



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

PROFECÍA Y CRÓNICA EN EL TERCER ISAÍAS, ESDRAS Y NEHEMÍAS,
HERMENÉUTICA BÍBLICA EN LA LITERATURA DEL ISRAEL DEL POST-
EXILIO

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORADO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A
RAFAEL POLA BACA

TUTOR PRINCIPAL:
DR. MANUEL LAVANIEGOS ESPEJO
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

COMITÉ TUTOR:
DR. MAURICIO BEUCHOT PUENTE
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM
DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

CIUDAD DE MÉXICO, DICIEMBRE DEL 2016



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Mi admiración por la Universidad Nacional Autónoma de México nació cuando era apenas un adolescente. Tuve la suerte de cursar el bachillerato en la Escuela Nacional Preparatoria Número 6, Antonio Caso e ingresar a la Facultad de Filosofía y Letras para cursar la licenciatura en Filosofía. En los últimos semestres de la carrera tuve un paso furtivo como becario en el Instituto de Investigaciones Filosóficas y posteriormente cursé la Maestría y ahora el Doctorado en Filosofía. Toda mi formación académica la debo a la Universidad y mi gratitud es mayor por la información, inspiración y formación que me proporcionaron mis profesores en estos 13 años de estudio. Muchos de ellos, tal vez sin saberlo, dejaron en mí mucho más que filosofía. He valorado el legado de una formación universal y de excelencia, como la que ofrece la FFyL de la UNAM.

Debo agradecer, también, al Rev. Rolando Gutiérrez-Cortés, quien me inspiró a estudiar filosofía y fue un ejemplo de vitalidad, disciplina académica y pasión por la formación de jóvenes. Su huella fue y sigue siendo una parte constitutiva de mi.

A mis padres Romeo E. Pola Jesús y Luz María Baca Silva, a mis hermanos Rebeca y Romeo, a mi esposa Janeth y a mis hijos Paloma y Andrés, por su comprensión y amor incondicional.

Agradezco, también, al CONACYT por la beca que me otorgó y me permitió dedicar cuatro años a cursar el programa doctoral en filosofía. Y al Dr. Manuel Lavaniegos Espejo, por su acertada dirección en la investigación, así como al apoyo que recibí del Dr. Mauricio Beuchot Puente y el Dr. Pedro Enrique García Ruiz para el desarrollo de esta investigación.

Contenido

Introducción	9
Capítulo 1, La Biblia, las Ciencias bíblicas y la Hermenéutica	13
1. La Biblia	13
2. Los estudios del Antiguo Testamento	17
3. Acerca de los libros proféticos	27
4. Historia de la Hermenéutica según M. Ferraris	30
4.1. La Antigüedad y el Medievo	31
4.2. El humanismo y la Reforma	32
4.3. La época del pensamiento autónomo (Siglo XVII)	34
4.4. El Siglo XVIII y la Ilustración	35
4.5. El Siglo XIX y las Ciencias del Espíritu	38
4.6. Crisis de fin de siglo y las hermenéuticas de la sospecha	44
4.7. Hermenéutica, Ontología, Epistemología y Crítica de las ideologías	46
4.7.1. Relación entre Hermenéutica, Ontología y Teología	47
4.7.2. Hermenéutica y Epistemología	50
4.7.3. Hermenéutica y crítica de las ideologías	54
5. Exégesis y Hermenéutica	53
6. Acerca de la Poética hebrea	59
7. Las teorías del texto y de la metáfora de P. Ricoeur	60
8. La relación entre Hermenéutica filosófica y Hermenéutica bíblica en P. Ricoeur	65
9. La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot y la Exégesis bíblica	70
Conclusión: Hacia una comprensión-interpretación polifónica de la Biblia	73

Capítulo 2, Isaías3, hermenéutica del juicio y de la salvación	75
1. Oráculos de Juicio y salvación de Isaías3	79
1.1. Primeros oráculos de salvación, Isaías 56:1-8 y 57:14-21	80
Hacia una hermenéutica de la salvación	89
1.2. Oráculo de juicio en contra de la idolatría, Isaías 57:3-13	107
Las prácticas idolátricas	116
1.3. Oráculos sobre el ayuno, el pecado y la confesión, Isaías 58:1-59:15	120
Lamento profético por el pecado y confesión	126
1.4. La futura gloria de Jerusalén, Isaías 60:1-9	133
1.5. Restauración escatológica de Jerusalén, Isaías 60:19-22	141
La restauración profética del símbolo de Jerusalén	145
1.6. Misión del profeta, Isaías 61:1-3	148
1.7. La nueva condición del pueblo, Isaías 61:4-11	151
El kerigma del héroe y la restauración de Israel	152
1.8. La nueva Jerusalén, continuación, Isaías 62:10-12	155
La restauración de la ciudad	155
1.9. Oráculos de venganza, memoria y plegaria, Isaías 63:1-19	158
1.9.1. La venganza, Isaías 63:1-9	159

La venganza y la redención	161
1.9.2. El recuerdo de las bendiciones de Dios, Isaías 63:7-14	163
Memoria de las bendiciones, de las luchas, y de los desencuentros	166
1.9.3. Plegaria, memoria, y misericordia, Isaías 63:15-64:12	168
De la plegaria a la memoria	169
“¿Cómo podemos ser salvos?” (Vs. 5)	171
1.10. Oráculos de castigo, dolor e identidad, Isaías 65:1-16	173
Yahvé infringe dolor	177
El resto santo	180
1.11. Oráculo escatológico, Isaías 65:17-25	180
Lo radicalmente nuevo	186
1.12. Crítica a la religiosidad, Isaías 66:1-6	188
La legitimidad del culto	189
1.13. El renacimiento del pueblo, Isaías 66:7-14	190
La salvación como alegría por lo nuevo	190
1.14. Juicio y esperanza, Isaías 66:15-24	192
La llegada de Yahvé como un gran guerrero	200

Conclusión	201
Capítulo 3, La narrativa de la reconstrucción en Esdras-Nehemías	211
Introducción	211
1. Asuntos generales de los libros de Esdras-Nehemías	213
1.1. Unidad original	216
1.2. Autor	217
1.3. Fuentes	218
1.4. Contenido	218
1.5. Contexto histórico	220
1.6. Crítica literaria, historia de la formación y estilo, corrientes exegéticas	224
1.7. Teología	225
2. Comentarios contemporáneos al libro de Esdras	227
2.1. El Decreto de Ciro, Esdras 1:1-10	227
2.2. Lista de los que regresaron a Jerusalén, Esdras 2:1-70	231
2.3. Restauración del altar y del culto, Esdras 3:1-17	235
2.4. Colocación de los cimientos del templo, Esdras 3:8-13	238
2.5. Los adversarios detienen la obra, Esdras 4:1-24	240
2.6. Reedificación del templo, Esdras 5:1-17	245
2.7. Se halla el Edicto de Ciro, Esdras 6:1-12,	249
2.8. Reanudación de las obras de reconstrucción, Esdras 6:13-22,	250
La reconstrucción del templo	252
2.9. Esdras y sus compañeros llegan a Jerusalén, Esdras 7:1-10	253

2.10.	Carta de Artajerjes, Esdras 7:11-26	255
2.11.	Oración de gratitud de Esdras, Esdras 7:27-28	257
2.12.	Lista de los que regresaron con Esdras y el viaje a Jerusalén, Esdras 8:1-36	257
2.13.	El problema de los matrimonios mixtos, Esdras 9:1-15,	260
2.14.	El pueblo reconoce su pecado, Esdras 10:1-44	263
3.	Comentarios contemporáneos al libro de Nehemías	265
3.1.	Oración de Nehemías por Jerusalén, Nehemías 1:1-11	266
3.2.	Artajerjes envía a Nehemías a Jerusalén, Nehemías 2:1-20	268
3.3.	Distribución de las obras de reconstrucción, Nehemías 3:1-32	269
3.4.	La oposición de los enemigos, y la oración de Nehemías, Nehemías 4:1-23	271
3.5.	Eliminación de la usura, Nehemías 5:1-19	273
3.6.	Intrigas de los adversarios, Nehemías 6:1-19	275
3.7.	Reorganización y lista de los que llegaron con Zorobabel, Nehemías 7:1-73	276
3.8.	Esdras lee la ley al pueblo, Nehemías 8:1-18	279
3.9.	Esdras confiesa los pecados de Israel, Nehemías 9:1-38	282
3.10.	El pueblo promete obedecer la ley, Nehemías 10:1-39	285
3.11.	Los habitantes de Jerusalén, Nehemías 11:1-36	287
3.12.	Sacerdotes y levitas, Nehemías 12:1-47	288
3.13.	Reformas de Nehemías, Nehemías 13:1-30	291
4.	Hermenéutica de la narrativa de Esdras-Nehemías	293
	Conclusión, Hermenéutica, profecía y narrativa	302

Bibliografía 313

Anexo. Las principales hipótesis sobre el problema crítico de Isaías3 336

1. La crítica de las formas de Claus Westermann 337
2. El comentario literario y teológico de Luis A. Schökel 339
3. La interpretación cristológica de John Oswalt 340
4. La interpretación sociológica de Paul H. Hanson 341
5. La interpretación retórica de Walter Brueggemann 343
6. La lectura retórico-kerigmática de Severino Croatto 344
7. La hipótesis canónica de Brevard S. Childs 348
8. El comentario exegético de Joseph Blenkinsopp 349
9. El análisis textual de Jacob Stromberg 353

Introducción

Esta investigación sobre los libros Isaías³ y Esdras-Nehemías es, de cierta manera, la continuación de la que previamente realizamos del libro el Cantar de los cantares. El segundo, cumbre magistral y excepcional de la poesía bíblica, objeto de diversas empresas hermenéuticas. Por su parte, Isaías³, sin apartarse decididamente del terreno poético, es, si bien en menor medida que Isaías^{1y 2}, también, una reconocida pieza del profetismo bíblico, y Esdras-Nehemías, aunque de menor interés en la historia de la interpretación bíblica, son textos narrativos que han despertado, recientemente, un mayor volumen de investigaciones dentro del tema general de la época del segundo templo (538-333 a. C.). Como es bien sabido, cada texto genera su comunidad de lectores, algunos permanecen a lo largo del tiempo con una enorme vigencia, otros pueden incluso quedar en el olvido, no es el caso de los textos que ocupan nuestra investigación. Tanto el texto de Isaías como el de Esdras-Nehemías siguen levantando un numeroso volumen de lectores y de investigadores, en el ámbito especializado predominan los proyectos exegéticos, aún bajo la hegemonía de los métodos histórico-críticos, y también se pueden encontrar algunos de carácter hermenéutico. Este último es el ámbito de nuestra investigación.

El primer capítulo, después de una breve introducción sobre la Biblia, tiene el propósito de describir la trayectoria de las llamadas ciencias bíblicas y dar cuenta de los principales avances en el terreno del estudio del Antiguo Testamento y de la profecía y la obra narrativa en particular, incluyendo algunas notas sobre el método histórico-crítico y la poética hebrea. Enseguida nos ocupamos de dar un breve repaso de la hermenéutica siguiendo la periodización de Mauricio Ferraris y nos detendremos especialmente en dos

de ellas, de particular beneficio para nuestra investigación, la hermenéutica ricoeuriana y la analógica de Mauricio Beuchot. En el caso de Paul Ricoeur es conocido su interés en reflexionar sobre los símbolos y los textos cristianos y de M. Beuchot hemos podido echar mano de algunos estudios en el que plantea el vínculo de la hermenéutica analógica con la religión y la teología. Ambos autores nos abren la posibilidad de salir de la rigidez de las interpretaciones univocistas; pero sin caer en lecturas que no se comprometen con el texto.

El capítulo 2, Isaías 3, hermenéutica del juicio y de la salvación, tiene por objeto el estudio de la tercera y última parte del libro de Isaías, capítulos 56 al 66. Estos capítulos, tradicionalmente considerados parte de la obra de un sólo profeta, autor de todo el libro, han estado en el centro de los debates debido a la hipótesis muy discutida sobre su autoría asignada a un profeta anónimo, llamado convencionalmente Trito Isaías. Las discusiones, poco a poco han arribado a la propuesta de un profeta de la era temprana del Segundo templo, cuyo mensaje se puede identificar en los tres capítulos centrales, 60 al 62, enlazado con otros oráculos por la mano de un redactor final. Pero más allá de la discusión sobre el autor, se ha llegado a un consenso sobre la legitimidad de considerar estos capítulos como una sección en sí misma. Nuestro proyecto sigue el orden consecutivo de los capítulos, entrelazando las aportaciones de los estudios exegéticos más importantes de los últimos años con nuestra propia interpretación, tratando de dar seguimiento a la pregunta rectora sobre la pertinencia de los oráculos de juicio y salvación en el contexto de nuestro tiempo. Considerando el gran maco de los oráculos de salvación y juicio de la época del segundo templo y su relación con el esfuerzo desplegado para reconstruir a Israel a partir de un interés que puede ser justamente

considerado como un proyecto restauracionista que romperá sus propios límites a la luz de la promesa escatológica de los oráculos.

El tercer capítulo tiene como objeto de estudio los libros, originalmente único, de Esdras-Nehemías. Estos textos que no despertaron un gran interés en la historia de la interpretación bíblica, han sido leídos tradicionalmente como fuente histórica del periodo persa; sin embargo, las lecturas recientes han privilegiado el acercamiento narrativo al histórico, reconociendo que en estos libros prevalece un interés teológico más que propiamente historiográfico. Los libros enaltecen la obra de sus dos grandes personajes, Esdras y Nehemías, el primero, sacerdote y escriba, el segundo, gobernante y reconstructor. Sin embargo, la mano de la teología yahvista es clara al colocar en el lugar principal de la narrativa, el papel de Yahvé. La lectura de los textos nos muestran el gran esfuerzo desplegado por la pequeña comunidad de los repatriados, que, enfrentando obstáculos internos y externos, se empeñan en reconstruir el templo, rehacer las murallas, levantar la ciudad, restablecer el culto y el sacerdocio y purificar a la nación. La narrativa conducirá, no obstante, a una gran transformación en la pequeña nación, pasando del paradigma del reino davídico a la teocracia gobernada por la ley, se trata, en pocas palabras, del nacimiento del judaísmo, de un esfuerzo de refundación dirigido por el peso de la tradición y la autoridad de su ley que estaba en proceso de conformación y que fue sometida a su relectura e interpretación. Al final, el libro de Nehemías, no termina en una declaración triunfalista, por el contrario, muestra con toda claridad las dificultades que enfrentó el proyecto.

La Biblia, como una polifonía, deja sonar múltiples voces, algunas independientes entre sí, pero conformando una sola obra. Los géneros literarios en la Biblia muestran las

diversas maneras en que se vivieron las historias de salvación y se expresó la fe de Israel. En nuestra investigación nos hemos detenido en la profecía, cercana a la poesía y en la obra narrativa. Ambos géneros aportan tanto categorías disruptivas, como consolidadoras del tiempo en la historia de Israel. La narrativa entrelaza los acontecimientos dándole una secuencia y una proyección escatológica; la profecía rompe la línea de continuidad e introduce la voz de Yahvé en el centro del juicio, en ocasiones como juez, en otras como acusado y en otras como fiscal. Los oráculos proféticos dan testimonio de las dos caras de su voz, el juicio y la salvación, y se comprometen con la perspectiva escatológica que anuncia y promete lo que es radicalmente nuevo.

Finalmente nos queda la pregunta, siempre abierta, sobre la narrativa que puede, o no, escribirse en términos de historias de salvación en un mundo que viene de las profundas convulsiones analizadas desde diversos campos del conocimiento. La diáspora de Israel se replica en las historias de los que física o espiritualmente son parte de las muchas diásporas que se han dado en, prácticamente, todos los ámbitos de la cultura. Queda la pregunta sobre la posibilidad de reconstruir ésta última, con la contribución de los grandes textos del pasado y dando, a su vez, espacio a la esperanza por el *shalom*, esa promesa con la que ha sido confrontada la historia del pequeño Israel del post-exilio y que es el corazón de Jerusalén, una promesa que mantiene orientado el sentido del pueblo hacia lo que se entiende como radicalmente nuevo y que puede, o no, encontrar en los escombros del presente, un espacio para germinar en la nueva Jerusalén o quedarse en el lamento de Jesús ¡Jerusalén, Jerusalén!, referido a la ciudad neotestamentaria o a todo lo que ella significa.

Capítulo 1

La Biblia, las Ciencias bíblicas y la Hermenéutica

En este capítulo me propongo desarrollar tres cuestiones que enmarcan la interpretación que adopta mi investigación. En primer lugar, las características peculiares que presenta la Biblia, trazando un panorama general a fin de ubicar los dos géneros que atenderé de manera particular, la profecía y la narrativa. En segundo lugar, esbozar la situación actual de los estudios del Antiguo Testamento y particularmente de Isaías y Esdras–Nehemías. Y por último, hacer un repaso histórico mínimo de la hermenéutica para indicar cuál es el sentido en que usamos la hermenéutica en esta investigación.

1. La Biblia

John Barton¹ señala que en el mundo moderno hay dos maneras de acercarse al texto bíblico, la primera es la propia de los creyentes, que consideran a la Biblia como escrituras sagradas, dándole un estatus diferente al de cualquier otro libro. Esta lectura presupone que en la Biblia se puede encontrar: 1) La verdad, es decir, que es históricamente verdadera y debe ser leída de manera literal. Otros consideran que en algunas ocasiones la verdad es simbólica o poética, tanto como factual. No es exacta en detalles; pero es profundamente verdadera. 2) Relevancia, todo lo que dice es relevante para toda época histórica y debe ser entendida esa relevancia. 3) Nada debe ser

¹ Barton, John., *The Bible, the basics*, Routledge, New York: 2010, pos. 4267. Puede consultarse el texto de Barton, *¿Qué es la Biblia?*, Desclée de Brouwer, Bilbao:2004, p. 204 en el que aborda temas relacionados con esta investigación cómo el leer la Biblia, su orden cronológico y los géneros literarios. También es recomendable la consulta del texto introductorio de los biblistas españoles, González Echegaray, *et al*, en el que abordan la lectura literaria de la Biblia, *Introducción al estudio de la Biblia*, Verbo divino, Navarra: 1990, p. 295.

considerado como irrelevante o superficial. Toda es palabra de Dios y él la ha revelado como tal. Incluso algunos sostienen la teoría de la inspiración verbal. 4) Consistencia, se deben ver con cuidado los pasajes que aparentemente tienen contradicciones, ya que la consistencia está relacionada con la verdad. Algunos cristianos han aceptado pequeñas discrepancias pero coherencia en los temas mayores. 5) Conformidad con las creencias cristianas. La Biblia debe ser leída en conformidad con las enseñanzas de la iglesia, particularmente dentro del catolicismo. Debe leerse de acuerdo a la regla de la fe.

La segunda manera de acercarse a la Biblia es considerarla como cualquier otro libro, con una actitud de apertura y de investigación. 1) Un acercamiento literario asume que la Biblia se le trata primeramente como texto: ¿qué tipo de texto es?, ¿cuándo fue escrito el libro? Es decir, el contexto histórico. 2) Neutralidad, no se establece la verdad de un texto hasta que se sabe qué significa el texto. El significado viene primero y la verdad en segundo lugar. Esto ha puesto en duda la congruencia entre varios libros e incluso la propia integridad de un libro en sí mismo y la duda de ciertos eventos históricos. 3) No se caracteriza por sus conclusiones, sino por su acercamiento abierto y racional, como con cualquier otro libro.

La tesis de Barton es que la Biblia es literatura profunda, no un credo de confesiones o de definiciones, y no va en el sentido de la perfección que los clérigos quisieran encontrar en ella. El libro que se tiene es vago, complejo, no limpio, ni ordenado y es un imperativo teológico no tratar de que sea lo que no es.

Barton señala que hay tres versiones diferentes de la Biblia, la del canon católico, la del canon protestante, y la judía. Esta última está constituida en tres partes: la ley, la *toráh*; los profetas, *nevilim* y los escritos, *ketuvim*.

La Biblia cristiana se divide en libros narrativos o históricos; de sabiduría y proféticos. En el caso del Nuevo Testamento desde el siglo IV hay acuerdo en dividirlo en cuatro secciones: evangelios y hechos; las cartas católicas; las cartas de Pablo, y el Apocalipsis.

La Biblia se ha transmitido a través de un largo proceso de copiado de los manuscritos. Los más antiguos del Antiguo Testamento son conocidos como los Rollos del Mar Muerto. La base para la impresión de la Biblia hebrea es El *Código de Leningrado*, (XI DC). Del Nuevo Testamento hay papiros del Segundo siglo. *El Código Sináítico* es un manuscrito completo, correspondiente al siglo IV.

Es un hecho que el desarrollo histórico de la Biblia hebrea fue muy largo. Sobre los libros narrativos Barton señala que hubo tres etapas principales: La mayor explosión fue en los años previos al cautiverio babilónico, entre los siglos VI y el siglo VIII con el rey Ezequías e Isaías 1. Época en la que se incluyen las narrativas sobre los patriarcas, memorias escritas con grandes habilidades literarias dentro de complejos textos narrativos. La segunda etapa importante fue el tiempo del exilio, en la que se incluye la versión completa de Josué a Reyes, la obra del deuteronomista. La tercer etapa se dio en el periodo del post-exilio, cuando vivieron bajo el imperio persa, Crónicas, Esdras, Nehemías, la forma final del Pentateuco, y probablemente Job, Ester, y Rut.

Los libros del Deuteronomio, Proverbios y Salmos, son pre-exílicos, se escribieron durante el florecimiento de la monarquía en ambos reinos; los profetas, Amós, Oseas, Miqueas, Isaías y Jeremías, fueron editados y reeditados durante un largo periodo. Pertenecen a la época del exilio, Lamentaciones, algunos salmos, Ezequiel, Isaías². Del periodo persa son Hageo, Zacarías, Isaías³, el Pentateuco, la parte sacerdotal.

La fuente no sacerdotal o yavista se remonta a tiempos antiguos; la eloísta a los tiempos de Moisés. La teoría actual es que las escuelas pueden reducirse a solo dos: P y no P (sacerdotal). Una gran parte de la edición final del Pentateuco fue producto de revisiones a lo largo de la historia. En la era post-exílica se termina la compilación de los Salmos, el libro de Proverbios en su forma final y el Eclesiastés. Los eruditos conservadores piensan que los libros son más antiguos y que esto es relevante para mantener la autoridad de la Biblia. Esta creencia también la comparten los eruditos judíos ortodoxos. Otras hipótesis datan los libros de Crónicas y Reyes a épocas más tardías, producto de la era persa o incluso, helenista, de Alejandro el Grande. Hoy, un número creciente de eruditos cuestionan la historicidad de una gran parte de la Biblia hebrea.

Tabla de fechas tradicionales de personas y eventos en la Biblia hebrea²

Siglo A. C.	Evento / Persona
Pre XIII	Los patriarcas, Abraham, Isaac, Jacob y José
XIII	El éxodo y la entrada a la tierra prometida, Moisés y Josué
XII	Los jueces
XI	Saúl y David
X	Salomón, división de la nación en Israel y Judá
IX	La dinastía de Omri en el reino del norte
VIII	Jeroboam I en Israel, Usías en Judá. Profetas Amós, Oseas, Isaías y Miqueas. Conquista del reino del norte por Asiria

² Barton, J. *The Bible, op. cit.*, p. 113

VII	Profetas Jeremías y Habacuc. Caída de Asiria bajo los Babilonios.
VI	Babilonia captura Jerusalén en 597, inicio del exilio. Profetas Ezequiel y Deutero Isaías. Caída de Babilonia, inicio del Imperio Persa. Profetas Hageo, Zacarías y Tercer Isaías.
V	Israel bajo la dominación Persa, profetas Malaquías. Judá dirigido por los sumo sacerdotes.
IV	Caída del Imperio Persa con Alejandro el Grande, inicio de la era helenista en Judá.
II	La revuelta de los macabeos contra Antíoco Epífanés, inicio de la dinastía Hasmonea.

Actualmente se usan, predominantemente, los siguientes métodos exegéticos y hermenéuticos de estudio de la Biblia: la Crítica de la forma del discurso, la Crítica de la redacción; la Crítica de la composición; la Antropología social y la lingüística; el Estructuralismo literario; el Nuevo criticismo o la Nueva crítica, que incluye el Posestructuralismo, el punto de vista del lector, las lecturas de la Biblia y los nuevos acercamientos literarios; la Crítica canónica; lectura holística; los problemas de la Crítica del Canon, las Teología de la liberación; la Crítica feminista; lo Objetivo y lo subjetivo; los estudios bíblicos, y la hermenéutica teórica³.

2. Los estudios del Antiguo testamento

³ Para una revisión de estas principales escuelas hermenéuticas se puede recurrir al texto de John Barton (Ed.) *La interpretación bíblica hoy*, Sal Terrae, Santander: 2001, p. 390

Los estudios del Antiguo Testamento han sido objeto de un rico proceso de diversificación. Walter Brueggemann hace una evaluación de su desarrollo y plantea las siguientes problemáticas contemporáneas que hay que tener presentes a la hora de interpretar el texto⁴, ya que como en todos los ámbitos del conocimiento, también en los estudios del Antiguo Testamento ha impactado la situación de inestabilidad cultural, epistemológica y teológica.

Brueggemann identifica tres áreas en las que priva la pluralidad: las afirmaciones de fe, los métodos y las comunidades interpretativas⁵. Por su parte, propone una interpretación que no se centre en las cuestiones temáticas, sino en los procesos, los procedimientos y el potencial de interacción de la comunidad presente en el texto. Considera que el contenido teológico del Antiguo Testamento consiste en una serie de testimonios a favor de Yahvé, el Dios de Israel.

Dentro de un contexto interpretativo que tome en cuenta el pluralismo y la interacción entre todas las dimensiones del proceso hermenéutico, las distintas afirmaciones constituye en la práctica la revelación y encarna la pretensión de verdad del texto. Este enfoque tiene en cuenta la pluralidad de voces, los conflictos y debates a través de los cuales se llegan a las afirmaciones que Israel considera verdaderas.

Brueggemann hace una retrospectiva de lo que él llama, un “periodo generativo” en los estudios del Antiguo Testamento. Observa tres grandes líneas después de la Reforma: racionalistas, ortodoxos y pietistas⁶. Líneas que siguen hoy activas y que se suman a un nivel interpretativo mas popular. Posteriormente el movimiento continuó

⁴ Brueggemann, Walter., *Teología del Antiguo Testamento, un juicio a Yahvé, testimonio, disputa, defensa*, Sígueme, Salamanca: 2007, pp. 15-131

⁵ Brueggemann, W., *Ibid.*, p. 10

⁶ *Ibid*, p. 20

hasta la llamada “empresa crítica”, en la que las principales corrientes fueron el auge de la ciencia, los avances filosóficos, el programa cartesiano asociado con la razón, con la objetividad, con la autonomía y con el positivismo. En esta época surge la escuela de la crítica histórica que reconoce que los textos de la Biblia no son datos absolutos, sino que han surgido a lo largo de la historia de Israel, en fórmulas ya bien orales o escritas. En el Siglo XIX, con Hegel, la Historia se convirtió en la forma de conocimiento dominante. Todo era parte de una historia; pero su intento de unir el texto a la experiencia hizo la interpretación sumamente problemática. La historia se convirtió en una empresa autónoma y progresiva, sin un significado superior u oculto, en el sentido de la Providencia o Escatología teológica⁷. Todo se consideró parte de un desarrollo histórico, la Biblia, Israel e incluso Dios. El sujeto cognoscente era comprendido como un lector de datos que no tomaba partido ni estaba implicado.

El teólogo suizo reformado Karl Barth representó un giro en la interpretación de la Biblia al recuperar la interpretación teológica y rechazar las premisas del liberalismo. Para Barth, la Biblia, en sus propios términos y sin apelar a la razón natural, es el punto de partida de la fe y cuestionó toda la empresa de la crítica moderna, que pretendía conformar el texto según el canon de la razón moderna. El Dios de la Biblia no está en “alguna parte”, sino que sólo se da *en, con y bajo* el texto mismo. Brueggemann dice: “Una de las razones para iniciar una nueva forma de Teología del Antiguo Testamento es considerar si disponemos de las condiciones culturales y epistemológicas que permitan una rearticulación de los fundamentos a la hora de enfrentarnos a la cuestión de lo normativo y lo descriptivo.”⁸

⁷ *Ibid.*, p. 25

⁸ *Ibid.*, p. 34

Walther Eichrodt pretendió articular lo que es constante, y por tanto normativo, frente a una perspectiva histórica excesivamente evolucionista. Su programa consistía en explorar la manera en que todas las variaciones y evoluciones de la religión de Israel pueden considerarse al servicio de una única noción conceptual de “alianza”. El planteamiento, dice Brueggemann, es excesivamente cognitivo, algo diferente de la rica realidad emocional, estética, retórica y cultural que no se acomoda a lo cognitivo. La alianza se dio en un mundo que estaba listo para ver la realidad en términos de interacción, apartado de las categorías filosóficas convencionales de inmanencia y trascendencia y de cualquier tentación cartesiana de caer en el dualismo, la alianza es un rechazo a un dualismo moderno excesivamente pulcro y libre de peligros. El mundo se sitúa en el contexto del gobierno de Yahvé y esa interacción con Yahvé posibilita el despliegue de la vida.

Gerhard von Rad, por otro lado, usando el análisis de crítica de las formas, propone algunos pasajes como la articulación teológica más primitiva y más característica de Israel. Entiende la teología de Israel como una interpretación narrativa de lo que ha ocurrido en su pasado, una narración que todavía posee fuerza decisiva y definitoria para generaciones venideras. A partir del núcleo narrativo primitivo, von Rad propone dos desarrollos que condujeron a su plena expresión: el esquemático relato fue rellenado no sólo en mayor detalle, sino con otros temas: la creación, los ancestros y el material del Sinaí. La fe de Israel se dispone en un gran arco que va desde la *promesa* al *cumplimiento*. Su recitado es un acto litúrgico. Cada generación recita el relato pero le agrega nuevos elementos. Von Rad y Wright trataron de reiterar la retórica de la Biblia misma, sin apelar a categoría dogmática alguna. Siguen a Barth en que la interpretación

del Antiguo Testamento no fuese solo descriptiva, también normativa. La fe profética es también dinámica, el Dios de Israel está siempre de forma inquieta y vigorosa al filo de la vida de Israel. Es posible percibir una gran tensión en la obra de von Rad entre los materiales históricos y los sapienciales, una tensión que podemos percibir si tratamos de detectar los fundamentos de la fe veterotestamentaria. No debemos perder de vista a von Rad ya que es el teólogo del Antiguo Testamento al que seguirá Ricoeur en sus trabajos sobre hermenéutica bíblica.

La teología de Brueggemann se aparta del modelo de Eichrodt y von Rad ya que ambos comprendieron la fe bíblica como opuesta a su ambiente. El impulso hacia lo normativo tenía una importancia crucial y dichas empresas exegéticas les prestaron un buen servicio. Aunque las diferencias entre Eichrodt y von Rad son grandes, el primero trata de exponer una tendencia fundamental y un carácter constante a la teología del Antiguo Testamento. Von Rad subraya, por su lado, el dinamismo de la fe de Israel, que está siendo constantemente re-articulada en nuevas versiones de la antigua formulación del credo. La fe no puede contenerse en un conjunto rígido de doctrinas. La relación entre el texto y la comunidad revela la cuestión aun pendiente en la teología del Antiguo Testamento, de la interacción entre lo constante y lo histórico.

Hasta aquí se puede poner un punto final a lo que Brueggemann ha llamado un periodo generativo. Ya en el año 1970 se empezó a reconocer que los modelos de estudio del Antiguo Testamento ya no eran adecuados, lo que se vio claramente en las críticas al llamado “movimiento de teología bíblica”. De 1970 a 1990 se retorna a una forma de hacer teología del Antiguo Testamento centrada en la crítica histórica, con su típica suspensión de cualquier interpretación teológica. La obra de Brevard S. Childs, por otro

lado, tuvo una comprensión más nítida de lo que significa “canónico”. Childs observa que la crítica histórica no era adecuada para la teología del Antiguo Testamento por sus presupuestos ajenos al material en sí. Propone que la interpretación teológica debe hacerse según la intencionalidad canónica del texto⁹. Childs, dice Brueggemann, tiende a una noción cognitivo – ideal de la teología.

Otro libro importante fue *El colapso de la historia* de Leo Perdue cuya tesis sobre la inocencia de cualquier intento de reconstrucción histórica, de una historia de la salvación, es demasiado inocente, fue el sustento de los planteamientos sociológicos de Robert Wilson y Paul Hanson. La fe se entendió como moldeada por las realidades materiales como la demografía, la tecnología y la producción de alimentos. Todo texto se enfrenta a cuestiones ideológicas. No hay textos ni lectores neutrales. Toda lectura es fideísta y confesional. Las narraciones se fraguaron en el conflicto y sirven a intereses de poder. Fue en tales contextos políticos de riesgo en donde fueron expresados los datos teológicos. Las afirmaciones normativas están orientadas hacia algo peligroso y disputado¹⁰.

Como complemento al análisis sociológico, la crítica retórica puso su interés en el carácter artístico del texto. Las pautas retóricas del Antiguo Testamento, tanto en prosa como en poesía, tienen una sutileza y una densidad a las que la crítica histórica normalmente no han prestado la atención suficiente. Por su parte, para Paul Ricoeur hay dos modos alternativos de considerar la relación del texto con el “mundo”. Habla del mundo en el texto, en el que los controles y las limitaciones del mundo exterior quedan suspendidos. Y también se refiere al mundo frente al texto, el mundo vital generado por

⁹ *Ibid.*, p. 60

¹⁰ *Ibid.* p. 68

el texto y mediado a los oyentes del texto cuando éstos lo reciben. El texto no pretende describir, sino generar, y la atención al texto consiste en el acto de permitir que este tenga su voz plena e imaginativa y de “seguir” al texto sin ninguna restricción previa¹¹. El texto puede, de hecho, subvertir, ofreciendo una versión alternativa de la realidad para crear nuevas perspectivas, nuevas posibilidades y nuevas actividades que trascienden el conocido mundo detrás del texto. Una literatura generativa, como la que encontramos en la Biblia, desestabiliza en última instancia el “dato” y nos permite considerar que datos consagrados pueden no ser mas que meras interpretaciones imaginativas de la realidad ávidamente aceptadas. El reconocimiento de la densidad del texto, del mundo del texto, fue importante tanto para la exégesis como para la interpretación teológica. La ruptura tuvo que ver con modelos de conocimiento que habían ofrecido certezas de una manera excesivamente unilateral e inocente.

La situación actual de los estudios del Antiguo Testamento corresponde al fin de un periodo dominado por el positivismo que dio lugar a una pobre exégesis histórica. Brueggemann identifica dos características principales. En primer lugar, un contexto plural. La realidad hermenéutica es que no hay un tribunal de apelación más allá de las diversas lecturas, más allá del texto mismo. El texto es sumamente flexible, polisémico y muy abiertas las diversas lecturas. Las alternativas más visibles son la canónica, las liberadoras y la histórico – crítica. El conflicto está inserto en el centro de la cuestión hermenéutica. Por otro lado, los resultados de la perspectiva canónica son conservadores y en sintonía con el consenso clásico del protestantismo. No hay respuestas con las que todos estén de acuerdo, ni críticas, ni clásicas, ni defensivas. En la actualidad se reconoce

¹¹ *Ibid.*, p. 73

que no hay una interpretación libre de inclinaciones, que no esté, de algún modo, al servicio de algún interés y que, en cierto sentido, abogue por algo. Los juicios son provisionales y están sometidos a un diálogo más amplio. Una interpretación coherente con el texto interpretado requiere disponibilidad para permanecer implicado en el proceso de decisión y no retirarse a una comunidad interpretativa separada. Cualquier interpretación teológica debe ser cuidadosa para no opacar el proceso por el cual el Dios de la Biblia se pone a nuestra disposición. Prestar atención al modo en que las diversas apuestas interpretativas viven en tensión mutua y de vez en cuando algunas prevalecen sobre las demás. La hermenéutica, en última instancia, no puede superar la naturaleza irritablemente plural del texto¹².

En segundo lugar Brueggeman se refiere al papel de la retórica. Dado que el texto ofrece afirmaciones opuestas, se ha de prestar atención al carácter retórico de la fe veterotestamentaria. El intérprete debe ser un audaz participante en el proceso en el que el ser está frecuentemente puesto en juego en y por medio del lenguaje. En el Antiguo Testamento Dios no es una mera construcción retórica, pero está constantemente inmerso en el proceso de ser reconstruido retóricamente. Se debe tener cuidado de no importar afirmaciones esencialistas que no están autorizadas por esa peculiar y particular retórica. En este sentido, hay que prestar atención al marco narrativo. Los oráculos proféticos por lo regular comunican lo que Yahvé ha hecho y lo que hará. La retórica característica de Israel no es la narración *per se*, sino la narración que presenta a Yahvé como actor y agente. La interpretación hegemónica de la realidad es, en cualquier caso, un relato más

¹² *Ibid.*, p. 80

que debe competir con otros relatos sin privilegios especiales. Además, la imaginación es considerado un componente crucial.

Finalmente, Brueggemann aborda los cambios recientes en el estudio del Antiguo Testamento, un panorama que, de hecho, no ha variado significativamente. En primer lugar se refiere a la diferencia entre textos icónicos y anicónicos. Se considera a la prohibición de las imágenes de Dios como un principio interpretativo focal en todos los ámbitos de la vida de Israel, de acuerdo a Éxodo 20:4-6. Pero también resulta igualmente cierto que incluye una tendencia hacia lo icónico, la formulación de símbolos, prácticas e instituciones que influyen a largo plazo y que complican el sostener un radicalismo extremo del principio anicónico. En segundo lugar, los esquemas bipolares liberación y consolidación. La tendencia más consolidadora del texto debería comprenderse como una “legitimación de la estructura” y la alternativa revolucionaria como una práctica de “aceptación del dolor”. En tercer lugar, Brueggemann reconoce que la disputa es permanente y sin resolver. Una interpretación responsable debe continuar prestando atención a esa continua disputa; pues el mantenimiento mismo de dicho litigio con toda franqueza es la verdadera labor de la interpretación. En cuarto lugar, la respuesta a la crisis del exilio. Cada vez se está más de acuerdo en que el Antiguo Testamento en su forma final es producto del y respuesta al exilio babilónico. En quinto lugar, la reutilización de material anterior, se siguió respetando el anterior *locus* de los materiales, y se pueden seguir identificando las tendencias sacerdotales, proféticas, legales y sapienciales. En todo el texto debemos practicar una doble lectura. Atendiendo a su propósito original y también de acuerdo a la manera en que los materiales han sido reutilizados. En sexto lugar, una realidad alternativa. En relación con la crisis de Israel el

material sacerdotal aventura un futuro para la nación en términos de presencia cultural, y de una rigurosa obediencia simétrica. Lo que sorprende en todas las respuestas es que tan atrevidas formulaciones tienen poco en qué basarse en términos de datos disponibles, vivos y circunstanciales. Es posible que la imagen del exilio que domina los materiales bíblicos y el judaísmo posterior sea un acto interpretativo imaginativo y poderoso de una elite minoritaria en Babilonia. En séptimo lugar “el modelo del exilio y la vuelta a casa”. El esfuerzo literario - teológico es un acontecimiento paradigmático para la comunidad judía. En octavo lugar, la intertextualidad. La tendencia del texto a citar al texto. La interacción entre los textos engendra un ámbito de discurso. La intertextualidad es un proceso de diálogo en virtud del cual todo el pasado y la memoria de la comunidad textual se hace disponible y presente de formas concretas y detalladas. En noveno lugar, el reconocimiento de la judeidad del texto. El texto es para una comunidad histórica que posee su propia vida a lo largo del tiempo. En décimo lugar, una naturaleza dialéctica y dialógica, no trascendental. El Dios de Israel está normalmente en liza y en peligro en el transcurso de la vida de Israel.¹³

En resumen, una teología responsable del Antiguo Testamento debe trabajar en el momento presente entre cuatro cuestiones apremiantes: Primero, la crítica histórica que resulta problemática en sí ya que se le ha considerado inadecuada y debe someterse a una profunda revisión, en tanto que refleja un conjunto de presupuestos epistemológicos que se presentan bajo los términos generales de presupuestos objetivos, científicos y positivistas, siendo incapaz de descubrir al judaísmo como una tradición de fe viva y permanente que respondía a las circunstancias en que se encontraba. Segundo, la teología

¹³ *Ibid.*, p. 101

de la Iglesia que debe seguir completamente las afirmaciones doctrinales de la Iglesia, sometidas casi por completo en la organización temática de la fe eclesial. Pero, como se ha dicho arriba, algunos de los aspectos mas interesantes y dramáticos no concuerdan o no se someten fácilmente a la teología de la iglesia. Esta teología es en lo general reduccionista en lo que se refiere a la Biblia, la teología debe hacerle frente y fomentar una tensión honesta, pero no polémica. Es posible más de una interpretación, de acuerdo a las tendencias retóricas que caracterizan al texto: el texto está lleno de metáforas; el texto es rico en hipérbolos.

3. Acerca de los libros proféticos y los narrativos

Una vez establecido el marco general de los estudios del Antiguo Testamento, estamos en posibilidades de abordar de manera más enfocada el panorama de los libros proféticos y narrativos,¹⁴ que también se caracteriza por dar lugar a múltiples interpretaciones. A los libros proféticos se les considera principalmente colecciones de oráculos en las que se intercalan unas cuantas narraciones. Su historia y estilo son peculiares. Apenas hay acuerdo entre los especialistas en la manera de interpretarlos. En su estudio académico reina la confusión, aunque, en opinión de Robert R. Wilson, es posible mostrar ciertas tendencias generalizadas¹⁵.

Los libros proféticos han sido considerados tradicionalmente como obras de un solo autor, de un profeta, del que se trata de sacar un perfil a partir del propio texto. Este enfoque ha dado como resultado cuatro tipos de perfiles del profeta: En primer lugar los profetas como anunciadores del futuro, dedicados principalmente a predecir

¹⁴ Wilson, Robert R., Los libros proféticos, en *La interpretación bíblica, hoy*, John Barton (ed.) *op. cit.*, pp. 245-259

¹⁵ Wilson., R., *Ibid.*, p. 245

acontecimientos futuros. Uno de los criterios de los verdaderos profetas es que se cumplan sus profecías. Por esta misma razón los profetas reinterpretan algunas profecías que no se cumplen, Ez 26:7-14 e Isaías 15 y 16. Esto quiere decir que ya en los propios autores bíblicos la palabra profética era una palabra que no agotaba su significado en un solo cumplimiento. Fue particularmente importante en los profetas del post-exilio que les daban un nuevo marco temporal (Ez 38-39; Is. 24-27; Za. 9-14). En segundo lugar, el perfil de los profetas como éticos y teólogos, que entrelazan el presente y el futuro. Son defensores de una postura ética concreta e insisten en la rectitud de conducta.¹⁶ En tercer lugar los profetas considerados como poetas y místicos, particularmente en la época del romanticismo alemán. Por último, los profetas como transmisores de oráculos. Gunkel¹⁷ tomó el oráculo transmitido oralmente como la clave de su interpretación de los profetas. Oráculos breves de amenazas de ruina inminente que posteriormente fueron ampliados al ponerse por escrito. Esta hermenéutica ha sido base de muchas de las interpretaciones actuales.

El enfoque contemporáneo del estudio de los libros proféticos ha encontrado nuevas líneas de comprensión de la figura del profeta, aunque es necesario señalar que las lecturas anteriores siguen vivas y en algunos casos buscando nuevos derroteros. La primera de estas nuevas líneas es considerar a los profetas como autores y compiladores. Algunos libros nunca fueron orales y deben ser tratados como obras literarias de algún modo coherentes. En segundo lugar, se considera a los profetas como intérpretes de la Escritura, como hermeneutas, es decir, escritores que intentaron interpretar las palabras de los profetas anteriores. Considerando que la profecía era una fuente inagotable de

¹⁶ Wilson señala que uno de los eruditos judíos que sostiene esta interpretación es Hesel, p. 250

¹⁷ Hermann Gunkel (1862-1932) fue un teólogo alemán que aplicó el método de la historia de las formas al estudio de las narraciones de la Biblia, utilizando los conceptos de *Sitz im Leben*.

significado. Finalmente, señala Wilson, la investigación contemporánea parece dirigirse a algún tipo de lecturas meticolosas de los libros proféticos como obras literarias. Aunque en esta posición hay mucho desacuerdo acerca del concepto de profecía y de la historia literaria subyacente.¹⁸

I. Provan señala, sobre los textos narrativos, que la situación contemporánea sostiene con dificultad que sean propiamente libros históricos. En su lugar se usa preferiblemente el concepto de libros narrativos, aunque como es el caso de Esdras-Nehemías, algunos apunten alto en su capacidad de divulgar información histórica¹⁹.

El péndulo se ha alejado de los enfoques histórico-críticos acercándose a los enfoques literarios, interpretación que, como hemos visto, parte de la forma narrativa de los textos y tal vez ni siquiera pretenda ir más allá para hacer pregunta histórica alguna. Incluso al considerar que los textos bíblicos dan testimonio de un pasado real, dicho testimonio es comúnmente considerado, debido a su índole ideológica, como de escasa ayuda para los estudios modernos a la hora de reconstruir ese pasado real. Los intérpretes ya no consideran necesariamente la verdad y la racionalidad como bienes evidentes.

Sin embargo, algunas de las críticas que se han esbozado en contra de la hermenéutica del punto de vista del lector, dice Provan, es que el texto se convierte en mero trampolín para la interpretación, más que su fundamento²⁰. El texto tiene su propia integridad, y ésta debía ser respetada en el proceso interpretativo, prestando la debida atención a lo que dice el texto como tal. De otra manera queda la impresión que se sabe más del interprete que de los textos del Antiguo Testamento.

¹⁸ *Ibid*, p. 259

¹⁹ Provan, Ian., “Los libros históricos del Antiguo Testamento” en J. Barton, *La interpretación bíblica, hoy*, *op. cit.*, p. 230ss

²⁰ Provan, I., *op. cit.*, p. 237

Como hemos visto en el repaso de la ciencias bíblicas y el Antiguo Testamento una hermenéutica muy aceptada es la crítica del canon, en este sentido, Childs no va en dirección de abogar en favor de la libertad del lector en relación con los significados textuales. Es el contexto canónico de un texto, no su contexto histórico, lo que se debe considerar decisivo en su interpretación. El canon es un complejo proceso histórico verificado en el seno del antiguo Israel que conllevó la compilación, selección y ordenación de textos con el fin de desempeñar una función normativa como Escrituras dentro de la continuidad de la comunidad religiosa. Los textos veterotestamentarios tal y como los poseemos es lo que debe constituir el centro de interés del lector. El enfoque de Childs exige que los instrumentos histórico-críticos se usen para esclarecer el texto canónico tal como lo poseemos, y no con otro propósito. Se trata de un enfoque que insiste claramente en la primacía del texto, y no en la del lector. El contexto es textual, no histórico. En este sentido el intérprete no está libre de restricciones, las que son, en última instancia, las de la configuración canónica. La principal responsabilidad del intérprete bíblico consiste en dilucidar los textos en su contexto canónico.

Una vez planteado el anterior escenario de los estudios del Antiguo Testamento y particularmente de los libros proféticos, en el que hemos tratado de mostrar el estado vivo, dinámico, polémico y en desarrollo, es necesario revisar el desarrollo y la situación contemporánea de la hermenéutica, lo que nos permitirá desembocar en los criterios de nuestro propio ejercicio hermenéutico.

4. Historia de la hermenéutica según M. Ferraris

Maurizio Ferraris²¹ divide en cinco grandes apartados la historia de la hermenéutica. Un primer periodo que va de la Antigüedad hasta el Medievo, (siglos VI a. C. al XVIII d. C.), en segundo término, (siglo XIX), la era de la gestación de las Ciencias del Espíritu; en tercer lugar, ya en el siglo XX, trata la hermenéutica y la ontología; el cuarto periodo está dedicado a la hermenéutica y la epistemología; para concluir con un capítulo sobre la hermenéutica y la crítica de las ideologías. Como se puede observar el espectro histórico es muy amplio, como lo es también el alcance teórico de las distintas problemáticas, por lo que es conveniente mantener la visión general pero enfocando el estudio a las principales escuelas o autores que han contribuido a la interpretación del texto bíblico. Esto en razón de proveer a nuestra investigación de un marco general hermenéutico que muestre los problemas y las soluciones que se han presentado, así como mantener una perspectiva histórica.

4.1 La Antigüedad y el Medievo

De la antigüedad griega surgen los principales problemas que serán clave en toda la historia de la interpretación de textos: 1) la conciencia de la distancia temporal entre su contexto de redacción y su contexto de recepción, y 2) la necesidad de preservar el patrimonio literario de la antigüedad.

Como es sabido, en la escuela de Alejandría, en Egipto, se estableció el principio básico del método *histórico gramatical* o literal y la interpretación del texto a la luz de la obra general de su autor. Por otro lado en Pérgamo, en la actual Turquía, nació el método *allegórico* que fue el intento por actualizar los textos antiguos, recuperar un texto

²¹ Ferraris, M., *Historia de la hermenéutica*, Siglo XXI Editores, México: 2002, pp. 365

canónico con una nueva intención. Desde su propio origen, la hermenéutica siguió dos caminos para resolver el problema de la distancia histórica, el literalista y el alegórico. Estas dos vías permanecieron en el cristianismo. Orígenes sobresalió con su teoría de los tres niveles de lectura de las Escrituras: literal, moral, y alegórico o anagógico; pero una alegoría circunscrita a la cosa misma. En Antioquía se perseguía solo la interpretación histórica de la Biblia. En Occidente sobresale la aportación de San Agustín, quien descubre el problema del malentendido y señala que hay que pasar de los signos a su apropiación para interpretarlos. En su exégesis la alegoría es una etapa en el proceso interpretativo que se sustenta en el amor a Dios y al prójimo.²² Es con Hugo de San Víctor que se formaliza en un sistema, una propedéutica para la comprensión de los textos sagrados, en el orden histórico, alegórico, moral y anagógico (tropológico). Este sistema tuvo un valor enciclopédico²³ y con el tiempo afirmó a la Iglesia como tutela para la comprensión de la Escritura²⁴.

4.2 El humanismo y la Reforma.

Ferraris señala que el acercamiento humanista al texto fue principalmente filológico e histórico. Se redescubre la cuestión del distanciamiento de los clásicos porque se trata de comprenderlos sin confundir su “propio latín con el de ellos” y se ahonda en la conciencia de la distancia temporal. Durante la Reforma surge con gran fuerza el problema de la hermenéutica sagrada. Sobresale la exégesis crítica de Erasmo

²² Thiselton, A., *Hermeneutics, an introduction.*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan: 2009, p. 116

²³ Ferraris, M., *Historia de la hermenéutica, op. cit.*, p. 25

²⁴ Thiselton, A., *Hermeneutics, an introduction, op. cit.*, p. 118, ver también Beuchot, M., *Hermeneutics in medieval thought*, en *The Routledge companion to hermeneutics*, Jeff Malpas and Hans-Helmuth Gander (ed.), Routledge, London: 2015, p. 25 Thiselton privilegia en San Víctor la exégesis histórica y Beuchot la espiritual.

de Rotterdam (1466 – 1536) y las ediciones filológicas de textos clásicos. Se adjudica al “*sensus literalis*” una insospechable exactitud filológica. Los estudios humanistas terminan por convertirse en el presupuesto y el órgano de una transformación religiosa, la soberana reflexión de la inteligencia que determina la sustancia de la fe. La peculiaridad de la cuestión de la lengua en la cultura alemana en la época del humanismo desemboca en el problema de la inspiración divina de la Biblia. El principio escritural en Martín Lutero (1438-1546) consistió en afirmar que todo creyente debe dirigirse directamente a la Escritura, de por sí clara y comprensible, y no a la jerarquía eclesiástica, solo la Escritura y no la iglesia es la depositaria de las verdades de la fe. La Biblia es clarísima, pueden ser oscuras ciertas palabras, pero lo que es decisivo, la res, la materia religiosa, es comprensible porque es claro su contenido, es decir, la revelación. La Sagrada Escritura es intérprete de sí misma, no tiene necesidad de la tradición para ser comprendida, sino al contrario, es la tradición la que debe medirse constantemente con la Escritura para verificar su propia validez.²⁵ Lutero también polemiza en contra de los “Entusiastas” – los cuales reducían la comprensión de la Biblia y de las verdades religiosas a escuchar una palabra interior o sea una iluminación ajena a la dimensión histórico – lingüística del texto transmitido. Los autores católicos se abocaron a demostrar la ininteligibilidad de las Escrituras y echaron los fundamentos para la doctrina de su insuficiencia hermenéutica y de la autoridad integradora de la tradición. En contraste Flacio Illirico (1520-1575) establece el principio de que el intérprete, en contra de las dificultades de la exégesis bíblica, no es asistido por la tradición eclesiástica, sino por la viva fe cristiana que lo pone en contacto con el texto. Dilthey, dice Ferraris, define este principio como exégesis

²⁵ Ferraris, M., *Historia de la hermenéutica*, op. cit., p. 35

de la conexión objetiva, un presupuesto que también funciona más allá del horizonte religioso, cualquier intérprete de cualquier época y en cualquier campo parte del postulado de que su comprensión está conectada, por una continuidad espiritual y cultural, con el mundo histórico y de ideas que se manifiesta en el texto. Flacio propone además dos principios racionales, el gramatical que reitera la exclusión luterana de los procedimientos alegóricos o figurativos; y el psicológico, mas novedoso, que trata del círculo hermenéutico que consiste en que se pueden comprender verdaderamente las partes de un texto sólo cuando se tenga una precomprensión de él, que se refuerza y completa a través de la sucesiva intelección de las partes singulares²⁶.

4.3 La época del pensamiento autónomo (Siglo XVII).

Ferraris caracteriza al siglo XVII como la época de transición del humanismo al racionalismo y del proyecto de la concepción universal de la hermenéutica. Este siglo se caracteriza por la pérdida de la importancia de la tradición y la rehabilitación del pensamiento libre de presupuestos, la consideración del lenguaje como ente intramundano digno de objetivación epistemológica y la restauración de las investigaciones relativas al libro de la naturaleza. En el terreno bíblico sobresale la figura de Spinoza (1670), que une el espíritu del racionalismo y la exégesis histórico-filológica. Una vez rehusada la exégesis tradicional ¿cuáles son los criterios que deben guiar una recta interpretación de la Escritura? La regla universal para interpretar la Escritura es no atribuir a la Escritura algo que no sea resultado, y con la máxima evidencia, de sus historias. Solo porque en las narraciones de la Biblia hay cosas imperceptibles su

²⁶ Illyricus, M. F., *How to understand the Sacred Scriptures, from Clavis Scripturae Sacrae*, Magdeburg Press, Michigan: 2011, p. 47ss.

comprensión, según Spinoza, depende de que se logre hallar, en el conjunto del escrito, la intención del autor.²⁷

4.4 El siglo XVIII y la Ilustración.

La época del Pietismo encuentra en Johann Jakob Rambach (1693-1735) una hermenéutica de los afectos que recorre aspectos centrales de la psicología del autor. Concluye que es imposible entender y explicar completamente las palabras de un escritor si no se sabe qué afectos han estado ligados a ellas en su ánimo cuando las dijo. Esta idea será sistematizada por Schleiermacher y después en el marco de la filosofía de la vida por Dilthey. El texto bíblico aparece siempre más como el reflejo de una condición histórica, que como manifestación de un Verbo metahistórico y trascendente. La explicación es el acto de exponer a los demás lo que se ha comprendido a través de la investigación y adicionalmente la aplicación que concierne al papel existencial que el texto reviste para el lector y que se subdivide en aplicación del corolario y práctica, que tiene que ver con la vida del cristiano.²⁸ Es importante mencionar, aunque sea someramente, la obra de G. B. Vico (1668-1744)²⁹ por su revaloración de la filología. Vico prepara, anticipadamente, una réplica de la desvalorización ilustrada del mito como envoltura puramente exterior de verdades racionales. Sin embargo, la Ilustración será, centralmente, una época en la que se radicalizará el proceso de secularización de la Biblia iniciada por la Reforma y continuado por el racionalismo del siglo XVII. De acuerdo a Ebeling se establece una diferencia entre la Biblia y la palabra de Dios, la autonomía de la exégesis frente a la normativa dogmática (confesional), la sustancial equiparación, desde el punto de vista

²⁷ Amoroso, L., Spinoza and Vico: a new science of interpretation, en *Routledge companion to Hermeneutics*, op. cit., p. 39

²⁸ Ferraris, M. *Historia de la hermenéutica*, op. cit., p. 52

²⁹ Ambrosio, L., *Spinoza and Vico: a new science of interpretation*, op. cit., p. 44

hermenéutico, de la Biblia con la literatura. La tradición pierde valor y se rompe la diferencia entre la interpretación de escritos sagrados o de los escritos llanamente profanos. Se postula, entonces, una sola hermenéutica, así que, en definitiva, no se limita solo a una función propedéutica para la historia –como arte de la interpretación correcta de las fuentes escritas- sino abarca el ámbito entero de la historia misma.

Por otro lado, Johann August Ernesti le da la máxima importancia a la interpretación histórico-gramatical de la Biblia, el desarrollo más profundo de la *akkomodationstheorie* se debe a Johann Georg Hamann, quien extiende la teoría de la *kondeszendenz* no sólo a la Escritura, sino a toda la realidad. De precepto exegético particular, dirigido a la justificación de los arcaísmos de la Escritura, la *condescensio* es transformada por Hamann en un principio metahistórico y teológico, expresión de la voluntad de Dios para humillar las pretensiones de la razón y del mundo, manifestándose justamente en lo que, a los ojos de aquella, éste aparece más inadecuado al concepto de divinidad³⁰. Continúa el trabajo sobre el mito y su desmitificación en pensadores como Johann David Michaelis y en Christian Gottlob Heyne. La polaridad entre el intelecto por salvar el mito y su relegación a lo arcaico se descubre, investigada a fondo, en Heyne.

Las primeras expresiones de los hombres fueron seguramente míticas y por esto ilusoriamente el mito tiene aun un valor científico para nosotros, que nos remonta a las investigaciones sobre la infancia de la humanidad; pero, para los hombres recién salidos de la minoría de edad, es decir, odernamente ilustrados, es inconcebible una actualidad del mito desde su dimensión meramente arqueológica. Dentro de estas coordenadas, el método hermenéutico de Heyne se encamina hacia una recuperación lo más fiel posible

³⁰ Ferraris, M., *Ibid.*, p. 89

del sentido imaginario del mito, a través de una reconstrucción histórica y de amplios análisis comparativos.

El Siglo XVIII da pie a nuevos proyectos de hermenéutica universal. Extiende sus raíces hasta las metafísicas barrocas orientadas por la idea de una *mathesis universalis* y de un “sistema natural de la lengua”. En otros términos, el propósito de una universalidad hermenéutica se da en la yuxtaposición de las hermenéuticas sagradas y profanas hacia una forma general que caracteriza la secularización. Esta perspectiva tomará la senda de una simbólica universal que se afirmará con el romanticismo y luego, en el Siglo XX, con la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer. En ella la razón abstracta se considera un órgano tanto mas fuerte cuanto más autónomo es, e impone una desvalorización de la tradición que es considerada insuficiente y difícilmente conciliable con un proyecto de hermenéutica universal.

La otra cara de la hermenéutica de la Ilustración en sus pretensiones de universalidad fue alentada por Meier³¹, con una hermenéutica semiológica, inspirada en el rasgo distintivo de Leibniz y probablemente también en la *semeiotiké* de Locke. La hermenéutica semiológica se aplica, ante todo, como *interpretatio naturae*, a los signos naturales puestos por Dios en el mundo; un ámbito más restringido y subordinado está constituido por la interpretación de los signos artificiales producidos por los hombres, y es aquí donde se ejercita la *interpretatio scirptorum*, ambos ámbitos constituyen la totalidad de la hermenéutica. Interpretar aquí quiere decir comprender plenamente la intención autoral depositada en el signo. Gadamer señala, sobre esto, que la aproximación al texto se hace primero con la expectativa de descubrir allí un sentido

³¹ Beiser, F., *Wolf, Chladenius, Meier: Enlightenment and Hermeneutics*, en *The Routledge companion to Hermeneutics*, op. cit., p. 57-60

completo, mientras no se pruebe lo contrario, de modo que “solo cuando fracasa el intento de asumir como verdadero lo que está escrito estamos en condiciones de entender psicológica o históricamente el texto como opinión de los demás.”³²

4.5 El Siglo XIX, las Ciencias del Espíritu

De acuerdo a la periodización de Ferraris al Siglo XIX le corresponde la gestión de las Ciencias del Espíritu. La hermenéutica en el Romanticismo tiene la necesidad de restablecer una relación con la tradición, dispersa o desaparecida después de la ruptura revolucionaria, acentúa el problema de la distancia temporal y la necesidad de la comprensión del pasado. Justifica en gran medida el procedimientos histórico-filológico frente a la idea de un saber desligado y autosuficiente, privado de presupuestos. Por otra parte, busca lograr una transición orgánica de la teoría especulativa del conocimiento hacia la teoría positiva de la ciencia. De tal suerte que la justificación del positivismo será extraída de un argumento en última instancia especulativo e idealista, vale decir de una filosofía de la historia según la cual la humanidad entraría finalmente, después de un estadio teológico y un estado metafísico, en la verdadera época de la ciencia.

Entre el clasicismo iluminista y el romanticismo hay cuatro autores importantes, Johann Georg Haman, Johann Gottfried Herder, Karl Wilhelm von Humboldt y Friederich Schelgel. El primero es el gran crítico de la Ilustración, mediante la tematización del papel del lenguaje como fuente común. Herder, radicaliza las tesis de Hamann con el nexo entre el lenguaje, la razón y la humanidad. Respecto al mito, Herder señala que es necesario reinsertarse en su cauce con una actitud de simpatía viva y

³² Citado por Ferraris, *op. cit.*, p. 72

probada por medio del cual sea posible comprender el sentido del mito en la vida del hombre. Se trata de explicitar la forma de humanidad que el mito pone en evidencia y que los diversos mitos patentizan en los diferentes pueblos. Respecto al nexo lenguaje, razón y humanidad, Humboldt ve en el lenguaje una espontánea producción del pensamiento en el que se arraigan las formas históricas de la humanidad. Las lenguas son más que instrumentos neutros, la objetivación de las visiones del mundo. Schlegel, por su parte, elabora la problemática filosófica de la distancia temporal y de la intervención activa de la conciencia histórica de los modernos en la interpretación del pasado, pues el recorrido arqueológico conlleva un empeño filosófico que parte del intérprete, el intento de historizar, y en general, de superar la distancia temporal. En esta dirección la lectura equivale a un acto de liberación de las potencialidades del contenido en el texto.

El personaje clave en términos hermenéuticos será sin duda Schleiermacher. Sus precursores fueron Wolf³³ y Ast. El segundo³⁴ fue renovador respecto a la hermenéutica del siglo XVIII al señalar que comprender la intención del autor es comprender su psicología, su personalidad y su espíritu; frente a la distancia temporal afirma que sí bien el pasado es histórico, el espíritu es metahistórico. Respecto al círculo hermenéutico señala que puedo entender al texto porque ya he entendido de alguna manera el espíritu del autor y, finalmente, la multilicitud de los significados reside en el intérprete y no en el texto. Ast, por su parte, distingue tres formas de explicación, la histórica, la gramatical y la espiritual. Es fundamentalmente a través del espíritu que conocemos el por qué, el hacia dónde y el de dónde de cada cosa.³⁵ Con Schleiermacher³⁶ estas preocupaciones se

³³ Beiser, F., *Wolf, Chladenius, Meier: Enlightenment and Hermeneutics*, op. cit., p. 50-53

³⁴ Scholtz, G., *Ast and Schleiermacher: Hermeneutics and critical philosophy*, en *The Routledge companion to Hermeneutics*, op. cit. pp. 62-67

³⁵ Ferraris, M., *Historia de la hermenéutica*, op. cit., p. 107

profundizan al abordar los problemas de la universalidad de la hermenéutica y la inefabilidad del individuo. Para Schleiermacher la capacidad del intérprete para entender la totalidad del texto en sí mismo, se realiza al colocarse en relación con la génesis de la motivación psicológica que animó al autor que se busca interpretar. Los límites de la hermenéutica no son pedagógicos, coinciden con los del lenguaje, la hermenéutica entra en juego cuando se presenta cualquier dificultad comunicativa, vale decir, en cualquier ocasión en que se encuentre frente a un mensaje trascendente, sea oral o escrito. Para Schleiermacher la hermenéutica no se limita simplemente a las producciones escritas, el campo específico de la hermenéutica abarca la comprensión de las manifestaciones significativas del espíritu y el comportamiento humanos.

Para toda la hermenéutica anterior, la comprensión era el punto de partida de la interpretación, mientras el malentendido aparecía como un incidente evitable con técnicas de ajuste; para Schleiermacher, dice Ferraris, la perspectiva es la inversa: el punto de partida es el malentendido, lo extraño, la oscuridad del texto y del interlocutor. Partiendo de lo extraño, la interpretación debe basar la comprensión en la superación del malentendido inicial. Lo ajeno del otro y la oscuridad del tú son los indicadores fehacientes de la imposibilidad para un horizonte finito como es el del lenguaje, de consumir hasta el fondo un núcleo infinito: el individuo que se expresa.

La comprensión del mundo se presenta como interpretación que supera un malentendido constitutivo, sin que, no obstante, el comprender alcance jamás una explicación final. Interpretar significa –en la perspectiva schleiermachiana- aproximarse asintóticamente a una totalidad de sentido que no será plenamente alcanzada nunca.

³⁶ Schotlz, G., *Ast and Schleiermacher: Hermeneutics and Critical Philosophy*, en *The Routledge companion to Hermeneutics*, op. cit., pp. 67-71

Vatimo dirá “En realidad, lo que sufre un fracaso en esta perspectiva es sólo la pretensión del método de tener validez definitiva; en otras palabras, lo que se pone en tela de juicio es la confianza en la fundación-explicación como garantía última de la verdad”³⁷ La comprensión recoge el sentido, pero no comprueba la verdad de la cosa³⁸.

Con el fin de la época del Romanticismo la hermenéutica se conduce a la de la ciencia histórica. El conocimiento histórico–filológico significa emancipación del dogma y el medio peculiar de acceso a la verdad. Heymann Steinhal pone en marcha un estudio comparado de las lenguas entendidas como expresión del espíritu de un pueblo. Para Steinhal hay cinco formas de interpretación que conlleva una comprensión cognoscitiva. La interpretación gramatical, la de las circunstancias, la estilística, la individual y la histórica.

En contraste, el positivismo se presenta como la justificación ideológica de la pretensión de validez de las ciencias. La científicidad como criterio pasa a coordinar y subordinar lo especulativo; de tal manera que las ciencias del espíritu se autocomprenden en relación con la univocidad estricta de las ciencias de la naturaleza. La propia expresión “ciencias del espíritu” tiene un origen positivista. El verdadero problema de las ciencias del espíritu es justamente éste, que su esencia no se deja aprehender por quienes las miden sobre la base del criterio de la creación constante de leyes generales.

Respecto a la aportación de Dilthey a la hermenéutica, vale la pena señalar los antecedentes historicistas. La escuela histórica tratará de dar autonomía a la determinación por la historia respecto a cualquier teleología previamente construida; los

³⁷ En Ferraris, *Historia de la hermenéutica, op., cit.*, p. 111

³⁸ Pueden verse las observaciones de Ricoeur sobre el tema en *Del texto a la acción, ensayos de Hermenéutica II*, FCE, México: 2002, pp. 73-75

valores históricos pertenecen a la historia como tal, la cual debe ser estudiada y comprendida de forma inmanente. La escuela histórica, en la propia autorreflexión metodológica, tiene siempre presente la polaridad entre lo particular y lo universal, entre lo empírico y lo trascendental. El alejamiento de una concepción de la Historia Universal lleva al positivismo a la fetichización del dato en la teoría de la ciencia; el estatus problemático del conocimiento histórico, en el historicismo, es lo que, por el contrario, rige la dimensión hermenéutica de la historia³⁹.

Es ampliamente conocida la contribución de Dilthey⁴⁰ a la hermenéutica como fundación de las ciencias del espíritu, en él encontramos el mayor esfuerzo de autorreflexión histórica y metodológica de la hermenéutica del siglo XIX. La peculiaridad de las ciencias del espíritu consiste en el hecho de que en ellas no existe la distinción entre sujeto y objeto, Dilthey encontró en la psicología el momento unificador de las *Geisteswissenschaften*. Pero, la transición decisiva llega cuando abandona el proyecto de una fundación psicológica para encontrar en la hermenéutica la sistemática de las ciencias del espíritu. Vivir significa mediar el mundo interno con el espíritu objetivado en el mundo externo. ¿Qué es sino interpretación la interacción entre diferentes tipos de espíritu, de los cuales está entretejida la vida consciente? La vida misma se interpreta, tiene en sí una estructura hermenéutica; la vida constituye, así, la auténtica base de las ciencias del espíritu. Dilthey excluye que se pueda dar a las ciencias del espíritu una fundación prestada por las ciencias de la naturaleza, porque entre los ámbitos del espíritu y de la naturaleza existe una irreconciliable diferencia como objeto de estudio y por tanto de método. Para él la historia y no la filosofía, constituye la

³⁹ Gjesdal, K., History and historicity, en *The Routledge companion to Hermeneutics*, op. cit., pp. 299-309

⁴⁰ Makkreel, R., *Dilthey; Hermeneutics and neo-kantism*, en *The Routledge companion to Hermeneutics*, op. cit., pp. 74-81

estructura última de validación, no existe forma de conocimiento que no sea expresión de una situación histórica determinada, por consiguiente, no existe conocimiento más alto que el comprender historiográfico, comprender esa expresión es la tarea central de la hermenéutica. La concepción totalizadora de la historia y de los fines de la hermenéutica de Dilthey, nos dice Ferraris, se pueden sintetizar en dos puntos: vitalismo y distancia temporal.

Paul York von Wartenburg⁴¹, dando un giro hacia la ontología, define la historicidad como pertenencia. Sobre la base de la diferenciación entre transposición y pertenencia, e instituye las dos categorías de lo *óntico* y lo *histórico*. Óntico es lo que, extraído del pasado con la transposición, es asumido como cosa en sí, como objeto determinado que no interfiere, efectivamente, en los procesos vitales del sujeto cognoscente. Lo óntico resucita el pasado como simple presencia, como una objetividad muda, como mera alteridad. Lo histórico, por el contrario, constituye lo que es extraído del pasado no como una objetividad concluida, sino más bien como una virtualidad que debe aún realizarse plenamente, a través de su eficacia sobre el objeto que comprende; la historicidad en sentido propio es, pues, diferente de la simple presencia y se configura, mas bien, como un proceso, como una transmisión o un destino, una virtualidad que exige ser actualizada por el sujeto que comprende.

Según Gadamer lo que reaparece aquí es el punto de vista especulativo. Puesto que el sujeto y el objeto se dan ya en el espacio vital de la autoconciencia; por otro lado, justamente esta íntima compenetración entre vida y conocimiento sustrae lo vital y lo histórico del ámbito de lo puramente expresivo, a donde lo relega la teoría objetivista. La

⁴¹ Nelson, E. S., Life and world, en *The Routledge companion to hermeneutics*, op. cit., p. 386

vida es la estructura fundamental en cuya base están los momentos del ser y de la fuerza. La tarea del comprender es dar especulativamente un paso hacia atrás, recorrer, como en la *Fenomenología* hegeliana, las fases de este proceso de separación, para reconocer la unidad fundamental de la conciencia detrás de la escisión entre sujeto y objeto⁴².

4.6 Crisis de fin de siglo y las hermenéuticas de la sospecha

Antes de terminar el repaso de la hermenéutica y las ciencias del espíritu en el Siglo XIX es conveniente referirse a la “escuela de la sospecha”. Ferraris, siguiendo a Ricoeur, señala que la reflexión crítica de Nietzsche, de Freud y de Marx tienen implicaciones hermenéuticas. Es el momento agudizado de la duda sobre la conciencia. Por otro lado, desde el punto de vista de Habermas estas hermenéuticas al introducir la crítica hacen imposible una hermenéutica de la tradición.

En Nietzsche⁴³ interpretar quiere decir explicitar una actividad energética, hacer prevalecer las fuerzas que incrementan el poder de vivir y no oponerse como escucha a este sentido transmitido. La intensidad del poder es el criterio fundamental para la interpretación, de tal suerte que a un cambio del poder le siga, indispensablemente, un cambio en la interpretación. Nietzsche va mucho más allá del historicismo y del positivismo, su crítica en contra de la objetivación metódica y en contra de la fetichización de lo dado no se limita a restablecer, como en la teoría del conocimiento clásico, el papel gnoseológico de la subjetividad, incluso el sujeto es resultado de la interpretación, “algo impuesto después”.⁴⁴ Las fuerzas de la vida son invocadas para juzgar la misma oscuridad vital. Para Nietzsche no basta rechazar el positivismo, la vida

⁴² Ricoeur, P., *Del texto a la acción*, op. cit., p. 76

⁴³ Babich, B., *Nietzsche and the ubiquity of Hermeneutics*, en *The Routledge companion to Hermeneutics*, op. cit., pp. 85-94

⁴⁴ Ferraris, M. *Historia de la Hermenéutica*, op. cit., p. 150

no solo se comprende en forma extrametódica sino, finalmente, no puede ni siquiera aspirar a enseñorearse en forma reflexiva, y, por consiguiente, debe renunciar a comprenderse, no puede más que quererse indefinidamente a sí misma y a su propio crecimiento. Nietzsche sería el caso de una renuncia al sistema filosófico en nombre del aforismo y de la expresión asistemática y literaria, y del abandono de las fundaciones científicas del saber en provecho de una tematización de la experiencia inmediata de la vida. La vida debe ser explicada en sí misma. Dilthey reconoce en Nietzsche una profunda correspondencia con la idea de filosofía, en la medida en que también el historicismo se caracteriza por su énfasis en la individualidad irrepetible y concreta de los acontecimientos singulares y de su contundencia vital; pero, por otra, la *Lebensphilosophie* nietzscheana representa solamente un momento disolutivo que requiere completarse constructivamente. Será Heidegger quien intentará tematizar el pensamiento nietzscheano como auténtica filosofía⁴⁵.

En Freud⁴⁶, por otra parte, lo que encontramos es una teoría general de la cultura, ligada a la memoria, la vida psíquica y el inconsciente. El papel hermenéutico de la energía se precisa en la *Interpretación de los sueños*, en el sueño nos las tenemos que ver con una representación simbólica de los deseos inconscientes, realizada a través de un trabajo no reflexivo que traspasa las barreras de la vigilia consciente. “La *hermenéutica profunda* que Freud contrapone a la filología de Dilthey, se refiere a textos que muestran el autoengaño del autor⁴⁷”. Las dos caracterizaciones con las cuales resume Ferraris el papel de la energética en la hermenéutica profunda y sus consecuencias son: 1) En el

⁴⁵ Ferraris, M., *La Hermenéutica*, Taurus, México: 2001, pp. 73-80

⁴⁶ Cabestan, P., Hermeneutics and Psychoanalysis, en *The Routledge companion to hermeneutics*, op. cit., pp. 623-632; Thiselton, A., op. cit., p. 232ss

⁴⁷ Habermas citado por Ferraris, op. cit., p. 174

plano terapéutico no hay reciprocidad dialógica entre el analista y el analizado; el primero sabe cosas que el segundo ignora. 2) En el plano hermenéutico, el analista como intérprete del sueño o del síntoma no está obligado a respeto filológico alguno por la intención del autor, desde el momento en que ésta propiamente no existe como intención consciente- por consiguiente, la intención no existe en absoluto. De acuerdo a la cita que hace Ferraris de Habermas, el analista puede introducir el proceso de explicación consciente en la medida que acierte a cambiar la función de la dinámica de la remoción, de manera tal que no trabaje para la estabilización de la resistencia, sino para su disolución crítica.

4.7 Hermenéutica, ontología, epistemología y crítica de las ideologías

A partir de la tercera parte de la revisión histórico de Ferraris se vincula a la hermenéutica con la ontología, con la epistemología y con la crítica de las ideologías. Se repasan las aportaciones de Husserl y Heidegger y posteriormente de Gadamer y Derrida en el ámbito ontológico. Como es fácil observar, el calado de las investigaciones llevaron a la hermenéutica hacia una dimensión ontológica que no estaba presente en su origen como método de interpretación de textos. Sin embargo, el vínculo entre la ontología y el ejercicio hermenéutico será muy fructífero para ambas disciplinas. Por el tipo de nuestra investigación, no será necesario detenernos a profundizar en la fenomenología ni en la ontología.

Husserl restaura en la fenomenología un ámbito de filosofía pura, esto es, no limitada a la autorreflexión metodológica de las ciencias. Por su parte, para Heidegger, en *El ser y el tiempo*, la hermenéutica no es una técnica para la comprensión de un ámbito determinado de textos y de monumentos en el marco de una sistemática de las ciencias

del espíritu, como en Dilthey, sino el *mode de ser* antes que de conocer, propio de todo sujeto en cuanto ente inmerso en el mundo. La hermenéutica adquiere un tercer sentido específico, el de la analítica de la existencialidad de la existencia. En esta hermenéutica que elabora la historicidad ontológica del ser ahí como condición ontológica de la posibilidad de la historiografía, se arraiga lo que puede ser llamado “hermenéutica” sólo en sentido derivado, la metodología de las ciencias del espíritu, sino que su punto de partida es la condición del intérprete, la autointerpretación del sujeto como Ser-ahí.

El trabajo de Gadamer⁴⁸, a partir de Heidegger, observa Ferraris, puede seguirse en la dirección de la recuperación, con gran estilo, de la tradición humanista. Explicita la necesidad de una relación entre reflexión y tradición. Para Gadamer la comprensión es la esencia dialógica de la dialéctica que permite sustraer a esta última al proyecto del saber absoluto que la define en la tematización hegeliana⁴⁹.

4.7.1 Relación entre Hermenéutica, Ontología y Teología

Dos autores sobresalen en el impulso que recibió la hermenéutica bíblica en el Siglo XX, Barth⁵⁰ y Bultmann⁵¹. Para el primero el fin de la exégesis no es el grado de objetividad del texto, aún por lograrse a través de la exclusión metódica de la historicidad del intérprete, sino que consiste, más bien, en la reactualización del mensaje evangélico, trasladado al lenguaje y a la problemática actuales; en esta *traslatio*, la historicidad del

⁴⁸ Gander, H., Gadamer: *the universality of Hermeneutics*, en *The Routledge companion to Hermeneutics*, *op. cit.*, pp. 137-147

⁴⁹ *Ibid.*, p. 211, ver también, Paul Ricoeur, *Del texto a la acción*, *op. cit.*, pp. 90-94

⁵⁰ Thiselton, A., *Hermeneutics, an introduction*, *op. cit.*, pp. 185-190. Se puede consultar también J. Wilson, Barth and Bultmann: Theological Hermeneutics, en *Routledge companion to Hermeneutics*, *op. cit.*, pp. 98-105

⁵¹ Thiselton, A., *Ibid.*, pp. 166-184. Véase el trabajo de P. Ricoeur sobre Bultmann en *El conflicto de las interpretaciones, ensayos de Hermenéutica*, FCE, México: 2006, p. 343-360

intérprete es central y no constituye ya un límite epistemológico, sino que aparece como una condición positiva de la exégesis. A partir de los años treinta la hermenéutica bíblica adquiere un alcance más amplio por obra de Bultmann. Tanto para Heidegger como para Bultmann es impensable una interpretación que prescindiera de la subjetividad de quien afronta el texto, así como en general no se puede concebir una exégesis objetiva y “privada de presupuestos”. En Bultmann se presenta el círculo hermenéutico con sentido positivo: “todo comprender, toda interpretación está orientada por un cierto modo de plantear la pregunta, por un determinado sentido de la pregunta”. Ello significa que esta pregunta siempre se halla predeterminada; más precisamente, toda interpretación está guiada por una *precomprensión* de la realidad investigada en el texto. Sólo sobre la base de tal precomprensión es posible plantear la pregunta e interpretar el texto.⁵² El término clave de la hermenéutica bultmanniana es desmitificación; es diferente de los anteriores intentos reduccionistas emprendidos por el racionalismo, la Ilustración y el historicismo. Bultmann se plantea ir desde la tendencia “objetivante” implícita en el mito mismo, que traduce la trascendencia en términos mundanos, para realizar su crítica hasta superar la vocación del mito a convertirse, en cuanto objeto, en hipóstasis autónoma e inerte, a la cual no se le puede dar un verdadero significado existencial. Desmitificar significa superar la inadecuada envoltura expresiva del mito para llegar a la cosa de la cual se trata y que habla de la existencia actual del intérprete. La vocación más profunda de la Biblia es la propia secularización. En realidad esta tendencia ya se encuentra en el Antiguo Testamento que desmitifica las mitologías asirio-babilónicas. A su vez, el Nuevo Testamento es una desmitificación del Antiguo conducida sobre una nueva orientación

⁵² Citado por Ferraris, *op. cit.*, p. 218

antropológica. La desmitificación no es el vaciamiento del *kerigma*, la mera secularización de un contenido religioso que se ha despojado de la envoltura mítica; sino que es la realización de la vocación principal del texto sagrado, que desmitifica los textos que lo han precedido y, a su vez, exigirle ser secularizado para poder acceder a un significado existencial y actual, a la cosa, desde las objetivaciones lingüísticas e históricamente determinadas.

El giro lingüístico heideggeriano, en parte adoptado por Bultmann, pondrá las bases para la nueva hermenéutica en el campo teológico. “En la nueva hermenéutica, - dice Robinson-, la lengua ya no es considerada como una especie de objetivación que se deba trascender, si se requiere recoger aquella interpretación existencial que en ella se haya objetivada. No es tampoco el hombre el que en ella se expresa, ya que la lengua misma es la que habla”⁵³

El giro de la hermenéutica teológica ocurre alrededor de la mitad de los años cincuenta principalmente, por la obra de Ernst Fuchs y Gerard Ebeling⁵⁴, para quienes la tarea de la hermenéutica teológica es encontrar la palabra que esté en capacidad de invocar la fe y conservarla. Como una *transmisión*, y no como la desmitificación-objetivación de un texto religioso. De modo que la exégesis “no es concebida como un comprender con una profundidad tácita, sino mas bien como un traducir a la lengua que hoy se habla”. El texto bíblico es para la nueva hermenéutica el soporte para un suceso lingüístico que, en resumidas cuentas, lo trasciende mientras se constituye en él el sentido escatológico. Gadamer expresa: “La nueva dirección está marcada por el principio hermenéutico de la traducción. Es innegable que la traducción debe producir el mismo

⁵³ Robinson citado por Ferraris, *op. cit.*, p. 222

⁵⁴ Thiselton, A., *Hermeneutics, an introduction, op cit.*, p.p. 56-107; 190-195

efecto que quería traducir el texto cuando en él hablaba el Espíritu. Pero la palabra, respecto al texto –es esta una conclusión audaz, pero inevitable- tiene la primacía de ser un acontecimiento lingüístico. Se debe, por lo tanto, admitir claramente que la relación entre la palabra y el pensamiento no es concebida en el sentido de que la palabra se sobreañada para expresar el pensamiento. La palabra es, mas bien, como un rayo que cae”⁵⁵

4.7.2 Hermenéutica y epistemología⁵⁶.

Ferraris plantea el problema de la relación entre hermenéutica y epistemología señalando que la pretensión de universalidad de la hermenéutica filosófica debe justificarse respecto a la forma de saber más difundida en la modernidad, que no es ni la tradición humanista, ni la fundación ontológica, sino la epistemología en sus articulaciones dentro de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del espíritu. El proyecto filosófico de Paul Ricoeur constituye un gran intento de mediación entre las exigencias epistemológicas de la fenomenología, de las ciencias humanas con perspectiva estructuralista y de algunos resultados de las filosofías analíticas, por una parte, y la hermenéutica en sus fronteras ontológicas y existencialistas, por la otra. Baste esta mención por ahora, ya que me ocuparé de él más adelante.

Por otro lado, el proyecto de Karl Otto Apel, hace posible el encuentro entre los dos componentes mediante la crítica de la ideología; a partir de la cual la exigencia epistemológica se traslada en términos antropológicos y culmina en un proceso de

⁵⁵ *Ibid.*, p. 222

⁵⁶ Agostino, F., Hermeneutics, epistemology, and science, en *Routledge companion to hermeneutics*, op. cit., pp. 417-428

emancipación. La ontología como discurso sobre el ser se transforma aquí, en la propuesta de un deber ser pensado en términos de emancipación.⁵⁷

La problemática abierta por la hermenéutica en términos epistemológicos consistió en mostrar la imposibilidad de determinar un canon de reglas transparentes y convenidas universalmente para la verificación objetiva de la validez de la interpretación. Sin embargo, las hermenéuticas metódicas parecen diseñar en su conjunto un decurso procesual que pone fin a una especie de dialéctica interna, circular y autosuficiente. Es el caso de la hermenéutica de Emilio Betti.⁵⁸ Para Betti el comprender, más que por reglas formales puras y consensuadas, se instituye en cualquier caso dentro de una dialéctica sujeto-objeto, en la que la interpretación apunta a explicitar un sentido objetivo depositado en el texto y no a conferir un sentido a través de una asignación que proviene de la subjetividad del intérprete. Cuatro cánones fundamentales a los cuales debe obedecer el proceso interpretativo como garantía de veracidad de los resultados a los cuales arriba: a) El canon de la autonomía del objeto, que impone al intérprete obtener el sentido de la interpretación misma de que se trata, b) el canon de la totalidad y de la coherencia de la consideración hermenéutica, c) el canon de la actualidad del comprender que se refiere al sujeto interpretante, d) el canon de la correspondencia del sentido objetivo de las formas representativas por interpretar⁵⁹ La interpretación constituye, entonces, el desarrollo de esta “pre-comprensión”, con el fin de un comprender más pleno, que no sería posible sin ésta precomprensión objetiva ofrecida por las circunstancias existenciales del *Dasein*.

⁵⁷ *Ibid*, p. 257

⁵⁸ Poscher, R., *Hermeneutics, jurisprudence and law*, en *Routledge companion to hermeneutics*, *op. cit.*, p. 451-464; A. Thiselton, *Hermeneutics, an introduction*, *op. cit.*, pp. 6-7

⁵⁹ Emilio Betti citado por Ferraris, *Historia de la Hermenéutica*, *op. cit.*, p. 276

Peter Szondi, por otra parte, piensa que la hermenéutica debe regresar a una meditación contingente y práctica arraigada en la exégesis de los textos particulares. Se trata de una revisión crítica de la problemática del “círculo hermenéutico”, como fundamento epistemológico para dar a la hermenéutica literaria todo su alcance práctico verdadero. Considera que es menester reformular, así, la *Literaturwissenschaft* a través de un apertura de las tradiciones de la *crítica*, en el sentido de una ampliación hermenéutica literaria hacia la tradición artística del siglo XX y a las vanguardias.

Hasta aquí, observa Ferraris, la hermenéutica literaria ha creído afirmar su propia legitimidad superando el círculo característico de la hermenéutica ontológico-existencial; lo cual logra o bien refiriendo la validez de la interpretación a la intención del autor (Hirsch), o intentando rehabilitar la tradición específica de la hermenéutica filológica (Szondi) o, incluso, basando la interpretación en el transcurso de la historia de la literatura, la cual se apoya a su vez en el valor comunicativo y emancipatorio de la experiencia estética (Jauss) y en la relación intencional entre texto y lector (Iser). Una posibilidad positiva, precisamente en la medida en que ningún lenguaje ni el de la crítica, ni el de la ciencia, ni el de la filosofía o de la literatura puede autocomprenderse reflexivamente, por completo, pues todo lenguaje es finalmente homologable en el horizonte trascendental de la Lengua y no puede ambicionar una mayor validez respecto a los demás. Ferraris, en este punto, cita a Habermas: “La nivelación de la diferencia específica entre crítica literaria y literatura libera a la empresa crítica de la enojosa obligación de sujetarse a estándares pseudocientíficos; al mismo tiempo, la eleva por encima de la ciencia al nivel de actividad creativa”⁶⁰

⁶⁰ *Ibid.*, p. 287

Mientras que el círculo hermenéutico y su insuperabilidad por vía metódica en Heidegger, se justificó con base en el hecho de que sujeto y objeto, lenguaje y metalenguaje, etc., ya están siempre deslizados en el interior de una tradición lingüística influyente, que predetermina la interpretación y se plantea, más bien, originariamente como relación hermenéutica, previa a las formas epistemológicas de la aserción y del juicio, Derrida, en contraste, afirma que nada existe mas allá del texto. Los *textualistas* no consideran que la hermenéutica ontológica heideggeriana haya puesto en claro la naturaleza auténtica del lenguaje o del pensamiento; al contrario, según una empresa típicamente nietzscheana, la nociones de “autenticidad” y “verdad” se dan como superadas, en cuanto aparecen comprometidas con concepciones sustancialistas, referencialistas o concienialistas. La verdad y la validez deben ser superadas en el marco de un proyecto de *Überwindung der Metaphysic*. De modo que el *desconstruccionismo* (o textualismo según Rorty) se presentaría como una metástasis y, en general, como una disolución del idealismo; una disolución afín al pragmatismo de James y el perspectivismo de Nietzsche.

El mérito del desconstruccionismo literario consiste en haber transferido estas adquisiciones del ámbito filosófico al crítico. La palabra literaria con una plausible aspiración de comunicación con lo verdadero a través del genio, viene a constituir aquí, contradictoriamente, el criterio último de verdad. De tal modo que, desde el punto de vista de Ferraris, el desconstruccionismo literario, como el pragmatismo de Rorty se revela como la otra cara de la crisis del positivismo. Pues si para Rorty la asimilación de la literatura en la filosofía significa la reducción de la filosofía a “género de escritura” y representa la despedida definitiva de cualquier pretensión de verdad de la filosofía, en el

desconstruccionismo literario la elevación de la crítica a producción genial o filosófica traiciona, entera y exclusivamente, la necesidad de sustituir a la obsoleta justificación metódico-formalista de la crítica literaria por una nueva legitimación, no más epistemológica, sino, ontológica⁶¹.

4.7.3 Hermenéutica y crítica de las ideologías.

La última parte del recorrido histórico que ha realizado Ferraris, se consagra a la relación de la hermenéutica con la crítica de las ideologías,⁶² particularmente a la relación que la hermenéutica guarda con las ciencias sociales y las llamadas ciencias del espíritu. Los conceptos que cobraran importancia en este acercamiento son los de *interés* y *emancipación*, que serán centrales en autores como Gadamer y Habermas. Habermas, en una vía diferente a la tomada por Gadamer, trata de superar el positivismo y la circularidad por medio de la reflexión sobre el interés. En el caso hermenéutico, Habermas señala que llamamos “práctico” al interés que guía al conocimiento de las ciencias del espíritu. Las ciencias histórico-hermenéuticas, en cuanto están empeñadas ante todo en la integración del sujeto en la tradición y en su contexto cultural, se inclinan hacia el tradicionalismo; y esto es, seguramente, cuanto ha acontecido en el siglo XIX, en el momento en el que la historiografía y las filologías determinaron la dirección en la cual la tradición cultural se recibe y perfecciona por la conciencia práctica de los estratos burgueses cultos.⁶³

5. Exégesis y hermenéutica

⁶¹ Thiselton, A., *Hermeneutics, an introduction, op. cit.*, pp. 331-336

⁶² Ricoeur, P. *Del texto a la acción, op. cit.*, pp. 307-332

⁶³ Outhwaite, W., *Hermeneutics and the social sciences*, en *The Routledge companion to Hermeneutics, op. cit.*, pp. 486-495

El *texto* es el lugar de encuentro de las ciencias bíblicas y la hermenéutica.⁶⁴ Sin embargo nunca ha sido un encuentro libre de tensiones, particularmente cuando responden a ontologías o epistemologías rivales; pero esta relación conflictiva es la fuente de su propio desarrollo. Sin exageración puede sostenerse que la tarea hermenéutica difícilmente se puede realizar sin contar con las aportaciones previas de la exégesis y, también se debe señalar que dejar la exégesis en su propio territorio es reducir al texto a una reliquia histórica.

Es en estas interacciones que P. Ricoeur busca posibilidades de convergencia entre la exégesis y la hermenéutica procurando no caer en el eclecticismo, como el mismo lo señala. De Ricoeur son importantes, en el ámbito metodológico, su ensayo *Del conflicto a la convergencia de los métodos en exégesis bíblica*, y su Prefacio al libro *Pensar la Biblia*,⁶⁵ además de sus trabajos publicados en *Del texto a la acción*⁶⁶. En el ensayo “Del conflicto a la convergencia de los métodos en exégesis bíblica” de 1971, Ricoeur se ocupa de dos métodos exegéticos, del histórico - crítico solo señala que comparte las aporías del historicismo, pero no hace una exposición del mismo; sí se ocupa con mayor detalle del método estructural y, particularmente, del propio de Levi Strauss en el análisis del mito. Señala que el modelo semiológico es antihistórico, y que establece la prioridad de lo sincrónico en orden de la inteligibilidad. De las reglas del juego en la que sus elementos toman sentido por la posición en el sistema y en oposición a los otros términos, en relaciones cerradas como parte de un sistema. Por ello, el método

⁶⁴ Ricoeur, P., *Del conflicto a la convergencia de los métodos en exégesis bíblica*, en R. Barthes., *et al.*, *Exégesis y hermenéutica*, Cristiandad, Madrid: 1976, p. 33ss

⁶⁵ La Cocque, A.; P. Ricoeur., *Pensar la Biblia, estudios exegéticos y hermenéuticos*, Herder, Barcelona: 2001, pp. 11-21

⁶⁶ Ricoeur, P., *Del texto a la acción, op. cit.*, pp. 111-125

estructuralista ignora lo histórico, lo psicológico y lo sociológico; el sentido se busca sólo en el juego mutuo de los elementos.

Como se ha señalado, Levi Strauss es quien desarrolla el método estructural aplicado al análisis de los mitos, a partir de dos consideraciones clave: 1) el mito está formado por unidades constitutivas y 2) las unidades implican la presencia de fonemas, morfemas y semantemas. Los elementos que constituyen propiamente al mito se les llama grandes unidades constitutivas⁶⁷. El mito se distingue, así, del pensamiento científico por el plano de realidad a que aplica su estrategia, todos los análisis estructurales comparten la misma hipótesis fundamental, la homología estructural de todos los niveles lingüísticos. Frente a esta perspectiva Ricoeur introduce un matiz, que las operaciones de segmentación y de distribución no agotan la tarea explicativa; hay que tener siempre presente la capacidad integradora del sistema. El análisis se fija en las operaciones de integración y los niveles. Comprender un relato es discernir los ejes verticales según los cuales se estructuran los niveles. Recurriendo a R. Barthes que distingue, dice Ricoeur, tres niveles de operaciones: 1) nivel de las funciones, 2) nivel de las acciones y 3) nivel de la narración o del discurso.⁶⁸ Una vez explicado el método Ricoeur lo relaciona con las ciencias bíblicas y particularmente con la teología de von Rad, siguiendo los tres niveles: funciones, o secuencias de relatos; acciones, determinando sus jerarquías y a los actuantes; y narración. Es en este tercer nivel en el que Ricoeur encuentra divergencia entre la exégesis kerigmática de von Rad y el análisis estructural. El relato se organiza identificando tanto las fuentes y el trabajo redaccional. Pero la confesión de fe es un

⁶⁷ Ricoeur, *Ibid.*, p. 38

⁶⁸ *Ibid.* p. 40

relato y el relato es una confesión de fe: el destinatario coincide con el actuante, en ambos casos Israel.

El terreno de la hermenéutica consiste en las diferencias entre palabra y escritura, como dos realizaciones diferentes del discurso. Ricoeur señala que el análisis estructural parte de la hipótesis central de la analogía entre las partes superiores e inferiores de la frase, por el contrario, la hermenéutica parte del hecho de que la frase es una unidad de un tipo irreductible a todas las unidades de la lengua⁶⁹. El discurso se diferencia de la lengua en que es un acontecimiento actual, tiene un locutor, hay referencias y tiene un destinatario. Estos caracteres distintivos del discurso se realizan de manera diferente en el habla y en la escritura. En primer lugar, por la fijación del sentido; en segundo lugar, por su independencia del locutor; en tercer lugar, la referencia deja de ser ostensible para ser designada y, finalmente, el destinatario es cualquiera que sepa leer, el texto se crea sus lectores. Se trata, entonces, de buscar los caracteres epistemológicos de la interpretación en el funcionamiento mismo del acto de lectura. Un “sistema mundo de signos”, dice Ricoeur, puede ser construido de diversas maneras. En la relación triangular objeto-signo-interpretante la cadena de interpretaciones es virtualmente infinita. Aunque, la interpretación no puede excluir la exigencia metodológica. Es en la etapa de la validación que la hermenéutica incorpora como etapa metodológica las consideraciones histórico-críticas y las estructurales⁷⁰.

El método sincrónico o estructural trata al texto como un objeto absoluto y desplaza la comprensión de sentido de la semántica superficial a la semántica profunda, donde son sacadas a la luz proposiciones sobre las situaciones límite del hombre.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 44

⁷⁰ *Ibid.*, p. 47

Respecto a la hermenéutica, el distanciamiento del texto desplaza la copertenencia accesible a la del sentido del texto y su lector. Se trata de la apropiación del sentido del texto, es decir, del mundo, del ser-en-el-mundo que el texto instauro y despliega fuera de sí y del lector. La apropiación se entiende como comprensión de sí mismo.

Ahora bien, detengámonos un momento en una breve explicación de algunos elementos clave del *método exegético* a que hemos hecho referencia y de la literatura bíblica, elementos que resultan indispensables para el estudio de la profecía y la crónica.

El método histórico-crítico. Hay tres tipos de problemas que suelen surgir cuando se abordan los métodos histórico-críticos:⁷¹ en primer lugar, la clarificación de los conceptos; en segundo lugar, los límites de los métodos y, en tercer lugar, su práctica.

Sobre el primero de ellos es importante observar que ya el uso del concepto de *método* dice algo sobre la manera como se entiende la naturaleza de la exégesis, se trata de una labor que puede ser comprensible, imitable y controlable; el concepto “histórico” se refiere al tiempo en que se concibieron los textos y a su evolución; por “crítico” se entiende el poder juzgar aspectos como el proceso de constitución del texto, el autor, su fecha de composición y su relación con la realidad extra textual. Entonces, se puede decir que los métodos histórico-críticos son: “aquellos métodos que desde un punto de vista histórico intentan explicar cada uno de los textos a partir de sus presupuestos y comprender su intención original”.⁷² En relación con el segundo tipo de problemas, el de los límites, se ha reconocido como límite especialmente relevante la incapacidad del método histórico-crítico de abrirse a una interpretación actual del texto y superar así la distancia entre el texto y el lector.

⁷¹ Simian-Yofre, Horacio, Diacronía. Los métodos histórico-críticos, en *Metodología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca: 2001, pp. 83-125

⁷² Simian-Yofre, Horacio, *Metodología del Antiguo Testamento*, *op cit*, p. 85

El tercer problema es la práctica de los métodos, reconociendo que el uso de los mismos no es discrecional, se ha establecido, entonces, el siguiente orden lógico: 1) La crítica de la constitución del texto, 2) La crítica de la redacción y de la composición; 3) La crítica de la transmisión y de las fuentes; 4) La crítica de la forma; 5) La crítica del género literario y 6) La crítica de las tradiciones.

6. Acerca de la poética hebrea

El biblista L.A. Schökel señala que no hay un Aristóteles en la poética hebrea, los israelitas no crearon una poética. Va a ser hasta el Renacimiento cuando se reconozca el valor literario de la Biblia, y ya en la era moderna el obispo anglicano Roberto Lowth (1710-1787) inaugura el estudio sistemático de la poesía bíblica⁷³. En el siglo XIX aparecen dos obras notables, el estudio sistemático de formas poéticas de R. G. Moulton y la obra de E. König en la que distingue y cataloga tropos y figuras. El siguiente nombre importante en esta dirección es el de H. Gunkel, que hace escuela al introducir el concepto sociológico de contexto o situación vital.

Los hebreos conocen ciertos géneros literarios poco diferenciados, como el *epinicio* o canto de victoria, el *salmo*, el *enigma* o acertijo, el *proverbio* y la *parábola*, la *elegía* y la *lamentación*. Sin embargo, no mostraron interés en crear un sistema de categorías. En cuanto a los géneros poéticos propiamente dichos la literatura hebrea conoce los *poemas de amor*, las *sátiras*, las *elegías*, los *epinicios* y la *fábula*. Obra sobresaliente de la lírica amorosa es el *Cantar*⁷⁴.

⁷³ Schökel, L. A., *Hermenéutica de la palabra II*, Cristiandad, Madrid: 1987, p. 19

⁷⁴ Ver, Pola, R., *Un estudio hermenéutico del Cantar de los cantares*, Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 2011, p. 111

La literatura del Antiguo Testamento, señala L. A. Schökel, es una literatura culta, de firme tradición y abierta a influencia extranjera, ejercitada en elaborar y reelaborar materiales precedentes o ajenos⁷⁵. Los procedimientos más importantes de su poesía son, en cuanto al material sonoro, la repetición, las formas, y los juegos de palabras. Tiene ritmo, y series menos regulares como el paralelismo, la sinonimia, la repetición, y con el propósito de unificar una serie; merismo, antítesis, expresión polar, las muy importantes imágenes en las que ocupa un lugar central la metáfora. Schökel explica que es posible que en la poesía hebrea falte la agilidad imaginativa que da pie a la metáfora pura, la nueva o sorprendente, ya que los poetas hebreos prefieren detenerse y alargar la metáfora, tratándola como comparación. En esta cordillera imaginativa la cumbre es el *símbolo*, ya que remite más allá sin retirarse, en su corporeidad manifiesta, al mismo tiempo su trascendencia. El símbolo apela unitariamente al hombre: fantasía, intuición, emoción, pone en vibración y deja vibrando al que se abre a él. No es reductible a una suma de conceptos, sino que posee resonancia afectiva⁷⁶. Hay también “figuras” como la cita, la pregunta, la exclamación, el apóstrofe, la sentencia; la ironía, la elipsis, la hipérbole, el diálogo y el monólogo. Sin embargo, la exégesis literaria debe moderar la tendencia a distinguir o clasificar, por las razones señaladas arriba.

7. Las teorías del texto y de la metáfora de P. Ricoeur.

La teoría del texto, en Ricoeur⁷⁷, tematiza explícitamente la alternativa entre el texto considerado como huella de una palabra viva y, a través de ésta, de una vida psíquica pasada- y el texto como objeto autónomo, merecedor como tal, de un examen

⁷⁵ L. A. Schökel, *Hermenéutica de la palabra II*, op. cit., p. 43

⁷⁶ *Ibid*, p. 134

⁷⁷ Ricoeur, P. *Del texto a la acción*, op. cit., pp. 127-148

epistemológico, al mismo nivel, que los “datos” de las ciencias naturales. Estas transformaciones son esencialmente tres. En primer lugar, un texto es verdaderamente tal sólo cuando no se presenta como la simple transcripción de la palabra viva, para ser tal debe recurrir a expedientes expresivos y comunicativos que forman en él una entidad distinta para la palabra y la vida. Lo que significa, en segundo lugar, que el texto no puede ser directamente asimilado al diálogo. En tercer lugar, entre el texto y el diálogo media una clara separación aparejada al problema de la referencia, es el caso del texto que no presenta el mundo, sino que requiere la intervención de la imaginación del lector para reconstruir la referencia. Ricoeur coloca la complementariedad entre explicación y comprensión en los términos de una dialéctica y, desde este punto de vista, tiene bien claro el carácter de mediación de lo escrito, cuyo fin es resolverse en una comprensión que se remonte al *origen* del texto, hacia su significado. La clausura del texto constituye, pues, una simple fase finalizada de la apropiación hermenéutica. La apropiación es, pues, explícitamente pensada como una reformulación del concepto gadameriano de *aplicación*, respecto a la relación del texto y emancipación. El texto “cerrado” goza de una triple autonomía: respecto al autor original, al contexto cultural de producción y al lector originario; constituye así un objeto digno de explicación. La distancia temporal, hace posible, entonces, un trabajo de descontextualización y de recontextualización en el cual la hermenéutica accede a una dimensión crítica. Lo primero es la *redescripción* del mundo, el cual constituye la referencia del texto, una *redescripción* que puede tener un valor crítico respecto a las intenciones del autor. Comprender no es proyectarse en el texto, sino exponerse al texto.

Finalmente, sobre la relación del texto y la acción Ricoeur ha atenuado hasta casi cancelarla la diferencia entre la hermenéutica y la crítica. Aislar un texto es un acto, escoger los textos como objeto eminente de explicación es el resultado de una acción previa de comprensión y selección. La explicación y la comprensión se reencuentran, recíprocamente, en el marco de una teoría de la acción, al realizar de hecho una complementariedad entre la hermenéutica y la epistemología y entre los dos aspectos de la reflexión, el distanciante y el de la mediación. Sólo la explicación es metódica, la comprensión es el momento no metódico que precede, acompaña y circunda la explicación. Justamente, desde este punto de vista es posible homologar la historia y la sociología como narración. Reconocer el modelo del texto en la explicación de la acción es la única manera para no caer en una espiral de acciones que interfieren sobre acciones, o sea, en el círculo vicioso por el cual el acto del intérprete transforma la acción observada. Para Ricoeur una vez que se ha emancipado el modelo hermenéutico-textual de sus formas más reductivamente filológico-dogmáticas, la circularidad entre comprensión y reconocimiento de pretensiones de validez no conlleva, necesariamente, una subordinación a la tradición y representa, más bien, una manera excelente para explicitar la interacción entre el intérprete y su objeto. La comprensión está enteramente *mediada* por el conjunto de procedimientos explicativos que ella precede y acompaña. La contraparte de esta apropiación personal no es algo que pueda ser probado: es el significado dinámico desarrollado por la explicación⁷⁸

Ferraris señala que el modelo presentado por Ricoeur parece marcado por una aporía difícilmente eliminable, en él se puede hablar de una autonomía efectiva del

⁷⁸ *Ibid.*, p. 335

momento epistemológico de la explicación metódica, que se enfrenta, con igual autoridad, con el comprender hermenéutico, no despidiéndose de manera definitiva de un secreto positivismo, del crédito indiscutido concedido a la teoría y a la metodología de la ciencia.

Por otro lado, en su ensayo retrospectivo sobre su aportación a la teoría de la interpretación⁷⁹ Ricoeur explica su concepción de la teoría de la metáfora en relación con los términos *sentido* y *referencia* de un texto y distinguiéndola del género narrativo, del que se ocupó al inicio de sus investigaciones. Ricoeur explica su aportación al ponerla en el contexto de sus preocupaciones y de la tradición filosófico-hermenéutica a la que pertenece. Estos señalamientos son importantes porque contribuyen a clarificar las razones por las que se ocupa de la metáfora.

La tarea de la hermenéutica es buscar en el texto mismo la dinámica interna que rige su estructura y la capacidad de la obra para proyectarse fuera de sí misma y engendrar un mundo que sería verdaderamente la “cosa” del texto.

La aportación de Ricoeur a las tradiciones filosóficas que busca conjugar consiste, en sus propios términos, en oponer tanto al irracionalismo de la comprensión inmediata como al racionalismo de la objetividad textual cerrada en sí misma, la dialéctica de la comprensión y la explicación en el plano del sentido inmanente al texto.

La segunda aportación es su análisis sobre la referencia de los enunciados metafóricos y de las tramas narrativas en el marco de la nueva ontología hermenéutica, presuponen que el discurso trata de llevar al lenguaje una experiencia, un modo de vivir y de estar-en-el-mundo que lo precede y pide ser dicho.

⁷⁹ Ricoeur, P., *Del texto a la acción, op. cit.*, pp. 15-36

Los vastos horizontes filosóficos emprendidos por Ricoeur están relacionados estrechamente con sus investigaciones sobre los problemas comunes al *relato* y a la *metáfora*. El primero se refiere al sentido inmanente de los enunciados y el segundo a su referente extralingüístico. El tema de nuestra investigación implica necesariamente el problema del sentido y la referencia en los textos narrativos de la Biblia hebrea.

El su aproximación al sentido de la metáfora. Ricoeur analiza la metáfora, en primer lugar, en la esfera de la oración, como un trabajo con el lenguaje que consiste en atribuir a sujetos lógicos predicados incompatibles con ellos, una atribución que destruye la pertinencia semántica de la oración. La rivalidad entre la nueva “pertinencia metafórica” y la falta de “pertinencia literal” es lo que caracteriza a los enunciados metafóricos entre todos los usos oracionales del lenguaje. En segundo lugar, el fenómeno de la innovación semántica también comparte con el relato el paralelismo entre discurso/secuencia, porque se dan en el contexto de un poema que hilvana las metáforas entre sí y que da lugar a una nueva pertinencia en la predicación. En tercer lugar, la metáfora presenta el enigma de la creatividad, lo que Ricoeur llama el funcionamiento de la imaginación productora y el esquematismo y que consiste en percibir lo semejante, similitud que consiste en la aproximación creada en términos que originalmente lejanos, súbitamente aparecen próximos⁸⁰. Esta imaginación es la competencia de producir nuevas especies lógicas por asimilación predicativa. En cuarto lugar, Ricoeur señala que también en el campo de la metáfora se da el vínculo entre comprensión y explicación; la primera se refiere a hacer o rehacer la operación discursiva encargada de la innovación semántica y la segunda se inscribe en una semiótica general,

⁸⁰ *Ibid*, p. 24

que toma al signo como unidad básica, como una combinatoria de signos y que se da después de la comprensión.

Mientras tanto, en el nivel de la *referencia de la metáfora*. Ésta comparte con la ficción su relación con el mito y la *mímesis*. Al imitar la acción humana, la ficción contribuye a remodelar sus estructuras y dimensiones. Hay algo que sólo la metáfora permite percibir, es la conjunción entre los dos momentos constitutivos de la referencia poética: desplaza la atención de la referencia hacia el mensaje mismo y libera aspectos, cualidades y valores de la realidad a los que no se tienen acceso por el lenguaje directamente descriptivo. La “redescripción” metafórica rige en el campo de los valores sensoriales, emocionales, estéticos y axiológicos. La implicación de este sentido de referencia es que se deja de identificar experiencia y experiencia empírica, abriendo una manera diferente de entender la pretensión de verdad vinculándola con la acción transfiguradora de la ficción.

8. La relación entre hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica en P. Ricoeur.

La hermenéutica filosófica y la hermenéutica bíblica, comparten el texto como su objeto y se encuentran en una muy fructífera relación recíproca al considerar la diversidad de géneros que incluye el texto sagrado⁸¹. Ricoeur señala que la hermenéutica filosófica le aporta a la bíblica las categorías de obra, escritura, mundo del texto, distanciamiento y de apropiación.

Una primera aplicación de la hermenéutica al texto bíblico es el reconocimiento de la relación inseparable que se establece entre la confesión de fe y las formas del discurso, entre otras, la estructura narrativa, la estructura oracular, la parábola, y el

⁸¹ Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción*, op. cit., pp. 111-124

himno. Además, la confrontación de estas formas discursivas suscita tensiones teológicamente significativas que ayudan a engendrar la figura global del sentido. Ricoeur señala, siguiendo a Gerhard von Rad, que una confesión de fe es inseparable del género narrativo al que pertenece y que la hermenéutica debe considerar ambos lados, el estructural y el confesional. Por lo cual, no es posible interpretar los significados teológicos relativos a las formas del discurso sin hacer el rodeo de una explicación estructural de las formas.

La segunda aplicación de la hermenéutica corresponde a la dupla del habla y la escritura. Ricoeur advierte el riesgo de no incluir, en una teología de la Palabra, el paso del habla a la escritura⁸². La Escritura debe preceder al habla, de otra manera el habla sólo queda como un grito. Es decir, el habla siempre está ligada a una escritura anterior a la que interpreta y que se convierte, a la vez, en una nueva escritura. El testimonio y la interpretación del testimonio contienen el elemento de distanciamiento que hace posible la escritura y que al conformar una cadena habla-escritura-habla hace posible una tradición. Gracias a la escritura el habla se extiende hasta nosotros y nos alcanza con su sentido y con la cosa de la cual se trata, ya no con la voz de quien la emite.

En tercer lugar, Ricoeur se refiere a la categoría central de la cosa o *mundo del texto* tomando como guías las otras categorías de la hermenéutica general. Ésta es la más importante ya que constituye el objeto de la hermenéutica. Su primera tarea es, entonces, dejar que se despliegue el mundo de ser que es la *cosa* del texto bíblico. En este sentido, afirma Ricoeur, la primera implicación es que el mundo que propone la Biblia se coloca por encima de sentimientos o disposiciones, de creencia o de no creencia. Este ser puede

⁸² Ricoeur, Paul, *Ibid*, p. 115

llamarse “mundo nuevo”, “nueva alianza”, “reino de Dios” o “nuevo nacimiento”. La segunda implicación es que la cosa del texto nos ayuda a entender que la Biblia es revelada en la medida en que el ser nuevo del cual se trata es él mismo revelador con respecto al mundo.⁸³ La tercera implicación es que el hombre es alcanzado según sus múltiples dimensiones, cosmológicas, histórico mundiales, antropológicas, éticas y de personalidad. Por último, entender la Biblia como un texto literario en su especificidad, es entenderlo distanciado de la realidad cotidiana, abierto a la realidad de lo posible.

La cuarta categoría es la de apropiación. Es decir, la comprensión que el lector consigue de sí mismo delante del texto. La hermenéutica advierte que la fe bíblica no podría ser separada del movimiento de la interpretación que la eleva al lenguaje. Una segunda consecuencia de la apropiación es que la crítica de sí forma parte integrante de la autocomprensión delante del texto. Es decir, la deconstrucción de las ilusiones del sujeto y, en sentido positivo, es en la imaginación donde primero se forma “en mí el ser nuevo”, dimensión de la subjetividad que responde al texto como poema. Finalmente, Ricoeur afirma: “*sostengo que el texto habla en primer lugar a mi imaginación, proponiéndole las figuraciones de mi liberación*”⁸⁴

En el prefacio a *Pensar la Biblia*, Ricoeur abunda sobre la relación entre la exégesis y la hermenéutica. Señala que el efecto de leer es conferir autonomía y existencia independiente a un texto que queda abierto a ulteriores desarrollos y nuevos enriquecimientos, todos los cuales afectan a su verdadero sentido. El corolario es que se abandona la preocupación de recuperar las intenciones del autor y de ponerlas como determinantes de toda interpretación. El sentido del texto es, más bien, el fruto de una

⁸³ *Ibid.*, p. 118

⁸⁴ *Ibid.*, p. 123

intersección entre las constricciones que el texto se imponen a sí mismo con las distintas expectativas de una serie de comunidades de lectura e interpretación que los autores no pudieron prever. Este aspecto impulsa a considerar la historia subsiguiente, el registro del texto en términos de una o varias tradiciones, una trayectoria que tiene su origen en el texto mismo. Asimismo hay que tomar en consideración la conexión que hay entre el texto y una comunidad viva. En la Biblia la relación con el pueblo de Israel, es la de una palabra siempre nueva dicha en relación con el texto y surgida del texto mismo. Estas consideraciones se colocan críticamente ante la pretensión de la Reforma de *sola scriptura* y con la exégesis moderna viciada por la concepción de un texto fijo, reducido de una vez por todas a su forma en curso, que serían como un canto fúnebre prematuro, puesto que la fijación de un texto no implica encasillarlo según la mera retrospección, ya que la Biblia resulta primordialmente prospectiva. Así este trabajo exegético toma en consideración el dinamismo del texto, su curso y su trayectoria como guías para su comprensión.

Al hablar de “autonomía del texto” se está haciendo referencia al autor, no a su audiencia, el texto existe gracias a la comunidad al mismo tiempo que da forma a la comunidad. El primer plano, que es el de la audiencia, sobrepasa al trasfondo, que es el del autor, porque los textos se redactan por la necesidad de una comunidad viva. La realización del Primer Testamento en el Segundo se debe a la consistencia de una nueva tradición en referencia a las tradiciones ya constituidas, una nueva proclamación ya es hermenéutica, a veces llamada tipología o alegoría.

Por último Ricoeur plantea que la exégesis ha de considerar la polisemia del texto, la hermenéutica debe estar atenta a la historia de la recepción y ser respetuosa de la

irreductible pluralidad del texto. La *plurivalencia* del texto y una *pluralidad* de lecturas son fenómenos relacionados.

La tarea hermenéutica se realiza desde los siguientes supuestos: Primero, la hipótesis de trabajo consiste en reconocer que los géneros literarios son formas de discurso que hacen surgir pensamiento filosófico. Segundo, este tipo de pensamiento va unido a un grupo totalmente nuevo de textos. Un discurso que no es descriptivo ni explicativo, se trata de un tipo de “meta-discurso” análogo al papel que juega el lenguaje metafórico de la poesía, este sería el equivalente secular más cercano. El tercer supuesto es el de la relación existente entre los textos del *corpus* bíblico y las comunidades históricas de lectura e interpretación. Se trata, entonces, del círculo hermenéutico: interpretando la Escritura la comunidad se interpreta a así misma. El papel fundacional adscrito a los textos sagrados y la condición fundada de la comunidad histórica no designan lugares intercambiables, el texto fundador enseña y la comunidad recibe la enseñanza. El hermeneuta deberá intentar entrar en este círculo, por lo menos por la vía de la imaginación y la fantasía, del acto de adhesión por el que la comunidad histórica se reconoce fundada. No tiene que creer, basta con la imaginación y la simpatía.

En esta orientación de seguir la trayectoria del texto, Ricoeur considera que la hermenéutica no debe menospreciar o reconstruir la recepción griega de los textos bíblicos.⁸⁵

Finalmente, indica que la parte exegética abre el camino a la hermenéutica de dos maneras: A través de la dialéctica entre retrospección y prospección y de la exégesis

⁸⁵ LaCocque, A., P. Ricoeur, *Pensar la Biblia, op. cit.*, p. 20

tipológica vinculada al método histórico crítico dejando una vía a la reflexión filosófica más allá de los límites del canon.

9. La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot y la exégesis bíblica

Por último, consideraremos sintéticamente la aportación de Mauricio Beuchot a la hermenéutica y particularmente en su relación con la exégesis bíblica⁸⁶. En su trabajo sobre la “Hermenéutica analógica y la religión”, Beuchot señala que se trata de la aplicación de esta perspectiva filosófico-hermenéutica al campo de la exégesis bíblica. Se trata de una incidencia en el campo de la teología, pues la teología es la pretensión de vincular el texto revelado con la cultura contemporánea a la que pertenece el teólogo; la hermenéutica resulta ser el medio apropiado para esa relación. Señala que dado el ambiente existente en la actualidad de crispación entre las concepciones *unívocas* y *equivocas* de la interpretación, la hermenéutica analógica es un modelo diferente y fructífero, intermedio y mediador que da pie a una concordia o armonía frágil, pero suficiente de ambas perspectivas interpretativas en pugna.⁸⁷ En este panorama, Beuchot considera que se hace necesaria una opción que de una salida a las teologías propias de la posmodernidad, prevalentemente equivocista, así como de las univocistas que fueron dominantes en la modernidad. Se trataría de una teología analógica que realizaría un microrrelato, humilde y sencillo, sin grandes pretensiones; pero que no se diluya en estética, liturgia, narratología y poética, es decir, las posiciones subjetivistas y relativistas.

⁸⁶ Beuchot, M., *Tratado de hermenéutica analógica, hacia un nuevo modelo de interpretación*, Facultad de Filosofía y Letras de la U.N.A.M., Editorial Itaca, México: 2000, pp. 204; *Hermenéutica analógica y religión* (en línea) <https://es.scribd.com/document/57730353/1-Hermeneutica-Analogica-y-Religion>; *Hermenéutica analógico-icónica y exégesis bíblica: balance entre el sentido literal y el sentido simbólico*, Inédito, pp. 21

⁸⁷ Beuchot, M., *Hermenéutica analógica y religión*, *op. cit.*, p. 4

Ahora bien, dicho aquí de una manera muy simplificada, Beuchot señala que la hermenéutica univocista o positivista pretende una interpretación clara y distinta de los textos, con parámetros estrictos de validez, como si se tratara de un sistema de conceptos. En contraste, la equívoca proclama que hay infinitas interpretaciones y que no poseemos criterios ni límites para comprobar su validez. En este escenario, la hermenéutica analógica se abre a diferentes interpretaciones; pero no a todas sino a un conjunto finito y ordenado de ellas. Esta hermenéutica busca un balance entre el *sentido literal* y el *sentido alegórico* de los textos. Dando a cada texto la proporción, de acuerdo a su género, al uso que realizan de la metonimia o de la metáfora. “Debemos hacer que se topen, en el límite, el sentido literal, necesario para evitar las herejías, y el sentido espiritual, a veces escurridizo, pero necesario para vivir.”⁸⁸

Beuchot propone una lectura del texto bíblico que medie entre lo unívoco y lo equívoco, es decir, una lectura analógica, este acercamiento al texto permite varias interpretaciones válidas pero jerarquizadas. Para ello propone que la interpretación tenga como modelo o como ícono del intérprete a Jesús, es decir, una hermenéutica analógico-icónica. Jesús como ícono del intérprete, paradigma del hermeneuta, respecto del Antiguo Testamento y la tradición religioso-cultural judía en la que vivió.⁸⁹ Beuchot asimismo plantea que el ejercicio hermenéutico tiene un momento pasivo, en el que el intérprete se coloca en el lugar del receptor, abierto al texto; de tal manera que éste produzca en él un efecto de transformación. Beuchot le denomina el lado ontológico de la interpretación: “Comprender para cambiar”. La iconicidad de Jesús no se reduce a considerarlo como clave o modelo de interpretación, sino también como ejemplo de

⁸⁸ Beuchot, M., *Íbid.*, p. 11

⁸⁹ Beuchot, M., *Hermenéutica analógico-icónica y exégesis bíblica: balance entre el sentido literal y el sentido simbólico*, *op. cit.*, p. 12

hermeneuta, de tal suerte que también es un modelo en la forma en que interpretaba las escrituras judías: en el sentido combinado del *midrash*, y del *peshet*; es decir, una interpretación literal pero que extrae el sentido espiritual y una lectura de cumplimiento. Sobre todo, dice Beuchot, el *derash*, que incluye tres esquemas o modelos de exégesis: 1) promesa-cumplimiento, 2) inserción-sustitución, y 3) oposición-contraposición, como dinámicas comprensivas e interpretativas de las palabras ligadas por el Antiguo Testamento y productoras de enlaces con la nueva palabra. De la misma manera con dinámicas susceptibles de ser aplicadas al conjunto del texto bíblico en referencia a nuestras situaciones actuales.⁹⁰

La lectura “icónica” toma a los personajes de las Escrituras como modelo y se enfatiza como una lectura moral, buscando semejanzas, es decir, analogías entre la situación original del personaje y la situación del lector. El efecto de espejo, propiamente la iconicidad, permite encontrar también vías para superar las condición del lector identificándose con las que modela el personaje. De este modo, Beuchot descubre ciertos “universales bíblicos” que operan como paradigmas y que no sólo permiten la identificación, sino también otorgan pautas de acción.

Finalmente, Beuchot hace una afirmación en su trabajo *Hermenéutica analógica y religión*, que nos coloca en el terreno de los límites de la hermenéutica: “se trata de poder decir después de interpretar cierto texto, hemos cambiado, nos hemos vuelto diferentes”.⁹¹

⁹⁰ *Ibid.*, p. 15

⁹¹ Beuchot, *Hermenéutica analógica y religión*, p. 20

Conclusión: hacia una comprensión-interpretación polifónica de la Biblia

Finalmente, después de este doble recuento básico de la historia de la hermenéutica bíblica y de la hermenéutica, es necesario no dejar pasar por alto las advertencias enunciadas tanto por Lluís Duch⁹², como por Pier Hadot⁹³, ambos convergen en señalar que el terreno de la experiencia religiosa es una dimensión va más allá de la hermenéutica, que Duch asigna a lo que él llama la *hermética* y Hadot al terreno de lo incontrolable e inexplicable que es la experiencia *mística*. Sobre ello deberemos regresar y preguntarnos al final de esta investigación. Por ahora, es conveniente entrar al estudio de los dos géneros literarios que son la materia propia de esta investigación, la profecía y la poesía, de los últimos capítulos del profeta Isaías y la crónica de los libros Esdras-Nehemías. En pocas palabras, debemos echar mano de la explicación de los exégetas, tomar nota de la arqueología de los textos para estar en condiciones de re-contextualizarlos y acompañarlos en su trayecto teleológico hasta nuestro tiempo y nuestro lugar. Escuchando y articulando o aplicando lo leído para encontrar las posibilidades de la salvación del alma de nuestra época prosmoderna. En esta perspectiva es pertinente atender a la hipótesis mencionada de Ricoeur que a su vez éste toma de von Rad, sobre la relación que se establece entre dos formas de discurso al interior de una confesión de fe. La yuxtaposición de dos formas del discurso produce una tensión, un contraste al interior de la confesión de fe, la oposición entre relato y profecía es teológicamente significativa, ya que nada se enuncia sobre Dios, sobre el hombre, o sobre sus relaciones que no sea vehiculizado por sagas primero aisladas, luego reunidas en secuencias significativas, al punto de constituir un relato continuo, cerrado sobre uno o

⁹² Duch., L. *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona: 207, p. 68

⁹³ Hadot, P., *La filosofía como forma de vida.*, Alpha Decay, Barcelona: 209 p. 192

mas acontecimientos nucleares. Dice Ricoeur : “La tensión entre relato y profecía es en tal sentido muy esclarecedora, la oposición entre dos formas poéticas se extiende a la percepción del tiempo que, en un caso queda consolidado y en el otro quebrado.”⁹⁴ Todas las formas de discurso enseñan un sistema circular, el contenido teológico toma su sentido de la constelación del conjunto específico según el género discursivo de que se trata. El lenguaje religioso aparecería entonces como un a *polifonía* engendrada en la mencionada circularidad de los géneros que incluye. En la Biblia las formas del discurso y el contenido teológico se encuentran en una correlación. Esa es la correlación que queremos explorar. La fe que se expresa en el discurso profético, en los oráculos y la que se expresa en el discurso narrativo, la crónica. La revelación está en primer lugar implicada en esta inteligencia a veces narrativa y a veces profética de la historia. La seguridad de lo que ha acontecido y la amenaza de lo que el profeta anuncia: “el día de Yahvé”. No hay una dialéctica triunfante ni una síntesis racional, en consecuencia si se converge en esta polaridad, entonces la tensión discursiva forma parte constitutiva de la revelación que comunica el misterio del designio divino.

⁹⁴ Ricoeur, P., *Fe y filosofía, problemas del lenguaje religioso*, Pontificia Universidad Católica Argentina, Prometeo Libros, Buenos Aires: 2008, p. 57

Capítulo 2

Isaías3

Hermenéutica del juicio y de la salvación

Introducción

El propósito de este capítulo es realizar una lectura de la tercera parte del libro del profeta Isaías (capítulos 56 al 66), una historia de salvación que puede dar luz a nuestra propia historia⁹⁵. El libro es una construcción literaria de una compleja arqueología y una larga trayectoria interpretativa.

La distancia histórica de la producción de Isaías3 que se remonta a los siglos VI al IV a. C. no lo han hecho arcaico ni extraño para las comunidades de fe judías y cristianas, ya que para ellas es un libro canónico, ni para el mundo occidental, hijo de la herencia judeo-cristiana. Es parte de su memoria religiosa. La tarea de la hermenéutica es acompañarlo en esa trayectoria a través de las relecturas e interpretaciones que se han hecho y se seguirán haciendo de él.

El libro del profeta Isaías ha sido objeto de análisis histórico, gramatical, crítico, sociológico, retórico, literario, estructural, político, poético y particularmente religioso. Aporta temas torales a la teología del naciente judaísmo surgido del exilio babilónico: templo, Torá, escatología, Yahvé, Jerusalén, mesianismo. Por medio de la exégesis es posible descubrir rasgos de la historia de la construcción del libro y su significado; la

⁹⁵ En su trabajo *Mitos de salvación y razón*, publicado en *Escritos y conferencias 2, Hermenéutica*, Siglo veintiuno editores, México: 2012, (pp. 193-211) Ricoeur aborda la hipótesis de la Biblia como una historia de salvación (*Heilsgeschichte*) y fundamentándose en las distintas maneras que hay de nombrar a Dios de acuerdo a los géneros literarios de la Biblia, propone un acercamiento que reconozca la diversidad de formas de nombrar y en ese sentido, de entender la salvación, por lo que en mi investigación y en coincidencia con la hipótesis de Severino Croatto, prefiero usar el término en plural, historias de salvación.

hermenéutica, por otra parte, se aboca a la tarea de interpretar, en su incesante tarea de releerlo a la luz de las condiciones propias de cada comunidad de lectura. Nuestro tiempo cultural ha sido denominado de diferente manera, posmodernidad o tardo modernidad, identificando un abanico de reacciones que tienen como referente la modernidad. Leyéndolo en este momento cultural y particularmente en su especificidad como texto religioso, nos ha parecido que la categoría hermenéutica central de Isaías³ es el testimonio de su historia de salvación. Nuestra lectura hermenéutica seguirá el proceso de la contextualización – descontextualización – recontextualización para actualizar el kerigma del texto.

La literatura profética en la Biblia es de tal importancia que a excepción de la Torá, todos los libros fueron llamados de alguna manera proféticos. La hermenéutica de Isaías ha seguido un largo sendero de interpretación que incluye la labor intertextual de las escuelas proféticas, como al Talmud y los comentarios rabínicos, hasta la obra de Ben Sira, Josefo, el Qumran, Justino Martir, Ireneo, Clemente de Alejandría, Orígenes, Tomás de Aquino, Martín Lutero, Juan Calvino hasta las interpretaciones posmodernas⁹⁶. Sin embargo, hemos decidido restringir nuestro estudio del texto a los comentarios exegéticos contemporáneos que enseguida vamos a mencionar.

Al interior de los libros proféticos encontramos pequeñas narraciones, notas autobiográficas, crónicas, lamentos, oraciones, pero su forma literaria particular es el oráculo. La determinación del género es un paso esencial para la exégesis y la hermenéutica. Ricoeur dice: “que la obra finita que llamamos la Biblia es un espacio

⁹⁶ Blenkinsopp, Joseph, *Opening the sealed book: interpretations of the book of Isaiah in late antiquity*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids: 2006 ; Childs, B., *The struggle to understand Isaiah as christian scripture*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids:2004; Robert Louis Wilken (Ed.) *Isaiah, interpreted by early Christian and medieval commentators*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids: 2007

limitado para la interpretación, en el cual los significados teológicos son correlativos a las *formas del discurso*. Entonces, no es posible interpretar los significados sin hacer el largo rodeo de una explicación estructural de las formas”⁹⁷ El oráculo, la profecía, en su propio género, es ya vehículo de una teología, como señala Ricoeur siguiendo a von Rad, una forma particular de hablar de Dios, Yahvé como el gran actante de una historia de liberación, extraña a las categorías griegas de causa, fundamento y esencia. En este sentido seguiremos de cerca la metodología propuesta por Ricoeur para el análisis del texto, es decir, centrarse en la estructura, en el género literario, reconociendo el distanciamiento que el texto escrito tiene de su contexto de producción; sin embargo, dialécticamente, tomaremos nota de los datos históricos que el estudio crítico puede proporcionarnos, ya que la historicidad de la fe de Israel es una de sus características esenciales⁹⁸.

El camino a seguir consiste en abordar los estudios exegéticos y hermenéuticos a los que me he referido. De esta manera estaremos en condiciones de comprometer una interpretación de Isaías³ que estará cercana al kerigma del texto. Los oráculos particularmente, apelan al corazón, a la voluntad, a la acción, a la esperanza. No están interesados en la especulación. Son fruto de la polémica, de la crítica de las instituciones, del juicio a los poderes internos y externos. El propósito de los oráculos es convencer y mover a la acción. El oráculo apela al corazón, es poesía, es metáfora, pueden ser leídos como el registro en el texto de diversas etapas en la historia de salvación de Israel, y también como discursos que son hermenéutica teológica, el profeta (o las comunidades de

⁹⁷ Ricoeur, P., *Del texto a la acción*, op. cit., p. 114

⁹⁸ Croatto, J. Severino., *Historia de salvación, la experiencia religiosa del pueblo de Dios*, Verbo divino, Navarra: p. 7

discípulos de profetas) no solo es un predicador del kerigma, es también un intérprete de su tradición y un teólogo que responde a las peculiaridades de su tiempo y de su lugar. Es testimonio pero es también hermenéutica y teologización.

Lo desafiante es comprometer la interpretación considerando la mixtura del texto profético, con géneros distintos coexistiendo, en ocasiones con tensiones manifiestas: oráculo, crónicas, oraciones, homilías, lamentos. Coexistencia que testimonia de la trayectoria de formación del texto hasta su cierre o fijación en el canon.

La historia de la crítica ha considerado los once últimos capítulos del libro de Isaías como obra de un profeta distinto al autor o autores de los primeros capítulos del libro y se remontan al final del Siglo XIX en la obra de Bernard Duhm *Das Buch Jesaja*. Desde entonces la polémica acerca de su autoría ha sido intensa y ha abierto un creativo acercamiento al texto. Las opiniones contemporáneas defienden tres o cuatro distintos puntos de vista⁹⁹: el de un solo autor, el profeta clásico del Siglo VIII, para todo el libro, de dos autores, sumando Deutero Isaías y de tres, el Tercer Isaías o Trito Isaías. Como veremos en el cuerpo de este capítulo el biblista español Luis A. Schökel indica que ya no es muy común que se defienda la existencia de un profeta como tal, autor de la tercera parte del libro, sino se considera una colección de diversos oráculos con una unidad teológica más que histórica. Pero hay exégetas que siguen defendiendo la autoría de un tercer profeta, e incluso de un cuarto Isaías que sería el redactor, compilador de todo el

⁹⁹ El texto editado por Lena Sofía Tiemeyer y Hans M. Barstad, *Continuity and discontinuity, chronological and thematic development in Isaiah 40-66*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: 2014, da cuenta de las más recientes aportaciones de los eruditos sobre la conformación de los últimos 26 capítulos del libro en la conferencia auspiciada por el Departamento de divinidades y estudios religiosos de la Universidad de Aberdeen, del 7 al 8 de octubre del 2011.

libro o le asignan esta tarea al tercer Isaías¹⁰⁰. Sin embargo, la mayoría de los eruditos importantes señalan que en los últimos once capítulos, es decir Isaías3, hay un núcleo básico que le puede ser asignado a un profeta, compuesto por los capítulos 60 al 62, con la suma de otros oráculos y que son representativos de una tensión particular al interior de la comunidad del post-exilio en Jerusalén. Lo mas interesante, desde la perspectiva hermenéutica, es que Isaías3 representa una hermenéutica de Isaías2 (incluso del Primero según otros biblistas). Es decir, que Isaías3 recupera el núcleo de las profecías de Isaías1 y 2 y las reinterpreta de acuerdo a un contexto diferente. O la tesis de Stromberg que ve a Isaías3 como un lector – redactor de los dos Isaías anteriores. El hecho es que los estudios recientes se inclinan más a considerar la unidad del libro, como una obra literaria, más que su diversidad, lo que fue usual durante el Siglo XX. A la luz del acercamiento hermenéutico, la exégesis ha estado obsesionada los últimos 150 años en la determinación del autor, dato sin duda importante, pero que ha dado muy pocas aportaciones a la interpretación del libro.

1. Oráculos de juicio y salvación de Isaías3

Hemos incluido al final de la investigación un anexo en el que damos cuentas de las principales hipótesis sobre el aspecto crítico de Isaías3. Por lo pronto, continuamos con la revisión de los comentarios exegéticos de los oráculos y nuestra lectura. No son dos procesos separados y la exégesis no está libre de interpretación; pero son dos momentos metodológicos que aunque están vinculados son maneras distintas de abordar el texto.

¹⁰⁰ La hipótesis de un cuarto profeta – redactor final es sostenida, entre otros, por Severino Croatto y la de Isaías3 como redactor final por Jacob Stromberg en *Isaiah after exile, the autor of third Isaiah as reader and redactor of the book*, Oxford University Press, Oxford: 2011, pp. 281.

1.1. Primeros oráculos de salvación, Isaías 56:1-8 y 57:14-21

Trataremos juntos los oráculos de los capítulos 56:1-8 y 57:14-21 en virtud de que ambos abordan el tema de la salvación. El primero es una introducción a la tercera parte del libro del profeta y ambos tienen claras relaciones intertextuales con Isaías 1 y 2.

El análisis crítico del capítulo 56 consiste en los siguientes asuntos: la posición, función, estructura y redacción del oráculo dentro de la obra del Tercer Isaías.¹⁰¹ Por nuestra parte, una vez que atendamos a los hallazgos de los exégetas, pondremos nuestra atención en “el texto que se lee” (Croatto *dixit*) y en su kerigma para dirigirnos hacia su teleología en términos hermenéuticos.

Las diferencias exegéticas fundamentales giran alrededor del lugar que tiene el primer oráculo en el cuerpo de Isaías³, su relación con Isaías¹ y ² y, en este sentido, las dimensiones de su continuidad o discontinuidad con los capítulos que le anteceden. Sobre esto, Childs y Blenkinsopp particularmente hacen notar la continuidad del oráculo con los capítulos 55, el primero y 54, el segundo. Siendo un marco que cierra la sección con los capítulos finales. Hanson y otros se inclinan por la novedad de Isaías³, lo que bien puede ser mediado como una innovación moderada que se denomina hermenéuticamente como actualización. Esta novedad, sin duda, se justifica por las condiciones en las que vive Israel en contraste con las condiciones que se esperaban al regresar del exilio, a pesar de que el oráculo no fuese precisamente post-exílico, pero sí reutilizado en ese nuevo contexto¹⁰². En relación con la estructura nos parece adecuada la tripartita, versos 1-2, 3-7, 8. Con géneros distintos: parénesis, promesa y

¹⁰¹ Childs, B., *Isaiah*, Westminster John Knox Press, Louisville: 2001, p. 452

¹⁰² Brueggemann, W., *Isaiah 40-66*, Westminster John Knox Press, Louisville: 1998, p. 168

bienaventuranza; conceptualmente hay cuatro palabras fundamentales: justicia, rectitud, salvación y bienestar en el ámbito de un *sabbath* densificado.

Blenkinsopp afirma que esta sección del libro, 56-66, es un ejemplo de la teoría de la disonancia cognitiva de las ciencias sociales, introducida en las ciencias bíblicas desde hace un siglo. Los esfuerzos para que un grupo elimine las inconsistencias causadas por la falta de confirmación de sus creencias y convicciones. En Isaías veremos que la frustración de las expectativas condujeron a la división en la comunidad, las redefiniciones de los medios de comunicación redentores -es decir las condiciones necesarias para el acceso a la redención - por parte de grupos privados de poder político y religioso dentro de la comunidad, y los conflictos acerca de la identidad étnica y religiosa. Esta situación llevó inevitablemente a la palestra el tema crucial de la calificación para ser miembro de la comunidad, uno de cuyos aspectos se plantea en este primer paso.¹⁰³

1 Así dice el Señor:
«Observen el derecho
y practiquen la justicia,
porque mi salvación está por llegar;
mi justicia va a manifestarse.
2 Dichoso el que así actúa,
y se mantiene firme en sus convicciones;
el que observa el sábado sin profanarlo,
y se cuida de hacer lo malo.»
3 El extranjero que por su propia voluntad
se ha unido al Señor, no debe decir:
«El Señor me excluirá de su pueblo.»
Tampoco debe decir el eunuco:
«No soy más que un árbol seco.»
4 Porque así dice el Señor:
«A los eunucos que observen mis sábados,
que elijan lo que me agrada,
y sean fieles a mi pacto,

¹⁰³ Blenkinsopp, J., *Isaiah 56-66, a new translation with introduction and commentary*, The Anchor Yale Bible, Yale University Press, London: 2003, p. 137

5 les concederé ver grabado su nombre
 dentro de mi templo y de mi ciudad;
 ¡eso les será mejor que tener hijos e hijas!
 También les daré un nombre eterno
 que jamás será borrado.
 6 Y a los extranjeros que se han unido al Señor
 para servirle, para amar el nombre del Señor,
 y adorarlo, a todos los que observan el sábado sin profanarlo
 y se mantienen firmes en mi pacto,
 7 los llevaré a mi monte santo;
 ¡los llenaré de alegría en mi casa de oración!
 Aceptaré los holocaustos y sacrificios
 que ofrezcan sobre mi altar,
 porque mi casa será llamada
 casa de oración para todos los pueblos.»
 8 Así dice el Señor omnipotente,
 el que reúne a los desterrados de Israel:
 «Reuniré a mi pueblo con otros pueblos,
 además de los que ya he reunido.»

El oráculo inicia con la característica fórmula “El Señor ha dicho” para darle autoridad divina y se acentúa con la misma expresión en el verso 8. Es un oráculo que será interpretado en un nuevo contexto pero con la misma autoridad divina.¹⁰⁴ Abre con dos pares de imperativos: practiquen la justicia y ejecuten el derecho. El segundo par de conceptos son una promesa de Dios: salvación y bienestar (justicia). Son imperativos y son promesas. Tanto Yahvé como la comunidad contribuyen al bienestar y deben ser leídos en el contexto del sábado densificado que le da sentido a todo el oráculo, una característica del naciente judaísmo.¹⁰⁵ Blenkinsopp observa que la exhortación a practicar la justicia y el derecho se da en perspectiva de una inminente intervención divina de salvación y juicio. Implicación ética a la luz de la escatología, y demanda de una forma de vivir de acuerdo al orden del mundo que viene desde su fin. El término *mispat* se traduce como justicia y se puede referir a un proceso judicial, el veredicto de un

¹⁰⁴ Childs, B. S., *Isaiah, op. cit.*, p. 455

¹⁰⁵ Croatto, J. S. *Imaginar el futuro, estructura retórica y quereigma del tercer Isaías, Isaías 56-66*, Lumen, Buenos Aires: 1994, p. 22

juez o la presentación de una queja formal de ley, en particular por una causa justa o una demanda de compensación. Se atribuye *mispāt* a Dios, un Dios de justicia. En ocasiones en combinación con *sedaqa*, hacer lo correcto en la esfera de las relaciones sociales. El oráculo introductorio explota la ambivalencia del término *sedaqa*, como justicia y como vindicación final, escatológica.¹⁰⁶ Childs identifica en los dos términos resonancia de Isaías 51:5, 6, en el que la relación entre la acción divina y la humana es causal, en tanto que la salvación viene el pueblo que es convocado a hacer lo justo.¹⁰⁷ Un par conceptual extraño, uno es específico y otro es general. Las malas acciones se refieren a fines y no significados, el mal está también en el contexto del sábado, que es de adoración, evitar cualquier cosa que no esté en armonía con la fidelidad a Dios. La acción hace la diferencia entre un verdadero adorador y el que no lo es¹⁰⁸. Croatto observa que el énfasis en la observancia del sábado debe estar presente en toda la lectura del texto, un tema preferencial que sin embargo se mantiene ligado a los términos de justicia y juicio.¹⁰⁹ Childs indica que el término justicia en español tiene, en el segundo caso, un significado distinto, es decir, liberación, en el mismo sentido en el que suele usarse en Isaías 2.¹¹⁰ Por el contrario, el primer uso de la expresión es una expresión imperativa que se refiere al perfeccionamiento de la conducta humana y deja ver al profeta como un precursor del código legal sacerdotal. En contra de Zimmerli, sostiene que la promesa de liberación no se espiritualiza en Isaías 3, sino que se redefine teológicamente apelando a lo integral, dentro de la comprensión de la completa tradición bíblica. El profeta sigue en espera del

¹⁰⁶ Blenkinsopp, J., *Isaiah 56-66, op. cit.*, p. 134

¹⁰⁷ *Ibid* p. 456

¹⁰⁸ Oswalt, J., *The book of Isaiah, chapters 40-66*, William B Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids: 1998, pos. 7648

¹⁰⁹ Croatto, S., *Imaginar el futuro, op., cit.* p. 25

¹¹⁰ Childs, B. S., *Isaiah, op. cit.*, p. 455

cercano cumplimiento de la nueva era. Los temas del culto, la ley, el sábado y el templo revelan un enfoque diferente, que son parte de la tensión entre las perspectivas histórica y literaria.¹¹¹ El texto habla, dice Brueggemann, del Dios que dará forma al judaísmo y que se manifiesta en una particular forma intencional.

En la tradición de Isaías justicia y rectitud son la primera obligación ética para reconstruir el judaísmo. El segundo par es una promesa de Yahvé: salvación y liberación. Yahvé establecerá mediante un acto unilateral el verdadero bienestar ordenado en el primer par. Yahvé traerá a la comunidad el bienestar que él ha pensado desde el principio. El imperativo y la promesa colocan a ambos, Yahvé y a la comunidad como contribuyentes en común para el bienestar.¹¹² La victoria se inicia con el edicto de repatriación. Un nuevo contexto histórico, ¿se ha diferido nuevamente la victoria? Si, el resto del libro nos empuja hacia una escatología inminente y pendiente.¹¹³

Guardar el sábado y rechazar el mal es absolutamente necesario como expresión de la justicia de Dios para salvación.¹¹⁴ Aquí, indica Schökel, el precepto del sábado se hace denso, contiene en sí todo derecho y justicia. El sábado adquiere una dimensión escatológica, conmemoración del pacto y la promesa.¹¹⁵ El guardar el sábado no tiene paralelo en ninguna de las culturas del Antiguo oriente. Es independiente a los ciclos de la naturaleza, se trata de una celebración intra-histórica. Durante el cautiverio babilónico

¹¹¹ *Ibid.*, p. 457

¹¹² *Ibid.*, p. 457

¹¹³ Schökel, L. A., *Profetas I, Isaías y Jeremías*, Cristiandad, Madrid: 1980, p. 341

¹¹⁴ Oswalt, J., *Isaiah, op. cit.*, pos. 13235

¹¹⁵ Schökel, L. A. (Tr., y comentario) *Los libros Sagrados, Isaías*, Cristiandad, Madrid: 1968, p. 264

fue la señal más visible de los que adoraban a Yahvé, de esa manera se convirtió en uno de los temas centrales en el judaísmo post-exílico, incluso en el tiempo de Jesús.¹¹⁶

En estos capítulos se respira una crisis de confianza y fe, la crisis en la persuasión del profeta se ve en el aumento de las críticas y los reproches. Lo que crea una división en la comunidad, entre los siervos de Yahvé y los oponentes. Observado por los judíos de acuerdo a la piedad de la post destrucción. El sábado debe ser santificado y no profanado. Fue muy importante en la campaña de Nehemías para crear una fuerte conciencia étnica en la provincia de Yehud en el siglo V a. C.

El verso 3 se mueve en una dirección diferente al énfasis de la reforma de Esdras y Nehemías que insisten en la pureza étnica. Aquí, en contraste, el acento está en una comunidad inclusiva, las expresiones aminoran la idea de un rechazo a los extranjeros e impuros¹¹⁷. De acuerdo a Deuteronomio 23:2-9 se excluía de la comunidad cúllica a eunucos y extranjeros, mientras que el oráculo da voz al lamento del extranjero y del eunuco por no poder participar en ella (Esdras y Nehemías 9:1).¹¹⁸ Al regresar los judíos del exilio, los prosélitos podrían temer que Dios los separará de su pueblo. Pero no será así, ellos también tienen acceso al monte de Jehová. Coincide con 1 Reyes 8:41-43, que es llamada casa de oración para todos los pueblos.

Los extranjeros y los eunucos (¿de la corte del rey de Persia?¹¹⁹) parecen dos casos correspondientes a este momento histórico, mas que representativos de la totalidad de

¹¹⁶ Walton, J.H., *et al*, *Comentario del Contexto Cultural de la Biblia, el trasfondo cultural de cada pasaje del Antiguo Testamento*, Editorial Mundo Hispano, El Paso: 2009, p. 715

¹¹⁷ Brueggemann, *Isaiah 40-66, op. cit*, p. 170

¹¹⁸ Schökel, L. A., *Los libros sagrados, Isaías, op. cit.*, p. 264

¹¹⁹ Chávez, M., (Exposición), *Comentario bíblico mundo hispano, Isaías*, Editorial Mundo Hispano, El Paso: 1993, p. 232

casos posibles¹²⁰. Croatto adelanta otra interpretación en relación con los extranjeros, refiriéndolos a adheridos a Yahvé y nacidos en el extranjero, que han corrido el riesgo de aculturarse con esos pueblos. A Isaías³ le interesa la salvación de Israel y particularmente del Israel de la diáspora y no la de los otros pueblos¹²¹.

Childs cita la investigación de Beuken, que señala que el problema de los extranjeros en Isaías³ es diferente al que representan los canaanitas, hititas, moabitas y amonitas por su sincretismo en la época de Esdras y Nehemías. En 56:3 se trata de un tipo diferente de prosélitos. Por otro lado, la forma literaria del oráculo da voz a dos súplicas de acuerdo a la tradición del salterio. El texto se relaciona con un alegato sobre su exclusión de la comunidad cúllica más que con una abrogación de la ley del Deuteronomio. Además, señala Beuken, el contexto del oráculo es explícitamente escatológico. El punto importante es que en el capítulo 56 los siervos pueden incluir a extranjeros que siguiendo su ley se diferencian de los que rechazan la voluntad de Yahvé.¹²² En términos simples, la aceptación de los eunucos depende de que tengan una vida bajo la ley.

El oráculo de los versos 4 y 5 es inclusivo y permite la entrada de los eunucos que mantengan el pacto con Yahvé y observen el sábado. Para ellos se ofrecen cuatro bendiciones.¹²³ Yahvé les da un nuevo nombre más valioso y duradero.¹²⁴ Dios mismo

¹²⁰ Schökel, L. A., *Profetas, op. cit.*, p. 340

¹²¹ Croatto, J. S., *Imaginar el futuro, op. cit.*, p. 28

¹²² Childs, *Isaiah, op. cit.*, p. 458

¹²³ Brueggemann, *Isaiah 40-66, op. cit.*, p. 171

¹²⁴ Schökel, L. A., (Ed.) *Biblia del Peregrino, Antiguo Testamento, poesía, edición de estudio, Tomo II, Mensajero, Verbo divino, Navarra: 2005*, p. 160

transformará el árbol seco en “monumento imperecedero”.¹²⁵ En el verso 5 la dificultad estriba en entender la promesa a los eunucos de manera literal o metafórica.

Brueggemann señala que la reforma de Esdras y Nehemías consiste en una radical observancia de la Torá, y especialmente de pureza étnica, por eso sorprende la dirección de este texto, en el que se incluye a los eunucos y extranjeros. La expresión separación es muy fuerte, excluyente, basada en antiguas reglas en contra de las mutilaciones de los órganos sexuales y de los matrimonios ilícitos. Algunos propusieron que se siguiera esa regla de exclusión de la antigua Torá y tal parece que de manera deliberada el poeta de Isaías se dirige en otra dirección, incluso hay quienes señalan que este texto abroga la antigua ley. El texto se refiere a Deuteronomio 23 en el que se excluye de la comunidad a los eunucos y mantiene como único requisito la observancia del sábado y el deseo de cumplir el pacto. Un requisito muy importante para la disciplina de la comunidad post-exílica. A los que la cumplan, Yahvé les promete un monumento, un nombre que no será cortado. La comunidad quedará comprometida a recordar sus nombres.¹²⁶

En los versos 6 y 7 cambian los requerimientos de su inclusión: sigan, sirvan, amen y sean. La justicia que se pide no es un mero legalismo, porque entraña un acto de amor, servicio y alabanza.¹²⁷ Es un mandato para abrir la fe a los gentiles¹²⁸. Templo abierto a todo el mundo. Al ser incorporados los extranjeros podrán participar de los sacrificios y otras ceremonias¹²⁹. Nuevo orden en el que el templo será sobre todo casa de oración. Abierta a todos los pueblos.¹³⁰

¹²⁵ Schökel, L. A., *Profetas, op. cit.*, p. 340

¹²⁶ Brueggemann, W., *Isaiah, 40-66, op. cit.*, p. 173

¹²⁷ Oswalt, J., *Isaiah, op. cit.*, pos. 13288

¹²⁸ Brueggemann, W., *Ibid*, p. 173

¹²⁹ Schökel, L. A., *Biblia del peregrino, op. cit.*, p. 160

¹³⁰ Schökel, L. A., *Profetas, op. cit.*, p. 342

Finalmente, el verso 8 es un sumario radical. Se repite el verbo reunir. Yahvé aparece como el más activo en terminar con el exilio, en acercar a las personas que han sido excluidas.¹³¹ Nueva legislación promulgada por un oráculo del Señor. En este movimiento se derriban los muros del exclusivismo: Israel sigue siendo un núcleo en el que se reúnen los prosélitos y luego hombres de todas las naciones, para conformar la nueva comunidad¹³².

Croatto adelanta la hipótesis de los eunucos como judeos que han regresado o que regresarán de la diáspora, en la cual pudieron haber sido funcionarios en alguna corte real (una predicción de 39:7). Importantes en su propio lugar de actuación, pero despreciados en Yehud.¹³³ La problemática de los eunucos y los extranjeros constituían una tensión real de la comunidad judea de la época persa.

Por su parte, Westermann observa que la apertura es un cambio revolucionario hecho a la regulación deuteronomica por lo que debe ser sostenida por un oráculo.¹³⁴ La nueva comunidad se forma con una nueva forma de integración, no por nacimiento. Los extranjeros ahora pueden añadirse a la comunidad y al aceptarse su sacrificio cúllico, dejan de ser considerados ajenos. La alegría no se circunscribe, como en Isaías2, a los que regresan del exilio, sino en general para los extranjeros. El Dios que reúne a su pueblo, es también quien reúne a los otros pueblos.¹³⁵

Se puede concluir que los extranjeros podían celebrar la Pascua, como pertenecientes a la comunidad judía, con la condición de separarse de las abominaciones,

¹³¹ Brueggemann, *Isaiah, 40-66, op. cit.*, p. 173

¹³² Schökel, L. A., *Los libros sagrados, op. cit.*, p. 265

¹³³ Croatto, *Imaginar el futuro, op. cit.*, p. 34

¹³⁴ Westermann, C., *Isaiah 40-66, a commentary*, The Westminster Press, Philadelphia: 1969, p. 313

¹³⁵ *Ibid.* p. 316

una palabra clave para referirse a la idolatría. Observar la ley de manera completa es una condición esencial e imprescindible de membresía. El profeta no insiste menos que Esdras – Nehemías en el cumplimiento de la ley. La diferencia es el rigorismo con el que Esdras y Nehemías interpretan la ley acerca de los matrimonios con mujeres paganas. Nehemías está mas cerca de Isaías 56, porque no insiste en el divorcio como Esdras. Nehemías solo excluye a los amonitas y moabitas.

Hacia una hermenéutica de la salvación

El espectro de la experiencia de salvación de Israel es muy amplio. De hecho, su historia es relatada como una historia de salvación. Su pasado, su presente y su futuro fueron considerados a la luz de la salvación. El texto bíblico incorporó distintas maneras de hablar de la salvación: como historia, como profecía, como himno, como lamento, como kerigma, como poesía, como relato. Los textos originarios y las más antiguas confesiones de fe, las manifestaciones divinas y los testimonios dan cuenta de su experiencia de salvación. La experiencia queda en el pasado y en la subjetividad de quienes la han vivido, ya en términos colectivos o individuales, esa experiencia pertenece a un tiempo y lugar y solo en esas coordenadas es dada. Como sabemos, el texto da cuenta de una experiencia, pero el lector no vive la experiencia, aspira a identificarse, ambiciona recrearla o simplemente comprenderla, integrarse en el relato y darle continuidad. El texto es el resguardo mismo de esa posibilidad. La exégesis del texto analiza y explica el sentido del mismo, la hermenéutica interpreta y comprende, simpatiza con el texto y en el límite de la maestría del hermeneuta, o en el límite de su disciplina, se da el momento de la apropiación y de la interpretación del lector a través del texto.

Para Israel, como lo testifican los profetas, la experiencia de salvación se convirtió en historia de salvación, en su memoria, y, a su vez, en escatología y apocalíptica, una narración que, de vez en vez, sufre una ruptura, un agotamiento, y solicita de una renovación, restauración o transformación, hasta llegar a la *metanoia* del Nuevo Testamento. Es tan vasto el espectro que sólo es posible mencionarlo y centrar nuestra atención en el momento de Isaías³.

El uso de la preposición *hacia* una hermenéutica de la salvación es sugerida por el texto mismo. El oráculo se orienta en dirección a una promesa o una amenaza: “mi salvación está por llegar, mi justicia habrá de manifestarse” (vs. 1b). En Isaías no puede hacerse una hermenéutica de la salvación como una totalidad dada ni como un concepto sistemático. El texto nos coloca en el terreno del oráculo y nos conduce por los senderos del lamento, la diatriba, la queja, la oración, géneros muy cercanos y propios al corazón de la voz, ya puede ser Yahvé, o un “nosotros”, o el profeta; géneros *ad doc* para que sean reveladores de la manera en que Isaías “empalabra” su fe y la fe de su pueblo, aunque tal vez sea más adecuado decir que “textualiza” su experiencia y su fe.

Para el texto bíblico, la salvación y la justicia son hechos del pasado. De ellos da cuenta la memoria que se relata de los padres a los hijos y con el paso de los años queda fijada en sus textos sagrados, es una llamada disruptiva en la voz de los profetas que hablan de ella tanto como convocatoria y como anuncio, y siempre está por llegar como promesa. No es una esperanza utópica, porque tiene un referente histórico, las manifestaciones de Yahvé a través de hechos portentosos y peculiarmente, a través de su palabra y los testimonios recogidos en el texto y su reiteración en el culto. Usamos el término “hacia”, porque los oráculos propiamente de salvación vendrán en capítulos

subsecuentes; en este primer oráculo es una presencia ausente. No está de manera explícita, pero determina lo que dirá el profeta. El oráculo profético, dice Ricoeur, es la “ruptura del tiempo”. La historia de salvación, histórica, contingente, situada, sigue una narrativa continua, que de pronto se ve interrumpida por acontecimientos mayúsculos, seguidos o precedidos de oráculos que son disonantes en relación a la narrativa mayor.

En esta sección iniciamos con una panorámica del mundo que dibuja el profeta a través del oráculo, los lamentos y la promesa. Desde ahora advertimos que este primer oráculo tiene como clave hermenéutica la incorporación del sábado, el día de reposo. Desde el sábado puede ser leído el oráculo y hacia el sábado se dirige, y no hay mayor aspiración del hermeneuta que revivir la experiencia del sábado, ya como anuncio, ya como promesa, y compartida confirmación de fe, como efectiva experiencia de un nosotros urgidos de reposo.

Es inimaginable un cataclismo mayor que el sufrido los últimos siglos para el pequeño Israel. El norte, prácticamente desaparece y sólo sobreviven los samaritanos con sus cultos sincréticos. La pequeña Judá resiste pero finalmente no sólo es llevada cautiva, es, por decirlo sin tremendismos, masacrada, no porque la invasión del ejército babilónico fuese más sangrienta o despiadada, sino en razón de la destrucción y extracción de sus símbolos: utensilios sagrados, el templo derribado, las puertas de la ciudad quemadas y la ciudad misma destruida. En el mapa mundial no es una destrucción importante, sólo una más de las muchas pequeñas naciones que ceden ante el impacto del gran Imperio Asirio. Pero en su interior, la devastación es enorme. Isaías² proclama un mensaje de esperanza, Israel efectivamente vuelve a Jerusalén, tras el edicto de Ciro, pero su historia los desconcierta, los regresos del exilio no se ven recompensados por nuevas condiciones de

prosperidad y plenitud ni por la reconstrucción de sus símbolos. Durante el cautiverio y en los años subsecuentes el texto ha sido revitalizado y, poco a poco, va ocupando el centro del yahvismo. La experiencia de salvación de Israel descubrirá en el texto el centro de su identidad religiosa. Sin templo, sin sacrificio, sin territorio, sin sacerdocio, sin profetas, sin utensilios, el texto mantendrá viva la fe de la pequeña Judá.

El profeta proclama. Dios va a interrumpir el devenir, pronto las cosas van a cambiar, sin embargo, hay una parénesis: la salvación anunciada y esperada tiene un efecto: justicia, derecho, rectitud, liberación. Dos promesas, dos requerimientos. Y la absoluta imagen del Dios poderoso, que es sujeto activo de la salvación, se vierte en un reclamo histórico: la salvación tiene un efecto de revaloración de la ética social de Israel. Un mundo nuevo se dibuja, se va manifestando en medio de las contradicciones históricas: culto, extranjeros, marginados, el sábado dibujan una nueva realidad.

La cuestión crucial en toda religión es la pregunta sobre la salvación. El testimonio de salvación de Israel es histórico y comunitario. Pero el tópico soteriológico excede los contornos de las religiones propiamente hablando y se le puede encontrar en otras formas de discurso: político, ético, económico, cultural, terapéutico. Hay muchas formas de abordar la soteriología. En Isaías³ el abanico semántico se abre hacia la experiencia de justicia, derecho, rectitud, salud, bienestar, redención, liberación, y reposo. En el texto isainico la salvación es central, sin duda, pero unida a los oráculos de juicio, sin los segundos, difícilmente se entienden los primeros. La opresión, la esclavitud, el exilio, la diáspora no son comprensibles en el imaginario de Israel sin la presencia soberana de Yahvé. Para el profeta sólo Yahvé puede salvar y sólo Yahvé puede juzgar. Salvación y juicio no le son dados al pueblo como una conquista autónoma. La historia

de salvación de Israel tiene un sujeto causal y final, Yahvé. Sus manifestaciones históricas lo atestiguan, el éxodo siempre será el marco referencial y para la literatura post-exílica, será cada vez más importante la salida de Babilonia. En el primer caso, es Yahvé quien decide sacarlos de Egipto a pesar de ellos mismos y, en el segundo, Yahvé mueve la voluntad de Ciro para que emita el edicto de salida.

La interpretación del primer oráculo de Isaías³ se enriquece con una larga historia de estudios exegéticos, desde las antiguas lecturas judías y cristianas, hasta los contemporáneos estudios retóricos, literarios, histórico - críticos, sociológicos, estructurales y teológicos, entre otros. Esta peculiar forma de poesía religiosa ha sido leída de muy diversas maneras. Su arqueología se realiza desde los mas mínimos detalles filológicos y estructurales, como contextuales. Le toca a la hermenéutica mantenerse atenta para no quedarse en el nivel analítico, sino comprender al texto en toda su densidad religiosa, es decir, en el nivel de las prácticas que demanda y de la experiencia que suscita. No accidentalmente el oráculo tiene una forma admonitoria. El texto de Isaías es, al mismo tiempo, una advertencia, un mandato, y un extrañamiento para abocarse a reconstruir la vida, el mundo de la vida.

La lectura que propongo del oráculo de salvación atiende las aportaciones de las ciencias bíblicas que hemos revisado, pero siguiendo la clave de interpretación del kerigma como anuncio de salvación, de reconstrucción y refundación. Partimos de una constatación: “El mensaje cristiano sobre la redención no vive su mejor momento; de hecho, se ha convertido en una “oferta sin demanda” (Th. Pröpper). “Crear que Dios salva apenas parece factible y casi ni se habla de ello”.¹³⁶ Esta afirmación puede

¹³⁶ Ruster, T., *El Dios falsificado, una nueva teología desde la ruptura entre cristianismo y religión*, Sígueme, Salamanca: 2011, p. 229

extenderse a toda religión de salvación. En el mundo de Isaías³ no hay cuestión más relevante para los repatriados que la expectativa sobre la salvación. Su anuncio es el corazón del oráculo; pero inicia con una admonición. El oráculo de Isaías es exhortativo. Yahvé demanda una práctica, una forma de vivir. Dos verbos resuenan a la largo de todo el texto de Isaías³: observar y practicar. No se trata de una prescripción legislativa equivalente a los mandamientos de la Torá. Yahvé, de acuerdo a la tradición profética de Isaías demanda una práctica asociada a la salvación. Se reitera en el nuevo contexto de las tensiones de la reconstrucción. El mundo de Isaías³ asocia la salvación con las justas prácticas judiciales de las cortes y el comportamiento de los individuos en la comunidad. El espacio de la salvación es comunitario y su dimensión es tanto pública como privada. El sujeto, sin duda, es Yahvé. Al pueblo le toca ser observante del derecho y poner en práctica la justicia. Así es como Yahvé se va a manifestar inminentemente, con justicia y salvación. Si los repatriados han llegado recientemente la salvación no es liberación de la opresión persa, sino bienestar y justicia en una antigua-nueva ciudad. Salvación es dicha y bienaventuranza a quienes son fieles, rectos y observantes de la importante fiesta del sábado. Los que no violan el día de reposo.

La salvación en el primer oráculo de Isaías³ no es un cambio de condición ni de relación con Yahvé. Se anuncia como lo que llegará de manera inminente y su arribo demanda prácticas sociales renovadoras. Se anuncia como manifestación de Yahvé y exhortación. En la segunda estrofa el poema se llena de expresiones, vendrá una promesa, un ofrecimiento asombroso sobre el nombre inscrito, el templo, la rigurosidad moral. La salvación es, sin duda, el puente entre la tradición, Isaías¹ y ² y la innovación, entre la destrucción y el nuevo orden, entre la cautividad y el regreso a la tierra, la vuelta a la

ciudad emblemática vulnerable y destruida, al templo derribado. El yahvismo es, sin duda, una religión de salvación. La salvación es, también, el centro de la convulsión que se respira en el texto, de la fractura de su fe, de su mundo. Es una salvación siempre esperada, no realizada, de la que apenas se perciben algunos atisbos, pero que no está ajena a la historia. Una salvación comunitaria que seguirá un viaje hacia la individualización en Pablo y en la modernidad. Toda religión, nos recuerda Putnam, para ser significativa debe ser una experiencia personal¹³⁷. Esta personificación aún no está plenamente insertada en el mundo de Isaías³, prevalece su sentido comunitario. En Isaías³ la salvación de Yahvé es sinónimo de justicia, como se puede observar en el verso 1 de este oráculo, es histórica y comunitaria.¹³⁸

Como hemos señalado, de acuerdo a los exégetas el mundo en que profetiza Isaías³ está en ruinas, sus grandes símbolos son motivo de una vergüenza profunda: Templo y ciudad, destruidos. Yahvé es emplazado a responder de la acusación que se ha levantado contra él, de su silencio y su indiferencia. El pueblo que ha sido construido en los grandes momentos de oscuridad, a saber, esclavitud egipcia y cautividad babilónica, cuestionan el oráculo: “porque mi salvación está por llegar; mi justicia va a manifestarse”. No está en las manos de la comunidad procurarse esa salvación, Yahvé la ha reservado para sí. Son convocados a escuchar el oráculo y a mantener la esperanza, a creer.

¿Cuáles son las voces proféticas que han anunciado salvación como una realidad tangible en el horizonte de la historia? Los modernos maestros de la sospecha, Nietzsche,

¹³⁷ Putnam., H., *La filosofía judía, una guía para la vida*, Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein, Alpha Decay, Barcelona: , p. 13

¹³⁸ Croatto, J. S., *Historia de la salvación*, op. cit., p. 217

Marx y Freud, también han sido puestos bajo sospecha. Isaías³ no articula un discurso sobre la salvación, su teología es contextual e histórica. No hay una concepción sistemática de la salvación, es un anuncio, una promesa, una admonición. Marx, Nietzsche y Freud no fueron profetas, sino teóricos críticos de la justicia, de la salud, del bienestar humano. Tres terapéuticas de la modernidad puestas bajo sospecha en la tardomodernidad y sometidas a juicio. Tres ofertas de salvación secularizadas que mostraron sus limitaciones en la crítica a los grandes mitos de la modernidad: la revolución, el hombre nuevo, el mundo nuevo. La lectura de Isaías no puede trazar un puente de interpretación hasta estos tres grandes maestros pensadores. El problema hermenéutico de la profecía es que no es posible extrapolar su significado más allá de su propio contexto social, religioso e histórico. El trabajo exegético deja el texto como un oráculo muerto. La interpretación del mismo, como ha mostrado Ricoeur en sus estudios de Ezequiel y Cantares deberá seguir la práctica de la descontextualización, es decir, violar la regla del contexto, para mantener el oráculo vivo, siguiendo el camino de la metáfora, para que el texto diga lo mismo de una manera diferente o, como se hizo en la historia de la hermenéutica cristiana, alegóricamente, para que diga otra cosa, de acuerdo a la tipología cristológica. Hablar de la salvación de otra manera o hablar de otra cosa cuando el texto habla de la salvación. Analógicamente se puede seguir el espectro semántico de la salvación, explorando su densidad como un tema que muestra el corazón de la teología isaiana y que permite la lectura de salvación como bienestar humano, como justicia, como inclusión y reposo y, particularmente en este oráculo, como compromiso con el pacto y conversión. Sin duda que en el libro de Isaías salvación y conversión no pueden considerarse de manera separada.

El profeta anuncia, y en otro momento su oráculo se escribe. La voz, audible sólo para el mensajero ha dejado de serlo. Sólo queda el texto y frente a él lecturas, que lo cierran o que lo abren. Bien se le puede escuchar en una lectura audible o simplemente seguirlo en silencio. De una u otra manera el oráculo llega, nos confronta. Anuncia algo que está por llegar y que atañe al escucha-lector. La primera comunidad de escucha-lectura está abierta, para los habitantes, los repatriados, los adherentes y la diáspora. Y después, diversas comunidades de lectura, hasta las que hoy pueden abrirlo y leerlo, como judíos en la Jerusalén de hoy o palestinos en la misma ciudad. Leerlo en la sinagoga o en la mezquita o en el templo, en la plaza, en el recogimiento personal o en la academia. Habrá quienes lo pongan en juicio, quienes lo rechacen o quienes lo cierren violentamente. Es el sino del oráculo. Pero más allá de sí mismo, toca los dos grandes temas de la profecía isaiana: hagan justicia y practiquen el derecho. Abran la puerta al eunuco y al extranjero. Al mutilado por voluntad propia o a costa de ser parte del imperio, al que llega desde la diáspora o al prosélito que decide por *motu* propio hacer pacto con Yahvé.

Un símbolo ha crecido llenándose de significado a lo largo de la historia y particularmente en el contexto de la cautividad babilónica: el Sábado. Lo veremos en el pequeño oráculo de 58:13-14.

La salvación tiene implicaciones para la comunidad que escucha. En Isaías es un don, los judeos no la construyen, ni la obtienen, no se logra, pero es mencionada como parte de una amonestación: hagan justicia y vivan con rectitud. Los beneficios de la salvación son disfrutables desde antes de su llegada, porque ante su expectativa hay una admonición oracular, practiquen la justicia. El texto vincula la reconvención con dos

grupos excluidos: los extranjeros y los eunucos. El extranjero, el extraño, el que no puede ser reconocido desde la tradición es excluido porque ha sido una permanente amenaza para la sobrevivencia de Israel y una amenaza a su identidad; por otro lado, el eunuco hace referencia a los que por razones no claras están fuera de la asamblea cúllica. Por mutilación, o por impureza ritual, o por razones de connivencia persa. Es decir, causales físicas, religiosas o políticas. El profeta vincula la llegada de la salvación y la justicia con la simpatía hacia los que han sido excluidos y que, es factible, están en el centro del debate de la reconstrucción de Israel. La llegada de la salvación hace vulnerables a los reconstructores, vulnerables ante los extraños, vulnerabilidad acotada por el pacto y el sábado, pero vulnerabilidad al fin a la ambivalente presencia del otro. No hay romanticismo en la apertura al extraño. Israel ha sido convulsionada por el debate entre exclusión e inclusión. Isaías³ es acotadamente inclusivo, la observación del Pacto y del sábado no están en duda. Los prosélitos deben comprometerse con el núcleo de la fe yahvista. Y, particularmente, con la novedad que ha significado en su experiencia babilónica la observación del sábado. Su densidad como experiencia de reposo y de su identidad, y no sólo como prescripción de un día de guardar.

Se trata de una conversión que no separa las observaciones rituales de la actitud interior. El día de descanso también tendrá una larga trayectoria que se repiensa en el relato de la creación y toma su propio camino a través del cautiverio hasta ser reinventada en el cristianismo. El sábado de Isaías³ no es, a pesar del optimismo de los exégetas, una apertura sin más a los excluidos y el cambio hacia una religión de inclusión. Pero sí es una valencia positiva en la dinámica exclusión – inclusión. ¿Sería una realidad en el culto del renovado Templo la presencia de los eunucos y de los extranjeros, hasta el grado de

participar en el sacerdocio? Ninguno de los exégetas parece aventurarse en una afirmación así. Pero el oráculo ha sobrevivido a todas las capas de redacción y al canon final. Es el mundo que el texto abre y que nos obliga a meditar desde él en torno a la religión pública que se debate, también, entre inclusión y exclusión como referentes de la justicia. Tanto el fundamentalismo como el sincretismo tendrán una fácil respuesta a las tensiones propias en las que se debaten las sociedades arcaicas o modernas. Hacia un texto cerrado o a un texto demasiado abierto que se diluya. Univocismo o equivocismo como dos polos mutuamente excluyentes. O, por el contrario, la difícil coordinación que Ricoeur intentó entre exégesis y hermenéutica, y en el propio terreno de la exégesis, entre análisis sincrónico y diacrónico de los textos, es decir, entre el estructuralismo y la escuela histórico crítica. Lo que significa entrar en el resbaladizo, pero menos unilateral, terreno de la analogía, como ha señalado Mauricio Beuchot.

Meditar en el texto del oráculo de Isaías 56, nos conduce a poner atención en la experiencia de un pueblo lejano en el tiempo y en su cultura, lejano en su escritura y los debates de su identidad. Cercano, en el sentido en que se le puede reconocer como un afluente a la tradición judeo-cristiana. Meditar desde la particularidad del oráculo hace resonantes algunos tópicos presentes: ¿de qué manera se puede hablar de salvación en la tardo modernidad ante una religión que tendencialmente se reduce a una experiencia individual y que ha sido expulsada de la plaza pública? ¿Cómo transitar hacia la innovación sin una clara referencia a la tradición? ¿Desde dónde es posible oír una voz que amonesta acerca de la justicia y el reposo, la necesidad de un nuevo orden, de nuevas leyes y una nueva concepción de la vida religiosa. Pero sin la ilusión de la total innovación, como si fuera posible cortar las raíces para que renazca una nueva planta?

Meditar en la experiencia del Israel oprimido y del que camina bajo la protección de los persas, o del que se multiplica por el mundo antiguo en su diáspora y que Isaías³ ve regresar en barcos desde mares lejanos y tierras extrañas. Nos hace meditar simbólicamente en nuestra propia alma en diáspora, en atisbos de liberación, en la opresión de lo que analógicamente podemos representar como Imperios por el momento amigables, saturados de dioses y cultura; pero Imperios al fin, que viven por mantener el poder sobre sus súbditos. Como bien dice Schökel, la forma del discurso del oráculo provoca un efecto de sentido peculiar al relacionar parénesis, promesa y bienaventuranza. Formas del discurso hoy escasos o totalmente ausentes y que son una ventana para mirar desde el mundo antiguo, el mundo del texto, hacia el nuevo mundo. No parece haber en nuestros días un discurso con la autoridad de amonestar, ni de darnos una promesa creíble, mucho menos de afirmarnos como dichosos, cuando es el valor del oráculo de apertura al texto de Isaías³. Salvación del espíritu de una generación, respuesta al desafío de una restauración, de la reconstrucción.

El sábado entendido como entretiempos del no. Para Han Byung-chul, las enfermedades de la sociedad posmoderna del cansancio son el resultado del exceso de positividad.¹³⁹ La patología del Siglo XXI, señala, es neuronal: depresión, trastorno del déficit de atención, trastorno limítrofe de la personalidad o el síndrome de desgaste ocupacional. Estas enfermedades siguen la dialéctica de la positividad, la reacción social no es de rechazo inmunológico, de negatividad, sino de sobreabundancia de lo idéntico: súper producción, superrendimiento, supercomunicación, el colapso del yo que se funde por un sobrecalentamiento que se origina en la sobreabundancia de lo idéntico en

¹³⁹ Byung-chul, Han., (2012) *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona: 2002, pos. 70

una sociedad del rendimiento, en la que no poder-poder más conduce a un destructivo reproche de sí mismo, a la autodescalificación y a la autoagresión.

El exceso de estímulos e información hace que la atención quede fragmentada, dispersa y que no de lugar a lo que W. Benjamin llamó “aburrimiento profundo”, que es el espacio de la profunda atención que origina el recogimiento contemplativo.¹⁴⁰

En la actual sociedad del rendimiento, dice Byung-chul, el *animal laborans* tardomoderno no renuncia de ningún modo a su individualidad ni a su ego para consumarse trabajando en el proceso vital anónimo de la especie. Más bien, tiene tanto ego que está por explotar y es cualquier cosa menos pasivo, es hiperactivo e hiperneurótico. Todo es efímero y esto da lugar al nerviosismo y a la intranquilidad. La pérdida de capacidad contemplativa vinculada a la absolutización de la vida activa, es corresponsable de la histeria y el nerviosismo. La ilusión posmoderna es pensar que cuanto más activo uno se vuelva, más libre es. Se mitigan la rabia, el miedo, la tristeza, que son emociones que pueden producir cambios. Mientras, en el otro sentido, la “negatividad”, la potencia negativa es la capacidad del no hacer, frente a la potencia positiva y la impotencia, que es el no poder hacer. La negatividad del no es un rasgo característico de la contemplación. Esta sociedad de rendimiento produce un cansancio y agotamiento excesivos. Un cansancio a solas que separa. Es violencia porque destruye toda comunidad, cercanía.

Por otro lado, cuando el Yo se aminora, se trata de un cansancio que da confianza en el mundo. El “cansancio fundamental” es cualquier cosa menos un estado de agotamiento en el que uno se sienta o sea incapaz de hacer algo. El cansancio

¹⁴⁰ Byung-chul, H., *La sociedad del cansancio*, op. cit., pos. 327

fundamental inspira, deja que surja el espíritu, la inspiración del cansancio se refiere al “no hacer”. Se despierta una visibilidad especial. Es una forma de salvación, de rejuvenecimiento. La cosa nunca aparece sola para sí, aparece junto a otras cosas, funda una profunda cordialidad. Sábado como salvación. El cansancio del agotamiento es un cansancio positivo, significa finalizar con. Se trata de un entretiem po. Dios después de la creación declaró el séptimo día sagrado; sagrado no es el día del “para qué”, sino del “no”, en que se hace posible el disfrute de lo inutilizable. Un tiempo sin trabajo, un tiempo de juego. De paz, se trata de un cansancio fundamental que funda una comunidad.

El sábado también puede ser leído en Isaías³ como un rechazo a la exclusión. Consiste en una forma de una afirmación de fe o de identidad. La tradición judía lo entiende como la esfera de la inacción en la cultura del mercado, un periodo de estado sacro, a través del cultivo de la inacción en cuerpo y espíritu¹⁴¹. El judaísmo recuerda que nuestras vidas no están definidas por la producción y el consumo de productos. El sábado no sólo es resistencia, también es alternativa frente a la presencia persuasiva de la mercadotecnia y su gran liturgia en los deportes profesionales, que devoran nuestro tiempo de descanso. La alternativa es la conciencia y la práctica de recibir los dones de Dios. No estamos acostumbrados a “la espera” sino a obtener las cosas, en una sociedad especializada en el control y el entretenimiento, con ansiedad y violencia.

Brueggemann observa que el oráculo de Isaías 56:3-8, es un ejemplo de la manera en la que Israel continuamente negociaba su teológica e histórica identidad. Todo el

¹⁴¹ Brueggemann, W., (2014) *Sabbath as resistance, saying no to the culture of now*, Westminster John Knox Press, Louisville: 2014, pos. 73

oráculo está marcado por la tensión que surge del dilema entre los que están dentro y los que están fuera. Básicamente, para los que guardan la Torá y obedecen los mandamientos (Josué 24) la práctica de la Torá, marcaba su identidad, era vivida por medio de dos tradiciones: la tradición sacerdotal de santidad, Levítico (19:2) que llama a Israel a un culto puro, los que mantengan la pureza están dentro, los que no ponen en riesgo su identidad, y la otra gran tradición, del Deuteronomio, que tomó los mandamientos del Sinaí en otra dirección, en la justicia y protección de los desvalidos. (Deut. 16:19-20) En Deuteronomio lo interesante son las causas de exclusión; (23:1-8) primero, lo que distorsionan sus genitales, basada en correctas relaciones sexuales como condición de pertenencia. La segunda parte (3-8) hace una lista de los no israelitas, excluye a los amonitas y moabitas y acepta a los edomitas y egipcios. El objetivo es mantener la coherencia y la seguridad de la comunidad.

El texto de Isaías manifiesta de otra manera el problema de los que son parte o de los que son excluidos de la comunidad. Tiene muchos puntos que negociar sobre su identidad: los que fueron deportados y los que no fueron deportados, los que cooperaron o no con las autoridades imperiales. El texto se refiere a dos tipos de personas que deben ser admitidos en la comunidad, explícitamente rechaza a los que han cooperado con el imperio. Sin embargo, la imagen de aceptación en la comunidad es generosamente expansiva, no hay criterio étnico ni de pureza, sólo observar la Torá y específicamente el sábado. Esto es porque el sábado representa un desacuerdo radical del productor-consumidor del imperio, personas cuya diferencia radica en la justicia, la misericordia y la compasión.

Leer este texto antiguo en nuestro tiempo de decisión. El sábado replantea la noción de ser calificado para ser miembro. No se necesita ningún pedigrí.¹⁴²

El segundo oráculo de salvación (57:14-21) advierte la terminación de la hostilidad entre Yahvé y el pueblo, en la línea de Isaías1 y 2. Lo peculiar del oráculo de Isaías3 es que se da en el contexto de la polémica sobre la identidad del verdadero pueblo de Dios. Es para ese verdadero pueblo que es efectiva la promesa de salvación. La exégesis del texto muestra las posibilidades creativas e imaginativas de la intertextualidad como extensiones de significado de las promesas y de novedad kerigmática. Una novedad, sin embargo, constreñida, no totalmente abierta a la imaginación *ad arbitrium*.

La salvación en este segundo oráculo es descrita de acuerdo a la metáfora de un camino, como un movimiento. A Israel le toca preparar el camino y derribar los obstáculos. Yahvé toma ese camino y dejando a un lado el látigo que azota, es unguento que sana, pastor que guía y que consuela. La salvación es salud, vertiente del *shalom*, es también un kerigma, una invitación al quebrantado para que participe del gozo de ser invitado a la casa de Yahvé. El kerigma actualiza y la promesa sigue abierta en el horizonte del futuro inmediato. La historia de salvación de Isaías3 describe la restauración del ánimo de los quebrantados y el final del castigo. El profeta que ha advertido del extravío, ahora llama a reconstruir el camino.

El texto no sólo es testimonio de la identidad de Israel, la memoria de sus símbolos e historias, es también futuro, principios de vida y ética. La salvación no es vuelta al pasado, es promesa. Es simultáneamente memoria y promesa.

¹⁴² Brueggemann, W., *Sabbath as resistance*, op. cit., p. 56

La modernidad religiosa que arranca con la Reforma protestante acentuó la vertiente personal de la salvación y estableció tres apotegmas versus la tradición: la potencialidad de la fe, la exclusiva autoridad de la Biblia y la gracia que desconoce la potencia salvadora de las obras humanas. La naciente modernidad rechazó los símbolos venerados en la tradición y los consideró ídolos, haciendo una apuesta por la suficiencia interior del sujeto. Un poderoso sujeto racional que requirió, siglos después, del auxilio de las ciencias médicas de la salud y particularmente de la salud psíquica y emocional. Con Freud la salvación del alma moderna se entendió como la normalización al “principio de realidad” como terapia, pero carente, como ha señalado P. Ricoeur, de una teleología orientadora.

Es sabido que las críticas a las tecnologías disciplinarias y terapéuticas de la modernidad han dado lugar a un sinúmero de búsquedas alternativas y del sentido de la vida. Se trata, por decirlo así, del intento de salvar el alma posmoderna, un intento menos arrogante y abierto a la religiosidad, a las tradiciones, a los rituales y a los símbolos. Un alma equívoca, relativista, con ejes móviles, con contextos dinámicos y variables y sin criterios fuertes de verdad. Una religiosidad sin forma definida, la que cohabita con todo y todo lo recibe sin discriminación. Un alma con figura esquizoide, que es naturalista en ciencia y creyente en religión. Es la salvación de la fe como código ético o como política, caracterizada por esfuerzos limitados, esporádicos, espontáneos, con liderazgos efímeros y con instituciones difusas. Es la salvación de las identidades y las diferencias aisladas. En donde cada quien defiende su derecho a ser el mismo, pero no a ser todos juntos. Una religión que en última instancia, puede vivir muy a gusto en un mundo sin Dios. La

religión acotada a los límites de la moralidad permitida, como un estilo de vida¹⁴³. Como ha descrito Döch, una religiosidad que le ha vuelto la espalda al Dios de sus padres, que no tiene memoria y se mueve en el pantano de su inmediato presente, que es el tiempo de la posmodernidad,¹⁴⁴ en la dimensión del sujeto auto-centrado, monódico, que ha descrito Lipowesky.¹⁴⁵

Para Isaías³ se puede y debe diferenciar entre fe e idolatría, hoy no hay idolatría a combatir, porque en la “multiculturalidad” todo se vale, no hay religión verdadera, todas son vistas como variantes al gusto. Isaías sí tiene referentes fuertes para diferenciar entre una religión y otra, Yahvé se ha revelado y exige una fidelidad, una lealtad y una práctica social definidas. Frente a los ídolos que son el mundo encantado de Weber, el mundo del predominio del fetichismo y la muerte, Isaías ve en la verdad de su fe, consecuencias prácticas para la vida del pueblo y para su supervivencia. La religión de Israel les mantiene con una identidad, porque es integrista, afecta al todo de la nación. La religión hoy está escindida en el pequeño apartado de la vida íntima, de los templos y los rituales religiosos de los individuos. El espectro semántico de salvación en la posmodernidad es, al mismo tiempo, ego-centrado y polivalente, incluye armonía, paz, equilibrio interno, meditación, encontrarse a sí mismo, salud, terapia.

Pero la posmodernidad no sólo es equivocidad y multiculturalidad, también es una mezcla de fundamentalismos. Tanto en el judaísmo como en los cristianismos, hoy el texto es objeto de múltiples lecturas, algunas con pretensiones unívocas y otras que se asumen equívocas. Un texto que está en el centro del conflicto de las interpretaciones.

¹⁴³ Putnam, Hilary. *La filosofía judía, una guía para la vida, op. cit.*, y R. Rorty, G. Vattimo, *El futuro de la religión, solidaridad, caridad, ironía*, Paidós, Barcelona: 2005.

¹⁴⁴ Döch, Lluís, *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona: 2007, p. 175ss

¹⁴⁵ Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona: 2006.

Este oráculo de salvación es una promesa, que es a su vez poesía. Una poesía que canta de la salvación, las metáforas son escasas y simples, pero dan sentido a la fe de Israel, un sentido de salud, de perdón, de sanidad. Israel es como un rebaño herido. Una voz se escucha en el oráculo, es un llamado a construir, a renovar. Quitar obstáculos para que llegue Aquel que siendo alto y sublime, va a habitar, reanimar, alentar al quebrantado. A pesar de que Yahvé ve su mal camino, los va a sanar, guiar y consolar plenamente. Los que sufren por el pueblo van a proclamar alabanza, porque en el corazón de la profecía la salvación es “paz para los que están lejos, y para los que están cerca”. Salvación como paz y sanidad, como si la paz fuese fruto de la sanidad y de la misericordia divina.

1.2. Oráculo de juicio en contra de la idolatría, Isaías 57:3-13

3 «Ustedes, hijos de hechicera,
descendientes de adúltero con prostituta,
¡acérquense!
4 ¿De quién quieren burlarse?
¿A quién le hacen muecas despectivas
y le sacan la lengua?
¿Acaso no son ustedes una camada de rebeldes,
y una descendencia de mentirosos?
5 Entre los robles, y debajo de todo árbol frondoso,
dan rienda suelta a su lujuria;
junto a los arroyos, y en las grietas de las rocas,
sacrifican a niños pequeños.
6 Las piedras lisas de los arroyos,
serán tu herencia;
sí, ellas serán tu destino.
Ante ellas has derramado libaciones
y has presentado ofrendas de grano.
Ante estas cosas, ¿me quedaré callado?
7 Sobre un monte alto y encumbrado,
pusiste tu lecho,
y hasta allí subiste
para ofrecer sacrificios.
8 Detrás de tu puerta y de sus postes
has puesto tus símbolos paganos.
Te alejaste de mí, te desnudaste,

subiste al lecho que habías preparado;
 entraste en arreglos con la gente
 con quienes deseabas acostarte,
 y contemplaste su desnudez.
 9 Acudiste a Moloc y le llevaste aceite de oliva,
 y multiplicaste tus perfumes.
 Enviaste muy lejos a tus embajadores;
 ¡hasta el sepulcro mismo los hiciste bajar!
 10 De tanto andar te cansaste,
 pero no dijiste: “Hasta aquí llego.”
 Lograste renovar tus fuerzas;
 por eso no desmayaste.
 11 »¿Quién te asustó, quién te metió miedo,
 que me has engañado?
 No te acordaste de mí,
 ni me tomaste en cuenta.
 ¿Será que no me temes
 porque guardé silencio tanto tiempo?
 12 Yo denunciaré tu justicia y tus obras,
 y de nada te servirán.
 13 Cuando grites pidiendo ayuda,
 ¡que te salve tu colección de ídolos!
 A todos ellos se los llevará el viento;
 con un simple soplo desaparecerán.
 Pero el que se refugia en mí
 recibirá la tierra por herencia y
 tomará posesión de mi monte santo.»

Un oráculo antecede al del juicio en contra de la idolatría. Trata de los malos guías y se complementa con un lamento por la muerte de los justos (56:9-57:2). El mensaje son diatribas, reclamaciones del corazón encendido del profeta a causa de la indolencia y egoísmo de quienes están al cuidado de la comunidad. Ya sea un oráculo preexílico reutilizado o uno original, solo argumenta a favor de la continuidad de una carencia del liderazgo a lo largo del tiempo. Negligencia moral y egoísmo. Se trata de una crítica devastadora al núcleo del liderazgo de Israel: el sacerdote, el profeta y el gobernante. El post-exilio los ha encontrado como personajes, instituciones y símbolos desestructurados, llegando a degradarse incluso como ídolos, o polarizándose en símbolos negativos o demoniácos.

Ahora bien, el oráculo de juicio en contra de la idolatría, se refiere a la relación del profeta con el estado de cosas en la tierra de Judá antes de la llegada de Esdras y Nehemías. Habla enfáticamente en contra de la idolatría infiltrada en Judá a causa de los pactos y los contubernios de algunos judíos prominentes con los samaritanos y los hijos de Amón¹⁴⁶ Si los destinatarios son los samaritanos, son palabras muy duras, muy hostiles para la pequeña comunidad que había vuelto del exilio. Así se entienden las referencias a los que son descendientes de prostitutas, sin embargo la perspectiva del profeta sobre la restauración de Efraín no podía dejar fuera a los samaritanos porque eran sus descendientes. Schökel deja abierta la pregunta sobre el preciso destinatario del oráculo: ¿los recién expatriados, un grupo de extranjeros que permaneció, los samaritanos?

El cuadro es sombrío, parece inspirarse en Ezequiel 16 y 23.¹⁴⁷ Ahora se llama a comparecer ante Yahvé a todo el pueblo. El texto denuncia una comunidad, al menos, inclinada a la idolatría, cuyo regreso no supone que están exentos de problemas aparentemente superados. En la nueva situación resurgen los viejos problemas. El tono de este tercer texto es múltiple: de juicio, regaño de padre y reclamo de esposo. Aquí se somete a juicio a la religión como manipulación del mundo y del poder de Dios. La idolatría es vista como una fe enajenante, la religión deviene cada vez más un ritual y caen en exuberante y amorfo sincretismo. La idolatría para los profetas es signo inequívoco de desconfianza en Yahvé, en Oseas 4:12 se le llama espíritu de prostitución. La forma sobre la sustancia, el control en lugar de sumisión, (Os 4:6).

¹⁴⁶ Chávez, M., *Comentario Bíblico Mundo hispano*, op. cit., p. 232

¹⁴⁷ Schökel, *Los libros Sagrados*, Op. Cit., p. 267 y *La Biblia del Peregrino*, op. cit., p. 161

Westermann señala que este pronunciamiento profético de juicio esta estructurado en tres partes: la primera se refiere a los convocados, la segunda sus crímenes y la tercera la sentencia. Sus frases son cortas y contundentes, también se ajustan al tipo de discurso preexílico.

Los versos 3 y 4 denuncian la brujería, ritos politeístas de fecundidad. En Mesopotamia la brujería estaba prohibida, se diferenciaba magia negra y magia blanca; la primera, incluía la utilización de pociones, estatuillas y maldiciones destinadas a provocar la muerte o la enfermedad o traer mala suerte a la víctima.¹⁴⁸ Los que practican tales cosas no son verdaderos hijos de Abraham, su comportamiento los señala como hijos ilegítimos. Describe su conducta: 1) sacrificios infantiles, 2) ritos de fertilidad y animismo, 3) demandas incesantes.

Para Croatto, los destinatarios no pueden ser otros mas que los causantes de la muerte y desaparición del justo¹⁴⁹. Se trata de un acusación muy grave de orden religioso y que remite a 1:4, en una conexión intertextual.

El vs., 5 señala las consecuencias para las futuras generaciones. Ven lugares sagrados en las montañas y en las cavernas; para Israel la tierra no es un lugar divino, sino una herencia otorgada por Yahvé. Se mencionan diversos cultos idolátricos con sacrificios humanos. Los jardines, y los torrentes desempeñan un papel preferente en los diversos ritos,¹⁵⁰ a los árboles y a las piedras se les consideraba como potenciales moradas divinas. Símbolos del culto a Asera, diosa de la fertilidad. Se realizaban sacrificios

¹⁴⁸ Walton, J. H., *Comentario del contexto cultural de la Biblia*, op. cit., p. 716

¹⁴⁹ Croatto, J. S., *Imaginar el futuro*, op. cit., p. 61

¹⁵⁰ Schökel, *Los libros sagrados*, op. cit., p. 267

infantiles que se atribuyen en la Biblia a los adoradores fenicios de Moloc. Los arqueólogos han encontrado restos quemados de infantes, víctimas sacrificiales¹⁵¹.

Para algunos comentaristas el personaje que es burlado es Yahvé, sin embargo, Childs sostiene que de acuerdo al contexto es más correcto considerar que los que son burlados son los justos, ya que todo el párrafo se estructura en la comparación entre justos y malvados.¹⁵² La función literaria de las prácticas idólatricas es mostrar que la presencia del mal no desaparece con un cambio del momento histórico, por el contrario, el mal persistente aun en el horizonte de la promesa de las cosas nuevas de Isaías².

Yahvé no puede estar contento con eso, se levanta en contra de ello. El castigo, en la teología de la retribución, corresponde al pecado: tendrán un lote estéril e infecundo, las piedras de las libaciones o de los torrentes servirán para que sean apedreados y cubrirán con ellas su propio cadáver. Yahvé no acepta los sacrificios de niños que se realizaban en los valles, y los ritos utilizados en la adoración de los muertos, rechaza, por igual, la tradición por la cual el hijo primogénito heredaba los dioses familiares y se practicaba la consulta a los espíritus utilizando mediadores. Todo parece indicar que los israelitas tenían un culto a los muertos previo al exilio. Los profetas y la ley condenaron los cultos ancestrales familiares y locales.¹⁵³ En el trasfondo, indica Croatto, hay dioses reconocidos, si bien denostados. La estructura del oráculo está basada en la acusación y la reacción de Yahvé, que es afectiva¹⁵⁴.

En el verso 6 la acusación se dirige usando la imagen de una mujer adúltera y un fuerte lenguaje sexual, la virulencia de la diatriba en el pasaje presupone una gran

¹⁵¹ Walton, *Comentario del contexto cultural de la Biblia*, op. cit., p. 717

¹⁵² Childs, B. S. *Isaiah*, op. cit., p. 466

¹⁵³ *Ibidem*

¹⁵⁴ Croatto, *Imaginar el futuro*, op. cit., p. 69

polarización y cisma en la comunidad. Blenkinsopp rechaza las hipótesis de Westermann y de Childs sobre el texto, el primero lo considera un texto preexílico y el segundo lo vincula al primer Isaías. Por su parte Blenkinsopp lo vincula con el texto de Ezequiel 16 y 23 en el que se condena a Jerusalén por sus prácticas idolátricas señalando su herencia amonita e hitita.

Del verso 6 al 11 el texto está lleno de ambigüedades intencionales con doble o triple significado. El destino de la mujer no es Yahvé, el Dios de la vida, sino con los que están en las tumbas pedregosas, probablemente en el Valle de Cedrón.¹⁵⁵

Los versos 7 al 13 continúan con la forma de un oráculo de juicio. Israel es acusada de apostasía. El cargo recuerda a Oseas y Ezequiel.

El retrato de la idolatría de Israel está en oposición con la promesa de Isaías¹ del verdadero culto a Yahvé en el Monte Sión al que acudirán las naciones de la tierra para aprender la Torá. La función intertextual de este pasaje, señala Childs, es reemplazar la promesa antigua e interpretar teológicamente el propósito de Dios para su pueblo, que es su fidelidad en el pasado y en el futuro¹⁵⁶.

A partir del verso 8 el oráculo se dirige en contra de los ritos de fertilidad. Colocaban símbolos religiosos paganos en sus casas. Una exacerbación de imágenes del culto a la fertilidad. Es probable que se refiera a símbolos fálicos. El profeta se coloca en lo alto de la montaña, regresa a lo imaginario de la prostitución, los lugares memorables son una señal de la paganización de Israel quien ha puesto a otros dioses en el lugar que le correspondía a Yahvé. La parte final del verso supone una atadura o alianza con sus dioses amantes, extraños para Yahvé.

¹⁵⁵ Blenkinsopp, J., *Isaiah 40-66, op. cit.*, p. 151

¹⁵⁶ Childs, B. S. *Isaiah, op. cit.*, p. 467

El verso 9 alude a la interferencia de elementos paganos de origen amonita en la vida de la comunidad judía: uso de ungüentos y perfumes, ofrendas de incienso, que también podían ser usados para ungir a los niños que sacrificaban a Moloc.¹⁵⁷ No obstante, Croatto señala que es una especulación referirse a Moloc, dado que no hubo una divinidad llamada Moloc, y que debe ser traducida la expresión por Baal, rey. A este Rey se dirige la mujer-ciudad a través de un largo viaje en el que lleva ungüentos y perfumes¹⁵⁸.

El verso 10 señala el tercer tipo de idolatría, búsqueda por caminos incesantes, de dioses por caminos muy lejanos. Es la segunda acusación del pecado de idolatría. Su culto a Baal en altozanos coronados de árboles sagrados, sus viajes para importar otros dioses, hasta dioses infernales del Abismo, que no han sido suficientes. Las alianzas políticas con asirios y babilonios son caracterizadas como parte de la búsqueda de dioses foráneos. Israel busca más y más amantes. En los versos siguientes se describen las culpas de su perversa conducta y las consecuencias que vendrán. Yahvé llama a cuentas a su pueblo: mienten, no lo recuerdan y no se tocan el corazón. El viaje es al mundo inferior de los muertos, un largo viaje.

La diatriba concluye con una queja. La clave para entender el contraste entre aquellos que se refugian en la mentira y los que confían en Yahvé se puede encontrar en el relato de Isaías del pacto de Israel con la muerte cuando era inminente la invasión de Senaquerib (Isaías 28:14-22). Es el lenguaje que se encuentra en los poderes que se le atribuyen al reino de los muertos y a la hechicera. (57:8).

¹⁵⁷ Walton, J. H., *Comentario del contexto cultural de la Biblia*, op. cit., p. 718

¹⁵⁸ Croatto, J. S. *Imaginar el futuro*, op. cit., p. 72

Tiene mucha importancia la seguridad de que los que confían en Yahvé tendrán la tierra y subirán al monte alto. La firme resolución de estos y otros asunto inmediatamente después de la reconstrucción del Templo tendrá que ver con quien tiene el control del Templo¹⁵⁹.

El lenguaje de los versos 11 y 12 es similar al usado por los antiguos profetas, como Jeremías 2. Por su falta de fe están espantados y atemorizados. Temer a Dios es respetar, rendir culto. Israel le teme a los otros dioses. Además, parece que no llega el castigo advertido por Yahvé, retraso que, para el profeta, es muestra de su paciencia. Pero Israel necesita el castigo para acordarse de Dios. Yahvé es puesto en juicio, pero, en realidad, se desenmascara la pretendida justicia del contendiente. Los ídolos son impotentes ante la sentencia del Señor. En el fondo la idolatría es tratada como un juego de amor, de temor, de seducción e intimidación.¹⁶⁰ Las preguntas de Yahvé tiene que ver con su desencanto, ya que ha sido menospreciado por la mujer-ciudad y ha sido considerado como inoperante, la ciudad no entendió que el silencio de Dios era una expresión de su juicio. Croatto deja abierta la posibilidad, aunque no favorece, de entender el verso 12 como una expresión irónica. El texto señala la inutilidad de dioses como Baal y añade irónicamente que es posible que estos dioses la salven cuando clame en medio de la angustia.¹⁶¹

En comparación con el cargo, observa Westermann, en el vs., 13 la sentencia es muy breve y cargada de ironía, Yahvé mostrará sus obras como prueba. La segunda parte del verso es una promesa para quienes han puesto su confianza en Yahvé.

¹⁵⁹ Blenkinsopp, J., *Isaiah 40-66, op. cit.*, p. 163

¹⁶⁰ Schökel, L. A. *Biblia del peregrino, op. cit.*, p. 162

¹⁶¹ Croatto, J. S., *Imaginar el futuro, op. cit.*, p. 77

Todo es vacío, ningún ídolo le servirá al final. Israel queda desnudo ante la luz de Dios, es el tiempo de volver a Dios. Su pseudo-religiosidad no tendrá valor cuando venga el juicio, Yahvé ha llamado a cuentas a su pueblo, ha sido el miedo a perder el control de su propia vida lo que ha orillado a Israel a la idolatría, todo en lo que han creído carece de contenido, esta vacío, es como un suspiro que no podrá resistir al juicio de Dios; pero los que renuncian a esa vanidad pueden encontrar protección y cuidado del Señor. El texto se refiere a los ídolos usando una expresión plural que tiene el sentido de “tu montón” señala Croatto, y la expresión busca resaltar su impotencia radical para salvar, hasta una brisa se los llevará.

La retórica de esta estridente denuncia se mueve hacia el clímax en los versos 11-13a, el verso 11 confronta a la bruja con dos preguntas, apuntan a la acusación de haber dejado a Yahvé. La pregunta es solo para hacer claro el absurdo de la decisión tomada por la bruja. La pregunta del verso 11 recibe una respuesta no seria, el verso 12 procede con ironía a dar una respuesta. El poeta termina el argumento con dos términos que caracterizan la vaciedad de esa esperanza alternativa., los ídolos son como el viento y son vanidad. Yahvé ha sido rechazado por esa parte de la comunidad y ahora las consecuencias son inevitables.

Si este oráculo no fue originalmente un discurso, pudo haber tenido el propósito de confirmar a los justos en su posición de fe. Es creíble una función retórica que los prepara para la noticia promisoría en los versos 14 al 21. En todo caso el discurso de juicio (3-13a) y el discurso de afirmación constituyen dos caras de la insistencia en que el judaísmo debe unirse solo a Yahvé.

Las prácticas idolátricas

El oráculo lleva implícita la descripción de una constante en la experiencia de Israel: las prácticas idolátricas. El oráculo, como es sabido, es un primer nivel de discurso que no elabora una teología ni una apologética sistemática del culto a Yahvé en contra del culto a los otros dioses. Yahvé, como el Dios de Israel, simplemente demanda exclusividad, porque es el Dios verdadero, quien se ha acreditado como tal por medio de sus manifestaciones a lo largo de la historia de Israel, y las cuales, sobre todo, van siendo codificadas en sus textos. El pueblo conoce a Yahvé en su historia y en el texto, de tal manera que el texto da cuenta de lo inaceptable que resulta cualquier otro tipo de práctica religiosa. Seguir otros cultos es una grave falla para el pueblo. El oráculo utiliza, a la vez, las expresiones singulares y plurales cuando señala a su destinatario, “ustedes” y “tu”, la retórica del texto se atestigua por medio de una gran cantidad de preguntas, metáforas y verbos que describen el comportamiento de los idólatras. El oráculo sigue la forma de una acusación legal, se señala al acusado, su falta y las consecuencias; en contraste, el oráculo termina con una promesa para quienes no se dejan llevar por esas prácticas. Yahvé aparece *in totu* como agente activo: como denunciante, como esposo, como juez y como verdugo.

¿A qué prácticas se refiere el profeta? A la brujería, los sacrificios infantiles, los ritos de fertilidad, el animismo y la blasfemia. Esas prácticas y ritos son para el profeta testimonio de la presencia del mal en la vida religiosa de Israel. El mal, de la misma manera que la idolatría, no es abordado de manera especulativa ni abstracta, son esos específicos rituales religiosos idolátricos y, también, las relaciones sociales a que dan pie en la comunidad. Como en la mayoría de las sociedades antiguas Israel, no circunscribe

lo religioso al ámbito privado ni a la relación individual de un creyente con Yahvé. La religión de Israel es comunitaria y social, opera como una ideología que le da cohesión y sentido a la vida del pueblo, es una parte sustancial de su *ethos*, y que, como tal, exige una fidelidad exclusiva.

El profeta como vocero del indignado denunciante señala la presencia del mal en las prácticas idolátricas de Israel. El mal, no obstante, no consiste en la práctica religiosa en sí misma, sino el sincretismo que ha sido para Israel considerado por el yahvismo como un lastre durante toda su historia, y que se atestigua con este oráculo; que, como indica Westermann, es la reutilización de oráculos que se pueden rastrear desde la época preexílica. En este sentido, es que el oráculo muestra la teología isaiana y la continuidad de la ideología religiosa que funciona como preservadora del monoteísmo y lo que éste significa en el entorno social y político de Israel. Adorar otros dioses y seguir otras prácticas, fusionarlas con el yahvismo no solo atenta en contra de la religión que se ha construido al regreso del cautiverio babilónico, y que tiene como características fundamentales el monoteísmo, la centralidad del culto y el sábado, sino también da cuenta de las alianzas políticas que se aceptan o se rechazan con otros poderes.

La retórica exaltada del oráculo es puesta en la boca del profeta al modo de una denuncia inequívoca de las prácticas idolátricas, denuncia en la que se integran lo subjetivo y lo objetivo, lo personal y lo comunitario, lo propio y lo extraño. Como ha señalado Heschel, el cataclismo vivido en el alma del profeta no solo se dirige hacia el extraño, sino en contra de su propio pueblo. Es el pueblo el que falla en su fidelidad a Yahvé; pero tampoco se exime al extraño de la virulencia de su mensaje.

Max Weber estudió el fenómeno del profetismo en relación con el “desencantamiento del mundo”. El rechazo de la idolatría, es decir, de la vinculación entre los objetos del mundo y lo sacro o “carismático”, y su desenlace como un conflicto entre los valores religiosos y los valores sociales. Weber señala que las sociedades primitivas unificaban el mundo de los valores religiosos con el de los objetos y tenían una comprensión integral de la realidad, en la que no había tal separación. Los profetas, en este sentido, en su ataque a la idolatría, rompen la unidad entre objeto del mundo y carisma, dejando la tensión en el terreno de la batalla entre los dioses, ya que establecen una separación entre el mundo de los objetos y los valores religiosos. Las prácticas idolátricas que rechaza el profeta vinculan esos objetos con lo sacro, en su expresión del mal, objetos materiales que son revestidos de vida y fuerza numinosa.

Weber ha mostrado de qué manera la religión influye en la ética económica; sin duda, que el campo de batalla entre religiones es también un campo en el terreno de la economía. En el texto, la reconstrucción de la ciudad y del Templo son, sin duda factores de este índole, aunque, como se puede observar con claridad, la confrontación con los ídolos y las prácticas idolátricas se mantiene tanto en la época preexílica como posexílica, los criterios predominantes son expresados en lenguaje religioso. Es el yahvismo, como una fe monoteísta, el que vive en permanente confrontación con los otros “dioses”, no sólo al interior del pueblo de Israel, sino incluso en sus batallas en contra de los otros pueblos. En el terreno de las prácticas sociales el yahvismo es un rechazo al sacrificio infantil, a las ofrendas y los sacrificios a otros dioses, los símbolos, el culto a los muertos y la idolatría; estos objetos y acciones en el mundo son desacralizados por el profeta y desenmascarados como expresiones del mal.

La fenomenología, la hermenéutica, la antropología cultural contemporáneas han reflexionado sobre el ídolo. En Jean Luc Marion, Paul Ricoeur, Lluís Duch y Mauricio Beuchot el estudio sobre el ídolo ha extendido las fronteras de comprensión del fenómeno idolátrico y anti-idolátrico, más allá de las prácticas religiosas del profetismo del mundo antiguo. El símbolo, el mito, el ícono y el ídolo nos colocan en la frontera del lenguaje, entre lo que se dice y lo que se oculta, o lo que es indecible y permanece en el ámbito del misterio. En el acercamiento fenomenológico de Marion el ícono y el símbolo son vistos fuera del texto y se remiten a la eucaristía cristiana, a lo sacramental. Pero el profeta de Israel es un apasionado iconoclasta o idolofóbico, que llama a cuentas a la cínica comunidad que hace muecas y saca la lengua, desafiando a Yahvé con sus mórbidas inclinaciones idolátricas. El profeta, como hemos visto, denuncia tanto la objetivación de los temores y expectativas del pueblo en los ídolos de piedra, de madera y en los símbolos que colocan detrás de las puertas, como en las prácticas de sacrificio infantil y perversión sexual.

Resulta interesante que para algunos autores la tardomodernidad presenta una aguda tendencia hacia el “reencantamiento del mundo”. Una vez más y de modo creciente se resignifican los objetos dotándolos de vida, de poder numinoso o de carisma; pero, ahora, principalmente la adoración envuelve a los poderosos dispositivos tecnológicos. Ciertamente es que los objetos o imágenes idolatradas pueden ser simplemente “virtuales”, aparecer en una pantalla sin que tengan un contexto referencial específico. Pueden ser mostrados de modo diferido y con alcance masivo, sin que se tenga una experiencia directa, cara a cara con ellos. El rol del líder espiritual también se desplaza del administrador del rito, del maestro predicador del texto, al manipulador del carisma:

echa las cartas, sana con sus manos o con sus palabras, crea realidades con las afirmaciones positivas y los decretos, profetiza eventos futuros personales o colectivos, tiene control de la conciencia, de los bienes y de las expectativas de sus seguidores. Los “mediadores” se convierten en objeto litúrgico de culto. Tienen sus páginas *web*, sus canales en Youtube o sus programas en el canal esotérico. La tardomodernidad es un mosaico proliferante de religiosidad, un estallamiento de cultos que se estructuran en la economía de lo significativo, emotivo e inmediato; por lo demás ofrecido como ofertas mercantiles. Su tiempo es efímero, fugaz, su espacialidad es virtual, su eficacia es de segundos; pero construyen el síndrome de una ansiedad terapéutica, que se complementa con rituales espectaculares, pseudo-símbolos, pseudo-mitos contemporáneos, gurús, alimentos, y lugares de descanso. El expansivo fenómeno tiene alcances globales porque coexiste con las religiosidades tradicionales, participando en sus celebraciones y ensamblando sincréticamente sus elementos, aunque impermeables al fondo profundo de su doctrina. Es la religiosidad del efecto “extático” sin compromisos con la ortodoxia eclesial o del bienestar del “yo” en las terapéuticas en voga.

¿Es anacrónica la imagen de Yahvé que constituye el núcleo del oráculo? Proyectada por el profeta que es la voz de un Dios que ama apasionadamente a su pueblo.

1.3. Oráculos sobre el ayuno, el pecado y la confesión, Isaías 58:1-59:15

De acuerdo al orden de los oráculos, Isaías 58:1-12 consiste en una admonición a ayunar correctamente. Por su parte, Isaías 58:13 y 14, regresa al tema del día de reposo. Sobre estos dos oráculos, haremos algunas observaciones de carácter tanto exegético como hermenéutico. Posteriormente nos referiremos a Isaías 59:1-15.

El ayuno nos coloca en el centro de las tensiones de la praxis religiosa del Israel del posexilio. Siguiendo en el espíritu de los primeros oráculos, se trata de oráculos disruptivos con el estilo de vida de la nación en reconstrucción, sin embargo, en el centro del juicio está colocado Yahvé, acusado de sordera e indiferencia ante el ayuno del pueblo.

Desde otro lugar de lectura, Jacob Taubes sostiene que el ayuno es una veta ascética que se remonta hasta la tradición del profeta Daniel, con una vertiente testimonial. Entiende el ascetismo como la señal de la absoluta diferencia de la religión con el mundo y lo que posibilita su salvación. Es una reacción a la totalización del Imperio. Esta interpretación es una reacción en contra de la teología liberal de Adolf von Harnack. En el texto de Isaías la reacción es en contra de una patología que afecta el núcleo mismo del yahvismo y que se cubre con una falsa conciencia religiosa que separa la devoción personal y el interés ego-centrado, del otro, del prójimo. Esta falsa conciencia opera como auto-justificación ante Yahvé, él es el acusado, y le da al símbolo del ayuno una valencia negativa al privarlo de su significado ético-social, convirtiéndolo en un ritualismo vacío y superficial. El profeta denuncia bajo el reclamo una falsa piedad y la legitimación de una economía opresora. Yahvé, dice Isaías, no demanda aflicción de espíritu y conductas auto-sacrificiales, sino una ética fraterna que ve por el bienestar del otro, compartiendo el pan, albergando al migrante, cubriendo al desnudo.

La posmodernidad resignifica al ayuno al darle el lugar de una protesta social o una práctica ascética, especialmente en el espacio de la espiritualidad alternativa, con rituales holísticos de purificación individual. Tanto la reducción terapéutica como la politización, chocan con el oráculo de Isaías. No es un discurso planfentario la admonición

de Isaías, es un oráculo que en su circunstancia histórica es una promesa de luz y de presencia de Yahvé, a fin de que se reparen los portillos, se cierren las grietas, las calzadas sean restauradas. Hacer de Jersualén una casa habitable para todos.

El breve oráculo de Isaías 58:13 y 14, retoma la problemática del día de reposo. La dinámica del discurso es clara: un sí, seguido por un entonces. Se relaciona con el mandamiento tomando la forma de instrucción. El interés está centrado en el día santo, una fiesta que no está vinculada a los ciclos de la naturaleza. Se determina el cese o interrupción de las actividades normales.¹⁶² En el reposo del sábado culmina el nuevo éxodo, es un día especial para desarrollar una completa relación con Yahvé.¹⁶³ El término "su camino" es central.

En el vs., 14, la expresión, andar sobre los altares de la tierra habla de victoria y seguridad. Las promesas aluden a la posesión de la tierra y al disfrute de sus bienes. Relevancia única al ser leído en el contexto de la diáspora.

Croatto ve en los vs., 13 y 14 una incorporación que amplía un esquema literario ya dibujado en los versos 6 al 11. El sábado, tema de los versos 13 y 14, es ahora de las cosas importantes que satisfacen a Yahvé, quedando el sábado asociado a los actos de misericordia hacia los oprimidos. El recto obrar es el tema que unifica los tres temas del capítulo: el ayuno, la praxis social y el descanso sabático¹⁶⁴.

El día de reposo y el ayuno son dos prácticas religiosas centrales en el Israel del post-exilio, unidas, como señala S. Croatto, por la práctica social. Ya se ha observado que el sábado es interrupción del tiempo laboral, así como la profecía es interrupción del

¹⁶² Walton, J. H., *Comentario del Contexto Cultural de la Biblia*, op. cit., p., 719

¹⁶³ Schökel, L. A. *Biblia del peregrino*, op. cit., p 164

¹⁶⁴ Croatto, J. S., *Imaginar el futuro*, op. cit., p. 139

tiempo lineal, ordenado y en crecimiento. Estas rupturas secuenciadas de la temporalidad tienen un sentido profundo en la fe de Israel. El caos y el orden, la continuidad y su ruptura, la innovación y la tradición poseen una lógica peculiar, la profecía a veces pretende inscribirse en un ritmo cíclico con días y semanas, como en Daniel, pero el sentido simbólico es más poderoso que el literal. Constituye la develación de algo nuevo, de un cambio radical de marcha o de un cambio de dirección y de condición. Por ello, el día de reposo encuentra un lugar privilegiado en el Israel del post-exilio y en el Israel de la diáspora. Sin embargo, más allá de la concepción del tiempo de la discontinuidad que ha sido sometidas a la crítica de ser insuficiente al carecer de un sentido de proyecto conjunto, o de un horizonte que haga habitable la casa. En términos teológicos se ha señalado la necesidad de recuperar un meta-relato que saque al pensamiento teológico de lo discontinuo, lo peculiar y culturalmente contextualizado para que sea posible la poesía del Salmo 133:

“¡No hay nada más bello
ni más agradable
que ver a los hermanos
vivir juntos y en armonía”¹⁶⁵

Brueggemann interpreta el sábado en Isaías 3 como el rechazo a la exclusión, como un testimonio de inclusión. Nada más necesario para los símbolos rotos que un espacio de reposo. El sábado, también, es un espacio de reposo para el símbolo de la salvación, para la urgencia de la identidad, para las dificultades de la inclusión.

Europa y las oleadas masivas de inmigrantes y la hostilidad de los anti inmigrantes; las multitudes que desde todos los puntos del cosmos arriban a sus plazas y santuarios, pero que no son vistos con alegría y que no llegan para ofrecer tributo, sino

¹⁶⁵ Este verso corresponde a la traducción en lenguaje actual de las Sociedades Bíblicas Unidas

para destruir sus símbolos más sagrados: los centros financieros, los medios de transporte modernos y exactos, la cotidianeidad reglamentada, y los templos y sinagogas. Como antaño, son las controversias de los símbolos sagrados que se confrontan entre sí. ¿Choque de civilizaciones? Isaías toma partido y decide ver con ojos de salvación, la restauración de Jerusalén y la apertura de su templo a extranjeros, a la inscripción de sus nombres en el altar. ¿Quién es un eunuco? ¿No es acaso deseable que tanto extranjeros como eunucos le den una oportunidad al reposo? El hacer justicia y observar el derecho van de la mano, es el *ethos* isaiano que se vuelve más significativo.

El oráculo de lamento por el pecado de Israel, 59:1-15, vuelve la atención del lector hacia las descripciones de juicio de los primeros capítulos de Isaías³. Se entrecruza el género del lamento con la meditación sobre el pecado y la confesión. El texto tiene elementos de súplica, como de una reflexión personal en el que no hay auditorio ni destinatario explícito. Una descripción realista en un cuadro sombrío en la que el profeta se mueve de la condenación a la confesión.¹⁶⁶

Con hondura el pasaje es un recuento de la situación de la sociedad, con lamento; pero a su vez como parte de ella, Isaías comparte la culpabilidad.¹⁶⁷ El “nosotros” colectivo es característico del género de la confesión de los pecados, que en este texto aparece como una respuesta a la acusación del verso 1 al 8 y una preparación a la acción salvífica de Yahvé.

La segunda parte del lamento indica la condición de Israel, en la que no ha entrado la salvación. Una desilusión como en Jeremías 14:19.

¹⁶⁶ Schökel, L. A., *Los libros sagrados, Isaías, op. cit.*, p. 276,

¹⁶⁷ Schökel, L. A. *Profetas, op. cit.*, p. 354

¿Qué es lo que se ha alejado? ¿El derecho, la justicia? Se alejó la liberación de Yahvé y su salvación.¹⁶⁸

La palabra “ciegos” es clave, en el verso 10 el pueblo reconoce que está ciego, los verbos conducen a la idea de “tropezar” a plena luz del día, que es pecar en contra de Yahvé en medio de su manifestación.

El vs. 11 completa el fragmento de lamentación. No se vislumbra un final feliz de una falsa conciencia, por el contrario, es una conciencia crítica: “¡la salvación se ha alejado de nosotros!”

La segunda parte del lamento inicia describiendo la situación en la que no entra la salvación. Para Westermann expresa una desilusión similar a la de Jeremías 14:19c.¹⁶⁹ Los infinitivos expresan de manera completa qué es lo que los israelitas saben: vivir falsamente hace imposible la justicia y el derecho. Desde el punto de vista retórico y literario, Croatto señala que en el vs. 12 hay un extenso paralelismo sintético. Las transgresiones pueden colocarse en una columna y su descripción o calificación en una paralela¹⁷⁰. El vs. 13 cambia de dirección, ya no se habla a Yahvé. Ahora el profeta usará verbos. Usa el término rebelarse como ruptura de la alianza, infidelidad al pacto, y de su pertenencia a Yahve.

El profeta confiesa los pecados de su pueblo y llega a la antesala de la intercesión.¹⁷¹

En resumen, el texto nos ha hablado de una doble ruptura, con Yahvé y con el prójimo, conduce más al ámbito de los tribunales que al del templo, a la justicia que a la

¹⁶⁸ Croatto, J. S., *Imaginar el futuro*, op. cit., p. 162

¹⁶⁹ Westermann, C., *Isaiah 40-66*, op. cit., p. 349

¹⁷⁰ Croatto, J. S., *Imaginar el futuro*, op. cit., p. 165

¹⁷¹ Chávez, M., *Comentario bíblico mundo hispano*, op. cit., p. 241

liturgia. La confesión de pecados inicia con los que tienen que ver en su relación con Dios. La apostasía es el resultado de dejar de seguir a Dios.

Lamento profético por el pecado y la confesión

La experiencia de salvación de Israel no podría comprenderse al margen de su propia negatividad. Así como la historia de salvación es una línea transversal a lo largo de la narración, también se describe una constante en la falla del pueblo en las dos dimensiones principales de su fe, la que los vincula con Yahvé y la que los vincula con el otro. Salvación es justicia, es, finalmente *shalom*. Las palabras que quedan registradas en el oráculo están cargadas de intensidad, las metáforas son breves y directas. El lamento profético se da en la forma de una acusación, como la presentación de cargos en contra del transgresor. Sin duda que la conciencia del pacto está presente en el oráculo, Israel ha adquirido compromisos y estos no se han cumplido. El lamento es un género socorrido en los salmos, y expresa una imagen de Dios y una imagen del hombre, le da palabra al dolor y al clamor, es una forma de expresar la impotencia, el enfado, la desilusión y la esperanza. Este lamento es acusatorio. Israel sigue sentado en el banquillo de los acusados. El fiscal tiene una larga lista de delitos que presentar en la corte y no lo hace sin dolor. No habla con la frialdad del médico que hace un diagnóstico sabiendo que en unos minutos despedirá al paciente y se ocupará de otro. El fiscal está involucrado, habla desde su corazón conmocionado. ¿Cómo se dibuja este mundo de delitos y fallas? Iniquidades, pecados, no escuchar, manos manchadas de sangre, labios mentirosos, lengua que murmura maldades, no hay clamor por la justicia, ni integridad en los juzgados, se confía en argumentos sin sentido, gestan malicia y dan a luz perversidad, que

a ellos mismos los envenena, generan violencia y sacrifican al inocente, por donde caminan van dejando destrucción y pagan el precio de vivir sin paz. El gran mandamiento de amar al prójimo y de construir una vida comunitaria alrededor de él, es transgredido en toda su amplitud.

La denuncia profética del mal social es la constatación de que los cambios en las instituciones y las estructuras no han tocado la base de las relaciones económicas ni sociales. Los tribunales siguen cooptados por los que hacen uso del derecho en beneficio de los ricos y el discurso legal se sigue utilizando como un instrumento de manipulación. La consecuencia es la omisión voluntaria de Yahvé. El ocultamiento de su rostro. La ausencia de la justicia y la verdad es una manera de excluir a Yahvé de la vida de la comunidad. Isaías no se reserva su declaración que suena a sentencia, todo lo que hagan será infructuoso, veredas y caminos conducen a lo estéril y vacío. El ocultamiento de Yahvé es amortizado por la palabra que denuncia y confronta. En este oráculo el profeta no habla como mensajero. En su meditación, es quien escruta sobre las causas del alejamiento de Yahvé.

El proceso de enjuiciamiento del pueblo y de Yahvé seguirá a lo largo de la historia hasta que encuentra un clímax en el holocausto. La narrativa bíblica tiene dos hitos clave: la esclavitud en Egipto y la cautividad babilónica, pero ninguno comparable con el exterminio de la Segunda Guerra Mundial. La esclavitud fue el telón de la epopeya de liberación, y la cautividad, del retorno y la reconstrucción. En ambos casos los traumas se transformaron en experiencias de salvación y en la reconstrucción del espíritu del pueblo, de su territorio, de sus lugares sagrados, de sus líderes religiosos y del texto bíblico. Las grandes narrativas fluyeron en el cristianismo y se convirtieron *por mor* de la

tipología en prefiguraciones del Mesías. Los textos fueron reinterpretados cristológicamente y se han asentado como grandes criterios hermenéuticos. Las teologías de la liberación, latinoamericanas, afroamericanas, negras y asiáticas han construido su andamiaje teológico a partir de los conceptos opresión-liberación. Las condiciones de pobreza, sin duda, siguen proporcionando un contexto de reinterpretación idóneo; la denuncia es una tarea que proféticamente sigue vigente en el espacio de las diferentes confesiones de fe, son una constante en las experiencias de salvación que siguen la trayectoria del texto hasta nuestros días. Pero las condiciones culturales de la modernidad tardía, dan lugar a otras preguntas sobre el alejamiento del rostro de Yahvé. La era del vacío y de lo efímero, del aceleramiento vertiginoso de los cambios tecnológicos y la pérdida de la memoria religiosa con la transformación de las prácticas religioso-místicas que ha documentado Lluís Duch en *Un extraño en nuestra casa* y José María Mardones en el territorio del símbolo, dan luz sobre la manera en las que se entretajan las condiciones denunciadas por Isaías. La mano y el oído de Yahvé y lo que éstos significan, están atados y cerrados por las condiciones, en particular, de la cristiandad. Mantener nuestra lectura a partir del propio texto sin incorporar la hermenéutica cristiana no le hace perder la densidad de las capas históricas y teológicas que se han ocupado de él. Tampoco presupone la ingenuidad de hacer una lectura *vis a vis* con el texto, dando un salto histórico que omita la propia trayectoria que ha seguido el texto por sí mismo. Busca oír y leer al profeta, descontextualizar su referencia situacional, en la medida en que se facilita por la incertidumbre de su datación histórica, partir de su estructura literaria y su análisis exegético, para re - contextualizarlo como lectores que nos hacemos cargo del tiempo presente, de eso humano que llamamos mal social, pecados para el

profeta. Yahvé es poderoso, su diestra y su oído no se han perdido. La figura de Isaías se lee como un gesto de vergüenza, al mirar aquellas cosas que mas vale no mirar. La otra metáfora describe al mal como un proceso de gestación que da a luz animales venenosos y cuya fin es un esfuerzo absolutamente infructuoso. El mal social son veredas torcidas y pensamientos de iniquidad, es decir, una descomposición absoluta de la justicia.

La acusación y la confesión están intrínsecamente unidas. Una sigue de la otra. De hecho, la composición del párrafo hace obvia su continuidad. Para la experiencia de salvación de Israel la conciencia que acusa y la confesión no surgen espontáneamente. Son respuesta al oráculo profético. Algo externo los confronta con su realidad y da lugar a una dinámica que Israel conoce bien: hay una acusación en el marco de los tribunales y hay una confesión que no puede ser reducida a su aspecto legal, ya que atañe a una conciencia culpable, si bien que ésta es propia de la comunidad y no de los individuos. El cuadro que pinta Isaías³ no es homogéneo, está cruzado por sensaciones y emociones distintas, discursos rivales. Su riqueza consiste en que revela a un pueblo atribulado y atravesado por diferentes lecturas de su realidad. ¿Qué es lo que describe este mundo profético? Su imagen de Yahvé, su comprensión de lo que es salvación y en contraste de lo que no lo es. Para Israel salvación es *shalom*, es derecho, es rectitud, es justicia y plenitud de vida, su ausencia, es injusticia, explotación, mentira y sobre todo, idolatría. No debe extrañarnos que los oráculos estén mezclados de diferentes niveles de discurso; el del mensaje del profeta, “a ras de tierra”, la elaboración de las tradiciones proféticas, la teología deuteronomista de inclusión del desvalido y liberación del oprimido. Puede ser útil diseccionar el oráculo en aras de una adecuada explicación, leerlo como tal, le da un tono denso y cargado de emociones.

En su estudio sobre los símbolos primarios en *Finitud y culpabilidad*, Ricoeur encuentra en la confesión del mal el paso entre la labilidad a la culpa efectiva. Es decir, aborda el tema desde un terreno no filosófico, el de la conciencia religiosa. Sin llegar hasta las conceptualizaciones teológicas más elaboradas, que él asocia con el pecado original de la teología agustiniana, sino manteniéndose dentro de los balbuceos más elementales de la confesión. Ricoeur encuentra esos balbuceos elementales en los mitos entendidos como un relato tradicional referente a acontecimientos ocurridos en el origen de los tiempos destinado a establecer ciertas conductas rituales que llevan al hombre a comprenderse a si mismo dentro de su mundo.¹⁷² Y que para nosotros ya no tiene un valor explicativo, esta fuera de las coordenadas de la historia y de la geografía, pero sí una función simbólica, descubre y manifiesta el lazo que une al hombre con lo sagrado, es la dimensión que adquirió en el pensamiento moderno. En el mito se logra una comprensión de la realidad humana en su totalidad, mediante una reminiscencia y una explicación. La base del mito, de acuerdo a Ricoeur, es la piedad judía propia del culto y las proclamas proféticas (como ha quedado ampliamente atestiguadas en Isaías3) a favor de la justicia y el derecho.

El lenguaje de la confesión representa la contrapartida de las tres características que distinguen la experiencia que esa misma confesión nos revela: ceguera, equivocidad y escándalo. Ceguera, la confesión es el lenguaje de la emoción, coloca la conciencia de culpabilidad bajo los rayos luminosos de la palabra. Por la confesión el hombre se hace palabra hasta en la experiencia de su absurdidad, de su sufrimiento y de su angustia. Es, dice Ricoeur, una experiencia compleja, revela varios estratos de la experiencia,

¹⁷² Ricoeur, P., *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid: 2004, p. 169-188

individualizada e interiorizada, el sentimiento de culpabilidad retrotrae a la experiencia de pecado. El sentimiento es ciego en virtud de su constitución emocional y equívoco porque esta preñado de múltiples significados. Finalmente suscita un lenguaje con un giro interrogativo, escándalo, dentro del lenguaje, un manantial del pensar interrogativo. Esa experiencia lo conecta con la necesidad de comprender y provoca la toma de conciencia por su mismo carácter de escándalo.¹⁷³

El mismo lenguaje de la culpa tiene una preferencia por la expresión indirecta y figurada.

Al final del texto referido, Ricoeur extrae algunas conclusiones. La culpabilidad solo puede decirse en el lenguaje indirecto del cautiverio y de la infección, los símbolos son trasladados hacia el interior para designar una libertad que se esclaviza a sí misma, que se afecta, que se infecta por su propia elección. La paradoja de un siervo arbitrio le resulta insoportable al pensamiento. Que haya que liberar a la libertad, que dicha liberación sea liberación de la propia esclavitud, es algo que no puede decirse en estilo directo; ésta es, no obstante, la temática central de la salvación.¹⁷⁴ Este simbolismo del cautiverio pertenece a todas las culturas. El simbolismo del siervo arbitrio ya está en funcionamiento en las confesiones del suplicante de Babilonia, es el mismo del hombre atado de pies y manos.

Llegar hasta la posmodernidad y preguntarnos sobre el símbolo de la confesión de los pecados. Se dio en una religión secularizada que es el psicoanálisis, a través de la relación terapeuta - paciente, se dio en el contexto de los grupos de autoayuda, del pecador a sus iguales. Pero la posmodernidad es una crítica del psicoanálisis, ya

¹⁷³ *Ibid.*, p. 173

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 304

heterodoxa en los discípulos que rompieron con el maestro o las de Foucault, Popper, Malinowski, Ricoeur o Michel Onfray. Hoy el espacio para la confesión es virtual y ha roto el espacio de lo secreto, ya en el confesionario o en consultorio o en la secrecía del grupo de autoayuda. Hoy el pecado se confiesa mediante un comunicado de prensa o en *Youtube*, es su banalización instantánea. En el nacimiento de la modernidad el protestantismo anuló la confesión sacerdote – feligrés, *vis a vis*, la circunscribió a la relación personal del creyente con Dios, se colocó en el orden de la liturgia; el catolicismo mantuvo el confesionario. ¿Cómo se hace cargo de la culpa y la confesión la sociedad posmoderna? El texto refiere a un mundo en el que la confesión de pecado suele ir acompañada de una confesión de fe. La denuncia de la esperanza y el tiempo interrumpido por la escatología. La modernidad que abrogó a la fe y sólo dejó un pequeño espacio para la utopía y el derrumbe de las ideologías han dejado lugar a pequeños esfuerzos localizados y circunscritos al presente, sin grandes pretensiones de futuro. Dice Isaías, “lo miró Yahvé y desagradó a sus ojos” (vs. 15). Isaías nos da una vía para reconstruir un espacio para la confesión, el espacio del lamento y la meditación. La literatura poética, particularmente los salmos, tienen en el lamento un género que le otorga una palabra al atribulado, y en la meditación la posibilidad de pensar con detenimiento en el mal, fuera de la dinámica de la salud emocional y fuera de la dinámica del ritual formal al que suele reducirse la confesión del feligrés. Isaías se pregunta ¿por qué no hemos obtenido lo que esperábamos? ¿Por qué no se ha hecho realidad lo que nos prometieron? El profeta describe así las condiciones de la reconstrucción: “Palpar la pared como ciegos” y “andar a tientas”, “la verdad tropezó en la plaza y la equidad no pudo venir”. A pesar de ello, el oráculo atisba una esperanza: “vendrá el Redentor a

Sión”. Esa es tal vez la mayor pérdida de la modernidad tardía, la pérdida de la esperanza en la redención. Pérdida que como en Isaías³ no queda reducida al malestar, es motivo de lamento comunitario, es motivo que invita a la meditación.

En el oráculo final del capítulo 59 el lamento del profeta es seguido de la epifanía de Yahvé, descrito como guerrero vengador. Él va a actuar, sólo él puede hacer frente a los enemigos y derrotarlos, vindicar a los oprimidos. Su Espíritu levantará su bandera como señal de victoria dando entrada al Redentor. Esta gran victoria se atestiguará por la renovación del pacto. Una forma peculiar de describirlo: el Espíritu de Yahvé en el pueblo y sus palabras seguirán en la boca de sus hijos y nietos. La presencia de Yahvé, su manifestación es histórica y social. No se asocia, en el oráculo, a los rituales ni a las ceremonias. ¿Cuáles son los valores que se le asocian? Justicia, derecho, la verdad y la equidad, venganza y salvación. Una manifestación que se describe en el contexto de una gran gesta guerrera, una gran batalla.

La experiencia de salvación es vista como reconstrucción de la vida de la comunidad, la restauración del derecho y de la palabra verdadera, la defensa del desvalido y el imperio de la justicia. Así es como Yahvé se da a conocer. Así es como el pueblo reconoce su huella en la historia y en la sociedad. Esta suerte de epifanía no es una manifestación de lo sagrado como tal, tampoco una experiencia mística o una revelación sobrenatural. Isaías la describe con categorías sociales.

1.4. La futura gloria de Jerusalén, Isaías 60:1-9

1 »¡Levántate y resplandece, que tu luz ha llegado!
¡La gloria del Señor brilla sobre ti!
2 Mira, las tinieblas cubren la tierra,
y una densa oscuridad se cierne sobre los pueblos.
Pero la aurora del Señor brillará sobre ti;

¡sobre ti se manifestará su gloria!
3 Las naciones serán guiadas por tu luz,
y los reyes, por tu amanecer esplendoroso.
4 »Alza los ojos, mira a tu alrededor:
todos se reúnen y acuden a ti.
Tus hijos llegan desde lejos;
a tus hijas las traen en brazos.
5 Verás esto y te pondrás radiante de alegría;
vibrará tu corazón y se hinchirá de gozo;
porque te traerán los tesoros del mar,
y te llegarán las riquezas de las naciones.
6 Te llenarás con caravanas de camellos,
con dromedarios de Madián y de Efa.
Vendrán todos los de Sabá,
cargando oro e incienso
y proclamando las alabanzas del Señor.
7 En ti se reunirán todos los rebaños de Cedar,
te servirán los carneros de Nebayot;
subirán como ofrendas agradables sobre mi altar,
y yo embelleceré mi templo glorioso.
8 »¿Quiénes son los que pasan como nubes,
y como palomas rumbo a su palomar?
9 En mí esperarán las costas lejanas;
a la cabeza vendrán los barcos de Tarsis
trayendo de lejos a tus hijos,
y con ellos su oro y su plata,
para la honra del Señor tu Dios,
el Santo de Israel,
porque él te ha llenado de gloria.

Westermann considera que los capítulos 60 al 62 forman un corpus independiente y un poco distinto del mensaje de salvación de Isaías², aunque con claras conexiones con él. Basado en 61:1 señala que es un mensaje de un profeta de Jerusalén y Judá, cercano a la época del regreso, en donde el profeta se presenta a sí mismo, la presentación se repite en 62:1. Los tres capítulos son una proclamación de la salvación que llegará en breve, cercano al juicio sobre las naciones y a los transgresores en Israel. En esencia la salvación consiste en un cambio, dentro del propio ámbito histórico. Esta nueva era no empezará, como en Isaías², por un evento histórico determinado, sino por la milagrosa transformación de la condición de opresión de la nación y empobrecimiento en su

opuesto. En el texto no hay una progresión del pensamiento. Se trata de una asociación de ideas.¹⁷⁵ Para Hanson estos capítulos le dan unidad literaria a Isaías3. Coincide con Westermann sobre el origen en el punto del periodo más antiguo de la restauración y su tema, la salvación, dirigida a un grupo que recientemente ha retornado a su tierra y que espera el cumplimiento de la gloriosa promesa anunciada por Isaías2. El mensaje antiguo se describe de una manera más general. En los primeros años de regreso por el edicto de Ciro, no se ve la mejora en salud y prosperidad de la ciudad, como sugería Isaías2. Primero los intentos interrumpidos de reconstruir el templo, es el contexto de los capítulos 60 al 62. Para Hanson estas palabras tienen el propósito de fortalecer la esperanza y equipar a las personas para que persistan en su vocación como una nación con una comisión divina.¹⁷⁶ Los tres capítulos muestran el glorioso futuro de Jerusalén en la que la gloria de Dios brillará por medio de su siervo. Gloria que resplandecerá cuando su guerrero triunfe sobre el pecado. Varios aspectos se realizarán previamente. En el proceso muchas personas de la dispersión volverán y dese Jerusalén se mostrará la gloria de Dios¹⁷⁷.

Todo el capítulo 60 tiene como centro temático la ciudad de Jerusalén. Por ello lo abordaremos como una unidad y dejaremos su interpretación al final del capítulo. Los comentarios exegéticos, sin embargo, se presentan en tres secciones. El oráculo describe el advenimiento del Redentor y la transformación de Sión que vendrá como resultado. Schökel propone la siguiente estructura. 1) mensaje para Jerusalén, 2) vocación del profeta, 3) mensaje a Jerusalén y 4) llegada del Salvador. En los versos 1 al 22, un poema

¹⁷⁵ Westermann, C., *Isaiah 40-66, op., cit.* p. 352

¹⁷⁶ Hanson, P. D., *Isaiah 40-66, Interpretation, a Bible commentary for teaching and preaching*, John Knox Press, Louisville: 1995, p. 217

¹⁷⁷ Oswalt, J., *Isaiah, op. cit.*, pos. 14060

que canta el triunfo de la luz en Jerusalén y la peregrinación de los pueblos. Sentimiento nacionalista. La ciudad se transforma en símbolo de gran alcance. O también en el siguiente esquema: la función de la luz, una aurora 1-3, sin ocaso 19-20, en medio de la venida 4-9 y la reconstrucción 10-18¹⁷⁸.

Suna una voz, la de Yahvé, el profeta, y una mujer, que es Jerusalén. El texto se mueve en el dinamismo de la luz y su fuerza superadora del realismo histórico. El poema repite siete veces la raíz-luz; tres, amanecer; dos, resplandor; once, venir. El punto de partida se remonta a Isaías 2:2-5, el monte del templo es un faro que moviliza y atrae a todos los pueblos, implantando la paz. La luz se desarrolla en términos cósmicos, superando el ciclo astronómico. La paz se instauro y se concentra en la ciudad gloriosa¹⁷⁹.

El oráculo es un poema escatológico, luz y pueblo se mueven.¹⁸⁰ El ambiente es de oscuridad, la maldad y lo que está detrás, oculto. Childs señala que la forma, la estructura y la función literaria explican de diferentes maneras el efecto de la promesa. La futura gloria de Sión como representación de la ciudad de Dios. A la ciudad antes oprimida y rechazada ahora le devolverá su riqueza. Mas que la crítica de la historia de la redacción, hoy hay un consenso en la importante intertextualidad del capítulo 60 en relación con Isaías1 y 2. El problema consiste en determinar cuál es la relación que guarda con Isaías2. Isaías3 ajusta el mensaje de Isaías2 a su nueva situación histórica, comparte completamente el contexto teológico con Isaías2 y sus citas funcionan deícticamente para proveer una garantía de confirmación a la comunidad.¹⁸¹

¹⁷⁸ Schökel, L. A., *Biblia del peregrino*, op. cit., p. 167

¹⁷⁹ Schökel, L. A., *Profetas*, op. cit., p. 357

¹⁸⁰ Schökel, L. A., *Los libros sagrados, Isaías*, op. cit., p. 279

¹⁸¹ Childs, B. S., *Isaiah*, op., cit. p. 495

Por su parte, para Brueggemann el tono de los capítulos 60 al 62 es diferente al de los anteriores. Reflejan un gran optimismo acerca del futuro. El capítulo ofrece buenas nuevas para la reconstruida comunidad de Jerusalén. Dios está trabajando para dar a Jerusalén seguridad, bienestar, prosperidad, abundancia y preeminencia entre las naciones. El poema sostiene conjuntamente la voluntad divina como sustento teológico y el bienestar material visible para todos.¹⁸²

El vs., 1 del capítulo 60 es una llamada a entrar en la luz de Dios, en la gloria de Dios. Para Oswalt apunta al tiempo mesiánico, en el que esta luz será posible, porque es de Dios y no se puede lograr por ningún esfuerzo humano¹⁸³.

Al amanecer, en la ciudad santa, vs., 2, una aurora milagrosa en la que Dios mismo amanece para iluminar a Jerusalén y al mundo¹⁸⁴. La luz tiene función poética, es la concentración de un movimiento hacia ella, el triunfo de la justicia y la paz. El día no tiene término, la aurora es la gloria de Dios que trae vida, justicia y fecundidad. Las naciones llegan a Israel no porque sea justa o superior, sino por la luz.

En el vs., 3 los pueblos se ponen en marcha hacia ella atraídos por la luz. Inicia la marcha la casa de Jacob.¹⁸⁵ “Tú”, “ti”, “tus”, se refieren a Sión, la ciudad madre, hijos e hijas pertenecen a todas las nacionalidades. Se afirma un horizonte universal y el lugar central de la ciudad. Algo ha sucedido que hace posible este resplendor, la victoria de su guerrero sobre el pecado. Cuando la gloria de Dios desciende en Israel, las naciones lo reconocen y vienen a Sión a su luz, que no es para ellos, sino para otros.¹⁸⁶ Croatto

¹⁸² Brueggemann, W., *Isaiah 40-66, op. cit.* p. 203

¹⁸³ Oswalt, J., *Isaiah, op. cit.*, pos. 14076

¹⁸⁴ Schökel, L. A., *Los libros sagrados, Isaías, op. cit.*, p. 279

¹⁸⁵ Schökel, L. A., *Biblia del peregrino, op. cit.*, p. 167

¹⁸⁶ Oswalt, J., *The book of Isaiah, chapters 40-66*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids: 1998, pos. 9065

observa que en estos versos el texto se refiere a la iluminación de Jerusalén en medio de la oscuridad universal. El tema es la liberación. “Levantarse” en efecto supone una postura contraria a la de postración por duelo (47:1) o por haber bebido la copa de vértigo (51:17) El segundo verso lo expresa simbólicamente con imágenes de luz. Todo el mundo esta en oscuridad y la única cosa iluminada es Jerusalén. En la simbólica universal la secuencia tinieblas/luz expresa cambio, la creación, lo nuevo, la salvación.

Se muestra el interés del redactor por la recuperación de la diáspora.¹⁸⁷

Brueggemann señala que en este oráculo hay un cambio promisorio en la geopolítica y la llegada de las naciones a Jerusalén. El propósito fue recibir la Torá y que las naciones sean parte con Judá detrás de la Torá, pero aquí es muy diferente, menos teológico y mas político y económico. Las noticias son muy buenas para Jerusalén.

Para Westermann los versos siguen el motivo antiguo de la epifanía de Yahvé, Jueces 5:4, Salmo 18:8-16, pero los grandes cambios consisten en que no hay elementos de guerra y de la naturaleza solo se acompaña por la luz. Isaías3 no asocia la venida de Yahvé con un evento histórico determinado, la era de la salvación todavía se encuentra en el futuro. No se ve realizada en el primer regreso de Babilonia.¹⁸⁸ Tesis muy controversial en los exégetas posteriores.

El motivo de los versos 4 al 9 es la procesión de los innumerables exiliados, con sus ofrendas. Es el núcleo del discurso a Jerusalén. Los que vienen, son sus hijos, se refieren a los judeos de la diáspora, como en 49:18 y 49:22, donde se usaba el mismo lenguaje de pertenencia, también en una alocución a Jerusalén. Childs reconoce que el regreso de los exiliados tiene una especial importancia en Isaías3, sólo algunos han

¹⁸⁷ Croatto, J. S., *Imaginar el futuro, op. cit.*, p. 197

¹⁸⁸ Westermann, C., *Isaiah 40-66, op. cit.*, p. 346

regresado del exilio en 539. La antigua promesa es confirmada y ampliada escatológicamente. Este capítulo continúa con la visión de Sión como la transformación de Jerusalén.¹⁸⁹

El segundo don que traen los peregrinos son las ofrendas para el culto. Un retorno también a la prosperidad. Tráfico comercial de los que traen y vuelcan tesoros.¹⁹⁰ Verbo que significa resplandecer, también fluir, confluir. El poeta usa una imagen, el oleaje ahora es tráfico comercial de los que traen y vuelcan tesoros. Las naciones que vendrán a la luz de Dios traen a los niños y a la riqueza. Dado que el regreso de Babilonia ya había ocurrido, ¿de qué regreso habla? Múltiples ideas han surgido. Para algunos es la relectura del regreso de Babilonia y para Oswalt se refiere a la iglesia de Cristo. La perspectiva histórica de todo Israel, el regreso de Esdras es un cumplimiento parcial, también la primera venida de Cristo y el regreso del pueblo judío a partir del año 1870. Y el final aun no se ha cumplido¹⁹¹. Lo afectivo está en primer plano.

En el vs., 6 aparecen las caravanas desde oriente.¹⁹² Camellos, transporte de mercancías. Madian, tribu nómada de antiguo trato con Israel¹⁹³. Los extranjeros traen ofrendas cantando himnos. Las alabanzas a Yahvé son una elipsis acerca de lo que Yahvé hizo, lo que se hace normalmente por medio de himnos o salmos. Pues bien, todo esto nos lleva al templo, lugar de culto por excelencia, del que estaban privados los judeos de la diáspora, dice Croatto. Junto con la alabanza está la oportunidad de poder ofrecer sacrificios en el templo. La aceptación divina es esencial para el valor de los sacrificios. La novedad está en que no importará que sean ofrecidos por personas o con animales

¹⁸⁹ Childs, B. S., *Isaiah, op., cit.* p. 497

¹⁹⁰ Schökel, L. A. *Biblia del peregrino, Antiguo Testamento, poesía, op. cit.*, p. 167

¹⁹¹ Oswalt, J., *The book of Isaiah, op. cit.*, pos. 14090

¹⁹² Schökel, L. A. *Los libros sagrados, Isaías, op. cit.*, p. 280

¹⁹³ Walton, J. H., *Comentario del contexto cultural de la Biblia, op. cit.*, p. 719

venidos de afuera. Se trata del esplendor que hay en Yahvé y que se refleja como presencia luminosa en alguna cosa significativa. En Isaías³ el léxico del esplendor se reitera más de una docena de veces en los capítulos 60 al 64.

En el verso 8 los que se dirigen a su hogar, se ven como palomas que vuelan hacia sus palomares.¹⁹⁴ Ficción poética de una Jerusalén contemplando desde su altura el Mar mediterráneo. Las velas como aves, se agitan como alas de paloma. Naves de Tarsis, enormes y pesadas, de gran tonelaje. Flotas desde occidente.¹⁹⁵ Tercera y definitiva reunión, mas gloriosa que los éxodos de Egipto y Babilonia. Una vez mas los ojos del profeta voltean hacia el oeste. La gloria del Señor se muestra no solo en la naturaleza de su pueblo, sino en su carácter, por eso vienen a adorar.

Croatto circunscribe el texto a las expectativas de los judeos dispersos en el lejano occidente, no de los otros pueblos, nunca designados como “hijos” de Jerusalén. Los que regresan vienen con sus riquezas, para dar magnificencia a la ciudad renovada¹⁹⁶. En su conjunto, la inclusión literaria de los hijos venidos dese lejos, es evidentemente, el tema principal.

Westermann indica que el imperativo de brillar no tiene paralelo. Isaías 3 usa dos verbos asociados con las palabras, luz y gloria, los verbos denotan venir y aparecer, como en los versos 1, 2 tu luz viene. En el poema del 10 al 22, lo mas prominente es la descripción del nuevo estado de salvación. El antiguo concepto de epifanía que presupone que Yahvé se está acercando, es completamente obliterado por la estrella en ascenso. Iguala el advenimiento de Dios con la salvación, pero lo deja en el aire, sin un referente

¹⁹⁴ Kidner, D., (comentario) Isaías, *Nuevo comentario bíblico siglo veintiuno*, Casa Bautista de Publicaciones, El Paso: 1999, p. 697

¹⁹⁵ Schökel, L. A. *Los libros sagrados, Isaías, op. cit.*, p. 280

¹⁹⁶ Croatto, J. S., *Imaginar el futuro, op. cit.*, p. 199

histórico. El carácter especial de este capítulo que ocupa el centro del mensaje de salvación de Isaías³ se da en el sentido de que una sigue a la otra en sus interrelaciones, la venida de Dios y la llegada de las naciones a Sión. En el sentido contrario del lamento, deportación, empobrecimiento. En su perspectiva el primer regreso de Babilonia no ha traído ningún cambio, sigue siendo una materia de expectación.¹⁹⁷

1.5. Restauración escatológica de Jerusalén, Isaías 60:19-22

19 Ya no será el sol tu luz durante el día,
ni con su resplandor te alumbrará la luna,
porque el Señor será tu luz eterna;
tu Dios será tu gloria.
20 Tu sol no volverá a ponerse, ni menguará tu luna;
será el Señor tu luz eterna,
y llegarán a su fin tus días de duelo.
21 Entonces todo tu pueblo será justo
y poseerá la tierra para siempre.
Serán el retoño plantado por mí mismo,
la obra maestra que me glorificará.
22 El más débil se multiplicará por miles,
y el menor llegará a ser una nación poderosa.
Yo soy el Señor;
cuando llegue el momento, actuaré sin demora.»

En los versos 19 al 20 el amanecer continúa en día perpetuo. La creación queda superada por la presencia de Dios mismo, las lumbreras cesan en su función. El éxito de Sión será constante, sin interrupción. Predomina la perspectiva escatológica. El tema también se aplica a Jerusalén celeste¹⁹⁸. Los versos son el clímax de la referencia a la luz de Dios. Viene el Mesías que declara la gracia y el poder de Dios. El es el sol y la luna que no serán ya más quitados.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Westermann, *Isaiah 40-66, op. cit.*, p. 347

¹⁹⁸ Schökel, L. A. *Biblia del peregrino, Antiguo Testamento, poesía, op. cit.*, p. 168

¹⁹⁹ Oswalt, J., *The book of Isaiah, op. cit.*, pos. 9399

Las nuevas realidades de las que habla el vs., 20 son definitivas o eternas. Las equivalencias poéticas son sol – luz – Yahvé y luna – resplandor – tu luna. La fuente del esplendor siempre es Yahvé. El sol no se pondrá ni la luna menguará. Los astros celestes no pueden ser mas que Yahvé mismo. Esta nueva Jerusalén, la ciudad que realiza Yahvé, a diferencia de Esdras – Nehemías, sus motivos se refieren al gran tema de la recuperación de la diáspora diseminada en todos los países.²⁰⁰

En los versos 21 y 22 se cumplen las bendiciones de Abraham: multiplicarse, poseer la tierra. El pueblo justo es la gran obra de Dios. Un nuevo orden definitivo, perpetuo. Su llegada es inminente, el poema como en *crescendo* alimenta la expectación. El Apocalipsis utiliza versos de este capítulo. 21:2; 11:23-26; 22:5²⁰¹ Sólo entonces Israel habrá cumplido el designio divino de ser reloj de la historia, la obra maestra de Yahvé, que manifiesta su propia gloria²⁰². Samás y Sin, el primero dios sol, dios de la justicia y el segundo de la luna. Señor del calendario y dios de la vegetación. Ambos eran centrales en el sistema religioso del mundo antiguo.²⁰³

El tema del Antiguo Testamento es la victoria del débil y del oprimido. El reino de Dios se construye con la debilidad humana a través de quien Dios se puede mover.

En el vs. 21 aparece por primera vez el pueblo. Ruptura con el texto anterior que cerraba con el motivo de la luz. Todo gira en torno al pueblo de Jerusalén. Los versos están desconectados literaria y estructuralmente del párrafo anterior (1-20) y suenan a una promesa inspirada en temas tradicionales. En efecto la nueva Jerusalén defendida por Yahvé, ofrece también las condiciones internas para que no haya más destrucción. En el

²⁰⁰ Croatto, J. S., *Imaginar el futuro, op., cit.*, p. 234

²⁰¹ Schökel, L. A. *Los libros sagrados, Isaías, op. cit.*, p.282

²⁰² Chávez, M., *Comentario bíblico mundo hispano, op. cit.*, p. 246

²⁰³ Walton, J. H., *Comentario del contexto cultural de la Biblia, op. cit.*, p. 720

vs., 21, el autor se imagina utópicamente una comunidad de “todos justos”. La diferencia consiste en que “todos” serán justos, y por eso todos ellos poseerán la tierra. Es el ideal. A esto se añade otro elemento, el “para siempre” que es típico de las promesas tardías, tanto de la alianza como de otras realidades.

En el vs., 21b el motivo del retoño ya no se refiere al rey ideal futuro sino al pueblo de Jerusalén. Lo mejor es el sentido de renacimiento y esperanza que denota el símbolo de retoño. No menos sugerente es el de su plantación. El término es un símbolo en sí mismo y es una metáfora por la tierra y por Jerusalén. La imagen del retoño, por otra parte, tiene un gran poder evocativo en el contexto de la repoblación de Jerusalén y del país que este oráculo anuncia.

Tomados los dos versos, señala Croatto, 21 y 22, aparecen contenidos en una inclusión formada por las palabras “tu pueblo” y “nación numerosa”. Este recurso literario le da unidad a cada una de sus partes²⁰⁴.

Childs no ve una espiritualización, como Zimerli, en Isaías3, él observa que lo más significativo del capítulo es la nueva interpretación escatológica del futuro revelado por Isaías3, quien confirma fuertemente las promesas de Isaías2 y muestra con anticipación el *kairos* que vendrá. No identifica, sin embargo, esa entrada con el regreso de Babilonia. Es solo una instancia de la promesa. Lo que viene por delante queda radicalmente escatologizado. La nueva Jerusalén no es una reconstruida ciudad terrena, pero la entrada al divino reino de Dios, la creación de una nueva tierra y de un nuevo cielo.

²⁰⁴ Croatto, J. S., *Imaginar el futuro, op., cit.*, p. 244

Para Brueggemann la estrofa final, del 19 al 22, usa categorías políticas y económicas. El poema empuja a una comprensión de la vida y de nueva creación en las imágenes del sol y la luna que serán desplazadas por Yahvé. A través de Sión Yahvé será glorificado. Este poema, continúa Brueggemann, es una extraordinaria pieza de esperanza para la comunidad en crisis, en el que Israel es invitado a dejar atrás la historia de opresión por un momento de espera. Después de todo el final es penúltimo. Hay una tentación imperialista detrás del poema.²⁰⁵

Westermann, por su parte, observa en el párrafo del 17 al 22 que los cambios que se han forjado en Sión son iguales a los realizados en el cosmos. En contraste con la interpretación de Brueggemann, el gran cambio, la descripción de una condición y no un acto de salvación. Los tiempos en los que el profeta vivió y profetizó fueron tiempos tristes. Los símbolos son de una vida más libre y más justa. Él no tiene una expectación mesiánica, ya que la era de la salvación no tiene un rey. La paz y la justicia se explican en el vs. 18. Las murallas renovadas y las puertas significan salvación y oración por Sión. Nada, en todo el capítulo, prevé un cambio espiritual en la nación. La salvación llegará a todos por igual, algo inusual en Isaías3, en otros lugares la salvación es para una sección de la nación. Amplía la promesa antigua a la tierra para siempre. Su prosperidad glorifica a Dios. 22b unifica lo que Dios dice y lo que Dios hace, un motivo de Isaías3. Lo que aquí es proclamado, va a suceder. La salvación en este capítulo nunca pasa los confines de su tiempo y su historia. La imagen apocalíptica se trata de una adicción tardía que señala que el sol y la luna cesarán de sus funciones y Dios será quien resplandezca.²⁰⁶

²⁰⁵ Brueggemann, W., *Isaiah 40-66, op., cit.* p. 211

²⁰⁶ Westermann, W., *Isaiah 40-66, op., cit.* p. 364

Por su parte, Hanson, señala que se ha levantado una lucha entre los seguidores de Isaías² y los sacerdotes sadoquitas que siguen el programa de Ezequiel 40-48. El grupo de Isaías³ encuentra su voz en la descripción de la bendecida “ciudad de Dios” Sus elementos políticos son paz y justicia, las fortificaciones son llamadas paz y las puertas alabanza. No habrá mas violencia ni devastación. El Señor lo hará y no se tarda. La pregunta “¿cuándo?” esta permanentemente en los labios de la comunidad.²⁰⁷

La restauración profética del símbolo de Jerusalén

Uno de los grandes centros simbólicos del yahvismo, del judaísmo en general y de las expresiones teológicas que surgieron de ese tronco religioso es la ciudad de Jerusalén. Símbolo de la promesa y de la salvación, la ciudad del *Shalom*. Es la gloria, el estrado de los pies de Yahvé y el resplandor de su presencia, es la ciudad de David. Nunca ocupará el lugar de lo sagrado, pero lo manifiesta. En este sentido, lo más que se puede decir de ella, es que es una epifanía de Yahvé. Centro religioso para judíos, cristianos y musulmanes y, a su vez, razón de los más profundos rencores y desencuentros.

Los comentaristas observan la transición entre tradición e innovación en el trato que Isaías³ le da a los oráculos sobre la ciudad. Las profecías sobre su restauración se escatologizan, pero nunca pierden su realidad histórica (La excepción es el verso 19 sobre el sol y la luna). El oráculo, al reinterpretar, sigue afectando a la nueva comunidad de Israel y de darle sentido a su presente – futuro.

Sin duda que la condición en que quedó la ciudad tras el embate del ejército babilonio es una certera metáfora con la que podemos identificarnos en la situación del

²⁰⁷ Hanson, P. D., *Isaiah 40-66, op. cit.*, p. 222

mundo contemporáneo. La casa – ciudad de la comunidad destruida, abatida, derrotada y saqueada. Derrumbe y consecuente caos de una de las más poderosas imágenes de la presencia, el poder y el prestigio de Yahvé. Esta es la referencia que construye el mundo del texto del oráculo y la voces del texto son un poderoso testimonio de la fe profética sobre un cambio dramático en la condición de la ciudad, y una renovada mirada al futuro de la ciudad y de todo Israel. Es una antigua expresión de una teología de la promesa y de la esperanza.

La interpretación de este oráculo nos coloca en la frontera entre profecía y escatología, o de un subgénero de profecía escatológica. La profecía en su sentido más original para la cultura religiosa de Israel es una palabra oracular que llega al vocero, aunque como ya se ha demostrado fehacientemente, esa palabra no siempre se refiere al futuro. Pero en este oráculo, el tiempo se refiere a lo que viene, al futuro. ¿Qué tan lejano? Para la mayoría de los exégetas, dentro de las limitaciones de la historia, excepto el verso 19, al que se le puede dar un sentido apocalíptico. Un futuro relacionado con la reconstrucción de Jerusalén, tras la vuelta del exilio y por lo tanto, constituye el núcleo de Isaías³. En este sentido, su lectura contemporánea implicaría una lectura histórica, es decir, como un evento del pasado. Sin embargo, el reuso de los textos, su intertextualidad, y leer al texto como obra, con su mundo, abre al texto a una proceso permanente de reinterpretaciones. Una obra, nos recordará Ricoeur, no está sujeta a una sola interpretación verdadera²⁰⁸. Juan, en el Apocalipsis, habla de la Nueva Jerusalén y algunos comentaristas cristianos ven en esa figura apocalíptica una referencia a la Jerusalén de Isaías 60. La lleva más allá del futuro.

²⁰⁸ Ricoeur, P., *Fe y filosofía*, op. cit., p. 55

El oráculo sobre Jerusalén en el capítulo 60 es la irrupción de lo nuevo. Suena a una alabanza futura para exaltar un cambio radical en la situación de la ciudad. Su significado es profundo, el oráculo está saturado de metáforas y figuras del lenguaje imaginario. La promesa opera como anhelo, la imaginación anticipa lo que la poderosa mano de Yahvé hará con la vilipendiada y destruida ciudad. La profecía quitará el velo de la deshonra y el fracaso y pondrá en su lugar todas las posibilidades de un cambio radical. Si los reconstructores han perdido el camino y han dejado sin palabras a la verdad, Yahvé, con todo su poder, intervendrá de manera inminente y hará que la ciudad resplandezca con su gloria. Este oráculo despliega el futuro de la experiencia de salvación. No es lo inmediato dado a la experiencia, sino lo que se anticipa y en su imaginación es ya un don, un regalo para el ánimo abatido del pueblo, de los repatriados, de los que han perdido la huella en la diáspora. Aquí la Jerusalén con un nuevo nombre se equipara a los grandes símbolos del mundo del texto, nuevo nacimiento, salvación, reino de Dios, en Isaías³ es la ciudad, y todo lo que la ciudad significa para el pueblo de Israel. Si parece inimaginable el tamaño de la destrucción de la invasión babilónica, lo es también el tamaño de la promesa. La experiencia de salvación de este pequeño pueblo en el oráculo no se circunscribe al ámbito del sujeto, ni al del clan o la tribu. Abarca la ciudad y como tal a todo el pueblo, a los residentes y a los que atraídos por su luz, regresarán cargando sus ofrendas y tributos. Una ciudad global, con caravanas de todos los puntos cardinales de la tierra, con el poderoso significado simbólico del *Shalom*, de la paz, particularmente en su significado de plenitud, bienestar, prosperidad, equilibrio, gobernabilidad.

Hoy, la pequeña Jerusalén, con una población menor al millón de habitantes, sigue siendo reclamada por palestinos y judíos, coexisten, prácticamente, los restos del muro del templo con la cúpula de la roca musulmana. Las tensiones de la ciudad contrastan con el oráculo de Isaías. El *Shalom* es una esperanza, es una promesa y es un don que confronta. Los oídos que no escuchan y la mano atada se transforman en el resplandor de la gloria de Yahvé.

La Jerusalén presente – futura, le da un sentido histórico al oráculo. Los presupuestos de la teología de Isaías le adjudica a su historia un fin, y desde él, un nuevo principio, simbolizado en el nombre nuevo. No es un nuevo ciclo, sino una refundación que anticipa una plenitud futura. La historia es asunto de Yahvé, que la da como palabra al profeta y como llamado a la comunidad de fe. Este tejido es el testimonio de la historia de salvación de Israel. Se puede hacer una lectura de la poesía de Isaías sin separarla del sentido histórico. Es, como señaló Löwith, una preparación para el futuro, pero leída desde el oráculo, es decir, antes del cristianismo, es también un asunto de la comunidad, del pueblo, de la ciudad, en el que el pecado y la redención aún no son circunscritos a los individuos²⁰⁹.

1.6. Misión del profeta, Isaías 61:1-3

1 El Espíritu del Señor omnipotente está sobre mí,
por cuanto me ha ungido
para anunciar buenas nuevas a los pobres.
Me ha enviado a sanar los corazones heridos,
a proclamar liberación a los cautivos
y libertad a los prisioneros,
2 a pregonar el año del favor del Señor
y el día de la venganza de nuestro Dios,

²⁰⁹ Löwith, Karl, *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires: 2007

a consolar a todos los que están de duelo,
3 y a confortar a los dolientes de Sión.
Me ha enviado a darles una corona
en vez de cenizas, aceite de alegría
en vez de luto,
traje de fiesta
en vez de espíritu de desaliento.
Serán llamados robles de justicia,
plantío del Señor, para mostrar su gloria.

Un rasgo destacado en la proclamación de este mensajero de salvación es la acumulación de la función de la meditación y las cualidades de ella, que aquí aparecen sobre una persona. Por el tiempo, las palabras pierden su precisión. El Espíritu del Señor sobre el profeta. Estas palabras que abren el capítulo representan una palabra establecida en la profecía pre-exílica de salvación en conexión con la llamada. El verbo en la comisión del profeta, es un oficio que continúa y que es lo que consagra a su titular. En y a través de esta proclamación él efectúa un cambio en aquellos a quienes ha sido enviado. Las palabras muestran que Isaías³ recibió un llamada. Tiene claro que tras el exilio la profecía vigorosa es un inicio fresco en sus manos. Dos cosas son reveladas: Isaías³ sabe que su tarea es tomada de la de Isaías² y por otro lado, la manera como lo describe muestra la diferencia entre él y su maestro. El amanecer de la era de la salvación proclamada por el profeta es la gran transformación, un cambio del sufrimiento que están padeciendo, en ese tiempo, una gran cantidad de personas.

En la segunda justificación del año y día muestra que no tiene un evento particular en mente, pero sí una nueva era. Su promesa de bendición es reemplazada por el cambio en la realidad de un indeterminado; pero cercano, futuro. Este oráculo es un ejemplo de la

manera en la que Isaías³ altera las palabras de su predecesor para hacerlas indeterminadas y generales.²¹⁰

Ha sido largamente debatida la identidad de la voz de los versos 1 al 3. Lo han identificado con el Siervo de los caps. 40-55, con Isaías³, con algún discípulo desconocido de Isaías² que está liderando durante el periodo postexílico, otros, con Esdras. Oswalt asume que se refiere al Mesías, de acuerdo a la descripción que de él se hace en 11:2.²¹¹ Croatto señala que la tradición ha sobreestimado la figura individual que recibe el espíritu para proclamar la liberación, en demerito de esta última y de los destinatarios del mensaje que son los que más importan²¹². El exégeta descarta la interpretación que identifica al locutor con el siervo de Yahvé de Isaías² y la que lo identifica con el Mesías, como veremos más adelante. Su respuesta es que el locutor no puede ser mas que el profeta que habla. El Espíritu es la energía manifestada en el acontecimiento humano. El “yo” que habla de sí mismo es un profeta imaginario.

Schökel propone un cambio en el orden de los versos. 1-3a; 3b-9, 11; el 10 como transición después de 3. Estos relatos de vocación y misión, centrales en Isaías³, se los apropia Jesús en la sinagoga de Nazaret, en un momento trascendental. Una gran cantidad de coincidencias con el capítulo 58, insisten ambos capítulos en la liberación de cautivos y presos. El autor está hablando de una restauración que ha de suceder en la patria y que se abre hacia el futuro. Dos elementos paralelos y complementarios: adentro de la ciudad tiene que triunfar la justicia en las relaciones ciudadanas, afuera han de cesar las injusticias y opresiones contra los judíos. Se trata de reconstruir la ciudad, en el capítulo 61 el evangelista anuncia el cumplimiento de las promesas a nueva escala.

²¹⁰ Westermann, C., *Isaiah 40-66, op. cit.*, p. 365

²¹¹ Oswalt, J., *Isaiah, op. cit.*, pos. 14245

²¹² Croatto, J. S., *Imaginar el futuro, op. cit.*, p. 245

Para Childs, como hemos visto, la mayor dificultad del oráculo es determinar quien habla en la primera y última parte y advierte que no hay que identificar demasiado rápidamente al hablante con el siervo o con el llamado del profeta de Isaías³. Considera que la persona ha sido escogida por Dios con un propósito. Su lugar escatológico conduce a alguien que es más que un profeta. Se relaciona con el capítulo 11:2 el Espíritu del Señor es sobre el Mesías, su arma más potente es la palabra de su boca 61:1-3 y se relaciona directamente con el establecimiento de la justicia (11:5) y el resultado de su obra es la exaltación de Dios (11:9-10). Se refiere al profeta que representa al Siervo/Mesías en un sentido climático²¹³.

1.7. La nueva condición del pueblo, Isaías 61:4-11

4 Reconstruirán las ruinas antiguas,
y restaurarán los escombros de antaño;
repararán las ciudades en ruinas,
y los escombros de muchas generaciones.
5 Gente extraña pastoreará
los rebaños de ustedes,
y sus campos y viñedos serán labrados
por un pueblo extranjero.
6 Pero a ustedes los llamarán «sacerdotes del Señor»;
les dirán «ministros de nuestro Dios».
Se alimentarán de las riquezas de las naciones,
y se jactarán de los tesoros de ellas.
7 En vez de su vergüenza,
mi pueblo recibirá doble porción;
en vez de deshonra,
se regocijará en su herencia;
y así en su tierra recibirá doble herencia,
y su alegría será eterna.
8 «Yo, el Señor, amo la justicia,
pero odio el robo y la iniquidad.
En mi fidelidad los recompensaré
y haré con ellos un pacto eterno.
9 Sus descendientes serán conocidos entre las naciones,
y sus vástagos, entre los pueblos.
Quiénes los vean, reconocerán

²¹³ Oswalt, J., *The book of Isaiah, op. cit.*, pos. 9470

que ellos son descendencia bendecida del Señor.»
10 Me deleito mucho en el Señor;
me regocijo en mi Dios.
Porque él me vistió con ropas de salvación
y me cubrió con el manto de la justicia.
Soy semejante a un novio que luce su diadema,
o una novia adornada con sus joyas.
11 Porque así como la tierra hace que broten los retoños,
y el huerto hace que germinen las semillas,
así el Señor omnipotente hará que broten
la justicia y la alabanza ante todas las naciones.

El kerigma del héroe y la restauración de Israel

El anuncio de salvación es central en la experiencia de Israel. Desde el texto fundante del llamamiento de Abram hay un anuncio – promesa. El capítulo 61 es la médula del kerigma profético. La vida religiosa de Israel tiene roles bien identificados: los patriarcas, el juez carismático, el profeta, el sacerdote, el rey. ¿De quién se trata en este capítulo? El enviado queda indeterminado. Es un ungido, dotado con el Espíritu de Yahvé. No puede ser mayor su autoridad. Nadie lo unge, su encomienda kerigmática le es dada por el Espíritu mismo de Yahvé. En la medida en que avanza el oráculo, también su tarea se irá ampliando, no sólo proclama, además sana, consuela, y dota de los dones necesarios para que el pueblo se transforme en una nación de sacerdotes. Continúa con la transformación de la situación del pueblo ya descrita en el capítulo 60, a los derrotados, les anuncia victoria, a los humillados, vindicación. El oráculo no es uniforme, en los primeros tres versos el mensajero habla en primera persona, y pasa a la segunda del plural y terminar hablando como Yahvé. Estas diferencias liberan al oráculo de la dependencia excesiva del personaje y permite que su centro sea el kerigma, el mensaje que es una cumbre de la experiencia de salvación como promesa, como anuncio. El oráculo se distancia de su propio tiempo, su expresión en términos de futuro lo dotan de una libertad

que, sin embargo, no autoriza a sacarlo de su destinatario. Esto circunscribe el oráculo a Israel y a Jerusalén. Deberá esperar hasta la era cristiana para que el anuncio se universalice. Sin embargo, el oráculo es denso y rico en expresiones que manifiestan el significado de la plenitud que Isaías asocia a la salvación y a la intervención de Yahvé: salud, libertad, consuelo, y reconocimiento. Esa acción salvífica transforma al pueblo en robles, reconstructores y sacerdotes que disfrutarán de las riquezas de las naciones. En los versos 7 al 9 Yahvé habla en primera persona sobre lo que él hace con su pueblo y los afirma como su herencia. Los últimos versos son una expresión de satisfacción incontenible del ungido o del pueblo. Las cosas han cambiado radicalmente y eso es un gran motivo de alegría.

Hay cuatro elementos en este oráculo relacionados con la experiencia de salvación de Israel: un kerigma, un mensajero, un sujeto y una nueva situación. La problemática de la lectura posmoderna del oráculo es el desgaste de los cuatro elementos a lo largo de la historia. Un mensaje, un mensajero, un sujeto y una condición que han sufrido un lento pero continuado proceso de descomposición. Duch ha propuesto como centro de su análisis antropológico de la religión contemporánea, una problemática de comunicación resultado del descrédito²¹⁴. Los cuatro elementos constitutivos del oráculo parecen estar inmersos en el descrédito moral, en la irrelevancia cultural, en la sospecha ideológica y en el escepticismo científico. Sin duda que el kerigma de Isaías puede ser leído al interior de las comunidades de creyentes que reciben el texto como una palabra viva, dotada de autoridad; pero también puede ser recibido por todo aquel que no pasa por alto la importancia de las experiencias de salvación como elemento constitutivo de toda

²¹⁴ Duch, Ll. *Un extraño en nuestra casa, op. cit.*, p. 249

reconstrucción cultural. El oráculo le da al kerigma la fuerza de una palabra que llega y alcanza a la comunidad con la autoridad que ésta le reconoce a Yahvé y la verdad que asume en el kerigma, escuchado y leído como testimonio.

Ricoeur ha reflexionado hermenéuticamente sobre la importancia central del testimonio en el contexto de la verdad del texto. Su hipótesis se centra en la verdad como manifestación, como el testimonio de una vida. La verdad del kerigma, la verdad del mensajero, la verdad del sujeto y la verdad en la nueva situación. El teólogo Juan A. Mackay²¹⁵ señaló que en el contexto de las Escrituras la verdad ha de entenderse en orden a la bondad. Así se pueden ir construyendo triadas para pensar hermenéuticamente el oráculo: el kerigma como testimonio en orden a la bondad, la verdad del testigo en orden a la bondad, la verdad de Yahvé en orden a la bondad y la nueva situación considerada desde el criterio de la bondad. Así se puede diferenciar entre verdad y falsedad. Y así se puede comprender la experiencia de salvación proyectada desde el testimonio histórico de Isaías³, es decir en la línea de la trayectoria cautividad – regreso – diáspora – regreso. ¿Qué promesas estructuran la experiencia de Israel? En el anuncio: buenas nuevas y liberación, año de favor y día de venganza, doble porción, alegría eterna. En el mensajero: ungido, vestido con ropas de salvación, como un novio con diadema resplandeciente y una novia adornada con sus joyas. En el sujeto, Yahvé, el gran actor de la salvación, su verdad – bondad es su amor por la justicia y su odio por la inequidad, fiel a su pacto. En la nueva condición, la plenitud del *Shalom*, Israel también espera la restauración de su vocación como pueblo: ser una nación de sacerdotes, reconstruir la

²¹⁵ Mackay, Juan A., *Prefacio a la teología cristiana*, Casa Unida de Publicaciones, México, D. F. 1984, p. 116-140

ciudad con un nombre nuevo, reparar sus muros, restaurar su sentido, sus símbolos, su tarea histórica.

1.8. La nueva Jerusalén, continuación, Isaías 62:10-12

10 ¡Pasen, pasen por las puertas!
Preparen el camino para el pueblo.
¡Construyan la carretera!
¡Quítenle todas las piedras!
¡Desplieguen sobre los pueblos la bandera!
11 He aquí lo que el Señor ha proclamado
hasta los confines de la tierra:
«Digan a la hija de Sión:
“¡Ahí viene tu Salvador!
Trae su premio consigo;
su recompensa lo acompaña.” »
12 Serán llamados «Pueblo santo»,
«Redimidos del Señor»;
y tú serás llamada «Ciudad anhelada»,
«Ciudad nunca abandonada».

La restauración de la ciudad

Este oráculo cierra los textos asociados a Isaías³. La estructura piramidal empieza su descenso. Las diferencias de los exegetas se han enfocado en la profundidad de la dinámica continuidad-cambio y en la identificación de los hablantes. El anuncio de restauración de Jerusalén se enriquece al mantener la tensión y no disolverla, hay continuidad con Isaías¹ y ², pero Isaías³ mira hacia el futuro con un oráculo en el que se lleva a toda su plenitud a la ciudad. Asimismo, el texto deja indeterminada la voz del hablante, ya el profeta, Yahvé, algún otro heraldo o los ángeles y orienta al lector hacia el mensaje. Lo importante es el kerigma. Fiel a la tradición isaiana, pero creativamente abierto a lo nuevo, a un cambio tan profundo como el que implica la dotación de un nuevo nombre para Sión. Esta historia de salvación, el testimonio de Isaías, abre, también, la tensión entre presente y futuro, realidad y esperanza. Yahvé es a su vez el

Dios de la memoria, de los hechos portentosos que conserva el pueblo, pero también es quien ha sido acusado de indiferente ante la situación presente y la voz que anuncia un presente – futuro esplendoroso. Como lo ha sido a lo largo de toda la sección, una voz de juicio y salvación. El texto construye un mundo en el que el juicio y la salvación son dos realidades que no pueden separarse, entre esos dos polos se entreteje la historia de la salvación que mira hacia atrás, que es fiel al Dios de los padres, pero que mira hacia adelante, a Yahvé que promete cumplir sus promesas.

Escuchar el testimonio recogido en el oráculo, del profeta – testigo de la palabra de Yahvé, leer el texto que a su vez recoge otros textos vividos en circunstancias, tiempos y lugares ajenos, es apenas atisbar un denso drama, el drama de la posibilidad de la vida más allá de la devastación, de la destrucción de la economía, de la ruptura de la estructura social y de los símbolos religiosos de los que han sobrevivido. Es tal su debilidad que su regreso es un acto de gracia dirigida por la mano de Yahvé en la voluntad de Ciro y no el resultado de su esfuerzo por liberarse de su cautividad. La poca fuerza que les queda se agota en las disputas internas y en las asechanzas de los jefes de las otras provincias que se ven amenazados por la reconstrucción de su pequeño vecino.

En el centro, el kerigma de esperanza, que no es otro el kerigma de salvación. Esperanza que mira hacia el pasado que ha quedado registrado en la memoria del pueblo y documentada en sus escritos, revisada y reeditada en el contexto de la cautividad babilónica. La memoria habla de la fidelidad de Yahvé, de sus hechos portentosos, de su palabra que alumbra, guía, corrige, aniquila, llama.

Jerusalén, sin duda, es el centro simbólico de Isaías³. La cúspide de sus oráculos. Es una realidad geográfica, histórica y religiosa, en el texto, una pequeña ciudad dentro

de una provincia del Imperio Persa, pero densa en su significado. Es el faro al que se dirigen las miradas de los exiliados, de los migrantes, y del pueblo en diáspora. Para los profetas ha sido un motivo de esperanza y una profunda agonía, el texto bíblico la describe en su realidad histórica y en su realidad narrativa, como símbolo multivalente. Centro del poder del culto unificado y de las castas sacerdotales en cuyos altares han sido sacrificados los profetas, dirá Jesús, siglos después. El estrado de los pies de Yahvé y cuya cabeza ha sido ceñida con la diadema de su resplandor. Con su templo construido – derribado – reconstruido – derribado, con sus muros levantados, destruidos y reconstruidos, con la ley omitida y con la ley obedecida.

Jerusalén en el texto es un símbolo de lo radicalmente nuevo. Motivo de lamentación y queja y objeto del poema de salvación. La llegada de Yahvé se equipara a la llegada de la salvación y la llegada de la salvación es la manifestación de la gloria de Yahvé. El nuevo nombre es salvación y la justicia es la manifestación de la gloria de la ciudad y de la gloria de Yahvé. Puede reconstruirse el muro y el templo, pero no habrá verdad en el símbolo a menos que la epifanía sea justicia, derecho y equidad. Pero no se agota en actos reivindicatorios de los exiliados y excluidos, o en reglas de equidad para las cortes y los jueces, se trata de una relación esposa – esposo, padre – hijos. Un vínculo familiar, unido por relaciones que no se agotan en la normatividad social. Esta nueva relación le da a la ciudad una identidad que no sólo restaura la que se había perdido, sino que se abre hacia lo radicalmente nuevo, porque el nombre oculto y nunca manifiesto, es un don de Yahvé para darles una nueva oportunidad de vida y de vocación en el mundo. Es futuro escatológico, aun no en el más allá de lo apocalíptico, pero presente en el más acá de la época de la reconstrucción. Por ello la restauración de Jerusalén no lo es sólo de

la ciudad que puede ser identificada geográficamente, es su restauración simbólica, la novedad del pueblo.

La vuelta al universo simbólico en la modernidad tardía nos coloca en la posibilidad de dotar a lo que está inserto en la memoria religiosa de la tradición judeo – cristiana, a saber, Jerusalén, y en el diálogo interreligioso con los musulmanes, de lo radicalmente nuevo. La hermenéutica del símbolo de Jerusalén como epifanía, es la recuperación de un significado olvidado y oculto bajo las luchas por el poder que todo símbolo sufre. Porque nuestra sospecha nos advierte del uso que se hace de los símbolos para dominar, oprimir, manipular, y engañar; pero también nos coloca ante la esperanza de la salvación, de ser parte de una historia de salvación, y de la venganza, como extrañamente nos advierte el oráculo del capítulo 63. ¿Qué es lo que pervive de Jerusalén? Paz, justicia y unión para la diáspora de Israel. Símbolo del reino mesiánico y de un cristianismo universal y, en el Apocalipsis, un nuevo orden que reemplazará al mundo presente al final del escatón. No es la restauración del paraíso terrenal, sino una novedad absoluta.

1.9. Oráculos de venganza, memoria y plegaria, Isaías 63:1-19

El capítulo 62 termina con lo que se considera el legado de Isaías³, los capítulos posteriores, del 63 al 66, si seguimos la estructura piramidal propuesta, retoman algunos de los temas de los primeros cuatro capítulos, por lo que no será necesario estudiarlos en detalle. Para facilitar su lectura vamos a integrar en un solo apartado los capítulos 63 y 64, incluyendo oráculos de venganza (63:1-6), de nostálgica memoria (63:7-14) y de plegaria (63:15-19; 64:1-12)

1.9.1. La venganza, Isaías 63:1-6

1 ¿Quién es este que viene de Edom,
desde Bosra, vestido de púrpura?
¿Quién es este de espléndido ropaje,
que avanza con fuerza arrolladora?
«Soy yo, el que habla con justicia,
el que tiene poder para salvar.»
2 ¿Por qué están rojos tus vestidos,
como los del que pisa las uvas en el lagar?
3 «He pisado el lagar yo solo;
ninguno de los pueblos estuvo conmigo.
Los he pisoteado en mi enojo;
los he aplastado en mi ira.
Su sangre salpicó mis vestidos,
y me manché toda la ropa.
4 ¡Ya tengo planeado el día de la venganza!
¡El año de mi redención ha llegado!
5 Miré, pero no hubo quien me ayudara,
me asombró que nadie me diera apoyo.
Mi propio brazo me dio la victoria;
¡mi propia ira me sostuvo!
6 En mi enojo pisoteé a los pueblos,
y los embriagué con la copa de mi ira;
¡hice correr su sangre sobre la tierra!»

El oráculo apunta al advenimiento del Dios vengador, en el que se celebra la victoria divina sobre el pueblo de Edom y sobre los pueblos enemigos en general. El personaje de quien se anuncia su llegada hace su entrada triunfal en Jerusalén.²¹⁶

Se celebra un diálogo a las puertas de la ciudad al estilo de los salmos 24 y 118, con dos preguntas y dos respuestas en primera persona. El rey ha tenido que enfrentar al enemigo, no ha sido fácil hacer triunfar el derecho de los oprimidos, la lucha por la liberación ha sido dramática y el guerrero lleva las señales de la batalla. El día de desquite ejecuta la legislación sobre el vengador de la sangre (61:2). Es un acto de justicia vindicativa, una obligación que recae sobre los familiares según un orden preciso. Dios, como pariente cercano, tiene que salir por su pueblo para rescatarlo (Cf. Números

²¹⁶ Chávez, M., *Comentario bíblico mundo hispano, op. cit.*, pp. 252, 253

35:9-29). El vino – sangre salpica los vestidos, el vino embriaga mortalmente a los vencidos y su sangre empapa la tierra.²¹⁷

El que llega se presenta suscintamente, le basta decir “yo”, su presencia opera un doble rescate: la justicia ejecutada en los culpables, el rescate de los que no han muerto y están esclavizados.

Este párrafo es compañero de 59:15b-21, ambos hablan del juicio y de la consiguiente salvación. Día de la venganza que mezcla con la restauración 61:2.

En el oráculo el énfasis primario es sobre el poder de Dios para que sus siervos tengan vidas justas. El guerrero divino es la respuesta para que su pueblo pueda manifestar la luz de Dios a las naciones. Dios vencerá a todos los enemigos de su pueblo, personificando al pecado. Las imágenes de guerra señalan que Dios enfrentará a todas las naciones que opriman a Israel,²¹⁸ sin embargo, el pasaje no habla de destrucción, sino de salvación. Schökel indica que la venida desde el sur es común en las teofanías, en el oráculo el guerero se presenta con sus títulos: vencedor en un juicio con su palabra, con su palabra justa salva al oprimido o calumniado²¹⁹.

En el verso 3 la respuesta a las preguntas de los primeros versos incluye cuatro cosas: 1) la imagen de la vendimia, 2) el motivo de la ira, 3) el hecho de que su trabajo se ha hecho sin ayuda y 4) el propósito de la redención. El guerrero confirma que lo que ha estado haciendo es pisar el lagar del vino. El ha atacado a los enemigos de su pueblo. y los ha pisoteado como a las uvas, de tal manera que su sangre ha salpicado su ropa. ¿Por qué?, por su ira, él es un padre que no queda impassible cuando ve que sus hijos han sido abusados y mutilados.

²¹⁷ Schökel, L. A. *Biblia del peregrino, Antiguo Testamento, poesía, op. cit.*, p. 172

²¹⁸ Oswalt, J., *Isaiah, op. cit.*, pos. 14479

²¹⁹ Schökel, L. A. *Los libros sagrados, Isaías, op. cit.*, p. 288

Ante la opresión, otros pueblos se desentienden, entonces él, indignado ante la injusticia, se rebela y toma fuerzas de su “furor”, que es sentido de justicia. (59:16)²²⁰

Los versos 5 y 6 repiten los temas del verso 3, dejando en el centro la explicación. En su tarea de salvar al oprimido y de ejecutar sentencia, el Señor no encuentra aliados humanos; el oprimido no puede ayudarlo, el opresor, no quiere. Entonces su rebeldía interna frente a la injusticia, su indignación ante el crimen, furor, cólera, le dan fuerzas y lo sostienen en la lucha. Mucho tiempo ha aguantado. Ahora llega la hora de la venganza contra el opresor, es tiempo del rescate del oprimido²²¹.

La venganza y la redención

La historia de salvación es el relato, aquí intervenido por el oráculo, del conflicto siempre presente entre los opresores y los oprimidos, entre los extranjeros y el pueblo de Yahvé. Hay discontinuidad en la profecía, pero una discontinuidad en el hilo de la narrativa de salvación. La tarea del que llega vestido de púrpura es venganza en el contexto de la redención. Edom no tiene una referencia histórica particular, sino la representación de todos los enemigos del pueblo de Yahvé y la capital, sin duda el centro de todo su poderío. Como se ha mostrado a lo largo de nuestra lectura de Isaías³ la dimensión comunitaria de la salvación se privilegia sobre la individual. Edom como una referencia generalizada y no particular, nos ofrecen una lectura del oráculo abierta a lo indeterminado. El hecho de que el oráculo inicie con una pregunta, lo abre a diversas posibles respuestas; aunque el oráculo ofrece su propia respuesta, es un personaje con un vestido peculiar y con un gran poder. Es el “yo” que habla con justicia y tiene poder para

²²⁰ Schökel, L. A. *Biblia del peregrino, Antiguo Testamento, poesía, op. cit.*, p. 172

²²¹ Schökel, L. A. *Los libros sagrados, Isaías, op. cit.*, pp. 288, 289

salvar. El diálogo continúa enfocado en el vestido y no en el personaje, la metáfora del lagar ahora se aclara como la sangre de una batalla por la redención y de un año de redención. No es cualquier acto redentor, sino el gran acto redentor, el del año de la redención. Un acto sostenido por su gran poder, testimoniado por la sangre que corre sobre la tierra. Este año de redención es la densificación de la experiencia de salvación, una esperanza en la que todos los valores asociados a la salvación se plenifican, se llevan a su expresión mas poderosa. En la historia de salvación de Israel permanece la esperanza en un futuro pleno, una de cuyas características es la derrota de sus enemigos, los que desde siempre se han opuesto a su libertad y a su existencia como nación.

El oráculo soteriológico devela un conflicto, una batalla, una guerra por la redención, se trata de una epopeya. Es la interpretación de su historia, es la descripción de su presente, es la esperanza de su futuro. En esta guerra futura no hay ejércitos alistados, ni armas encontradas, se trata de un gran guerrero, sólo de él depende la guerra y sólo en él está la victoria. El pueblo aparece como espectador que observa y reconoce con admiración la epopeya de la que será beneficiario.

El despojo de lo sagrado de la historia en la modernidad, el abandono de toda interpretación teleológica y optimista del futuro, es desplazada por la comprensión de la historia como lo azaroso y sujeto a una libertad interpretativa. Es el contexto del oráculo de la venganza y de la redención. En la más densa oscuridad de la tragedia del sufrimiento humano y del caos, Israel del post-exilio, Israel de la diáspora, el Israel de todos los holocaustos, encuentra en el oráculo la esperanza por la redención y encuentra la posibilidad de mantenerse vivo.

Las comunidades de lectura que viven a contrapelo entre la modernidad y la posmodernidad, entre la historia como lo que no tiene sentido, ni utopía, y la historia que recupera lo sagrado como religiosidad subjetiva y virtual, pueden recibir y reinterpretar el texto de venganza y redención. Si de algo está urgida la posmodernidad es de la densificación de la redención de la comunidad como tal y de los sujetos en su interioridad. El kerigma profético apunta a ésta esperanza y la simbología del vestido púrpura a su imaginario. El purpura refiere a ese costo sacrificial que entraña todo acto redentor. ¿De qué debe ser redimida la posmodernidad? ¿Cuál es su costo?

1.9.2. El recuerdo de las bendiciones de Dios, Isaías 63:7-14

7 Recordaré el gran amor del Señor,
y sus hechos dignos de alabanza,
por todo lo que hizo por nosotros,
por su compasión y gran amor.
¡Sí, por la multitud de cosas buenas
que ha hecho por los descendientes de Israel!
8 Declaró: «Verdaderamente son mi pueblo,
hijos que no me engañarán.
»Así se convirtió en el Salvador
9 de todas sus angustias.
Él mismo los salvó;
no envió un emisario ni un ángel.
En su amor y misericordia los rescató;
los levantó y los llevó en sus brazos
como en los tiempos de antaño.
10 Pero ellos se rebelaron
y afligieron a su santo Espíritu.
Por eso se convirtió en su enemigo,
y luchó él mismo contra ellos.
11 Su pueblo recordó los tiempos pasados,
los tiempos de Moisés:
¿Dónde está el que los guió a través del mar,
como guía el pastor a su rebaño?
¿Dónde está el que puso
su santo Espíritu entre ellos,
12 el que hizo que su glorioso brazo
marchara a la derecha de Moisés,
el que separó las aguas a su paso,
para ganarse renombre eterno?

13 ¿Dónde está el que los guió a través del mar,
como a caballo en el desierto,
sin que ellos tropezaran?
14 El Espíritu del Señor les dio descanso,
como a ganado que pasta en la llanura.
Fue así como guiaste a tu pueblo,
para hacerte un nombre glorioso.

Esta sección consta de dos partes. La primera tiene las características de un salmo que rememora con nostalgia la historia pasada del pueblo de Israel y la intervención milagrosa de su Dios para librarlo de sus opresores y se introduce con las palabras “las misericordias de Jehová recordaré”. La intervención de Dios son una expresión de su misericordia, de su bondad, de su gran compasión²²².

La unidad está poco ordenada e incluye elementos de súplica y confesión de pecados. El pecado contrasta con los beneficios precedentes del Señor. Es característica de la pieza a) el remover a segundo plano las mediaciones humanas: no Moisés, ni Abraham, ni Israel b) el apelar a la relación de filiación y paternidad de la tradición de Oseas, c) la acción del Espíritu y la función del nombre²²³.

La mencionada situación de desgracia nacional es equivalente a las antiguas. El pueblo se dirige al Dios de su historia, pidiéndole que intervenga para salvar. Todo comienza con un repaso histórico, del que brota la insistencia en el tema del recuerdo y por el que evoca el salmo 78. La paternidad suena en el verso 8. Es notable la acción del Espíritu. (10, 11, 14) Este primer párrafo es un recuerdo histórico²²⁴.

La reminiscencia está dividida en dos partes, primero 7-10, es una introducción al tema, inicia con la fundación de Israel, las bendiciones que resultan de esa elección y

²²² Chávez, M., *Comentario bíblico mundo hispano*, op. cit., p. 253

²²³ Schökel, L. A. *Biblia del peregrino, Antiguo Testamento, poesía*, op. cit., p. 173

²²⁴ Schökel, L. A., *Profetas*, op. cit., p. 368

termina con el resultado de que a pesar de todo esto Israel se reveló e hizo que Dios se tornara su enemigo. La segunda parte, 11-14, es un llamado para que la rebelde Israel recuerde al Dios del Éxodo y sus implicaciones para el presente. Emerge el tono de lamentación.²²⁵

Recordando los días antiguos, la urgencia del presente se coloca en el contexto del pasado gracioso del Señor.²²⁶ Una vez más vemos al profeta guardar la palabra de Dios como un alivio en el periodo en el que el pueblo ha perdido su identidad espiritual, en el que parece que Dios es indiferente. El profeta echa mano del pasado para romper el *impasse* en el que se encuentra la situación.²²⁷ Los actos de amor más significativos de Dios le recuerdan a la gente su fidelidad y plausibilidad²²⁸. Isaías cumple la función de un recordador, “traeré a memoria”.²²⁹ La intervención de Jehová en la historia de Israel es calificada como expresión de su misericordia, de su bondad, de su gran compasión.²³⁰

La filiación es agravante de delito, de acuerdo a Dt. 32:5; pero el pueblo retorcerá el tema para pedir misericordia y perdón. Los textos que corrige pueden ser: Ex 23:20, 23:23, 32:34²³¹. La evidencia mas fundamental del amor de Dios para todo israelita es la elección. Sin una explicación Dios decidió elegir a Abraham y sus descendientes. El tema es la relación indisoluble entre la elección del pueblo de Dios y su carácter.

Los siguientes versos retoman el hecho de que la respuesta del pueblo es la rebelión. Los hijos resultan falsos y toman el más obstinado camino. La santidad de Dios es ofendida cuando el pueblo se rebela y el resultado trágico es que su salvador llega a ser

²²⁵ Oswalt, J., *The book of Isaiah, op. cit.*, pos. 10124

²²⁶ Brueggemann, W., *Isaiah 40-66, op. cit.*, p. 228

²²⁷ Hanson, Paul D., *op. cit.*, p. 235

²²⁸ Beyer, Bryan E., *op. cit.*, p. 235

²²⁹ *Nuevo comentario bíblico siglo veintiuno, op. cit.*, p. 699

²³⁰ *Comentario bíblico mundo hispano, op. cit.*, p. 254

²³¹ Schökel, L. A., *Profetas, op. cit.*, p. 368

considerado su enemigo. Dios ha hecho dos cosas en el pasado: liderar a su pueblo a través de sus líderes y en segundo lugar, le ha dado poder a esos líderes. Estará otra vez la belleza del poder de Dios en el futuro de Israel, como lo estuvo con Moisés. El profeta afirma que lo que se puede esperar para el futuro es su gracia inicial y su continua paciencia.

Los términos utilizados guardan relación con el Salmo 78, y el símil de guiar a los animales a los lugares de pastoreo. Utiliza los términos con una nueva intensidad y un nuevo énfasis en el Espíritu Santo. Por su rebelión Israel es castigado, pero no desechado, por amor a sus misericordias Yahvé continúa guiándolos.²³² La memoria contiene en germen salvación: recordando, el pueblo está suplicando. Y concluye la meditación histórica.²³³ El recuerdo termina en vs. 14 como una súplica.²³⁴

Por la crisis que están enfrentando, la pregunta que se encuentra en el fondo, es ¿Dónde está ahora Yahvé? El verso 14 concluye que el Señor llevará a su pueblo a descansar en las llanuras de Canaán. La evidencia del pasado les permite afirmarlo. La reputación de Dios está en juego, Yahvé lo hará nuevamente por honor de su nombre.²³⁵

Memoria de las bendiciones, de las luchas, de los desencuentros

En el oráculo encuentran expresión el lamento, la oración, la alabanza, el memorial, la confesión. Un amplio registro literario de la fe de Israel. En el texto se expresa también la queja por sus condiciones presentes. Ante todo, Yahvé es Dios que ama, misericordioso y salvador; pero que también se vuelve en contra del pueblo que se

²³² *Nuevo comentario bíblico siglo veintiuno, op. cit.*, p. 699

²³³ Schökel, *Biblia del Peregrino, op. cit.*, p. 173

²³⁴ Schökel, *Los Libros Sagrados, Isaías, op. cit.*, p. 287

²³⁵ Oswalt, J., *The book of Isaiah, op. cit.*, pos. 10272

rebela en su contra. La memoria se remonta hasta el éxodo, el acto portentoso que constituye uno de los acontecimientos centrales de la fe de Israel. Isaías lo recuerda como un acto de gran amor y que amerita la alabanza del pueblo. Yahvé los ha reconocido como hijos e intervino él mismo en la gesta libertaria. El éxodo que se recuerda fue un rescate y es descrito como el acto de un padre que toma a sus hijos en brazos. Ese recuerdo los enfrenta a su presente y los conduce a cuestionar su relación con Yahvé. ¿Dónde está? Es la pregunta de todo aquel que está viviendo en la encrucijada de un gran sufrimiento. La descripción de Yahvé lo exalta y reconoce su gran poder, las metáforas apuntan a esa potencia extraordinaria: su brazo glorioso que separa las aguas, que los guía a través del mar sin tropiezo. Y es quien, al final, les da descanso.

El oráculo abre uno de los aspectos mas apasionantes de la comprensión del texto, la relación entre memoria religiosa y experiencia presente. Sin duda que una fe que sólo es memoria se convierte en un recuento histórico que pierde significado y potencia para la vivencia de las futuras generaciones, particularmente cuando esa experiencia dista mucho de reflejar lo que la memoria relata. Isaías le da continuidad a la narrativa del éxodo y la coloca en el centro del debate sobre la presencia o no de Yahvé en la situación presente de Israel, ya en el regreso del cautiverio o en la diáspora que le siguió. Por otro lado, la experiencia que sólo es presente y no se vincula a una narrativa histórica, se reduce a la vida individual que fácilmente se desliza por los ídolos y las prácticas idolátricas.

Sin embargo, ya se ha planteado el problema que hay entre la trasmisión de la fe como relato y la experiencia presente, observando que la experiencia presente es un fenómeno que no está dado ni abierto a todo individuo por un mero acto de su

voluntad²³⁶. Y la reflexión es válida para el alma atribulada que aun deseándolo no tiene la manera de tener un encuentro con el Dios de poder. Para el judaísmo rabínico posterior ese encuentro se densificó sólo en la Torá, hoy, por otro lado, la balanza se inclina hacia la experiencia sin memoria y sin trayectoria histórica. Hilary Putnam encuentra en la oración y la lectura de la Torá su vinculación personal con lo sagrado, Rorty y otros pragmatistas, en la caridad y el amor cristiano, sin duda que la eucaristía sigue siendo el centro de la catolicidad contemporánea y las nuevas espiritualidades ofrecen otro tipo de experiencias de salvación. Ricoeur, por su parte, señalaba que la metáfora del padre sigue siendo una metáfora poderosa para la modernidad tardía, metáfora que encuentra registros muy profundos en la diferentes culturas. Habría que seguir la pauta sobre el simbolismo del padre en Freud y Lacan, para que desde las teorías terapéuticas planteemos el problema en una sociedad post terapéutica. La muerte de Dios sería una analogía de la muerte del padre. El oráculo de Isaías parece poner las cartas del lado del kerigma y de su hermenéutica.

1.9.3. Plegaria, memoria y misericordia, Isaías 63:15-64:12

15 Mira bien desde el cielo;
observa desde tu morada santa y gloriosa.
¿Dónde están tu celo y tu poder?
¡Se nos niega tu abundante compasión y ternura!
16 Pero tú eres nuestro Padre,
aunque Abraham no nos conozca
ni nos reconozca Israel;
tú, Señor, eres nuestro Padre;
¡tu nombre ha sido siempre «nuestro Redentor»!
17 ¿Por qué, Señor, nos desvías de tus caminos,
y endureces nuestro corazón
para que no te temamos?
Vuelve por amor a tus siervos,
por las tribus que son tu herencia.

²³⁶ Hadot, Pierre., *La filosofía como forma de vida*, op. cit.

18 Tu pueblo poseyó por un tiempo tu santuario,
pero ahora lo han pisoteado nuestros enemigos.
19 Estamos como si nunca nos hubieras gobernado,
como si nunca hubiéramos llevado tu nombre.

De la plegaria a la memoria

Este texto nos recuerda que Isaías³ es un cuerpo oracular que da voz a la fe que está reinterpretando su historia a la luz de los nuevos acontecimientos y que participa en las controversias acerca del papel que Yahvé ha jugado en todo el proceso. Se puede observar la tensión por la identidad del pueblo, ¿son o no descendencia de Abraham? Es la identidad del pueblo y de Yahvé lo que siempre está en el centro de la controversia. En tal conflicto Yahvé es confesado como Padre y como Redentor y, a su vez, como el responsable del corazón duro del pueblo y de la condición de destrucción en la que se encuentra la ciudad y el templo, como si no fueran pueblo de Dios. Este oráculo retoma el tema de las ruinas en las que se encuentra Jerusalén, después de los oráculos sobre la Nueva Jerusalén y el gran día de la restauración. No se trata sólo de una construcción literaria en la que se juegue una suerte de artificio creativo y que use el ambiente de los juicios como excusa para su expresión. Expresan controversias que estaban en el corazón del Israel que en cada momento de su historia se va redefiniendo a sí mismo y en ese sentido también redefine su comprensión de Yahvé²³⁷. Como ha señalado Duch²³⁸ la imagen de Dios es histórica y es en las encrucijadas de la historia en las que su imagen se deteriora, se desdibuja, desaparece o se enriquece a la luz del kerigma, de la palabra, de la fe y de las instituciones que participan en ella.

El lamento y el memorial, la confesión y la acusación o el reclamo, el anuncio que se entretajan en este oráculo son parte del lenguaje de la fe que surge en razón de la

²³⁷ Brueggemann, W., *Teología del antiguo testamento*, op. cit., p. 92

²³⁸ Duch, LL., *Un extraño en nuestra casa*, op. cit.

destrucción en la que se ha encontrado Israel. No podemos esperar la articulación de un discurso ordenado y sistemático, tras el derrumbamiento del corazón de la fe de Israel. En el oráculo lo que importa es la paternidad de Dios y la redención del pueblo.

Isaías 64:1-12

1 ¡Ojalá rasgaras los cielos, y descendieras!
¡Las montañas temblarían ante ti,
2 como cuando el fuego enciende la leña
y hace que hierva el agua!
Así darías a conocer tu nombre entre tus enemigos,
y ante ti temblarían las naciones.
3 Hiciste portentos inesperados cuando descendiste;
ante tu presencia temblaron las montañas.
4 Fuera de ti, desde tiempos antiguos
nadie ha escuchado ni percibido,
ni ojo alguno ha visto,
a un Dios que, como tú,
actúe en favor de quienes en él confían.
5 Sales al encuentro de los que, alegres,
practican la justicia y recuerdan tus caminos.
Pero te enojas si persistimos
en desviarnos de ellos.
¿Cómo podremos ser salvos?
6 Todos somos como gente impura;
todos nuestros actos de justicia
son como trapos de inmundicia.
Todos nos marchitamos como hojas:
nuestras iniquidades nos arrastran como el viento.
7 Nadie invoca tu nombre,
ni se esfuerza por aferrarse a ti.
Pues nos has dado la espalda
y nos has entregado
en poder de nuestras iniquidades.
8 A pesar de todo, Señor, tú eres nuestro Padre;
nosotros somos el barro, y tú el alfarero.
Todos somos obra de tu mano.
9 No te enojés demasiado, Señor;
no te acuerdes siempre de nuestras iniquidades.
¡Considera, por favor,
que todos somos tu pueblo!
10 Tus ciudades santas han quedado devastadas,
y hasta Sión se ha vuelto un desierto;
Jerusalén es una desolación.
11 Nuestro santo y glorioso templo,
donde te alababan nuestros padres,
ha sido devorado por el fuego.
Ha quedado en ruinas

todo lo que más queríamos.
12 Ante todo esto, Señor, ¿no vas a hacer nada?
¿Vas a guardar silencio y afligirnos sin medida?

“¿Cómo podemos ser salvos?” (Vs. 5)

El dato de las experiencias de salvación de Israel es el de su atribulada fe y sufrimiento bajo la poderosa mano de Yahvé. Lamento que se convierte en abierto reclamo y en confesión de culpa. Detrás de Faraón y de Nabucodonosor está el designio soberano del esposo engañado y el padre herido. Israel se ve a sí mismo como esposa infiel y como pueblo rebelde, de dura cerviz. A su vez, Yahvé es poderoso y fiel Redentor, padre y esposo amoroso. Los pactos, primordialmente el sináptico, es una clave de interpretación de la narrativa que se construye a lo largo de sus tradiciones. El pacto, sin embargo, no da cuenta de lo profundo de una relación en la que no se limita a la que se establece entre un señor y su vasallo, sino en la apasionada relación entre los esposos o el cariño filial del padre y el hijo. Sin embargo, el profeta da voz a un reclamo más profundo, porque a pesar de actuar con justicia, no alcanza su rectitud para cambiar su situación. Su justicia aparece como inmundicia ante el rostro de Yahvé. Un reclamo que desaparece como un suspiro bajo la confesión amplia de su maldad: gente impura, marchitos como hojas, arrastrados por sus iniquidades como el viento. El sufrimiento del justo, en el paradigmático drama de Job, es apenas un atisbo en los oráculos proféticos que le dan el mayor de los pesos en su retórica al pecado del pueblo. Yahvé, por ello, les ha dado la espalda, ha ocultado su rostro y los ha puesto bajo el poder de sus propias iniquidades. A partir del verso 8 el oráculo expresa una de las convicciones teológicas más emblemáticas: a pesar de todo, el Señor es su padre. No es la expresión del herido resignado, sino del herido esperanzado en que, después de todo, Yahvé se acuerde de que

son su pueblo. ¿Cuál es la condición del herido? Las ciudades devastadas, Sión, Jerusalén, convertida en un desierto, su templo en ruinas. Descripción que ya se anunciaba en los oráculos del primer ciclo. Una pregunta cierra el oráculo ¿Vas a guardar silencio y afligirnos sin medida? No son preguntas inéditas ni una condición que no conozcamos, los oráculos anteriores han dado cuenta de esa realidad.

Sin duda que Isaías³ nos coloca en el terreno de la fe que se hace posible o imposible después de Auschwitz-Birkenau, del holocausto. Duch plantea de la siguiente manera el asunto: “¿Qué imagen de Dios y del hombre tenemos que proponer en estos comienzos del siglo XXI, conociendo como conocemos el “silencio de Dios” en las fábricas de la muerte?”²³⁹ La barbarie de los campos de concentración es lo que está más allá de las palabras y cuyas consecuencias han sido descritas como un estado de orfandad psíquica y espiritual y la muerte tanto del judaísmo como del cristianismo.²⁴⁰ Planteado así el problema se ha convertido en un dilema tanto para la filosofía de la religión como para la teología. En el terreno hermenéutico el texto es una oración. Es un lamento en el que no se ha puesto en juego la providencia de Dios, sino su pasividad y enojo. Es por eso que la pregunta del oráculo es ¿cómo podremos ser salvos? El oráculo, como los salmos, son los textos que se repiten en las oraciones de los que los han recibido a lo largo de los siglos. También hoy hay quienes no invocan su nombre ante su silencio frente al mal y la vida bajo el poder de la iniquidad. El texto tiene su propia solución, “A pesar de todo, tú eres nuestro Padre, nosotros somos el barro y tú el alfarero. ¿Vas a guardar silencio y afligirnos sin medida?” (Vs. 12) El profeta no termina con una respuesta, sino con una pregunta que da voz al pueblo que sufre.

²³⁹ Duch, L., *Un extraño en nuestra casa*, op. cit., p. 360

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 372

1.10. Oráculos de castigo, dolor e identidad, Isaías 65:1-16

Los capítulos 65 y 66 cierran el libro de Isaías con una gigantesca inclusión. Casi cincuenta palabras o raíces del capítulo 1 resuenan aquí. Algunas genéricas, en cambio otras de forma o significado. Las que quedan son un cúmulo que arguye un trabajo consciente. Para una inclusión de temas tendríamos en cuenta también 2:2-5. Es curioso que no retornen los términos de justicia y derecho; todo se resuelve en el terreno cáltico de la idolatría, el centro es el primer mandamiento. En segundo lugar, como escatología, reaparecen los elementos esenciales: un juicio definitivo de separación, con referencia a algunos mandamientos, y la instauración de un nuevo orden, con referencia a las bendiciones. El acompañamiento cósmico está reducido en tamaño, no en contenido: 65:17; 66:22. El autor consigue un orden cronológico, duplica o divide y compone por bloques opuestos.²⁴¹ Schökel señala que estos capítulos son obra de un autor último que ha querido presentar como unidad final un libro compuesto de materiales diversos. Repeticiones que le asignan una función conclusiva.²⁴²

El oráculo de Isaías 65:1-7 nos conduce a la dura experiencia del dolor fruto del castigo de Dios. El siguiente, 65:8-16 es expresión de la teología isaiana sobre el resto santo, la diferenciación de lo que antes era el pueblo de Dios como sinónimo del pueblo de Israel. Y el final del capítulo, 65:17-25, entra de lleno a la dimensión escatológica de lo radicalmente nuevo.

Isaías 65:1-7

1«Me di a conocer a los que no preguntaban por mí;
dejé que me hallaran los que no me buscaban.
A una nación que no invocaba mi nombre,

²⁴¹ Schökel, L. A. *Biblia del peregrino, Antiguo Testamento, poesía, op. cit.*, p. 175

²⁴² Schökel, L. A., *Profetas, op. cit.*, p. 374

le dije: “¡Aquí estoy!”
 2 Todo el día extendí mis manos
 hacia un pueblo rebelde,
 que va por mal camino,
 siguiendo sus propias ideas.
 3 Es un pueblo que en mi propia cara
 constantemente me provoca;
 que ofrece sacrificios en los jardines
 y quema incienso en los altares;
 4 que se sienta entre los sepulcros
 y pasa la noche en vigiliat secretas;
 que come carne de cerdo,
 y en sus ollat cocina caldo impuro;
 5 que dice: “¡Manténganse alejados!
 ¡No se me acerquen!
 ¡Soy demasiado sagrado para ustedes!
 ”Todo esto me fastidia como humo en la nariz;
 ¡es un fuego que arde todo el día!
 6 »Ante mí ha quedado escrito;
 no guardaré silencio.
 Les daré su merecido;
 lo sufrirán en carne propia,
 7 tanto por las iniquidades de ustedes
 como por las de sus padre—dice el *Señor*—.
 Por cuanto ellos quemaron incienso en las montañas
 y me desafiaron en las colinat,
 les haré sufrir en carne propia
 las consecuencias de sus acciones pasadas.»

La primera sección, los versos 1 al 7, se dirige contra los apóstata del pueblo judío, que, a pesar de los esfuerzos del Señor, se han entregado a la idolatría: ¿quedándose en Babilonia y siguiendo su religión? ¿trayendo a la patria cultos pagano? Ésoa recibirán su paga. En todo el capítulo, Dios responde que la situación de pecado hace imposible su manifestación gloriosa. Se amplía la exposición de otroa aspectoa de la religión popular idolátrica que imperaba en diversoa sectora del pueblo, incluyendo el despreciado Efraín, loa samaritanoa, con quien Yahvé también tiene que ver como

sobrevivientes del antiguo reino de Israel.²⁴³ Llega un momento en que Dios no aguanta más y llega el castigo.²⁴⁴

La unidad de los primeros dieciséis versos, es la respuesta a la pregunta planteada en el capítulo 64. Un mensaje de salvación en el contexto de los que no son sus siervos y son rebeldes. Los versos 1 al 7 denuncian la espuria santidad de los rebeldes. Ellos son superficiales, su culto sólo provoca el disgusto de Dios,²⁴⁵ y el profeta es vocero del juicio a tal rebelión. La afirmación de Yahvé consiste tanto en un discurso de juicio como en uno de garantía. Ambos discursos testifican de la soberanía de Dios, un poder tan maravilloso que, sin embargo, puede ser experimentado de dos maneras. Fuera de la presencia de Dios Israel está perdida. La tensión está presente en todo el tercer Isaías entre la soberanía de Dios y la responsabilidad humana, se mantiene a través del permanente llamado al servicio, a ser un instrumento redentor de Dios a través de las estructuras diarias de la sociedad. En tiempo de estar bajo la opresión de los poderes Israel es tentada a suprimir la dialéctica, optando por una visión apocalíptica del futuro o bajo las políticas reales del mundo. El tercer Isaías muestra el profético llamado a manifestar el llamado de la soberanía de Dios en el contexto de la vida diaria. Y aunque no conocemos con exactitud las prácticas denunciadas, conjeturas apoyadas en paralelos y el uso de las expresiones “Jardines” idolátricos, han dado pie para observar que en el antiguo cercano Oriente los jardines generalmente eran parques poblados de árboles frutales y de sombra, viveros que servían como santuarios al aire libre o que ofrecían un ámbito agradable para construcciones sagradas, potenciales moradas divinas. Para los cananeos eran símbolos de la fertilidad (Deut. 12:2). También había sepulcros con

²⁴³ Chávez, M., *Comentario bíblico mundo hispano*, op. cit., p. 258

²⁴⁴ Schökel, L. A. *Los libros sagrados, Isaías*, op. cit., p. 294

²⁴⁵ Oswalt, J., *The book of Isaiah*, op. cit., pos. 10626

cámaras espaciosas, vs., 4, en las que probablemente se practicaba la nigromancia, prohibida por la ley de Lv 19:31, quizá emparentada con un culto a la muerte. Algunos ritos hititas demandaban el sacrificio de un cerdo. El cerdo absorbe la impureza y luego es quemado o enterrado como ofrenda a las deidades de las profundidades. La mayor parte de la evidencia sobre el sacrificio de cerdos viene de Grecia y Roma, también, mayormente, para las deidades de las profundidades. Para Israel es muy probable que el sacrificio de cerdos significara ofrecerlo a los demonios o a los muertos.

Por otro lado, el ritual samaritano tenía pretensiones de gran santidad, se basaba en que el contacto con las cosas o las personas consagradas, según el ritual levítico, imposibilitaba a las personas seculares para realizar alguna labor común o profana, ritual que habían adoptado los sacerdotes samaritanos. Judíos y samaritanos se acusaban mutuamente de ser ritualmente impuros.²⁴⁶

Los versos 5b al 7 continúan con el tema del celo de Yahvé contra estas prácticas. Los pecados se van acumulando en el registro de Dios; son hechos tenaces, persistentes, que la penitencia debe ir borrando. De lo contrario, Dios llega al límite de la resistencia y castiga los delitos de varias generaciones; así sucedió en el destierro por el colmo de los pecados de Manasés.²⁴⁷

Lo siguiente es la sentencia, que no depende de un acto arbitrario o emocional de Dios, sino que sigue las reglas del caso. De acuerdo a la Torá Israel sabe que el pecado en contra de Dios debe ser castigado.

¿Qué está sucediendo? Se han propuesto tres hipótesis: 1) Continúan con las prácticas en su regreso del exilio (no hay evidencia) 2) El libro se escribió por un profeta

²⁴⁶ *Comentario bíblico mundo hispano, op. cit.*, p. 258

²⁴⁷ Schökel, L. A. *Los libros sagrados, Isaías, op. cit.*, p. 296

preexílico y dirigido para un pueblo preexílico, pero se entiende mejor en la etapa del posexilio. 3) Toma las imágenes el profeta preexílico para hablar del posexílico ritualismo. El profeta señala que a Dios no le interesa el ritual, si el corazón está lejos y no está dispuesto a cambiar.²⁴⁸ No es la dicotomía interno – externo lo importante, sino lo verdadero o falso.

Yahvé, infringe dolor

Siguiendo la estructura piramidal que es aceptada en general por todos los exégetas, regresa el tema del castigo de Dios al pueblo. El oráculo abre varias dimensiones en esta historia tan sufrida de salvación: la revelación de la persona de Yahvé a quienes no preguntaban por él, su pueblo rebelde que lo desprecia y lo provoca con su idolatría, la molestia de Yahvé por sus ceremonias religiosas y el posterior castigo: les daré su merecido. Varias cosas están en juego en este oráculo: la revelación de Yahvé a los que “no son pueblo”, la idolatría de su pueblo descrita con conductas bien determinadas como los sacrificios ilegítimos, la contaminación con los lugares de los muertos, la comida de alimentos impuros. Han perdido la conciencia de lo sagrado de Yahvé en oposición a las prácticas recriminadas que practican ellos y que antes las han practicado sus padres. Es el contexto del castigo que habrán de sufrir en su propia carne.

El oráculo se manifiesta a contrapelo de la crítica a la religión que juega como adormidera de la conciencia y consuelo del sufrimiento. Yahvé es quien infringe sufrimiento al pueblo y rechaza su religión. Ceremonias que son humo en su nariz. El oráculo es una dura crítica a la condición en que está viviendo Israel su fe. Siguiendo otros cultos y simulando los propios.

²⁴⁸ Oswalt, J., *Isaiah, op. cit.*, pos. 14929

Hay ideas muy fuertes en el oráculo que son expresiones de segundo nivel de acuerdo a la diferencia entre expresiones de fe y elaboraciones teológicas. Una relación que no parece estar resuelta ni cerrada, sino que mantiene una dinámica a través de las trayectorias que van siguiendo las historias y los acontecimientos. Y que en términos textuales se descubren en la muy rica intertextualidad que recorre todo el libro. Los textos no son recibidos como herencias anquilosadas, sino como textos vivos que son reinterpretados a la luz de los nuevos acontecimientos. Un proceso de redacción que muestra toda su vitalidad. ¿Qué elementos abren la lectura del profeta? La idea del remanente santo que va más allá de identidades raciales para profundizar en la relación personal. Sin duda que aun prevalece en Isaías la salvación como un asunto nacional, de liberación, de salvación, de reconstrucción; pero es también Isaías quien da pasos bien definidos hacia una relación personal con Yahvé.

Sin duda que uno de los registros abiertos por la religiosidad de la cultura de la modernidad tardía es el énfasis en la individuación de lo religioso. No es el dios de “nuestros padres”, sino el dios propio que puedo construir. En este horizonte hay testimoniales que aun mantienen el rostro hacia la tradición, recreándola en el ámbito de lo personal, es el caso del texto de H. Putnam sobre los pensadores religiosos judíos. Señala que “la religión es personal o no es nada”. Aunque en los testimoniales posmodernos predominan las fusiones y los mestizajes religiosos en términos de equilibrio interno y externo, terapias alternativas y recuperaciones de religiones ancestrales.

El oráculo de Isaías 65:8-16 es expresión de esa profunda escisión en el pueblo que conducirá al profeta a diferencias a un verdadero de un falso Israel, a hablar de un resto santo.

8 Así dice el Señor:

«Cuando alguien encuentra un buen racimo de uvas,
dice: “No voy a dañarlo,
porque todavía tiene jugo”.

Del mismo modo actuaré yo por amor a mis siervos:
No los destruiré a todos.

9 De Jacob sacaré descendientes,
y de Judá, a los que poseerán mis montañas.
Las heredarán mis elegidos,
y allí morarán mis siervos.

10 Para mi pueblo que me busca,
Sarón será redil de ovejas;
el valle de Acor, corral de vacas.

11 »Pero a ustedes que abandonan al Señor
y se olvidan de mi monte santo,
que para los dioses de la Fortuna y del Destino
preparan mesas y sirven vino mezclado,

12 los destinaré a la espada;
¡todos ustedes se inclinarán para el degüello!
Porque llamé y no me respondieron,
hablé y no me escucharon.

Más bien, hicieron lo malo ante mis ojos
y optaron por lo que no me agrada.»

13 Por eso, así dice el Señor omnipotente:

«Mis siervos comerán,
pero ustedes pasarán hambre;
mis siervos beberán,
pero ustedes sufrirán de sed;
mis siervos se alegrarán,
pero ustedes serán avergonzados.

14 Mis siervos cantarán
con alegría de corazón,
pero ustedes clamarán
con corazón angustiado;
¡gemirán con espíritu quebrantado!

15 Mis escogidos heredarán el nombre de ustedes
como una maldición.

El Señor omnipotente les dará muerte,
pero a sus siervos les dará un nombre diferente.

16 Cualquiera que en el país invoque una bendición,
lo hará por el Dios de la verdad;
y cualquiera que jure en esta tierra,
lo hará por el Dios de la verdad.

Las angustias del pasado han quedado en el olvido,

las he borrado de mi vista.

El resto santo

De la elección de Israel el oráculo conduce a la elección de un resto santo. No todo está perdido. El juicio que hiere a Israel en su propio cuerpo, no es la palabra final. La experiencia religiosa de Israel mantiene hasta el final del libro la esperanza, ahora identificando en la voz de Yahvé y que consiste en la elección de un puñado de los suyos, que son como un buen racimo de uvas en una higuera. Yahvé no puede pasar por alto su promesa en este grupo que lo busca, que heredará sus montañas y serán convertidos en siervos. Para los infieles, la figura del rebaño opera en sentido contrario, serán degollados con la espada y a partir del verso 13, el oráculo se construye en oposiciones, a los siervos se les menciona en tercera persona, a los infieles en segunda, la fuerza gramatical está en las palabras de juicio a los injustos. Lo directo puede despertar un cambio en el corazón de los que se han apartado. El juicio es radical, los infieles perderán su nombre y lo heredará el resto santo.

Las expresiones suenan a afirmaciones límite. Todo está en juego. La vida y la muerte. Yahvé se ha decantado por mantener su promesa a un pequeño grupo que responda a su invitación y le busque como el Dios de la verdad. El final del oráculo repite la expresión: el Dios de la verdad.

Los criterios para aceptar o rechazar van perdiendo su original fuerza de justicia, derecho y equidad y se van afirmando los criterios cúlticos. El espíritu de lo nuevo, radicalmente nuevo, empieza a respirarse en los últimos versos del oráculo.

1.11. Oráculo escatológico, Isaías 65:17-25

El capítulo 65:17-25 cierra con un oráculo que apunta hacia lo radicalmente nuevo, cielos y tierra nuevos.

17 »Presten atención, que estoy por crear
un cielo nuevo y una tierra nueva.
No volverán a mencionarse las cosas pasadas,
ni se traerán a la memoria.
18 Alégrese más bien, y regocíjense por siempre,
por lo que estoy a punto de crear:
Estoy por crear una Jerusalén feliz,
un pueblo lleno de alegría.
19 Me regocijaré por Jerusalén
y me alegraré en mi pueblo;
no volverán a oírse en ella
voces de llanto ni gritos de clamor.
20 »Nunca más habrá en ella
niños que vivan pocos días,
ni ancianos que no completen sus años.
El que muera a los cien años
será considerado joven;
pero el que no llegue a esa edad
será considerado maldito.
21 Construirán casas y las habitarán;
plantarán viñas y comerán de su fruto.
22 Ya no construirán casas para que otros las habiten,
ni plantarán viñas para que otros coman.
Porque los días de mi pueblo
serán como los de un árbol;
mis escogidos disfrutarán
de las obras de sus manos.
23 No trabajarán en vano,
ni tendrán hijos para la desgracia;
tanto ellos como su descendencia
serán simiente bendecida del Señor.
24 Antes que me llamen,
yo les responderé;
todavía estarán hablando
cuando ya los habré escuchado.
25 El lobo y el cordero pacerán juntos;
el león comerá paja como el buey,
y la serpiente se alimentará de polvo.
En todo mi monte santo
no habrá quien haga daño ni destruya»,
dice el *Señor*.

No hay visiones escatológicas como ésta en la cultura antigua, sí hay visiones apocalípticas en la literatura acadia del primero y segundo milenio antes de Cristo, que

parecen haber sido escritas para justificar determinado evento o la creación de ciertas instituciones. Una frase típica es “un príncipe se levantará”. En la “profecía de Marduc” se proyecta un rey que se levantará y “trazará los planos del cielo y de la tierra” en el santuario Ekursagil reunirá a los pueblos dispersos, traerá prosperidad a la tierra y mostrará compasión a la gente, y la sociedad funcionará correctamente. Creación de nuevos cielos y nueva tierra equivaldría a la construcción de nuevos santuarios, también se ordena la construcción de la nueva Babilonia, por Marduc.²⁴⁹

Este oráculo es el primer bloque de la instauración de un nuevo orden en el que también se incluye el pasaje del 66:7-14, que se considera anterior a 65:17-25.²⁵⁰

Como hemos dicho el cambio radical profetizado se describe con la analogía de la creación de cielos nuevos y tierra nueva.²⁵¹ El nuevo orden incluye dos grupos de datos: unos pertenecen a la vida histórica del pueblo, bendiciones exaltadas hasta el límite (18b-24) y otros son un marco trascendente con un nuevo cosmos y un nuevo paraíso.²⁵²

Lo nuevo es representado íntegramente en términos de lo viejo, pero sin las angustias pasadas. La pregunta que se han formulado los exegetas es si el texto debe ser interpretado de manera literal o como una analogía. Parece preferible lo segundo. Todo está expresado libremente para fortalecer la esperanza, no para satisfacer la curiosidad.²⁵³

Este pasaje conduce a Apocalipsis 21:1, la nueva Jerusalén. Isaías se mueve con libertad entre detalles del reino eterno y de la tierra en la que el cielo aun no se ha realizado. Este pasaje ha sido interpretado en la teología cristiana premilenialista de

²⁴⁹ Walton, J. H., *Comentario del contexto cultural de la Biblia*, op. cit., p.721

²⁵⁰ Schökel, L. A. *Biblia del peregrino, Antiguo Testamento, poesía*, op. cit., p. 176

²⁵¹ Chávez, M., *Comentario bíblico mundo hispano*, op. cit., p. 260

²⁵² Schökel, L. A. *Los libros sagrados, Isaías*, op. cit., p. 297

²⁵³ Kidner, D., *Nuevo comentario bíblico siglo veintiuno*, op. cit., p. 700

manera literal, en la que por un lapso de mil años Cristo reinará con los suyos en la tierra.²⁵⁴

El oráculo no es de carácter general, sino debe ser leído como una promesa para el obediente. Es para ellos esta buena y nueva noticia, sin embargo, para Hanson este pasaje de promesa de cielo nuevo y tierra nueva para todos, debe ser bien interpretado, porque puede ser visto como justificación para la condición de opresión de los pobres; pero también como la base de la esperanza y la acción que tiene como objetivo lo nuevo. El trabajo se ve bajo el propósito de justicia eterna de Dios y no solo por motivos personales.²⁵⁵

El tono de los versos 17 al 19, en los que habla el creador del universo y de la historia, es anticipatorio, Dios está trabajando en lo nuevo, mas allá de lo antiguo, y aunque el tema es parte de la tradición de Isaías, la articulación es fresca y busca quitar la desesperación de Israel, particularmente de los que han regresado del exilio. Isaías ve en Jerusalén los dos lados de la moneda: la Jerusalén que podría ser gloriosa y que ha venido a ser decepcionante, pero ahora hay buenas nuevas, hasta el cosmos responderá de manera perfecta al gobierno de Dios. Jerusalén será conocida como la ciudad del *Shalom*.

Cielo y tierra significan la totalidad del universo en el que Jerusalén es el centro del nuevo orden y su régimen es alegría, síntesis de bienes experimentados con plena conciencia. El gozo radica en la participación personal de Dios.²⁵⁶ De tal manera que el nuevo orden se establece con la abolición de la memoria doliente y la afirmación de la alegría plena. El nuevo universo, la alegría compartida se llama fiesta: el pueblo festeja al

²⁵⁴ Beyer, Bryan E., *Encountering the book of Isaiah, a historical and theological survey*, Baker Academic, Gran Rapids: 2007, p. 237

²⁵⁵ Hanson, Paul D., *Isaiah 40-66, op. cit.*, p. 246

²⁵⁶ Schökel, L. A. *Los libros sagrados, Isaías, op. cit.*, p. 298

Señor, el Señor a Jerusalén. El Señor crea una comunidad y un pueblo convertidos en puro gozo: la alegría es su ser. Culmina la serie de 51:3; 54:1; 60:5; 62:5²⁵⁷

Las palabras describen la intención de Dios para toda la creación. ¿Cuál es el propósito de esta descripción? Dos ejercicios de imaginación religiosa: una, el sueño del *Shalom* como un escape de la vida real para quebrar la voluntad de la gente de actuar con coraje y determinación. La otra es el *Shalom* como un acto desafiante de afirmación de que ningún poder podrá frustrar el cumplimiento del propósito de justicia de Dios. El primero provoca resignación, el segundo esperanza. El primero socava la reforma social, el segundo genera un acto de solidaridad que se niega a abandonar la justicia por un sentido de conveniencia. Este da un sentido de compromiso mucho mayor, que no suele haber en proyectos de reforma social sin Dios, no es el proyecto de un individuo, sino el proyecto de Dios²⁵⁸.

En el verso 20 la nueva infraestructura de la ciudad estará determinada por la paz, la justicia, el derecho y la bendición. Estabilidad y orden que garantiza la vida. No habrá mas violencia y temor. La mortalidad infantil es un dato que señala la calidad de vida de la comunidad. Una calidad de vida congruente con los generosos dones de Dios. La longevidad es bendición clásica. (25 destrucción de la muerte; 26 la resurrección)²⁵⁹ cf., Salmo 90:1

El segundo rasgo, motivo de los versos 20 y 21, es la estabilidad económica. Quitar el temor de perder el fruto de su trabajo. Da la vuelta de los antiguos caminos a la bendición. El fruto de su trabajo lo pierden por los invasores foráneos y las altas cargas de tributos que ponen sobre ellos. La nueva ciudad estará habitada por personas libres de

²⁵⁷ Schökel, L. A. *Biblia del peregrino, Antiguo Testamento, poesía, op. cit.*, p. 176

²⁵⁸ Hanson, Paul D., *Isaiah 40-66, op. cit.*, p. 246

²⁵⁹ Schökel, L. A. *Los libros sagrados, Isaías, op. cit.*, p. 298

las invasiones extranjeras y las confiscaciones internas, especialmente por los huérfanos y las viudas. La nueva ciudad tiene políticas, prácticas y estructuras de protección que garantizan una perspectiva igualitaria. La tercera provisión es la agenda para el bienestar de los niños en la ciudad. La ciudad es resituada en la línea histórica de la bendición (vs. 23) La antigua visión de Salem es ahora concretada. El acento recae sobre los niños, la parte más vulnerable de la ciudad. Todos los años son “el año” de los niños. El poema es una visión, pero es una visión que da sentido a la acción pública.

Isaías describe en el vs., 24 las formas en que las personas serán bendecidas: larga vida y disfrute del fruto de su trabajo. Cosecharán de su tierra y las conservarán; las bendiciones de Dios vendrán antes de que las personas las pidan. Una respuesta a su pueblo, que estará perfectamente alineado a su voluntad.²⁶⁰

Al final, en el vs., 25, esta visión promisorio subraya dos temas. La atención inmediata de Dios por la ciudad. Para la ciudad no es suficiente la estabilidad económica; sino tener comunión con el Dios santo como una posibilidad genuina. Yahvé está atento a la ciudad. El segundo tema tiene que ver con la visión de un nuevo cielo y una nueva tierra, que no se darán hasta el final, sino que se van dando a lo largo del camino. Es una promesa local y cósmica, bajo las maravillas del Creador, él hace nuevas todas las cosas. La nueva tierra es nuevo paraíso, en el que la serpiente ha sido vencida.²⁶¹ Se trata de un cambio admirable de profundas consecuencias en la naturaleza, en todo su monte santo. (11:6-9)²⁶²

²⁶⁰ Beyer, Bryan E., *Encountering the book of Isaiah*, op. cit., p. 239

²⁶¹ Schökel, L. A. *Loc Cit.*

²⁶² Chávez, M., *Comentario bíblico mundo hispano*, op. cit., p. 260

Lo radicalmente nuevo

Yahvé es el gran actor en Isaías³. Este oráculo escatológico tiene, una vez más, a Yahvé como su centro. Es él quien hará que las cosas sean transformadas radicalmente. Creará un cielo nuevo y una tierra nueva. Este anuncio implica el olvido de todo lo pasado y la apertura hacia el futuro, lo completamente nuevo. Es un futuro inminente. Lo primero que se dice de esta nueva realidad es que será motivo de gozo y no de lamento. Es un oráculo que vuelve a poner su mirada sobre Jerusalén, la ciudad que ha sido motivo de tantos lamentos, será motivo de regocijo y alegría. La radicalidad del oráculo tiene como telón de fondo el sufriente Israel de la esclavitud, la opresión, la cautividad y el extravío religioso. Los niños y los ancianos vivirán en plenitud y el esfuerzo del pueblo encontrará, sin duda, su recompensa. La respuesta de Dios será inminente y las condiciones de conflicto desaparecerán, incluso en el escenario de la naturaleza, los opuestos, pacerán juntos: lobo y cordero; león y buey. Nadie hará daño. Condiciones ideales para una vida en plenitud, sin reservas. Es oráculo de Yahvé.

La experiencia de salvación de Israel también tiene una dimensión futura-presente. Este oráculo no es apocalíptico sino escatológico. Así Israel ve su historia desde el futuro. Lo que viene, pero que ya está a la puerta. Lo que viene y que no depende de su esfuerzo, ya que es algo que es tan nuevo y diferente que sólo Yahvé lo puede hacer. Jerusalén continúa en el centro de la promesa. La ciudad será creada como una Jerusalén feliz. El kerigma libera a Israel de deificar ninguna concreción histórica de la promesa, porque nada que haga el pueblo refleja lo totalmente nuevo, siempre es promesa.

¿Más allá del holocausto es posible la esperanza? Tras la llamada “muerte del cristianismo y el judaísmo”, o de la cultura judeo-cristiana, puede construirse una visión

del futuro que tenga como nutriente la fe de este pequeño pueblo, en este oráculo, volcada hacia un futuro de *Shalom*. Tal es el sentido del oráculo, abrir la esperanza a quien ha tenido en el sufrimiento un rasgo característico de su historia. Este parecería ser un camino simple para pasar de la oscuridad de la cautividad a la luz de la nueva ciudad. No es así. Isaías³ ha expuesto todos los conflictos que se viven al interior del pueblo, de sus relaciones sociales, sus instituciones, sus símbolos más sagrados, su protestas y reclamos. Isaías ha mostrado suficientemente que Yahvé ha sido puesto en cuestión mas de una ocasión. Su teología ha afirmado la soberanía de Yahvé y el pecado de la nación; pero no con simplicidad ni con respuestas sencillas. Una frase le da una densidad trágica a su experiencia de salvación: “Pero seguimos siendo tu pueblo”.

Este oráculo deja abierta la puerta a la problemática de la Jerusalén histórica. Así como el holocausto significó una cesura en la imagen de Dios de la tradición judeo-cristiana, el conflicto árabe-judío y hoy redimensionado con el mundo musulmán, pone en el centro esta visión del futuro radicalmente nuevo. Una escatología que deberá establecer una conversación con la cultura posmoderna para la que no hay sentido para la historia ni la mano de un Dios va conduciendo al mundo hacia un final feliz y pleno. Para la posmodernidad la historia es contingente y se va escribiendo en sus encrucijadas. La segunda guerra mundial planteó el problema judío, hoy está planteado el problema árabe – musulmán y los conflictos identitarios que siguen dándose bajo los criterios de la pureza religiosa. La religión, como hemos sido testigos, es una fuerza poderosa para generar vida o para matar. Los símbolos pueden valer con signo positivo o con signo negativo. Pero el cuadro que pinta el poeta es poderoso y es un anhelo de plenitud y

convivencia que constituye un elemento central de la experiencia de salvación de este pueblo.

Finalmente, los tres oráculos del capítulo 66, mantienen las líneas esenciales de lo que hemos considerado: oráculos de crítica a la religiosidad (66:1-6), anuncio de la restauración del pueblo (66:7-14), y juicio y esperanza (66:15-24). De los dos primeros recuperaremos algunas notas distintivas y nos detendremos un poco más en el oráculo final.

1.12. Crítica a la religiosidad, Isaías 66:1-6

Así dice el Señor:

«El cielo es mi trono,
y la tierra, el estrado de mis pies.
¿Qué casa me pueden construir?
¿Qué morada me pueden ofrecer?
2 Fue mi mano la que hizo todas estas cosas;
fue así como llegaron a existir—afirma el *Señor*—.
»Yo estimo a los pobres y contritos de espíritu,
a los que tiemblan ante mi palabra.
3 Pero los que sacrifican toros
son como los que matan hombres;
los que ofrecen corderos
son como los que desnucan perros;
los que presentan ofrendas de grano
son como los que ofrecen sangre de cerdo,
y los que queman ofrendas de incienso
son como los que adoran ídolos.
Ellos han escogido sus propios caminos,
y se deleitan en sus abominaciones.
4 Pues yo también escogeré aflicciones para ellos
y enviaré sobre ellos lo que tanto temen.
Porque nadie respondió cuando llamé;
cuando hablé, nadie escuchó.
Más bien, hicieron lo malo ante mis ojos
y optaron por lo que no me agrada.»
5 ¡Escuchen la palabra del Señor,
ustedes que tiemblan ante su palabra!:
«Así dicen sus hermanos que los odian
y los excluyen por causa de mi nombre:
“¡Que el Señor sea glorificado,
para que veamos la alegría de ustedes!”

Pero ellos serán los avergonzados.
6 Una voz resuena desde la ciudad,
una voz surge del templo:
Es la voz del Señor
que da a sus enemigos su merecido.

La legitimidad del culto

Como en los oráculos anteriores Yahvé es acusado de no escuchar ni mirar. Pero ahora es el pueblo el acusado de no escuchar, son sordos. La voz es de Yahvé. Relativiza los esfuerzos de la comunidad. Él está más allá de todo esfuerzo que nazca de la iniciativa del pueblo. Si aceptamos como tal la expresión del oráculo hay una pregunta devastadora si la leemos en el contexto de la reconstrucción del templo: ¿Qué morada me pueden ofrecer? ¿Qué casa me pueden construir? Él es quien ha creado todo. Lo que realmente le interesa está más allá de esas edificaciones e instituciones. Su corazón está con los pobres y contritos de espíritu. El oráculo no sólo es discontinuidad para la historia, es ruptura con las instituciones. Y regresan a escena algunos personajes apenas insinuados, los que tiemblan ante la palabra. Es la palabra, el kerigma, lo que se esgrime como centro de esa nueva forma de vivir la fe. No es imaginable una crítica mas dura, sacrificios y ofrendas son valoradas como expresiones de religiosidad inaceptable. Yahvé les devolverá lo que temen, en razón de que han cerrado su oído a su voz. Oír la voz de Yahvé, escuchar el kerigma, temblar ante la palabra. Sólo se escuchará y retumbará desde el templo, la voz de quien da a sus enemigos su merecido. Enemigos que no están afuera, sino adentro.

La fuerza de reconstrucción de la fe del pueblo viene desde su interior. La herencia de la fe judeo-cristiana tiene en sí misma la fuerza de su crítica y renovación, refundación o reforma. Ninguna crítica externa puede ser más poderosa que la que viene desde la voz de Yahvé. Es un martillo que pende sobre sus instituciones, sus prácticas y

su teología. Ante la crítica externa se responde con apologética, pero ante la crítica interna el único camino posible es el del arrepentimiento y la confesión.

1.13. El renacimiento del pueblo, Isaías 66:7-14

7 »Antes de estar con dolores de parto,
Jerusalén tuvo un hijo;
antes que le llegaran los dolores,
dio a luz un varón.
8 ¿Quién ha oído cosa semejante?
¿Quién ha visto jamás cosa igual?
¿Puede una nación nacer en un solo día?
¿Se da a luz un pueblo en un momento?
Sin embargo, Sión dio a luz sus hijos
cuando apenas comenzaban sus dolores.
9 ¿Podría yo abrir la matriz,
y no provocar el parto?
—dice el *Señor*—.
¿O cerraría yo el seno materno,
siendo que yo hago dar a luz?
—dice tu Dios—.
10 Mas alégrense con Jerusalén, y regocíjense por ella,
todos los que la aman;
salten con ella de alegría,
todos los que por ella se conduelen.
11 Porque ustedes serán amamantados y saciados,
y hallarán consuelo en sus pechos;
beberán hasta saciarse,
y se deleitarán en sus henchidos senos.»
12 Porque así dice el Señor:
«Hacia ella extenderé la paz como un torrente,
y la riqueza de las naciones como río desbordado.
Ustedes serán amamantados, llevados en sus brazos,
mecidos en sus rodillas.
13 Como madre que consuela a su hijo,
así yo los consolaré a ustedes;
en Jerusalén serán consolados.»
14 Cuando ustedes vean esto,
se regocijará su corazón,
y su cuerpo florecerá como la hierba;
el Señor dará a conocer
su poder entre sus siervos,
y su furor entre sus enemigos.

La salvación como alegría por lo nuevo

El oráculo está centrado en una idea: la inminencia. La ruptura de los ciclos del tiempo, en la metáfora del nacimiento y en el surgimiento de la nueva ciudad. Un tiempo que es el propio del universo religioso de Israel. Cronos queda disimulado y entra en escena el tiempo que tiene como medida intensidad y plenitud. Los tiempos del ciclo religioso suelen no coincidir con los tiempos históricos, aunque no son totalmente extraños. No es un tiempo totalmente ajeno a la historia, aunque es un tiempo que se manifiesta sin depender de sus determinaciones; su potencia y su llegada dependen del poderío de Yahvé, el centro de todo el libro. Ya el Eclesiastés hablaba de los tiempos y en el Nuevo Testamento Jesús advirtió a sus discípulos sobre la inminencia del tiempo. Para los profetas ese tiempo incluirá la tensión entre juicio y salvación. Siempre se dan a la vez, porque son las notas y los silencios que le dan sentido a su contrario. Uno y el otro se pertenecen y se excluyen.

Este día que irrumpe inesperadamente está caracterizado por ser un tiempo de gran alegría y celebración. Las fiestas siempre acompañan la expresión de la fe de este pueblo y es parte constitutiva de su historia de salvación. Las manifestaciones de Yahvé se acompañan de temor, de espanto, de llanto y de alegría sin par. El alma entra en una convulsión de tal envergadura que igual se aterroriza o se embelesa. Aquí, en el oráculo, provoca un temblor en los que escuchan el kerigma y se lo apropian. Una experiencia subjetiva que no está determinada por los avatares de la historia; pero que tampoco huye de las luchas terrenas en las que se va construyendo la fe del remanente. Así quedan circunscritos a su justa dimensión los rituales y el templo. Esta ciudad es algo totalmente impensable e inconstruible. Es un don, lo que se recibe con la mayor de las alegrías.

Esta ciudad nueva, cual mundo nuevo, tiene el diseño del *Shalom*, de la ciudad de paz que tanto se necesita en la vieja Jerusalén y en todas las que se dibujan en ese particular que se extiende a la urbanidad de la tardo modernidad.

1.14. Juicio y Esperanza, Isaías 66:15-24

15 ¡Ya viene el Señor con fuego!
¡Sus carros de combate son como un torbellino!
Descargará su enojo con furor,
y su reprensión con llamas de fuego.
16 Con fuego y con espada
juzgará el Señor a todo mortal.
¡Muchos morirán a manos del Señor!

17 «Juntos perecerán los que se santifican y se purifican para entrar en los jardines, siguiendo a uno que va al frente, y los que comen carne de cerdo, ratas y otras cosas abominables —afirma el Señor—.

18 »Yo, por causa de sus acciones y sus ideas, estoy a punto de reunir a gente de toda nación y lengua; vendrán y verán mi gloria. 19 »Les daré una señal, y a algunos de sus sobrevivientes los enviaré a las naciones: a Tarsis, Pul, Lidia (famosa por sus arqueros), Tubal y Grecia, y a las costas lejanas que no han oído hablar de mi fama ni han visto mi gloria. Ellos anunciarán mi gloria entre las naciones. 20 Y a todos los hermanos que ustedes tienen entre las naciones los traerán a mi monte santo en Jerusalén, como una ofrenda al Señor; los traerán en caballos, en carros de combate y en literas, y en mulas y camellos —dice el Señor—. Los traerán como traen los israelitas, en recipientes limpios, sus ofrendas de grano al templo del Señor. 21 Y de ellos escogeré también a algunos, para que sean sacerdotes y levitas —dice el Señor—. 22 »Porque así como perdurarán en mi presencia el cielo nuevo y la tierra nueva que yo haré, así también perdurarán el nombre y los descendientes de ustedes —afirma el Señor.

23 Sucederá que de una luna nueva a otra, y de un sábado a otro, toda la humanidad vendrá a postrarse ante mí —dice el Señor—. 24 Entonces saldrán y contemplarán los cadáveres de los que se rebelaron contra mí.

»Porque no morirá el gusano que los devora,
ni se apagará el fuego que los consume:
¡repulsivos serán a toda la humanidad!»

La última sección del libro es desconcertante a una primera lectura. No es central ni sobresaliente en el conjunto, pero tiene algunos rasgos estilísticos y temáticos que orientan su comprensión. Primero las inclusiones de los términos “venir, fuego y todo mortal”. Venir, es motivo conductor, que se repite seis veces: el Señor 15a, 18 a las

naciones, 18b, 20a, los israelitas, 20b, todo mortal, 23b. Esos son los grupos que intervienen. El juicio de separación se concentra en los términos repetidos y bifurcados “puro y santo/consagrado”, para bien y para mal. Se puede ensayar una reordenación por etapas: monte y templo, en torno, los repatriados; el Señor viene a juzgar. Escoge y despacha misioneros que pregonen su gloria e inviten a los paganos a contemplarla. Acuden las naciones trayendo a los hermanos dispersos. Se celebra el juicio: condena, ejecución por la espada, los cadáveres son arrojados al fuego, afuera de la ciudad santa. El Señor escoge sacerdotes, asegura la continuidad del pueblo; los demás acuden periódicamente a rendir homenaje.²⁶³

Tres grupos en la acción: 1) todo mortal, todo el mundo; 2) naciones o pueblos paganos; 3) ellos, israelitas dispersos, de ellos escoge misioneros y sacerdotes.²⁶⁴

No es posible tener una decisión dogmática sobre la estructura del párrafo. Juicio y esperanza, como es todo el libro, son inseparables. La estructura de toda la sección es chiástica, por lo cual, el final regresa al tema del origen. El significado de ser siervo en oposición a los rebeldes. Sus siervos son testigos de su gloria en el mundo. No se trata de una vindicación de Sión, sino de la misión de Sión de declarar la gloria de Dios sobre la tierra y para todos los habitantes de la tierra.²⁶⁵

Termina el libro entre el juicio y la esperanza. Pero el juicio no es lo que Dios quiere 66:18-23, habla de la redención universal que Dios desea dar como un camino a este mundo pecador (vs. 18). Sión será enviada a todas las naciones como un “signo” de la gloria de Dios. La respuesta a la misión de Israel a las naciones es restaurar el remanente de israelitas, en una gran cosecha. El énfasis está en la pureza y lo mejor de la

²⁶³ Schökel, L. A. *Biblia del peregrino, Antiguo Testamento, poesía, op. cit.*, p. 178

²⁶⁴ Schökel, L. A., *Profetas, op. cit.*, p. 385

²⁶⁵ Oswalt, J., *The book of Isaiah, op. cit.*, pos. 11447

ofrenda. La elección de Israel es para el mundo. Los que se revelaron y no han querido arrepentirse perderán las promesas.

El poema se mueve abruptamente hacia la amenaza. Yahvé es un furioso guerrero y destruirá violentamente a todos los que violaron, resistieron y rechazaron. No es una afirmación neutral, sino que está en la boca de los buenos que se enfrentarán a sus oponentes que son también oponentes de Yahvé. La indignación de Yahvé también responde a su interés personal. Es una mezcla de legítima pasión teológica, moral y defensa partisana. El punto es la impureza ritual de quienes son juzgados. Lo que despierta el enojo de Dios que ve en la contaminación de los rebeldes una amenaza para toda la comunidad. El fuego primero es teofánico, después es instrumento de castigo (Cf. Dn. 7:9).²⁶⁶ La indignación de Dios con sus enemigos se expresa mediante esta metáfora. El enojo de Dios se compara con el fuego en varias ocasiones. La rebelión humana no puede permanecer ante la terrible presencia de Dios, como si fuera un tornado.²⁶⁷

Fuego, carros, torbellino. En el lenguaje figurado del antiguo cercano oriente las deidades principales en ocasiones están acompañadas por conductores de carros. El conductor del carro era responsable de transportar a la deidad, especialmente para entrar en combate. Aquí su descripción comparte elementos con Hadad, el dios de la tormenta que es acompañado por un carro. Semejanzas que sugieren la posibilidad del uso de lenguaje figurado, familiar, para clarificar la participación de la deidad en este evento sin precedentes.²⁶⁸ La perspectiva escatológica es clara: el Señor juzgará el pecado en donde sea que lo encuentre.

²⁶⁶ Schökel, L. A. *Biblia del peregrino, Antiguo Testamento, poesía, op. cit.*, p. 178

²⁶⁷ Oswalt, J., *The book of Isaiah, op. cit.*, pos. 11464

²⁶⁸ Walton, J. H., *Comentario del contexto cultural de la Biblia, op. cit.*, p. 723

El vs., 16 es una reminiscencia de Jer. 25:30-33²⁶⁹ Un tipo de rebelión que Dios juzgará, pero no es el único tipo, como indica la expresión “toda carne”. Dios es la primera causa de la destrucción, tiene su propio juicio y su propia retribución²⁷⁰. Si bien se refiere a todo mortal, los objetos taxativos son los apóstatas que conocieron la luz y la despreciaron²⁷¹.

El vs., 17 regresa a un tipo específico de rebelión: ritualismo, no siguen de corazón en obediencia y para Dios eso es como idolatría.²⁷² Comer carne de cerdo y ratones, ritos posiblemente de origen cananeo (Lv 11:17) No existe evidencia extrabíblica que arroje luz sobre esta costumbre²⁷³.

La lista de las naciones de los versos 18-19 puede compararse con la de 11:11; en la presente puede haber influido Ezequiel 27:38-39.²⁷⁴

Contemplar la gloria no significa todavía conversión. La palabra ‘ót puede significar una señal, un estandarte, un monumento (55:13).²⁷⁵

Transición a la palabra final de esperanza. Personas que buscan santificarse a sí mismas y proyectar su religiosidad en el mundo. El mensaje es para el mundo. La gloria de Dios se reflejará en los que han sido mostrados como verdadero Israel y serán liberados de manos de sus opresores.²⁷⁶

Restauración definitiva del pueblo, al que se incorporan otras naciones. El verbo reunir, de ordinario aplicado a la diáspora judía, ahora se aplica a todos los hombres: la división de las lenguas fue dispersión. Gn. 11, ahora se reúnen todas las lenguas (así

²⁶⁹ Schökel, L. A. *Biblia del peregrino, Antiguo Testamento, poesía, op. cit.*, p. 179

²⁷⁰ Oswalt, J., *The book of Isaiah, op. cit.*, pos. 11478

²⁷¹ Kidner, D., *Nuevo comentario bíblico siglo veintiuno, op. cit.*, p. 701

²⁷² Oswalt, J., *The book of Isaiah, op. cit.*, pos. 11506

²⁷³ Walton, J. H., *Comentario del contexto cultural de la Biblia, op. cit.*, p. 723

²⁷⁴ Schökel, L. A. *Biblia del peregrino, Antiguo Testamento, poesía, op. cit.*, p. 179

²⁷⁵ Schökel, L. A., *Profetas, op. cit.*, p. 386

²⁷⁶ Oswalt, J., *The book of Isaiah, op. cit.*, pos. 11521

sucedirá en Pentecostés) El vs. 19 comienza a describir como se realiza esa reunión. Precede un gran signo del Señor, quizá una catástrofe de la que algunos se salvan y reconocen al Señor. La lista de los pueblos es artificial y está compilada con datos de Ezequiel (27:38, 39), es interesante el movimiento hacia occidente, incluso a “costas” innominadas.²⁷⁷

Tarsis, la tierra más distante hacia el oeste, al otro lado del mar. Fut, tal vez Libia, la costa oeste de Alejandría, incluía la región de desierto al oeste del valle del Nilo. Se trataba del territorio más distante por tierra hacia el sudoeste. Vs. 19, Lidia, Probablemente la zona del centro oeste de Turquía. Formaron un gran imperio en Turquía durante el siglo VI a. C. pero fueron conquistados por Ciro de Persia. Se trataba del territorio mas distante por tierra hacia el noroeste. Tubal, probablemente una zona al sur del Mar Negro, el territorio mas distante hacia el nordeste. Grecia, Javan, nombre griego de Jonia, región griega de la costa oeste de Turquía y las Islas egeas.

Tras los acontecimiento anteriores llegará el tiempo para reunir a los sobrevivientes de todas las naciones y lenguas, los cuales acudirán a Sión y verán la gloria divina en lo que Dios ha hecho. De acuerdo al vs. 19, de entre ellos algunos serán marcados con una señal especial y enviados a las naciones, aun a las más distantes, que aun no han oído de la fama de Dios ni han visto la gloria divina.²⁷⁸

Israel ha hablado en varias ocasiones de la gloria de Dios a las naciones. El profeta anuncia nuevamente la intención de Dios de hablar a las naciones y que vean su

²⁷⁷ Schökel, L. A. *Los libros sagrados, Isaías, op. cit.*, p. 303

²⁷⁸ Chávez, M., *Comentario bíblico mundo hispano, op. cit.*, p. 263

gloria. El Señor enviará mensajeros aunque los especialistas difieren en la localización de los lugares a donde son enviados, la proclamación de los mensajeros no tiene límites.²⁷⁹

De aquí al vs. 21 el lenguaje es epifánico, el futuro de Yahvé que reinará. Yahvé será todo en todo. Pero Yahvé no solo viene, sino que reunirá. Pone bajo su cuidado y soberanía a todos los pueblos y todas las naciones. La visión consiste en una gran peregrinación hacia Jerusalén trayendo ofrendas de toda partes del mundo. Son los que guardan la ley y obedecen. Es una imaginación inclusiva que incluye a personas de todos los pueblos de la tierra como sacerdotes y levitas.

El pronombre ellos, admite dos interpretaciones, los judíos o los gentiles. El contexto inmediato parece fortalecer la idea de que son los gentiles. Los judíos parece corresponder mejor al contexto de todo el libro. Entonces las naciones participarán en la gran empresa de producir la inmigración de los judíos de entre todas las naciones, como si fueran ellos una ofrenda a Yahvé, para ser presentados en su monte santo en Jerusalén.²⁸⁰ La interpretación cristiana ve a los judíos y a los gentiles reconociendo al Mesías.²⁸¹

Los gentiles como sacerdotes es un verdadero asombro para los judíos. Quiere decir que ningún aspecto del pacto les queda reservado.²⁸²

La expresión del verso 22 es ambigua: “durar en la presencia” o “estar al servicio”. Las dos cosas se pueden decir de cielo, tierra y estirpe, no del nombre. Es posible que el autor haya jugado con la ambivalencia.²⁸³

²⁷⁹ Beyer, Bryan E., *Encountering the book of Isaiah*, op. cit., p. 241

²⁸⁰ Chávez, M., *Comentario bíblico mundo hispano*, op. cit., p. 263

²⁸¹ Oswalt, J., *The book of Isaiah*, op. cit., pos. 11565

²⁸² Oswalt, J., *The book of Isaiah*, op. cit., pos. 11607

²⁸³ Schökel, L. A. *Biblia del peregrino, Antiguo Testamento, poesía*, op. cit., p. 179

El Israel restaurado recobra definitivamente las promesas de Abraham: la gran descendencia “estirpe”, la tierra prometida “Monte Santo”, el nombre bendito. Dios lo asegura con una especie de juramento, por el cielo y la tierra nuevos.

En el verso 23 en esta nueva creación, ordenada cúlticamente, habrá meses y semanas (al revés que en 60:19s); compárese con Zac 14:16. El tema del “sábado” inauguraba la nueva era en 56:2-6²⁸⁴ Las fiestas del culto serán la medida del nuevo tiempo: ritmo mensual y semanal, que supera al ritmo anual anunciado por Zacarías 14. Ofrecido a todo mortal.

Cf. Daniel 12:12b, Mar 9:48; En la sinagoga se repite el 23 después del 24 para restarle dureza al final de la profecía. Pero es un final verdadero. Si los hombres se empecinan en preferir a sus ídolos²⁸⁵.

El resultado de bendecir a las naciones es que los judíos regresan a Jerusalén. El Señor promete que escogerá de todas las naciones a sacerdotes, como lo señala en el Nuevo Testamento 1 Pe. 2:9-10. Dios promete que en la era que vendrá el pueblo de Dios y sus descendientes perdurarán.

Habla metafóricamente porque la gente no podría ir cada sábado a Jerusalén, así que se refiere a quienes harán de su corazón un templo de adoración. Se han roto las barreras entre gentiles y judíos y también las barreras entre Dios y los humanos²⁸⁶.

Terminando el acto de vasallaje; que les asegura la vida, los peregrinos salen, porque no se quedan a vivir en Jerusalén, vs., 24. Y al salir, contemplan los cadáveres de los rebeldes ejecutados (compárese con Éxodo 14:30) La yuxtaposición de gusanos y

²⁸⁴ *Ibidem.*

²⁸⁵ Kidner, D., *Nuevo comentario bíblico siglo veintiuno*, op. cit., p. 701

²⁸⁶ Oswalt, J., *The book of Isaiah*, op. cit., pos. 11607

fuego relativiza las imágenes; no les cambia la función la cita de Mc 9:48. Además no se habla de vivos que sufren, sino de cadáveres que se queman.²⁸⁷

Sólo los rebeldes quedan excluidos de la nueva ciudad y el nuevo culto. La separación es definitiva. El tiempo ha terminado.²⁸⁸

El libro de Isaías termina con una escena apocalíptica del juicio de Dios contra sus enemigos que incursionaron en el territorio de Sión (23, 24) La escena presenta sus cadáveres a la vista. Se deduce que es el valle de Hinom, nombre del que viene la palabra gehena en el Nuevo Testamento. De estos hombres se dice que su gusano nunca morirá y serán horror para todo mortal²⁸⁹.

Estos versos reiteran los temas del libro, cielos nuevos y tierra nueva, la soberanía de Dios y se garantiza la permanencia a los descendientes de aquellos que han elegido obedecer al Señor. Toda carne es bienvenida a la adoración. También se pone el foco en los rebeldes, aquellos que han violado los requerimientos del naciente judaísmo. No basta su muerte, sino que su destrucción es violenta y cruel. La idea del infierno como un lugar o estado de perdición. Algunos ven una profunda tensión entre los inclusivistas y los exclusivistas. Claro que la tensión no termina, sino que se mantiene. Señala Brueggemann que es una tensión que aun se mantiene en el cristianismo.²⁹⁰

Clima final de intercambio entre juicio y esperanza. La esperanza y el juicio son, al final, reales y depende de los que sigan o rechacen al Señor. Los pecados no quedan impunes. Los que lo rechazan serán devorados por el fuego y el viento²⁹¹.

²⁸⁷ Schökel, L. A. *Biblia del peregrino, Antiguo Testamento, poesía, op. cit.*, p. 179

²⁸⁸ Schökel, L. A. *Los libros sagrados, Isaías, op. cit.*, p. 304

²⁸⁹ Chávez, M., *Comentario bíblico mundo hispano, op. cit.*, p. 264

²⁹⁰ Brueggemann, W., *Isaiah 40-66, op. cit.*, p. 258

²⁹¹ Oswalt, J., *The book of Isaiah, op. cit.*, pos. 11607

Isaías abre con palabras a Judá a las personas que han elegido creer o no creer. Los que serán bendecidos han escogido obedecer. Cierra el libro con una advertencia a los que se han rebelado. La dimensión escatológica de Isaías aparece obviamente en estas palabras. Al final Dios juzgará a todos los que se oponen a él. El final no es muy agradable, pero las buenas noticias, dicen los comentaristas, son buenas porque las malas son muy malas. El profeta inicia y termina con Yahvé, el Señor de la historia.

La llegada de Yahvé como un gran guerrero

Los últimos versos del libro, que abren y cierra con un oráculo, suenan como el final de una gran zaga, el canto de victoria al gran guerrero. Celebrarlo y reconocerlo es lo importante. Su triunfo tendrá dimensiones universales y sus enemigos terminarán aplastados bajo sus pies y con sus cuerpos descomponiéndose a las afueras de la ciudad. En el imaginario profético, la llegada de Yahvé, su manifestación, es lo digno de ser resaltado. Siempre, en los oráculos, lo que ha estado en juego es el nombre y la gloria de Yahvé. Las lecturas que siguen pautas teológicas o doctrinales no suelen hacer justicia a la rica tensión en que se mueve el oráculo. Esta tensión surge apasionadamente del texto mismo, es necesario habituar el oído para escucharlo. Resuena la apertura a las naciones de Isaías², y la metáfora del juicio como fuego. Imagen que igualmente lleva a la idea de aniquilación y de purificación. Es contraste con el verso 17, porque el fuego de Yahvé se pone en relación con el fuego que usan los que buscan purificarse entrando al Templo. El fuego espurio y el fuego sagrado. Reaparece la imagen del pequeño resto que es, ahora, enviado como testigo de su gloria a las naciones, de las que regresarán con ofrendas de alabanza, los traerán en recipientes de ofrendas puras. Puro e impuro, sagrado y profano

siguen estructurando la fe de Israel y de la teología del profeta. Cierra congruentemente con el primer oráculo del capítulo 56, en donde ya se anuncian que los sacerdotes servirán en el templo tomados de aquellos que no son pueblo y el reconocimiento universal de Yahvé, ante quien todos los pueblos se inclinarán. Tanto el juicio como la salvación tienen una nota final de permanencia, algo que nunca desaparece.

Conclusión

Un pequeño pueblo experimentó hace miles de años una gran tragedia, no era la primera ni fue la última. Al sur de su territorio, una provincia que había resistido los embates imperiales, finalmente fue derrotada, sus muros derribados, su ciudad capital destruida, su templo saqueado y su población expatriada. Su propia narrativa sobre el acontecimiento no es homogénea, pero quedaron registros en su memoria histórica y religiosa, sus grandes textos proféticos, la reedición de sus leyes, y las crónicas de su reconstrucción. Isaías³ es uno de ellos.

Nuestra cultura occidental sería incomprendible sin la aportación de la tradición judeo – cristiana. Sin duda que la historia de Israel y después la del cristianismo es nuestra propia historia. Esta tradición nos ha legado un monumento literario que conocemos como la Biblia y nuestra investigación ha consistido en hacer una nueva lectura de la última parte del libro del profeta Isaías. Nuestra tarea se ha visto enriquecida con las aportaciones de las principales escuelas exegéticas contemporáneas. El trabajo erudito de los exégetas es parte del proceso hermenéutico que ha vivido el texto a lo largo de su historia y que es testimonio de diversas tradiciones.

Leemos el texto de Isaías³ en una situación que ha sido definida a partir de la gran epopeya de los siglos XIX y XX, la modernidad. Una época de cambio, en la que por igual se anhela que finalmente la modernidad llegue a su plenitud o se reconoce que su sueño simplemente fracasó. Pero en este gran registro hay peculiaridades que deben ser notadas. Nuestra posmodernidad es fruto de un mestizaje cultural que no sólo tiene los afluentes del oriente cercano, de la Europa medieval y moderna y de los centros culturales que se fueron construyendo durante los últimos siglos. Nuestra cultura bebió de la tradición religiosa española y, por lo tanto, es a través del catolicismo de la contra reforma que la América latina se cristianizó. Junto al catolicismo español nuestro continente también recibió la poderosa influencia del liberalismo y en el presente otras expresiones del cristianismo han empezado a ser estadísticamente significativas y también las propias de la religiosidad posmoderna. Como en la mayoría de los países occidentales, nuestro contexto es un rico mosaico de muy heterogéneas expresiones de la religiosidad. Mas aún si atendemos al fenómeno de la religiosidad popular, la fe que se vive y que suele estar a distancia de las ortodoxias o heterodoxias de las iglesias institucionales y en las que el mestizaje echó profundas raíces. Vale lo dicho para tratar de comprender de qué hablamos cuando somos advertidos sobre el diagnóstico de la situación actual del judaísmo y del cristianismo, y por actual me refiero al que se ha mantenido después de la gran crisis de la segunda guerra mundial y de la autonomía de la razón. El antropólogo de la religión Lluís Duch la ha descrito como la muerte del judaísmo y la muerte del cristianismo. Vale decir, de sus expresiones institucionales.

De tal manera que leer los últimos capítulos del profeta Isaías, el Isaías³, es regresar a uno de los afluentes de nuestra propia identidad cultural, a uno de los registros

de nuestra memoria espiritual, por más y que sea un registro leído y releído, pero ausente y olvidado. Una obra literaria que refleja una muy profunda crisis cultural y religiosa, y, a su vez, una visión de futuro tan necesaria en momentos de transición. La tarea hermenéutica es en sí misma esperanzada y esperanzadora, porque se pregunta por el significado de un texto para otro contexto. Reflexiona en los textos del pasado a la luz de su presente. En nuestro caso, releer el testimonio del exilio y la restauración. Este tema central, constituyó una de nuestras preguntas hermenéuticas. Su significado vivió su propio desarrollo histórico.²⁹² La riqueza de las diferentes reacciones a los eventos de la devastación de Israel de los años 597 y 598 y el entendimiento de la naturaleza de la restauración muestra la impresión causada en la comunidad durante ese periodo y como fueron fertilizadas las mentes para interpretar qué había pasado y entender lo que sería el resultado de los eventos. El resultado inmediato fue su aceptación. El exilio fue comprendido como un juicio acerca de la forma de vida del pueblo. Pero también fue entendido a la luz de la acción de Dios no solo en su juicio, sino en relación en la vida del mundo; no sólo como consecuencia del juicio de Dios, como disciplina, en la perspectiva de un gran propósito. En los profetas del postexilio se continuó la línea, la proclamación de una nueva era enfatiza en el contexto de la promesa de una nueva vida para el pueblo. La restauración de Israel permitirá que los otros pueblos reconozcan la acción de Dios a través de su pueblo. Muy cercana al pensamiento del cronista que ve en un pueblo purificado el testimonio de la bendición de Dios.

²⁹² Ackroyd, Peter R., *Exile & Restoration, a study of hebrew thought of the sixth century B. C.*, pp. 286

Como hemos señalado, la descripción detallada del exilio es muy difícil. Se ha visto influido por el desarrollo del pensamiento teológico. El problema no es sólo de reconstrucción histórica, sino de entender la actitud o la variedad de actitudes sobre ese hecho histórico. En algunos casos se menciona como un segundo éxodo, en otros como un acto de la gracia y la misericordia de Dios. En el cronista se relaciona con la consecuencia de la inobservancia de los años sabáticos. No lo ve simplemente como un castigo, pero en términos de la necesaria recuperación de la nueva vida en el periodo del post-exilio²⁹³. La experiencia del exilio como un símbolo de un periodo, visto en términos de castigo y también en términos de promesa. (Daniel 9:24) Como hemos indicado no es posible separar la consideración del exilio como juicio y como promesa. No se puede considerar uno sin el otro. Además fue visto como una experiencia más que como un evento histórico, fue el caso de Jonás y Job. En Zacarías 8 la restauración es vista como un acto de fe.

Babilonia fue considerada un símbolo del mundo hostil y el cautiverio babilónico se convierte en un símbolo de la servidumbre de la que el pueblo será liberado.

Tres ideas guían el pensamiento de la restauración de Israel en el periodo del postexilio. En primer lugar, el templo. El periodo postexílico representa la evolución natural del pensamiento de la era del exilio en dirección a la correcta comprensión de la naturaleza de la presencia de Dios de la que el templo es el símbolo más poderoso, se desarrolló la idea de la tierra santa de Sión y Jerusalén. En segundo lugar, la nueva comunidad y la nueva era. La nueva era tiene un significado cósmico e incluye una completa renovación de la vida en el mundo. Lo que Dios hace con su pueblo tiene un

²⁹³ Ackroyd, Peter R., *Exile and restoration, a study of hebrew thought of the sixth century B. C.*, The Westminster Press, Philadelphia: 1968, p. 242

significado para todas las naciones. Existe otra línea de pensamiento, que culmina en una purificación del tipo davídico, una esperanza en grupos del nacionalismo tardío. La perspectiva escatológica no es solo por la desilusión de la situación presente. Los profetas de la restauración era realistas e idealistas a la vez. Es posible vivir aquí y ahora con la esperanza de la nueva era. En tercer lugar, la respuesta del pueblo, el problema de los pensadores del exilio fue encontrar un significado para el futuro del pueblo de acuerdo a la voluntad de Dios. Enfatizaron la acción de Dios. Su desarrollo de pensamiento se dio en tres líneas: a) Una llamada a la piedad, relacionada con el templo. El culto y la oración. Un adecuado estilo de vida que les permitiera recibir las bendiciones de Dios. b) La evolución de la ley dominante en el pensamiento antiguo tuvo un lugar de mayor importancia en el posterior, marca la pureza de la vida del pueblo. c) La creciente importancia del material de sabiduría en el periodo postexílico. Una manera en que la vida es ordenada. El propósito es ordenar la vida y darle significado.

¿Cuál es el mundo que nos ha abierto como lectores el texto de Isaías?

El texto da cuenta de una historia de salvación. Una faceta vivida desde el registro de complejos oráculos proféticos que no son homogéneos; por el contrario, son de una gran riqueza literaria y espiritual al combinar oráculos, lamentos, confesiones, juicios, reclamos, requisitorias, meditaciones, plegarias y expresiones de adoración; al pasar gramaticalmente de una persona a otra y de un tono a otro. Es por eso que tratamos de resistir a la tentación de buscar una categorización conceptual del libro o una unidad temática que sacrifique esta gran riqueza de una obra que nos permite disfrutar esa gran epopeya, esa gran lucha, que es la fe de Israel en Yahvé y de Yahvé en su amor por ese pequeño pueblo. En este sentido, nos ha parecido muy apropiada la lectura sugerida por

Severino Croatto, dejar que sea el mismo texto el que hable; pero hermenéuticamente, leer los oráculos de juicio y salvación en un contexto totalmente diferente, un juicio y una oferta de salvación de Yahvé en la posmodernidad.

El texto revela a Yahvé como la gran presencia. No es un personaje con un rol o un papel, porque el texto no es narrativo. Los géneros son las formas literarias por medio de las cuales Israel da cuenta de su fe, de su comprensión de Yahvé. Es la forma en la que se revela. En los oráculos de juicio es él quien juzga, critica, amenaza, señala, advierte y requiere. En los oráculos de salvación sólo a él le pertenece rescatar a Israel, sólo él decide quien es invitado a ser parte de su pueblo. A él le pertenece y él la oferta a quien quiere. Yahvé no es indiferente, toma distancia, pero actúa decididamente cuando es el momento de ir en pos de su pueblo. Se mantiene comprometido con su pacto y a pesar de los reclamos en contrario, llevará a Israel, o al remanente fiel a la obtención de sus promesas. Es también un gran guerrero, una presencia luminosa, un esposo amante y un padre cercano, quien les infringe dolor y no se detiene cuando es necesario llevar a los suyos a un sufrimiento extremo. El profeta cree que Yahvé está detrás de todo acontecimiento histórico.

Los oráculos centrales (caps. 60-62) construyen una arquitectura espiritual de naturaleza literaria. Jerusalén, la ciudad, es lo gloriosamente nuevo. En el texto la ciudad es objeto de restauración, su valor es espiritual y geopolítico. La población debe ser una parte activa de su propia reconstrucción. Aunque los verbos activos le pertenecen a Yahvé. No obstante debe levantarse, debe abrirse caminos, debe resplandecer y abrir sus puertas, reconstruir el templo, levantar los muros, reedificar las puertas. Jerusalén nunca se confunde con Yahvé, no es una ciudad – diosa, sino el asiento de los pies de Yahvé y

su resplandor. Una manifestación arquitectónica de la salvación como la casa, el hábitat, como un seno materno que da cobijo a propios y, en su momento, a extraños. Es el gran centro de reunión, a donde los que salieron en diáspora regresarán con sus manos colmadas de ofrendas y sus labios exultantes de reconocimientos. Jerusalén es promesa en el texto del profeta de lo que nunca ha sido, la gran ciudad del *shalom*.

La liturgia es blanco permanente de la crítica y está sometida a evaluación. El culto debe ser legítimo y las prácticas espirituales que se le asocian también. El sábado es una fiesta especial de reposo, y el ayuno no puede ser extraído de un contexto de justicia y derecho. La liturgia de Israel tiene en Yahvé a su único destinatario y a la ética, como sus criterio de validés. Es así como sus actos cúltricos pueden ser calificados de auténticos y verdaderos o de falsos y perversos.

Lo nuevo es la nota de la poesía de Isaías³. Es redención, porque Yahvé liberará a la ciudad y a su pueblo; es restauración porque ha sido reducida a cenizas y todas sus instituciones fueron destruidas o reducidas a su más pequeña expresión. En Isaías la restauración no es el devolverle a Jerusalén su pasado glorioso, sino dotarla de una nueva realidad prometida, es esperanza. Esta sección de Isaías no omite las promesas que constituyen el núcleo del libro, pero hace de la memoria una manera de abordar el futuro. Lo que viene, lo que Yahvé ha prometido es algo totalmente nuevo. Lo que se testifica con el nuevo nombre que se mantiene en el misterio, en lo que aun no se ha revelado. Ese futuro es de honra para quien ha sido despojada, de reunificación, para quien ha visto partir a sus hijos como botín de guerra y como diáspora. La ciudad – mujer deshonrada y despojada será reconocida y restaurada.

El pueblo de Yahvé es el pueblo de la promesa; pero ya se vislumbra en Isaías³ la diferenciación entre aquellos que son verdaderos y los que son falsos. Hay un remanente que tiembla ante la palabra y que constituye el resto fiel que será el destinatario de las promesas. Otros más, hebreos de nacimiento, no serán pueblo de Dios. Han decidido seguir a otros dioses y contaminarse con sus prácticas abominables.

La experiencia, por conmovedora y catártica es irrepetible. Nuestra propia etapa histórica ha sido descrita como pos cristiana, pos moderna. Y aunque el mundo que se ha construido como cultura occidental es incomprendible sin el nacimiento del judaísmo la experiencia murió con sus actores. Como historia, hay incertidumbre en su verdad, pero se recoge como testimonio, la manera en la que Israel se hizo cargo de su propio devenir, de su reconstrucción. El texto bíblico, en sí mismo, no pretende elaborar una exposición sistemática de la soteriología isaiana, como tampoco se hace en el Antiguo o Primer Testamento. Partiendo de esta premisa la interpretación siguió un camino distinto al de la generalización de la doctrina de la salvación, tan ligada al aspecto legal y que suele ser una pieza en el rompecabezas de una sistemática. Acompañamos al texto, oráculo a oráculo, buscando su sentido en las fuentes exegéticas y pensando en su significado a la luz de nuestro tiempo y lugar. Es incompleta una lectura que se resigne a entender el significado del texto, porque quedaría como un ejercicio que remite al pasado y que apenas ayudaría a explicarnos lo que le dijo a sus primeras comunidades de lectura. Tarea que sigue siendo una fuente de la que la hermenéutica no puede prescindir si no quiere terminar como un mero ejercicio subjetivo de interpretación *ad arbitrium*.

Finalmente, recordemos que Isaías 56-66, Isaías³, ha seguido una larga trayectoria hermenéutica. Oswalt, fiel a su tradición evangélica, hace una interpretación

predominantemente cristológica del texto y conceptual – doctrinal. Su lectura sistemática identifica las siguientes doctrinas: la unicidad y trascendencia de Yahvé; el valor de la humanidad en términos de servidumbre; Yahvé como Señor de la historia y la historia como vía de su revelación, la religión como ética de la vida cotidiana; el concepto de justicia realizada, equilibrando tanto su significado objetivo como subjetivo, aunque en términos individuales.²⁹⁴

Para Blenkinsopp hay dos elementos sobresalientes en la trayectoria interpretativa de Isaías, la polémica del cristianismo y del judaísmo, sobre el mesianismo, el mundo que viene, el arrepentimiento, la ley y el destino de Israel, y la interpretación cristiana en Orígenes y Agustín que encuentra en el libro todo el misterio de Jesús: nacimiento, sufrimiento, muerte, resurrección y proclamación y la incorporación de los gentiles. Los antiguos predicadores cristianos interpretaron los pasajes sobre el siervo sufriente y el mesías, referidos a Jesús. El maestro de Hechos 4:27; 10:38; el Justo de 7:52, la referencia al camino referido a los discípulos Hechos 9:2 y otros, el anuncio del reino de Dios y la referencia de Lucas a la inauguración del ministerio de Jesús. De acuerdo a Isaías 61:1-2. La anticipación del regreso de Jesús en gloria en Mateo 24:3; 1 Co. 15:23 y los anuncio del regreso venida de Dios o la gloria de Dios Isaías 56-66. La entrada triunfante en Jerusalén Isaías 62:11. El juicio final y el inextinguible fuego de Isaías 66:24. La deuda principal es la apocalíptica cristiana con los 11 capítulos finales de Isaías. Todo lo dado por el profeta fue dado en un nuevo contexto. También la articulación con la misión cristiana, más allá de los confines del judaísmo. La misión a los gentiles es en función de la perspectiva escatológica, un prelude necesario a la

²⁹⁴ Oswalt, J., *The book of Isaiah, op. cit.*, pos. 1139

parusía, una de las mas grandes contribuciones distintivas de Isaías 56-66 del antiguo cristiano.²⁹⁵

En su libro *Opening the sealed book: interpretations of the book of Isaiah in late antiquity* Blenkinsopp muestra la gran riqueza hermenéutica que constituyó la historia de las lecturas del libro, desde las lecturas apocalípticas que lo relacionaron con el libro del profeta Daniel y la manera en la que fue recibido en el libro deuterocanónico Jesús Ben Sira y Josefo y en la época del judaísmo sectario que va del siglo IV al I a. C., en Qumran y el cristianismo primitivo particularmente en el Evangelio de Mateo y los títulos camino, justo, siervo del Señor, los santos, los pobres, los dolientes y los devotos.²⁹⁶

La experiencia de Israel de la que da cuenta el texto, es única, en sus coordenadas históricas; pero es una experiencia continuada en muchos otros pueblos que han sufrido el mismo proceso de exilio y reconstrucción y es, de cierta manera, la posibilidad de leer y releer los oráculos a la luz de la propia experiencia de la tardo modernidad, una experiencia de exilio, y de una mas que necesaria reconstrucción. ¿Hay salvación para el alma posmoderna? O el libro que escribimos puede llevar un título parecido al de Peter Sloterdijk, *Sin salvación, tras las huellas de Heidegger*.

²⁹⁵ Blenkinsopp, Joseph., *Isaiah 40-66, op. cit.*, p. 76

²⁹⁶ Blenkinsopp, Joseph., (2006) *Opening the sealed book: interpretations of the book of Isaiah in late antiquity*. (4568 pos.), eBook, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids.

Capítulo 3

La narrativa de la reconstrucción en Esdras-Nehemías

Introducción

En su trabajo sobre la Hermenéutica de la idea de revelación Paul Ricoeur sigue la tesis, a la que ya nos hemos referido, que vincula el contenido de la fe con el género del discurso. De tal manera que la profecía es el eje, el más originario y el género narrativo el primer rango.²⁹⁷ También ya hemos mencionado la crítica que recibió la tesis de vonRad en la que Ricoeur se apoya²⁹⁸; sin embargo, sigue siendo una propuesta fructífera el considerar el contenido de la fe en el análisis del género del discurso bíblico. Este tercer capítulo tiene el propósito de leer los libros de Esdras y Nehemías, separados en el canon actual, pero un solo libro en las versiones más antiguas, siguiendo las preguntas guía de nuestra investigación ¿qué nos dicen estas narraciones como historias de salvación? ¿Cuál es la fe que se expresa en estos textos narrativos? ¿Cuáles son los mundos que se abren en el texto y desde el texto? ¿De qué manera siguen siendo o no significativos para sus lectores contemporáneos? Dicho lo cual, no debemos pasar por alto que Esdras-Nehemías presentan un problema de carácter literario, ya que rompen con una de las características de las obras narrativas y que consiste en eliminar toda forma autobiográfica²⁹⁹ y nuestro texto tiene como fuentes duras las memorias de los dos personajes centrales.

Como es evidente los libros de Esdras y Nehemías siguen siendo significativos en

²⁹⁷ Ricoeur, P., *Fe y filosofía*, op. cit., p. 137ss

²⁹⁸ En un artículo sobre los credos de Israel José Javier Pardo hace una evaluación de la tesis de vonRad, Pardo Izal, J. J. Los “credos” de la fe de Israel, <https://web.unican.es/campuscultural/Documents/Aula%20de%20estudios%20sobre%20religi3n/2010-2011/CursoTeologiaLosCredos2010-2011.pdf>. También es aconsejable consultar la evaluación que hace W. Brueggemann en su *Teología del Antiguo Testamento* y a la que me he referido en el Capítulo 1.

²⁹⁹ Ricoeur, P. *Fe y filosofía*, op. cit., p. 140

términos religiosos tanto para el pueblo judío como para el cristianismo. En el primer caso como gestores y destinatarios originales y en el segundo como sus herederos. No obstante, es válido señalar que ya en el Nuevo Testamento se puede reconocer una tensión entre el judaísmo rabínico o la teología del templo y el mensaje de Jesús. Así que no sería legítimo trazar una línea armónica de continuidad. Dicho lo anterior, mantendremos nuestro enfoque hermenéutico de tomar el texto como tal y no entrar en las polémicas de la relación entre ambos testamentos. Esperamos poder mostrar que el texto mismo, la obra narrativa, da lugar a hallazgos que aportan a la relación entre esta forma de entender la religión, es decir, la del Israel de la época persa y el problema de la identidad y la reconstrucción. Una vez que hemos leído la obra del llamado tercer Isaías y la teología que en ese género literario se expresa, es momento de acercarnos al relato histórico, a la narrativa que en estos dos libros da cuenta, más que de los acontecimientos, de la manera como éstos fueron narrados por los escritores bíblicos, de una manera de leer y comprender la historia relacionada con la fe del Israel de la época persa. Se trata, predominantemente, de la narrativa de una reforma conservadora y realista, interesada en la identidad del pueblo y la legitimidad de los reformadores en torno a la nueva comunidad que se construye alrededor del templo. “Lo notable de esos acontecimientos es el hecho de que ellos no se limitan a pasar sino que hacen época, generan historia [...] hacen época porque poseen el doble carácter de fundar la comunidad y de liberarla de un gran peligro cuya naturaleza puede ser muy diversa”.³⁰⁰ La estrategia narrativa de E-N le da un lugar preponderante a las memorias, las genealogías, el templo, la ciudad, el sacerdocio, los rituales y la ley. Aparecen sin duda asuntos cruciales como la relación

³⁰⁰ *Ibid*, p. 141

entre la identidad cultural y el multiculturalismo, la tradición, la memoria y la innovación. Pero debemos evitar la tentación de observar los temas que aparecen en el texto desvinculados de la historia narrada. A partir del reconocimiento de las dificultades que presenta la historia de la redacción, se puede seguir una trama o tramas que le dan una tensión interior al texto, en la que es el acontecimiento histórico lo que ocupa el centro y no los temas que luego suelen aislarse para ser analizados conceptualmente.

Este capítulo está estructurado en tres secciones: en la primera daré cuenta de las preguntas exegéticas tradicionales sobre la autor, el destinatario, el lugar de composición, etc. En segundo lugar siguiendo el orden de los libros en el canon cristiano (es decir, por separado), daré cuenta de las principales lecturas de los comentaristas contemporáneos que representan tradiciones distintas y en tercer lugar presentaré mis propias conclusiones sobre la interpretación del libro. Parto del interés por aprovechar los hallazgos de los métodos sincrónicos y diacrónicos, trato de rescatar los que me parecen más fructíferos para una comprensión e interpretación del texto y, sin duda, del lector. Como en el capítulo anterior mantendremos la tensión creativa entre univocidad y equivocidad, y exploraremos las posibles analogías que pueden trazarse a la luz de la propia narrativa.

1. Asuntos generales de los libros de Esdras - Nehemías

Más allá de los métodos exegéticos, la lectura hermenéutica de E-N nos plantea temas que están ciertamente arraigados a esta historia de salvación; pero que tienen una trayectoria que no se agota en el contorno particular del texto bíblico o del judaísmo. Me refiero a la vinculación que hay entre las historias de salvación y la identidad, la reconstrucción de los símbolos sagrados, de la ciudad, del templo, del sacerdocio, de la ley y de la muralla. Es muy probable que en los textos de E-N nos encontremos con la

génesis de lo que será la teología del templo, del judaísmo rabínico, y de otros símbolos como el sábado y la lectura sectaria de la identidad. El texto nos plantea algunas preguntas si nos ubicamos en el tiempo de lo que algunos han llamado como la ruptura de los símbolos de la modernidad. ¿Hay algo que llegue hasta nosotros sobre la manera en la que se reconstruye una identidad destruida? ¿La llamada muerte del judaísmo y del cristianismo encuentran algo en esta historia de la reconstrucción de la identidad de un pueblo, que, muy probablemente resulte anacrónica? Antes de entrar en estas disquisiciones, es preciso hacer un pequeño sumario de las preguntas que anteceden toda labor exegética, autor, lugar, fecha, destinatarios.

El interés y florecimiento de los estudios sobre la época del segundo templo, desde la caída del Imperio babilónico, le ha dotado de un renovado interés al estudio de los libros de Esdras y Nehemías. El periodo del cautiverio dio lugar al desarrollo de la literatura bíblica, especialmente en relación con la ley; pero se ha reconocido que lo que se denomina judaísmo nació durante la época del regreso a Jerusalén, y que en esa nueva faceta de la religión de Israel tienen un lugar central el libro de Esdras-Nehemías. Como veremos enseguida en los estudios sobre este libro sigue predominando la escuela de la crítica bíblica, aunque se han abierto nuevas posibilidades que tratan de equilibrar los análisis diacrónicos con los sincrónicos, así como la aportación de la perspectiva sociológica o de crítica de las ideologías. En términos muy amplios podríamos afirmar que hay dos grandes tendencias en la literatura contemporánea: la crítica, que toma a la Biblia como un libro sin más y le aplica todas las herramientas disponibles para su análisis, especialmente en el terreno de la llamada alta crítica, y la pre-crítica o post-crítica, que aborda al texto como un texto religioso, con lecturas más comprometidas

teológicamente o que buscan otras formas de lectura que abandonan los esfuerzos positivistas o univocistas. En ambos casos se podría decir, siguiendo la terminología de Ricoeur, que se hace una arqueología del texto, tratando de encontrar respuesta a las preguntas clásicas sobre el autor, el destinatario original, el lugar de composición o su contexto, las fuentes y la historia de la redacción, etc. Nuestra lectura hermenéutica seguirá el sendero trazado por la interpretación que de acuerdo a la misma terminología va hacia su teleología. Como señalé en la introducción a este capítulo esta lectura es fiel a la hipótesis de que el género literario es el vehículo de una forma particular de expresión de la fe. Para esta idea la narrativa es un género que busca darle un sentido a la historia que es su objeto. De tal manera que la narrativa de E-N es la expresión de una fe que se trata de explicar a sí misma el sentido de su devenir, en medio de las grandes tragedias que le han marcado, en la que Yahvé es el gran personaje y los acontecimientos trascendentes fundan y generan la propia historia. Pero las tragedias acompañarán a lo largo de su historia este pequeño pueblo, con la posterior destrucción del segundo templo y con el holocausto que han marcado de manera tan evidente su identidad. Una memoria del sufrimiento y una esperanza por una nueva nación.

Corresponde ahora a nuestra investigación continuar con la lectura de un segundo género de discurso bíblico, la narrativa. Como tal, es un vehículo a modo para dar expresión a la fe de Israel, a sus historias de salvación. Isaías, el género profético, ahora se encuentra con Esdras-Nehemías, el género narrativo. La disrupción en la historia propia de la profecía ahora da lugar a la narrativa que le otorga un sentido a los acontecimientos comunes, el regreso del cautiverio, la diáspora y la reconstrucción de algo mayor al templo, la ciudad y la muralla. Es el nacimiento de una “nueva” identidad

para Israel, el nacimiento del judaísmo. Leída la Escritura como *una* historia de salvación pierde en su pretendida univocidad la riqueza de sus géneros literarios, que son vehículos para que la fe de Israel se exprese de diferentes maneras y vaya construyendo el mosaico o la polifonía que se han reconocido en el texto bíblico. Como en el caso de Isaías³ también haremos un puente entre el texto como tal y sus comentaristas contemporáneos para adelantar una interpretación que se enfrente a las grandes dificultades de un texto como éste, es decir, que pertenece con toda claridad a la historia de una nación y a su religión. La apertura del texto a las lecturas cristianas es ya muy antigua y, en términos generales, ha seguido una clave cristológica.

Blenkinsopp estudia el lugar de Esdras y Nehemías en el surgimiento del judaísmo. Su tesis es que un grupo sectario regresa a Judea de Babilonia con el propósito de establecer las bases de una nueva política teocrática en la provincia de Judá y que los libros de Esdras y Nehemías son como ideologías emblemáticas para posicionar sus agendas.³⁰¹

1.1 Unidad original.

Los actuales libros de Esdras y Nehemías eran un solo libro. Fue Orígenes, en el siglo tercero, el primero en dividir en dos los libros de Esdras y Nehemías. ¿Qué razones hay para mantener la división de dos libros? Sus apelaciones a Esdras y Nehemías son adecuadas porque tratan principalmente las actividades de cada uno. También se ha observado que hay diferencias estilísticas que deben ser notadas.³⁰² Pero, en opinión de la

³⁰¹ Blenkinsopp, J., *Judaism, the first phase, the place of Ezra and Nehemiah in the origins of judaism*, William B. Eerdmans Publishing Company, Gran Rapids: 2009, p. 9-10

³⁰² Fensham, Ch., *The book of Ezra and Nehemiah: The new international Commentary*. William B. Eerdmans Publishing Company, Gran Rapids: 1982, Ebook, p. 288

mayoría de los eruditos los dos libros deben ser considerados como una unidad.³⁰³

Una antigua tradición distinguía Esdras 1 y Esdras 2, posteriormente se le asigna un libro a Nehemías³⁰⁴. Schökel se inclina a pensar que ambos pertenecen a la obra del Cronista. Hay fragmentos autobiográficos en primera persona y documentos auténticos de cancillería. Es el Cronista quien reúne todos los materiales y los engloba en su relato. Esta hipótesis se sostiene en tres argumentos: el final de Crónicas se repite al inicio de Esdras, se muestra un interés común en el clero y en la obra del templo. Como un solo cuerpo histórico los libros responden a una nueva situación que confronta al pueblo y construye una narrativa a través de la cual se busca devolverle a la gente su historia, y el sentido de su vida en situaciones adversas, bajo el poder del Imperio Persa³⁰⁵. Pero no hay consenso sobre Crónicas, Esdras y Nehemías como una sola obra.

Respecto a los libros de Esdras y Nehemías sí hay consenso en que deben estudiarse como una sola obra.³⁰⁶

1.2 Autor

La autoría es uno de los problemas más difíciles de la crítica. Algunas de las posibilidades que se han contemplado son las siguientes: Esdras es el autor tanto de Esdras, de Nehemías, como de 1 y 2 de Crónicas; Esdras y Nehemías fueron responsables por sus propios libros, esta hipótesis se sostiene en los diferentes estilos literarios de cada libro, pero no explica por qué hay evidencias de edición en ambos libros y el cambio de primera a tercera persona; el Cronista fue el autor final de Esdras y Nehemías. Esta es la

³⁰³ Cortese, E., Esdras y Nehemías en *Comentario bíblico latinoamericano, Antiguo Testamento Vol. 1, Pentateuco y textos narrativos*, Editorial Verbo Divino, Navarra: 2005, p. 789

³⁰⁴ Schökel, L.A., *La Biblia del peregrino, op. cit.*, p. 834

³⁰⁵ Blenkinsopp, J., *Ezra-Nehemiah, a commentary*, The Westminster Press, Philadelphia: 1998, p. 38

³⁰⁶ Williamson, H.G.M., *Esdras y Nehemías*, en Wenham, G. J., J. A. Motyer, D. A. Carson, *et al*, (Ed.) *Nuevo comentario bíblico siglo veintiuno*, Casa Bautista de Publicaciones, El Paso: 1999, p. 441

posición más aceptada, aunque hay diferencias de matiz en el nivel en que intervino el cronista en la edición final del libro su mano se ve en la narración en tercera persona. E. Cortese y L. A. Schökel sostienen esta hipótesis.³⁰⁷ aunque ha vuelto a ser debatida en publicaciones recientes.

1.3 Fuentes.

En términos generales se puede señalar que los capítulos 1 al 6 de Esdras describen los acontecimientos previos a su llegada y que sus fuentes fueron el edicto de Ciro y las listas de los repatriados. Esdras 7 al 10 incluyen la primera parte de las memorias de Esdras. Nehemías 1 al 7 son la memorias de Nehemías. Nehemías 8 al 10 son la continuación de las memorias de Esdras. Y Nehemías 11 al 13 toman nuevamente las memorias de Nehemías.

El autor o redactor de la obra ha utilizado las siguientes fuentes³⁰⁸: a) listas de personas, familias y lugares, b) documentos de cancillería; edictos, cartas; c) un relato en arameo sobre la reconstrucción del templo, que el autor recoge sin traducir., además de las memorias ya señaladas.

1.4 Contenido.

En los primeros seis capítulos de Esdras se describen las primeras etapas de la reconstrucción o restauración del altar y del templo: Durante el año 520 del reinando Darío en Persia, regresan unos 50 mil judíos bajo la dirección de Zorobabel, descendiente de David, y Josué.

Los capítulos 7 al 10 deben fecharse al comienzo del siglo IV, la época no es

³⁰⁷ Schökel, *La Biblia del peregrino*, op. cit., p. 835

³⁰⁸ *Ibidem*

contemporánea ni anterior a Nehemías. El cronista insertó entre la reconstrucción y la promulgación de la ley, las memorias de Nehemías, sobre las murallas de Jerusalén y la repoblación de la ciudad.³⁰⁹

Los capítulos 1 al 7 de Nehemías incluyen datos autobiográficos y la narración del retorno, la inspección de las murallas y la reconstrucción posterior. Nehemías 5 describe la situación social de la ciudad. En los capítulos 9 al 12 encontramos el padrón de genealogías, y en el 13 se describe la segunda misión de Nehemías.

Para L. A. Schökel, varios temas corren por ambos libros³¹⁰ y se refieren a dos etapas distanciadas un siglo³¹¹. Primera repatriación con la actividad de Ageo y Zacarías, otra repatriación de 5 mil con la actividad de Esdras y Nehemías. La primera es capital porque describe la continuidad del pueblo y de su historia, la segunda lo es para sus protagonistas y para nosotros como fuente de información. Aunque hay quienes sostienen que hay un momento en que Esdras y Nehemías trabajan juntos para el biblista español le parece mejor la cronología que antepone a Nehemías y reordena el texto de la siguiente manera:

- Esdras 1 al 6, repatriación de 538
- Nehemías 1 al 7, Construcción de la muralla
- Nehemías 7:4-72; 11-12 Repoblación de Jerusalén
- Nehemías 8-10, 13, Alianza y reformas
- Esdras 7 al 10

³⁰⁹ Cortese., Esdras y Nehemías, *op. cit.*, p. 790

³¹⁰ Williamson, Esdras y Nehemías, *op. cit.*, p. 445

³¹¹ Schökel, *La Biblia del peregrino*, *op. cit.*, p. 834

1.5 Contexto histórico.

En resumen,³¹² después de los reinados de Ciro (556-529) y Cambesís (529-522), durante el reinado de Darío (522-486), Zorobabel y Josué reconstruyen el Templo de Jerusalén. Bajo el mandato de Artajerjes I Nehemías regresa a Jerusalén (465-423) y Esdras regresará posteriormente bajo los reinados de Jerjes II (423) y Darío II (423-404). En esta época se configuran los materiales de los libros hasta llegar a la composición de la obra, a mediados del siglo IV.

El material preservado en los capítulos 1 al 6 de Esdras provee de un breve contexto histórico del libro³¹³.

- Capítulo 1: el edicto de Ciro, el regreso del primer grupo de judíos bajo Sesbazar. 538 a. C.
- Capítulo 3, reconstrucción del altar y la fundación del templo poco tiempo después el regreso a Jerusalén de Sesbazar, Zerubabél y Josué. 537
- El rechazo de los samaritanos en el cap. 4
- Esdras 4 al 6 el reintento de reconstrucción del Templo en el tiempo de Darío, 519. El templo fue reconstruido y dedicado en 516.
- En los capítulos de Esdras 7 a Nehemías 13, se proporciona información más completa sobre el desempeño de los dos líderes más importantes en el quinto siglo.

Cabe hacer notar que de hecho todos los comentaristas aceptan que el propósito de E-N no es una completa reconstrucción histórica, sino relatar los acontecimientos más

³¹² *Ibid.*, p. 790

³¹³ Fensham, *The book of Ezra and Nehemiah*, op. cit. p. 289

significativos para el desarrollo de la religión judía en el periodo persa.

Algunos de los problemas que se han observado en los intentos de reconstrucción histórica son los siguientes. Esdras arriba en 458, antes que Nehemías. De acuerdo a esta opinión tradicional (Esdras 7:8), Esdras estuvo en Jerusalén en el séptimo año de Artajerjes I. Nehemías llegó a Jerusalén en el 445, treinta años después, por lo que no es extraño que Esdras no lo mencione. En la segunda parte de las memorias de Esdras (Neh 8-10) Nehemías es mencionado en relación con la lectura de la ley (8:9) y la renovación del pacto (10:2) Esdras es mencionado en la segunda parte de Nehemías, en relación con la dedicación del muro. No se mencionan las reformas de Esdras. Nehemías está enfocado solo en sus propias actividades. Un problema es el asunto de la instrucción de disolver los matrimonios mixtos, lo que se indica con Esdras, pero al llegar Nehemías el problema había crecido. La perspectiva tradicional es: Esdras llega a Jerusalén en el 458 para promulgar la reforma religiosa, presumiblemente regresa a Susa. Nehemías llega a Jerusalén en el 445 como gobernador de Judá, por disposición de Artajerjes, reconstruye el muro, reorganiza la vida económica y restaura las actividades del culto que se habían abandonado tras la partida de Esdras. A los 12 años de estar Nehemías en Jerusalén, Esdras regresa y apoya los intentos de Nehemías de llevar adelante sus reformas. Esdras ya no es mencionado en el segunda llegada de Nehemías a Jerusalén en 430.

Otra hipótesis considera que Esdras arriba en 428 durante el segundo término de Nehemías y que la fecha que menciona Esdras 7:8 es un error de un copista, la que debe ser modificada al año 37 de Artajerjes I y no siete. Pero no hay evidencia que le de soporte.

La siguiente hipótesis sostiene que Esdras arribó en 398, en el tiempo de

Artajerjes II. Asumen que las actividades de Esdras y Nehemías deben ser separadas completamente. Se acepta que Nehemías llegó en el 445. Se basa en Esdras 10:6. Esta hipótesis es muy popular en los eruditos actuales.

En opinión de Fensham la hipótesis tradicional es la que sigue siendo la mas defendible.

La fecha que nos parece más probable³¹⁴ es hacia el año 400, durante el reinado de Artajerjes II. Otros la llevan hasta el año 200, bajo el reino de Antioco III. Pero no es muy sostenible porque no habría razón para guardar silencio sobre 200 años de historia patria.

Como hemos visto, la diferencia fundamental consiste en el viaje de Esdras a Jerusalén ya en el año 458 o posteriormente. El arreglo histórico no sólo es importante en sí mismo, también lo es porque en el arreglo de su material, el cronista nos quiere decir algo. En este sentido, la fecha hace que cobre particular relieve la construcción del templo en la polémica con los samaritanos.

Sobre el contexto histórico más amplio, respecto al antiguo cercano Oriente, hay que considerar que se trata de la contribución al desarrollo de la historia bíblica.³¹⁵ De acuerdo a esta narrativa el reino de Israel llega a su fin en 722, cuando los asirios lo incorporan a su reino. Judá siguió existiendo hasta 587 cuando cayó bajo el imperio babilonio, su población fue deportada, su templo destruido, los objetos del culto llevados como trofeos de guerra a los templos paganos y la monarquía davídica dejó de existir. Sin embargo, algunos se encargaron de mantener viva su fe, entendiendo que Dios aun tenía cosas con ellos. Algunos miembros de la comunidad conservaron la ley, a la que le

³¹⁴ Schökel, *La Biblia del peregrino*, op. cit., p. 836

³¹⁵ *Ibid.*, p. 443

añadieron su nueva perspectiva. El año 538, trajo un profundo cambio. Ciro estableció el Imperio Persa, derrotando a los babilonios, un imperio que duró los siguientes doscientos años.

En el marco internacional, cuando Nabucodonosor finalmente demolió Jerusalén en el 586, una parte muy importante de judíos, entre ellos artesanos, fueron llevado al exilio en Babilonia. En el lugar del antiguo templo se construyó un altar y permanecieron en Palestina pobres que no pudieron reconstruir su país. Los babilonios dejaron a Gedaías como gobernador y surgió una separación entre algunos que pensaban que se debía aceptar la dominación de Babilonia y otros que vieron en Egipto su salvación. Gedaías es asesinado por su afinidad con los Babilonios y un grupo de judíos buscan su resguardo en Egipto. Todo parece indicar que tras ser bien tratado en Babilonia, el rey Joachim cayó de la gracia de Nabucodonosor y fue encarcelado. El hijo de Nabucodonosor ocupó el trono y posteriormente fue asesinado por su hermano, quien tenía un especial interés por el dios Sin, lo que despertó la hostilidad de los sacerdotes de Marduc. Por ello el rey se refugió en una ciudad en el desierto árabe y dejó el trono a su hijo Belsasar.

Mientras tanto se estaba construyendo exitosamente, en el noroeste, un imperio con los medos y los persas y Babilonia cayó en sus manos en el 539. Ciro fue un rey tolerante que permitió el regreso de los desplazados a sus ciudades y la reconstrucción de sus templos.

En el tiempo del retorno no todos los judíos regresaron de Babilonia, puesto que algunos ya habían tenido éxito en los negocios y prosperado, y tenían libertad. Los que regresaron eran pobres y no tenían los recursos para continuar con la reconstrucción del templo.

A la muerte de Ciro lo sucedió su hijo Cambesís, quien conquistó Egipto, pero en su ausencia se levantó una rebelión. Cambesís murió en Palestina en circunstancias oscuras en 522. Probablemente un poco antes de esa fecha otro grupo de judíos regresaron a Jerusalén liderados por Zerobaal y Josué, pero no es seguro (Esdras 2 y Nehemías 7). Tras la muerte de Cambesís, Darío toma el poder, algunos sátrapas (gobernadores) quisieron aprovechar para independizarse. Y esos tiempos convulsos despertaron la esperanza de algunas naciones para volver a ser independientes. Durante ésta época profetizan Ageo y Zacarías, animando a los judíos en Palestina a empezar a trabajar inmediatamente en el templo. Hacia el año 519 Darío ya estaba en completo control del Imperio Persa.

1.6 Crítica literaria, historia de la formación y estilo, corrientes exegéticas³¹⁶

El estilo de los libros es compilatorio. Parece que hay una actitud más bien de frustración ante la realidad post-exílica, aunque no se había perdido la esperanza totalmente. En estas obras encontramos las raíces del judaísmo. Los libros tuvieron poca acogida tanto en la historia del judaísmo, como del cristianismo. La crítica ha tenido que hacer una reconstrucción del texto, dada la forma impuesta por sucesivos autores o editores. La forma canónica final del material es una construcción teológica o ideológica.

El autor de crónicas es anónimo y podría referirse a un trabajo colectivo que perduró por generaciones. Determinar si Esdras–Nehemías es parte de esa obra, aunque posteriormente haya sufrido modificaciones, es un punto importante para su interpretación. Pero el debate fue recientemente reabierto por la obra de Sarah Japhet y

³¹⁶ Cortese, E., Esdras y Nehemías, *op. cit.*, p. 790

H. G. M. Williamson quienes proponen que los libros de Crónicas y Esdras-Nehemías son obras independientes. Su hipótesis se sostiene en estudios lingüísticos y estilísticos.

Tanto la hipótesis de la autoría común como de la separada enfrentan dificultades. Respecto a la primera se ha señalado que tanto Crónicas como Esdras – Nehemías presentan a David como fundador del culto central en Jerusalén, proveedor del templo y organizador del culto. Por otro lado Esdras – Nehemías restringe el verdadero Israel al grupo en Judá y Benjamín y tiene una actitud negativa ante el pueblo de Samaria. Ambos asumen el que la comunidad contemporánea de Judea es la única legítima representante de Israel, ahora dispersa como resultado de la apostasía. Del lado positivo ambos trabajos muestran el mismo interés religioso e ideológico³¹⁷.

1.7 Teología.

Los dos reformadores son parte de una representación mas bien exigua y no se identifican con el sentir mayoritario de la comunidad. El cronista tendrá su propio punto de vista que no tiene que ver con la autoridad teocrática ni con la comunidad. Las preferencias por el culto y por los funcionarios levitas va creciendo progresivamente hasta llegar a la redacción final del cronista, quien promueve a los porteros y cantores a personal calificado del culto. La importancia que se da al altar y al templo procede de las tradiciones post-exílicas mas antiguas. Después de Ageo y Zacarías, mencionados en Esdras 5, no se vuelven a mencionar los profetas. Los reformadores no se apoyan en ellos y se abandona su perspectiva universalista.

La ida teológica de fondo se expresa en el concepto de *pueblo de Dios*. El rigorismo y la apertura son dos términos igualmente necesarios que se combinan y se

³¹⁷ Blenkinsopp, J., *Ezra-Nehemiah, op. cit.*, p. 48

conjugan de forma harto fatigosa con la esperanza de que Dios prosiga con su historia de salvación³¹⁸.

Lester L. Grabbe observa que no debe prevalecer la idea de una ortodoxia teológica dominante en el pueblo de Israel. Es cierto que el centro de la religión de Israel fue el templo de Jerusalén y que la mayoría aceptaba la enseñanza de la *Torah* y lo sagrado del templo, pero no había una ortodoxia, coexistían varias interpretaciones de la ley y diferentes visiones acerca de cómo aplicarla fuera del templo. Las corrientes internas dan una visión comprensiva de la imagen del judaísmo, como una compleja pintura, o un mosaico con muchas partes diferentes.³¹⁹

Debido a las hipótesis que hemos considerado, por el alto nivel de conjetura en que se basan y por razones prácticas, consideramos más adecuado, en nuestra investigación, seguir el orden de la narrativa de Esdras-Nehemías de acuerdo a la manera en la que se encuentran en la Biblia, como libros separados. Siguiendo la misma metodología del capítulo 2 daremos cuenta de los principales hallazgos de los exégetas sobre el texto para partir del análisis a su interpretación. Las aportaciones de las diferentes metodologías enriquecen el acercamiento al texto, tanto en su vertiente diacrónica como sincrónica. Nos interesa rescatar esta vertiente de historia de salvación en clave de identidad y reconstrucción. Siguiendo el criterio literario, buscaremos más centrarnos en la trama y sus implicaciones, que en los muy interesantes enfoques ideológicos o sociológico, incluso teológico del texto. A la vez, buscaremos los caminos que nos ofrece la analogía como terreno propicio para la riqueza interpretativa que se abre en un contexto de lectura de la cultura de la tardo modernidad y sus problemas

³¹⁸ Cortese, E., *Esdras y Nehemías, op. cit.*, p. 792

³¹⁹ Grabbe, L. *An introduction to Second Temple judaism, history and religion of the jews in the time of Nehemiah, the maccabees, Hillel and Jesus*, T&T Clark, New York: 210, p. XIII

clásicos de la identidad y el multiculturalismo y de qué manera la fe de Israel nos permite pensar y proyectar a partir de estos problemas de nuestra cultura.

2. Comentarios contemporáneos a los libros de Esdras-Nehemías

2.1 El Decreto de Ciro, Esdras 1:1-10

Primer regreso del exilio.³²⁰ En los primeros seis capítulos se describe el regreso o regresos del exilio y la reconstrucción del templo. Esdras aparece hasta el capítulo 7, ochenta años después del evento del primer capítulo. La pequeña comunidad, que tuvo que enfrentar muchos problemas, puso primero el altar y después reconstruyó el templo. Sus esfuerzos enfrentaron oposición y después de veinte años, los profetas Ageo y Zacarías animaron a las personas a luchar por la reconstrucción y terminar el templo.

Jerusalén fue destruida en 587 y muchos judíos fueron deportados a Babilonia. Jeremías y Ezequiel profetizaron acerca de las calamidades que fueron consecuencia de sus pecados. Los profetas llamaron al pueblo al arrepentimiento y también dieron un mensaje de esperanza acerca de su regreso a su tierra. Dios usó las profecías para mantener viva la fe del pueblo durante esas duras circunstancias.

Los primeros capítulos de Esdras nos cuentan la historia del llamado “segundo éxodo”, uno de los más importantes eventos en la historia judía y de la historia del plan redentor de Dios.

Comienza una nueva era. En Jerusalén todo había quedado destruido y solo sobrevivió un pequeño grupo de exiliados en Babilonia que seguía confiando en la fidelidad de Yahvé. Es el Señor, interesado en la historia de los hombres, quien suscita a

³²⁰ Breneman, M., *Ezra, Nehemiah, Esther, The New American Commentary*, Vol. 10, B&H Publishing Group, Nashville: 1993, Ebook, pos. 1702

Ciro para la restauración. No solo dirige la historia sino que lo anuncia de antemano por medio de sus profetas. En el primer capítulo se menciona a Jeremías e Isaías proporcionando las mejores claves para entender los acontecimientos (41:25; 45:13).³²¹

1 Para que se cumpliera lo que el Señor había anunciado por medio de Jeremías, en el primer año del reinado de Ciro de Persia el Señor despertó el espíritu de Ciro para que hiciera pregonar por todo su reino, de palabra y por escrito, lo siguiente: 2 «Así dice Ciro, rey de los persas: El Señor, el Dios de los cielos, me ha dado todos los reinos de la tierra, y me ha ordenado reconstruir el templo de Jerusalén, que está en Judá. 3 Si hay entre ustedes alguien que sea de su pueblo, que su Dios lo acompañe, y vuelva a Jerusalén, que está en Judá, para reconstruir el templo del Señor, Dios de Israel, pues sólo él es Dios. 4 Todos los que se queden, sea cual sea el lugar donde residan, ayuden a los que se van y denles oro, plata, ganado y cualquier otro apoyo que puedan darles, además de las ofrendas voluntarias para el templo del Señor, que está en Jerusalén.»

Como una típica historia bíblica el autor nos da un cuadro completo y explica los eventos en términos de la voluntad de Dios. El autor escoge aquellos que son significativos en el restablecimiento, continuidad y reorganización de la comunidad del pacto. El énfasis recae en la soberanía y la providencia de Dios. Su teología determina la manera en que entiende los eventos históricos y los eventos bíblicos.

La decisión de Ciro corresponde con la voluntad de Dios profetizada por Jeremías de acuerdo a un plan específico (25:11-12) Es el inicio del cumplimiento, aunque no su total cumplimiento. El hecho de que al final del verso se diga que debe ser escrito tiene el propósito de hacer una inscripción para que el pueblo conozca los acontecimientos.³²²

La novedad es el nuevo Imperio persa que remplaza a Asiria y Babilonia. Ciro representa algo distinto a los antiguos imperios asirio, babilónico y egipcio, Yahve lo va a levantar como un monarca extranjero a favor de su pueblo. Como un acto de soberanía, proclamará un edicto con una concesión benévola. También para Israel es una nueva

³²¹ Schökel, L.A., *Biblia del peregrino*, op. cit., p. 837

³²² Breneman, M., *Ezra, Nehemiah, Esther*, op. cit., pos. 1726

historia, los israelitas serán judíos, una nueva comunidad del futuro. Sometida a Ciro como una provincia, la comunidad se salvará de sus enemigos y de tensiones internas.³²³

Por sus palabras, Ciro parece un creyente; pero en realidad como Rey respetaba los dioses de sus pueblos vasallos. Se trata de una proclamación tal como la que hace un heraldo y también un memorándum del tesoro real, en arameo, que no se había hecho público. (6:3-5). El lenguaje parece indicar que Ciro dejaba en libertad a sus enviados para que escribieran los decretos en sus propios términos. La reconstrucción de templos era parte de la política del soberano, una manera de congraciarse con las poblaciones locales y ganarse el apoyo de las castas sacerdotales.³²⁴

La providencia de Dios es evidente, y es él quien los impulsa a salir y cumplir su propósito: construir el templo del Señor. Ciro, afirma el texto, entiende la repatriación en función del templo.³²⁵

Todos los que viven en Babilonia deben ayudar a quienes decidan salir. Será difícil iniciar una nueva comunidad. Pero los repatriados tienen el firme propósito de que su fe continúe. Una acción de gran importancia en la trama del plan redentor de Dios.³²⁶

El regreso a Jerusalén

5 Los patriarcas de las familias de Judá y de Benjamín, los sacerdotes y los levitas, y todos aquellos en quienes Dios despertó en ellos el deseo de reconstruir el templo del Señor, se prepararon para ir a Jerusalén. 6 Los que vivían en los alrededores les ayudaron con oro, plata, bienes y objetos de valor, y ganado, además de toda clase de ofrendas voluntarias. 7 Además, el rey Ciro ordenó sacar los utensilios que habían estado en el templo del Señor, y que Nabucodonosor había sacado de Jerusalén para ponerlos en los templos de sus dioses. 8 Mitriádes, tesorero del rey Ciro de Persia, hizo lo que el rey le mandó, y entregó uno por uno los utensilios a Sesbasar, jefe de Judá. 9 Ésta es la relación de lo entregado:

Treinta tazones de oro,
mil tazones de plata,

³²³ Schökel, *La Biblia del peregrino*, op. cit., p. 838

³²⁴ *Ibidem*.

³²⁵ *Ibidem*

³²⁶ Breneman, *Ezra, Nehemiah, Esther*, op. cit., pos.1820

veintinueve cuchillos,
10 treinta tazas de oro,
cuatrocientas diez tazas de plata,
mil utensilios varios,
11 cinco mil cuatrocientos utensilios de oro y de plata.
Todo esto lo llevó Sesbasar a Jerusalén con los que se fueron y que antes habían estado
cautivos en Babilonia.

El texto indica que los primeros en responder fueron aquellos a quienes Dios movió su corazón. Ellos regresan a construir la casa de Dios. Desde el principio se subraya la idea de que restaurar y reconstruir la comunidad de adoración es el evento más significativo de esta historia. Ellos podían recordar los eventos del éxodo y reflexionar en ellos, como parte de la reconstrucción de la comunidad. Los judíos regresaron en unidades familiares. El autor menciona las cabezas de las tribus: Judá y Benjamín, sacerdotes y levitas (no se mencionan las otras tribus del norte). El trabajo que desempeñan en nombre de Yahvé requiere decisión y fe y elaborar un plan para alcanzar las metas.

Para que no parezca sumisión al decreto imperial, el autor señala que todo sucede de acuerdo a la voluntad de Dios. Unos pocos regresaron, los entusiastas que esperaban el cumplimiento de las profecías, otros muchos se quedaron, los que habían perdido la esperanza, los que se habían mezclado, los que habían prosperado y no lo querían perder.³²⁷

Es muy importante el hecho que Ciro decidiera regresarle a los judíos sus utensilios del templo, la devolución del ajuar es un signo de restauración, aunque no son claros los objetos enlistados parece una copia del inventario. Los peregrinos son portadores de lo que se les ha entregado oficialmente, encabezados por Sesbasar, el líder

³²⁷ Schökel, L. A., *La Biblia del peregrino*, op. cit., p. 838

de la caravana y el nuevo jefe en Jerusalén, quien estará bajo las órdenes del sátrapa del área³²⁸. En total se les entregan 5400 artículos aunque no todos se mencionan.

El propósito del primer capítulo es establecer una relación entre la nueva comunidad de Israel y la antigua comunidad y el plan redentor de Dios. El autor usa los motivos del éxodo, de la providencia de Dios, de los nombres de Judá y Benjamín, los sacerdotes, y los levitas. Dios continuará trabajando a través de esa comunidad para cumplir sus promesas.³²⁹

2.2 Lista de los que regresaron a Jerusalén, Esdras 2:1-70

2 ¹Ésta es la lista de la gente que Nabucodonosor había llevado cautiva a Babilonia, y que ahora regresaban a Jerusalén y a Judá, según la ciudad a la que pertenecían:

² Zorobabel y sus acompañantes fueron Josué, Nehemías, Seraías, Relaiás, Mardoqueo, Bilsán, Mispar, Bigvay, Rejún y Baná.

El número de los israelitas fue el siguiente:

³ Los descendientes de Paros: dos mil ciento setenta y dos.

⁴ Los descendientes de Sefatías: trescientos setenta y dos.

⁵ Los descendientes de Araj: setecientos setenta y cinco.

⁶ Los descendientes de Pajat Moab: dos mil ochocientos doce descendientes de Josué y de Joab.

⁷ Los descendientes de Elam: mil doscientos cincuenta y cuatro.

⁸ Los descendientes de Zatu: novecientos cuarenta y cinco.

⁹ Los descendientes de Zacay: setecientos sesenta.

¹⁰ Los descendientes de Bani, seiscientos cuarenta y dos.

¹¹ Los descendientes de Bebay, seiscientos veintitrés.

¹² Los descendientes de Azgad: mil doscientos veintidós.

¹³ Los descendientes de Adonacán: seiscientos sesenta y seis.

¹⁴ Los descendientes de Bigvay: dos mil cincuenta y seis.

¹⁵ Los descendientes de Adín: cuatrocientos cincuenta y cuatro.

¹⁶ Los descendientes de Ater hijo de Ezequías: noventa y ocho.

¹⁷ Los descendientes de Besay: trescientos veintitrés.

¹⁸ Los descendientes de Jora: ciento doce.

¹⁹ Los descendientes de Jasún: doscientos veintitrés.

²⁰ Los descendientes de Gibar: noventa y cinco.

²¹ Los descendientes de Belén: ciento veintitrés.

²² Los descendientes de Netofa: cincuenta y seis.

²³ Los descendientes de Anatot: ciento veintiocho.

²⁴ Los descendientes de Azmavet: cuarenta y dos.

³²⁸ *Ibid*, p . 839

³²⁹ Breneman, *Ezra, Nehemiah, Esther, op. cit.*, pos.1891

- ²⁵ Los descendientes de Quiriat Yearín, Cafira y Berot: setecientos cuarenta y tres.
- ²⁶ Los descendientes de Ramá y Geba: seiscientos veintiuno.
- ²⁷ Los descendientes de Micmas: ciento veintidós.
- ²⁸ Los descendientes de Betel y Hai: doscientos veintitrés.
- ²⁹ Los descendientes de Nebo: cincuenta y dos.
- ³⁰ Los descendientes de Magbis: ciento cincuenta y seis.
- ³¹ Los descendientes del otro Elam: mil doscientos cincuenta y cuatro.
- ³² Los descendientes de Jarín: trescientos veinte.
- ³³ Los descendientes de Lod, Jadid y Onó: setecientos veinticinco.
- ³⁴ Los descendientes de Jericó: trescientos cuarenta y cinco.
- ³⁵ Los descendientes de Sená: tres mil seiscientos treinta.
- ³⁶ Los sacerdotes descendientes de Jedaías, de la familia de Josué: novecientos setenta y tres.
- ³⁷ Los descendientes de Imer: mil cincuenta y dos.
- ³⁸ Los descendientes de Pasjur: mil doscientos cuarenta y siete.
- ³⁹ Los descendientes de Jarín: mil diecisiete.
- ⁴⁰ Los levitas descendientes de Josué y de Cadmiel, de la familia de Hodavías: setenta y cuatro.
- ⁴¹ Los cantores descendientes de Asaf: ciento veintiocho.
- ⁴² Los porteros descendientes de Salún, Ater, Talmón, Acub, Jatitá y Sobay: ciento treinta y nueve en total.
- ⁴³ Los sirvientes del templo eran descendientes de Sijá, Jasufá, Tabaot, ⁴⁴ Queros, Sigá, Padón, ⁴⁵ Lebana, Jagabá, Acub, ⁴⁶ Jagab, Salmay, Janán, ⁴⁷ Gidel, Gajar, Reaía, ⁴⁸ Resín, Necoda, Gazán, ⁴⁹ Uzá, Paseaj, Besay, ⁵⁰ Asena, Meunín, Nefusim, ⁵¹ Bacbuc, Jacufá, Jarjur, ⁵² Bazlut, Mejidá, Jarsá, ⁵³ Barcos, Sísara, Tema, ⁵⁴ Nesiaj, Jatifá.
- ⁵⁵ Los descendientes de los siervos de Salomón eran descendientes de Sotay, Soferet, Peruda, ⁵⁶ Jalá, Darcón, Gidel, ⁵⁷ Sefatías, Jatil, Poquéret Hasebayin y Ami.
- ⁵⁸ Todos los sirvientes del templo descendientes de los siervos de Salomón: trescientos noventa y dos.
- ⁵⁹ Hubo otros que también fueron a Jerusalén, y provenían de Tel Melaj, Tel Jarsá, Querub, Addán e Imer, pero no pudieron demostrar de qué familia o línea patriarcal eran, ni siquiera si eran israelitas o no, ⁶⁰ aunque eran descendientes de Delaía, Tobías y Necoda: seiscientos cincuenta y dos.
- ⁶¹ Los descendientes de sacerdotes que tampoco pudieron demostrar si eran israelitas fueron los descendientes de Jabaías, Cos y Barzilay. Éste se casó con una de las hijas de Barzilay el galaadita, y tomó su nombre de la familia de ellas. ⁶² Todos ellos buscaron en vano el registro de sus genealogías y, como no lo hallaron, fueron excluidos del sacerdocio. ⁶³ Por eso el gobernador les prohibió comer de las cosas sagradas hasta que hubiera un sacerdote que pudiera consultar con el Urim y el Tumim.
- ⁶⁴ El total de la comunidad era de cuarenta y dos mil trescientas sesenta personas, ⁶⁵ sin contar a los siervos y las siervas, que sumaban siete mil trescientos treinta y siete personas, entre las cuales había doscientos cantores y cantoras.
- ⁶⁶ Además, llevaban setecientos treinta y seis caballos, doscientas cuarenta y cinco mulas, ⁶⁷ cuatrocientos treinta y cinco camellos y seis mil setecientos veinte asnos.
- ⁶⁸ Cuando llegaron al templo del Señor, en Jerusalén, algunos jefes de familia ofrecieron donativos para que se reedificara el templo en el mismo lugar. ⁶⁹ Conforme a sus posibilidades, entregaron al tesorero de la obra cuatrocientos ochenta y ocho kilos de oro, dos mil setecientos cincuenta kilos de plata, y cien túnicas para los sacerdotes.
- ⁷⁰ Después, los sacerdotes, los levitas, parte del pueblo, los cantores, los porteros y los sirvientes del templo se quedaron a vivir en sus respectivos pueblos y ciudades, y el resto de Israel se fue a su ciudad natal.

El texto habla de exiliados oriundos de la provincia de Judá que regresan a Jerusalén. La provincia de Judá se extendía hacia el sur hasta Betsur, hacia el oeste hasta Gezer, hacia el norte hasta Mizpa y hacia el este hasta el Jordán.³³⁰

Estos once nombres encabezan la lista (en el pasaje paralelo de Nehemías son 12). Dos de ellos serán los jefes en Jerusalén: Zorobabel y Josué. No se menciona a Sesbasar.³³¹

Se sabe que Zorobabel fue gobernador bajo Darío, pero lo precedió Sesbasar. Bigvai fue gobernador de Judá después de Nehemías. De los demás se conoce que Jesúa actuó como sumo sacerdote durante la época de Zorobabel (Zac. 3:1-10). Nehemías y Seraías eran nombres comunes³³².

La lista incluye dos tipos de personajes, los que pertenecen a familias o clanes registrados y otros que se refieren a sus localidades, sin adscripción familiar. Es posible que representen dos clases sociales. La familia y la geografía garantizan la pertenencia al pueblo. Entre las poblaciones mencionadas se pueden identificar Betel y Ay, originalmente del Norte, que se englobaron en Judá durante el reinado de Josías. Algunos nombres son dudosos.³³³

Se enlista un número muy alto de sacerdotes, casi el 10% de los repatriados. Tal vez porque mantuvieron entre ellos la esperanza viva de regresar y por atender las necesidades de la reconstrucción del templo, o, tal vez, porque no había ocupación

³³⁰ Walton, J. H., *Comentario del Contexto Cultural de la Biblia*, op. cit., p. 514

³³¹ Schökel, L. A., *La Biblia del peregrino*, op. cit., p. 839

³³² Walton, J. H., *Comentario del Contexto Cultural de la Biblia*, op. cit., p. 515

³³³ Schökel, L. A., *La Biblia del peregrino*, op. cit., p. 839

adecuada para ellos en Babilonia³³⁴. En contraste, es muy bajo el número de levitas, que eran los funcionarios encargados de la enseñanza religiosa.³³⁵

Cantores y porteros representan una especialización del culto, para el Cronista son importantes³³⁶.

Donados y siervos de Salomón constituían el grupo de empleados inferiores del templo. Su número es reducido.

El dato sirve de contraprueba, a la caravana se suman algunos que se sienten parte del pueblo, pero no pueden probar su ascendencia israelita, tal vez eran ciudadanos comunes que esperarían integrarse plenamente a la comunidad. Se tuvo que recurrir a la técnica de las suertes para que la autoridad civil tomara una decisión, cuyo valor era interno.

Algunas familias judías habían logrado prosperar y lo mas lógico es que los esclavos mencionados fueran miembros de otros pueblos. Tal vez de entre ellos estuvieran los cantores y cantoras que entretenían a la población, (Ezequiel 30:30-33).

La lista también se utiliza como fuente de otros registros, como la subdivisión en cuatro grupos de los sacerdotes. El grupo que forma parte de los que llegaron con Josué y Zorobabel es el núcleo primitivo que dio pie a toda la lista: Josué, Imer, Pasjur y Jarín. Los objetivos del empadronamiento fueron civil, económico y religioso. No se debe considerar la lista como exhaustiva.³³⁷

Los animales que se mencionan no conforman un ganado, sino bestias de carga de diversa categoría. Es probable que algunas familias compartieran una bestia de carga, lo

³³⁴ *Ibid*, p. 840

³³⁵ *Ibidem*

³³⁶ Schökel, L. A., *La Biblia del peregrino*, op. cit., p. 840

³³⁷ Cortese, E. *Comentario bíblico latinoamericano*, op. cit., p. 794

que confirmaría que en el grupo de expatriados había diferencias sociales. Los principales pertenecían a clanes o grupos emparentados, la mayoría al norte de Jerusalén y miembros de cuatro familias sacerdotales y un pequeño número de levitas. El resto, personas asociadas al servicio del templo o de los sacerdotes: músicos, porteros y servidores. El grupo de los siervos de Salomón también era de origen no israelita (1 Reyes 9:20, 21) El grupo final no podía probar su genealogía familiar.

Es notable la cantidad, ya sea en dragma o en darico, de donativos, por lo que se puede asumir que entre los que regresan había familias adineradas que habían prosperado en Babilonia. También se incluyen donativos de los que no pudieron regresar y se quedaron en Babilonia. El monto fue de unos 257 kg., de oro y 3 toneladas de plata.³³⁸

El número de repatriados fue de unas cinco mil personas. Los empleados del templo seguramente vivirían cerca, tenían que acudir por turnos. No se sabe a ciencia cierta quienes habitaban Judá y Jerusalén en la época del regreso. Se puede considerar que la población se había conformado con habitantes de los pueblos vecinos que aprovechan el vacío para establecer sus colonias, los judíos que se habían quedado ahí (2 Rey 25:12) y los vecinos samaritanos. Algunos los esperarían con gusto, pero otros como intrusos y rivales. ¿Dónde se hospedarían? No sería fácil la llegada de imprevisto de unas cincuenta mil personas. El autor omite muchos detalles para subrayar el gran acontecimiento histórico trascendental del retorno³³⁹.

2.3 Restauración del altar y del culto, Esdras 3:1-7

³³⁸ Walton, J. H., *Comentario del contexto cultural de la Biblia*, op. cit., p. 515

³³⁹ Schökel, L. A., *La Biblia del peregrino*, op. cit., p. 842

Se calcula que el viaje pudo durar desde el inicio de la primavera hasta medio verano. Movilizar a más de cincuenta mil personas era un enorme desafío. Todo el capítulo está centrado en el tema del templo. Es posible que se combinen dos historias, las de la primera repatriación con Sesbasar y la siguiente, coincidiendo con Ageo y Zacarías. Al igual que Ezequiel, el centro de gravedad del Cronista es el Templo. La fe de Israel relacionaba el retorno de Yahvé al templo con la repatriación y la restauración del culto, restablece la legislación de Moisés y las instituciones de David. Una nueva era que es continuidad de los pactos sinaítico y davídico.³⁴⁰

La siguiente sección va del 3:1 al 4:5 y consiste en tres partes: 1) la restauración del altar y del culto (3:1-6), 2) los preparativos para la reconstrucción del templo (3:7-13) y 3) la oposición y demora de la obra (4:1-5). Es un escenario que no coincide con la visión de Hageo, quien exhorta al pueblo por el abandono del templo y quien indujo a una nueva reconstrucción bajo la dirección de Zorobabel y Josué. Para dirimir esta diferencia se han propuesto algunas alternativas: para el tiempo de Ageo el incipiente inicio casi se había olvidado; en segundo lugar, el relato no se refiere a los primeros días del regreso, el vs. 8 se refiere a la época en que se inició la reconstrucción y no al primer regreso. La idea, sin embargo es que el pueblo tenía razón al querer restaurar algunas partes del culto lo antes posible, aún antes de que el templo estuviese completo.³⁴¹

3 ¹Siete meses después, cuando los israelitas ya se habían establecido en sus respectivos pueblos y ciudades, todo el pueblo de Israel fue convocado a una reunión en Jerusalén.² Entonces Josué hijo de Josadac y sus hermanos sacerdotes, y Zorobabel hijo de Salatiel y sus hermanos, se dispusieron a reconstruir el altar del Dios de Israel para ofrecer holocaustos, como está escrito en la ley de Moisés, hombre de Dios.³ Colocaron el altar sobre una base, por temor a los pueblos que los rodeaban, y todos los días, por la mañana y por la tarde, ofrecían holocaustos al Señor.⁴ Celebraron con toda solemnidad la

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 842

³⁴¹ Williamson, H. G. M. Esdras, *Nuevo comentario bíblico siglo veintiuno*, op. cit., p. 450

fiesta de las enramadas, como está escrito, y diariamente ofrecían holocaustos al Señor, conforme a cada celebración, y cada cosa en su día, ⁵ además de los holocaustos diarios, las fiestas de luna nueva, y todas las fiestas solemnes del Señor, como también los sacrificios espontáneos y las ofrendas voluntarias para el Señor. ⁶ El pueblo empezó a ofrecer holocaustos desde el primer día del séptimo mes, aunque todavía no se habían echado los cimientos del templo. ⁷ Luego contrataron albañiles y carpinteros, y les proveyeron de alimentos, bebidas, y aceite y también transportistas de Sidón y de Tiro para que trajeran por mar, hasta el puerto de Jope, madera de cedro del monte Líbano, conforme a lo ordenado por el rey Ciro de Persia.

3:1 El mes séptimo, el de Tishiri, corresponde a septiembre-octubre.

3:2 Jesúa, es el Sumo sacerdote de los inicios del periodo post-exílico. Su abuelo fue ejecutado por Nabucodonosor cuando cayó Jerusalén (2 Reyes 25:18-21). Zorobabel, heredero del trono davídico, funcionó como gobernador de Judá bajo Darío I; pero era más importante el sacerdote. Aunque la labor del gobernador era secular, a Zorobabel se le describe como la fuerza detrás de la reconstrucción del Templo. Fue el último heredero davídico en desempeñarse como gobernador.

Parte central de la restauración de la adoración correcta a Yahvé eran los holocaustos, mantenían la continuidad con el antiguo templo, considerado el único lugar verdadero para los rituales sacrificiales. Era una práctica usual en el mundo antiguo.

Los sacrificios matutinos y vespertinos eran señal del cumplimiento del régimen completo del templo: un cordero en la mañana y otro por la tarde.

La Fiesta de los tabernáculos se vincula con el templo de Salomón y con la ceremonia de la renovación del pacto de Esdras. Es señal de un comienzo nuevo para el pueblo, y un medio para solemnizar un pacto o tratado.

La celebración de la luna nueva muestra la intención de volver a normalizar la práctica religiosa mediante la restauración de los ritos sacrificiales anteriores.

Hasta el capítulo 6 el texto se refiere a los primeros días del regreso del exilio en los que el autor quiere subrayar que la reconstrucción se dio en medio de la amenaza de los adversarios. La inauguración del altar se lleva a cabo durante la fiesta de los Tabernáculos, quince días antes el holocausto diario,³⁴² al final de la vendimia y en conmemoración del camino que tomaron a través del desierto al salir de Egipto. Era una festividad alegre y popular, adecuada para el regreso.³⁴³

2.4 Colocación de los cimientos del templo, Esdras 3:8-13

⁸ En el segundo mes del segundo año de haber llegado al templo del Señor en Jerusalén, comenzaron la reconstrucción del templo Zorobabel hijo de Salatiel, Josué hijo de Josadac, sus parientes sacerdotes y levitas, y todo el pueblo que había regresado de la cautividad de Babilonia a Jerusalén. Para supervisar el avance de la obra en el templo, escogieron a los levitas mayores de veinte años.⁹ En la supervisión también tomaron parte Josué y sus hijos y parientes, Cadmiel y sus hijos, todos ellos descendientes de Judá, más los hijos y parientes de Henadad, que eran levitas. Todos ellos supervisaban cuidadosamente el avance de la reconstrucción del templo del Señor.

¹⁰ Mientras los albañiles echaban los cimientos del templo, llegaban los sacerdotes con sus vestiduras y sus trompetas, y los levitas descendientes de Asaf con sus platillos de bronce, y alababan al Señor, según lo había ordenado el rey David de Israel.¹¹ Y entonaban alabanzas de gratitud al Señor, y decían: «Dios es bueno, y su misericordia por Israel es eterna». Y todo el pueblo unánime alababa a Dios con júbilo al ver cómo se echaban los cimientos del templo del Señor.¹² Muchos sacerdotes y levitas, y jefes de familias ya ancianos, que habían conocido el primer templo, lloraban a voz en cuello al ver cómo se echaban los cimientos del templo, mientras otros gritaban de alegría.¹³ Era tan fuerte el rumor que se escuchaba desde lejos, que la gente no podía distinguir el llanto de los gritos de alegría.

La reconstrucción inicia durante la primavera, en el segundo mes, en el segundo año después de que Zorobabel llegó al templo. Con frecuencia se señala que Esdras 2 se refiere a un regreso separado, tal vez 15 años después del señalado en el capítulo uno. No es fácil identificar cuál es el segundo año al que se refiere el texto.³⁴⁴

³⁴² Cortese, E., *Esdras y Nehemías, op. cit.*, p. 794

³⁴³ Schökel, L. A., *La Biblia del peregrino, op. cit.*, pp. 842, 843

³⁴⁴ Walton, J. H., *Comentario del contexto cultural de la Biblia, op. cit.*, p. 516

La tarea comienza el segundo mes, después de celebrada la Pascua. Los levitas asumen la dirección de la obra, aunque toda la población coopera. Quine o dieciséis años mas tarde se emprendió otra reconstrucción, ya que tensiones internas y externas hicieron que se detuviera la obra. La obra del templo era compleja, consistía de dos partes fundamentales: el templo, lugar de morada del Señor y la explanada que era el lugar de reunión del pueblo³⁴⁵.

La importancia de los cimientos equivale a la colocación de la primera piedra, un evento que comunmente entre los persas era acompañado de trompetas y címbalos. De esta manera se marcaba el comienzo, acompañado de la procesión de un ritual religioso. Las trompetas se usaban en el campo de batalla y en ocasiones de gran importancia. Los levitas cantan el clásico estribillo (Salmo 136), celebran el reinado del Señor y designa un alarido de guerra. El pueblo llora de emoción el ver el cumplimiento de un sueño. Pero la escena encaja un poco mejor más adelante, cuando la obra está terminada.³⁴⁶

Eran muy importantes los materiales utilizados para el esplendor de los templos antiguos. De ninguna manera podría compararse el segundo templo con el primero, ya que los recursos de Salomón fueron mucho mayores. El costo y grandeza del templo era una manera legítima de honrar a Dios. La tristeza se debía a que no se contaba con los recursos que merece la gloria de Dios.³⁴⁷

El propósito de la descripción es acentuar las similitudes con el primer templo. El énfasis recae sobre la continuidad y la legitimidad. La nota de regocijo es un desafío para los contemporáneos del autor.³⁴⁸ Meses después de la inauguración del culto alrededor del

³⁴⁵ Schökel, L. A., *La Biblia del peregrino*, *op. cit.*, p. 843

³⁴⁶ *Ibidem*.

³⁴⁷ Walton, J. H., *Comentario del contexto cultural de la Biblia*, *op. cit.*, p. 517

³⁴⁸ Williamson, H. G. M. *Esdras*, *op. cit.*, p. 450

altar se inicia la construcción del templo. Los sacerdotes presiden la ceremonia de la colocación de los cimientos, acompañados por los hijos de Asaf con sus cánticos, (Salmo 106).³⁴⁹

2.5 Los adversarios detienen la obra, Esdras 4:1-24

El capítulo 4 tiene una coherencia temática, la oposición a las obras, pero no sigue el orden cronológico. A partir del verso 8 el texto está en arameo. La secuencia de los versículos va del 1 al 5 y luego al 24, que corresponden al tiempo de Ciro. Entre ellos se inserta una cuña sobre Jerjes (6) y otra sobre Atajerjes (7-23)³⁵⁰

Súbitamente sobrevienen una serie de obstáculos procedentes de los enemigos de Judá que aparentemente quieren colaborar en la ejecución del proyecto. Los repatriados rechazan la propuesta y la obra del templo queda bloqueada.³⁵¹

4 ¹ Cuando los enemigos de los descendientes de Judá y de Benjamín se enteraron de que los israelitas que habían regresado del cautiverio estaban reconstruyendo el templo del Dios de Israel, ² fueron a entrevistarse con Zorobabel y con los jefes de esas familias, y les dijeron:

«Queremos ayudarlos en la reconstrucción del templo del Señor, pues también nosotros honramos al mismo Dios, y le hemos ofrecido sacrificios desde cuando Esarjadón era rey de Asiria y nos trajo a estas tierras.»

3 Pero Zorobabel, Josué y las demás familias descendientes de Israel, dijeron:

«No es conveniente que ustedes y nosotros edifiquemos juntos el templo del Señor. Lo reconstruiremos nosotros, porque así lo ordenó el rey Ciro de Persia.»

4 Pero los que poblaban esas tierras los amenazaron y los llenaron de temor para que no siguieran construyendo. 5 Sobornaron a los consejeros para que se pusieran en su contra, y lograron detener la obra durante el reinado de Ciro y hasta los días del rey Darío de Persia;

6 y cuando Asuero comenzó a reinar, escribieron serias acusaciones contra los habitantes de Judá y de Jerusalén.

7 También durante el reinado de Artajerjes de Persia, Bislán, Mitrídates, y Tabel y sus compañeros, escribieron al rey una carta en contra de los israelitas. La carta estaba escrita en arameo, 8 de parte del comandante Rejún y del secretario Simey, al rey Artajerjes, y redactada en contra de los habitantes de Jerusalén. 9 En esa ocasión escribieron el comandante Rejún y el secretario Simey, y sus demás compañeros, los jueces,

³⁴⁹ Cortese, E., *Esdras y Nehemías, op. cit.*, p. 794

³⁵⁰ Schökel, L. A., *La Biblia del peregrino, op. cit.*, p. 844

³⁵¹ Cortese, E., *Esdras y Nehemías, op. cit.*, p. 795

gobernadores y oficiales de Persia y de Erec, Babilonia y Susa, es decir, de Elam, 10 y los otros pueblos que el grande y glorioso Asnapar llevó cautivos para que vivieran en la ciudad de Samaria y en otras provincias al otro lado del río Éufrates.

11 Lo que sigue es copia de las acusaciones que recibió el rey, la cual decía:

«Al rey Artajerjes. Saludos de sus siervos al otro lado del río Éufrates.

12 »Su Majestad debe saber que los judíos que salieron de Babilonia y vinieron a Jerusalén han comenzado a reconstruir su rebelde y malvada ciudad, y ya están echando nuevos cimientos y reparando sus murallas. 13 Su Majestad debe también saber que, en caso de que esa ciudad sea reconstruida y sus murallas sean reparadas, ya no pagará tributo ni impuestos ni rentas, con lo que las arcas del reino se verán afectadas. 14 Nosotros, como súbditos del reino, consideramos injusto que Su Majestad sea menospreciada, y por lo tanto creímos conveniente informar de esto a Su Majestad. 15 Ordene Su Majestad buscar en las memorias de sus antepasados, y podrá comprobar que esta ciudad siempre ha sido rebelde y perjudicial a los reyes y a las provincias del reino. Ya en el pasado se han suscitado rebeliones en ella, por lo cual esa ciudad fue destruida.

16 Sepa Su Majestad que, si esta ciudad llega a ser reconstruida y reforzadas sus murallas, la región que está al otro lado del río Éufrates dejará de ser de Su Majestad.»

17 La respuesta del rey fue la siguiente:

«Al gobernador Rejún, al secretario Simey, a todos sus compañeros que habitan en Samaria, y a los que están al otro lado del río Éufrates. Paz y prosperidad.

18 »La carta que de ustedes recibí me fue leída con toda claridad.

19 Habiendo dado la orden de investigar, se ha hallado que, en efecto, esa ciudad se ha rebelado en el pasado contra los reyes, y que aun entre ellos mismos se suscitan revueltas. 20 También se ha hallado que hubo allí reyes poderosos que dominaron todo el territorio al otro lado del río Éufrates, y que se les pagaba tributo, impuestos y rentas.

21 »Por tanto, ordenen a esos hombres suspender la reconstrucción de la ciudad, hasta nuevas órdenes de mi parte. 22 Pongan todo su empeño en cumplir mis órdenes, para evitar mayores daños al reino.»

23 Cuando la carta del rey Artajerjes fue leída en presencia de Rejún y de su secretario Simey, y de sus compañeros, éstos fueron inmediatamente a Jerusalén y con lujo de violencia obligaron a los judíos a detener las obras. 24 Fue así como la reconstrucción del templo de Jerusalén se suspendió hasta el segundo año del reinado del rey Darío de Persia.

En Jerusalén y Judea había descendientes de los exiliados y de los que habían sido llevados por los asirios (2 Rey 17:1-6) Estos grupos son identificados como enemigos y los que trabajan en la reconstrucción consideran que su oferta de ayuda no era honesta (3:3). En 2 Reyes 17 se ilustra el asunto. El rechazo incluye el hecho de que estos grupos representaban un sincretismo religioso. Los antecedentes se remontan a la reubicación de la época de Esarjardón. Después de la caída de Samaria en el 722 el rey asirio Sargón II había ordenado la reubicación de la mayor parte de la población israelita (2 Rey 17:6). Y

posteriormente hubo deportaciones adicionales durante Esarjadón (681-669) Is 7:8, tomados probablemente de Sidón después de la campaña de 676, pero que aún no se les conoce como samaritanos al inicio del periodo persa.³⁵²

Ciro, el persa, reinó hasta el 530 a. C. y murió en la batalla contra los escitas en la frontera noreste de su imperio. Le sucedió Cambises, que a su vez fue sucedido por Darío, casado con la hija de Ciro y quien consiguió el apoyo de la nobleza persa. Comenzó a reinar en el 522 y fue durante su administración que se terminó el templo de Jerusalén. (515)³⁵³

La participación del grupo hostil representaba un peligro grave para la naciente comunidad, su sincretismo religioso invalidaría el esfuerzo renovador. Este grupo apela a la voluntad del Emperador, sin revelar sus verdaderas razones, y saben ganarse el apoyo de las autoridades locales. Tenían muchos medios a su alcance para boicotear a los recién llegados sin enfrentarse al Emperador.³⁵⁴

Los incidentes relatados en los vs., 1 al 3 podrían haber sucedido durante Darío. Todo el proyecto se somete a investigación. En el capítulo 5 la narrativa muestra la firmeza de los repatriados ante los que se identificarán como enemigos de Judá y Benjamín. Los vs., 4 y 5 fueron añadidos por separado para explicar la demora entre la reconstrucción del altar y la del templo (3:1-6).³⁵⁵

Jerjes, hijo de Darío, llegó al trono persa en los años 486-485. Los primeros lo dedicó a sofocar las rebeliones en Egipto y Babilonia. Intentó conquistar Grecia, pero en

³⁵² Walton, J. H., *Comentario del contexto cultural de la Biblia*, op. cit., p. 517

³⁵³ *Ibid*, p. 517

³⁵⁴ Schökel, L. A. *La Biblia del peregrino*, op. cit., p. 844

³⁵⁵ Williamson, H. G. M., *Esdras*, op. cit., p. 450

la batalla de Salamina, la muerte de su general Mardonio en la batalla de Platea (479), acabó con toda posibilidad de victoria. Fue asesinado en 465.

La referencia a Artajerjes tal vez se refiere a Artajerjes I (465-424) Se sabe muy poco de este rey. Soportó dos sublevaciones en su contra, a pesar de ello, reinó durante 40 años.

El uso del idioma arameo ya era importante durante el periodo asirio, lo usaban los babilonios y los persas como idioma diplomático internacional.³⁵⁶

No hay ninguna otra mención sobre la deportación de Asurbanipal referida en el vs., 10. Es muy factible que la expedición del rey en contra de Babilonia se haya extendido hasta las provincias occidentales y terminado con la reubicación de los israelitas envueltos en la sublevación y es posible que el personaje se trate del gobernador de la provincia de Samaria. Sugiere el texto que los firmantes de diversas regiones fueran descendientes de los rebeldes deportados por Asurbanipal.

Los archivos de las memorias reales incluían anales y crónicas, relatos detallados de las campañas militares, crónicas de los acontecimientos importantes de las cortes. No se han encontrado anales de la Persia aqueménida. Es probable que los anales consultados fueran de la época del trato previo con Israel y Judá (anales de Sargón II, Senaquerib y Nabucodonosor).

Los adelantos logrados en la reconstrucción espantó a los vecinos, que consideraban que Israel se convertiría en una plaza fuerte. En Ezequiel se llama a la comunidad judía “Casa rebelde” y aquí los enemigos le dan el mismo título. Es cierto que en ocasiones la rebelión de los vasallos no llegaba a las armas, sólo se resistían a entregar

³⁵⁶ Walton, J. H., *Comentario del contexto cultural de la Biblia, op. cit.*, p. 518

los tributos. Pero a pesar de que Nehemías tuvo buen cuidado de pagar los tributos, sus enemigos lo acusan de supuestas intenciones de rebelión. Las autoridades locales tenían el deber de vigilar e informar al gobierno central; pero también solo buscaban congraciarse con él. La inquietud de las autoridades se debe a la historia de Jerusalén y a la actividad del sátrapa Megabizo que podía hallar en Jerusalén un aliado. La acusación de no pagar impuestos equivale a traición y pudo ser una exageración para obligar al pueblo de Jerusalén a conducirse por los canales de los funcionarios reales³⁵⁷.

La previsión es desorbitada. Se finge una Jerusalén que podría encabezar una rebelión general. Aunque, efectivamente, Judá estaba ubicada estratégicamente en la zona vecina al mar y Egipto.

Continúa la narración sobre la construcción del sistema de muros, durante el reinado de Darío y la reconstrucción del Templo. Los años 520 o 519, ya había terminado la época álgida de la disputa del trono y se estaba en condiciones de considerar asuntos como los del templo de Jerusalén.

Sobre la secuencia cronológica del texto, el autor escribe en la época de Esdras y Nehemías (440 a. C.), pero los primeros capítulos se refieren a los acontecimientos que sucedieron casi un siglo antes entre 538 y 518. El autor se desvía para relatar la larga historia de oposición. El tema común es la oposición continua a los deseos de los exiliados que regresaron a Jerusalén. Un sentido general de disturbio habría sido motivo suficiente para demorar la acción en los proyectos de edificación hasta Artajerjes (465-424).³⁵⁸

³⁵⁷ *Ibidem*,

³⁵⁸ *Ibid.*, pp. 517-518

Se mencionan tres cartas de acusación en contra de los judíos: una para Jerjes y dos para Artajerjes, que reinaron después de Darío. Una digresión que se retoma en el vs. 24. La acusación tiene que ver con el muro y no con el Templo. En los versos siguientes se muestra como había razón en la actitud de firmeza tomada ante los grupos locales, ya que mostraron su verdadera identidad de enemigos de Jerusalén. La corte le da entrada a la acusación y Artajerjes contesta sin darse el tiempo de realizar una investigación.³⁵⁹

Los judíos tuvieron que aceptar la resolución, hasta que se presentase otra ocasión favorable, lo que sucede con Nehemías. Los judíos se desalentaron e interrumpieron las obras, se sintieron satisfechos con el culto regular en el altar y se dedicaron a la reconstrucción civil. Ageo da a entender que no sólo fue la presión externa, sino también la dejadez y cansancio de los repatriados. No aguantaron el choque con la realidad. Pasados quince años Yahvé envió otros dos profetas vigorosos para que reiniciaran la tarea. Murió Ciro y subió al trono Cambesís, a su muerte, Darío tuvo que emplearse a fondo para someter las rebeliones y reorganizar el imperio.

2.6 Reedificación del templo, Esdras 5:1-17

Los capítulos 5 y 6 inician una nueva sección del libro que se ocupa de la reconstrucción del templo en tiempo de Darío I, 520-515, desde que inicia la predicación de Ageo y Zacarías y hasta la dedicación del templo. Incluye partes narrativas y documentales. El primer documento es una carta explicativa de las autoridades judías, el segundo es la carta del Emperador, que hace referencia a parte del decreto de Ciro. Es

³⁵⁹ Williamson, H. G. M., *Esdras, op. cit.*, p. 451

verosímil que hubiera empleados judíos en las cortes. Los documentos poseen buenas garantías históricas.³⁶⁰

La sección se centra en la investigación de Tatnai y la respuesta favorable a ella por parte de la corte. No entra en detalles sobre la reconstrucción, solo lo que sabe por sus fuentes y su significado teológico. Sobresalen dos afirmaciones: 1) La actitud positiva de las autoridades persas, celebra el apoyo del Estado a la oración y los holocaustos para la familia real. 2) El tema de la continuidad, reconstrucción del templo y ceremonias e instituciones relacionadas con él.³⁶¹

Provoca menor oposición en Tatenay la reconstrucción del templo que la de las murallas. La respuesta de Darío permite la reconstrucción del Templo.³⁶²

5 Los profetas Hageo y Zacarías hijo de Iddo hablaron a los judíos que vivían en Judá y en Jerusalén en el nombre del Dios de Israel, que velaba sobre ellos. 2 Entonces Zorobabel hijo de Salatiel y Josué hijo de Josadac reiniciaron la reconstrucción del templo de Dios en Jerusalén Los profetas de Dios los ayudaban.

3 Pero Tatenay, que era el gobernador del otro lado del río Éufrates, y Setar Bosnay y sus compañeros, fueron a verlos y les preguntaron:

«¿Quién les ha dado permiso para reconstruir el templo y para reforzar las murallas?»

4 También les preguntaron:

«¿Quiénes son los que dirigen las obras?»

5 Pero el Señor protegía a los ancianos judíos, y no les pudieron impedir que siguieran con la reconstrucción, hasta que el asunto fue llevado ante el rey Darío y hubo una respuesta por escrito. 6 Entonces Tatenay, gobernador del otro lado del río Éufrates, y Setar Bosnay y sus compañeros, que también gobernaban en esa región, enviaron una carta al rey Darío, 7 la cual decía:

«A Su Majestad el rey Darío. Paz.

8 »Debe saber Su Majestad que fuimos a la provincia de Judea y al templo del gran Dios, y vimos que el templo se está reconstruyendo con grandes bloques de piedra. Ya se han colocado las vigas del templo, y la obra avanza de prisa y con gran cuidado. 9 Llamamos a los dirigentes y les preguntamos: “¿Quién les dio permiso para reconstruir el templo y reforzar las murallas de la ciudad?”

10 »También preguntamos por el nombre de las personas responsables de la obra, para informar a Su Majestad,

11 y ellos respondieron: “Nosotros somos siervos del Dios del cielo y de la tierra, y estamos reconstruyendo el templo que hace muchos años edificó y concluyó el gran rey

³⁶⁰ Schökel, L. A., *La Biblia del peregrino*, op. cit., pp. 846-847

³⁶¹ Williamson, H. G. M., *Esdra*, op. cit., pp. 451-452

³⁶² Cortese, E., *Esdra y Nehemías*, op. cit., p. 796

de Israel. 12 Como nuestros padres desobedecieron al Dios del cielo y de la tierra, él se enojó con su pueblo y los puso en manos del caldeo Nabucodonosor, rey de Babilonia, el cual destruyó este templo y a nuestro pueblo se lo llevó cautivo a Babilonia.

13 Pero durante el primer año del reinado de Ciro en Babilonia, él mismo ordenó que este templo de Dios fuera reconstruido. 14 También ordenó que todos los utensilios de oro y de plata que por orden de Nabucodonosor fueron sacados del templo de Dios en Jerusalén, y que fueron llevados al templo de Babilonia, fueran entregados a Sesbasar, a quien había nombrado gobernador. 15 El rey Ciro en persona le dijo: ‘Toma estos utensilios y llévalos al templo en Jerusalén, y que el templo de Dios sea reconstruido en el mismo lugar.’ 16 En cumplimiento de las órdenes del rey Ciro, Sesbasar vino y echó los cimientos del templo de Dios en Jerusalén, y desde entonces hemos estado reconstruyendo, pero aún no terminamos. 17 Si a Su Majestad le parece bien, ordene buscar en los archivos de Babilonia hasta dar con una carta que tiene la orden del rey Ciro para reconstruir el templo de Dios en Jerusalén. Cuando ésta sea hallada, tenga a bien Su Majestad comunicarnos su voluntad al respecto.”»

Una introducción propia del Cronista muestra la interpretación que los judíos daban al edicto. De acuerdo a los profetas, el impulso para la reconstrucción viene de Yahvé, por medio de la palabra profética que provocó una reacción entusiasta.³⁶³

El autor menciona a Zorobabel y a Josué junto a los profetas.

El verso uno enmarca toda la actividad bajo la intervención de la palabra profética. Ageo dice que la interrupción de la reconstrucción era culpable e injustificada, las dificultades económicas que enfrentaban eran a causa de su desobediencia. En el vs. 2 todos los líderes se unen alrededor de una gran tarea. El descendiente de David no tiene título de rey y el sacerdote va creciendo en autoridad. Así los ve Zacarías.

Los profetas Ageo y Zacarías promovieron activamente la reconstrucción del Templo. La preocupación de Ageo es que los que regresaron de Babilonia estaban utilizando toda su energía en reconstruir sus casas. Zacarías, perteneciente a una familia sacerdotal importante, también enfatiza la reconstrucción. Tatenay, mencionado en el verso 3, era un *pahay* o *pehu*, servía bajo el sátrapa Ushtanu. Era un funcionario local que

³⁶³ Williamson, H. G. M., Esdras, *op. cit.*, p. 452

le toca investigar lo relacionado con la reconstrucción del templo y cumple diligentemente con la orden del Rey. Setar-boznai, un asociado de Tatenay, pudo ser un escriba que participó en lo relacionado con la investigación. También podría significar un título de Tatenay como “oficial mayor de la Cancillería”.

Parece un viaje de inspección. No se aprecia hostilidad. Evocar a Ciro detendría al sátrapa. No hay evidencia de que Tatenay tuviera malas intenciones, él desconocía la autorización dada por Ciro veinte años antes y debía asegurarse que todo estaba en orden.³⁶⁴

Para el documento en lengua aramea los protagonistas son los judíos y sus ancianos, Zorobabel y Josué desaparecen (vs. 5). El cronista conoce a los profetas pero no señala las causas de la demora y tampoco se encuentra el entusiasmo mesiánico de las profecías.³⁶⁵

La lista de nombres se omite por el copista. Se menciona la destrucción de Jerusalén por Nabucodonosor. El argumento de los ancianos de Jerusalén para la reconstrucción contrasta con la carta elefantina de la ciudad judía que se pretende reconstruir en el 400. Ahora se le pide al rey persa que actúe como instrumento de restauración religiosa.

La respuesta a los judíos corresponde a su fe y a su historia en términos comprensibles para las autoridades. Opone la dureza de Nabucodonosor a la nobleza de Ciro, hábilmente, por tratarse de actitudes religiosas y menciona la confesión de sus pecados pasados como un paso necesario para su avivamiento.

³⁶⁴ Williamson, H. G. M., Esdras, *op. cit.*, p. 452

³⁶⁵ Cortese, E. Esdras y Nehemías, *op. cit.*, , p. 796

Se señala que fue Sesbasar quien había puesto los cimientos para la reconstrucción del templo. Esa reconstrucción se había interrumpido muchos años antes. Lo importante es que los judíos señalan que su reconstrucción del momento está en la línea de esa autorización. Aunque no eran acontecimientos muy remotos, los judíos apelan a los archivos. El gobernador no podía negarse. Los decretos persas eran muy serios, como vemos en el caso de Daniel y Ester.

2.7 Se halla el edicto de Ciro, Esdras 6:1-12

6 El rey Darío ordenó buscar en los archivos de Babilonia, en el palacio donde guardaban los tesoros, 2 y en el palacio de Acmeta, que está en la provincia de Media, hallaron un libro con este escrito:

«Memorándum. 3 Fechado el primer año del rey Ciro.

»Su Majestad ordena la reconstrucción del templo de Dios en Jerusalén, y el restablecimiento de los sacrificios.

»Su Majestad ordena también que las murallas sean reafirmadas, con una altura y una anchura de sesenta codos, 4 y con tres hileras de grandes bloques de piedra y una hilera de madera nueva. El costo total de la obra será pagado por el tesoro real.

5 »En cuanto a los utensilios de oro y de plata del templo de Dios en Jerusalén, los cuales Nabucodonosor sacó de allí para traerlos a Babilonia, éstos deberán ser devueltos y llevados al templo de Dios en Jerusalén.»

Respuesta de Darío a Tatenay

6 «Por lo tanto, ustedes, Tatenay, gobernador de la ribera occidental del río Éufrates, y Setar Bosnay y compañeros, deberán alejarse de allí 7 y dejar que el gobernador y los ancianos judíos lleven a cabo la reconstrucción del templo de Dios en su mismo lugar.

8 »Yo, Darío, ordeno que los gastos de la obra sean cubiertos puntualmente por la tesorería del rey, tomándolos de los tributos que se recogen al otro lado del río Éufrates y entregándolos a los ancianos judíos para que la obra de reconstrucción no se detenga. 9 Todo lo que sea necesario, como becerros, carneros, corderos, trigo, sal, vino y aceite para los holocaustos en honor del Dios del cielo, sea proporcionado diariamente a los sacerdotes en Jerusalén, según ellos lo pidan y sin obstáculo alguno, 10 a fin de que puedan ofrecer sacrificios gratos al Dios del cielo, y oren por la vida del rey y de sus hijos.

11 »Yo, Darío, ordeno que cualquiera que altere este decreto sea empalado con una viga arrancada de su propia casa, y que esa casa sea convertida en un muladar. 12 Que el Dios que estableció ese lugar como residencia de su nombre destruya a cualquier rey o pueblo que interfiera o se oponga, o quiera destruir el templo de Dios en Jerusalén. Yo, Darío, emito este decreto y ordeno que se cumpla con prontitud.»

Las preguntas que suelen plantearse a esta sección están relacionadas con el edicto, su contenido y su autenticidad histórica. Los comentaristas no difieren significativamente en aceptar que hay suficiente fundamento para aceptar que el documento es históricamente válido y que muy probablemente recibió, en su redacción, la ayuda de algún escriba y en su composición una cierta libertad literaria. El personaje de referencia es Tatenay, que es quien motiva la búsqueda del documento y a su vez el destinatario de la carta de Darío. En este sentido se puede sostener el hecho de que los reyes persas tuvieran un especial interés en apoyar las religiones de sus territorios ocupados y que el detalle de sus indicaciones responda a ese interés que también se encuentra en otros documentos similares.³⁶⁶

Es digno de ser notado el que la carta de Darío le reconozca autoridad tanto al gobernador de la provincia como a los dirigentes judíos. Es testimonio de que la provincia gozaba de cierta autonomía respecto al Imperio persa. Por otro lado, también podemos reconocer la importancia que el redactor le da al lugar de construcción y características del nuevo templo, con el claro propósito de vincularlo con el primer templo.

2.8 Reanudación de las obras de reconstrucción, Esdras 6:13-22

13 Entonces Tatenay, que era el gobernador de la ribera occidental del río Éufrates, y Setar Bosnay y sus compañeros, se apresuraron a cumplir lo que el rey Darío había ordenado. 14 Así, los ancianos judíos avanzaron en la obra de reconstrucción, tal como lo habían anunciado los profetas Hageo y Zacarías hijo de Iddo. La obra se terminó porque el Dios de Israel así lo ordenó, y por los decretos de Ciro, Darío y Artajerjes, reyes de Persia.

Culminación de las obras de reconstrucción

15 La reconstrucción del templo concluyó el tercer día del mes de Adar del sexto año del reinado de Darío. 16 Ese día, los israelitas, los sacerdotes y los levitas, y todos lo que

³⁶⁶ Breneman, M. *Ezra, Nehemiah, Esther, op. cit.*, pos. 2876

habían vuelto del cautiverio, celebraron con gran alegría la dedicación del templo de Dios.¹⁷ Como expiación por los pecados de todos los israelitas, se ofrecieron cien becerros, doscientos carneros, cuatrocientos corderos, y doce machos cabríos, conforme al número de las tribus de Israel. ¹⁸ A los sacerdotes se les asignaron sus turnos, lo mismo que a los levitas, para que sirvieran a Dios en Jerusalén, conforme a lo estipulado en el libro de Moisés.

¹⁹ También los israelitas que volvieron del cautiverio celebraron la fiesta de la pascua el día catorce del primer mes. ²⁰ Los sacerdotes y los levitas se habían purificado como un solo hombre, y estaban ritualmente limpios y listos para ofrecer el sacrificio de la pascua, tanto por ellos mismos como por los que habían estado cautivos y por sus hermanos los sacerdotes. ²¹ Los israelitas que habían vuelto del cautiverio comieron con todos los que se habían apartado de las prácticas repugnantes de la gente que habitaba esas tierras, y habían decidido buscar al Señor, el Dios de Israel. ²² Con gran alegría celebraron durante siete días la fiesta solemne de los panes sin levadura, porque el Señor los había llenado de alegría al hacer que el rey de Asiria se compadeciera de ellos, y porque habían cobrado fuerzas para la reconstrucción del templo del Dios de Israel.

El resultado de las disposición del rey hizo posible que en cinco años se terminaran las obras de Israel y se dispusiera a tener una gran celebración cültica que incluye la fiesta de la Pascua. La novedad fundamental es la presencia del templo y el inicio de una nueva etapa histórica, enmarcada en los holocaustos y la fiesta. Los celebrantes son los repatriados; pero, de acuerdo al verso 21, también aquellos judíos que habían permanecido y que se habían purificado de cualquier impureza. Es una puerta que el texto abre para el remanente, aunque los legítimos herederos de Israel se consideran a sí mismos los repatriados. El templo es también un símbolo de la unidad del país. Es probable que en los años que siguen a este acontecimiento correspondan los oráculos de Isaías³⁶⁷.

Dos problemas se han reconocido en el texto, la referencia a Artajerjes y al rey asirio. El primero es considerado un anacronismo y el segundo una ampliación de la referencia del rey persa a Asiria³⁶⁸.

³⁶⁷ Schökel, Luis A., *La Biblia del peregrino*, op. cit., p. 850

³⁶⁸ Williamson, H. G. M., *Esdra*, op. cit., p. 452

La narrativa es constante con la comprensión teológica de la historia. Yahvé sigue siendo el gran actor, actuando en el corazón del rey y dando fuerza al pueblo para que continúe y concluya con la construcción del templo. Esta línea argumentativa se muestra en la escueta narrativa de la reconstrucción, el texto no conduce al templo, el texto conduce a la alegría de la acción y la continuidad de la fidelidad de Yahvé a su pueblo. Estos seis capítulos terminan con la celebración de la Pascua, estableciendo una clara relación con el éxodo, pero revistiendo la historia de un nuevo inicio que ha sido llamado por los comentaristas un nuevo éxodo, aunque en realidad debiera llamarse, el regreso a la tierra prometida. Un nuevo inicio que estará marcado por el problema de la exclusividad, es decir, de la identidad en orden a lo que observamos anteriormente, como un problema de legitimidad³⁶⁹. La celebración de la Pascua es la culminación de la renovación espiritual y religiosa de Israel, en la que todos participan, el clero, la restauración del culto y del sacrificio, los requisitos de purificación.

La reconstrucción del templo

No se puede exagerar la importancia de la reconstrucción del templo de Jerusalén. Es núcleo del imaginario religiosos de Israel y símbolo del orgullo del pueblo. La institución es central en los sacrificios y en dos grupos de especial importancia en este periodo, los sacerdotes y los levitas. La narrativa del texto conduce a la centralidad de la reconstrucción y de las celebraciones, la restauración no sólo del edificio, sino de la institución y de las élites religiosas. La teología de la narrativa identifica la mano de Yahvé en todos los acontecimientos que se mencionan, tanto en la labor de los

³⁶⁹ Blenkinsopp, J., *Ezra-Nehemiah*, *op. cit.*, p. 130

repatriados como en la de los reyes persas. Acerca de la importancia del templo en estos siglos Lester L. Grabbe señala: “There was more to religion than just the temple, but the temple cult was the bedrock of worship for those in Palestine and the prime symbol of Judaism to those in the Diaspora³⁷⁰”

2.9 Esdras y sus compañeros llegan a Jerusalén, Esdras 7:1-10

En los capítulos 7 al 10 inicia un segundo movimiento en el relato teológico de la restauración, en el que se emprende la reconstrucción de la comunidad, de acuerdo a la descripción que hacen los profetas Malaquías y el Tercer Isaías.³⁷¹ Las narraciones tienen la misma estructura: 1) regreso inicial con la aprobación real; 2) oposición a la reconstrucción y 3) sobreponerse la oposición con la ayuda de Dios. Los capítulos 7 y 8 son como un segundo éxodo.

El personaje del relato le da nombre al libro, Esdras, sacerdote y escriba. La estructura de los capítulos dan respuestas a las preguntas que plantea la comunidad postexílica. El relato sobre Esdras y sus acompañantes es muy escueto y provee de un marco para atender las preocupaciones teológicas del texto. El tema dominante de la sección se puede resumir en la frase: “la mano de Dios estuvo sobre ellos” cf. 7:6, 9, 28; 8:18, 22, 31.³⁷² Hay tres elementos preparatorios para abordar los temas teológicos: 1) Esdras el sacerdote y escriba, 2) la pregunta sobre la ley y 3) la representación del regreso como un segundo éxodo.

En términos generales hay un consenso en que a partir de este capítulo 7 se inicia una nueva etapa con la reconstrucción de la muralla y la organización del pueblo. Por el

³⁷⁰ Grabbe, Lester L., *An introduction to second temple judaism, op. cit.*, p. 62

³⁷¹ Throntveit, M. A., *Ezra-Nehemiah, Interpretation, a Bible commentary for teaching and preaching*, John Knox Press, Louisville: 1992, p. 37

³⁷² *Ibid*, p. 39

contrario, los temas a debate se refieren a la datación de los acontecimientos y otros asuntos que comentaremos en su lugar y que tienen que ver con el papel de Esdras y los utensilios del templo.³⁷³

7 ¹Años después, durante el reinado del rey Artajerjes de Persia, hubo un hombre llamado Esdras, descendiente en línea directa de Seraías, Azarías, Hilcías, 2 Salún, Sadoc, Ajitob,³ Amarías, Azarías, Merayot, 4 Zeraías, Uzi, Buqui, 5 Abisúa, Finés y Eleazar. Todos ellos eran descendientes de Aarón, el primer sacerdote de los israelitas. 6 Este Esdras salió de Babilonia, y era un escriba con amplios conocimientos de la ley que el Señor y Dios de Israel le había dado a Moisés. El rey Artajerjes le concedió a Esdras todo lo que éste le pidió, porque el poder del Señor estaba con él.

7 En el séptimo año del reinado de Artajerjes Esdras y algunos israelitas salieron hacia Jerusalén, y también sacerdotes, levitas, cantores, porteros y criados del templo.⁸ Cuando Esdras llegó a Jerusalén, corría el quinto mes del séptimo año del reinado de Artajerjes. 9 Esdras y su gente salieron de Babilonia el primer día del primer mes, y llegaron a Jerusalén el primer día del quinto mes, guiados por la bondadosa mano de Dios. 10 Y es que Esdras se había entregado de corazón al estudio de la ley del Señor, y a cumplirla y enseñarla a los israelitas, con todas sus normas y ordenanzas.

Como señala Blenkinsopp esta sección está basada en material autobiográfico de las memorias de Esdras y establece el propósito de su misión. Hay tres consideraciones importantes en términos exegéticos: la misión de Esdras, la cronología en relación con Nehemías y la ley a la que se hace referencia³⁷⁴. Para quienes sustentan la hipótesis del error en la fecha, se trataría del año 428 a. C., aunque el texto dice año siete, se supone que es el 37 del rey Artajerjes. De no ser así, la fecha se refiere al año 458 a. C., sesenta años después de lo narrado en el capítulo anterior³⁷⁵. Uno de los argumentos para la datación tardía es la falta de congruencia entre las diferentes listas genealógicas que se ofrecen en los propios libros de Esdras y Nehemías y de Crónicas. Otro debate se ha centrado en ley de la que Esdras es escriba, si la fecha es temprana se trataría de una parte del Pentateuco, tal vez el Deuteronomio, si es tardía, entonces se puede hablar del

³⁷³ Cortese, E., *Esdras y Nehemías, op., cit.* p. 797

³⁷⁴ Blenkinsopp, J., *Ezra-Nehemiah, op. cit.*, p. 135

³⁷⁵ Walton, J. H. *Comentario del contexto cultural de la Biblia, op. cit.*, p. 522

Pentateuco en general. El mismo conflicto aparece cuando se identifica a la ciudad de Babilonia como lugar en el que se autoriza su misión, y no en Susa, como es el caso de Nehemías.³⁷⁶

Con Esdras surge el experto en la ley, una nueva clase de intelectual que pudo surgir durante el exilio, cuando no había templo. Al acabarse la clase profética, creció la autoridad del experto en la Ley, que consistía en un cuerpo literario y de prescripciones que ayudaron a seleccionar, fijar, conservar y transmitir. En el libro de Esdras la actividad que realiza tiene carácter legal.³⁷⁷ Es notable el hecho de que la narración tiene el propósito de exaltar a Esdras, se le coloca en una genealogía que inicia con Aarón, de tal manera que aunque no se le menciona como sumo sacerdote, es evidente que se reviste de una gran importancia y se le vincula con la tradición de Israel, de tal manera que ambas características apuntan en dirección a legitimarlo de acuerdo al tamaño de su tarea: el estudio, la observancia y la enseñanza de la Torá. No circunscrita al ámbito religioso, ya que interpretar la ley era una norma para la convivencia de la comunidad, parte fundamental de la restauración del culto y de guiar a Israel en un nuevo principio.

2.10 Carta de Artajerjes, Esdras 7:11-26

11 Ésta es la copia de la carta que el rey Artajerjes entregó al sacerdote Esdras, profundo conocedor de los mandamientos y estatutos que el Señor había dado a Israel:

12 «De Artajerjes, rey de reyes, a Esdras, sacerdote y escriba erudito en la ley del Dios del cielo. Paz.

13 »Por este conducto ordeno que todo israelita, sacerdote o levita, que viva en mi reino y quiera ir contigo a Jerusalén, puede irse. 14 Yo, el rey, y mis siete consejeros, hemos acordado enviarte a Judea y a Jerusalén, en conformidad con la ley de tu Dios, la cual obra en tus manos. 15 Llevarás contigo toda la plata y el oro que mis consejeros y yo voluntariamente ofrecemos al Dios de Israel, cuyo templo está en Jerusalén. 16 Llevarás también toda la plata y el oro que logres recaudar en toda la provincia de Babilonia, lo

³⁷⁶ Cortese, E., *Esdras y Nehemías, op. cit.*, p. 797

³⁷⁷ Schökel, L. A., *La Biblia del peregrino, op. cit.*, p. 850

mismo que las ofrendas voluntarias del pueblo y de los sacerdotes para el templo de Dios en Jerusalén. 17 Con lo que recaudes podrás comprar becerros, carneros y corderos, además de cereales y vino, para que los ofrezcas sobre el altar del templo del Dios de ustedes en Jerusalén. 18 Si a ti y a tus hermanos les parece que con el oro y la plata restante pueden comprar otras cosas, háganlo, de acuerdo con la voluntad de su Dios. 19 Los utensilios que te serán devueltos son para el servicio del templo de tu Dios, así que los devolverás ante tu Dios en Jerusalén. 20 Cualquier otra cosa que sea necesaria para el templo de tu Dios, y que tengas que pagar, lo pagarás del tesoro real.

21 »Yo, el rey Artajerjes, ordeno a todos los tesoreros que están al otro lado del río Éufrates proveer a Esdras, sacerdote y escriba de la ley del Dios del cielo, todo lo que él les pida, y hacerlo de manera inmediata, 22 siendo el límite de hasta cien talentos de plata, cien coros de trigo, cien batos de vino, cien batos de aceite, y sal sin medida. 23 Que todo lo que ordene el Dios del cielo para su templo se haga con prontitud. ¿Por qué exponernos a que el Señor se enoje contra el rey y contra sus hijos?

24 »Tómese nota de que todos los sacerdotes, levitas, cantores, porteros, criados del templo y ministros del templo del Señor, estarán exentos de pagar tributo, contribución o renta. 25 »En cuanto a ti, Esdras, usa la sabiduría que tu Dios te ha concedido y elige jueces y gobernadores para el pueblo que está al otro lado del río Éufrates, que conoce los mandamientos de tu Dios. Si alguno no los conoce, tú deberás instruirlo. 26 »Todo aquel que no cumpla con la ley de tu Dios ni con la ley del rey, deberá ser juzgado de inmediato y condenado a muerte, a destierro, a pagar una multa, o a ir a prisión.»

El rey eleva a Esdras de una competencia intelectual a una autoridad jurídica, y él acepta sin objeciones semejantes poderes.

De acuerdo a los versos 14 al 16 la primera tarea es realizar una inspección, la segunda recaudar fondos y transportar la subvención real. Con la participación de Artajerjes se supera todo lo visto hasta ahora. Las instrucciones del soberano regulan la celebración de la Pascua judía. Su política de exención de impuestos podía tener el propósito de asegurarse la lealtad de la influyente clase sacerdotal.

Esdras se convierte en el personaje clave de una extendida reforma y el templo de Jerusalén es reconocido como el centro espiritual de Israel con toda autoridad. La ley de Moisés alcanza la legislación civil y la administración de justicia.

Aunque se ha puesto en duda la autenticidad de la carta de Artajerjes, en términos generales se acepta que tiene una base histórica con cierta libertad literaria en su redacción. Asimismo se ha discutido de qué ley se trata, como hemos señalado no es

comúnmente aceptado que se trata del Pentateuco, más bien se tiende a aceptar que el texto de referencia es el Deuteronomio con la adición de otros documentos legales.

2.11 Oración de gratitud de Esdras, Esdras 7:27-28

27 «Yo, Esdras, bendigo al Señor, Dios de nuestros padres, por haber puesto esos sentimientos en el corazón del rey, para honrar el templo del Señor en Jerusalén, 28 y por su bondad y misericordia para conmigo, pues he sido bien visto por el rey y por sus consejeros y por todos los hombres de importancia que rodean al rey. El poder de Dios me ha permitido recobrar las fuerzas y reunir a los hombres importantes de Israel para que me acompañen.»

El texto pasa a la lengua hebrea y sigue en primera persona. Pueden ser las propias memorias de Esdras.³⁷⁸ Se trata de una breve oración en la que Esdras confirma la acción de Dios detrás, tanto de la decisión del rey, como de la fuerza que le ha otorgado para cumplir su misión.

2.12 Lista de los que regresaron con Esdras y el viaje a Jerusalén, Esdras 8:1-36

8 Ésta es la lista de las casas patriarcales y la genealogía de los que durante el reinado de Artajerjes salieron conmigo de Babilonia a Jerusalén:

2 Gerson, descendiente de la familia de Finés;

Daniel, de la familia de Itamar;

Jatús, de la familia de David.

3 Zacarías, de los descendientes de Secanías y de Paros, más ciento cincuenta varones.

4 Elioguenay hijo de Zeraías, de los descendientes de Pajat Moab, más doscientos varones.

5 El hijo de Jahaziel, de los descendientes de Secanías, más trescientos varones.

6 Ebed, hijo de Jonatán, de los descendientes de Adín, más cincuenta varones.

7 Jesaías hijo de Atalías, de los descendientes de Elam, más setenta varones.

8 Zebadías hijo de Micael, de los descendientes de Sefatías, más ochenta varones.

9 Abdías hijo de Yejiel, de los descendientes de Joab, más doscientos dieciocho varones.

10 El hijo de Josifías, de los descendientes de Selomit, más ciento sesenta varones.

11 Zacarías hijo de Bebay, de los descendientes de Bebay, más veintiocho varones.

12 Johanán hijo de Hacamán, de los descendientes de Azgad, más ciento diez varones.

13 Los últimos descendientes de Adonacán, que eran Elifelet, Yeguiel y Semaías, más sesenta varones.

14 Utay y Zabud, descendientes de Bigvay, más setenta varones.

³⁷⁸ Schökel, L. A., *La Biblia del peregrino, op. cit.*, p. 852

15 Yo reuní a todos estos junto al río que se dirige a Ahava, y acampamos allí durante tres días. Busqué entre el pueblo y entre los sacerdotes, pero no encontré a ningún descendiente de Leví. 16 Entonces despaché a Eliezer, Ariel, Semaías, Elnatán, Jarib, Elnatán, Natán, Zacarías y Mesulán, que eran hombres importantes, y también a Joyarib y a Elnatán, hombres de muchos conocimientos, 17 y los envié a Casifia, donde Iddo era el jefe, y los instruí en cuanto a lo que debían decir a Iddo, lo mismo que a sus hermanos que servían en el templo en Casifia; específicamente le pedí que nos proporcionaran ministros para el templo de nuestro Dios. 18 Y como la mano de nuestro Dios estaba con nosotros, nos trajeron a Serebías, que era un hombre muy entendido y que era descendiente de Majali hijo de Leví, el hijo de Israel. Con él llegaron sus hijos y sus hermanos, dieciocho varones en total; 19 Jasabías y Jesaías, de los descendientes de Merari, con sus hijos y sus hermanos, veinte varones en total; 20 más doscientos criados del templo, a quienes David y los jefes israelitas habían puesto bajo la dirección de los levitas, cada uno de los cuales fue designado por nombre para servir en el templo.

21 Ese día, a las orillas del río Ahava, convoque a un ayuno general en honor de nuestro Dios, para pedir que a nosotros y a nuestros hijos, y a nuestros bienes, nos guiara por el camino correcto. 22 No me atreví a pedirle al rey que enviara con nosotros soldados y gente de a caballo para defendernos de los enemigos en el camino, pues le había dicho:

«El poder de nuestro Dios hace bien a quienes lo buscan, pero no a quienes lo abandonan, los cuales experimentan su enojo.»

23 Así que todos ayunamos ese día, y le pedimos al Señor que nos bendijera, y él nos bendijo.

24 Después aparté a Serebías y a Jasabías y a sus diez hermanos, pues los doce eran de los principales sacerdotes. 25 Luego, pesé ante ellos la plata, el oro y los utensilios, que eran las ofrendas para el templo de Dios que habían dado el rey Artajerjes y sus consejeros, y los hombres importantes del reino y los israelitas. 26 Lo que pesé y les entregué fueron seiscientos cincuenta talentos de plata, cien talentos de plata en utensilios para el templo, y cien talentos de oro; 27 además, veinte tazones de oro que valían mil dracmas de oro, y dos vasos de bronce de excelente pulido, tan valiosos como el oro.

28 Y les dije:

«Ustedes han sido consagrados para el servicio del Señor, y los utensilios, la plata y el oro, también han sido consagrados como ofrenda voluntaria al Señor, Dios de nuestros antepasados. 29 Tengan mucho cuidado con las ofrendas; guárdenlas muy bien hasta que puedan pesarlas delante de los jefes de los sacerdotes y levitas, y de los jefes de las familias patriarcales de Israel que están en Jerusalén.»

30 Y los sacerdotes y los levitas recibieron la plata, el oro y los utensilios que yo había pesado, para llevarlos al templo de nuestro Dios en Jerusalén.

31 El día doce del mes primero levantamos el campamento que teníamos junto al río Ahava, y partimos hacia Jerusalén, y nuestro Dios nos protegió durante todo el camino y nos libró de nuestros enemigos y de los que nos acechaban para hacernos daño.

32 Cuando llegamos a Jerusalén, descansamos allí durante tres días. 33 Al cuarto día fuimos al templo y entregamos las ofrendas al sacerdote Meremot hijo de Urías, y él las pesó en presencia de Eleazar hijo de Finés y de los levitas Jozabad hijo de Josué y Noadías hijo de Binúi. 34 Todo se hizo correctamente, y lo que entregamos ese día se pesó y se anotó.

35 Los que habían vuelto del cautiverio y que llegaron con nosotros ofrecieron holocaustos al Dios de Israel, doce becerros en favor de los israelitas, noventa y seis carneros, setenta y siete corderos y doce machos cabríos, para el perdón de pecados; todo en holocausto al Señor. 36 Los decretos del rey fueron entregados a los sátrapas y capitanes del otro lado del río Éufrates, y ellos apoyaron al pueblo y al templo de Dios.

La centralidad del papel de Esdras queda en un segundo plano detrás de la figura del cuidado providencial de Yahvé: es por él que son cuidados en el camino y es por él que llegan hasta Jerusalén con el tesoro a salvo. Es su bondadosa mano, una mancuerna en la que se acentúa la bondad y el poder.

El número de los que regresan es significativamente menor al primero, aproximadamente 5 mil. La memoria de Esdras es cuidadosa en registrar nombres y roles. Hay una mención sobresaliente a un descendiente de David. Dos eventos de naturaleza religiosa son mencionados por el cronista: el ayuno y la purificación. El primero era una práctica poco conocida en el antiguo cercano oriente y tenía tanto un significado de humillación como de petición de protección. Cada vez que un grupo regresa o que se celebra un acto central, el pueblo es convocado a purificarse. Resulta interesante que la narración pone el acento de pureza en los grupos que llegan desde el exilio y no en los que han permanecido en Judea. En el texto es señalada la preservación de un remanente, como indicador del grupo auténtico. Siempre en orden al tema de la identidad. No es claro en qué medida el regreso de Esdras significa el restablecimiento del culto o si este, de alguna manera, ya se celebraba en Jerusalén³⁷⁹. La teología de Esdras – Nehemías es fiel a la línea de la centralidad del culto y la unicidad del templo, a pesar de que se conoce el templo construido en la comunidad de Elefantina en Egipto y el que construirán los samaritanos³⁸⁰. La legitimidad del culto, del sacerdocio, de los sacrificios es un tema central para el cronista.

Throntveit subraya el modelo del éxodo como patrón narrativo del relato del viaje a Jerusalén. Encuentra seis alusiones: 1) la naturaleza cúllica del viaje, 2) el tesoro con el

³⁷⁹ Cortese, E., *Esdras y Nehemías, op. cit.*, p. 799

³⁸⁰ Schökel, L. A., *La Biblia del peregrino, op. cit.*, p. 853

que regresan y las riquezas tomadas de los egipcios, 3) la oración para iniciar el viaje y el descanso de tres días al concluir; 4) la referencia a la ley, 5) la lista de los que regresaron a Jerusalén y 6) el rendir culto a Dios al final del viaje.³⁸¹

Teológicamente, la mano poderosa de un Dios soberano que controla la historia y la continuidad que testifica de su fidelidad.

La crónica continúa en primera persona con la confesión de los pecados y ha sido motivo de debate si se trata de un texto original o si es obra del cronista o redactor. Como en otros casos no hay un consenso. El propio texto sugiere que es Esdras quien da cuenta de la situación de la que fue informado, unos meses después de su llegada. Las expresiones tanto físicas como la oración de confesión son propias del escenario religioso de Israel, tanto previamente como después del exilio. El maestro no dispone de la fuerza del oráculo del profeta y no era poco común que las palabras se acompañaran de expresiones físicas dramáticas que le dieran mayor peso a sus indicaciones.

2.13 El problema de los matrimonios mixtos, Esdras 9:1-15

9 Después de todo esto, los jefes vinieron a verme y me dijeron:

«Ni el pueblo de Israel, ni los sacerdotes ni los levitas, se diferencian en nada de los cananeos, hititas, ferezeos, jebuseos, amonitas, moabitas, egipcios y amorreos, pues incurrn en los mismos actos repugnantes. 2 Tanto ellos como sus hijos han tomado mujeres de esos pueblos, y el linaje sagrado del pueblo de Dios se ha mezclado con los pueblos de estas tierras. Lo peor es que los primeros en cometer este pecado han sido los gobernadores y los jefes importantes.»

3 Al oír esto, me rasgué la ropa y el manto, me arranqué el cabello y la barba, y muy angustiado me senté en el suelo. 4 Entonces se reunieron conmigo todos los que honraban las palabras del Dios de Israel, tristes por el pecado de los que habían vuelto del cautiverio, y mi angustia duró hasta la hora de los sacrificios de la tarde. 5 A esa hora me levanté, afligido y con mi ropa y mi manto rasgados, y arrodillado levanté las manos al Señor mi Dios. 6 Y le dije:

«Dios mío, estoy muy confundido y avergonzado. Me siento incapaz de levantar mi rostro hacia ti porque nuestra maldad ha aumentado; ¡nos ha rebasado hasta llegar al

³⁸¹ Throntveit, M., *Ezra-Nehemiah*, *op. cit.*, pp. 44-46

cielo! 7 Desde los días de nuestros antepasados, y hasta hoy, hemos vivido en la maldad. Por eso nosotros, y nuestros reyes y sacerdotes, hemos sido entregados en manos de los reyes de otras naciones; nos han robado, nos han hecho prisioneros, y hasta le fecha la vergüenza no se aparta de nosotros. 8 Ahora el Señor nuestro Dios ha tenido misericordia de nosotros, aunque sea por un poco de tiempo, y nos ha dejado a salvo un remanente; nos ha dado un lugar seguro en su santuario, para que veamos las cosas con claridad y podamos vivir un poco más, aunque sea en nuestra condición de esclavos. 9 Hemos vivido en la servidumbre, pero dentro de ella Dios no nos ha desamparado, sino que por su misericordia ha hecho que los reyes de Persia nos concedan vida para poder reconstruir el templo de nuestro Dios y restaurar sus ruinas, y brindarnos protección en Judá y en Jerusalén.

10 »¿Pero qué te podemos decir ahora, Dios nuestro? Hemos abandonado tus mandamientos, 11 los cuales nos diste por medio de tus siervos los profetas, cuando dijiste: “La tierra de la cual van a tomar posesión está llena de corrupción porque ahí habitan pueblos que han esparcido por toda la tierra sus prácticas repugnantes. 12 Pero ustedes no dejarán que sus hijas se casen con los hijos de ellos, ni tampoco dejarán que los hijos de ustedes se casen con las hijas de ellos; ni procurarán que ellos vivan en paz y prosperen. Así ustedes serán fuertes y disfrutarán de las bondades de la tierra, y podrán dejársela a sus hijos como herencia.”

13 »A pesar de que hemos sufrido mucho por nuestras malas acciones, tú, Dios nuestro, no nos has castigado como merecen nuestras maldades; en cambio, a unos pocos de nosotros nos has dejado con vida. 14 ¿Cómo podríamos volver a desobedecer tus mandamientos y emparentar con pueblos que practican cosas que te repugnan? ¡Ciertamente tú te indignarías contra nosotros hasta consumirnos, y no quedaría uno solo de nosotros con vida!

15 »Señor y Dios de Israel, tú eres justo, pues hasta este día unos pocos de nosotros hemos quedado con vida. Estamos aquí, en tu presencia, reconociendo nuestros pecados, aun cuando nadie podría permanecer en tu presencia sin ser castigado.»

Ha sido muy amplio el debate en relación al problema de los matrimonios mixtos y sobre la actitud de Israel. Las preguntas tienen que ver con el carácter de esas leyes, si pertenecen a contextos bien diferenciados o se mantienen inalterables en el tiempo, asimismo se ha observado que la propia narrativa bíblica da lugar a diferencias de matiz, ya que personajes importantes contrajeron nupcias con mujeres de otros pueblos y es paradigmática la historia de Rut la moabita. Adicionalmente se ha observado que si bien el propio texto de Esdras tiene una clara referencia racial, el peso mayor está en la naturaleza religiosa de la prohibición. En el caso del texto de Esdras, la lista de países es paradigmática ya que algunos de los que se mencionan ya no existían en su tiempo. Persiste el debate sobre la cronología de Esdras y Nehemías a luz de la acusación sobre

los matrimonios mixtos, para algunos es más fácil de explicar si se sitúa a Esdras posteriormente a Nehemías, asumiendo que la batalla iniciada por Nehemías concluiría con Esdras³⁸². Como hemos señalado, la opinión de Blenkinsopp va en dirección contraria. Aunque sin distinción de la fecha en que se puede ubicar el acontecimiento, se reconoce que la legislación a la que invoca Esdras, particularmente influida por el Deuteronomio, es de un rigorismo interesado, especialmente por la importancia que tenía la posesión de la tierra en el control del templo, en la legislación de las herencias y en los beneficios del pacto. Aunque, sin duda, el motivo religioso era el más poderoso frente al permanente peligro del sincretismo y la idolatría. El propósito era mantener la unidad cultural del pueblo y su identidad religiosa. Y el lugar de Jerusalén tenía que ser paradigmático en relación con las comunidades dispersas. Para ello, Esdras recurre a una serie de textos antiguos que le permita fortalecer la legislación en su propio contexto. Es conveniente observar que Blenkinsopp identifica la presencia de un grupo sectario y escatológico que es el principal respaldo de la reforma de Esdras.-Nehemías y que es coincidente con los que “tiemblan ante la palabra de Dios” de Isaías 66:1-2³⁸³.

La oración de confesión pasa de la primera a la tercera persona. Esdras asume una representatividad de la comunidad. Siguiendo en la línea de Moisés, no sólo se ocupa de la ley, también es un intercesor. El hecho de que se le junten grupos de personas durante su tiempo de penitencia, da un sentido de participación de los habitantes de la ciudad. En ella hay una aceptación total del pecado del pueblo, pasado y presente y el reconocimiento de la justicia de Dios. Domina la confesión, no hay ninguna súplica. Algunos han observado la presencia de la forma de los salmos penitenciales.

³⁸² Cortese, E., *Esdras y Nehemías*, *op. cit.*, p. 799

³⁸³ Blenkinsopp, J. *Ezra-Nehemiah*, *op. cit.*, pp. 178-179

Teológicamente el texto sigue mostrando la influencia dominante del Deuteronomio. Israel existe sólo por la gracia de Dios, sus pecados de infidelidad lo han puesto en riesgo y su sobrevivencia se debe a la manifestación del poder de Yahvé mediante los reyes persas. En tiempos en los que todo está en riesgo, lo importante es sobrevivir.

2.14 El pueblo reconoce su pecado, Esdras 10:1-14

El clímax del asunto tratado en el pórtico del templo transcurre con cierta tensión. Algunos se oponen a la decisión tomada por la asamblea, aunque no se informa cuál es la razón de la oposición. El relato regresa a la tercera persona, algunos ven en ello la mano del cronista o redactor. El inicio de carácter religioso va tomando la forma de una sentencia judicial. Se realiza una investigación y se hace una lista de los culpables. El final de la historia es incierto, así que no se puede hablar de la resolución del tema de manera clara.

10 Mientras Esdras estaba en el templo de Dios, de rodillas y orando, llorando y confesando sus pecados, una gran multitud de israelitas se le unió; eran hombres, mujeres y niños, que lloraban amargamente. 2 Entonces Secanías hijo de Yejiel, que era de la familia de Elam, le dijo a Esdras:

«Hemos pecado contra nuestro Dios. Hemos tomado por esposas a mujeres extranjeras, de los pueblos de estas tierras. No obstante, creo que los israelitas aún tenemos esperanza. 3 Hagamos con nuestro Dios el pacto de despedir a todas esas mujeres que tenemos por esposas, lo mismo que a sus hijos, y cumplamos la ley, en conformidad con el consejo que nos has dado y el de los que temen los mandamientos de nuestro Dios. 4 Levántate, y manos a la obra, que ésa es tu responsabilidad. Tú, pon todo tu empeño, que nosotros te apoyaremos.»

5 Entonces Esdras se levantó y tomó juramento a los jefes de los sacerdotes y de los levitas, y a todo el pueblo de Israel, para que se comprometieran a cumplir todo lo que habían dicho. 6 Luego, salió del templo y se dirigió a la habitación de Johánán hijo de Eliasib, y una vez allí no comió ni bebió nada, pues estaba muy triste por el pecado de los israelitas que habían vuelto del cautiverio. 7 Acto seguido, enviaron mensajeros a Judá y a Jerusalén para que todos los israelitas nacidos en Babilonia se reunieran en Jerusalén. 8 Los que no llegaran en un plazo de tres días, conforme al pacto aceptado por los jefes y los ancianos, perderían sus posesiones y serían excluidos de la comunidad de los repatriados. 9 Fue así como todos los descendientes de Judá y de Benjamín se reunieron

en Jerusalén en el plazo fijado. La reunión tuvo lugar el día veinte del mes noveno, en la plaza del templo de Dios. Todos temblaban de miedo por causa de la lluvia y por tener que afrontar este asunto. 10 Entonces el sacerdote Esdras se puso de pie y les dijo:

«Ustedes han pecado al tomar por esposas a mujeres de otros pueblos. Con esto han añadido más pecados a los ya cometidos por el pueblo de Israel. 11 Lo que deben hacer ahora es dar gloria al Señor, Dios de nuestros padres, y comprometerse a cumplir su voluntad, y separarse de los pueblos que habitan estas tierras y de las mujeres extranjeras.»

12 Todos los convocados respondieron en alta voz:

«Haremos todo lo que nos has dicho. 13 Pero somos muchos, está lloviendo, y no podemos quedarnos en la calle. Además, este asunto no va a resolverse en un día ni dos, pues somos muchos los que hemos incurrido en este pecado. 14 Que se queden nuestros jefes, y que aquellos que vivan en nuestras ciudades y hayan tomado por esposas a mujeres extranjeras vengan a Jerusalén en tiempos determinados, junto con los ancianos y jueces de cada ciudad, hasta que apartemos de nosotros la ira de nuestro Dios.»

15 Solamente Jonatán hijo de Asael y Jahazías hijo de Ticvá se opusieron, apoyados por los levitas Mesulán y Sabetay.

16 Así lo hicieron los que habían vuelto del cautiverio. Entonces eligieron al sacerdote Esdras y a ciertos jefes de las familias patriarcales, y todos los que habían sido nombrados se presentaron el primer día del mes décimo para dilucidar este asunto. 17 El juicio se prolongó hasta el primer día del mes primero, y comparecieron todos los que habían tomado por esposas a mujeres extranjeras.

18 La siguiente es una lista de los hijos de los sacerdotes que tomaron por esposas a mujeres extranjeras.

De los hijos de Josué hijo de Josadac, y de sus hermanos: Maseías, Eliezer, Jarib y Gedalías. 19 Éstos juraron que despedirían a sus mujeres, y como ofrenda por su pecado ofrecieron un carnero de sus rebaños.

20 De los hijos de Imer: Jananí y Zebadías.

21 De los hijos de Jarín: Maseías, Elías, Semaías, Yejiel y Uzías.

22 De los hijos de Pasjur: Elioguenay, Maseías, Ismael, Natanael, Jozabad y Elasa.

23 De los descendientes de los levitas: Jozabad, Simey, Kelaía (es decir, Kelita), Petajías, Judá y Eliezer.

24 De los cantores: Eliasib.

De los porteros: Salún, Telén y Uri.

25 Otros israelitas fueron:

De los hijos de Paros: Ramía, Jezías, Malquías, Mijamín, Eleazar, Malquías y Benaías.

26 De los hijos de Elam: Matanías, Zacarías, Yejiel, Abdi, Jeremot y Elías.

27 De los hijos de Zatu: Elioguenay, Eliasib, Matanías, Jeremot, Zabad y Aziza.

28 De los hijos de Bebay: Johanán, Jananías, Zabay y Atlay.

29 De los hijos de Bani: Mesulán, Maluc, Adaías, Jasub, Seal y Ramot.

30 De los hijos de Pajat Moab: Adna, Quelal, Benaías, Maseías, Matanías, Besalel, Binúi y Manasés.

31 De los hijos de Jarín: Eliezer, Isías, Malquías, Semaías, Simeón, 32 Benjamín, Maluc y Semarías.

33 De los hijos de Jasún: Matenay, Matata, Zabad, Elifelet, Yeremay, Manasés y Simey.

34 De los hijos de Bani: Maday, Amirán, Uel, 35 Benaías, Bedías, Queluí, 36 Vanías, Meremot, Eliasib, 37 Matanías, Matenay, Jasay, 38 Bani, Binúi, Simey, 39 Selemías, Natán, Adaías, 40 Macnadebay, Sasay, Saraí, 41 Azareel, Selemías, Semarías, 42 Salún, Amarías y José.

43 De los hijos de Nebo: Yeguiel, Matatías, Zabad, Zebina, Jadau, Joel y Benaías.

44 Todos estos habían tomado por esposas a mujeres extranjeras, y muchas de ellas habían tenido hijos.

La posición exclusivista de la asamblea y la teología que en este sentido representa la postura de Esdras – Nehemías ha dado pie a un largo debate. La pregunta es ¿cómo entender esa posición y sus determinaciones? En términos generales, aunque los eruditos contemporáneos suelen mantener una actitud crítica sobre tales determinaciones, también se ha señalado que esta política responde a la necesidad de darle al pueblo un seguro sentido de identidad, sin la cuál no hubieran podido sobrevivir. En términos religiosos el riesgo era que los rasgos característicos de su fe fuesen diluidos, aunque la solución del divorcio, por cierto no poco común en aquella época, y no de la asimilación, ha seguido siendo cuestionada.³⁸⁴ Adicionalmente se ha señalado que el éxito de las decisiones de segregación deben ser medidas en relación con el total de la población de Jerusalén, lo que le daría un peso muy pequeño. No obstante, el nombre de Esdras queda ligado al ideal de segregación para mantener la identidad nacional y la pureza religiosa. Un propósito que siguió siendo muy problemáticos en los siglos por venir. Esdras como escriba hace un esfuerzo por interpretar la ley como un factor para determinar la identidad y el carácter de la comunidad.³⁸⁵ La mano del redactor combina las fuentes a su alcance y enaltece la participación de Esdras.

3. Comentarios contemporáneos al libro de Nehemías

La narrativa sobre la llamada reforma de Esdras-Nehemías continúa con el segundo gran personaje, Nehemías, con suficiente base histórica sobre su participación en la época persa y considerado la faceta política o social de la reforma. Como veremos en

³⁸⁴ Williamson, H. G. M., *Esdras, op. cit.*, p. 455

³⁸⁵ Blenkinsopp, J., *Ezra-Nehemiah, op. cit.*, p. 189

adelante el análisis de los exégetas versa particularmente sobre la crítica de la redacción y de las fuentes y las referencias histórico-geográficas. Nuestra lectura seguirá la línea que hemos desarrollado anteriormente, siguiendo esta historia de salvación y preguntándonos sobre su significado y relevancia para los lectores contemporáneos de este antiguo texto. Una lectura coincidente con el propósito de libro, que se concentra en los momentos teológicamente importantes de la historia de salvación del pueblo. Como ha señalado Ricoeur, nos interesa más la teleología del texto que su arqueología. La primera parte del libro incluye los capítulos 1 al 7, los capítulos 8 al 10 incluyen la renovación del pacto y por último la sección del capítulo 11 al 13 que describe la consolidación de la obra realizada por Nehemías.

3.1 Oración de Nehemías por Jerusalén, Nehemías 1:1-11

1 Palabras de Nehemías hijo de Jacalías:

«En el mes de Quisleu del año veinte, mientras yo me encontraba en Susa, que era la ciudad capital del reino, 2 recibí la visita de Jananí, uno de mis hermanos, y de algunos varones de Judá. Al preguntarles por los judíos que habían escapado con vida del cautiverio, y por Jerusalén, 3 me dijeron: “Los cautivos que quedaron con vida están muy mal y pasando por muchas vergüenzas; la muralla de Jerusalén está en ruinas, y las puertas de la ciudad fueron quemadas.”

4 »Cuando escuché esto, me senté a llorar y durante varios días me puse en duelo; y ayuné y oré al Dios de los cielos. 5 Le dije:

“Señor, Dios de los cielos, tú eres fuerte, grande y temible. Cumples tu pacto y eres misericordioso con los que te aman y guardan tus mandamientos. Yo te ruego 6 que prestes atención a las súplicas que de día y de noche te hace este humilde siervo tuyo en favor de Israel. Reconozco que tu pueblo Israel ha pecado contra ti, lo mismo que mis antepasados y yo. 7 Nuestra corrupción ha llegado a los extremos, pues no hemos cumplido con los mandamientos, leyes y estatutos que le diste a tu siervo Moisés.

8 ”Recuerda que ya le habías advertido a Moisés, que si nosotros llegáramos a pecar, tú nos dispersarías entre las naciones, 9 pero que si nos arrepentíamos y te buscábamos y cumplíamos tus mandamientos, y los poníamos por obra, tú nos harías volver y nos llevarías a la tierra que elegiste como residencia de tu nombre, aun cuando nos hubieras dispersado hasta los confines de los cielos.

10 ”Señor, somos tu pueblo; somos tus siervos. ¡Tú, con tu gran poder y tu brazo poderoso, nos liberaste de la esclavitud! 11 Yo te ruego, Señor, que prestes atención a las súplicas de este humilde siervo tuyo, y a las de todos tus siervos, que honran tu nombre. Concédete a este siervo tuyo tener éxito ante el rey, para que me conceda lo que le solicite.”

»En esos días yo era el copero del rey.

La presencia de Nehemías en la corte del Rey parece aceptable dada la política de cierta apertura hacia las colonias que mostró Artajerjes y el periodo de turbulencia que estaba atravesando el imperio, lo que facilitaba la integración de extranjeros en la corte como una medida política. El año a que se refiere el texto podría referirse al del reinado de Artajerjes I, es decir, el 445 a. C. Susa, como hemos visto, era la capital invernal de los reyes persas. La condición de Jerusalén es aún desoladora y la respuesta de Nehemías es consecuente con la de los judíos que se enfrentan a la tragedia. Ayuno y acciones sacrificiales³⁸⁶. El puesto de Nehemías como copero del Rey ha sido considerado un puesto de confianza importante, que le permitía participar en las conversaciones del palacio.

La oración de confesión de Nehemías consistente con la tradición litúrgica se enfoca en el Dios de los cielos, en la confesión de los pecados y en sus promesas. Es interesante que en esta primera parte de la historia no hay una misión para Nehemías, sino su propio deseo para el que él pide bendición. Su enfoque es peculiar, dado que no había un interés en la tarea de reconstruir la muralla, incluso Schökel menciona la opinión contraria del profeta Zacarías (2:9),³⁸⁷ pero, para Nehemías, la condición de la muralla es la concentración de todas las desgracias.

3.2 Artajerjes envía a Nehemías a Jerusalén, Nehemías 2:1-20

2 »En el mes de Nisán, del año veinte del reinado de Artajerjes, mientras yo me disponía a servirle vino al rey, éste me miró, y como nunca antes me había visto triste en su

³⁸⁶ Walton, J. H., *Comentario del Contexto Cultural de la Biblia, op. cit.*, p. 527

³⁸⁷ Schökel, L. A., *La Biblia del peregrino, op. cit.*, p. 859

presencia, 2 me preguntó: “¿Por qué estás triste, Nehemías? Enfermo no estás. Lo que reflejas es un profundo pesar.”

»Yo sentí mucho miedo, 3 y le respondí: “¡Larga vida a Su Majestad! ¿Cómo no estar triste, si la ciudad donde mis padres están sepultados se encuentra en ruinas, y sus puertas han sido consumidas por el fuego?”

4 »El rey me preguntó entonces: “¿Y qué es lo que pides?” Yo oré al Dios de los cielos, 5 y le respondí al rey: “Si es la voluntad de Su Majestad, y este siervo suyo es digno de su bondad, permítame Su Majestad ir a Judá, a la ciudad donde están sepultados mis padres, para reedificarla.”

6 »El rey, que tenía a su lado a la reina, me preguntó: “¿Cuánto tiempo necesitas? ¿Cuándo piensas regresar?” Y yo le dije el tiempo que necesitaba, y el rey consintió en dejarme partir.

7 »También le dije: “Si es la voluntad de Su Majestad, que se me den cartas para los gobernadores del otro lado del río, para que me permitan pasar y yo pueda llegar a Judá, 8 y una carta más para que Asaf, el guardián de los bosques del rey, me provea de la madera necesaria para reforzar las puertas del palacio del Templo, las murallas de la ciudad, y la casa donde voy a vivir.”

»Todo eso me lo concedió el rey, porque la bondad de mi Dios estaba conmigo.

9 »Fui entonces con los gobernadores del otro lado del río, y les entregué las cartas del rey. Además, el rey había enviado a sus capitanes y a soldados de caballería, para que me escoltaran. 10 Pero cuando lo supieron Sambalat el horonita y Tobías, el siervo amonita, se enojaron mucho, pues no les gustó que alguien se preocupara por el bien de los israelitas.

Nehemías anima al pueblo a reconstruir las murallas

11 »Tres días después de haber llegado a Jerusalén, 12 me levanté por la noche y salí, acompañado de varios hombres y sin que nadie supiera lo que Dios me había inspirado hacer en Jerusalén. No llevaba yo más caballo que el que iba montando. 13 Salí de noche y recorrí la puerta del Valle que va a la fuente del Dragón y a la puerta del Basurero, y pude ver que las murallas de Jerusalén habían sido derribadas y que las puertas habían sido consumidas por el fuego. 14 Luego me dirigí a la puerta de la Fuente y al estanque del Rey, pero como mi caballo no podía pasar 15 subí al torrente y observé la muralla. Aprovechando que era de noche, la rodeé y luego entré por la puerta del Valle. Después de eso, regresé. 16 Los oficiales no supieron a dónde había ido, ni qué había hecho, porque a nadie le había dicho nada; ni al pueblo ni a los sacerdotes, y menos aún a gente importante. Ninguno de los que estaban reconstruyendo la ciudad supo lo que hice.

17 »Cuando regresé, les dije: “¿Ya vieron lo mal que estamos? Jerusalén está desierta, y todas sus puertas han sido quemadas. ¡Anímense y vayamos todos a levantar las murallas de Jerusalén. ¡Basta ya de esta vergüenza!”

18 »En cuanto les conté la gran ayuda que mi Dios me había brindado, y lo que el rey me había dicho, todos exclamaron: “¡Sí, comencemos a reconstruir las murallas!” Y se dispusieron a poner manos a la obra.

19 »Pero la noticia llegó a oídos de Sambalat el horonita, de Tobías, el siervo amonita, y de Guesén el árabe, y se burlaron de nosotros y despectivamente nos dijeron: “¿Qué es lo que hacen? ¿Acaso están rebelándose contra el rey?”

20 »Yo les respondí: “El Dios de los cielos es quien nos ayuda. Nosotros, sus siervos, hemos decidido reconstruir las murallas, y lo vamos a hacer. Ustedes no tienen ninguna autoridad, ni arte ni parte en Jerusalén.”

La narrativa continúa con la descripción del viaje de Nehemías a Jerusalén. La tarea apenas insinuada en el capítulo anterior, aquí se manifiesta claramente, su deseo es ir a reconstruir la ciudad de sus antepasados, aunque no menciona la muralla. El beneplácito del rey se complementa con las necesarias credenciales que le darán un viaje seguro. De inmediato, tras su llegada aparecen los adversarios, Sambalat el joronita, gobernador de Samaria, Tobías el amonita y Guesen, rey del desierto con influencia en el sur de Judá³⁸⁸, a quienes Nehemías excluye tajantemente de las tareas por venir. La caminata nocturna para evaluar y hacer un diagnóstico de la condición en la que se encuentra la muralla ha sido objeto de diferentes hipótesis para tratar de trazar el recorrido en concordancia con el mapa de Jerusalén. La tarea de reconstrucción se mantiene oculta hasta que en el verso 16 se da a conocer a las autoridades de la ciudad, las que, al parecer, ya se habían acostumbrado a la situación imperante.

3.3 Distribución de las obras de reconstrucción, Nehemías 3:1-32

3 »Entonces el sumo sacerdote Eliasib y los demás sacerdotes se dispusieron a reconstruir la puerta de las Ovejas. La repararon hasta la torre de Hamea, y reconstruyeron la torre de Jananel 2 con la ayuda de la gente de Jericó y de Zacur hijo de Imri.

3 »Los descendientes de Sená reconstruyeron la Puerta del Pescado y revistieron de madera las puertas y les pusieron cerraduras y cerrojos. 4 Contaron con la ayuda de Meremot, el hijo de Urías y nieto de Cos; de Mesulán, el hijo de Berequías y nieto de Mesezabel; y de Sadoc hijo de Baná. 5 A su lado estaban los tecoítas, aunque en las obras del Señor no se contó con la ayuda de los jefes del pueblo.

6 »La puerta Vieja fue restaurada por Joyadá hijo de Paseaj y por Mesulán hijo de Besodías, quienes recubrieron de madera las puertas y les pusieron cerraduras y cerrojos.

7 A su lado estaban Melatías el gabaonita y Yadón el meronotita, que venían de Gabaón y de Mispá, pueblos que estaban bajo el dominio del gobernador de la ribera occidental del río Éufrates. 8 También los ayudaron Uziel hijo de Jaraías, que sabía trabajar la plata, y el perfumista Jananías, que repararon la muralla de Jerusalén hasta su parte ancha; 9 y Refaías hijo de Jur, que gobernaba la mitad de la región de Jerusalén. 10 Frente a su casa se les unió Jedaías hijo de Jarumaf, y también Jatús hijo de Jasabnías. 11 Malquías hijo de Jarín y Jasub hijo de Pajat Moab restauraron otro tramo de la muralla y de la torre de

³⁸⁸ Williamson, H. G. M., *Nehemías, op. cit.*, p. 457

los Hornos. 12 A ellos se les unieron Salún hijo de Halojés, que era gobernador de la mitad de la región de Jerusalén, y con sus hijas.

13 »Janún y los habitantes de Zanoaj restauraron la puerta del Valle; reconstruyeron mil codos de la muralla, hasta la puerta del Basurero, y a las puertas les pusieron cerraduras y cerrojos. 14 Malquías hijo de Recab, que gobernaba la provincia de Bet Haqueren, reconstruyó la puerta del Basurero y otras puertas, y les puso cerraduras y cerrojos.

15 »La puerta de la Fuente fue reconstruida por Salún hijo de Coljozé, que era gobernador de la región de Mispá; fue él quien recubrió de madera las puertas, y quien les puso cerraduras y cerrojos; además, reconstruyó la muralla del estanque de Siloé, que va hacia el huerto del rey y llega a las escaleras que bajan de la ciudad de David. 16 Nehemías hijo de Azbuc, que era gobernador de la otra mitad de Betsur, reconstruyó las murallas que pasan frente al sepulcro de David, hasta el estanque labrado y la Mansión de los Valientes. 17 Le siguieron los levitas Rejún hijo de Bani y Jasabías, que era el gobernador de la mitad de la región de Keila, el cual reconstruyó a nombre de su región.

18 »A continuación se les unieron sus parientes Bavay hijo de Henadad, que era el gobernador de la otra mitad de Keila, 19 y Ezer hijo de Josué, que era el gobernador de Mispá, los cuales reconstruyeron las murallas que pasan frente a la cuesta de la armería de la esquina. 20 Le siguió Baruc hijo de Zabay, que con mucho fervor restauró el tramo que va de la esquina hasta la puerta de la casa de Eliasib, el sumo sacerdote. 21 El siguiente tramo, que va de la entrada de la casa de Eliasib hasta la parte final, lo restauró Meremot, el hijo de Urías y nieto de Cos. 22 Después de él se unieron a la restauración los sacerdotes de la llanura. 23 Benjamín y Jasub restauraron las murallas que estaban frente a su casa; Azarías, el hijo de Maseías y nieto de Jananías continuó el trabajo cerca de su casa. 24 Binúi hijo de Henadad reconstruyó el tramo que va de la casa de Azarías al ángulo entrante de la muralla, y hasta la esquina. 25 Le siguió Palal hijo de Uzay, que restauró el frente de la esquina y la torre que sobresale del palacio real, la cual está en el patio de la cárcel. Le siguió Pedaías hijo de Farós.

26 »Los sirvientes del templo que habitaban en Ofel no se quedaron atrás, pues restauraron incluso el frente de la puerta de las Aguas y la torre que sobresale. 27 Los tecoítas reconstruyeron el tramo que está frente a la torre que sobresale, y la muralla de Ofel.

28 »Los sacerdotes reconstruyeron la puerta de los Caballos, y el tramo de la muralla que estaba frente a su casa. 29 Sadoc hijo de Imer restauró la muralla frente a su casa, y lo mismo hizo Semaías hijo de Secanías, que era el guardián de la puerta Oriental. 30 Le siguieron Jananías hijo de Selemías y Janún, el sexto hijo de Salaf, que restauraron otro tramo de la muralla, seguidos de Mesulán hijo de Berequías, que restauró el tramo frente a su casa. 31 Malquías, el hijo del platero, restauró el tramo de la casa de los criados del templo y de los comerciantes, que está frente a la puerta del Juicio, hasta llegar a la sala de la esquina. 32 Los plateros y los comerciantes continuaron con la restauración desde la sala de la esquina hasta la puerta de las Ovejas.

La narrativa de la reconstrucción del muro va de sección en sección, iniciando y terminando en la Puerta de las ovejas. Un número aproximado de 40 secciones trabajan al unísono con un propósito compartido. Aunque algunos habitantes se negaron a participar (vs. 5) otros cumplen cabalmente y otros hacen más de lo que encomendado. No sólo se

levanta la muralla, de la que no debe suponerse que toda estaba en condiciones similares, sino que habría diferencias de menor o mayor daño, también se reconstruyen las puertas de la ciudad que Nehemías había encontrado quemadas. La narrativa es difícil de clarificar, porque hay muchos datos oscuros en relación con los muros, las puertas y los grupos. Así como avanza la reconstrucción, también hay una intensificación de la oposición³⁸⁹.

3.4 La oposición de los enemigos y la oración de Nehemías, Nehemías 4:1-23

4 »Cuando Sambalat supo que estábamos reconstruyendo las murallas, se puso furioso y se burló de nosotros. 2 Luego fue a hablar con sus compañeros y con el ejército de Samaria, y les dijo: “Y estos pobres judíos, ¿qué creen que están haciendo? ¿Vamos a permitir que vuelvan a ofrecer sus sacrificios? ¿Acaso creen que acabarán de reconstruir en un día? ¿O que van a recoger de las cenizas las piedras que fueron reducidas a polvo?” 3 »A su lado estaba Tobías el amonita, quien decía: “La muralla que están reconstruyendo, ¡con el solo peso de una zorra se vendrá abajo!”

Oración de Nehemías

4 »Dios nuestro, escucha cómo nos menosprecian, y haz que su menosprecio recaiga sobre ellos. ¡Que sean el botín de quienes se los lleven cautivos! 5 No pases por alto su maldad, ni perdones su pecado, pues se enfurecen contra nosotros al ver que estamos reconstruyendo. 6 Hemos reconstruido la muralla hasta la mitad de su altura; casi hemos terminado la obra porque tu pueblo tiene animo para restaurarla.

7 »Cuando Sambalat y Tobías, y los árabes, los amonitas y los habitantes de Asdod se enteraron de que estábamos reconstruyendo las murallas de Jerusalén, y de que estábamos cerrando sus brechas, se enojaron muchísimo, 8 y se pusieron de acuerdo para atacarnos y destruir la ciudad de Jerusalén. 9 Entonces oramos a nuestro Dios, pero también pusimos guardias de día y de noche. 10 Luego, la gente de Judá nos dijo: “Los que limpian los escombros ya están cansados. ¡Hay tanto que limpiar, que no podemos seguir reconstruyendo!”

11 »Supimos que nuestros enemigos estaban pensando entrar a la ciudad, y tomarnos por sorpresa y matarnos, para que no pudiéramos concluir la obra. 12 Y cuando llegaban a Jerusalén los judíos que vivían en las ciudades de nuestros enemigos, nos repetían lo mismo muchas veces: “No importa de dónde ustedes vengan, ellos los van a atacar.”

13 »Armé entonces al pueblo con espadas, lanzas y arcos, y lo repartí por familias en las partes bajas de la ciudad, y detrás de las murallas y en los espacios abiertos. 14 Luego, me reuní con los hombres importantes del pueblo y con los oficiales del templo, y con el pueblo en general, y les dije: “No tengan miedo de esa gente. Recuerden que el Señor es

³⁸⁹ Cortese, E., *Esdras y Nehemías, op. cit.*, p. 804

grande y temible. Luchemos por defender a nuestros hermanos, nuestros hijos, nuestras hijas y nuestras esposas; ¡luchemos por nuestros hogares!”

15 »Cuando nuestros enemigos supieron lo que habíamos decidido hacer, y que Dios había desbaratado sus planes, regresamos a la muralla para continuar con nuestra tarea.

16 A partir de ese día la mitad de los hombres trabajaba en la reconstrucción, mientras la otra mitad se mantenía vigilante con sus lanzas, escudos, arcos y corazas. Los jefes de todo Judá los apoyaban. 17 Tanto los que reconstruían la muralla como los que acarreaban los escombros y los que cargaban el material, con una mano trabajaban y con la otra sostenían sus espadas. 18 Todos los que trabajaban en la reconstrucción llevaban la espada al cinto, y a mi lado estaba quien tocaba la trompeta.

19 »Luego me reuní con los hombres importantes y con los oficiales, y con todo el pueblo, y les dije: “La obra es muy grande y extensa, y nosotros estamos muy separados unos de otros a lo largo de toda la muralla. 20 Por eso, cuando oigan el toque de la trompeta, corran a reunirse con nosotros, que nuestro Dios peleará por nosotros.” 21 Y así, desde la salida del sol hasta que aparecían las estrellas trabajábamos en la obra, mientras la mitad de nosotros se mantenía lanza en mano. 22 Al resto del pueblo le dije: “Quédense todos dentro de Jerusalén, cada uno con sus criados; durante la noche, vigilen la ciudad; y durante el día trabajen en la obra.”

23 »Mis hermanos y mis criados, y los centinelas que me seguían, trabajábamos sin descanso. Ninguno de nosotros se quitaba la ropa, a no ser para bañarse.

La tensa relación con Samaria escala con la actitud de Sambalat. La narración está en un punto central, la tarea de Nehemías es atacada abiertamente por sus enemigos y aparece uno nuevo, la gente de Asdod, una ciudad de la antigua pentápolis filistea. Pasan de la burla a las intimidaciones y buscan sembrar confusión, a ello debemos añadir el cansancio que se hizo presente en los reconstructores. Nehemías juzga que la situación es grave y en su arenga domina la seguridad de que toda la obra depende de Yahvé, aunque él ha puesto todo lo que está en su mano. Sin duda que el héroe crece en su doble papel de reconstructor del muro y defensor. Se detiene cuando juzga que es prudente hacerlo y continúa con vigor para animar a todos los demás a terminar la obra. Un énfasis retórico se advierte en la narrativa.³⁹⁰

3.5 Eliminación de la usura, Nehemías 5:1-19

³⁹⁰ *Ibidem.*

5 »Pero los hombres del pueblo y sus esposas protestaron contra sus compatriotas judíos, 2 pues decían: “Si contamos a nuestros hijos y nuestras hijas, en nuestra familia somos muchos, y tenemos que pedir prestado el grano para poder comer y vivir.” 3 Otros decían: “Es tanta el hambre que padecemos, que ya hemos hipotecado nuestras tierras, nuestras viñas y nuestras casas, a cambio de alimentos.” 4 Otros se quejaban: “Hemos tenido que hipotecar nuestras tierras y nuestras viñas para pagar el tributo al rey. 5 Aunque nuestro cuerpo es semejante al de nuestros hermanos, y nuestros hijos son como sus hijos, nosotros hemos tenido que hacer de nuestros hijos y nuestras hijas esclavos al servicio de otros; algunas ya lo son, y no podemos rescatarlas porque nuestras tierras y nuestras viñas pertenecen a otros.”

6 »Cuando escuché sus quejas, me enojé mucho. 7 Pero reflexioné acerca de lo que iba a decir; luego convoqué a los hombres importantes y a los oficiales del templo, y les dije: “¿Son capaces de exigir altos intereses de sus hermanos?” 8 Y también les dije: “De acuerdo con nuestras posibilidades, nosotros rescatamos a nuestros hermanos judíos que habían sido vendidos como esclavos a otros pueblos; ¿y ustedes se atreven a vender a sus propios hermanos entre nosotros mismos?” Y como no supieron qué responder, prefirieron callar. 9 Pero añadí: “Esto que están haciendo no está bien. ¡Demuestren temor por nuestro Dios! Así no tendremos que avergonzarnos delante de nuestros enemigos de otros pueblos. 10 Mis hermanos y yo también les hemos prestado dinero y grano, para que ellos puedan sobrevivir. ¡Dejemos de cobrarles intereses! 11 Yo les ruego que hoy mismo les devuelvan sus tierras, sus viñas, sus olivares y sus casas, más la centésima parte del dinero, del grano, del vino y del aceite que les cobraron como intereses.” 12 Y ellos dijeron: “Así lo haremos. Vamos a devolverles lo que les habíamos cobrado. No tendrán que pagarnos nada.” Entonces reuní a los sacerdotes y los comprometí a cumplir lo que se había acordado; 13 luego sacudí mis vestiduras y les dije: “Así como yo he sacudido mis vestidos, que Dios sacuda de su casa a quien no cumpla con este acuerdo. ¡Que lo eche fuera!” Y el pueblo dijo: “¡Amén!”, y alabó al Señor y empezó a poner en práctica todo lo que habíamos acordado.

14 »Durante doce años, desde el día en que el rey Artajerjes me nombró gobernador de la tierra de Judá, es decir, desde el año veinte de su reinado hasta el año treinta y dos, ni mis hermanos ni yo nos alimentamos con las contribuciones que yo recibía como gobernador. 15 En cambio, los gobernadores anteriores a mí abrumaban al pueblo y les cobraban cuarenta monedas de plata por el pan y el vino que les vendían; aun sus mismos criados se creían superiores y se aprovechaban del pueblo. Pero yo no me porté así, por mi temor a Dios.

16 »Como parte del pueblo, a mí y a mis criados nos tocó restaurar un tramo de la muralla, aun cuando yo no había comprado tierras. 17 A mi mesa se sentaban ciento cincuenta judíos y oficiales, más otros que venían de las naciones vecinas. 18 Cada día se mataban un buey y seis ovejas engordadas; a mí me preparaban aves para comer, y cada diez días se servía vino en abundancia. Sin embargo, nunca exigí que eso se pagara con las contribuciones a que tenía derecho como gobernador, porque la pobreza del pueblo era extrema.

19 »Dios mío, ¡te ruego que no te olvides de mí, ni de todo lo que he hecho por este pueblo!

Un problema nuevo aparece en la comunidad de los reconstructores. Los préstamos han sido insolventes y los acreedores han llevado sus acciones a límites

inaceptables para Nehemías, la esclavitud. Los trabajadores no han podido atender sus propias cosechas y eso les ha llevado a depender de préstamos que no han podido saldar. En un espíritu que recuerda al jubileo, Nehemías dispone que las deudas deben ser canceladas y restituidos sus bienes a los deudores. Dispone de su hacienda personal que le permite rescatar y sustentar esclavos y vivir por doce años. Es un gobernante que escucha los reclamos, se hace solidario con los que claman justicia y redime a favor de los judíos esclavizados. Las medidas se anteceden por un proclama de igualdad que recuerda el Deuteronomio y a Isaías³ (58:7). Una medida coyuntural que no se mantendrá en el futuro y que está en el espíritu de lo que hicieron los antiguos profetas al privilegiar el aspecto moral al legal. No obstante no se desprende de la narrativa el que en tan poco tiempo aparecieran ese tipo de problemas, sino se trataría de problemas ya presentes y que estaban dificultando la tarea de la reconstrucción. El problema también gira la atención a los problemas internos que no deben ser pasados por alto, ya que las amenazas para la comunidad no sólo provienen de afuera y de poco serviría guarecerse de las amenazas externas cuando en el interior prevalecen tensiones sociales.³⁹¹

En el párrafo se hace referencia a Nehemías como gobernador, aunque en los capítulos 2 y 5 se habían mencionado por nombre a los gobernadores persas.

La oración final parece provenir de un tiempo posterior en el que Nehemías expresa su sentir de no considerarse reconocido por su comunidad e invoca el favor de Yahvé.

3.6 Intrigas de los adversarios, Nehemías 6:1-19

³⁹¹ Schökel, L. A., *La Biblia del peregrino*, op. cit., p 866

6 »Cuando Sambalat, Tobías, Guesén el árabe, y nuestros otros enemigos supieron que habíamos terminado de reconstruir las murallas, y que se habían tapiado todas sus brechas (aunque aún no habíamos colocado las puertas de madera), 2 me mandaron un mensaje que decía: “Queremos reunirnos contigo en alguna de las aldeas del campo de Onó.”

»En realidad, lo que ellos querían era hacerme daño, 3 así que mandé a decirles: “No me es posible ir, porque estoy en medio de una gran obra. Si fuera yo a reunirme con ustedes, el trabajo se detendría.” 4 Y aunque ellos insistieron hasta cuatro veces, mi respuesta fue siempre la misma.

5 »Pero Sambalat insistió una quinta vez, y me envió a un criado suyo con una carta abierta, 6 la cual decía:

“Ha llegado a nuestras ciudades el rumor, y Guesén lo confirma, de que los judíos y tú piensan rebelarse, y que por eso estás reconstruyendo las murallas de Jerusalén. Según este rumor, tienes la intención de proclamarte rey, 7 y hasta te has rodeado de profetas para que proclamen en Jerusalén que Judá ya tiene rey. Ten cuidado, porque esto puede llegar a oídos del rey. Así que ven a hablar con nosotros, para aclarar este asunto.”

8 »Yo le respondí: “Esto que dices no es verdad. Tú mismo lo has inventado.”

9 »Y es que nuestros enemigos querían amedrentarnos, y desanimarnos para que no termináramos las obras de restauración.

»Dios mío, ¡fortalece mis manos!

10 »Poco después fui a casa de Semaías, el hijo de Delaía y nieto de Mehitabel, que estaba encerrado en su casa. Al verme, dijo: “Te aconsejo que vayamos a la casa de Dios, y que cerremos las puertas, porque tengo entendido que esta noche tus enemigos vienen a matarte.”

11 »Pero yo le dije: “Los hombres como yo no corren a esconderse. ¡Y menos en el templo! ¡No por salvar mi vida voy a esconderme!”

12 »Y es que me di cuenta de que Dios no lo había enviado, sino que hablaba así porque Tobías y Sambalat lo habían sobornado 13 para amedrentarme y hacerme pecar, y para que ellos me difamaran y pudieran hablar mal de mí.

14 »Dios mío, ¡toma en cuenta lo que Tobías y Sambalat están haciendo en mi contra! ¡Y no te olvides de la profetisa Noadías, ni de los otros profetas que intentaron amedrentarme!

15 »A pesar de todo, la muralla quedó terminada el día veinticinco del mes de Elul. Tardamos cincuenta y dos días. 16 Y cuando nuestros enemigos de los alrededores lo supieron, se llenaron de miedo, y humillados reconocieron que en la obra que habíamos hecho Dios había estado presente.

17 »Por aquellos días se había intensificado el envío de cartas por parte de los jefes de Judá a Tobías, y de Tobías a ellos, 18 porque muchos se habían vuelto sus aliados, ya que él era yerno de Secanías hijo de Araj, y porque Johanán, su hijo, se había casado con la hija de Mesulán hijo de Berequías. 19 En mi presencia alababan sus buenas acciones, pero iban a contarle todo lo que yo decía. Y Tobías me enviaba cartas intimidatorias.

La tensión sube de tono en este capítulo 6. A las amenazas e intimidaciones se les añaden cartas e intentos de desacreditar a Nehemías. A los llamados de Sanbalat, Nehemías rechaza concederle autoridad y no acepta reunirse con él. Teniendo en cuenta la reciente rebelión de Megabizo, la acusación en contra de Nehemías sería gravísima. Él

la rechaza y niega cualquier plan de ser proclamado rey. Aunque la acusación no suena descabellada, una vez terminada la muralla el siguiente paso sería tratar de restablecer la monarquía davídica. Nuevos personajes entran en escena, profetas de oficio, que habían sido sobornados, se convierten en profetas del miedo. A las habilidades de Nehemías se suma su destreza y astucia para no dejarse envolver por las artimañas de sus adversarios. La muralla es finalmente terminada, para todos los participantes es un motivo de alabanza; pero para los enemigos y los extranjeros, que habían querido atemorizar y amedrentar, ahora la conclusión de la obra les llena a de temor. La obra se considera como un milagro de Dios, por el tiempo record en que se construye, 52 días, y por los adversidades que enfrenta. Aunque Josefo escribe que las murallas se habrían construido a lo largo de dos años y meses³⁹². Al final, el relato vuelve sobre el tema de las intrigas palaciegas y la manifestación política de los riesgos que han implicado los matrimonios mixtos y abre el relato a los problemas que justificarán las reformas por venir.

3.7 Reorganización y lista de los que llegaron con Zorobabel, Nehemías 7:1-73

7 »Cuando terminamos de reconstruir la muralla y colocamos las puertas, designamos a los porteros, cantores y levitas. 2 Además, escogí a mi hermano Jananí y a Jananí, un hombre recto y temerosos de Dios como ningún otro, que era jefe de la fortaleza de Jerusalén, 3 y les dije: “Las puertas de Jerusalén no deben abrirse antes de que el sol caliente. Aunque haya gente que quiera entrar, cierren bien las puertas y corran los cerrojos.”

»Luego, de entre los que vivían en Jerusalén escogí guardias, para que vigilaran por turnos el frente de sus casas. 4 Esta decisión la tomé porque nuestra ciudad estaba muy extendida pero poco habitada, pues muchas casas todavía no se habían reconstruido.

5 »Entonces el Señor me llevó a reunir a los nobles y oficiales, y al pueblo en general, para que fueran empadronados según su genealogía. Hallé el libro genealógico de los israelitas que habían vuelto antes, y allí encontré anotados los siguientes nombres, 6 y la lista de la gente que Nabucodonosor había llevado cautiva a Babilonia y que ahora volvían a Jerusalén y a Judá, cada uno a su ciudad.»

Los que volvieron con Zorobabel

³⁹² Walton, J. H., *Comentario del contexto cultural de la Biblia*, op. cit., p. 533

7 Los jefes que volvieron con Zorobabel fueron: Josué, Nehemías, Azarías, Raamías, Najamaní, Mardoqueo, Bilsán, Misperet, Bigvay, Nejún y Baná.

El número de los israelitas fue el siguiente:

8 Los descendientes de Paros: dos mil ciento setenta y dos.

9 Los descendientes de Sefatías: trescientos setenta y dos.

10 Los descendientes de Araj: seiscientos cincuenta y dos.

11 Los descendientes de Pajat Moab, que fueron hijos de Josué y de Joab: dos mil ochocientos dieciocho.

12 Los descendientes de Elam: mil doscientos cincuenta y cuatro.

13 Los descendientes de Zatu: ochocientos cuarenta y cinco.

14 Los descendientes de Zacay: setecientos sesenta.

15 Los descendientes de Binúi: seiscientos cuarenta y ocho.

16 Los descendientes de Bebay: seiscientos veintiocho.

17 Los descendientes de Azgad: dos mil seiscientos veintidós.

18 Los descendientes de Adonicán: seiscientos sesenta y siete.

19 Los descendientes de Bigvay: dos mil sesenta y siete.

20 Los descendientes de Adín: seiscientos cincuenta y cinco.

21 Los descendientes de Ater: hijo de Ezequías, noventa y ocho.

22 Los descendientes de Jasún: trescientos veintiocho.

23 Los descendientes de Besay: trescientos veinticuatro.

24 Los descendientes de Jarif: ciento doce.

25 Los descendientes de Gabaón: noventa y cinco.

26 Los varones de Belén y de Netofa: ciento ochenta y ocho.

27 Los varones de Anatot: ciento veintiocho.

28 Los varones de Bet Azmávet: cuarenta y dos.

29 Los varones de Quiriat Yearín: Cafira y Berot, setecientos cuarenta y tres.

30 Los varones de Ramá y de Geba: seiscientos veintiuno.

31 Los varones de Micmas: ciento veintidós.

32 Los varones de Betel y de Hai: ciento veintitrés.

33 Los varones del otro Nebo: cincuenta y dos.

34 Los descendientes del otro Elam: mil doscientos cincuenta y cuatro.

35 Los descendientes de Jarín: trescientos veinte.

36 Los descendientes de Jericó: trescientos cuarenta y cinco.

37 Los descendientes de Lod, Jadid y Onó: setecientos veintiuno.

38 Los descendientes de Sená: tres mil novecientos treinta.

39 Los sacerdotes:

Los descendientes de Jedaías, de la familia de Josué: novecientos setenta y tres.

40 Los descendientes de Imer: mil cincuenta y dos.

41 Los descendientes de Pasjur: mil doscientos cuarenta y siete.

42 Los descendientes de Jarín: mil diecisiete.

43 Los levitas:

Los descendientes de Josué y de Cadmiel, de la familia de Hodavías: setenta y cuatro.

44 Los cantores:

Los descendientes de Asaf: ciento cuarenta y ocho.

45 Los porteros:

Los descendientes de Salún, de Ater, de Talmón, de Acub, de Jatitá, y de Sobay: ciento treinta y ocho en total.

46 Los sirvientes del templo:

Los descendientes de Sijá, de Jasufá, de Tabaot, 47 de Queros, de Sigá, de Padón, 48 de Lebana, de Jagabá, de Salmay, 49 de Janán, de Gidel, de Gajar, 50 de Reaía, de Resín, de Necoda, 51 de Gazán, de Uzá, de Paseaj, 52 de Besay, de Mehunim, de Nefusín, 53 de

Bacbuk, de Jacufá, de Jarjur, 54 de Bazlut, de Mejidá, de Jarsá, 55 de Barcos, de Sísara, de Tema, 56 de Nezía, y de Jatifá.

57 Los descendientes de los siervos de Salomón:

Los descendientes de Sotay, de Soferet, de Perida, 58 de Jalá, de Darcón, de Gidel, 59 de Sefatías, de Jatil, de Poquéret Hasebayin, de Amón.

60 Todos los sirvientes del templo y los descendientes de los siervos de Salomón: trescientos noventa y dos.

61 Hubo otros que también volvieron a Jerusalén, y que provenían de Tel Melaj, Tel Jarsá, Querub, Adón e Imer, pero que no pudieron demostrar su genealogía ni la de sus padres, ni si eran o no israelitas. 62 Eran descendientes de Delaía, de Tobías y de Necoda: seiscientos cuarenta y dos en total.

63 De los sacerdotes: los hijos de Jabaías, de Cos y de Barzilay. Éste se casó con una de las hijas de Barzilay el galaadita, y tomó el nombre de la familia de ella. 64 Éstos buscaron en vano el registro de sus genealogías, y como no lo hallaron, fueron excluidos del sacerdocio. 65 Entonces el gobernador les prohibió comer de las cosas sagradas hasta que hubiera un sacerdote que pudiera consultar con el Urim y el Tumim.

66 El total de la comunidad era de cuarenta y dos mil trescientas sesenta personas, 67 sin tomar en cuenta a los siervos, hombres y mujeres, que sumaban siete mil trescientos treinta y siete, entre los cuales había doscientos cuarenta y cinco cantores y cantoras.

68 Llevaban setecientos treinta y seis caballos, doscientas cuarenta y cinco mulas; 69 cuatrocientos treinta y cinco camellos y seis mil setecientos veinte asnos.

70 Algunos jefes de las familias más importantes dieron sus ofrendas para la obra de reconstrucción. El gobernador entregó al tesoro mil dracmas de oro, cincuenta tazones y quinientas treinta vestiduras sacerdotales. 71 Los jefes de familia aportaron al tesoro ciento sesenta kilos de oro y mil doscientos diez kilos de plata.

72 El resto del pueblo entregó ciento sesenta kilos de oro, mil cien kilos de plata y sesenta y siete vestiduras sacerdotales.

73 Los sacerdotes, los levitas, los porteros, los cantores, parte del pueblo, los sirvientes del templo, y el resto de los israelitas, habitaron sus respectivas ciudades.

En el séptimo mes del año, todos los israelitas se habían establecido ya en sus ciudades.

La estructura el libro coloca en el centro de la narrativa la reconstrucción de la muralla. A partir del verso 4 Nehemías se aboca a una nueva tarea, la repoblación de la ciudad. El registro de familias tiene pequeñas variantes con la lista que aparece en Esdras 2. A Nehemías le interesa que los pobladores de la ciudad estén en directa continuidad con la comunidad que había participado en el segundo éxodo. Para Schökel al finalizar este capítulo se abre un paréntesis y la narrativa continúa hasta el capítulo 11 y parte del 12.³⁹³

³⁹³ Schökel, L. A., *La Biblia del peregrino, op. cit.*, p. 872

En el verso 65 la referencia al Urim y Tumim eran dispositivos oraculares que se usaban para preguntarle a Dios acerca de las credenciales de los que decían tener linaje sacerdotal.³⁹⁴

3.8 Esdras lee la ley al pueblo, Nehemías 8:1-18

8 Todo el pueblo se reunió como un solo hombre en la plaza que está frente a la Puerta de las Aguas, y le rogaron al escriba Esdras que llevara el libro de la ley de Moisés, que el Señor le había dado al pueblo de Israel. 2 Era el día primero del mes séptimo del año. Entonces Esdras, que también era sacerdote, llevó el libro y lo mostró a todo el pueblo y a todos los que podían entender, lo mismo a hombres que a mujeres, 3 y desde el alba hasta el medio día lo leyó en la plaza que está frente a la Puerta de las Aguas. Todo el pueblo escuchaba con mucha atención la lectura del libro de la ley, 4 y para que todos escucharan mejor Esdras se subió a un estrado de madera hecho a propósito. A su derecha estaban Matatías, Semá, Anías, Urías, Hilcías y Maseías; a su izquierda estaban Pedafías, Misael, Malquías, Jasún, Jasadana, Zacarías y Mesulán.

5 Esdras abrió el libro ante todo el pueblo, y como él estaba por encima de los presentes, todos lo vieron y prestaron mucha atención 6 Entonces Esdras bendijo la grandeza del Señor, y el pueblo, con las manos hacia el cielo, respondió a una sola voz: «¡Amén! ¡Amén!» Luego, todos se inclinaron hasta el suelo y adoraron al Señor.

7 Mientras la ley era leída, los levitas Josué, Bani, Serebías, Jamín, Acub, Sabetay, Hodías, Maseías, Kelita, Azarías, Yozabad, Janán y Pelaía explicaban al pueblo la lectura, y el pueblo estaba tan interesado que no se movía de su lugar. 8 Y es que la lectura de la ley se hacía con mucha claridad, y se recalcaba todo el sentido, de modo que el pueblo pudiera entender lo que escuchaba.

9 Como todo el pueblo lloraba al escuchar las palabras de la ley, el gobernador Nehemías, el sacerdote y escriba Esdras, y los levitas que explicaban al pueblo el sentido de la ley, dijeron:

«Este día está consagrado al Señor, nuestro Dios. No hay razón para que lloren y se pongan tristes.»

10 También dijeron:

«Vayan y coman bien, y tomen un buen vino, pero compartan todo con los que nada tienen. Éste día está consagrado a nuestro Señor, así que no estén tristes. El gozo del Señor es nuestra fuerza.»

11 También los levitas animaban al pueblo y le decían:

«Ya no lloren. No estén tristes, porque hoy es un día sagrado.»

12 Entonces todo el pueblo se fue a comer y a beber, y a compartir su comida; y pasaron el día muy alegres, pues habían entendido las explicaciones que les habían dado.

13 Al día siguiente, los jefes de familias de todo el pueblo, y los sacerdotes y los levitas, se reunieron con el escriba Esdras para que les explicara las palabras de la ley, 14 y en el libro que el Señor les había dado por medio de Moisés encontraron una ley, la cual decía que en el séptimo mes del año debía celebrarse una fiesta solemne, durante la cual todos

³⁹⁴ Walton, J. H., *Comentario del contexto cultural de la Biblia, op. cit.*, p. 533

los israelitas debían vivir siete días en tabernáculos. 15 Esta ley debía pregonarse por todas las ciudades, y en Jerusalén, y la orden era:

«Salgan a los montes y corten ramas de olivo silvestre, y ramas de arrayán, y hojas de palmeras y de todo árbol frondoso, y hagan unas cabañas, como está escrito.»

16 El pueblo salió a cortar ramas para hacer las cabañas. Algunos las hicieron en las azoteas de sus casas; otros las pusieron en sus patios, o en el patio del templo, o en la plaza de la Puerta de las Aguas, y hasta en la plaza de la Puerta de Efraín. 17 Todos los israelitas que habían vuelto del cautiverio armaron sus cabañas y durmieron allí, pues desde los días de Josué hijo de Nun hasta ese día no habían cumplido con este mandato, y ahora que lo cumplían sentían una gran alegría. 18 Durante siete días celebraron la fiesta con toda solemnidad, y el octavo día se reunieron en una asamblea solemne, conforme a lo establecido. Y todos los días, desde el primero hasta el último, Esdras leía el libro de la ley de Dios.

Este capítulo se encontraba originalmente en el libro de Esdras, el personaje central ya no es Nehemías sino Esdras. Algunos que datan este acontecimiento al inicio del Siglo IV, le atribuyen a Esdras la autoría del Pentateuco y proponen que es la primera vez en que el escriba se presenta. Los personajes mencionados están relacionados con el sacerdote y no con Nehemías, los nombres de los levitas fueron añadidos por el redactor. La labor de traducción se debe a que el pueblo hablaba el arameo y no entendía el hebreo del texto sagrado.

A partir del capítulo 8 el texto describe lo que podríamos considerar el meollo de la reforma de Esdras-Nehemías, la lectura de la ley y la renovación del pacto. Williamson observa que en esta reforma hay dos elementos que se apoyan mutuamente, las instituciones y los cambios culturales en el pueblo, particularmente en aquello que concierne a la observancia estricta de su fe.³⁹⁵ La promulgación de la ley debe ser considerada el momento clímax de las reformas, esa es la trayectoria que va tejiendo el texto. Es interesante que la lectura responde a una demanda de los presentes y no a una iniciativa de los líderes. En términos hermenéuticos es sobresaliente el ejercicio de lectura, traducción, interpretación, aplicación y respuesta de los oyentes. Como en la

³⁹⁵ Williamson, H. G. M., *Nehemías, op. cit.*, p. 460

antigua tradición de Israel la ley es escuchada y es el oír lo que despierta una reacción festiva y, a la vez, de confesión. Siguiendo con Williamson, Esdras sabe vincular la tradición con la aplicación en respuesta a un contexto determinado, haciendo uso de sus habilidades racionales para discernir aquello que le parece relevante. Como erudito en la Ley, Esdras fue adoptado como modelo para los escribas, expertos en la ley de Moisés y una de las instituciones que continuaron en el tiempo y fueron de una gran importancia en el periodo posterior al exilio. Su papel no se reducía al de intérpretes, eran guardianes de la cultura y la tradición y con un papel central en la canonización del Antiguo Testamento.³⁹⁶ Como ya hemos señalado hay una cierta controversia alrededor del texto que pudo haber leído Esdras, para quienes piensan que este evento debe ser datado al inicio del siglo IV podría tratarse del Pentateuco, otros señalan que se trataría del Deuteronomio de Josías quizá ampliado.³⁹⁷

El segundo evento importante fue la celebración de la fiesta de los Tabernáculos (Cf. Éxodo 23:16). Parece una fiesta que junta varias tradiciones y tiene algunas diferencias en los textos bíblicos en los que se menciona. La fiesta del *Sukkot*, es el evento que pone punto final a la intervención de Esdras, cuya memoria trascendió por su lucha en contra de los matrimonios mixtos y la promulgación de la ley, siendo, sin duda, la segunda la más trascendente.³⁹⁸

3.9 Esdras confiesa los pecados de Israel, Esdras 9:1-38

9 El día veinticuatro del mismo mes, los israelitas volvieron a reunirse para ayunar, vestidos con ropas ásperas y con la cabeza cubierta de polvo. 2 Para entonces los israelitas ya habían apartado de sí a los hijos de extranjeros. Puestos de pie, los israelitas

³⁹⁶ Walton, J. H., *Comentario del contexto cultural de la Biblia*, op. cit., p. 534

³⁹⁷ Schökel, L. A., *La Biblia del peregrino*, op. cit., p. 872

³⁹⁸ Cortese, E., *Nehemías*, op. cit., p. 807

confesaron sus pecados y los de sus padres, 3 y así de pie, durante tres horas escucharon la lectura del libro de la ley del Señor su Dios, y durante las siguientes tres horas el pueblo confesó sus pecados y adoró al Señor.

4 Luego, los levitas Josué, Bani, Cadmiel, Sebanías, Binuy, Serebías, Bani y Quenani subieron los escalones, y en voz alta clamaron al Señor. 5 Por su parte, los levitas Josué, Cadmiel, Bani, Jasabnías, Serebías, Hodías, Sebanías y Petajías dijeron al pueblo:

«¡Vamos, bendigamos al Señor nuestro Dios desde la eternidad y hasta la eternidad!

»Señor, ¡que tu glorioso y excelso nombre sea bendito más allá de toda bendición y alabanza! 6 Tú, Señor, eres el único Señor. Tú hiciste los cielos, y los cielos de los cielos, con todas sus huestes; tú creaste la tierra y el mar, y todo lo que hay en ellos; tú diste vida a todo cuanto existe; por eso las huestes celestiales te adoran. 7 Tú, Señor, eres el Dios que eligió a Abrán; tú le ordenaste salir de Ur de los caldeos; tú le pusiste por nombre Abrahán; 8 tú lo consideraste digno de confianza e hiciste un pacto con él; tú prometiste dar a sus descendientes la tierra donde vivían los cananeos, los hititas, los amorreos, los ferezeos, los jebuseos y los gergeseos, y cumpliste tu promesa, porque eres justo. 9 Tú viste en Egipto la aflicción de nuestros padres, y escuchaste su clamor en el Mar Rojo; 10 tú realizaste señales y maravillas contra el Faraón y sus ejércitos, y contra todos los habitantes de su país, pues sabías que habían tratado a tu pueblo con soberbia; ese día engrandeciste tu nombre, como lo has engrandecido hoy.

11 »Ante sus propios ojos, tú dividiste el mar en dos, y tu pueblo pasó por él como en tierra seca; a sus perseguidores, los hundiste en el mar como se hunde una piedra en aguas profundas. 12 Tú los guiaste durante el día por medio de una gran nube, y de noche iluminaste su camino con una columna de fuego, para mostrarles el camino que debían seguir. 13 Tú descendiste a la cumbre del monte Sinaí; les hablaste desde el cielo y les diste consejos sabios, leyes verdaderas, y estatutos y mandamientos buenos. 14 Tú les ordenaste respetar la santidad de tu día de reposo, y por medio de tu siervo Moisés les prescribiste mandamientos, estatutos y leyes. 15 Cuando tuvieron hambre, tú les diste a comer pan del cielo; cuando tuvieron sed, hiciste que brotara agua de la peña, y finalmente les diste posesión de la tierra, como habías prometido hacerlo.

16 »Pero ellos y nuestros padres se llenaron de soberbia, y en su obstinación no prestaron atención a tus mandamientos. 17 Se negaron a escucharte y se olvidaron de los hechos maravillosos que habías hecho por ellos; al contrario, se volvieron duros y rebeldes, y buscaron líderes que los guiaran para volver a caer en servidumbre.

»Pero tú eres un Dios que perdona; eres un Dios clemente y compasivo; no te enojas fácilmente porque tu misericordia es grande; por eso no los abandonaste, 18 aunque ellos fundieron un becerro y le dijeron al pueblo que ése era el dios que los había sacado de Egipto. Aunque ellos se dedicaron a cometer actos muy repugnantes, 19 tú, por tu gran misericordia, no los abandonaste en el desierto: durante el día, la columna de nube no se apartó de ellos para guiarlos en su camino; durante la noche, tampoco se apartó de ellos la columna de fuego para alumbrarles el camino que debían seguir. 20 Les enviaste tu buen espíritu para instruirles, y no les quitaste el maná con que se alimentaban ni les faltó agua para apagar su sed. 21 Durante cuarenta años los sustentaste en el desierto, y nunca nada les faltó, ni se gastaron sus vestidos, ni se les hincharon los pies. 22 Pusiste en sus manos reinos y pueblos, y los repartiste por distritos, y tomaron posesión de las tierras de Sijón, el rey de Jesbón, y de Og, el rey de Basán. 23 Les diste tantos hijos como las estrellas de los cielos, y los guiaste hasta la tierra que habrían de poseer, como lo habías prometido a sus padres. 24 Y sus descendientes tomaron posesión de esas tierras; tú les diste la victoria sobre los que allí habitaban, y ellos vencieron a los cananeos y a sus reyes, y a los pueblos vecinos, para que hicieran con ellos lo que quisieran. 25 Y ellos conquistaron ciudades amuralladas y tierras fértiles; se adueñaron de buenas casas y de todo tipo de

bienes, de cisternas, de viñedos, de olivares y de abundantes árboles frutales; y comieron hasta saciarse, y disfrutaron de tu gran bondad.

26 »Pero provocaron tu enojo porque se rebelaron contra ti, y tuvieron en poco tus leyes; mataron a tus profetas porque les hacían ver su maldad para que se volvieran a ti, pero ellos cometieron actos muy repugnantes.

27 »Entonces los dejaste caer en poder de sus enemigos, que los afligieron en gran manera. Y cuando se vieron atribulados, te pidieron ayuda y tú, desde el cielo, los escuchaste, porque eres un Dios misericordioso, y les enviaste hombres valerosos para que los librarán del poder de sus enemigos.

28 »Pero una vez que estaban en paz, volvían a su mal comportamiento, y por eso tú los dejaste caer en poder de sus enemigos, y ellos volvieron a dominarlos. Pero volvían a pedirte ayuda, y tú, desde el cielo, te compadecías de ellos y los librabas. 29 Los reprendiste para que respetaran tus leyes, pero ellos, en su soberbia, no cumplieron tus mandamientos sino que se rebelaron contra tus juicios, por los cuales todo hombre que los cumpla, vivirá. Se rebelaron, se encapricharon, no quisieron escucharte. 30 Pero tú les tuviste paciencia por mucho tiempo, y por medio de tus profetas les diste muestras de tu espíritu. Pero ellos no quisieron escucharte. Por eso los dejaste caer en manos de otros pueblos. 31 Gracias a tu gran misericordia, no acabaste con ellos ni los dejaste en el desamparo, porque eres un Dios clemente y misericordioso.

32 »Por eso, Dios nuestro, Dios grande, fuerte y temible, que cumples fielmente tu pacto y mantienes tu gran misericordia con tu pueblo, no tengas en poco todo el sufrimiento que han soportado nuestros reyes y príncipes, nuestros sacerdotes y profetas, nuestros padres y todo tu pueblo, desde que fuimos esclavizados por los reyes de Asiria hasta nuestros días. 33 Tú has actuado con justicia en todo lo que nos ha sucedido, porque tú haces todo con rectitud; nosotros, en cambio, hemos hecho lo malo. 34 Ninguno de nuestros antepasados cumplió la ley: ni nuestros reyes, ni nuestros príncipes, ni nuestros sacerdotes ni nuestros padres. Ninguno de ellos obedeció tus mandamientos ni escuchó tus reprensiones. 35 Aceptaron los numerosos reinos que por tu bondad les diste, y disfrutaron de la vasta y fértil tierra que les entregaste; y ni aun así quisieron servirte ni se arrepintieron de su maldad. 36 Por eso hoy vivimos como esclavos de otros; somos esclavos en nuestra propia tierra, la tierra que prometiste a nuestros antepasados, para que disfrutaran de sus productos. 37 Sus frutos son abundantes, pero ahora van a parar a los graneros de los reyes que nos dominan, y todo a causa de nuestra maldad; ellos se han convertido en nuestros amos, en dueños de nuestro ganado, y hacen con nosotros lo que quieren. Y estamos en grandes aprietos.

38 »En vista de todo esto, hoy nos comprometemos contigo, y nosotros y nuestros príncipes, y los sacerdotes y los levitas, firmamos este compromiso.»

Una vez celebrada la fiesta de los Tabernáculos la narrativa continúa al ayuno y la confesión de pecados. Sobresale la ausencia de los protagonistas principales. Ahora la voz la tiene el pueblo. Los expertos no encuentran muchas referencias al ayuno en el antiguo Cercano Oriente, en su caso, está relacionado con el luto, en el caso de Israel se le encuentra motivado por peticiones especiales en las que se hace sentir la necesidad de

humillación y purificación. Hay ciertas expresiones que hacen consonancia con el zoroastrismo de los persas. Uno de los datos más interesantes son las oraciones históricas, un ejemplo de ella se recoge a partir del verso 7, y pueden ser leídas como confesiones de fe en determinados contextos. Sin embargo, la fecha de la ceremonia y de la oración queda abierta a diferentes hipótesis, para Cortese se trata de una obra literaria diferente, que podría responder a las circunstancias descritas en los capítulos previos, 5 o 6, y la oración se puede relacionar con Esdras y el problema de los matrimonios mixtos.³⁹⁹ Observa, además, que el redactor interviene frecuentemente en estos capítulos, ya reelaborados por el Cronista.

No se deben desvincular los capítulos 9 y 10, ya que la lectura de la ley da pie a la confesión del pueblo y a la nueva promesa de obediencia. La ausencia de Esdras y Nehemías le deja el escenario a dos grupos de levitas. La dinámica de la oración consiste en el relato histórico de la relación de Yahvé con su pueblo y los ejes que son considerados como el centro de la historia: las fallas de Israel, su desobediencia y la fidelidad de Yahvé. De esta manera interpreta la comunidad que ora la causa de haber sido entregados en manos de sus enemigos. Yahvé tiene que luchar tanto con enemigos externos como internos para cumplir su promesa. Internamente la palabra en forma de ley o en forma de profecía exhorta permanentemente a la conversión. La tierra es un tema central. El regreso y la reconstrucción es un nuevo inicio, aunque no completo, debido a su vasallaje bajo los persas. La esperanza de libertad no se abandona, por el contrario, sigue siendo el horizonte de un mejor futuro. La confesión no se puede desvincular de la esperanza en la restauración prometida. Muchas de las promesas de obediencia tienen

³⁹⁹ *Ibidem.*

que ver con el culto y el templo. Y el sábado gana importancia como señal de la alianza en este periodo. Respecto a la oración de confesión los eruditos difieren si se relaciona con su propio tiempo o responde a una tradición que se recibe y reutiliza⁴⁰⁰.

3.10 El pueblo promete obedecer la ley, Nehemías 10:1-39

10 El compromiso fue firmado por el gobernador Nehemías hijo de Jacalías, y por Sedequías, 2 Seraías, Azarías, Jeremías, 3 Pasjur, Amarías, Malquías, 4 Jatús, Sebanías, Maluc, 5 Jarín, Meremot, Abdías, 6 Daniel, Ginetón, Baruc, 7 Mesulán, Abías, Mijamín, 8 Magasías, Bilgay y Semaías, que eran sacerdotes.

9 Por los levitas firmaron Josué hijo de Azanías, Binúi de los hijos de Henadad, Cadmiel, 10 y sus hermanos Sebanías, Hodías, Kelita, Pelaías, Janán, 11 Micaía, Rejob, Jasabías, 12 Zacur, Serebías, Sebanías, 13 Hodías, Bani y Beninu.

14 Por los hombres importantes del pueblo firmaron Paros, Pajat Moab, Elam, Zatu, Bani, 15 Binuy, Azgad, Bebay, 16 Adonías, Bigvay, Adín, 17 Ater, Ezequías, Azur, 18 Hodías, Jasún, Besay, 19 Jarif, Anatot, Nebay, 20 Magpiás, Mesulán, Hezir, 21 Mesezabel, Sadoc, Jadúa, 22 Pelatías, Janán, Anaías, 23 Oseas, Jananías, Jasub, 24 Halojés, Piljá, Sobec, 25 Rejún, Jasabná, Maseías, 26 Ajías, Janán, Anán, 27 Maluc, Jarín y Baná.

28 El resto del pueblo, junto con los sacerdotes, levitas, porteros, cantores, los criados del templo, todos aquellos que se habían apartado de los pueblos extranjeros, y sus esposas, hijos e hijas, y todos los que podían entender y comprender, 29 se reunieron con sus hermanos y con los jefes importantes del pueblo para jurar que se comprometían a obedecer la ley que Dios le había dado a su siervo Moisés, y que cumplirían todos los mandamientos, decretos y estatutos del Señor nuestro Dios. 30 Prometieron que sus hijas no se casarían con extranjeros, y que tampoco sus hijos se casarían con extranjeras. 31 También se comprometieron a observar los días de reposo, y toda fiesta sagrada, y a que en esos días no comprarían ninguna mercancía ni comestibles que vendieran otros pueblos, y que el año séptimo dejarían descansar la tierra y condonarían todas las deudas. 32 Por ley se impusieron la responsabilidad de entregar cuatro gramos de plata para el mantenimiento del templo de nuestro Dios, 33 para el pan de la proposición y para las ofrendas continuas, los holocaustos continuos, los días de reposo, las lunas nuevas, las festividades, las cosas sagradas y los sacrificios para el perdón de los pecados del pueblo, y para todo el servicio de la casa de Dios.

34 «Nosotros los sacerdotes, y los levitas y el pueblo en general, echamos suertes, según el origen de nuestras familias, para saber a quién le tocaría llevar al templo del Señor la ofrenda de leña necesaria para ser quemada en el altar, como está escrito en la ley.

35 »También nos comprometimos a llevar al templo, cada año, los primeros frutos de nuestras cosechas y de nuestros árboles frutales, 36 así como nuestros primogénitos y las primeras crías de nuestro ganado, es decir, nuestras vacas y ovejas, y presentarlas ante los sacerdotes que sirven en el templo de Dios.

37 »De igual manera, nos comprometimos a llevar a los almacenes del templo la primera harina, el primer vino y el primer aceite, para los sacerdotes; y entregar a los levitas la

⁴⁰⁰ Williamson, H. G. M., *Nehemías*, *op. cit.*, p. 462. Schökel piensa que se trata de una oración posexílica.

décima parte de nuestras cosechas y del fruto de nuestro trabajo en todas nuestras ciudades. 38 Al momento de hacer la entrega a los levitas, un sacerdote descendiente de Aarón debería estar presente, y los levitas a su vez llevarían a los almacenes del templo la décima parte de esa décima parte recibida. 39 Como es obligación de todos los israelitas y los levitas llevar a los almacenes del templo las ofrendas de grano, vino y aceite, porque allí están los utensilios sagrados que usan los sacerdotes, los porteros y los cantores, nos comprometimos a no abandonar el templo de nuestro Dios.»

El capítulo 10 puede ser leído como una conclusión de la obra de Nehemías. Arrepentimiento y firma del pacto van de la mano. Las leyes que representan las tensiones particulares del contexto de la reforma son las que tienen que ver con la segregación racial en asuntos matrimoniales, la ley del sábado, la ley del jubileo, que tienen un significado mas allá del ámbito religioso y afectan el orden civil. La fe que se expresa en la alianza tiene implicaciones a su estilo de vida con cambios visibles. Los personajes principales de la alianza son los sacerdotes y en relación con los extranjeros aún se nota cierta confusión en el verso 30. Algunas cláusulas fueron añadidas en el transcurso del tiempo (cf. vs. 31, 32, 33, 35). Estos materiales permiten vislumbrar los debates y replanteamientos que tuvieron lugar en torno a la redacción del Pentateuco y la actividad de interpretación, clarificación y actualización que es distintivo de la obra de Esdras.

3.11 Los habitantes de Jerusalén, Nehemías 11:1-36

11 Los hombres importantes del pueblo se quedaron a vivir en Jerusalén; el resto del pueblo echó suertes para que uno de cada diez se quedara a vivir en la ciudad santa, y los nueve restantes vivieran en las demás ciudades. 2 Varios hombres se ofrecieron voluntariamente a quedarse a vivir en Jerusalén, y el pueblo les dio su bendición.

3 Ésta es la lista de los jefes de provincia que se quedaron a vivir en Jerusalén. En las otras ciudades de Judá se establecieron en sus respectivas tierras los sacerdotes, los levitas, los criados del templo y los descendientes de los siervos de Salomón. 4 En Jerusalén se quedaron a vivir algunos de los descendientes de Judá y de Benjamín.

De los descendientes de Judá se quedó Ataías, descendiente en línea directa de Uzías, Zacarías, Amarías, Sefatías y Malalel.

De los descendientes de Fares se quedó 5 Maseías, descendiente en línea directa de Baruc, Coljozé, Jazaías, Adaías, Joyarib, Zacarías y Siloni. 6 Todos los descendientes de Fares que se quedaron a vivir en Jerusalén fueron cuatrocientos sesenta y ocho hombres aguerridos.

7 Los descendientes de Benjamín: Salú, descendiente en línea directa de Mesulán, Joed, Pedaías, Colaías, Maseías, Itiel y Jesaías. 8 Con sus hermanos Gabay y Salay sumaban novecientos veintiocho. 9 Al frente de ellos estaba Joel hijo de Zicri. El segundo en importancia en la ciudad era Judá hijo de Senuá.

10 De los sacerdotes: Jedaías, descendiente en línea directa de Joyarib, Jaquín, 11 Seraías, Hilcías, Mesulán, Sadoc, Merayot y Ajitob, hombre importante del templo de Dios, 12 y sus hermanos, que trabajaban en la obra del templo. En total, eran ochocientos veintidós.

Adaías, descendiente en línea directa de Jeroán, Pelalías, Amsi, Zacarías, Pasjur, Malquías, 13 y sus hermanos, que eran jefes de familias. En total, sumaban doscientos cuarenta y dos.

Amasay, descendiente en línea directa de Azareel, Ahzai, Mesilemot e Imer, 14 y sus hermanos, hombres aguerridos. En total, sumaban ciento veintiocho, y el jefe de ellos era Zabdiel hijo de Guedolín.

15 De los levitas: Semaías, descendiente en línea directa de Jasub, Azricán, Jasabías, Binuy, 16 Sabetay y Jozabad, que eran de los principales levitas y los capataces de la obra exterior del templo de Dios.

17 Matanías, descendiente en línea directa de Micaía, Zabdi, Asaf, que era el principal y quien daba inicio a las alabanzas y acciones de gracias durante la oración.

Bacbuquías, que era el segundo entre sus hermanos.

Abda, descendiente en línea directa de Samúa, Galal y Jedutún.

18 Todos los levitas en la ciudad santa eran doscientos ochenta y cuatro.

19 Los porteros: Acub, Talmón y sus hermanos, estaban a cargo de las puertas y sumaban ciento setenta y dos.

20 El resto de los israelitas, de los sacerdotes y de los levitas habitaron en todas las ciudades de Judá, cada uno en su propiedad. 21 Los criados del templo habitaban en Ofel, y Sijá y Gispa eran los jefes de los criados del templo. 22 Y el jefe de los levitas que vivían en Jerusalén era Uzi, descendiente en línea directa de Bani, Jasabías, Matanías y Micaía.

Los descendientes de Asaf eran cantores y estaban a cargo de las obras en el templo de Dios. 23 Por orden del rey, cada uno de los cantores tenía asignado su turno para cada día.

24 Petajías, descendiente en línea directa de Mesezabel, Zeraj y Judá, estaba al servicio del rey en todos los asuntos relacionados con el pueblo.

Lugares habitados fuera de Jerusalén

25 En cuanto a las aldeas y sus parcelas, algunos de los descendientes de Judá se quedaron a vivir en las aldeas de Quiriat Arbá, Dibón, Yecabsel, 26 Josué, Molada, Bet Pélet, 27 Jasar Súal, Berseba, 28 Siclag, Mecona, 29 Enrimón, Sorá, Jarmut, 30 Zanoaj, Adulán, Laquis, y Azeca, ocupando el territorio que va de Berseba al valle de Jinón.

31 Los benjaminitas vivieron en Geba, Micmas, Aía, Betel, 32 Anatot, Nob, Ananías, 33 Jazor, Ramá, Guitayin, 34 Jadid, Seboguín, Nebalat, 35 Lod, y Onó, que era el valle de los artífices.

36 Algunos de los levitas vivieron en las parcelas asignadas a las familias de Judá y de Benjamín.

La narrativa, interrumpida en el capítulo 9, continúa describiendo la reorganización poblacional de Judá y particularmente de Jerusalén. El cronista menciona ciertas características de las personas que se asientan tanto en la ciudad como en las aldeas vecinas. Los valores se asocian con las familias a las que pertenecen y sus oficios vinculados al culto. Prevalece el “resto del pueblo” como actor de estos acontecimientos. Los nombres que se incluyen hacen juego con 1 Cr. 9:2-17. Los detalles son importantes, muestran que no se preservó la lista original, y que ya se había dado un repoblamiento previo de Jerusalén, aunque el libro tiene el propósito de magnificar la obra de Nehemías. Todo parece indicar que no era muy atractivo vivir en Jerusalén y que los judíos se encontraban dispersos en un área relativamente grande (33 aldeas), aunque poco densa.

3.12 Sacerdotes y levitas, Nehemías 12:1-47

12 Ésta es la lista de los sacerdotes y levitas que volvieron de Babilonia con Zorobabel hijo de Salatiel, y con Josué:

Seraías, Jeremías, Esdras, 2 Amarías, Maluc, Jatús, 3 Secanías, Rejún, Meremot, 4 Iddo, Gineto, Abías, 5 Mijamín, Madías, Bilgá, 6 Semaías, Joyarib, Jedaías, 7 Salú, Amoc, Hilcías y Jedaías. Todos estos eran los jefes de los sacerdotes y sus hermanos en el tiempo de Josué.

8 De los levitas volvieron Josué, Binúi, Cadmiel, Serebías, Judá y Matanías, que con sus hermanos participaba en los cantos de alabanza; 9 y sus hermanos Bacbuquías y Uní, que ejercían cada uno su ministerio.

10 Josué fue padre de Joyacín, Joyacín fue padre de Eliasib, Eliasib fue padre de Joyadá;

11 Joyadá fue padre de Jonatán, y Jonatán fue padre de Jadúa.

12 En el tiempo de Joyacín, los sacerdotes jefes de familias eran: de Seraías, Meraías; de Jeremías, Jananías; 13 de Esdras, Mesulán; de Amarías, Johanán; 14 de Melicú, Jonatán; de Sebanías, José; 15 de Jarín, Adna; de Merayot, Jelcay; 16 de Iddo, Zacarías; de Ginetón, Mesulán; 17 de Abías, Zicri; de Miniamín, de Moadías, Piltay; 18 de Bilgá, Samúa; de Semaías, Jonatán; 19 de Joyarib, Matenay; de Jedaías, Uzi; 20 de Salay, Calay; de Amoc, Eber; 21 de Hilcías, Jasabías; de Jedaías, Natanael.

22 En los días de Eliasib, Joyadá, Johanán y Jadúa, los levitas fueron inscritos por jefes de familias, lo mismo que los sacerdotes, hasta el reinado de Darío el persa.

23 Los descendientes de Leví que eran jefes de familia fueron inscritos en el libro de las crónicas hasta los días de Johanán hijo de Eliasib.

24 Los jefes de los levitas fueron Jasabías, Serebías, Josué hijo de Cadmiel, y sus hermanos, que estaban al frente de ellos para alabar y dar gracias al Señor, de acuerdo con los estatutos de David, varón de Dios, y según su turno.

25 Los guardias Matanías, Bacbuquías, Abdías, Mesulán, Talmón y Acub vigilaban las entradas. 26 Todos ellos vivieron en los días de Joyacín hijo de Josué y nieto de Josadac, cuando Nehemías era gobernador y Esdras fungía como escriba y sacerdote.

Consagración de la muralla

27 «Para la consagración de la muralla de Jerusalén fueron convocados a Jerusalén los levitas de todos los lugares, a fin de celebrar la dedicación con una gran fiesta de alabanzas y cánticos al son de címbalos, salterios y cítaras. 28 Se llamó a los cantores profesionales que vivían cerca de Jerusalén y en las aldeas de los netofatitas, 29 y a los cantores de la familia de Gilgal, y a los de los campos de Geba y de Azmavet, que habían edificado aldeas alrededor de Jerusalén. 30 Los sacerdotes y los levitas se purificaron, lo mismo que el pueblo, las puertas y la muralla. 31 A los jefes de Judá les pedí subir a la muralla, e hice desfilar en procesión dos grandes coros, uno a la derecha y otro a la izquierda. El que iba a la derecha caminaba sobre la muralla, en dirección a la puerta del Basurero. 32 Tras el coro iban Osaías, la mitad de los jefes de Judá, 33 Azarías, Esdras, Mesulán, 34 Judá, Benjamín, Semaías y Jeremías. 35 Los sacerdotes iban tocando las trompetas, y entre ellos iba Zacarías, descendiente en línea directa de Jonatán, Semaías, Matanías, Micaías, Zacur y Asaf, 36 y sus hermanos Semaías, Azarael, Milalay, Guilalay, May, Natanael, Judá y Jananí, quienes llevaban los instrumentos musicales que habían pertenecido a David, el varón de Dios. El escriba Esdras avanzaba al frente de ellos. 37 Los sacerdotes subieron por los escalones que están frente a la Puerta de la Fuente, que conduce a la ciudad de David; usaron la subida de la muralla y pasaron cerca del palacio de David, hasta la parte oriental de la Puerta de las Aguas.

38 »Yo iba detrás del segundo coro, el que desfilaba a la izquierda, junto con la mitad del pueblo que caminaba sobre la muralla, desde la torre de los Hornos hasta la muralla ancha. 39 Caminamos desde la Puerta de Efraín hasta la Puerta Vieja, seguimos a la Puerta del Pescado, la torre de Jananel, la torre de Hamea y la Puerta de las Ovejas, y nos detuvimos en la Puerta de la Cárcel. 40 Entonces los dos coros, la mitad de los oficiales del templo y yo, nos reunimos en la casa de Dios.

41 »Los sacerdotes Eliaquín, Maseías, Miniamín, Micaías, Elioguenay, Zacarías y Jananías, tocaban sus trompetas, 42 lo mismo que Maseías, Semaías, Eleazar, Uzi, Johanán, Malquías, Elam y Ezer. Israías era el director de los cantores, los cuales alababan a Dios a voz en cuello. 43 Ese día se ofrecieron numerosos sacrificios de animales. El pueblo entero, hombres, mujeres y niños, rebosaba de alegría porque Dios los había alegrado en gran manera. Era tal el alborozo que había en Jerusalén, que se escuchaba desde lejos.»

Porciones para sacerdotes y levitas

44 Aquel día varios hombres fueron elegidos para encargarse de los almacenes del templo, de las ofrendas, las primicias y los diezmos, y para que, de lo que llegaba de las diferentes ciudades, recogieran las porciones que les correspondían a los sacerdotes y los levitas. Y es que el pueblo de Judá estaba feliz por los sacerdotes y levitas que servían en el templo, 45 pues habían servido al Señor y habían intercedido por los pecados del pueblo, lo mismo que los cantores y los porteros, conforme a lo establecido por el rey David y su hijo Salomón. 46 Desde tiempos inmemoriales, y desde el reinado de David y los días de Asaf, había habido un director de los cantores que organizaba las alabanzas y las acciones de gracias al Señor. 47 Y tanto en la época de Zorobabel como en la de Nehemías, el pueblo se preocupaba por alimentar a los cantores y a los porteros, según los días que estaban de servicio; apartaban las porciones que les correspondían a los levitas, y ellos apartaban lo que les correspondía a los sacerdotes.

Finalmente la narración conduce a la gran celebración de la dedicación de las murallas de la ciudad. Se retoma el género autobiográfico. El sentido religioso del evento incluye un acto de purificación poco común entre los judíos, las puertas y la muralla; pero que acentúa la idea de santidad. Lo más cercano era la purificación de las casas, probablemente se trata de un rociamiento de las paredes. Dos coros con procesiones en direcciones contrarias sobre la muralla avanzan aproximadamente un kilómetro hasta reencontrarse. La lista incluye nombres de dos grupos distintos (o tres, siguiendo a Schökel, los de la repatriación, la intermedia de Joaquín y la de Esdras-Nehemías) y eso hace notable el peso de razones teológicas por encima de los propios datos históricos y una mano que realiza muchas modificaciones. Por ello no parece aconsejable poner demasiada atención en los nombres. Sobresale el señalamiento reiterado del regocijo. Y las consecuencias de las reformas en la vida cotidiana del pueblo, organización de ofrendas, de cantores, el sábado y los matrimonios mixtos, lo que le da un sentido de realismo, conjugado con lo que vendrá enseguida y que deja las reformas en el terreno de las limitaciones y la sospechas de fracaso. En contraste, el relato pone en un mismo evento a grupos con relaciones poco amistosas, Nehemías y los sacerdotes, aliados con sus enemigos. El fenómeno literario ha hecho crecer el relato de la dedicación, colocándolo como cúspide de la obra del personaje central, Nehemías, quien tendría un segundo periodo de gobierno poniendo en orden lo irregular de la habitación de Tobías en el templo y los matrimonios mixtos.

3.13 Reformas de Nehemías, Nehemías 13:1-30

13 «Aquel día se volvió a leer la ley de Moisés, y cuando el pueblo la escuchó, se dio cuenta de que los amonitas y los moabitas no podían ser parte del pueblo de Dios, 2 porque esos pueblos no habían recibido bien a los israelitas, sino que le pagaron a

Balaam para que los maldijera; sin embargo, nuestro Dios cambió la maldición en bendición. 3 Y cuando el pueblo oyó este trozo de la ley, sacaron de entre ellos a todos los que se habían mezclado con extranjeros.

4 »Antes de esto, cuando el sacerdote Eliasib estaba a cargo de los almacenes del templo de nuestro Dios, había emparentado con Tobías, 5 y le había construido una hermosa habitación donde antes se guardaban las ofrendas, el incienso, los utensilios, el diezmo de los cereales, del vino y del aceite, que conforme al mandamiento pertenecían a los levitas, los cantores y los porteros, y eran la ofrenda para los sacerdotes que servían en el templo.

6 »Cuando eso pasó, yo todavía no estaba en Jerusalén, sino en Babilonia. Yo me presenté ante el rey Artajerjes en el año treinta y dos de su reinado, y fue entonces cuando le pedí permiso 7 para venir a Jerusalén. Fue entonces también cuando me enteré del mal que por su aprecio a Tobías había cometido Eliasib, al mandar construir para él un lugar para que viviera, precisamente en los atrios del templo de Dios.

8 »Esto me dolió tanto, que saqué al patio todos los muebles de la casa de Tobías, 9 y ordené que limpiaran muy bien el lugar, y que luego volvieran a poner allí los utensilios del templo de Dios, y las ofrendas y el incienso.

10 »También me di cuenta de que no se habían entregado a los levitas sus raciones, y que por eso ellos y los cantores que servían en el templo habían regresado a sus respectivas tierras. 11 Entonces reprendí a los oficiales del templo, y les pregunté: “¿Por qué está abandonado el templo de Dios?” Y reinstalé en sus puestos a los levitas y a los cantores.

12 »Entonces el pueblo llevó a los almacenes del templo los diezmos de cereales, de vino y de aceite. 13 Como administradores de estos bienes elegí al sacerdote Selemías y al escriba Sadoc. De los levitas, elegí a Pedaías; para que los ayudaran, nombré a Janán, que era hijo de Zacur y nieto de Matanías, pues tenían fama de ser hombres honrados para distribuir los bienes entre sus hermanos.

14 »Dios mío, ¡toma esto en cuenta y no te olvides de mí! ¡No te olvides del bien que he hecho en favor de tu templo y de su servicio!

15 »En esos días descubrí en Judá que, en el día de reposo, había algunos que exprimían uvas en los lagares, acarreaban leña, y cargaban sus asnos con vino, uvas, higos y todo tipo de mercancía, para llevarlas a Jerusalén. Entonces les llamé la atención, porque en el día de reposo no está permitida la venta de provisiones.

16 »En Jerusalén descubrí también a un grupo de tirios que en el día de reposo vendían pescado y otras mercancías a los de Judá. 17 Entonces llamé a los jefes de Judá, y les dije: “¿Por qué permiten esta maldad de profanar el día de reposo? 18 Esto mismo hicieron sus antepasados, y por eso nuestro Dios trajo esta calamidad sobre nosotros y sobre nuestra ciudad. ¿Y todavía ustedes añaden ira sobre Israel al profanar el día de reposo?”

19 »Antes del día de reposo, cuando ya empezaba a oscurecer y las puertas de Jerusalén todavía estaban abiertas, ordené cerrarlas y no volver a abrirlas hasta que el día de reposo hubiera pasado. Y para impedir la entrada de cualquier tipo de carga, puse como guardias a algunos de mis siervos. 20 Fue así como en repetidas ocasiones los mercaderes se quedaron fuera de Jerusalén. 21 Entonces los llamé y les advertí: “¿Por qué se quedan fuera de la muralla? Si vuelven a hacerlo, los voy a encarcelar.” Y desde entonces dejaron de venir en día de reposo.

22 »A los levitas les ordené que se purificaran y fueran a custodiar las puertas, para mantener sagrado el día de reposo.

»Dios mío, ¡acuérdate de mí también por esto, y por tu gran misericordia, perdóname!

23 »En aquel tiempo descubrí también que algunos judíos se habían casado con mujeres de Asdod, de Amón y de Moab; 24 y que la mitad de sus hijos hablaban la lengua de Asdod, o de otros pueblos, porque no habían aprendido la lengua de sus padres judíos.

25 Les llamé la atención, y los maldije; a algunos de ellos les di de golpes y les arranqué

los cabellos, y les hice jurar que no darían sus mujeres a los extranjeros, y que tampoco tomarían mujeres extranjeras para ellos mismos. 26 Les dije: “¿Acaso no fue éste el pecado de Salomón, rey de Israel? Aunque Salomón fue amado por Dios, y Dios lo puso como rey de los israelitas, y en muchos países no hubo un rey que se le pudiera comparar, ¡aun Salomón pecó por culpa de las mujeres extranjeras! 27 ¿Creen que vamos a permitir que ustedes sigan cometiendo este gran pecado contra nuestro Dios, de que sigan casándose con mujeres extranjeras?”

28 »Junto a mí estaba un hijo de Joyadá, que era nieto del sacerdote Eliasib y yerno de Sambalat el horonita, pero lo aparté de mí.

29 »Dios mío, ¡acuérdate de los que contaminan el sacerdocio y transgreden el pacto que los sacerdotes y levitas han hecho contigo!

30 »Entonces saqué de allí a todos los extranjeros, y formé grupos de verdaderos sacerdotes y levitas, y les asigné su servicio, 31 tanto para llevar la ofrenda de la leña en su momento, como para recoger los primeros frutos de todo.

»Dios mío, ¡no te olvides de bendecirme!»

El capítulo 13 se considera un apéndice en el que se mencionan otras reformas de Nehemías vinculadas a los compromisos adoptados en el pacto. El primer caso es el acto de segregación de los ya conocidos enemigos de Israel, moabitas y amonitas. Eliminar a los extranjeros refuerza la idea de la pureza de Israel. El segundo es el ya mencionado caso de Tobías quien había instalado su despacho en una de las salas de las ofrendas. Otros temas son los de la manutención del templo y la ley del sábado, que, como hemos visto, cobró una importancia mayor durante la época del post-exilio y que Nehemías llevará a un extremo al condenar con la expulsión a quienes profanen el día de reposo. En relación con los matrimonios mixtos, las reformas de Nehemías son menos radicales, ya que consisten en amonestaciones y no la anulación de los mismos y se circunscriben a una región de Judá y a los hablantes del idioma de Asdod. La memoria de Nehemías termina con su oración de súplica por la benevolencia de Yahvé. La manera lacónica en que concluye deja abierta la pregunta sobre el éxito o el fracaso de la misión que emprendieron Esdras y Nehemías y por la conveniencia de ese éxito o fracaso. El contexto que ha puesto en riesgos la identidad del pueblo parece justificar en la narrativa un enfoque firme y fuerte. La historia no termina con una nota alta, sino de una manera

bastante desagradable, señala Williamson, poniendo el acento en los aspectos éticos y morales, mas que en lo institucional y estructural.⁴⁰¹

4. Hermenéutica de la narrativa de Esdras-Nehemías

Una vez que hemos echado mano de los hallazgos que nos proporcionan el análisis literario y el estudio histórico-crítico del texto de Esdras-Nehemías, estamos en condiciones de avanzar en nuestra lectura del texto, interrogándonos acerca de lo que este antiguo afluente de nuestra cultura significa para los lectores contemporáneos. Como hemos señalado anteriormente seguimos la pista que nos abre la hermenéutica del texto a partir de la identificación de su género como modo de articular la fe del Israel del post-exilio.⁴⁰² Esta ventana nos da elementos para comprender la manera en que Israel, o una parte de Israel, comprendió su fe, su Dios y a sí mismo, en las coyunturas propias de su reconstrucción como judaísmo. En términos literarios y hermenéuticos no es esencial la referencia histórica de los acontecimientos, ya que nos encontramos ante un texto que mas que intereses objetivos por narrar los acontecimientos busca explicarse a sí mismo y a su historia a través del entramado narrativo. La pregunta latente, sin embargo, continúa siendo el significado para los lectores contemporáneos que reconocen en el texto bíblico

⁴⁰¹ Williamson, H. G. M., *Nehemías*, *op. cit.*, p. 463

⁴⁰² El análisis literario del texto bíblico consiste en las siguientes fases de acuerdo a Meir Sternberg: 1) Identificar el género, 2) identificar la estrategia narrativa. 3) el orden temporal, especialmente cuando difiere de la cronológica; 4) diseño analógico, paralelismo, contraste, variación, recurrencia, simetría, 5) punto de vista del narrador 6) porciones representativas, escena, resumen, repetición, 7) información separada y ambigüedad, 8) estrategias de caracterización y juicio 9) modelos de coherencia, en unidades del verso al libro, 10) la interacción verbal y el acercamiento empleado que va de las estrategias estructurales que le dan un marco a la narrativa, como el orden temporal de la trama, y le dan una fluidez a la narrativa como caracterización, diálogo y punto de vista. Estos elementos son trazados no para apreciar el genio narrativo o su control retórico del interés del lector, pero mas con una perspectiva ideológica o teológica. La pregunta de control del análisis literario es: ¿Qué temas teológicos se incluyen, desarrollan o destacan por el autor a través de las técnicas narrativas. Cf. Philip A. Brown II ., *A literary and theological analysis of the book of Ezra*, PH. D. Dissertation, Bob Jones University, Greenville: 2002, pp. 7-11

una parte fundamental de su identidad histórica y cultural. Queda la pregunta si esta narrativa quedó sedimentada y casi enterrada bajo el peso monumental del pensamiento griego, y después en el cristianismo, de tal manera que pocos de sus lectores contemporáneos se identifican con este pasado judío que escribió una narrativa de sí mismo, en este periodo, a partir del problema de su identidad como pueblo bajo el dominio de los imperios y la destrucción de su país, religión, cultura y la pérdida de su independencia.

A pesar de las diferentes cronologías que se han elaborado de la historia del cronista, la trama narrativa está suficientemente consensada. Un primer regreso que dará lugar al que posteriormente realizan Esdras y Nehemías, los personajes que participan en la gesta, los soberanos persas, los enemigos de los héroes, la participación del clero y el pueblo, los proyectos de reforma alrededor del templo y la ley, la reconstrucción de la muralla, las reglas y veredictos sobre los matrimonios mixtos. El punto de vista dominante del narrador y su proyecto conservador. Ciertas tensiones que muestran que no hay una interpretación sin disputa y el probable fracaso de las reformas tanto en alcance como en profundidad. La narrativa construye la trama a la luz del principio fundamental de toda la gesta histórica de Israel, Yahvé como el gran personaje detrás de todos los acontecimientos, tanto los positivos como los negativos. El pacto, su fidelidad y el reiterado pecado del pueblo que les acarrea una y otra vez lamentables consecuencias, el llamado a la renovación del pacto, a la obediencia, a la purificación y a la santidad. Sin embargo, en ese esfuerzo restaurador, en esa vinculación explícita a la historia y a la legitimidad de la ascendencia de las tribus, Israel va transitando a un futuro inmediato que le dará una nueva caracterización como pueblo, ahora centrado en la pequeña Judá y

en Jerusalén. El reino del norte permanece perdido, sus herederos samaritanos, mezclados con otros pueblos son despreciados y su culto rechazado. Los sacerdotes y maestros de la ley cada día adquieren mayor trascendencia. Se va conformando el judaísmo y en medio de diversas sectas, se va fortaleciendo el judaísmo rabínico.

La narrativa va colocando sus piezas, la legitimidad de los que regresan, la buena voluntad de los reyes persas, a pesar de los conflictos que logran causar los adversarios, el liderazgo de Nehemías que aglutina voluntades y logra levantar en muy poco tiempo la muralla, que en la estrategia narrativa está totalmente destruida, el liderazgo espiritual de Esdras y su labor fundamental en torno a la ley, su enseñanza e interpretación. La respuesta de quienes confiesan y celebran la fiesta de las enramadas, y la decisión de separarse de esposa e hijos no judíos. A la luz del texto, la perspectiva teológica es definitiva: no es la ley, el templo, los sacrificios, la ciudad, las murallas, el exclusivismo racial y religioso, el sacerdocio, lo que asegura la sobrevivencia de Israel, sino la mano poderosa de Yahvé. El fuerte teísmo de la teología yahvista entra en una tensión fructífera con las voluntades humanas, porque después de todo Israel debe obedecer y construir. La voluntad de Yahvé no es una camisa de fuerza que se impone irremisiblemente, sino que espera la respuesta amorosa de quienes hacen pacto con él, aunque es una espera activa que ve, una y otra vez, con misericordia por el pueblo rebelde. Por eso es estratégica la celebración del ayuno y las oración de confesión, la renovación del pacto.

Uno de los problemas que plantea la lectura del texto es el punto de vista del narrador sobre la exclusión de los extranjeros. El primer paso es partir del hecho de que no es razonable evaluar un texto fuera de su propio tiempo y lugar. Para los lectores modernos la postura exclusivista es anacrónica. La explicación de la postura excluyente

no sólo tiene elementos de defensa ante la permanente amenaza que Israel sufrió a su sobrevivencia, como un pequeño pueblo en medio de poderosos imperios, los criterios religiosos son de mucho peso, desde el concepto de elección y alianza. Claro que toda religión expresa su fe por medio de su lenguaje y su contexto histórico-cultural y justamente el texto bíblico da testimonio de la tensión que las posturas excluyentes frente a posiciones más moderadas, aunque a ciencia cierta nunca universalistas. El hecho de que la más antigua confesión de fe de Israel reconozca en el padre fundador a un arameo errante y que Yahvé haya también sacado a los filisteos de Creta y a los asirios de Quir (Amós 9:7), el lugar de Rut la moabita y las esposas no judías de David. El asunto de la identidad es un vínculo claro con nuestro horizonte cultural, en el que la pregunta sobre la identidad en el contexto de la globalización se ha convertido en un tema reiterado. En México así lo ha mostrado Guillermo Hurtado, para quien la pregunta acerca de la identidad sigue vigente.⁴⁰³ Justamente es en este horizonte en el que la hermenéutica encuentra un espacio de contribución, ayudando a plantear el diálogo intercultural y el equilibrio entre el particularismo y el universalismo y las importantes contribuciones que sobre el tema de la identidad han hecho Emanuel Levinas y Ricoeur.

La narrativa de E-N es un testimonio de la fe del Israel del post-exilio, su carácter se muestra en la trama que se va construyendo. Se trata de una interpretación teológica de los acontecimientos, de una fe que se estructura no sólo a partir de los oráculos, sino de una historia que es testimonio de los acontecimientos que fundan y le dan sentido a la existencia del pueblo y a una ley que les provee de una estructura, orden, y derecho. La

⁴⁰³ Hurtado utiliza la expresión “autenticidad”, y señala que este modelo está estancado. Cf. Guillermo Hurtado, *El Búho y la serpiente, ensayos sobre la Filosofía en México en el siglo XX*, UNAM, México: 2007, pp. 27-32

trama narrativa tiene ciertos momentos cumbre: la terminación de la muralla, la terminación del templo, la lectura de la ley.

El regreso y la lista de los que regresaron: Zorobabel y Josué, Esdras y Nehemías regresan, miles más que se identifican por familias y roles. Importa su legitimidad y su funcionalidad. El post-exilio es testimonio de la mano poderosa de Yahvé que mueve la voluntad de los soberanos persas. No salen en contra de la voluntad del Rey, sino con su favor. Yahvé no endurece su corazón como en el caso del Faraón, sino lo inclina a su favor. Los que fueron expatriados ahora regresan, algunos permanecen y se asimilan y desarrollan, otros conservan su fe en la diáspora. No regresan vacíos, algunos vuelven con su prosperidad y cargando los utensilios que les habían sido sustraídos del templo. No es sólo un regreso físico, es el tránsito de la fe a la reconstrucción, a la restauración. No regresan a cualquier ciudad, regresan a Jerusalén. La crónica es la dinámica, el movimiento, el exilio, el regreso, la diáspora, el anhelo del país, de la provincia, de la ciudad. Los caminos de salida y de regreso será la marca de un pueblo que nunca deja de vivir en diáspora y que siempre ha vivido en lucha por la tierra, por la ciudad. Hoy, la Jerusalén histórica sigue siendo un territorio en disputa. En la historia de salvación de Esdras-Nehemías, Jerusalén ya no es un anhelo ni una esperanza, es una realidad histórica que reconstruir y una casa que defender, un territorio que necesita ser repoblado y gobernado. Un símbolo de la identidad de un pueblo en permanente diáspora. Hacia el pasado es la gran herencia de David y en el presente una tarea que emprender. Una ciudad que se rebela en contra de Dios y que, ya en el espacio histórico de su reconstrucción, sigue siendo un lugar de opresión para los pobres y un lugar de reforma. La modernidad confinó las expresiones religiosas al interior de los templos y al territorio

de la subjetividad. La posmodernidad ha mantenido el ideario liberal de confinar las expresiones públicas de la religión al mundo de los espacios cerrados. Por otra parte hay manifestaciones rituales como procesiones o marchas que apenas dejan ver una tenue manifestación de lo religioso en la ciudad. En algunos casos conocemos de proyectos impulsados por las convicciones religiosas al rescate de los centros urbanos. Lo cierto es que la posmodernidad aun no ha logrado rediseñar la relación entre lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo secular, lo público y lo privado. El modelo de Esdras-Nehemías puede ser fructífero, memoria e innovación, tradición y adecuación, realismo político en su relación con el imperio, manteniendo la esperanza de independencia. Pero esta historia de salvación también es testimonio de que toda epopeya restauradora enfrenta las amenazas del poder externas e internas y las amenazas de los intereses legítimos o no al interior de las propias comunidades.

Una primera lectura podría inclinar la balanza hacia el exclusivismo en el esfuerzo de restauración, sin embargo no hay que dejar de notar que los que regresan lo hacen habiendo bebido de la cultura babilónica y habiendo reelaborado sus tradiciones y sus leyes a la luz de esos vasos comunicantes con un imperio cosmopolita y pluri religioso.

Pero la destrucción no es el Imperio, sino los despojos de lo que ha quedado en Judá. El Imperio es cultura, prosperidad, cosmopolitismo, servir en la corte del Rey. Babilonia es la renovación de su espíritu como pueblo, ahí se gesta la gran institución del Pentateuco, nace el judaísmo rabínico.

Tres momentos apuntan a la necesidad de reconstruir. Primero el altar, enseguida el Templo, después la muralla. Cada uno tiene un significado para la reconstrucción. El

Templo adquirirá un lugar central en la fe del Israel del post-exilio, hasta convertirse en toda una teología del templo. La muralla es tanto símbolo de protección como de victoria.

La narrativa también se detiene en dos festividades: la Pascua y la Fiesta de los tabernáculos. Este momento de la historia requiere traer al presente una gran epopeya, la salida de la esclavitud en Egipto y una pequeña fiesta resignificada, la de las enramadas, en la que se une la cosecha con la generosidad de compartir la vida en austeridad con los extraños. No hay datos para afirmar que toda la semana Israel vivió a la intemperie, cubierto con algunas cabañas, pero sí es importante notar que en la gran celebración es de ésta la fiesta, de la que se echa mano.

Pecado y confesión van tejiendo a lo largo de toda la narrativa de la historia de Israel dos elementos reiterados. Cuando Salomón dedica el primer Templo, eleva una oración, cuando se dedica la muralla y el segundo templo, los líderes de Israel oran, son oraciones de confesión, en la que el reconocimiento de la culpa se asume y se comparte. La expresión de la fe de Israel es comunitaria, sin embargo ya en la época del segundo templo hay un tránsito claro hacia la responsabilidad de las personas. Por ello son llamados a abandonar sus matrimonios mixtos personas bien identificadas. El sentido de totalidad también se va rediseñando a la luz de la idea de remanente santo.

El espíritu conservador de la reforma incluye la defensa de los pobres. Es parte de la añeja tradición profética, y del paradigma liberador, el ver por el bienestar de los despojados, desposeídos y particularmente de los que son conducidos al caso extremo de la esclavitud. Toda la actividad de Nehemías trasmite el espíritu del jubileo, remisión de deudas. Una política que también hoy se ha puesto sobre la mesa, pero que más allá de lo

procedente o no, orienta la narrativa hacia una novedad en la ciudad que no puede permitirse las injusticias de la ciudad antigua.

La presencia de la ley en la restauración del culto, de la ciudad y del país es uno de los elementos sobresalientes de esta historia. Es interesante que el primer interesado en que la ley sea restaurada es el emperador. Tener territorios normados por leyes claras y observables es una garantía de paz y tranquilidad. Esdras, sin embargo, más que ser visto como un instrumento del imperio para mantener en orden a la ciudad que va emergiendo de sus escombros, es testimonio de la mano de Yahvé que detrás de uno y otro va otorgando al nuevo Israel el tercer elemento que le revela, la ley. Ya hemos visto la profecía en Isaías³ y la narrativa de los portentos hechos de Dios en la crónica de Esdras-Nehemías, ahora, en el corazón de esa misma crónica está la ley, que será constitutiva del naciente judaísmo y que acompañará a Israel como rasgo distintivo de su identidad, a pesar de que no haya territorio, ciudad, altar o templo. Esta es la etapa en la que Israel se convertirá de manera clara en el pueblo de la *Torah*, en la religión del texto y por ello los héroes transitarán del profeta prácticamente desaparecido, del sacerdote innecesario sin templo ni altar, al rabino, escriba, maestro de la ley. Así, la fidelidad al culto a Yahvé se verá sustituido por la obediencia a la ley, de tal manera que el pueblo debe oír y obedecer. No puede haber un mayor dramatismo en el relato de Nehemías que la gran celebración de la lectura, incluye lectura en voz alta, traducción, interpretación, actualización, y compromiso de obediencia. Hay recuperación, lectura, hermenéutica y respuesta del lector. Para este momento de la historia de Israel el de la restauración de la legalidad de la ciudad y del país es el camino más propicio. La legalidad suele ser considerada como el predominio del proyecto conservador, lo que muestra esta narrativa es que su signo

restauracioncita o innovador depende del contenido de esas leyes. No es claro, por lo menos en el texto, que la restauración de la ley convenga a los intereses de Persia ni a los intereses de las clases sacerdotales, si seguimos la interpretación de Blenkinsopp, beneficiaría, en todo caso, a la secta legalista encabezada por Esdras y Nehemías. Pero vale la pena señalar que se trata de la restauración de las instituciones más importantes de Israel: el culto, el sacerdocio, la ley, el templo, la ciudad y su protección y todo ello subordinado a la relación de santidad y fidelidad que Yahvé ha demandado a Israel.

En este sentido el texto de Esdras-Nehemías tendría una peculiar vigencia si leemos el tiempo de la posmodernidad occidental relacionado con la necesidad de restaurar sus instituciones y sus símbolos, sus narrativas de identidad. Sin duda que este tiempo ha dejado en lo íntimo del sujeto y en lo cerrado de los templos la presencia de la religiosidad, echándola fuera de la ciudad secular. Así como Esdras-Nehemías tratan de responder a la pregunta sobre si hay o no futuro para Israel⁴⁰⁴, es una pregunta que también está presente en el horizonte de una sociedad que no deja de cuestionarse acerca de sus posibilidades futuras, sembradas por semillas de desesperanza en una sociedad que no sabe bien a bien como tratar con los migrantes ni como restaurar sus instituciones y no encuentra líderes que sepan contribuir para restaurar sus símbolos y ver por el bienestar de los que habitan la ciudad.

⁴⁰⁴ Brown II, A. Philip., *A literary and theological analysis of the book of Ezra*, op. cit., p. 197

Conclusión

Hermenéutica, profecía y narrativa

El desarrollo de la hermenéutica bíblica, como describimos, ha sido largo y heterogéneo. Desde su origen histórico ha dilucidado asuntos que se refieren al distanciamiento con la producción del texto, el autor, el lector, el contexto, la polisemia del texto, el doble sentido y las lecturas literales o “espirituales”. Las últimas décadas ésta disciplina ha recibido un impulso significativo con nuevas propuestas enfocadas al estudio de los símbolos, los mitos, las acciones significativas y los géneros del texto. Hoy tenemos pluralidad de metodologías y de perspectivas hermenéuticas. Una riqueza que ha sido muy útil para nuestra investigación sobre dos géneros literarios del texto bíblico: la profecía y la crónica. Cada uno de ellos expresión particular de la fe de Israel en Yahvé. La elección de nuestros textos, tanto en el caso de Isaías respecto a la profecía y de Esdras-Nehemías en el caso de la narrativa, se debió a dos razones, la primera, comparten el mismo contexto histórico, la época del imperio persa, y, por lo tanto, son testimonios, son dos lecturas de una realidad compartida, no homogéneas, pero tampoco opuestas entre sí. La segunda razón es que tanto la crónica como la profecía son expresiones de la manera en la que Israel se hizo cargo de su reconstrucción y de su nueva identidad post-exílica. Sin duda que la ley está presente en ambos géneros, como un telón de fondo, sin embargo, la forma en la que se da cuenta de la experiencia de salvación a través de cada uno de estos géneros es teológicamente significativa.

La estrategia de nuestra investigación partió de la revisión cuidadosa de las principales obras exegéticas contemporáneas sobre Isaías y Esdras-Nehemías que representan, a su vez, las principales escuelas activas, tanto sincrónicas como diacrónicas:

la alta crítica, la retórica y las literarias, sin dejar de dar lectura a las obras de los autores denominados conservadores y que en términos generales trabajan con el método histórico gramatical. La justificación de la elección de esta estrategia es el hecho de que explicación y comprensión no son excluyentes, sino convergentes. Aunque sería más exacto decir explicaciones, en plural, porque los métodos sincrónicos o diacrónicos tienen metodologías distintas de análisis de un texto. Pero, se trata de ir *al texto* y de comprender e interpretar *el texto*.

La selección de los textos de Isaías³ y de Esdras-Nehemías partió de la intuición de que habría una cierta analogía entre el contexto histórico de su producción con nuestro propio contexto histórico de relectura. Un tiempo que, aunque mediado por veinticinco siglos de una muy vasta historia, no han vuelto anacrónico el texto. Durante la época persa Israel transitó hacia el judaísmo y hacia una identidad religiosa centrada en la Torá⁴⁰⁵. También nuestra época es de tránsito o de búsqueda ante la crisis de humanidad que ha sido descrita desde muchos ángulos y disciplinas diversas. El judaísmo y el texto bíblico son algunos de los antiguos afluentes de la cultura occidental, y una parte de nuestra propia identidad histórica, tan rica y tan diversa. La presencia de esta tradición está en el fondo de nuestra identidad y sus registros religiosos en la profundidad del género humano, mas allá de lo contextual, también forman parte de nuestros profundos registros culturales; por lo que algo siguen aportando a sus lectores contemporáneos. La poesía religiosa de la profecía, es, en tanto género literario, propicia a una pluralidad de interpretaciones y no es menor cuando se trata de interpretar la trama narrativa. En estos textos tan distantes en el tiempo y en su lugar de producción y reapropiación, algo se abre

⁴⁰⁵ Es igualmente cierto que el judaísmo desarrolló en la Alta Edad Media una religiosidad mística de la que es fiel ejemplo la cábala; pero no es considerada dentro del judaísmo ortodoxo, cuya expresión dominante es la rabínica.

de ese mundo del que habla Ricoeur en su hermenéutica de la Biblia o algo es susceptible de ser interpretado analógicamente, como ha dicho Mauricio Beuchot, en el equilibrio entre la interpretación literal y la espiritual, es decir, entre las hermenéuticas de Antioquía y de Alejandría. En este caso, de la Jerusalén del post-exilio y de la nueva Jerusalén profetizada. La primera, reconstruida en medio de las tensiones históricas, económicas, sociales y religiosas de la que dan cuenta ambos textos y la segunda como el centro de la promesa del cielo nuevo y la tierra nueva de la profecía. El gran símbolo de la salvación en ambos textos es la ciudad de Jerusalén.

Hemos encontramos en el texto de Isaías y en el texto de Esdras-Nehemías una pluralidad de historias de salvación que se encuentran latentes en los propios textos y que se han unificado como un relato y como obra de un profeta anónimo. Las historias de las que se da cuenta son irrepetibles pero densas de significado y estimulan la identificación y la imaginación. Historias que sus personajes vivieron de manera distinta en el mismo espacio temporal, e historias que en un ejercicio de intertextualidad se recibieron y reutilizaron para un nuevo contexto histórico y nuevas necesidades de la comunidad de Israel. Historias que hemos releído preguntándonos por su significado para nuestro propio contexto histórico, que no sólo es propio de la era llamada posmodernidad, sino de una manera peculiar de ser parte de esa posmodernidad, con un pasado indígena, una historia de conquista, así como de independencia, revolución y posrevolución que han desembocado en el México de hoy, con una muy sedimentada tradición religiosa y un influyente liberalismo en los espacios públicos; pero a quien se le ha cuestionado la realidad de su paso a una posmodernidad en el sentido en que suele usarse el término⁴⁰⁶.

⁴⁰⁶ Ver Hurtado, G., *El Búho y la serpiente*, op. cit.

La tradición religiosa mexicana no se ha hecho cargo de la reflexión que le compete en el debate contemporáneo sobre la religión y que tiene representantes tanto en el mundo anglosajón como en la filosofía Continental. Desde el llamado giro teológico en fenomenología⁴⁰⁷, hasta la hermenéutica, el pragmatismo o el pensamiento débil de Vattimo.⁴⁰⁸ La aportación de Ricoeur en este campo de la religión es sobresaliente por su estudio del símbolo y de la hermenéutica bíblica, la que, al centrarse en el texto, permite retomar las fuentes del muy vasto universo religioso del judaísmo y del cristianismo⁴⁰⁹.

En el primer capítulo, nuestro repaso del desarrollo de las ciencias bíblicas y la hermenéutica tuvo el propósito de ubicar histórica y metodológicamente nuestra investigación y atestiguó una trayectoria común a ambas disciplinas dentro del desarrollo de la cultura, con teorías mas o menos identificadas con lo que Beuchot ha denominado univocismo y equivocismo. Por lo que las propuestas hermenéuticas de Ricoeur y el propio Beuchot nos fueron muy útiles para leer los textos bíblicos. Ambas, propuestas que buscan ese frágil equilibrio entre el sentido obvio del texto, su polisemia y sus trayectorias interpretativas a lo largo de 25 siglos de historia.

Respecto al capítulo 2, sobre los oráculos de juicio y salvación en Isaías3, el centro de la sección son los capítulos 60, 61 y 62 y, a su vez, el núcleo de los tres capítulos es la ciudad de Jerusalén: su gloria, el favor de Yahvé sobre ella y su nuevo

⁴⁰⁷ Ver el artículo introductorio de Carlos Enrique Restrepo, El “giro teológico” de la fenomenología: introducción al debate. *Pensamiento y cultura*, Universidad de La Sabana, Colombia: 2011

⁴⁰⁸ Algunos de los autores mas representativos son Robert Nozick, Hilary Putnam, Richard Rorty, Gianni Vattimo, J. L. Marion, Pier Hadot, René Girard, Jacques Derrida, en el mundo hispanohablante se puede mencionar los libros de los españoles Eugenio Trías, Fernando Savater, Lluís Duch, del argentino Juan Carlos Scannone y las obras de los filósofos mexicanos Alejandro Tomasini y Mauricio Beuchot. Me refiero en este caso a obras que piensan a partir de la tradición judeo-cristiana, ya que hay otros autores con publicaciones sobre otras tradiciones religiosas.

⁴⁰⁹ Me refiero al campo de la filosofía de la religión, ya que en las ciencias sociales se realiza una muy amplia investigación tanto a nivel teórico como empírico, muchos de ellos agrupados en la Red de investigadores del fenómeno religioso en México.

nombre. Los oráculos de juicio y salvación que constituyen los once capítulos que forman el denominado Isaías³ incorporan otros temas recurrentes tanto en la literatura profética como en todo el libro de Isaías, la figura y el rol del profeta, la salvación, la alianza, el juicio de los malvados, el consuelo para los contritos, el llamado al ayuno verdadero, el pecado y la confesión, la oración, el juicio y la esperanza, el anuncio del cielo nuevo y la tierra nueva. Oráculos de juicio y salvación que son los ejes que estructuran la obra poética del profeta o de la escuela profética y que caracterizan la fe y la expresión de la misma en la época persa. Son oráculos que, sin embargo, pertenecen en todos los tiempos y en todos los pueblos a quienes se exponen ante el texto para leerlo, explicarlo, analizarlo, interpretarlo y ser transformados por él. Sin este último paso, el texto religioso pierde su propósito.

En el capítulo 3, sobre Esdras-Nehemías, nuestra lectura de la obra narrativa nos permitió seguir la expresión de la fe de Israel, su historia de salvación, al regreso de Babilonia, pero hilvanada con otros textos que se elaboraron tanto en la época previa al exilio como posteriores a su regreso a Jerusalén. En estos textos se da cuenta de la historia vivida y del futuro posible. Para la teología del cronista Yahvé es el soberano cuya voluntad determina cada uno de los acontecimientos históricos del pueblo e incluso de sus adversarios. No es una hipótesis a demostrar, ya que la vía de la teología del cronista no es especulativa, sino se da como un hecho asumido y que le da sentido a la historia de Israel. El pequeño pueblo no está a expensas de los imperios ni de los propios enemigos internos. Como hemos visto en el texto, finalmente, hay un remanente que se compromete a cumplir con la ley y a mantener la identidad del pueblo en medio de todas las dificultades. La historia abre muchas oportunidades hermenéuticas al considerar la

relación de la identidad de Israel como Judá a la luz de la construcción de instituciones tan importantes como La ley, la renovación del sacerdocio, el maestro de la ley, el templo, las fiestas revaloradas del ayuno y el sábado, la exclusión de las esposas e hijos de matrimonios mixtos y la propia dinámica de lucha que vivió Israel a la luz de estas temáticas. Instituciones que no están ajenas a las luchas de poder que se pueden identificar claramente en ambos textos, tanto en Isaías como en Esdras-Nehemías y el triunfo temporal de los grupos más radicales, liderados por Esdras con el apoyo de sacerdotes y levitas; pero confrontados por Isaías, de acuerdo a la larga tradición profética de denuncia de la corrupción de los líderes de Israel. Un periodo de tal importancia que Hans Küng lo consideró un giro, un nuevo paradigma que reemplazó a la era monárquica, con la época de la teocracia del judaísmo post-exílico⁴¹⁰.

Sin duda que las posibilidades de aplicación de estos antiguos textos siguen abiertas y relevantes sus hallazgos sobre la corrupción de la religión y la necesidad de su purificación, la relación entre la fe y las instituciones religiosas, en ese muy necesario equilibrio entre el movimiento que le da expresión viva a las creencias y las instituciones que les proveen de una estructura de continuidad a lo largo del tiempo y a su vez les dan el cuidado de la influencia de la hermana gemela de la fe, la herejía, o en el contexto de estos libros, del falso profeta, de los líderes egoístas y corrompidos, de los sacerdotes en connivencia con los imperios vecinos y que hemos encontrado analogías con la situación contemporánea.

Sobre la interpretación de la profecía y la crónica en el escenario contemporáneo vale la pena retomar la categoría central de toda la fe de Israel, expresada en el texto

⁴¹⁰ Küng, Hans, *El judaísmo, pasado, presente y futuro*, pp. 103-117

bíblico a través de diversos géneros literarios, historias de salvación. Nos hemos preguntado si podemos repensar esta historia en el contexto de una sociedad cuya identidad ha estado marcada por la herencia judeo-cristiana. Es decir, pensar la cuestión de la “salvación del alma posmoderna”. Para el profeta la salvación tiene una dimensión personal y una dimensión comunitaria. La salvación comparte el campo semántico del *shalom*, de esa realidad en la que Yahvé es soberano e implica justicia, equidad, prosperidad, paz, solidaridad. Es una realidad que se escapa como la arena entre los dedos pero que sigue siendo poderosa en la medida en la que conjunta promesa con escatología y le sirve de criterio al profeta para pronunciar sus oráculos de juicio y salvación. El texto juzga la condición pecaminosa de propios y extraños desde su propia autoridad y el texto da esperanza porque Yahvé es fiel a su pacto y todo misericordia. El profetismo de Israel, como tal, quedó muerto en el texto y vivo en su interpretación. La crónica es un relato que se resiste en dejarse caer en el vacío de lo azaroso, de lo accidental. Es decir, la fe de Israel no está determinada por los azares de su historia, por la devastación de sus símbolos más preciados, por su condición de esclavitud o de vasallaje. Hay un hilo conductor que se va tejiendo como una trama en la que no es fácil saber hacia donde va la mano de Yahvé. Los cronistas escriben e interpretan lo que ha sucedido y leen sus acontecimientos como poderosas manifestaciones del poder de Yahvé. Es una tensión permanente entre lecturas diversas y a veces encontradas, la conformación de la ley y posteriormente del canon de la Biblia hebrea no han estado exentas de ellas. En la crónica de la que nos hemos ocupado, y con la que podemos identificarnos, las figuras del altar, el templo, el sacerdocio legítimo, la ley y su obediencia irrestricta, la santidad y la pureza, la reconstrucción de la identidad, las

relaciones con los imperios y los pueblos vecinos, son constitutivas de esa experiencia de fe y del carácter histórico del judaísmo naciente, el mismo que perderá nuevamente el altar y el templo y posteriormente su tierra, sólo quedará el texto y los nuevos escenarios en los que se le puede leer, estudiar e interpretar.

Nuestra lectura del texto profético como del texto narrativo desembocaron en la crucial problemática de la identidad de Israel, de Judá. El profeta y el cronista vuelven sus ojos hacia el pasado, hacia el pacto del Sinaí con Yahvé, hacia la dinastía de David, para poner a salvo su identidad y su fidelidad a Yahvé; sin embargo tanto Isaías como Esdras-Nehemías nos mostraron que recurrir a la tradición puede ser una manera de construir un futuro y una nueva identidad. La obra del deuteronomista es repetición y reelaboración de lo recibido, pero gestado en un nuevo contexto, a la luz de sus prejuicios pero también de su imaginación. Esdras es reconocido como padre de ese nuevo judaísmo y el profeta reutiliza la herencia de Isaías 1 y 2 y “escatologiza” la esperanza de la nueva Jerusalén y la nueva tierra y los nuevos cielos que están en el horizonte final de los tiempos. Es por eso que se reutilizan las fiestas, sacándolas de su contexto original para que sean significativas en el nuevo contexto, que se seleccionan algunas y se dejan a un lado otras, que se eligen las leyes de exclusión por encima de las historias de inclusión y que el sábado y el ayuno tendrán un peso mayor, junto con la constante presencia de la oración, la confesión, la alabanza. La identidad de Israel y las tensiones en las que se da su conformación son análogas con muchas otras historias de identidad. Las hermenéuticas contemporáneas que se estructuran a la luz de conceptos centrales como liberación-opresión, reino de Dios, o las lecturas cristológicas que han sido dominantes en la historia del cristianismo no resultan del todo adecuadas para hacer justicia a los

textos que hemos trabajado⁴¹¹. En general, porque sus acercamientos más conceptuales no recogen las experiencias vitales y los testimonios históricos de una época que fue sorprendente por sus desafíos y por sus aportaciones. Principalmente en el ámbito de una ciudad en la que nacieron nuevas instituciones, se pusieron en crisis muchas tradiciones y se radicalizaron algunas, como sus políticas no del todo exitosas ni homogéneas, de auto-segregación, se le dio una nueva esperanza a un pueblo que ha tenido como sino el sufrimiento y la devastación y la esperanza de una nueva Jerusalén, de un nuevo cielo y de una nueva tierra.

El profetismo y la narrativa bíblicas dan testimonio de historias de salvación que contrastan con las obras filosóficas o literarias contemporáneas que expresan el estado de la cultura contemporánea, alejada de la temática de la salvación y cuyos personajes más representativos no parecen tener una salida, sino asumen su vida tal cual, igualmente incrédulos ante las religiones de salvación, las decimonónicas ideologías de salvación, las modernas terapias de salud o las posmodernas terapias alternativas y las filosofías utópicas. La cultura posmoderna es igualmente escéptica de toda soteriología, no sólo de la que se ha centrado en la posibilidad de la sobrevivencia del alma tras la muerte, sino de la terrena. En su diálogo sobre la religión Vattimo y Rorty hablan de una religión post metafísica⁴¹². Los oráculos de salvación y la narrativa tienen una dimensión más comunitaria que individual, y aunque la segunda ya está presente en esta etapa de la historia de Israel, se inclinan hacia una concepción más comunitaria y nacional de la salvación. Será hasta el Nuevo Testamento en que la salvación sea un asunto tanto

⁴¹¹ En este sentido se puede consultar el trabajo sobre utopía y profetismo del teólogo-mártir salvadoreño Ignacio Ellacuría que aparece en, *Mysterium liberationis*, conceptos fundamentales de la Teología de la liberación, Tomo 1, Trotta, Madrid: 1990, pp. 393-442

⁴¹² Ver el texto compilado por Santiago Zabala, *El futuro de la religión, solidaridad, caridad, ironía, op. cit.*, pp. 85ss

individual como universal. En este sentido es importante retomar el concepto hebreo de *Shalom*, que de acuerdo a su etimología incluye el significado de descansar el corazón.

Ambos textos son pequeñas pero muy significativas muestras de una fenomenología de la experiencia religiosa del Israel de la época persa pero abordada desde la hermenéutica del texto. Es una experiencia si bien irrepetible, que puede modelar analógicamente e inspirar a sus lectores para vivir su propia experiencia. Es el gran reto que ven con claridad todos los teóricos de la religión; en este sentido H. Putnam, en su libro sobre la filosofía judía, dice: “Las religiones son comunitarias y arrastran una larga historia, pero la religión también debe ser un asunto personal; de lo contrario, no es nada”⁴¹³

Respecto al sentido comunitario de la fe religiosa que se modela en nuestros textos de estudio, la salvación del alma posmoderna pasa por la reconstrucción de los símbolos, las historias y los textos, los monumentos y las acciones significativas. Una reconstrucción sin grandes pretensiones; medidas y con esperanza de alcance universal. Es un esfuerzo que en el texto inicia con la conversión del héroe, y que se expande entre aquellos que tanto el profeta como el cronista denominaron, “los que tiemblan ante la palabra de Yahvé”. Ni Esdras-Nehemías, ni Isaías, miran solamente hacia el pasado, incluso su imaginario religioso encuentra nuevas formas de expresión del pasado, cambiando sus jerarquías o reinterpretándolas. Sus disciplinas espirituales contribuyeron al nuevo *ethos* del pueblo, como descubre en su propio caso Putnam con las oraciones diarias y Rorty y Vattimo con la solidaridad, la caridad, el amor. Un amor que Ricoeur

⁴¹³ Putnam, H., *La filosofía judía*, op. cit., p. 13

describe como don, como regalo, como sobreabundancia y al que sólo se le puede responder de la misma manera.

Bibliografía

- ABADIE, Philippe., *El libro de Esdras y de Nehemías*, Cuadernos bíblicos 95, Verbo Divino, Estella, Navarra: 1998, PDF, pp. 63
- ACHTEMEIER, Elizabeth., *The community and message of Isaiah 56-66, a theological commentary*, Augsburg Publishing house, Minneapolis: 1982, p. 159
- ACKROYD, Peter R., *Exile and restoration, a study of hebrew thought of the sixth century B. C.*, The Westminster Press, Philadelphia: 1968 PDF, pp. 286
- ADAM, A. K. M., *What is postmodern biblical criticism*, Fortress Press, Minneapolis: 1995, PDF, pp. 81
- ALCALÁ Campos, Raúl, Jorge Armando Reyes Escobar., *Gadamer y las humanidades II*, México: UNAM, 2007
- AMOROSO, Leonardo., *Spinoza and Vico: a new science of interpretation*, *The Routledge companion to Hermeneutics*, New York, 2015, pp. 39-49
- ANDERSON, Benedict., *Imagined communities, reflections on the origin and spread of nationalism*, revised edition, Verso, London: 2006, PDF, pp. 240
- ARMSTRONG, Karen. *La historia de la Biblia*. Tr. Mercedes Vaquero. Debate. Barcelona. 2008, p. 286
- BARRERO, Andrés F., Robert Ojeda Pérez., *Religión y “posmodernidad”*, *Reflexiones teológicas* 8. Bogotá, Colombia, julio-diciembre 2011, pp. 11-36
- BARBOUR, Ian, G., *Myths, models and paradigms*, Kindle Edition
- BARTHES, Roland., Paul Ricoeur., et al, *Exégesis y hermenéutica*, Tr. G. Torrente Ballester, Cristiandad, Madrid: 1976, pp. 291

BARTON, John., *Oracles of God, perceptions of ancient prophecy in Israel after the exile*, (new edition) Oxford university press, New York, 2007

_____, *Qué es la Biblia*, Tr. María del Carmen Blanco Moreno, Ramón Alfonso Diez Aragón, Descleé de Brouwer, Bilbao: 2004, p. 204

_____, *The Bible, the basics*, Routledge, New York, 2010, ebook, 4267 pos.

_____, (Ed.) *La interpretación bíblica, hoy*, Tr. José Pedro Tosaus Abadía, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria): 2001, pp. 390

BEAUCAMP, Evode., *Los profetas de Israel o el drama de una alianza*, Tr., Alfonso Ortiz García, Verbo Divino, Estella, Navarra: 1988, PDF, pp. 278

BEISER, Frederick., Wolff, Chladenius, Meier: Enlightenment and Hermeneutics, *The Routledge companion to Hermeneutics*, New York, 2015, pp. 50-61

BERGES, Ulrich, F., *The book of Isaiah, its composition and final form*, Tr. Millard C. Lind, (english) Sheffield Phoenix Press, Sheffield: 2012, p. 601

BETTI, Emilio., *La interpretación jurídica, páginas escogidas*, Tr. Alejandro Vergara Blanco, LexisNexis, Santiago, Chile: 2006, pp. 217

BEUCHOT, Mauricio., *Hermenéutica analógico-icónica y teología*. Bogotá: Pontifica Universidad Javeriana, 2008

_____. *Historia de la filosofía en la posmodernidad* (2a. ed.). México: Ed. Torres Asociados, S.A., 2009.

_____. *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.

_____. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación* (4a. ed.). México: UNAM-Ítaca, 2009.

_____. *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, 2007

_____., *Hermenéutica analógico-icónica y exégesis bíblica: balance entre el sentido literal y el sentido simbólico*. Inédito.

_____., *Hermenéutica analógica y religión.*, Theologica xaveriana - vol. 60 no. 169 (25-46). Enero-junio 2010. Bogotá, Colombia. ISSN 0120-3649.

BEUCHOT, Mauricio, y Arenas-Dolz, Francisco. *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*. Barcelona: Ánthropos, 2008.

BEYER Bryan E., *Encountering the book of Isaiah, a historical and theological survey*, Baker Academic, Gran Rapids, Michigan: 2007

Biblia del Peregrino, Antiguo Testamento, Poesía, edición de estudio. Tomo II, Luis Alonso Schökel, 3ª edición, Mensajero, Verbo Divino, España: 2005

BLACKMAN, E. C., *Biblical interpretation*, The Westminster press, USA: 1957 PDF, pp. 212

BLANCO, Carlos., *El pensamiento de la apocalíptica judía, ensayo filosófico-teológico*, Trotta, Madrid: 2013

BLENKINSOPP, Joseph., *Judaism, the first phase, the place of Ezra an Nehemiah in the origins of judaism*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids: 2009, p. 262

_____., (2003) *Isaiah 56-66, a new translation with introduction and commentary*, (p. 348) London, The Anchor Yale Bible, Yale University Press.

_____., *Opening the sealed book, interpretations of the book of Isaiah in late antiquity*, William B. Eerdmans Publishing Group, Grand Rapids, 2006, ebook, 4568 pos.

_____, *A history of prophecy in Israel, revised and enlarged*, Westminster John Knox Press, Louisville, Ke. 1996, pp. 291

_____, *Ezra-Nehemiah, A Commentary.*, The Westminster press, Philadelphia: 1988, pp. 366

BOFF, Leonardo, Clodovis Boff. *Como hacer teología de la liberación*, Tr. Eloy Requena Calvo, Ediciones Paulinas: Madrid: 1986, p. 132

BRENEMAN, Mervin., Ezra, Nehemiah, Esther, *The new american comentary*, Vol. 10, B&H publishing group, Nashville, 1993, ebook, 11305 pos.

BROWN II, A. Philip., “A literary and theological analysis of the book of Ezra”, PH. D. dissertation, Bob Jones University, Greenville, SC., USA, 2002

BROWN, Raymond, *The message of Nehemiah*. Inter-Varsity Press, Downers Grove: 1998, p. 256

BRUEGGEMANN, Walter, *Teología del Antiguo Testamento, un juicio a Yahve, Testimonio, disputa y defensa*. Tr. Francisco J. Molina de la Torre, Sígueme, Salamanca: 2007, p. 809

_____, *La imaginación profética*, Tr., de la 5ª edición Jesús García-Abril, Editorial Sal Terrae, Santander: 1986, p.

_____, *The profhetic imagination*, second edition, Fortress press, Mineapolis, 2001

_____. *Isaiah 40-66*, Westminster John Knox Press, Louisville Kentucky. 1998

_____, *Texts that linger words that explode, listening to prophetic voices*, Ed. Patrick D. Miller. Fortpress, Minneapolis: 2000, ebook, 1951 pos.

_____, *Hopeful imagination, prophetic voices in exile*, Fortress press, Philadelphia: 1986, pp. 146

- _____, *Out of Babylon*, Abingdon Press, Nashville: 210, p. 178
- _____, *Reality, grief, hope, three urgent prophetic tasks*, William B. Eerdmans publishing Company, Cambridge: 2014, p. 165
- _____, *Sabbath as resistance*, Westminster John Knox press, Louisville, Ke: 2014, EBook
- BYUNG-CHUL, Han., *La sociedad del cansancio*, Tr. Arantzazu Saratzaga Arregi, Herder, Barcelona, 2012, ebook, 969 pos.
- CABESTAN, Philippe., Hermeneutics and Psychoanalysis, *The Routledge companion to Hermeneutics*, Routledge, New York, pp. 623-632
- CAMPBELL, Joseph. *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. Tr. Luisa Josefina Hernández. Fondo de Cultura Económica. México, D. F. 1972, p. 241
- CARBAJOSA, Ignacio., *De la fe nace la exégesis, la interpretación de las Escrituras a la luz de la historia de la investigación sobre el Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estela (Navarra): 2011, p. 255
- CASTORIADIS, Cornelius. *Figuras de lo pensable, las encrucijadas del laberinto VI*. Fondo de Cultura económica. México: 2002, pp. 93 - 113
- CLIFORD, Geertz., *La interpretación de las culturas*, Tr., Alberto L. Bixio, Gedisa Editorial, Duodécima reimpresión, Barcelona: 2003, p. 387
- Comentario bíblico mundo hispano 10*, Isaías, Moisés Chavez, Mundo Hispano, El Paso: 1993
- CHILDS, Brevard S., *Isaiah*, Westminster John Knox Press, Louisville: 2001, pp. 555
- _____, *The Struggle to understand Isaiah as Christian scripture*. William B. Ederman Publishing Compañy, Michigan: 2004, versión electrónica

- _____, *Isaiah and the assyrian crisis*, SCM Press Ltd, London: 1967, p. 144
- CORTESE, Enso., *Esdras y Nehemías, Comentario bíblico latinoamericano, Antiguo Testamento I*, Verbo Divino, Navarra, 2005, pp. 789-819
- COX, Harvey., *How to read the Bible*, Harper One, eBook, pos. 4469
- _____, *El futuro de la fe*. Tr. Enrique Mercado, Editorial Oceano, México: 2011, p. 276
- _____. *How to read the Bible*, e-Book, p. 227
- COMENTARIO Bíblico Latinoamericano, *Antiguo Testamento, Vol. 1, Pentateuco y textos narrativos*, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra: 2005, pp. 952
- CRENSHAW, James L., *Los falsos profetas, conflicto en la religión de Israel*, Tr., José Mª Abrego, Desclee de Brouwer, Bilbao: 1986, PDF, pp. 183
- CROATTO, José Severino., *Hermenéutica bíblica, para una teoría de la lectura como producción de sentido*, 2ª ed. Lumen, Buenos Aires: 1994, p.
- _____, *Imaginar el futuro, estructura retórica y querigma del tercer Isaías, Isaías 56-66*. Lumen, Buenos Aires: 2001, pp. 552
- _____, La estructura de los libros proféticos, en *Los Libros proféticos, la voz de los profetas y sus relecturas, Revista Ribla 35/36*, pp. 3-17, Buenos Aires
- _____, Composición y querigma del libro de Isaías, en *Revista RIBLA, 35/36*, Buenos Aires:2000, pp. 36-67
- _____, *Historia de salvación, la experiencia religiosa del pueblo de Dios*, Verbo Divino, Navarra, p. 396
- CROATTO, J. Severino, Andrés Kirk; Armando Asti (1973) *Mito y hermenéutica*, (pp. 184) Cuadernos de reflexión 1, Publicaciones El Escudo, Buenos Aires.

D'AGOSTINO, Fred., Hermeneutics, Epistemology, and Science, *The Routledge companion to Hermeneutics*, Routledge, New York, 2015, pp. 417-428

DAVIES, Brian. *An Introduction to the Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1987 (reimpr.).

DAVIES, Philip R., (Ed.) Second temple studies, 1 Peresian period, *Journal for the study of The Old Testament supplement series 117*, JSOT Press, Sheffield: 1991, pp. 192

DE JONG, Matthijs J., The fallacy of true and false' in prophecy illustrated by Jer 28:8-9, *Journal of hebrew scriptures*, Vol. 12, art. 10, www.ihsonline.org

DE VAUX, R., *Instituciones del Antiguo Testamento*, Tr. Alejandro Rios, Herder, Barcelona: 1976, PDF, pp. 385

_____, *Historia Antigua de Israel I, desde los orígenes a la entrada en Canaan*, Tr. A. Domínguez, Ediciones Cristiandad, Madrid: 1975, PDF, pp 447

DERRIDA, Jacques. *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. México: Siglo XXI Editores, 1994.

DEMPSEY, Carol J., *From desolation to delight: the transformative visión of Isaiah 60-62*, The desert Will Bloom, poetic visions in Isaiah, Society of biblical literature. Atlanta: 2009, pp. 217-232

DILTHEY, Wilhelm., *Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*, Tr. Antonio Gómez Ramos, ISTMO, Madrid: 2000, PDF, pp. 124

Dios habla hoy, Sociedades bíblicas Unidas. 1996

DODD, C. H., *The Bible today*, The University Press, Cambridge: 1956, religión-online

- DUCH, Lluís. *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*. Tr. Francesca Babí i Poca, Domingo Cía Lamana. Herder. Barcelona, 1998. p. 542
- _____. *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona: 2007, p. 502
- DURAND, Gilbert. *La imaginación simbólica*. Tr. Marta Rojzman, Amorrortu editores, Buenos Aires: 1968, p. 147
- EICHRODT, Walther, *Teología del Antiguo Testamento I, Dios y pueblo*, Tr. Daniel Romero, Ediciones Cristiandad, Madrid: 1975, p.
- ELIADE, Mircea., *Mito y realidad*, Tr. Luis Gil. Editorial Labor. Barcelona: 1991, p. 99
- ELLACURÍA, Ignacio., *Utopía y profetismo en *Mysterium liberationis*, conceptos fundamentales de la Teología de la liberación*, Tomo 1, Editorial Trotta, Madrid, 1990, pp. 393-442
- ESPINOSA, Francisco J., *La religión en la esfera pública. Habermas, Toland y Spinoza*, Cuadernos del Seminario Espinoza 22, Ciudad Real: 2008, pp. 41
- EVERSON, A. Joseph, Hyun Chul Paul Kim, *The desert will Bloom: poetic visions in Isaiah*, Society of biblical literature, Atlanta: 2009, p. 299
- FENSHAM, Charles F., *The books of Ezra and Nehemiah*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1982, ebook, 288 p.
- FERRARIS, Maurizio, *Historia de la hermenéutica*, México: Siglo XXI Editores. 2002
- _____. *La Hermenéutica*, Tr. José Luis Bernal, Taurus, México, D. F. 2001, p. 182
- FRAIJÓ, Manuel (editor) *Filosofía de la religión, estudios y textos*. Editorial Trotta. Madrid. Tercera edición. 2005, pp. 774

GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*. Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Salamanca: Sígueme, 1977.

GARCÍA Ruiz, Pedro Enrique., “La unicidad humana del pronombre “yo”, un estudio sobre el estatuto ético de la subjetividad en la obra de E. Levinas y P. Ricoeur”, Tesis doctoral, UNAM, México, 2005

GIBELLINI, Rosino., *La teología del siglo XX*, Tr. Rufino Velasco, Editorial Sal Terrae, Cantabria: 1998, p. 619

GJESDAL, Kristin., History and historicity, *The Routledge companion to Hermeneutics*, New York, 2015, pp. 299-309

GÓMEZ Caffarena, José y José María Masrdones, (coords.) *La tradición analítica. Materiales para una filosofía de la religión II*. Anthropos Editorial del Hombre. Barcelona. 1992, pp. 250

GONZÁLEZ, Ángel., Norbert Lohfink, Gerhard Von Rad., *Profetas verdaderos, Profetas falsos*, Tr. José L. Sicre y Carlos del Valle Rodríguez, Ediciones Sígueme, Salamanca: 1976, PDF, pp. 169

GONZÁLEZ Echegaray, J., J. Asurmendi, F. García Martínez, *et al.*, *Introducción al estudio de la Biblia, I La Biblia en su entorno*, Editorial Verbo Divino, Navarra: 1990, p. 598

GONZÁLEZ Oliver, Adelaida E., *Paul Ricoeur: creatividad, simbolismo y metáfora*, http://hum.unne.edu.ar/revistas/postgrado/revista3/ricoeur_gonzalez_oliver.pdf.

GORDIN, Jean., What is the hermeneutical circle, *The Blackwell companion to hermeneutics*, 2016, pp. 14

GRABBE, Lester L. *An Introduction to second temple judaism, history and religion of the jews in the time of Nehemiah, the Macabees, hillel and Jesus*. T&T Clark International. London, 2010. p. 150

GRABNER-HAIDER, Anton., *Semiótica y teología*, Navarra: Verbo divino, 1976

GRANT, Robert y David Tracy. *A short history of the interpretation of the Bible*, Fortress press, 1984

GRONDIN, Jean., *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder, 2008.

HADOT, Pierre., *La filosofía como forma de vida, conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*, Tr. María Cucurella Miguel, Alpha Decay, Barcelona, 2009, p. 192

HANSON, Paul D., *Isaiah 40-66, Interpretation a bible commentary for teaching and preaching*, John Knox Press, Louisville, Kentucky: 1995.

HEDLEY, Douglas., *Sacrifice imagined, violence, atonement, and the sacred*, Continuum International Publishing Group, New York: 2011, ebook. 7414 pos.

HERBERT, A. S., *The book of the prophet Isaiah, chapters 40-66*, Cambridge University Press, London: 1975, p. 204

HESCHEL, Abraham J., *Los profetas, I. El hombre y su vocación*, Tr. Victor A. Mirelman, Editorial Paidós, Buenos Aires:

_____, *Los profetas II, Concepciones históricas y teológicas*, Tr. Víctor A. Mirelman, Editorial Paidós, Buenos Aires: (s.f.), PDF, pp. 268

HIRSCH Jr., E. D., *Validity in interpretation*, Yale University Press, New Haven and London: 1967, pp. 287

HURTADO, Guillermo., *El Búho y la serpiente, ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, UNAM, México: 2007, pp. 274

JENSEN, Alexander S., *Theological Hermeneutics*, SCM Core text, SCM Press, London, 2007, versión electrónica

ILLOUZ, Eva., *La salvación del alma moderna, terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*, Tr. Santiago Llach, Katz, Buenos Aires:2010, pp. 316

ILLYRICUS, Matthias Flacius., *How to undertand the sacred scriptures, from Clavis Scripturae Sacrae*, Tr. Wade R. Johnston, Magdeburg Press, Saginaw, Michigan: 2011, pp. 118

JONES, Sian, Sarah Pearce. *Jewish local patriotism and self-identification in the Graeco-Roman period*, Sheffield Academic Press, Sheffield: 1998, p. 156

KLEIN, William W., Craig L. Blomberg, Robert L. Hubbard, Jr., *Introduction to biblical interpretation*, Word Publishing, Dallas: 1993, PDF, pp. 518

KOOLE, Jan L. *Isaiah III, Vol. 3, Isaiah 56-66*, Historical Commentary on the old testament, Tr. Antony P. Runia, Peters Leuven, Belgium: 2001 p. 531

KOX, Harvey, *El futuro de la fe*, Tr. Enrique Mercado. Océano, México, D.F. 2011, p. 276

KRENTZ, Edgar., *The historical – critical method*, Fortress Press, Philadelphia: 1977, PDF, pp. 88

KÜNG, Hans, *El judaísmo, pasado, presente y futuro*, Tr. Victor Abelardo Martínez de Lopera y Gilberto Canal Marcos, Editorial Trotta, Madrid: 2006, quinta edición. p. 718

LACOCQUE, André, Paul Ricoeur. *Pensar la Biblia, estudios exegéticos y hermenéuticos*. Herder. Barcelona. 2001. pp. 422

LAPOUJADE, María Noel., *Imagen, signo y símbolo*, Puebla: FFyL-BUAP, 2000.

La Santa Biblia. Traducción de Reina Valera 1960. Sociedades Bíblicas Unidas.

LAUGHERY, Gregory J., *Living hermeneutics in motion, an analysis and evaluation of Paul Ricoeur's contribution to biblical hermeneutics*, University Press of America, Lanham, Maryland, 2002, pp. 249

LEIBOWITZ, Yeshayahu. *Accepting the Yoke of Heaven: Commentary on the Weekly Torah Portion*. Urim Publications. 2006. pp. 203

LEVINAS, Emmanuel. *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*. Lilmod. Buenos Aires, 2006, pp. 294

LEVORATTI, Armando J., Pablo R. Andiñach, Lucila Victoria; et al, *Comentario bíblico latinoamericano, Vol. 1 Pentateuco y textos narrativos*, Hernández Cardona, Grupo editorial Verbo Divino, Estella (Navarra): 2005, pp. 952

LIPOVETSKY, Gilles., *La era del vacío*, Tr. Joan Vinyoli y Michele Pendax, Anagrama, Barcelona, 2006, p. 224

LIPOVETSKY, Gilles, Sébastien Charles, *Los tiempos hipermodernos*, Tr. Antonio-Prometeo Moya, Anagrama, Barcelona: 2008, 2ª Ed. pp. 130

LONGMANN III, Tremper, Raymond B. Dillard., *An Introduction to the Old Testament*, 2nd edition, Zondervan, Gran Rapids: 2007, versión electrónica.

LÖWITH, Karlh., *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Tr. Norberto Espinosa, Editorial Katz, Buenos Aires: 2007, p. 285

MAKKREEL, Rudolf A., Dilthey: Hermeneutics and neo-kantianism, *The Routledge companion to Hermeneutics*, New York, 2015, pp. 74-84

MALPAS, Jeff; Hans-Helmuth Gander (ed.) *The Routledge Companion to Hermeneutics*, Routledge, New York: 2015, pp. 753

MARIÑA, Jacqueline., Ed. *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*, Cambridge University Press, Cambridge: 2005, PDF, pp. 317

MARION, Jean-Luc, *El cruce de lo visible*. Tr. Javier Bassas Vila y Joana Masó. Ellago Ediciones. Castellón: 2006, p. 158

McKENZIE, Steven L., *How to read the Bible, History, prophecy, literatura, why modern reader need to know the difference and what it means for faith today*, Oxford University Press, New York: 2005, pp. 207

_____, Stephen R. Haynes, (Ed.) *To each its own meaning, an introduction to biblical criticism and their application*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky: 1999, pp. 306

MCKIM, Donald, Ed. *A guide to contemporary hermeneutics, major trends- in biblical interpretation*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids: 1986, PDF, pp. 385

MATTUCK, Israel I., *El pensamiento de los profetas*, Tr. Elsa Cecilia Frost, Fondo de Cultura Económica. México, segunda reimpresión, 1984, p. 188

MITCHELL, Basil., *The Philosophy of Religion (Oxford Readings in Philosophy)*

MONLOUBOU, Louis., *Los profetas del Antiguo Testamento*, Cuadernos bíblicos 43, Verbo divino, 3ª ed., Estella, Navarra: 1987, PDF, pp. 63

MORALES, Edgar., Esdras, *Comentario bíblico mundo hispano*, Tomo 7, Editorial Mundo Hispano, El Paso.

NEHER, André., *La esencia del profetismo*, Tr. Alfonso Ortiz, Ediciones Sígueme, Salamanca: 1975, PDF, pp. 303

NELSON, Eric S., Life and world, *The Routledge companion to Hermeneutics*, New York, 2015, pp. 378-389

OLTHUIS, James H., *A hermeneutics of ultimacy: peril or promise*, University press of America, New York: 1987 PDF, pp. 90

OSBORNE, Grant R., *The hermeneutical spiral, a comprehensive introduction to biblical interpretation*, Intervarsity press, Downers Grove: 1991, PDF, pp. 499

OSWALT, John S., *Isaiah, The NIV application commntary*, Zondervan, publicación electrónica, marzo 2010

_____, *The book of Isaiah, chapters 40-66*, William B. Eerdmans publishing company. Grand Rapids, 1998. Versión electrónica

OUTHWAITE, William., Hermeneutics and the Social Sciences, *The Routledge Companion to Hermeneutics*, Routledge, New York, 2015, pp. 486-497

PACOMIO, L., Fr. Arduoso, G, Ferreti, et al, *Diccionario Teológico Interdisciplinar II*, Tr. Alfonso Ortiz, Ediciones Sígueme, Salamanca: 1982, p. 603

PADILLA, C. René y Harold Segura. *Ser, hacer y decir. Bases bíblicas de la misión integral*. Kairos ediciones. Buenos Aires: 2006, p. 454

PALMER, Richard E., *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*, Madrid: Arco/Libros, 2002

PANNENBERG, Wolfhart., *Teoría de la ciencia y teología*. Tr. Eloy Rodríguez Navarro, Libros Europa, Madrid: 1981, pp. 462

PARDO Izal, José Javier., Los “credos” de la fe de Israel, Aula de Teología, 19 de octubre de 2010, p. 17,

<https://web.unican.es/campuscultural/Documents/Aula%20de%20estudios%20sobre%20religión/2010-2011/CursoTeologiaLosCredos2010-2011.pdf>.

PEIRCE, Charles S. *Un argumento olvidado a favor de la realidad de Dios*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1996.

PEREZ Fernández, Miguel y Julio Trebolle Barrera, *Historia de la Biblia*, Editorial Trotta, Universidad de Granada, Madrid: 2006, p, 348

PIETERSEN, Lloyd., *Reading the Bible after christendom*, Paternoster, London: 2011, versión electrónica.

POLA Baca, Rafael., “Un estudio hermenéutico del Cantar de los cantares”, Tesis de maestría, UNAM, México, 2011, p. 111

POSCHER, Ralf., Hermeneutics, Jurisprudence and Law, *The Routledge companion to Hermeneutics*, Routledge, New York, 2015, pp. 451-464

PUTNAM, Hilary, *Jewish philosophy as a guide to life, Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, eBook, 2008, pos. 1941

RAMIS, Francesc., *¿Qué se sabe de los profetas?* , Verbo divino, Estella (Navarra): 2010, pp. 264

RAMM, Bernard, *Protestant biblical interpretation, a textbook oh Hermeneutics*, Baker Book House, Gran Rapids: 1970, PDF, pp. 298

RAVASI, Gianfranco., *Los profetas*, Tr. Pío Suárez Benítez, Ediciones Paulinas, Bogotá: 1989. PDF, pp. 252

RESTREPO, Carlos Enrique., El “giro teológico” de la fenomenología: introducción al debate, *Pensamiento y cultura*, Universidad de La Sabana, Colombia, aprobado 2010, 11, 18., consultado el 21 de agosto del 2013, <http://pensamientoycultura.unisabana.edu.co/index.php/pyc/article/view/1749/2338>

RICHARD, Pablo., Interpretación latinoamericana de la Biblia, realidad, método, prospectiva, *Comentario Bíblico Latinoamericano, Nuevo testamento*, Editorial Verbo Divino, Navarra: 2003, p. 11-18

RICOEUR, Paul., *El conflicto de las interpretaciones, ensayos de hermenéutica*, Tr. Alejandrina Falcón, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 2006, p. 462

_____, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. FCE. México. 2002, pp. 376

_____. *El mal, un desafío a la filosofía y a la teología*. Amorrortu editores. Buenos Aires, 2006, pp. 67

_____. *Amor y justicia*. Caparrós editores. 2ª ed. Madrid, 2000, pp. 115

_____. *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 494

_____. *Lo justo*. Andrés Bello, Santiago, 1997, pp. 201

_____. *Tiempo y narración*, Tomos 1 – 3 Siglo XXI editores. México.

_____. *Vivo hasta la muerte: seguido de fragmentos*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 2008, pp. 120

_____. *Hermeneutique de la bible*, Harmattan, Paris, 2007

_____. *Essays on Biblical Interpretation*, Fortress Press, 1980

_____. *Escritos y conferencias alrededor del psicoanálisis*. Tr. Adolfo Castañón, Siglo XXI editores. México, D. F.: 2009, p. 247

_____. *Teoría de la interpretación, discurso y excedente de sentido*. Tr. Graciela Monges Nicolau, Siglo XXI editores, México, D. F. 2001, p. 112

_____. *Freud, una interpretación de la cultura*. Tr. Armando Suárez. Fondo de cultura económica. México, D. F. 1990, p. 483

_____. *Fe y filosofía, problemas del lenguaje religioso*. Tr. Nestor A. Corona. Tercera edición, revisada. Prometeo Libros, Buenos Aires: 2008, p. 197

_____., *Escritos y conferencias 2, Hermenéutica*, Tr. Adolfo Castañón, Siglo veintiuno editores, México, D.F.: 2012, pp. 224

_____., *Figuring the sacred, religión, narrative and imagination*, Tr. David Pellauer, Fortress Press, Minneapolis, 1995, pp. 340

RUSTER,Thomas., *El Dios falsificado, una nueva teología desde la ruptura entre cristianismo y religión*, Tr., Manuel Olasagasti Gaztelumendi, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2011, p. 243

ROHRBAUCH, Richard L., *The biblical interpreter, an agrarian bible in an industrial age*, Fortress Press, Philadelphia: 1978 PDF, pp. 125

RYKEN, Leland, James C. Wilhoit, Tremper Longman III (ed.) (1998) *Dictionary of biblical imagery, Encyclopedic exploration of the images, symbols, motifs, metaphors, figures of speech and literary patterns of the Bible*. (pp. 3291), Inter Varsity Press, Downers Grove, Il.

SAVATER, Fernando. *La tarea del héroe*. Editorial Ariel, Barcelona: 2009, p. 364

SCANNONE, Juan Carlos., *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana, eBook, México, 2012, pp. 269

SCHÖKEL, Luis Alonso, J. L. Sicre Díaz., *Profetas I, Isaías y Jeremías*, Cristiandad, Madrid:1980, p. 665

SCHOKEL, Luis Alonso. *Estudios de poética hebrea*. Juan Flores Editor. Barcelona. 1963, p. 549

_____, *Biblia del peregrino*, Tomos I – IV. Edición de estudio, Mensajero Verbo divino, 4ª edición, 2002

_____, *Hermenéutica de la Palabra I*, Madrid: Cristiandad, 1986

_____, *Hermenéutica de la Palabra II*, Madrid: Cristiandad, 1987

_____, *Los libros sagrados, Isaías*, Ediciones Cristiandad, Madrid: 1968, p. 304

_____, José María Bravo., *Apuntes de hermenéutica*, PDF, 1992

_____, *Mensaje de los profetas, meditaciones bíblicas*, (en línea)
www.mercaba.org/FICHAS/PROFETA/

SCHOLTZ, Gunter., Ast and Schleirmacher: Hermeneutics and Critical Philosophy, *The Routledge companion to Hermeneutics*, New York, 2015, pp. 62-73

SCHRAMM, Brooks., The opponents of third Isaiah, reconstructing the cultic history of the restoration, *Journal for the study of the Old Testament*, supplement series 193, Sheffield Academic Press Ltd, Sheffield, England: 1995, pp. 224

SEITZ, Christopher R., *Prophecy and hermeneutics, toward a new introduction to the prophets*, Baker Academic, Gran Rapids: 2007, formato electrónico.

SICRE, José L., *Los profetas de Israel y su mensaje, antología de textos*, Ediciones Cristiandad, PDF, pp. 126

STIVER, Dan R., *Ricoeur and theology*, Bloomsbury, eBook, New York, 2012, pos. 4633

SIMIAN-YOFRE, Horacio., *Metodología del Antiguo Testamento*, Salamanca: Sígueme, 2001

SEYHAN, Azade., *Representation and its discontents*, Los Ángeles: University of California Press, 1992

- SCHLEIERMACHER, Friedrich., *Hermeneutics and criticism and other writings*, Tr. Andrew Bowie, Cambridge University Press, Cambridge: 1998, PDF, pp. 284
- SCHMITZ, Josef. *Filosofía de la religión*. Herder. Barcelona. 1987. pp. 215
- SCHRAMM, Brooks., The opponents of third Isaiah, reconstructing the cultic history of the restoration, *Journal for the study of The Old Testament*, supplement series 193, Sheffield academic press, Scheffield, England, 1995, pp. 224
- SHARP, Carolyn J., *Old testament prophets for today*, e-book, Westminster John Knox Press, Louisville, pos. 1971
- SICRE, José Luis., *Los profetas de Israel y su mensaje, antología de textos*, Ediciones cristiandad, Madrid, versión electrónica.
- _____, Los años de la restauración, Ageo, Zacarías, Tritoisaías (Isaías 56-66) en *Dar razón de nuestra esperanza, el anuncio del evangelio en una sociedad plural*, XXX semana argentina de teología, Ágape Libros, 2012, Buenos Aires: pp. 567-596
- STROMBERG, Jacob., *Isaiah after exile, the autor of tird Isaiah as reader and redactor of the book*. Oxford University Press, Oxford: 2011, pp. 281
- SUGRTHARAJAH, R. S. *La Biblia y el imperio, exploraciones poscoloniales*. Tr. Raquel Vázquez Ramil. Akal. Madrid. 2009, p. 254
- SZONDI, Peter., *Introducción a la hermenéutica literaria*, Madrid: Abada Editores, 2006
- TABET, Miguel Ángel., *Introducción general a la Biblia*, Palabra, Madrid: 2015, 4ª Ed. pp. 536
- TALIAFERRO, Charles, *A Companion to Philosophy of Religion (Blackwell Companions to Philosophy)*

TAMAYO, Juan José, Gerardo Martínez Cristerna, *De la teología y Dios, en torno a la actualidad de lo religioso*, Ediciones hombre y mundo, México: 2007, p. 110

TAMEZ, Elsa, Leyendo la Biblia bajo un cielo sin estrellas, en *Comentario Bíblico Latinoamericano*, Nuevo Testamento, Editorial Verbo Divino, Navarra: 2003, p. 5-9

TASSIN, Claude., *El judaísmo, desde el destierro hasta el tiempo de Jesús*, Cuadernos Bíblicos 55, Vervo Divino, Estella, Navarra: 1987, PDF, pp. 74

THISELTON, Anthony C., *Hermeneutics, an introduction*, William B Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan: 2009, pp. 409

_____, *Hermeneutics, an introduction*, Eerdmans Publishing Co., Gran Rapids: 2009, p. 409

_____, *The two horizons, new testament hermeneutics and philosophical description with special reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein*, William B. Eerdmans Publishing Group, Gran Rapids: 1980, PDF, pp. 484

THRONTVEIT, Mark A., *Ezra-Nehemiah, Interpretation*, a Bible commentary for teaching and preaching., John Knox Press, Louuisville: 1992, p. 129

TICE, Terrence., *Schleiermacher*, Abingdon Press, Nashville: 2006, pp. 95

TIEMEYER, Lena-Sofia, Hans M. Barstad (Ed.) *Continuity and discontinuity, chronological and thematic development in Isaiah 40-66*, Vendenhoeck & Ruprecht, Göttingen: 2014, p. 259

TILLICH, Paul. *Filosofía de la religión*. Ediciones megápolis. Buenos Aires. 1973, pp. 185

_____. *Pensamiento cristiano y cultura de occidente*. De los orígenes a la reforma. Editorial La Aurora. Buenos Aires, 1976, pp. 310

THRONTVEIT, Mark A., *Ezra-Nehemiah, Interpretation a Bible commentary for teaching and preaching*, John Knox Press, Louisville, pp. 129

TREJO, Marcelo, Rosario Hermano., *La reforma de la iglesia, riesgos, posibilidades y esperanza*, Ediciones Amerindia, Montevideo: 2015, pp. 296

TRÍAS, Eugenio., *La edad del espíritu*, Debolsillo, Barcelona: 2000, pp. 575

TUGENDHAT, Ernst. *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2008.

TURNER, Stephen P., Paul A. Roth., *The Blackwell Guide to the philosophy of the social sciences*, Blackwell Publising, Oxford: 2003, pp. 382

VATTIMO, Gianni. *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1991.

_____, Richard Rorty., Santiago Zabala (Comp.) *El futuro de la religión, solidaridad, caridad, ironía.*, Tr. Teresa Oñate, Paidós, Barcelona: 2005, pp. 127

VON RAD, Gerhard., *Teología del Antiguo Testamento I*, las tradiciones históricas de Israel, 7ª edición, Tr. Victorino Martín Sánchez, Ediciones Sígueme, Salamanca: 1969

_____, *Teología del Antiguo Testamento II*, Teología de las tradiciones proféticas de Israel, 7ª ed. Tr. Fernando Carlos Veiva Romero, Ediciones Sígueme, Salamanca: 1969, p.

VON WRIGHT, George Henrik., *Explicación y comprensión*, Tr. Luis Vega, Alianza Editorial, Madrid: 1987, PDF, pp. 96

WALTON, John H., Victor H. Matthews, Mark W. Chavalas. *Comentario del contexto cultural de la Biblia*, el trasfondo cultural de cada pasaje del Antiguo Testamento, Tr. Nelda Bedford de Gaydou, Arnoldo Canclini, Raimundo Ericson y José Antonio Septién. Editorial Mundo hispano, El Paso, Texas: 2004, p. 951

WESTERMANN, Claus., *Basic forms of prophetic speech*, Tr. Hugh Clayton White, The Luterworth press, Westminster / John Knox Press, Philadelphia: 1991

_____, *Isaiah 40-66, A commentary*, The Westminster Press, Philadelphia: 1969, pp. 429

_____, *Prophetic oracles of salvation in the Old Testament*, Tr. Keith Crim, Westminster / John Knox Press, Louisville: 1991, p. 283

_____, *Dios en el Antiguo Testamento, esbozo de una teología bíblica.*, Tr. Victor Moria, Ediciones EG, Bilbao: 1993, PDF., pp. 116

WILLIAMS, Gary., *Nehemías, Comentario bíblico mundo hispano*, Tomo 7, Ebook, pp. 81- 191

WILLIAMSON, H.G.M., *Ezra, Nehemiah, Word biblical commentary*. Vol. 16, Word Books, Waco: 1985, ebook, 8673 pos.

_____, *Esdras, Nehemías, Nuevo comentario bíblico siglo veintiuno*, Tr. Francisco Almanza, et al, Casa Bautista de Publicaciones, El Paso, pp. 443-464

WILKEN, Robert Louis, Angela Russell Christman, Michael J. Hollerich., *Isaiah, interpreted by early christian and medieval commentators*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 2007, edición electrónica.

WITT, Hans de., *En la dispersión el texto es patria, introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna*, Universidad Bíblica Latinoamericana, San José: 2002, PDF.

ZETTERHOLM, Karin H., *Jewish interpretation of the Bible, ancient and contemporary*, Fortress Press, Minneapolis, pp. 210

ZIMMERLI, Walther., *La ley y los profetas, para la comprensión del antiguo testamento*,

Tr. Manuel Olasagasti, Ediciones Sígueme, Salamanca: 1980, PDF, pp. 192

_____, *The fiery throne, the prophets and old testament theology*, Ed. K. C.

Hanson, Fortress press, Minneapolis: 2003

Anexo

Las principales hipótesis sobre el problema crítico de Isaías³

Se denomina el problema crítico de un texto la determinación de su autor, fecha de composición, los destinatarios, sus capas redaccionales y su contexto histórico. En su *Introducción al Antiguo Testamento*⁴¹⁴ Tremper Longman III y R.B. Dillard describen la situación en que se encuentra el estudio del libro de Isaías. Identifican dos grandes maneras de acercarse, la manera tradicional tanto en cristianos como en judíos o el estudio crítico. Ambas lecturas son fiel expresión de sus pre comprensiones y compromisos teológicos o científicos con los que abordan el libro. Las diferencias fundamentales se refieren al autor, la unidad del libro, el contexto histórico de su producción, pero no difieren de manera significativa en la temática del mismo. Como es sabido el estudio crítico de la Biblia es la gran corona de la exégesis moderna y, por tanto, blanco de crítica de lecturas posmodernas.

La mayoría de los exégetas que citaremos en nuestra investigación siguen la escuela crítica, por lo que es conveniente referirnos a la postura tradicional. La unicidad del libro sigue siendo sostenida por especialistas tanto judíos como cristianos, argumentando a la luz del tema y el vocabulario del libro. Para esta lectura hay dos elementos clave, el encabezado del libro y las citas que de él se hacen en el Nuevo Testamento, ambos apuntan a un solo autor. Señalan que hay cientos de términos que se repiten a lo largo de todo el libro y que coinciden en designaciones comunes de términos como Dios, Israel, la introducción a los oráculos, Sión y Jerusalén, los mensajes de

⁴¹⁴ Longman III, T y R. Dillard, *An introduction to the old testament*, 2nd edition, Zondervan, Gran Rapids: 2007, Ebook, pos. 6874 ss.

consolación, etc. Por otro lado, señalan la coincidencia de términos con otros profetas preexílicos, como Sofonías, Nahúm y Jeremías. Adicionalmente las 25 ocasiones en las que es citado en el Nuevo Testamento, y en los rollos del mar muerto de Qumran se encuentra como un solo libro.

Por otro lado, los recientes estudios críticos indican que la conformación del libro en unidad puede deberse a situaciones fortuitas o al trabajo editorial de los discípulos del profeta o de una escuela de seguidores. Se han analizado más a fondo las diferencias en el lenguaje utilizando las herramientas de la tecnología⁴¹⁵ y también se ha propuesto una lectura canónica del libro que respeta su propia intención de presentarse como una unidad y no dar cabida a ficciones históricas si se quiere interpretar el libro correctamente.⁴¹⁶

Para realizar nuestra investigación hemos revisado la obra sobre Isaías de ocho especialistas que representan el estado actual de las investigaciones, y son un abanico representativo de diferentes métodos exegéticos y enfoques hermenéuticos: Claus Westermann (1909-2000), Luis Alonso Schökel (1920-1998), John Oswalt (n. 1940), Paul H. Hanson (n. 1939), Walter Brueggemann (n. 1933), Severino Croatto (1930-2004), Brevard S. Childs (1923-2007), Joseph Blenkinsopp (n. 1927), y Jacob Stromberg.

1. La crítica de las formas de Claus Westermann (1909-2000)

Westermann⁴¹⁷ utiliza el estudio de la crítica de las formas del discurso profético para entender el mensaje y el rol de los profetas. Los discursos de juicio y de salvación

⁴¹⁵ Es el caso del estudio de Y. T. Raddy, sobre la unidad de Isaías, *Two Computerized Statistical-Linguistic Tests Concerning the Unity of Isaiah*. *Journal of Biblical Literature* 89, no. 3 (1970): 319-24

⁴¹⁶ En el estudio exegético del libro haremos alusión a la interpretación canónica de Childs.

⁴¹⁷ Westermann, Claus., *Isaiah 40-66*. The Westminster Press, Philadelphia: 1969, p. 429. El autor (1909-2000) fue un erudito en Antiguo Testamento. Profesor en Heidelberg, junto a Gerard von Rad y Hans

son las dos formas mayores que deben ser vistas de manera conjunta, ya que una provee a la otra el contexto de interpretación⁴¹⁸. Westermann afirma que la forma del discurso corresponde a la del mensajero, que habla en lugar de otro, de quien le ha enviado, es decir, de Yahvé, en la profecía bíblica. Esta hipótesis fue muy influyente en su tiempo. La aportación de Westermann al vincular el análisis de la forma del discurso como clave de su interpretación.

Lo que Westermann señala sobre el contexto histórico de Isaías³ es básicamente aceptado por la mayoría de los exégetas. En 538 a. C. Ciro el Rey de Persia emite el edicto sobre la reconstrucción del templo de Jerusalén, destruido cuando la ciudad fue capturada. Se preserva en Esdras 6:3ss. El primer año se refiere al inicio de la soberanía de Ciro sobre el imperio de Babilonia. En el año 537 un pequeño grupo de israelitas inició el regreso a Jerusalén; pero se detuvieron en muy poco tiempo. Las razones están en Hageo 1:1-11. Circunstancias inciertas y adversidad económica. Cuando muere Cambesís, el rey de Persia en 522 se presentaron disturbios en el reino y un nuevo movimiento en Jerusalén. El profeta Hageo señala que la prosperidad de Israel depende de la reconstrucción del Templo. El trabajo de reconstrucción se reinicia en el año 520, Hageo 1:12. Es la época en que también profetiza Zacarías. Darío, que ya había recobrado el control, autoriza el trabajo en el templo y el nuevo templo se reconsagra el año 515. Westermann observa que no se puede decir mucho más ya que es muy incierto el contexto histórico del texto. Se han hecho muchas conjeturas, algunas encuentran

Walter Wolf. Un representante sobresaliente de la crítica de las formas del discurso. Cf. *Basic forms of prophetic speech*, The Luterworth Press, Westminster / John Knox Press, Philadelphia: 1991

⁴¹⁸ Los dos libros clásicos de Westermann son el citado *Basic forms of prophetic speech* de 1960 y *Prophetic oracles of salvation in the Old Testament*, Westminster / John Knox Press, Louisville: 1991, p. 283.

apoyo en el texto mismo, aunque el texto no es de carácter histórico y responde más a un interés teológico. Fue una época de confusión y turbulencia registrada por el profeta Malaquías (probablemente el año 470).

Sobre la estructura y composición del libro, Westermann propone que los Capítulos 60 al 62 son el centro del mensaje y conforman una unidad literaria. Afirma que su autor fue un profeta posterior al exilio por las siguientes razones: 1) es un mensaje de salvación, 2) muestra del principio al final una influencia del Deuteroisaiás⁴¹⁹. Hay otras tres partes que pertenecen al núcleo del Isaías3, 57:14-20; 65:16b-25; 66:6-16. Presuponen la proclamación del Isaías2. Sin duda en estos pasajes, que son el centro de la proclamación del Isaías3, el mensaje de salvación queda bien definido.

Isaías3, dice Westermann está más interesado en preservar que en decir algo fresco. No se le ve como teniendo una gran fuerza creativa propia, pero como discípulo él hace la más importante contribución al preservar el mensaje de su maestro. Es decir, para Westermann en Isaías3 domina el interés de mantener la continuidad y no el cambio.

El tema es la promesa y su cumplimiento. En Isaías3 la promesa y de acuerdo a Lucas 4:1 la tarea anunciada 500 años antes se cumple plenamente en Cristo. Una clara conexión en la tarea de ambos personajes.

2. El comentario literario y teológico⁴²⁰ de Luis A. Schökel

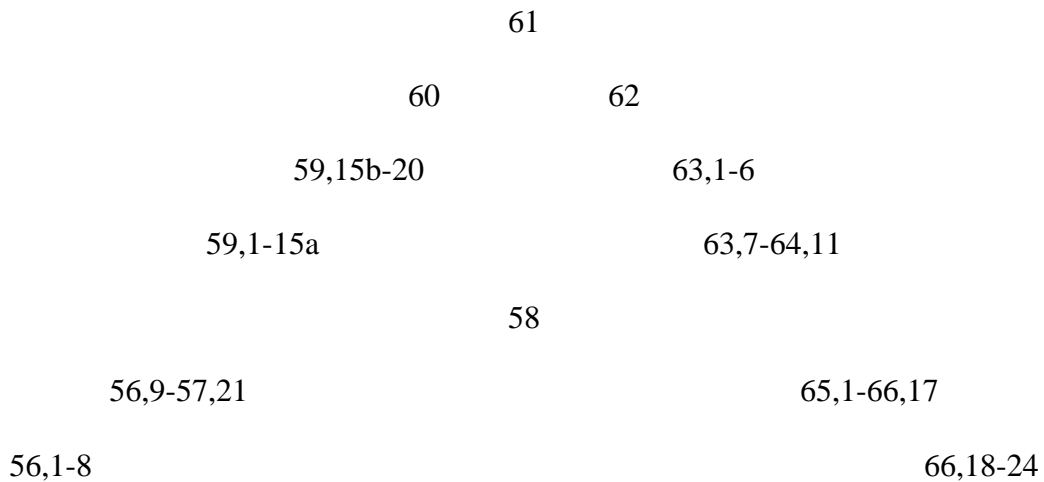
Luis Alonso Schökel y José Luis Sicre reiteran que habiendo sido objeto de interminables discusiones aún no hay un consenso respecto al autor, la fecha, la problemática y la estructura de estos capítulos.⁴²¹

⁴¹⁹ Westermann, *Isaiah 40-66.*, *op. cit.*, p. 296

⁴²⁰ Es la expresión que los autores aceptan del enfoque de su trabajo sobre el texto de Isaías, cf., p. 22

La evaluación que hacen Schökel y Sicre de las hipótesis es que la más plausible es la que afirma que el texto corresponde a los años que van desde la vuelta de Babilonia hasta la reconstrucción del templo, aunque corre el peligro de poner al mismo nivel problemas de muy distinta envergadura. En cualquier caso, advierten que los capítulos se prestan a interpretaciones muy diversas.

En relación con la estructura de Isaías 56-66, aunque señalan que algunos la consideran puramente casual; otros piensan que sí refleja una estructura premeditada. Tournay la llama «concéntrica»⁴²²



3. La interpretación cristológica de John Oswalt, (1998 y 2003)

El acercamiento de Oswalt es de continuidad y unicidad respecto al tema y al autor.⁴²³ A diferencia de la mayoría de los eruditos afirma que todo el libro contiene una concepción teológica en un orden que va de la creación a los nuevos cielos y a la nueva tierra y de la destrucción a la redención. Observa que los temas aparecen, desaparecen y

⁴²¹ Schökel, L. A.; J. L. Sicre, (1980) *Profetas I op. cit.*, p. 333

⁴²² *Ibid*, p. 337

⁴²³ Oswalt, J., *The book of Isaiah, chapters 40-66; Isaiah, the NIV application comentary, from biblical text, to contemporary life, op. cit.*, pos.94

reaparecen en formas que envuelven al lector en un dialogo activo con el escritor. Señala que el tema principal de la primera parte es el juicio y el de la segunda es la esperanza. Afirma que aún sin mencionarlo el pacto del Sinaí se asume en todo el libro y que el pacto davídico es el fundamento de la promesa del Mesías.

Respecto a su composición, Oswalt señala que el libro muestra un desarrollo de los temas centrales que se introducen en su primera sección, defiende la autoría de un solo profeta para todo el libro, y discute la afirmación de que un autor no podría conocer por anticipado los acontecimientos del año 540.

Oswalt afirma que las diferencias en el libro se deben a las diferentes audiencias que requieren un diferente enfoque teológico y su unidad es evidente por el uso del concepto “el Santo de Israel” en todo el libro. Otra evidencia de la autoría individual es la ausencia de referencias históricas específicas para el exilio y el post exilio, también hay coincidencias con los temas que toca, como la restauración del culto apropiado frente el sincretismo y el ritualismo, que era característica de los profetas del pre exilio.⁴²⁴

Oswalt identifica un patrón de oposiciones en todo el libro con señalamientos tanto de juicio como de esperanza, y la centralidad de la unicidad de Yahvé como tema que Isaías trata con mayor fuerza en toda la Biblia. En breve, se puede señalar que la diferencia fundamental en su concepción del libro radica en la defensa de un solo autor, el profeta clásico del Siglo VIII a. C.

4. La interpretación sociológica de Paul H. Hanson⁴²⁵

⁴²⁴ Oswalt, J., *Ibid*, pos. 729

⁴²⁵ Hanson, Paul D., *Isaiah 40-66, op. cit.*, pp. 185-193. El autor es un erudito en Antiguo Testamento, profesor de la Harvard Divinity School of Massachusetts, E. U. Retirado en el año 2009. Se especializó en profecía hebrea y la literatura del periodo del Segundo Templo y es considerado un experto en hermenéutica bíblica.

Para Hanson la mayor parte de Isaías 56-66 se escribió en el intento fallido de reconstruir el templo con Sesbasar y su terminación bajo Zerobael en 515. Estos capítulos complementan la pintura de Hageo y reflejan un bajo nivel moral de la comunidad y un espíritu vengativo que excluye a otras naciones de participar en el plan salvador de Dios. El contraste entre el tono de los capítulos 40-55 y 56-66 es enorme. El entorno social es muy diverso y acepta que el texto puede ser fruto de diversos autores. El patrón que surge es el de un creciente conflicto al interior de la comunidad y un empeoramiento de las condiciones socio económicas. El contraste entre Isaías² e Isaías³ es tremendo, en el segundo “consolaos, consolaos, pueblo mío” en el tercero, los cadáveres de los que se rebelaron estarán frente a ellos⁴²⁶.

Los profetas no entienden como la esencia de su vocación el ser clarividentes sino fortalecer el pacto entre Dios y su pueblo. El propósito fundamental de su actividad no es probar sus habilidades como pronosticadores del futuro pero si para lograr el arrepentimiento.

El propósito de la palabra de juicio y promesa es moldear los pensamientos de la gente para que se arrepientan de su iniquidad y acepten o no la voluntad de Dios como suya.

Los capítulos 57 y 60-62 tiene muchos temas coincidentes con Isaías². En otros pasajes que indican un conflicto en la comunidad, también comparten la forma de promesa y esperanza del Segundo Isaías. La visión del propósito de Dios no se pierde, pero su aplicabilidad a una situación que parece hostil a la paz de Dios se vuelve

⁴²⁶ Hanson, P. D., *Isaiah 40-66, op. cit.*, p. 187

problemática. Las dos partes de Isaías son muy importantes para quien busca entender la fe en una situación compleja, notable en la perspectiva de 64:12

5. La interpretación retórica de Walter Brueggemann⁴²⁷

Brueggemann reitera que Isaías³ re-articula la teología de Isaías en una diferente situación de fe. Es un reflejo de la crisis teológica de los años formativos del judaísmo, justamente después del retorno y restauración de la comunidad de Jerusalén después del exilio. Brueggemann señala que es posible que no hubiera un vacío en la comunidad de adoración de Jerusalén ni el exilio fue dramático; pero ese es el relato de las voces dominantes de la comunidad reconstruida. El relato es la visión canónica de la emergencia del judaísmo como una construcción social.

Brueggemann identifica dos acentos principales en esta literatura: En primer lugar, se sitúan en el contexto de las promesas de los capítulos 40-55, su noción del triunfante regreso de Israel a Jerusalén bajo la protección de los persas, particularmente en los capítulos 60 al 62 y 65:17. Continúa en esta línea de la promesa en la que Dios va a darles la fuerza para sobreponerse a cualquier circunstancia debilitante⁴²⁸.

En segundo lugar no encuentran Jerusalén como un lugar vacío, la mayor disputa es como refundar la fe judía.

La integración y las necesidades de los vecinos son una importante preocupación del judaísmo emergente. Estos acentos hacen que la comunidad participe en los grandes temas de su tiempo. Había adversarios con una visión muy diferente de la comunidad. El

⁴²⁷ Brueggemann, W., *Isaiah 40-66, op. cit.*, pp. 164-165

⁴²⁸ *Ibidem.*

tercer elemento son los capítulos 63 al 66. Son temas misceláneos. Los temas de visión y disputa son más claros.

6. La lectura retórico - querigmática de Severino Croatto

El trabajo de Croatto sigue la escuela de la crítica de la redacción, desde la voz profética originaria hasta sus últimas relecturas en situaciones nuevas. Expone el querigma de Isaías en forma de estratos o secuencias redaccionales.⁴²⁹

Croatto ubica la redacción final, en términos globales, al final de la era persa, es decir, en el siglo IV. Identifica dos textos superpuestos en Isaías³. Es probable que en estas relecturas se esté expresando el autor final del libro. Sería la obra de un Isaías⁴ a quien se debe el libro actual. En este nivel redaccional la persistencia de los temas de una Jerusalén renovada, del retorno desde la diáspora (y no de la originaria de Babilonia) y del juicio o sometimiento de las naciones. Las condiciones son: 1) La provincia persa de Yehud es una tierra reducida a su mínima expresión, con un pueblo empobrecido, agobiado por el tributo al imperio y las deudas internas (Nehemías 5), con la mayoría viviendo en la diáspora. 2) Israel en realidad ya no existe. Su tierra reducida al extremo, disperso y sin identidad, pierde el sentido el pasado maravilloso interpretado, por otra parte, tan profundamente en tantas tradiciones y textos. Es una falsa perspectiva sostener que hubo una vuelta del exilio, dice Croatto. El edicto de Ciro es un documento teológico y legitimador de un proyecto sacerdotal judeo. El templo, parte del proyecto imperial

⁴²⁹ Croatto, J. S., Composición y querigma del libro de Isaías, en *Revista RIBLA*, 35/36, Buenos Aires: 2000, pp. 36-67 (en línea) <http://www.claiweb.org/ribla/ribla35-36/composicion%20y%20querigma.html> Consultado el 24 de septiembre del 2014. Croatto, J. Severino, biblista argentino nacido en 1930, especialista en lenguas antiguas, fue profesor de Biblia en diversas instituciones argentinas, como la Universidad Nacional de Salta, ISEDET y el Seminario Rabínico Latinoamericano.

persa. En realidad el exilio o cautiverio en Babilonia se fue transformando por diversas circunstancias en una situación de diáspora generalizada, cada vez más universal. Recuperar la identidad histórica implicaría cuatro cosas: 1) el regreso desde todos los países, 2) recuperar la tierra de antaño, 3) llegar a ser el Israel que ya no era y 4) alejar el peligro de las naciones.

En la perspectiva teológica, se enfatiza el querigma de la salvación, de la seguridad y del bienestar futuros. La liberación y la salvación se proyectan al futuro. Simplemente, porque el presente es de sufrimiento. Pero la intervención de Yahvé es esperada para la generación que recibe el texto. Son promesas de inminente realización⁴³⁰.

El análisis de Croatto sobre el que soporta su hipótesis redaccional observa una evolución de oposiciones simétricas (+ y -) en la redacción del libro de Isaías. En el Isaías 3 las acusaciones y amenazas están dispuestas simétricamente en 56:9-59:8 y 65, 66, mientras que las promesas se organizan en dos niveles: hacia el centro del bloque y en forma de contraposición directa dentro de 65, 66. Y en la teología de la historia y el querigma, si hay unidad en la obra ésta no es inicial sino una final, por obra del redactor o último autor. Este es un punto fundamental.

La relectura puesta en el corazón de los oráculos sobre las naciones, marca el querigma salvífico que permea la gran obra isaiana. El constructor del libro, unificador del querigma "isaiano": promesas a Sión y a la diáspora. El retorno de la diáspora, desde 2:2-5 hasta 66:18-24, las promesas de reunión se despliegan en diversos momentos en todo el libro. Los poemas del siervo, se les entiende mejor en la redacción final del libro, se ubican bien en el horizonte redaccional; las naciones como ex opresoras.

⁴³⁰ Croatto, J. Severino., *Composición y querigma del libro de Isaías*, op. cit., p. 4

Severino Croatto emprendió la tarea de buscar una clave de lectura que le diera coherencia al texto en sí mismo y como parte de todo el libro.⁴³¹ Su interés se centró en destacar el querigma y la teología de lo que él llama, *el texto que se lee*, y para ello utilizó el apoyo del análisis literario y semiótico. Dado que la estructura del texto es concéntrica, se puede leer de manera lineal y redaccional si se sigue el orden de los capítulos y sinóptico-estructural, siguiendo bloques simétricos⁴³². Croatto realiza una exégesis detallada de todo el texto y su análisis crítico con el objetivo de establecer el mensaje central de la obra.

Composición estructurada y concéntrica de 56-66. El texto no es solo lineal, sino también circular y regresivo. Se han propuesto varias estructuras manifiestas –con bastante consenso en lo esencial- que ayudan a “centrar” el texto en los capítulos 60-62 y dentro de este bloque, en el 61.

	X	61	mensaje de liberación	
	D	60-62	Jerusalén y su gloria	
	C	59:15-21	63:1-6	fragmentos apocalípticos
	B	59:1-14	63:7-64:11	oración / salvación
A	56-58		65-66	críticas

Estos temas resultan re-significados luego de pasar por el centro o punto vertical. El comentario. Croatto identifica como los rasgos característicos de Isaías3 una crítica severa de los pecados de unos y el proyecto salvífico para otros. Considera que el autor es un teólogo conocedor de las tradiciones anteriores, continuando o reinterpretando lo

⁴³¹ Croatto, J. Severino., *Imaginar el futuro, Isaías 56-66, op. cit.*

⁴³² *Ibidem.*

recibido. Conoce tanto a Isaías² como a Isaías¹, retomando de este último los dos conceptos salvíficos de Yahvé: derecho y justicia. Respecto a los destinatarios, sigue la hipótesis de Hanson sobre los dos grupos al interior de la comunidad judea, con problemas tanto de orden social como religioso. El profeta señala a lo largo del texto que el futuro utópico que va imaginando invertirá las situaciones, “ventaja” para los fieles a Yahvé. En la comunidad ideal no habrá exclusiones sociales o religiosas. Croatto observa que el profeta se encuentra en medio de la realidad de la diáspora, señalando que Israel no puede existir en la dispersión y la desintegración; pero el reencuentro con los otros pobladores de Yehud generaba nuevos conflictos de tradiciones, de cultura, de autenticidad, etc. El contexto del libro no se circunscribe a la provincia de Yehud, sino a la presencia judea en medio de otros imperios, con todas sus consecuencias, se trata de una diáspora que en la visión del profeta invertirá las situaciones de dominación y sojuzgamiento, se imagina un tiempo de liberación desde adentro. La clave hermenéutica del libro, dice Croatto, es justamente la manera de entender la comunidad imaginada como integrada por inmigrantes desde la diáspora, pero liberada del yugo de las naciones⁴³³. Así, el centro simbólico de Isaías³, a juicio de Croatto, es la figura de la mujer-Jerusalén, sobre la que se proyectan las esperanzas y las utopías que el autor augura para el futuro. La ciudad es un símbolo de relaciones profundas entre Yahvé y su pueblo, o como alegoría de éste, dado que se identifica Jerusalén – Sión con “mi pueblo”. Sobre la redacción final del libro, además de las observaciones sobre el regreso y las ciudades, Croatto observa que el redactor ha sabido actualizar el mensaje de Isaías¹, dejándolo como memoria o invirtiendo su sentido original.

⁴³³ *Ibid.*, p. 508

7. La hipótesis canónica de Brevard S. Childs⁴³⁴

Childs señala que Isaías³ es una colección independiente del libro de Isaías conectado solo de manera periférica con él. Tiene diferencias en estilo y trasfondo histórico y énfasis teológico que deben ser reconocidas como llevadas a cabo con audacia y habilidad. Tiene una cercana dependencia del segundo Isaías y en menor grado del Primer Isaías. Pero el problema de la intertextualidad no está resuelto, quedan cosas aun por resolver. La divergencia entre los dos Isaías no debe ser asumida como un intento de reinterpretación. Es una función deíctica (mostrar) mas que midriática. Childs admite que hay diferencias y que se deben a las diferencias históricas, y que hay que determinar cuáles se deben al cambio del trasfondo cultural o cuáles a un propósito querigmático específico. Como un todo el tercer Isaías continúa con el cambio escatológico por la intervención de Dios y en continuidad con Isaías², con su expectación profética que no se ha visto atenuada por el uso de la metáfora⁴³⁵.

En suma, señala que la crítica redaccional debe utilizarse con precaución y habilidad, como una herramienta para ayudar a la interpretación de la rica textura del presente libro, más que como un medio para la reconstrucción de un complejo, de una teoría especulativa de un supuesto desarrollo histórico. Childs considera que para determinar el propósito del libro la intertextualidad tiene un rol central.

En conclusión, para Childs, la función literaria y teológica del tercer Isaías es unificar y reinterpretar todo el libro como un todo. Se ha seguido recientemente la hipótesis de Westermann, que es una estructura concéntrica con el núcleo en los caps. 60-62 y alrededor dos lamentos comunales, caps. 59 y 63-64, prólogo cap. 56 y epílogo el

⁴³⁴ Childs, Brevard, S., *Isaiah, op. cit.*, pp. 440-449

⁴³⁵ Childs, B., *pp. cit.*, p. 443

66. En opinión de Childs, Westermann ha substituido su entendimiento de cómo el libro se desarrollo diacrónicamente por el análisis de cómo los capítulos funcionan sincrónicamente, de acuerdo con su forma final. Childs argumenta que la estructura del libro es mas bien lineal con el objetivo de que se vea el texto como un todo. La forma final tiene un testigo veraz de la palabra divina en el profeta del siglo VIII, posteriormente continuada, enriquecida y modificada por sucesivas generaciones de tradiciones proféticas para servir como una escritura autorizada para Israel, una palabra profética que se sostiene por siempre (40:8) para cumplir su divino propósito (55:1)⁴³⁶

8. El comentario exegético de Joseph Blenkinsopp

Coincidiendo con otros eruditos Blenkinsopp señala que los lacónicos argumentos de la tesis de Duhm no resisten una revisión crítica.⁴³⁷ Blenkinsopp tampoco acepta la hipótesis canónica de Childs porque parte del supuesto de la unidad teológica de todo el libro de Isaías y que los capítulos 40 – 66 fueron deshistorizados deliberadamente para ser leídos de manera completamente escatológica en relación con las profecías de los capítulos 1-39. Blenkinsopp afirma que el material del segundo Isaías probablemente nunca circuló independientemente de la forma antigua del primer Isaías. Pero este acercamiento canónico es criticado porque parte del supuesto de la coherencia teológica del libro.

Blenkinsopp establece una relación de continuidad y nuevo inicio con los capítulos anteriores. Reconoce una nota nueva en 56:1-8, poco en común con lo que le precede. El punto importante es que en tema, tono, y énfasis 56 al 66 son distintos, tienen

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 449

⁴³⁷ Blenkinsopp, J., *Isaiah 56-66, op. cit.*, p. 27ss

un tratamiento separado; pero pertenecen al mismo *continuum* textual y exegético de los capítulos 40 al 55. El tema del regreso y la reintegración nacional es central.

La posición que adopta Blenkinsopp se puede resumir en tres puntos. 1) En términos de los grandes temas: el destino de Jerusalén, la realidad del juicio y la salvación, el carácter del Dios de Israel, todas las secciones del libro tienen mucho en común. 2) Los discursos en 56-66 revelan conocimiento de las palabras del antiguo Isaías, pero no más de lo que ofrecen las antiguas profecías y material no profético y probablemente menos que algunos textos no isaínicos, especialmente Jeremías. 3) Una mayor complejidad e interesante relación existe entre el camino exclusivo del Segundo Templo tratado en 1-39 y el camino de los capítulos 56 al 66; por ejemplo, la realidad y el símbolo de Edom (34:1-17; 63:1-6) y la admisión de los prosélitos (11:11-12; 56:8). El proceso editorial procede del tiempo cuando el *corpus* profético fue puesto junto en su forma final, el tiempo del periodo helenístico, cuando el libro fue producido y los antiguos textos fueron asignados a autores. Eso implica que los 66 capítulos fueron vistos como una unidad literaria y teológica⁴³⁸.

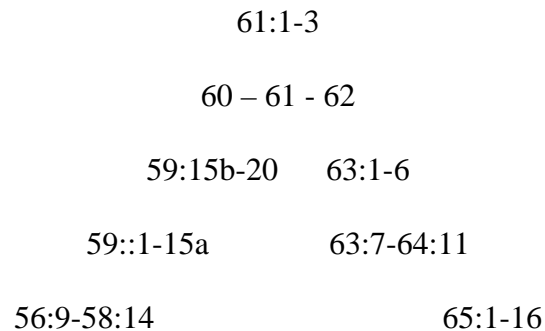
Sobre el carácter literario de Isaías 56-66, Blenkinsopp analiza la estructura como indicio de su significado. Señala que nada en los capítulos 56 al 66 es una transcripción directa de una entrega oral. El material fue construido por diferentes vías. La división en oráculos es pragmática. La influencia del proceso de redacción se encuentra en el deuteronomista, la influencia teológica de la profecía tardía aparece de diferentes maneras: la redefinición del profeta como siervo de Yahvé es el ejemplo más obvio, pero también por la aparición de las tradiciones legales e históricas, la fuerte oposición a

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 35

cualquier tipo de sincretismo y una inflexible teología de la unicidad de Yahvé. Imita un estilo homilético, propio del deuteronomista. En textos antiguos la estructura sirve no solo para un fin estético, pero también como un vector de significado. Hay un consenso que los capítulos 60 al 62 son el punto central de Isaías³ y se distinguen un poco de los capítulos que los anteceden y siguen⁴³⁹.

Para Blenkinsopp queda claro que los capítulos 56-66 no vienen de una mano o de un periodo de tiempo. Muchos comentaristas recientes están de acuerdo en identificar los capítulos 60 al 62 como la producción de un profeta individual, un discípulo del Isaías² quien puede ser llamado, por conveniencia, Isaías³.

Blenkinsopp señala que en estudios recientes de carácter diacrónico, se han identificado siete etapas, cubriendo desde el siglo VI de los tiempos previos al exilio hasta los retoques finales durante el tercer siglo. El exégeta concluye que, primero, el material diverso del 56 al 66 ha sido deliberadamente arreglado de acuerdo con un plan estético y temático; segundo, los capítulos 60-62 constituyen las declaraciones centrales de la compilación y finalmente, las declaraciones proféticas en el centro indican, en adición a la convicción de la autoría del profeta, la naturaleza del mensaje y aquel a quien se dirige⁴⁴⁰. La estructura que propone es la siguiente:



⁴³⁹ Si el oráculo fue históricamente proclamado por el profeta o es una construcción literaria resulta poco trascendente si el enfoque no está en su historicidad sino en su forma.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 61

Respecto al contenido teológico, Blenkinsopp se refiere a la relación que hay en el libro entre tradición y nueva situación. Señala que la mayoría de los eruditos contemporáneos leen los capítulos 56-66 como un depósito de reflexión y elaboración sobre la existente enseñanza profética reconocida como autoritativa primero que nada en la precedente sección del libro. Un tipo de actividad literaria, la expresión alemana se traduciría como “actualización”. La idea es una escritura en crecimiento en la transmisión de un complejo de temas y creencias, en el curso del cual se van desarrollando, modificando, reinterpretando y reconfigurando para responder a las demandas de una nueva situación⁴⁴¹. La teología siempre se hace en el contexto de una tradición específica y es una meditación entre situación y tradición, entendiendo tradición como una secuencia de variaciones sobre los temas recibidos y transmitidos. La pregunta que se levanta es cómo los diferentes hablantes y autores en 56-66 atienden la situación, y qué recursos de su tradición religiosa hicieron posible. Lo primero y más obvio acerca de esa tradición es que fue profética. Pero no sólo profética, sino deuteronomista – isaíaca. La afinidad con 40-55 es especialmente evidente en los capítulos 60-62, que es la parte central del mayor segmento del libro. El movimiento deuteronomista adquirió prominencia en el último siglo de la monarquía Judea y sobrevivió los desastres del temprano siglo VI.

Finalmente Blenkinsopp se pregunta qué tipo de teología es la que se encuentra en Isaías 56-66. El punto de vista en cuestión ha sido caracterizado como escatológico y algunas veces como apocalíptico. Isaías 56-66 califica como un escrito apocalíptico, medido

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 77

frente a los textos y las descripciones estándar. En primer lugar Is. 56-66 como un bien articulado dualismo o teoría sobre las dos edades. Las características del tiempo son por lo tanto entre la predicción de un nuevo cielo y una nueva tierra (65:17; 66:22) recogidos en los primeros escritos cristianos, pero en el texto isaiano se coloca el énfasis en una transformación social y cósmica. El futuro, en el sentido de la expectación de la discontinuidad en el proceso histórico, una “singularidad” determina la vida en el presente. Se refiere en primer lugar a la vida moral de los individuos y de la comunidad, que es antiguamente afirmada de manera correcta desde el principio (56:1) Dios aparecerá con poder y el poder de Dios es esencialmente poder en contra del mal. Proyectar el futuro puede ser engañoso y de auto engaño pero puede también darle un significado a la acción presente. Mientras que la intervención futura en 56-66 es un acto de Dios, sus efectos se encuentran por la mayor parte dentro de los límites de la plausibilidad histórica, incluyendo la reconstrucción física, libertad de la opresión y la repoblación de la provincia y la ciudad con inmigrantes de la diáspora. Como un todo, la visión del mundo de 56-66, es mejor descrita como escatología profética, pero con elementos que sirven como material de los dramas apocalípticos con guión divino de la época del imperio greco-romano. Lo que incluye juicios por fuego (66:15-16) la descripción espeluznante de la suerte de los réprobos (66:24), nuevos cielos y nueva tierra (65:17; 66:22), la inminencia de la intervención divina (56:1) y una inversión final de la fortuna y de los roles.⁴⁴²

9. El análisis textual de Jacob Stromberg⁴⁴³

⁴⁴² *Ibid.*, p. 89

⁴⁴³ Stromberg, J., *Isaiah after exile*, *op. cit.*, p.3

Dentro de la escuela de la crítica de la redacción Stromberg señala las limitaciones que el análisis histórico presenta para la interpretación del libro de Isaías, particularmente los capítulos 56 al 66 y opta por un análisis estructural que de luz al proceso de redacción del libro a partir de los importantes descubrimientos que se han hecho sobre la muy fecunda y frecuente intertextualidad de las tres secciones del libro y que proveen de una nueva manera de entender su desarrollo y conformación. La hipótesis de Stromberg da por sentada la autoría múltiple del libro y trata de examinar el papel de los capítulos 56 al 66 en la formación del libro. Los estudios recientes señalan que la relación de esta sección con todo el libro tiene dos vías: en primer lugar, hay un consenso acerca de la presuposición y alusión de Isaías³ del antiguo material de los capítulos 1 al 55. En segundo lugar, el descubrimiento de numerosos textos en Isaías que fueron compuesto o editados a la luz de Isaías³. Por ejemplo, la relación entre Isaías 1 y 65-66 es que Isaías¹ fue escrito por una mano posterior al exilio babilónico. Estas dos líneas de investigación tratan de dar respuesta a las mismas preguntas: ¿qué papel, sin que hubiere alguno, jugaron los capítulos 56 al 66 en la redacción del libro como un todo? Como es claro, este papel desempeñado por Isaías³ amerita investigar cuál fue el propio proceso de redacción que tuvo Isaías³. La hipótesis de Stromberg consiste en considerar al autor o editor de Isaías³ como el lector del libro de Isaías para identificar las instancias en las que él actuó como redactor. Tanto la lectura como la redacción son instancias hermenéuticas. Los redactores son lectores y hacen su trabajo para ser leído.⁴⁴⁴

El método de análisis textual se relaciona con el método histórico social de la siguiente manera: en primer lugar, la mayor evidencia en la formación del libro se ha

⁴⁴⁴ Stromberg, J., *op. cit.*, p. 4

perdido en la historia y los únicos datos que permanecen se encuentran en el texto mismo. Y en segundo lugar la relación de Isaías en la historia primero requiere una revisión crítica literaria del texto. En tercer lugar, es difícil lograr una satisfactoria reconstrucción de la situación histórica que se encierra detrás e texto de Isaías³, los propios textos que lo integran podrían pertenecer a etapas históricas distintas. Existe un gran acuerdo en que Isaías 3 fue compuesto en el primer siglo de la época del imperio Persa sobre Judá.

El papel de Isaías³ en la composición del libro. Sigue el autor tres etapas: 1) examina la mano que le dio una forma final, si es un autor o un editor. 2) las alusiones Isaínicas en Isaías¹ identificando el perfil del individuo como lector de la tradición de Isaías 3) Examinar en los capítulos 1 al 55 los signos de redacción por esa mano, especialmente los pasajes que a juicio de los especialistas fueron escritos a la luz de Isaías 56-66.

Concluye el autor que 56:1-8 y 65-66 son los más seguros puntos de referencia para hablar de un autor final. Ha argumentado que el autor de Isaías³ fue a la vez el lector y redactor del libro.⁴⁴⁵

Hasta aquí la presentación de las hipótesis de algunos de los exégetas y comentaristas más influyentes del escenario contemporáneo. Representan un abanico que va desde las posiciones mas representativas de las lecturas tradicionales, Oswalt, hasta las mas abiertas a enfoques no solo críticos sino innovadores.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 248