4-9), y el himno de acción de gracias de quien acaba de ser revestido solemnemente. Este himno final está redactado, como es lógico, también en primera persona, como la primera estrofa (vv. 10-11).

Pero esta interpretación tan sugerente se apoya en argumentos poco probados. Por una parte, interpreta las palabras del oráculo al pie de la letra, sin tener en cuenta el lenguaje figurado tan propio de los oráculos isaianos; concretamente el bloque de Is 60-62 está plagado de imágenes literarias que no se pueden pasar por alto. Pero, sobre todo, no hay testimonios de que en la época persa el sumo sacerdote fuera ungido

dentro de un ritual específico. Se ha argumentado con el símbolo de los olivos que Zacarías aplica a Josué y Zorobabel (Za 4,12-14); pero esta imagen no se refiere al aceite de la unción consecratoria, sino a que ambos ejercían sus funciones en nombre de Dios, como elegidos suyos.

— Finalmente, W. A. M. Beuken ha vuelto a explicar con detalle que el mensajero de Is 61 está relacionado con el Siervo del Señor presentado por el Deuteroisaiás. En ningún momento llega a identificarlo con el Siervo, como han hecho gran parte de los comentaristas¹⁵, pero explica con profusión de datos y de análisis textuales que el "protagonista" de Is 61 y su misión está descrito con lenguaje tomado del Deuteroisaiás con la intención de mostrar que las promesas proclamadas por el Siervo siguen teniendo vigencia. El poema de Is 61 es una actualización del Siervo y una relectura de la misma figura en las circunstancias concretas de la época persa. Al responder a la cuestión de la identidad del "ungido", Beuken es extremadamente ponderado. Señala en primer lugar que el profeta que habla de sí mismo en Is 40,6-8, el heraldo de buenas noticias anunciado en Is 40,10-11 y el Siervo de los cantos convergen en este personaje de Is 61,1. En consecuencia, prosigue Beuken, no cabe pensar que este mensajero sea una copia exacta del Siervo, sino que únicamente asume la misma misión de anunciar la buena noticia, consolar y, en último término, instaurar una nueva generación justa.

El Siervo, siempre según la opinión de Beuken, no es la última expresión de la acción divina, sino que vendrá *otro* que recibirá el mismo espíritu prometido al Siervo y llevará a cabo su misma función. La existencia de este sucesor futuro y definitivo puede explicar por qué no se llama a sí mismo "siervo" y por qué este término en singular no aparece en el conjunto de Is 56-66.

Por último, a la cuestión de si es un personaje individual o colectivo, Beuken no da una respuesta definitiva, pero se inclina a pensar que del mismo modo que el Siervo del Deuteroisaiás es un personaje que no puede encerrarse en la existencia concreta de un individuo, tampoco el mensajero de Is 61,1 puede identificarse con un sujeto individual¹⁶. Más bien hay

¹⁵ Sigue siendo la opinión más generalizada, aunque cada exegeta aporta matices más o menos específicos. La interpretación más clásica puede verse en A. Penna, *o. c.*, 589-591, y con planteamientos más recientes en P. E. Bonnard, *o. c.*, 415-416.

¹⁶ "If, guided by Trito-Isaiah, we read ch. 40-55, we can learn the following. The Servant is a very fluid figure, who escapes the dilemma of Western exegesis, whether

que explicarlo con la idea de la personalidad corporativa, según la cual del seno de la comunidad sale el individuo que la representa.

Esta hipótesis sigue siendo actual, pero, en mi opinión, no subraya lo suficiente la gran diferencia que hay entre los cantos el Siervo del Deuterocanónico y el oráculo contenido en Is 61, a saber, el carácter escatológico de este último. Por tanto, más que hablar de un individuo concreto habrá que hablar de una comunidad ideal y futura que, elegida por Dios, recibirá la misión de conseguir la salvación para sus propios miembros y para todos los hombres. Esta misión se llevará a cabo incluso mediante una persona especialmente cualificada que represente a la comunidad.

IV. LA COMUNIDAD ESCATOLÓGICA

Ninguna de las identificaciones que se han propuesto soluciona todas las dificultades ni explica satisfactoriamente el texto, si bien todas ellas aportan luces suficientes para seguir profundizando en el sentido del oráculo. Parece claro que el autor del mismo no pretende describir a un personaje concreto e histórico que los oyentes pudieran identificar. Tampoco es una presentación de sí mismo, pues debería haber aportado datos más claros e inequívocos. Pensamos que, en la línea de Beuken, el autor se refiere a la etapa final, y piensa en el Israel ideal o escatológico. Su identidad y su misión están descritas en un lenguaje figurado, propio de los oráculos escatológicos, tan frecuentes en la tercera parte de Isaías.

En la explicación de esta hipótesis seguiremos las tres estrofas señaladas más arriba, que constituyen la estructura del poema.

1. *Presentación y misión (vv. 1-3)*

El inicio es solemne y digno de tenerse en cuenta, puesto que liga estrechamente la presencia del espíritu a la unción: el espíritu está sobre el protagonista porque (*ya'an*) ha sido ungido. Ungir (*mašah*) es término

he is as an individual or a collective body, because time and again he is realised. Tristram Isaiaah does not speak in any other manner about the Servant than from out of this question: who are the offspring of the Servant?, in whom does he live on? Therefore 'the prophet' of ch. 61 presents himself as a new manifestation of the Servant, but also expects that his preaching will effectuate resemblance with the Servant among his listeners", W. A. M. Beuken, *o. c.*, 439.

técnico del rito de unción de los reyes mediante el cual quedaban constituidos en representantes del Señor al frente de su pueblo y gozaban de los privilegios reales (cf. 1 Sm 8,10-18; Dt 18,14-20), entre los que cabría destacar la inviolabilidad (cf. 1 Sm 24,11; 26,9). Como hemos señalado y es aceptado por todos no consta que los profetas fueran ungidos alguna vez, especialmente los profetas clásicos. Pero tampoco se dice de ellos que recibieran el "espíritu del Señor". En efecto, en los libros que forman la historia deuteronomista los jueces reciben el "espíritu del Señor" (*rûah yhw*) como señal de que han sido elegidos por Dios para ser líderes del pueblo¹⁷, o de que llevan a cabo una acción extraordinaria gracias a la presencia especial de Dios en ellos¹⁸. Los jueces, por tanto, se benefician de la intervención peculiar de Dios, en cuanto dirigentes, intervención que siempre tiene carácter dinámico.

También los profetas extáticos reciben el "espíritu de Dios" (*rûah ha'Elohîm*)¹⁹ como señal de su identidad (1 Sm 10,10.13; 19,8.24). Sufren una verdadera transformación hasta el punto de que comienzan a realizar gestos extraños y, en ocasiones, a predecir el futuro²⁰. Normalmente reciben efectos beneficiosos, aunque también pueden tenerlos perniciosos, como le ocurrió a Saúl (1 Sm 18,10). Este espíritu profético puede ser heredado, como en el caso de Eliseo que pide dos partes a Elías (1 Re 2,9), o de los ancianos que reciben de Moisés el espíritu profético, aunque sólo para aquel momento (Nm 11,24-30)²¹.

Los reyes, a partir de Saúl, reciben el espíritu del Señor no para una acción esporádica, sino como cualidad permanente que les constituye en representantes de Dios para el gobierno de su pueblo. Aunque actúen de

¹⁷ Así, Otoniel (Jue 3,10) o Sansón (Jue 13,25) son revestidos del espíritu del Señor cuando son constituidos jueces.

¹⁸ Así, Jefe antes de hacer el voto trascendental de ofrecer lo primero que le salga al encuentro al volver de la batalla (Jue 11,29), Sansón en muchas de sus hazañas (14,19; 15,14...), Gedeón (Jue 6,34) y hasta Saúl (1 Sm 11,6) al convocar a su ejército recibieron el espíritu del Señor de forma puntual para ese momento.

¹⁹ En este caso es "el espíritu de Dios", no el "espíritu del Señor", probablemente porque estos profetas extienden su misión más allá del pueblo de Israel.

²⁰ El enfrentamiento de Miqueas ben Yimlá con los profetas de corte pone de manifiesto que el profeta verdadero es el que "habla en nombre de Dios, no el que anuncia el porvenir" (cf. 1 Re 22,19).

²¹ Aunque este texto sea probablemente tardío, refleja la idea de que el espíritu es la señal de autoridad o de dignidad y que, por tanto, puede ser transferido a otros.

forma inadecuada y hasta contraria a los planes de Dios, sin embargo nunca serán desposeídos del espíritu divino.

Los profetas clásicos, en cambio, no reciben el espíritu como señal de identidad ni como prueba de la autenticidad de su misión. Ellos son "hombres de la palabra", no "hombres del espíritu". Sólo en la época más tardía, cuando ya habían desaparecido de Israel, se les recuerda como mensajeros que actúan bajo la acción del espíritu divino²². El libro de Isaías habla del espíritu con relación al rey (Is 11,2) o al Siervo (Is 42,1), pero nunca con relación a sí mismo o a otro profeta.

— La misión encomendada está descrita con siete oraciones finales redactadas con la fórmula habitual *l'* + infinitivo. Aunque a primera vista parece abarcar siete funciones, en realidad son dos las funciones principales, llevadas a cabo de dos modos diferentes, como lo prueba la estructura literaria y métrica que exponemos a continuación:

- | | | | |
|---------------------|---|---|---|
| a) para evangelizar | { | (proclamar la liberación y libertad de los reclusos |) |
| | | (proclamar el año de gracia y día de la venganza de Dios | |
| b) para sanar | { | (consolar a los que lloran |) |
| | | (restaurar a los que lloran |) |
| | | } dándoles diadema, gozo y alabanza | |

La dos funciones básicas son el anuncio de buenas noticias (evangelizar) y la sanación. El anuncio se hace mediante la proclamación, y la sanación mediante el consuelo y la restauración.

a) Anunciar la buena noticia.

— *Anunciar* pertenece al oficio de mensajero²³, pero no al de profeta. De las catorce veces que aparece el verbo *biššer* en la Biblia, ni una

²² En 2 Cr 15,1 se señala que Azarías habla como profeta por el espíritu; y en 20,14 ocurre lo mismo con el levita-cantor Yezael. Zacarías recuerda que el Señor habló por su espíritu, mediante los profetas (Zac 7,12). Entre los profetas escritores sólo Miqueas dice sentirse lleno del espíritu en un texto que falta en muchas versiones (cf. Míq 3,8). Ezequiel, el profeta que más habla del espíritu, nada más una vez señala que fue invadido por él (Ez 11,5). Muchos comentaristas consideran este texto adición tardía.

²³ Cf. J. A. Soggin, "mal'āk, mensajero", en Jenni / Westermann (eds.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento* (DTMAT) I (Madrid 1978) col. 1232.

sola tiene como sujeto a un profeta²⁴. Normalmente, quien anuncia es el "mensajero del rey" (1 Sam 18,19.20), que trae (o piensa que trae) noticias positivas. En el Deuterocanónico es recurrente con el sentido de "transmitir buenas noticias" (Is 40,9; 41,27; 52,7; 60,6), teniendo como sujeto tanto a un individuo (41,27), como a una comunidad, Jerusalén-Sión (40,9). En estos casos anunciar algo equivale a conseguirlo. Así, "el mensajero que hace oír la paz, que proclama (*biššer*) buenas nuevas, que anuncia la salvación" (Is 52,7) se supone que es portador de las mismas. El anuncio, de suyo, no requiere palabras, porque puede transmitirse mediante acciones, como en el caso de los peregrinos de Sión que, al ofrecer oro e incienso, "anuncian (*biššer*) las alabanzas del Señor (Is 60,6). Tampoco es necesario que el anuncio lo lleve a cabo una persona individual, puesto que pueden ser varios, como estos peregrinos, o la comunidad de Jerusalén.

– *Proclamar la liberación*. El término que normalmente se traduce por liberación (*d'rôr*) proviene del ámbito religioso e indica una celebración especial que lleva consigo la manumisión de los esclavos. Desde luego, no es un término jurídico. En la legislación del Pentateuco se señalan algunas circunstancias en las que hay que dejar en libertad a un esclavo (cf. Ex 21,26-26) o a una esclava de la que su dueño se ha prendado (cf. Dt 21,14), pero no se habla de una manumisión general ni se utiliza el término *d'rôr*. En cambio, en la celebración del año jubilar (Lv 25,10) debe haber una proclamación de libertad²⁵ en todo el país; aquí sí aparece la fórmula de nuestro texto (*qâra' d'rôr*), la misma que vuelve a utilizar Jeremías cuando reclama la manumisión general, como exigencia de la alianza restablecida por Sedecías (Jr 34,8.17). "Proclamar la liberación" es, ante todo, anunciar un nuevo orden de cosas en el que desaparecerán los antiguos delitos de egoísmo y reinará la concordia y el bienestar²⁶.

²⁴ Cf. O. Schilling, "bšr", en *Theological Dictionary of the Old Testament* (traducción inglesa de ThWAT) II (Michigan 1973) 315.

²⁵ El significado básico de *qr'* es atraer con la propia voz la atención de alguien con quien se pretende entrar en contacto. Cuando lo que se quiere comunicar son decretos oficiales, equivale a "proclamar". Así, se emplea para proclamar un día de ayuno (1 Re 21,9.12; Jr 36,9; 2 Cr 20,3), una celebración (Jl 1,14; 2,15), una asamblea santa (Lv 23,2.3.4.37), un decreto de remisión (Dt 15,2) o de liberación, que es nuestro caso (Is 61,1; cf. Lv 25,10; Jr 34,8.17). En ninguno de estos textos tiene como sujeto a un profeta, sino a un mensajero. Cf. J. C. Labuschagne, "*qr'*, llamar", en *DTMAT* I, 844.

²⁶ La amenaza de Jeremías de volver a la antigua situación de desgracia pone de

El segundo elemento a proclamar, libertad de los reclusos (*p^cqah-qôah*) es un *hapax* que literalmente cabría traducir como "apertura de la atadura". La raíz *pqh* suele usarse en frases como "abrir los ojos de los ciegos" (Is 37,17; 42,7) o "los oídos de los sordos" (Is 42,20). Esta "libertad" tampoco tiene carácter jurídico, sino que expresa una apertura amplia que tendrá lugar en la etapa final, en el tiempo escatológico. Pensar que el ungido solamente tiene la función de liberar a los esclavos o, como mucho, solucionar los problemas sociales, sería empequeñecer demasiado su cometido.

— *Año de gracia/día de venganza* (v. 2a). Con estas frases paralelas se está señalando un momento puntual en el que actuará el Señor, momento en el que tendrá lugar la liberación de la que habla la frase anterior. Esta doble fórmula no vuelve a aparecer en la Biblia. Aunque muchos la identifican con el año jubilar (cf. Lv 25,8-19) y con el año sabático (Ex 21,2-6; Jr 34,14) que Ezequiel denomina "año de libertad" (Ez 46,17), únicamente coinciden en la idea de fondo, es decir, en que es un tiempo señalado por Dios y distinto de los días y años ordinarios; es tiempo sagrado. Tiempo "de gracia" (*raṣôn*) es momento en el que Dios se muestra especialmente benévolo²⁷ y concede a los hombres los beneficios esperados: "En el tiempo de gracia (*raṣôn*) te he escuchado, en el día de la salvación te he ayudado" (Is 49,8)²⁸. En el oráculo sobre el ayuno se

manifiesto el alcance de la manumisión: "Así dice el Señor: Vosotros no me habéis escuchado en la proclamación de libertad (*d^rrôr*) de cada uno con su hermano, de cada uno con su prójimo. Pues he aquí que proclamo contra vosotros, oráculo del Señor, manumisión de la espada, de la peste, del hambre" (Jr 34,17). Hay una clara contraposición entre la nueva situación y la antigua.

²⁷ La raíz *rsh* está relacionada con términos que expresan actos de voluntad, tales como benevolencia, agrado, favor. Cuando el AT lo refiere a Dios indica ordinariamente que el culto (sacrificio, incienso, etc.) es grato a Dios y, por tanto, eficaz (Ex 28,38; Lv 1,3; 19,5; Is 56,7; 60,7, etc.) El sustantivo *raṣôn* es antónimo de *tô'ebâh* (abominación, ignominia) y significa algo atractivo, gozoso, complaciente. Cf. G. Gerleman, "*rsh*, complacerse", en *DTMAT* II, 1017-1021.

²⁸ Es importante señalar que el segundo poema del Siervo (Is 49,1-13) va dirigido a Israel, expresamente nombrado (v. 3). En su comentario, L. Alonso Schökel y J. L. Sicre (*Profetas* I [Madrid 1980] 315) explican que "el personaje individual lleva en el poema el nombre de Israel, lo mismo que el grupo en cuyo favor ha de actuar". Muchos comentaristas (Condamin, Eldmann, Vaccari, Auvray-Steinmann, e incluso Duhn) consideran que el término "Israel" es una interpolación tardía, a pesar de que el poema tiene más sentido si se refiere a un Israel ideal, distinto del histórico, pero depositario de la revelación. Cf. A. Penna, *o. c.*, 496.

repite la misma expresión en una frase sarcástica: "A esto llamáis ayuno y día de gracia (*raṣôn*) del Señor" (Is 58,5). No se trata, por tanto, de una fiesta determinada, sino del "día del Señor" escatológico en que él actuará con mayor benevolencia.

Ese momento será también "de venganza" (*nâqâm*). No es fácil expresar en una palabra el contenido de este término: sin duda implica castigo, represalia; pero, al no mencionar nunca a los destinatarios de esta venganza, parece claro que es un modo indirecto de indicar el consuelo para el pueblo atribulado, que en ese día se sentirá libre de todos sus enemigos y opresores²⁹, de modo que tiempo de venganza se identifica con tiempo de gracia. Son las dos caras de una misma moneda, pues la intervención divina en el momento decisivo es para unos de gracia y para otros de castigo (cf. Is 59,18-20). En todo caso, son expresiones claramente escatológicas, que miran hacia una nueva etapa inaugurada por el Señor.

— *Los receptores del mensaje* ayudan a determinar más la identidad del protagonista. En primer lugar, reciben la buena noticia los "pobres", que se identifican con "los cautivos" y "los reclusos". El término utilizado para designar a los pobres (*ʿnawîm*) no aparece en el resto del libro de Isaías, y su sinónimo *ʿnî* se aplica ordinariamente a los retornados del destierro (Is 41,17; 49,13) y a Sión (51,21; 54,11), si bien en el Trito-Isaías tiene un sentido más general, los desamparados, los necesitados de ayuda (Is 58,7; 66,2). Esta consideración tan general induce a suponer que el autor no está pensando en un grupo concreto de personas pasado o contemporáneo, sino más bien en el grupo de fieles piadosos que necesitan la protección divina.

Los cautivos-reclusos (*šʿbûîm/ʿsûrîm*) en el Deuteroisaias, y más en los poemas del Siervo (cf. 42,7; 46,2; 49,9.24; 52,2), son los deportados. Ahora bien, cuando el oráculo que comentamos fue redactado, ya no había deportados y, por tanto, estos términos deben ser entendidos en sentido figurado, referido a todos aquellos que por su postración física o espiritual necesitan la intervención de alguien más poderoso y fuerte que ellos, que les alcance la liberación y la libertad.

²⁹ La venganza divina lleva consigo la destrucción de los enemigos y el favor para el pueblo: es el "día de la venganza del Señor, año de desquite para la causa de Sión" (Is 34,8; cf. 63,4). Cf. G. Saucer, "*nqm*, vengar", en *DTMAT* II, 146-149.

b) Vendar los corazones rotos.

— *Vendar los corazones rotos*. La curación es propia del médico, pero puesto que el complemento (literalmente "los rotos o quebrantados de corazón") tiene sentido metafórico y es imagen de los afligidos, la fórmula entera es también metafórica. Si "evangelizar a los pobres" equivale a comunicar un mensaje nuevo y gozoso a los necesitados, esta segunda fórmula refleja la consecuencia del mensaje. Los quebrantados de corazón son los pobres de la primera frase y la curación es el fruto del anuncio, el efecto perceptible de que el mensaje ha sido comunicado.

Siguiendo la estructura del poema, la curación de los corazones rotos se lleva a cabo mediante la consolación de "los que lloran" y la restauración de "los que lloran en Sión".

— *Consolar (nâham)* no sólo es manifestar con palabras la solidaridad con el que sufre, sino poner los medios para evitar el dolor³⁰. Probablemente "la copa del consuelo" (Jr 16,7) o "el pan de la consolación" (Job 42,11; cf. Job 16,15) aluden a ritos o gestos muy antiguos utilizados para aliviar el dolor físico. Cuando el que consuela es Dios o un personaje enviado en su nombre se supone que hace desaparecer la causa de la desgracia (cf. Sal 71,21; 86,17). En el Deuterocanónico, el consuelo constituye el núcleo del mensaje desde el principio: "Consolad, consolad a mi pueblo..." (Is 40,1). El sujeto suele ser Dios o el profeta, y el destinatario, el pueblo, Sión (cf. Is 49,13; 51,3.12; 52,9). Consolar a Israel significa que, tras el destierro, el Señor vuelve a restablecer a su pueblo en el puesto y dignidad del principio, renovando la alianza quebrantada. Si el texto es escatológico, la renovación es definitiva.

"Restaurar" (*šûm*) delimita el sentido de consolar, puesto que ambos tienen el mismo complemento, "los que lloran". Equivale a poner en orden, colocar en el lugar correspondiente. En el libro de Isías es frecuente en el sentido de restablecer la Jerusalén ideal cuando llegue el momento definitivo (cf. 60,15; 62,7).

"Los afligidos o los que lloran". El verbo *'abal* aparece en singular cuando el sujeto es alguno de los bienes materiales, por ejemplo, el campo, la tierra, la viña, e indica esterilidad (Is 24,4.7; 33,9), y en plural cuando son los miembros del pueblo o Sión (Is 57,18; 66,10). "Los que lloran" (*'abelîm*) no son tanto los que manifiestan externamente su dolor,

³⁰ Cf. H. J. Stoebe, "*nîm*, consolar", en *DTMAT* II, 88-96.

cuanto los que asumen una desgracia que les afecta profundamente, como la muerte de un hijo (Gn 37,39) o de una madre (Sal 35,14); con frecuencia, Sión y sus habitantes (Is 57,18; Lam 1,4) son los afligidos. Ahora bien, aunque no se dice expresamente, detrás de esta aflicción hay una esperanza callada de que cambiará la situación³¹.

Consolar y restaurar a los afligidos no puede entenderse como remediar todos los males de modo inmediato, sino en el futuro, en cuanto que el Señor restablecerá en su momento y de forma definitiva a cuantos han mantenido la esperanza en él, incluso en medio de múltiples contrariedades.

– *Diadema, aceite y vestido de alabanza* serán los frutos del consuelo y la restauración. Los tres elementos contraponen las condiciones del pueblo en la situación venturosa que se anuncia frente a la antigua, representada en "la ceniza, el luto y el espíritu abatido".

Frente a la postración que representa la ceniza, el unguido aportará el esplendor de la diadema. La ceniza (*'efer*) es en el AT figura de la humillación y el abatimiento (2 Sm 16,13; Is 25,12; 29,4; 47,1), de la muerte y de la nada (Sal 104,29; Ecl 3,18-20). En cambio, la diadema o turbante (*p'er*) es una prenda honorífica que visten los sacerdotes en los ritos más solemnes (cf. 9,28; Ez 44,18), o que servía de adorno a las mujeres (Is 3,20) o que se aconseja a Ezequiel para que no se note el duelo por su esposa (Ez 24,17.23); en este mismo oráculo que venimos comentando se menciona "la diadema del novio" (v. 10). En todo caso, era una prenda para usar en momentos festivos y alegres³². De ahí que, en sentido figurado, refleja un honor y alegría difíciles de explicar con términos corrientes.

Lo mismo cabe decir del siguiente par, "aceite de gozo/luto". La primera expresión es una imagen del perfume que se derramaba sobre el rey el día de su desposorio (Sal 45,8), es decir, en momentos de especial alegría. El luto (*'ebel*) era la manifestación de la profunda tristeza causada por la muerte de un ser querido (Gn 27,41; Is 60,20). También la última pareja, "vestido de alabanza/espíritu abatido", contrapone dos estados de

³¹ A. Bauman, "bl" en *Theological Dictionary of the Old Testament* I (Michigan 1974) 47.

³² Como hemos señalado más arriba, la mención de este término no basta para demostrar que el unguido del oráculo es el sumo sacerdote, como ha mantenido Grelot. En el texto tiene sentido figurado y, como tal, hay que interpretarlo.

ánimo opuestos. Sólo en este texto aparece término *ma^ateh*, que suele traducirse por vestido o capa, es decir, una prenda de fiesta apropiada para cantar el himno de alabanza (*l^ehillâh*) a Dios. Es señal de alegría proclamada frente al espíritu débil, vacilante (*kehâh*), que tiende al ocultamiento.

— *Robles de justicia*. Los efectos del mensaje del ungido son extraordinarios, porque conseguirá elevar a quienes lo acojan a la más alta dignidad. Se les impondrá un nuevo nombre: la fórmula *qâra' l^e* se usa cuando la imposición del nombre supone un nuevo modo de ser o de actuar de quien lo recibe³³. Así, en un texto semejante al nuestro se lee: "Dejaréis vuestro nombre a mis elegidos..., pero a mis siervos se les llamará con un nombre nuevo" (Is 65,15). La nueva situación estará basada en la justicia (*šedeq*), como ámbito en el que el Señor será glorificado. La justicia es cualidad muy apreciada en el libro de Isaías³⁴ que indica la lealtad inquebrantable del Señor, cuando se aplica a él, y la fidelidad del pueblo y de cada uno de sus miembros, cuando se aplica a ellos. En el Deuterocanónico, *šedeq/š^edâqâh* van unidos a la manifestación de Dios que deja ver su lealtad en acciones concretas de poder (cf. Is 54,14-17; 45,24). En el Tritoisaias, la manifestación y el poder son escatológicos (cf. 58,8; 59,9), hasta el punto de señalar que la justicia será quien regirá al Israel definitivo (60,17). Ser "robles de justicia", "plantación del Señor" significa riqueza y fecundidad de la comunidad escatológica, tanto en sentido físico, abundancia de frutos, como en sentido moral, puesto que su misma existencia será manifestación de la belleza y gloria de Dios (*l^ehitpâ'er*).

³³ Aunque no es exacto que los nombres propios en Israel, como en todo el Próximo Oriente, indiquen la personalidad de quien lo lleva, es evidente que en poesía se acude a la fórmula de imposición del nombre para indicar que se ha realizado un cambio profundo en la persona o en su actividad" (cf. A. S. van der Woude, "*šem, nombre*", en *DTMAT II*, 1176-1177).

³⁴ El sustantivo *šedeq/sedaqah* es recurrente en el libro de Isaías con 61 frecuencias (en el Salterio 84 y en Proverbios 27). Es un término cultural y religioso más que jurídico y expresa la relación soberana de Dios con su pueblo y la respuesta sumisa y leal del pueblo con su Dios. Cf. K. Koch, "*šedeq, ser fiel a la comunidad. ser saludable*", en *DTMAT II*, 639-668.

c) Actividad de la comunidad escatológica (vv. 4-5).

Si en la primera parte de la estrofa se vislumbra el carácter escatológico del oráculo, las dos partes siguientes lo confirman con claridad. La segunda (vv. 4-5) especifica las tareas que tendrán que llevar a cabo los miembros de la comunidad. Está redactada en tercera persona del plural y, aunque el sujeto no está explícito, no puede ser otro que los destinatarios del mensaje del ungido, es decir, los miembros de la comunidad que antes eran pobres, cautivos, afligidos... y ahora han venido a ser "robles de justicia".

"Edificar", "levantar" Jerusalén y el templo³⁵ fue el objetivo fundamental de los repatriados tras el destierro. En los oráculos del Deuterocanónico se entiende que Dios interviene en la restauración con una actividad comparable a la creación: "Yo, el Señor, he hecho todo; yo, solo, extendí los cielos... Yo digo a Jerusalén: serás habitada; y a las ciudades de Judá: seréis reconstruidas. Yo levantaré sus ruinas" (Is 44,24-26). "Renovar", por otra parte, tiene en el libro de Isaías un contenido teológico interesante, porque contrapone la situación antigua con la nueva³⁶. Ésta es efecto exclusivo de la salvación de Dios, que será diferente a todo lo anterior y definitiva. En nuestro texto, los verbos no indican sólo la restauración de las ruinas materiales, sino el resurgir del pueblo, que llegará a recobrar el esplendor, prometido desde antiguo.

A esta tarea de colaboración con el Señor se dedicarán los miembros del pueblo, mientras que dejarán las demás obligaciones en manos de extranjeros que vendrán para ser "labradores y viñadores" (v. 5). No hay en esta distribución de tareas una apreciación hostil de los extranjeros, pues ni el primer término (*zârîm*) tiene necesariamente sentido negativo, ni menos el segundo, "los hijos de extrañío" (*b'ne nekâr*), que significa

³⁵ El Deuterocanónico y Tritoisaias utilizan el verbo *qûm* en forma *poel* para referirse a la reconstrucción de las ruinas de Jerusalén, y siempre en unión o en paralelo con *banah* (edificar) (cf. Is 44,26; 58,12). Esto indica que sólo después del destierro tenía sentido hablar de rehacer lo antiguo y establecer algo nuevo. Cf. C. Westermann, "hadas, nuevo", en *DTMAT* I, 733-740.

³⁶ La raíz *hds*, tanto el sustantivo como el verbo (siempre en *piel*), tiene en el Deuterocanónico un matiz teológico propio, porque supone la intervención de Dios. En el Tritoisaias (cf. la expresión típica "cielos nuevos y tierra nueva" de 65,17 y 66,27) alude a que el Señor realizará en Israel un acto salvífico distinto y más definitivo que los llevados a cabo en la historia anterior, *ibid.*

simplemente "no israelita"³⁷ y con frecuencia designa a los prosélitos (cf. Is 56,3-6). Tampoco los oficios "labradores" y viñadores" (*ikarîm - kormîm*)³⁸ son propios de esclavos y, por tanto, denigrantes, pero sí profanos; al estar contrapuestos a la tarea de restauración realzan el carácter religioso y digno de esta última actividad. Pero, como en la práctica nunca se dio esta distribución de trabajos, es claro que el oráculo está planteando una época ideal y escatológica, en la que los de Israel podrán dedicarse en exclusiva a las cosas de Dios, sin preocupaciones materiales o profanas.

d) Dignidad sacerdotal de la comunidad escatológica (vv. 6-7).

La tercera pare de esta estrofa es solemne, marcando en segunda persona la condición de los miembros de la comunidad. "Sacerdotes del Señor", "ministros de nuestro Dios" (v. 4) no son condiciones sociales que se recuerdan a los destinatarios del oráculo, que serían, como opina Grelot, los sacerdotes inferiores³⁹, sino la nueva condición de los que recibirán la unción del espíritu. Ellos, todos, serán sacerdotes (cf. Ex 19,1-3) que ejercerán sus funciones en relación con los paganos⁴⁰, incorporados de modo definitivo al pueblo de Dios. Ellos vivirán de las ofrendas que las naciones aportarán en sus peregrinaciones numerosas al templo⁴¹.

³⁷ Los extranjeros (*zârîm*) ya no tienen en la época persa el carácter bélico de otros textos (Is 25,2.5; 29,5; 43,12), pero menos lo tiene el término paralelo "hijos de extraño", que aparece en el libro de Isaías siempre indicando a los no israelitas que reconocen al Señor y asumen su enseñanza (cf. Is 56,3.6; 60,10; 62,8).

³⁸ Ambos términos son poco frecuentes y nunca indican trabajos pesados; normalmente son realizados por la gente más sencilla y pobre (2 Re 25,12), en concreto, los que quedaron en Jerusalén, cuando los nobles fueron deportados. En nuestro texto también hay una contraposición entre la condición más baja de los extranjeros con la de los israelitas, que habrían de dedicarse a la religión y al culto.

³⁹ "La suite dans le discours en 'vous' est évidemment adressé aux membres du sacerdoce que l'entourent. C'est pourquoi il peut les appeler, au sens le plus littéral de mots, 'prêtres de YHWH' et 'ministres de notre Dieu' (v. 6)" (P. Grelot, *o. c.*, 423).

⁴⁰ Cf. A. Penna, *o. c.*, 593.

⁴¹ Si se compara este versículo con Is 60,10.13, se deducen dos características importantes: allí "las naciones" tiene carácter hostil y serán humilladas ante Israel, aquí más bien serán incorporadas con todas sus riquezas; allí se ensalza la ciudad de Jerusalén (60,14), aquí son los miembros del pueblo quienes son enaltecidos, asignán-

La visión es universalista, puesto que rompe las fronteras del pueblo: los israelitas mantendrán la supremacía al desempeñar el ministerio de estar cerca de Dios y de servirle, pero las naciones participarán de los bienes del pueblo y se integrarán en él.

El v. 7, que probablemente es adición tardía y que ha llegado muy deteriorado hasta nosotros⁴², contrasta con fuerza la etapa antigua con la venidera⁴³. Frente a la vergüenza y la afrenta que representa el desierto, renacerá el regocijo y la alegría sempiterna. Todas estas expresiones confirman de nuevo el carácter escatológico del oráculo.

2. La raza bendita (vv. 8-9)

El poema comenzaba con la presentación del mensajero y la descripción de su doble ministerio de proclamar y sanar; ahora la segunda estrofa se detiene en la personalidad del Señor y su actividad más específica. De esta forma viene a ser la motivación y el fundamento patente de que el ungido no sólo actúa en nombre de Dios, sino como su mediador más cualificado.

a) Presentación del Señor.

La partícula *kî*, explicativa, abre un nuevo tema dentro del oráculo que deja de referirse al que recibe el espíritu del Señor para centrarse en el Señor mismo: "Yo (soy) el Señor que ama la justicia y aborrece la rapiña y la iniquidad" (v. 8a). Esta definición de Dios es sorprendente porque el doblete "amar/odiar", aunque es frecuente para expresar la aceptación o el rechazo de alguien o de algo, muy pocas veces se aplica a Dios. En

doles la dignidad sacerdotal, superior pero no opuesta ni contraria a la de los gentiles. Cf. J. Vermeylen, *o. c.*, 481.

⁴² En 7a hay varios términos dudosos: "su vergüenza" (*b°štam*) está más de acuerdo con el contexto, concretamente con "su herencia", que es paralelo. El TM lee "vuestra vergüenza" (*b°štekem*). "Insulto" (*warôq*), que es la lectura propuesta por Kittel y la mayoría de los críticos, tiene más sentido que la del TM, "se regocijarán" (*yâronû*), que resulta del todo incoherente. Probablemente esta primera parte del versículo es adición tardía que repite la misma idea de 7b.

⁴³ El verso comienza con la expresión "en lugar de" (*taḥat*) que nosotros hemos traducido "por cuanto..., por eso". Esta partícula aparece nueve veces en los capítulos 60-61: en 60,15 y 60,17 está al principio de la frase, como en nuestro texto. En todos los casos se contraponen una situación lamentable que ha experimentado el pueblo en su historia y la venidera que llegará con esplendor (cf. J. Vermeylen, *o. c.*, 482, nota).

efecto, la raíz *'hb* (amar) indica la pasión que los hombre ponen en el trato con sus semejantes, concretamente en la relación esponsal⁴⁴ y en la amistad⁴⁵, o en las relaciones familiares⁴⁶. Cuando el objeto es una cosa, una actividad o un ideal, el verbo *'âhab* indica especial inclinación y apego del sujeto, que dedica su tiempo y su afán a conseguirlo⁴⁷. En las escasas ocasiones en que el sujeto es Dios, se quiere indicar que las relaciones con su pueblo son análogas al amor de un padre con su hijo o el de un marido enamorado con su esposa⁴⁸.

Lo mismo puede decirse del verbo opuesto, *sânâ'* que, como hemos señalado, aparece en paralelismo antinómico con *'âhab* para indicar el rechazo del objeto. Cuando Dios es el sujeto y el objeto es colectivo, el pueblo, su heredad, los malhechores, o una persona concreta, como Esaú (Mal 1,3), indica no tanto una actitud de la voluntad, cuanto el hecho concreto de que los "odiados" por Dios no han prosperado. Son frecuentes los textos sobre el odio divino a las acciones contrarias a la ley, a las costumbres paganas, a las fiestas prohibidas, a las abominaciones, etc. En nuestro texto no sorprende la afirmación de que Dios odia la rapiña y la iniquidad, sino el uso de estos dos términos tan poco frecuentes en la Biblia. La rapiña (*gâzel*), que aparece sólo cuatro veces⁴⁹, indica la opresión de los débiles más que la apropiación indebida. De esta forma, se entiende el paralelismo antitético en los dos elementos, "el que

⁴⁴ Aparece en los relatos de Isaac y Rebeca (Gn 24,67), Jacob y Raquel (Gn 29,18.20), Siquén y Dina (Gn 34,3), Sansón y Dalila (Jue 16,4.15), Elcaná y Ana (1 Sm 1,5), Salomón y las mujeres extranjeras (1 Re 11,1.2). Es un término recurrente en la lírica bíblica (cf. Cant 1,34 y *passim*). Cf. E. Jenni, "*'hb*, amar", en *DTMAT I*, 117-120.

⁴⁵ Ejemplo típico es la elegía de David por su amigo Jonatán: "Más delicioso es tu amor que el amor de las mujeres" (2 Sm 1,26).

⁴⁶ La relaciones padre-hijo (Gn 22,2), madre-hijo (Gn 25,28), suegra-nuera (Rut 4,15) e incluso señor-esclavo (Ex 21,15). En todos estos casos se subraya una predilección especial con relación a otras personas de la misma familia o de familia ajena.

⁴⁷ Ozías amaba la agricultura (2Cr 26,10), Zacarías interpela a sus oyentes para que amen la paz y la verdad (Zac 8,19).

⁴⁸ Es un antropomorfismo aplicar a Dios el amor paternal (Os 11,1) o el amor esponsal (Os 9,15). En los libros sapienciales se reseña que Dios ama a los justos (Sal 146,8), a los limpios de corazón (Prov 22,11); pero el verbo *'âhab* con sujeto Dios ocurre pocas veces, siempre en textos tardíos y teniendo como objeto nombres abstractos, tales como la justicia y el derecho (Sal 11,7; 39,5; 37,28; 99,4).

⁴⁹ Lv 5,21; Sal 62,11; Is 61,9; Ez 22,29.

ama"/"el que odia" y "la justicia"/"la rapiña (injusticia) y la impiedad" ⁵⁰.

Las cualidades de Dios mencionadas aquí miran más al futuro que al pasado: en la antigua definición, Dios es "misericordioso y celoso" (cf. Ex 34,6-7), es decir, se sitúa por encima de los hombres y los juzga; ahora, en cambio, se inmiscuye entre los humanos como protagonista activo, dispuesto a instaurar la rectitud y justicia definitivas en un tiempo que llamamos escatológico.

b) Intervención divina.

En dos frases se resume la actuación de Dios: "Les daré la recompensa de su trabajo", "alianza perpetua pactaré con ellos". La recompensa (*p^rûlâh*) tiene especial relevancia en el libro de Isaías ⁵¹, porque se identifica con la salvación que vendrá sobre el pueblo (40,10; 62,11) y es consecuencia de la justicia que se impondrá (49,4). Es, por tanto, un término escatológico. La "alianza eterna" de la que hablaba Jeremías (Jr 31,31) es recordada en el libro de Isaías como expresión de que el Señor preservará a Israel de una desgracia semejante a la padecida en el destierro, y lo hará de modo tan definitivo como cuando prometió no castigar a la tierra con un nuevo diluvio (Is 54,9). Las naciones reconocerán la grandeza y dignidad que la alianza comporta (Is 55,35), porque el espíritu y la palabra acompañarán a Israel en las generaciones venideras (Is 59,21).

El efecto de la intervención divina recaerá directamente en "la raza" de Israel, y será percibido por todos los pueblos. La relación de Israel con las naciones ha sido siempre problemática, ha dado lugar a continuas reflexiones teológicas y ha sido ocasión para que los grandes profetas proclamaran los llamados oráculos contra las naciones. Si en Is 55,3-5 se presenta la nueva Jerusalén como prototipo y centro de peregrinación de los pueblos paganos ⁵², aquí se habla más bien de sus habitantes. La

⁵⁰ Seguimos en este texto a las versiones (LXX, Siríaca, Targum), que leen *b^rawlâh* (en la impiedad). En cambio, el TM lee *b^rolâh* (en holocausto), seguido por la Vulgata, "rapinam in holocausto".

⁵¹ Este término referido al Señor aparece únicamente cinco veces en Isaías (40,10; 49,4; 61,8; 62,11 y 65,7) y dos en los Salmos (28,5 y 109,20) y siempre se refiere a la retribución final. Cf. J. Vollmer, "*p^rl*, hacer", en *DTMAT* II, 582-589, en concreto 588.

⁵² Cf. G. I. Davies, "The Destiny of the Nations in the Book of Isaiah", en J. Ver-

"raza" (*zera'*) y los "descendientes" (*šē'šâ'im*) abarcan no solo a los contemporáneos del profeta, sino a los miembros que en el futuro formen parte de la comunidad. Los dos términos juntos aparecen en tres textos de Isaías (44,3; 48,19 y 65,23) y designan a las personas que forman el Israel ideal sobre el que Dios tenía planes que no pudieron cumplirse (48,19) o que formarán el Israel definitivo (65,23). Serán reconocidos como "raza bendita" (v. 9b; cf. 65,23) porque se mantendrá siempre con la misma firmeza y con creciente fecundidad⁵³. La bendición divina garantiza la existencia definitiva del Israel idealizado en su fecundidad y en la dinamicidad de sus miembros.

Esta última frase, "son un linaje que el Señor bendice", se explica a la luz de Is 44,3b: "Derramaré mi espíritu sobre tu linaje, mi bendición sobre tus vástagos". El Deuterocanónico identifica la efusión del espíritu y la bendición, lo mismo que identifica linaje y vástagos. Nuestro oráculo retoma este paralelismo y denomina "linaje bendecido" al Israel escatológico, precisamente porque el espíritu del Señor está sobre él (v. 1). De esta forma, la conclusión del oráculo⁵⁴ empalma con el principio y el protagonista, ungido para una misión extraordinaria, se identifica con este linaje que el Señor bendice, garantizando su existencia y la eficacia de su misión.

3. *La alegría perpetua de la comunidad (vv. 10-11)*

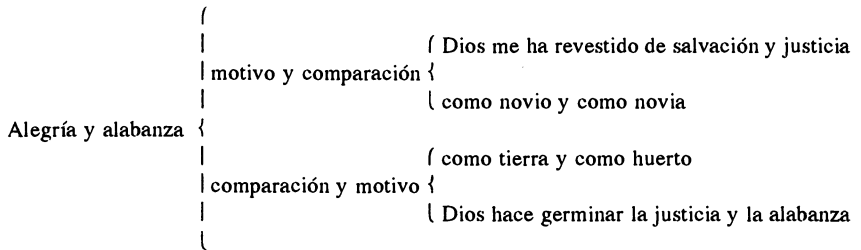
La última estrofa constituye un himno de acción de gracias formulado en primera persona por el mismo sujeto que enunció la estrofa inicial. Estructuralmente es un apéndice al oráculo porque no contiene elementos

meyley (ed.), *The Book of Isaiah* (Leuven 1989) 93-120, esp. 118.

⁵³ La raíz *brk*, dentro del Tritoisaiás, sólo aparece en nuestro texto y en otros dos capítulos (65,8.16.23 y 66,1.12). En realidad está ausente en los profetas preexílicos; en los postexílicos, a partir del Deuterocanónico, se refiere a una actuación futura de Dios que no se agota en una acción salvífica aislada, sino que acompañará permanentemente a los hijos de Israel y garantizará su permanencia y su crecimiento. Cf. G. Wehmeier, "*brk*, bendecir", en *DTMAT I*, 509-540, esp. 534.

⁵⁴ Muchos comentaristas consideran que el v. 10 es una adición tardía en función de los primeros versículos del cap. 62, donde reaparecen los términos "justicia y salvación", "diadema solemne", "novio y novia", etc. Cf. J. Vermeylen, *Du prophète...*, 482 y nota 1, en la que recoge una amplia bibliografía. Nosotros pensamos, como explicaremos a continuación, que pertenece al poema original, si bien forma con el v. 11 un apéndice de acción de gracias.

nuevos, pero por su estilo debe formar un solo bloque con el resto, y él mismo no parece probable que contenga elementos añadidos. En efecto la estructura está bien construida con elementos binarios bien engarzados: con dos verbos el protagonista expresa la intención de entonar el himno ("me gozaré en el Señor", "exulta mi alma en Dios"); aduce dos motivos de alegría introducidos con la partícula explicativa *kî* ("porque Dios me ha revestido de salvación y justicia", "porque el Señor hace germinar la justicia"). Y completa la argumentación con dos comparaciones de dos elementos cada una ("como esposo - como novia", "como tierra que germina - como huerto que da simiente"). He aquí el esquema:



Esta parte, la más lírica del poema, contiene términos e ideas expuestas ya en las estrofas anteriores, pero con una disposición tal que aclara y pone de manifiesto que el protagonista del oráculo no es necesariamente individual, sino más bien colectivo, y que la acción divina que motiva el agradecimiento transpasa los límites de la historia humana y se proyecta hacia horizontes escatológicos.

— *La alegría* que embarga al sujeto de este himno es la misma que recibieron los afligidos de Sión (v. 3). Aunque todo el poema apunta a la alegría de un individuo que habla en primera persona ("me gozaré, mi alma, mi Dios, me ha revestido, me ha envuelto), sin embargo el sujeto de los verbos *sís* y *gîl* no suele ser individual⁵⁵, y además la alegría aquí no está motivada por beneficios recibidos en el pasado⁵⁶, sino por la

⁵⁵ La raíz *sís* en el Tritoisaías tiene como sujeto a las generaciones (60,15), a los siervos (65,18), a los afligidos (60,2; 66,10.14) e incluso a Dios (62,5; 66,19); pero nunca un individuo concreto. Lo mismo ocurre con la raíz *gîl*, que tiene como sujeto a los siervos (65,18), a Dios (65,15) o a los afligidos (66,10). Cf. W. A. M. Beuken, *a. c.*, 433.

⁵⁶ Los dos verbos del v. 10ab están en imperfecto o yusivo, y no en perfecto. Pero además, ni es una petición propiamente dicha ni una interpelación a que todos den

nueva salvación que Dios traerán en el futuro. En definitiva, la explosión de gozo de este himno mira más al futuro que al pasado, más a la escatología que a la historia.

— La justicia (*š^edâqâh*) en el Deuteroisafas aparece con frecuencia unido a la salvación (*yeša'*, *y^ešû'âh*)⁵⁷ y subraya los efectos más relevantes de la intervención divina. Es frecuente la imagen del vestido para señalar que la justicia y la salvación son atributos tan propios del Señor, como las arras lo son del soldado; son la muestra de que Dios "en su día" actuará de forma definitiva contra los poderes del mal (cf. Is 59,17; 63,1). Cuando el mensajero sea revestido y envuelto en el manto de justicia, el Señor Dios hará germinar la justicia ante todas las naciones (v. 11). La presencia del mensajero, por tanto, será prenda de salvación para todos en el momento definitivo. De todo lo dicho se deduce que, en este contexto la salvación y la justicia tienen carácter escatológico⁵⁸.

La imagen de la producción vegetal es significativa, puesto que todo el versículo gira en torno a la raíz *šmh*, que aparece como sustantivo (v. 11a) y como verbo (11bc). Esta raíz no designa específicamente el brote normal de la semilla (*zera'*), sino más bien un brote inesperado que causa asombro; así, incluye la idea de abundancia (Ez 17,6) o de éxito asombroso (Is 44,4). En el Deuteroisafas no se usa el sustantivo y el verbo adquiere un nuevo matiz teológico. Se aplica a los efectos de una nueva intervención divina semejante a la floración que produce una lluvia inesperada⁵⁹.

El final del oráculo es abiertamente escatológico, como se deduce del carácter maravilloso y sorprendente de la intervención divina para hacer

gracias, que son los dos modos habituales de comportarse ante los beneficios recibidos en el pasado, como aparece en los Salmos (cf. Sal 9,1; 18,4; 138,1; y, por otra parte, Sal 22,23; 30,5; 147,11.7). Las expresiones de 10ab son enunciativas, propias del lenguaje profético, y subrayan las cualidades que adornarán al ungido en orden a realizar su función en el futuro.

⁵⁷ Además de Is 45,8; 46,13 y 51,5, ver 56,1; 62,1. Cf. K. Koch, "*šdq*, ser fiel a la comunidad", en *DTMAT* II, 639-668, en concreto 665.

⁵⁸ Al describir a Dios como un guerrero vencedor (cf. Is 59,16-20) se subraya el carácter definitivo de su intervención. Ya no habrá pecados que se interpongan entre Dios y sus fieles. Cf. L. Alonso Schökel / J. L. Sicre, *Profetas* I, 363.

⁵⁹ La salvación es consecuencia inmediata de la intervención personal del Señor: "Ábrase la tierra y produzca la salvación" (Is 45,8). Cf. W. A. M. Beuken, *a. c.*, 438; S. Amsler, "*šmh*, germinar", en *DTMAT* II, 709-713.

efectivas la justicia y la salvación. Las últimas palabras reafirman la universalidad de los últimos tiempos, porque la alabanza se llevará a cabo "ante todas las naciones" (cf. Is 52,12).

En conclusión, el heraldo que recibe el espíritu y la unción no parece que pueda identificarse con ningún personaje conocido, ni rey, ni profeta, ni sacerdote. Sin duda tiene muchos rasgos coincidentes con los del Siervo del Señor presentado en los cantos del Deuteroisafías. Cabe suponer que el oráculo de Is 61 lleva a cabo una actualización de la figura del Siervo con la intención de mantener viva la esperanza de la futura salvación. Pero, en todo caso, el mensajero aquí descrito no ha de ser necesariamente un individuo particular, porque los perfiles tanto de su personalidad como de su función son aplicables a una colectividad. Lo más relevante del oráculo y, por tanto, del protagonista es su carácter escatológico: la intervención última y definitiva del Señor quedará de manifiesto en la presencia y actividad del heraldo de buenas noticias.

El estudio detenido del oráculo induce a pensar que será la comunidad escatológica, el Israel definitivo, la que reciba el encargo de levantar el ánimo de sus propios ciudadanos y de hacer partícipes a todas las naciones de la justicia y la salvación otorgada de modo admirable y definitivo por el Señor, Dios de Israel. Cuando en el Nuevo Testamento se cita este texto de Isaías no se aplica directamente a Jesús, sino a la situación concreta, es decir, a la nueva realidad que Jesús inaugura y representa: "Hoy (Σήμερον) se ha cumplido esta escritura que acabáis de oír" (Lc 4,21)⁶⁰. Esta nueva realidad se da en Jesús, pero, con él, en la Iglesia, la nueva Jerusalén.

⁶⁰ El tiempo perfecto del verbo (*peplérotai*) y el adverbio (*sémeron*) indican que la salvación se está haciendo presente desde la llegada de Jesús-Mesías y que sus efectos continúan siendo perceptibles en la vida de la Iglesia, mediante la acción del Espíritu Santo.