

JOSEPH BLENKINSOPP

EL LIBRO DE
ISAÍAS
40 - 55

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2016

Dedicado a los colegas de la Sociedad para el Estudio del Antiguo Testamento (Society for the Study of the Old Testament) del Reino Unido, en agradecimiento por haberme nombrado presidente para el año del milenio 2000-2001.

Tradujo Francisco Javier Molina de la Torre sobre el original inglés *Isaiah 40-55*

© 2002 by Yale University as assignee from Doubleday, a division of Random House, Inc.
First published in hardcover 2002 by Doubleday, a division of Random House, Inc.
First Yale University Press impression 2009

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2016
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (+34) 923 218 203 - Fax: (+34) 923 270 563
ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1892-2 (volumen II)
ISBN: 978-84-301-1890-8 (obra completa)
Depósito legal: S. 392-2016
Impreso en España / Unión Europea

CONTENIDO

<i>Prefacio</i>	7
<i>Abreviaturas</i>	8
LIBRO DE ISAÍAS 40–55: UNA TRADUCCIÓN	13
INTRODUCCIÓN AL LIBRO DE ISAÍAS 40–55	51
Bibliografía	153
ISAÍAS 40–55: TRADUCCIÓN, NOTAS Y COMENTARIO	185
<i>Índice de nombres y temas</i>	427
<i>Índice de referencias bíblicas y de la literatura primitiva</i>	433
<i>Índice de términos hebreos fundamentales</i>	455
<i>Índice general</i>	457

ISAÍAS 40–55

PRÓLOGO: EL RENACIMIENTO DE LA PROFECÍA (40, 1-8)

BIBLIOGRAFÍA: Barstad, *A Way in the Wilderness*, 8-13; Berlin, *Isaiah 40:4*; Brooke, *Isaiah 40:3 and the Wilderness Community*; Charlesworth, *Intertextuality: Isaiah 40:3 and the Serek ha-Yahad*; Cross, *The Council of YHWH in Second Isaiah*; Id., *Caananite Myth and Hebrew Epic*, 186-190; Davidson, *The Imagery of Isaiah 40:6-8*; Fokkelman, *Stylistic Analysis of Isaiah 40:1-11*; Freedman, *The Structure of Isaiah 40:1-11*; Garofalo, *Preparare la strada al Signore*; Geller, *A Poetic Analysis of Isaiah 40:1-2*; Koole, *Zu Jesaja 40:3*; Kratz, *Der Anfang des Zweiten Jesaja in Jes 40,1f*; Krinetski, *Zur Stilistik von Jes 40:1-8*; Kuyper, *The Meaning of HSDV Isa XL 6*; Limburg, *An Exposition of Isaiah 40, 1-11*; Loretz, *Die Gattung des Prologs zum Buch Deuterojesaja*; Melugin, *The Formation of Isaiah 40–55*, 82-86; Merendino, *Is 40, 1-2: Un'analisi del materiale documentario*; Id., *Is 40, 3-5: Osservazioni sul testo*; Phillips, *Double for All Her Sins*; Von Rad, *KPLYM in Jes 40:2*; Robinson, *The Council of Yahweh*; Seidl, *Offene Stellen in Jesaja 48,1-8*; Seitz, *The Divine Council*; Snaith, *The Exegesis of Isaiah XL 5.6*; Stoebe, *Überlegungen zu Jesaja 40,1-11*; Wieringen, *Jesaja 40,1-11*.

TRADUCCIÓN

I

40 ¹ «Consolad, consolad a mi pueblo»,
dice vuestro Dios;
² «hablad con afecto a Jerusalén,
gritadle
que ha terminado^a su servidumbre
y está saldada su deuda,
pues ha recibido de mano de Yahvé
el doble por todos sus pecados».

II

³ Una voz grita^b:
«¡Preparad en el desierto
un camino a Yahvé,
allanad en la estepa
una calzada para nuestro Dios!

⁴ Que se eleve todo valle^e
 y todo monte y colina se abaje;
 que lo torcido se enderece
 y lo escabroso se allane.
⁵ Entonces se revelará la gloria de Yahvé;
 toda la humanidad junta^d la verá»
 –pues ha hablado Yahvé en persona^e–.

III

⁶ Una voz dice^f: «¡Grita!».
 Y yo respondí^g: «¿Qué he de gritar?».
 «La humanidad entera es como hierba
 y todo su esplendor^h como flor silvestre».
⁷ La hierba se seca, se marchita la flor,
 cuando sopla sobre ellasⁱ el aliento de Yahvé;
 [sin duda el pueblo no es más que hierba]^j.
⁸ La hierba se seca, se marchita la flor,
 pero la palabra de nuestro Dios permanece para siempre.

NOTAS

1QIsa^a presenta un hueco de unos ocho espacios a continuación de 39, 8; 4QIsa^b, que contiene parte de 40, 1-4, deja en blanco en torno a dos tercios de una línea.

a. 1QIsa^a lee *ml'*; dado que *šābā'* («servidumbre») es normalmente masculino, es necesario enmendarlo en *millē'āh*, transitivo.

b. Los LXX dividen de forma diferente: *phōnē boōntos en tē erēmō*; cf. Mt 3, 3 par; 1QS 8, 14 coincide con el texto masorético, que tiene el acento disyuntivo *zaqef qaton* vinculado a *qōrēh*, estableciendo así un claro paralelismo en el resto del v. 3.

c. Leemos *qay'* en absoluto en vez del constructo *gey'*; la palabra puede referirse a un desfiladero o cañón más que a un valle extenso.

d. 1QIsa^a tiene *yhdyv* en vez del *yahdāv* del texto masorético. LXX completa el sentido desde una perspectiva teológica: *kai opsetai pasa sarx to sōtērion tou theou* («toda carne verá la salvación de Dios»), quizá influido por 52, 10. Los intentos más recientes de dotar a *vērā'û* de objeto resultan innecesarios, porque *r'h* aparece en otros lugares sin objeto (41, 5.21; 49, 7.18).

e. Literalmente, «pues la boca de Yahvé ha hablado».

f. O posiblemente: «¡Escucha! Alguien dice...», entendiendo *qôl* como una interjección (GKC 146b).

g. De acuerdo con 1QIsa^a, LXX (*kai eipa*) y Vulg. (*et dixi*), en vez del *vē'āmar* del texto masorético: «y dijo».

h. El *hasdô* (*hsdyv/hasdayv* en 1QIsa^a) del texto masorético («su lealtad») no tiene sentido aquí, y expandirlo semánticamente para que signifique

«durabilidad»¹ o «gracia»² carece de fundamento; quizá *hădārô* (cf. el texto de LXX, que es seguido por 1 Pe 1, 24 *-doxa-* y Vulg. *-omnis gloria eius quasi flos agri-*).

i. Los LXX omiten el v. 7 por haplografía. El escriba de 1QIsa^a omitió los v. 7b y 8a, añadidos más adelante entre renglones y en el margen. «El aliento de Yahvé» es una metáfora del viento: cf. Sal 147, 18.

j. Algunos comentaristas³ leen esta afirmación como parte del texto original, pero parece una típica glosa, quizá remitiendo *hāšîr* («hierba»), en un sentido sectario, al resto del pueblo, como sugiere el Targum (cf. 2, 9b.22).

COMENTARIO

Teniendo en cuenta las convenciones literarias características de los escritos proféticos, resulta sorprendente que no se identifique a los destinatarios al comienzo de esta gran parte del libro. El problema se advirtió desde antiguo, pues el Targum los identifica con profetas y los LXX con sacerdotes. Si pudiésemos seguir a Torrey cuando incluye los caps. 34–35 en el libro del Segundo Isaías, tendríamos a nuestra disposición una explicación sencilla: en 40, 1 no está el comienzo del libro. Is 34, 1 se dirige a una audiencia específica, las naciones y los pueblos, pero el mensaje que sigue, lejos de ofrecer consuelo, habla de ira, matanzas y juicio. Esto hace que resulte difícil aceptar el argumento de Freedman según el cual se dirige a las mismas personas en 40, 1, o incluso que los caps. 34 y 40 formarían parte del mismo libro. Torrey se percató del problema, pero simplemente indicó que, si el autor se hubiese sentido urgido a identificar a sus destinatarios, habría respondido con las palabras de 66, 10: «todos los que aman a Sion»⁴. Una explicación alternativa, propuesta en la introducción, es que el compilador que conectó 40–55 con 1–39 habría omitido el título o reformulado los versículos iniciales para ajustarse al nuevo contexto.

Queda claro que este pasaje introductorio se interesa por la comunicación profética, dado que sostiene que las dos primeras declaraciones (vv. 1-2.3-5) son un discurso de Yahvé (es decir, un discurso profético) y dado que la afirmación final (8b) insiste en la validez permanente de ese discurso, algo repetido al final de la sección, sin duda de forma deliberada (55, 10-11). Esta es la opinión del autor del Targum, quien identificó a los destinatarios con profetas y sustituyó «profetiza» por «proclama», pero no la del traductor griego, que los identificó con sacerdotes. La mayoría de los comentaristas medievales también creía que se dirigía a profetas.

1. H. N. Snaith, *The Exegesis of Isaiah XL 5.6*; cf. Targ.: *tvqghvn*: «su fortaleza».

2. C. C. Torrey, *The Second Isaiah*, 306.

3. K. Elliger, *Deuterjesaja: 40, 1–45, 7, 4*.

4. C. C. Torrey, *The Second Isaiah*, 306.

Este apóstrofe inicial equivale a una *apología* del mensaje que vendrá a continuación en los caps. 40–48 y, por ello, sirve de prólogo adecuado a esos capítulos. El autor, un vidente anónimo (conocido de forma convencional como el Déutero-Isaías), detalla una comunicación con Yahvé (vv. 1-2) en la que los destinatarios reciben un encargo que conlleva tres órdenes: consolar al pueblo, hablar con afecto a Jerusalén (dando a entender, una vez más, el pueblo) y proclamar buenas noticias. El tema del consuelo es un *leitmotiv* a lo largo de estos capítulos (cf. 49, 13; 52, 9, con *n̄hm* en piel con ‘*ammô*: «su pueblo»), y, de hecho, son buenas noticias después de todas las terribles amenazas y advertencias de los caps. 1–39. El mensaje de la buena nueva es también tripartito: el final de la servidumbre, la liquidación de las deudas, entendidas metafóricamente, y la concesión de beneficios que compensarán el castigo infligido por los pecados cometidos.

La hipótesis de que este «salón de voces»⁵ presupone el escenario del consejo divino y que, por tanto, los destinatarios son miembros de la corte celestial de Yahvé ha recibido un estatuto casi canónico en la reciente exégesis anglosajona, pero carece de fundamento. Según Cross, puede deducirse de los imperativos que por lo general Yahvé dirige a los miembros de su séquito⁶. Sin embargo, se ignora así el carácter deliberativo del consejo, como aparece descrito en otros textos bíblicos relevantes. Donde encontramos nítidamente este escenario, Yahvé comienza un debate y solicita opiniones, pero no da órdenes (Is 6, 8; 1 Re 22, 20-22; Job 1–2). Asimismo, Cross supone que *qôl qôrē*’ (40, 3) y *qôl ’ômēr* (40, 6) remiten a heraldos angélicos, presumiblemente basándose en las expresiones parecidas que se hallan en la visión recogida en el cap. 6 (6, 4.8). A primera vista, parece una conjetura razonable, pero ignora la referencia de Is 6, 4, más natural a la luz del contexto, a la llamada litúrgica de los serafines en el versículo previo. Dado que, además, Is 6, 8 identifica explícitamente la voz con la de Yahvé, y no con la de alguno de sus cortesanos, la forma en que se dispone el relato de la visión y la llamada es bastante diferente a 40, 1-8. También parece demasiado literal suponer que solo los seres sobrenaturales pueden abajar colinas y allanar valles.

La opinión a favor del escenario del consejo divino dependiente de Is 6 ha sido reasumida por Melugin⁷, Seitz⁸ y Williamson⁹. El primero la defiende a la luz de los imperativos en plural de 40, 1-2, pero es difícil

5. J. D. W. Watts, *Isaiah 34–66*, 75.

6. F. M. Cross, *The Council of YHWH in Second Isaiah*, 274-277; *Caananite Myth and Hebrew Epic*, 187-188.

7. R. F. Melugin, *The Formation of Isaiah 40–55*, 82-84.

8. C. R. Seitz, *The Divine Council*, 229-247.

9. H. G. M. Williamson, *The Book Called Isaiah*, 37-38.

ver por qué las directrices en plural deben dirigirse a seres divinos y no a una pluralidad de profetas. De hecho, en Is 40–66 y en otros textos del periodo posterior a la destrucción (Is 52, 8; cf. Jr 6, 17; Ez 3, 17; Is 56, 10–11; 59, 21; 62, 6–7; Jr 29, 8) los destinatarios son con frecuencia un grupo de profetas. Tanto Melugin como Williamson suponen, a partir de Is 40, 6–8, que el profeta responde al encargo con desaliento o desesperanza, lo que resultaría comparable con la reacción de Isaías en la visión (6, 5). Sin embargo, teniendo en cuenta el lenguaje metafórico de la hierba y las flores que aparece en otros lugares (Is 28, 1; 37, 27; 51, 12; Sal 37, 2; 90, 5; 103, 15; 129, 6, esta última haciendo referencia a los enemigos de Sion), parece más lógico asumir o bien que 40, 6b es la respuesta a la pregunta del vidente seguida de un comentario profético en los vv. 7–8, o bien que todo el pasaje, 6c–8b, es la proclamación.

En cualquiera de los dos casos, lo que se pretende es contrastar la fuerza y la validez de la palabra profética con la inestabilidad del poder político y de las pretensiones humanas en general, con una probable referencia a Babilonia. Por otra parte, en Is 40, 1–8 no se menciona un ambiente celestial semejante al de Is 6, 1–3; 1 Re 22, 19–23 y Job 1–2, donde dicho escenario se hace explícito.

Dado que en los caps. 40–55 rara vez se escucha la voz del autor, cabe destacar que el discurso profético en primera persona aparece al comienzo de las dos grandes secciones de esta parte del libro, a saber: 40, 6a y 49, 1–6.

El prólogo empieza, pues, con una llamada a los profetas en general o a un grupo de profetas en concreto, para que proclamen un mensaje de consuelo y esperanza al pueblo de Yahvé (siendo *'ammî* el objeto del verbo transitivo *nĥm* en *piel*—cf. 49, 13; 52, 9—y no el vocativo como en la Vulg.: *popule meus*). La postura que adoptamos aquí es que el cambio entre el plural y el singular en los vv. 1–8 con respecto a los hablantes y a los destinatarios se explica mejor en términos de una pluralidad de profetas vinculados a un profeta individual—es decir, el autor anónimo—. Is 52, 7–8 ofrece un paralelo aleccionador: un heraldo de buenas noticias *humano* (*mēššabēr*) es asociado a un grupo de profetas (*šōpîm*, «centinelas», un sinónimo de «profetas»: cf. Ez 3, 17; 33, 2.6–7; Jr 6, 17 y quizás Is 56, 10).

Ahora, en este comienzo, no se afirma que el mensaje sea la garantía de un pronto retorno a la patria dirigido a los judeo-babilonios. La yuxtaposición con la predicción del exilio en Babilonia, que va inmediatamente antes (39, 5–8), podría sugerirlo, así como las llamadas a salir de Babilonia con las que se cierra la sección (48, 20–22). De momento, lo único que se nos dice es que Jerusalén, simbolizando al pueblo, ha cumplido el tiempo de la servidumbre (*šābā'*, entendido en este sentido, más que en el de una leva militar o un tiempo en prisión por el impago de las deudas). Ha satisfecho sus obligaciones y ha pagado sus deudas.

Si se toma literalmente, la afirmación de que Israel ha pagado el doble (*kiplayim*) por todos sus pecados suscitaría serias cuestiones acerca del equilibrio y la proporción en la administración de justicia por parte de Dios. Por ello, los comentaristas han optado por comprenderlo como un tecnicismo legal o económico, bien en el sentido de que Jerusalén ha pagado la cantidad debida junto con los intereses acumulados (cf. Ex 22, 3 [4]: *šnayîm*, «doble»), o la cantidad equivalente, como en Dt 15, 18 (Von Rad), o, en un sentido más general, excesivamente (cf. Job 11, 6). Abenezra adoptó un enfoque más directo, entendiéndolo como si Israel hubiese sido llamado a sufrir el doble que las naciones. Por otro lado, Torrey se apoya en el Corán (sura 7, 36) para plantear que «pagar el doble» es simplemente una hipérbole retórica¹⁰. A estas propuestas podemos añadir otra sugerida por Is 51, 19: aquí un vidente se dirige a Jerusalén y le dice que le han sucedido dos cosas malas, aludiendo –casi con toda seguridad– a la hambruna y a la derrota militar, pero que sus padecimientos tocan ya a su fin.

Si estas metáforas suenan demasiado legales para nuestro gusto, podemos equilibrarlas con el peso emocional vinculado a la repetición que aparece al comienzo de este «libro de consuelo» (*naḥāmû, naḥāmû*). Este tipo de reiteraciones es un rasgo recurrente en estos capítulos (51, 9.17; 52, 1.11; 57, 14; 62, 10) y ayuda a mantener un ritmo vivo. También encontramos la orden: «Consolad a *mi* pueblo, hablad al corazón de Jerusalén», o sea, decidle palabras de aliento y ánimo (cf. Gn 34, 3; 50, 21; Jue 19, 3; 2 Sm 19, 8 [7]; Os 2, 16 [14]; Rut 2, 13), porque puede esperar un futuro mejor.

Como muestra la frase final de la siguiente estrofa, los vv. 3-5 constituyen una proclamación profética más que un discurso de una voz desencarnada o una llamada del heraldo celestial. Pretenden poner de manifiesto qué se ha de cumplir antes de que las palabras de consuelo puedan hacerse realidad. Nada se dice acerca de preparar un camino para el regreso del exilio en Babilonia. Se trata más bien de preparar un camino procesional para la llegada de Yahvé a su pueblo. Teniendo en cuenta el estado de las carreteras de la época, se trataría de las medidas habituales cuando se preparaba la visita, la *parousia*, de un dignatario.

A medida que avanzamos, hemos de tener en cuenta la posibilidad, sugerida por el rabino Moisés Hakkohen y recogida por Abenezra, de que estas primeras estrofas incluyan una alusión a la eventual reconstrucción del templo. Is 62, 10-12 afirma lo mismo, haciendo uso de esa terminología e incluso citando 40, 3-5 al pie de la letra: se ha de construir una calzada (*mēsillâ*) y limpiarla de piedras a fin de prepararse para la *parousia* de

10. C. C. Torrey, *The Second Isaiah*, 306.

Yahvé y la salvación que la acompaña. Un pasaje parecido, 35, 8-10 (muy vinculado, como hemos visto, a los caps. 40–48), habla del retorno a Sion de aquellos rescatados por Yahvé a través de una calzada (*maslúl*, hápax) conocida como la Vía Santa, pero lo hace como parte de un escenario más amplio. Capítulos posteriores hablarán del regreso desde otras zonas por tierra y mar (43, 2.16; 49, 11-12), incluso desde una zona tan alejada como la primera catarata del Nilo (49, 12).

Tanto 35, 8-10 como 62, 10-12 parecen estar más lejos de los detalles históricos que 40, 1-8, pasaje con el que están íntimamente relacionados. Según avanzamos por estos capítulos veremos cómo el camino (*derek*) que ha de trazarse por el desierto se metaforiza o espiritualiza aún más (por ejemplo, 57, 14; cf. 30, 21), y está conectado con las tradiciones del progreso irregular de Israel a través del desierto tras la salida de Egipto¹¹. Visto en el contexto del libro de Isaías en su conjunto, la imagen del camino o del viaje pone de manifiesto un desarrollo más extenso desde los detalles históricos hacia una perspectiva escatológica y, en última instancia, apocalíptica.

¿Qué están llamados a hacer aquellos a quienes se dirige el vidente? Hay que abrir (*pnh* en *piel*; cf. 57, 14; 62, 10) y disponer una ruta, una calzada, allanando lo torcido (*'āqob*, la única aparición con este sentido) y lo escabroso (*rěkāsīm*, hápax), términos más o menos sinónimos que pueden tener una amplia gama de significados, en absoluto limitados a regiones tales como el desierto del Sáhara, el gran desierto de Arabia o el Arabá, al sur y al este del mar Muerto. Este «camino por el desierto» se suele identificar con la ruta que los inmigrantes judeo-babilonios pudieron seguir al volver a Judá. En línea recta, les habría llevado a través de la zona central del desierto de Arabia, pero si reflexionamos un momento, nos daremos cuenta de cuán improbable, por no decir suicida, hubiera sido ese itinerario. Lo más seguro es que los inmigrantes del sur de Mesopotamia tomaran la ruta septentrional, bastante concurrida, a lo largo del Éufrates hasta Siria, luego al sur hacia Damasco, y después por la ruta de la costa o por el macizo central hasta Jerusalén.

Más en concreto, el énfasis de estos capítulos no recae solo en la construcción de una calzada, sino también –y principalmente– en el tema de la transformación ecológica, haciendo que la tierra devastada por la conquista babilonia vuelva a ser no solo habitable, sino extremadamente fértil. Así, por ejemplo, 35, 1:

Que el *midbār* y el yermo se alegren,
la *'ārabā* se regocije y florezca.

11. Cf. especialmente H. M. Barstad, *A Way in the Wilderness*.

Parecidas predicciones se hallan a lo largo de los caps. 40–66 (41, 17-20; 43, 19-21; 49, 8-13; 57, 14; 62, 10-12), en los que una imagen fundamental es la provisión de agua (35, 6; 41, 18-19; 43, 19; 44, 3; 48, 20-21; 49, 9). Is 51, 3 dice que el *midbār* y la *‘ārabā* de Sion reciben consuelo, transformándose en un jardín de Edén. Esto crea un problema serio, pero no insoluble, a los muchos comentaristas que asumen, normalmente sin justificarlo, que el trasfondo de estos capítulos es la diáspora en Babilonia.

El objeto de esta actividad es hacer posible que toda la humanidad contemple la revelación de la gloria o del esplendor de Yahvé (v. 5). Este teologúmeno (en hebreo *kābôd* y en griego *doxa*), empleado en todo el libro de Isaías, constituye un intento por combinar la trascendencia y la immanencia, por dotar de una expresión simbólica a la presencia real del Dios invisible.

Lo importante en este contexto es que, en esencia, se relaciona con el santuario, el lugar donde reside la divinidad y donde puede experimentarse su presencia. Cuando los filisteos capturaron el arca, la esposa del sacerdote Pinjás se lamentó porque «la gloria ha abandonado Israel» (*gālā kābôd miyyisrā’el*, 1 Sm 4, 21-22) y llamó a su hijo Icabod (quizá «¿dónde está el *kābôd*?»). Tras recobrar el arca e instalarla en el templo de Jerusalén que se acababa de construir, se nos dice que la gloria de Yahvé llenó el edificio (1 Re 8, 11). Explotando la idea de movilidad, Ezequiel representó la salida del *kābôd* paso a paso desde la ciudad condenada y el templo (Ez 9, 3; 10, 4.18-19; 11, 22-23), su aparición final en la diáspora babilonia (1, 28; 3, 23) y su retorno previsto (43, 1-5; 44, 4; cf. Ag 2, 7; Zac 2, 9 [5]). De este modo, rompió de forma decisiva con la idea de una divinidad territorial, anclada a un lugar. Ahora el Dios de Israel puede aparecer y ser percibido fuera de la tierra sobre la que ejerce su dominio.

Íntimamente relacionado con estas representaciones está el santuario móvil que sirvió a Israel en el desierto y con el que, según el escritor sacerdotal (P), estaba muy vinculado el *kābôd* (Ex 40, 34-38, etc.). El que la humanidad entera —de hecho, todas las criaturas vivientes, literalmente «toda carne»— sea testigo y reconozca el retorno triunfal de Yahvé a su pueblo derrotado y disperso es el primero de muchos casos en estos capítulos en los que el profeta desafía a las realidades políticas (cf. 49, 26; 66, 16.23-24).

La estrofa siguiente (vv. 6-8) está conectada con la anterior mediante el término *kol-bāsār*, literalmente «toda carne», que dependiendo del contexto puede hacer referencia a toda la humanidad o a todas las criaturas. Esta expresión aparece a menudo en la fuente P, en particular en el relato del diluvio universal (Gn 6, 13.19; 7, 15-16; 8, 17). Desde hace tiempo se ha debatido sobre la identidad del hablante y del destinatario, y muchos exegetas modernos optan por una conversación entre seres celestiales, como en la visión de Miqueas (1 Re 22, 19-23) y en la escena inicial de

Job. No obstante, de ser así, esperaríamos que los hablantes y el escenario quedaran más claramente indicados; y si la voz que habla en la estrofa anterior es Yahvé, esperaríamos que también lo hiciera aquí. El hecho de que en ambas estrofas se hable de Yahvé en tercera persona no constituye un obstáculo para esta solución, puesto que es habitual en la *oratio recta* profética y supone una forma de dramatización normal. En cualquier caso, también es posible que en los vv. 7-8 tengamos un comentario sobre el oráculo del v. 6b, un rasgo no infrecuente del discurso profético.

En este segundo caso se dice al vidente que proclame o predique (término preferido por Smart¹², siguiendo a Lutero) el mensaje que, expresado de múltiples formas, se halla en el corazón de la profecía bíblica: la fuerza transformadora de la palabra profética («la palabra de nuestro Dios») en contraste o en comparación con los poderes y principados políticos, los cuales parecen indestructibles pero, en realidad, son efímeros. Al menos en este sentido el vidente puede ser considerado heredero del Isaías de Jerusalén.

Sin embargo, el mensaje no es una afirmación vaga y moralizante sobre la fragilidad humana, como la combinación «hierba» y «flor» podría sugerir (cf. Sal 37, 2; 90, 5-6; 103, 15), y todavía menos se trata de un lamento por la situación desesperada de la diáspora babilonia desde la que habla el vidente. Se dirige contra el imperio neobabilonio, entonces bajo la amenaza que suponía el avance victorioso de Ciro II. Por tanto, prepara el tema (literalmente) central de los caps. 40–48, a saber: un nuevo impulso dado al progreso histórico interrumpido con el encargo de Ciro como instrumento de los designios de Yahvé para su pueblo.

12. J. D. Smart, *History and Theology in Second Isaiah*, 50.

ÍNDICE GENERAL

<i>Prefacio</i>	7
<i>Abreviaturas</i>	8
LIBRO DE ISAÍAS 40–55: UNA TRADUCCIÓN	13
INTRODUCCIÓN A ISAÍAS 40–55	51
1. Isaías 40–55 como parte del libro de Isaías	53
a) ¿Qué es un libro bíblico?	53
b) Isaías 40–55 en relación con Isaías 35	55
c) Isaías 40–55 en relación con 36–39	59
d) Rasgos lingüísticos, estilísticos y temáticos	61
e) Profecía y cumplimiento	64
f) Isaías 40–55 y los deuteronomistas	65
2. Isaías 40–55 como parte del canon bíblico	68
a) Isaías 40–55 es «canónicamente» independiente de Isaías 1–39 ..	68
b) Isaías 40–55 en los profetas posteriores	70
c) ¿Cuándo se hizo canónico Isaías?	72
3. La naturaleza literaria de Isaías 40–55	73
a) Estructura	73
b) Recursos retóricos	76
c) La cuestión de los géneros literarios	80
d) Isaías 40–55: ¿poesía o prosa?	83
4. La formación de Isaías 40–55	85
a) ¿Cómo surgió la cuestión sobre la formación de Isaías 40–55? ...	85
b) ¿Coherencia o fragmentación?	87
c) Disposición en unidades amplias	90
d) Añadidos	92
e) Los cuatro «cantos del Siervo»	94
5. Algunos capítulos de la historia de la interpretación	99
a) Las primeras fases	99
b) La Septuaginta, el Targum y las interpretaciones judías posteriores	100
c) El Siervo de Isaías en el periodo tardío del Segundo Templo	103
d) Isaías 40–55 en el cristianismo primitivo	107
6. Isaías 40–55 en su contexto histórico	112
a) La trayectoria de Ciro y el colapso del imperio babilónico	112
b) Judá neobabilonia	116
c) La diáspora judía	121
d) ¿Se redactó Segundo Isaías en Babilonia, en Judá o en otra parte?	124

7. Aspectos de la teología de Isaías 40–55	126
a) Enfrentarse al desastre	126
b) El Dios de Israel y los dioses babilonios	128
c) Títulos y atributos divinos	133
d) Tradiciones narrativas en Isaías 40–55	135
e) Jerusalén/Sion como meta del camino	138
f) ¿Es el autor de Isaías 40–55 un portavoz del universalismo religioso?	139
g) Siervos de Dios en Isaías 40–55	142
8. El texto de Isaías 40–55 y las versiones antiguas	145
9. Una palabra previa sobre la lectura	149
 BIBLIOGRAFÍA	 153
1. Comentarios	153
2. Textos y versiones	155
3. Monografías y artículos	158
a) Isaías 40-55 en general	158
b) El Siervo en Isaías 40–55	178

ISAÍAS 40–55

TRADUCCIÓN, NOTAS Y COMENTARIO

Prólogo: el renacimiento de la profecía (40, 1-8)	187
Buenas noticias para las ciudades de Judá (40, 9-11)	196
Una disputa sobre el poder del Dios de Israel (40, 12-31 + 41, 6-7)	200
Un primer discurso en un simulacro de juicio (41, 1-5)	209
Palabras de aliento para Israel, el siervo (41, 8-16)	213
Transformación ecológica de la tierra (41, 17-20)	218
Un segundo discurso en un simulacro de juicio (41, 21-29)	220
La misión del Siervo de Yahvé (42, 1-9)	225
Nuevos acontecimientos exigen un cántico nuevo (42, 10-17)	231
La insensibilidad espiritual del Siervo (42, 18-25)	235
La confirmación divina: todo irá bien (43, 1-7)	240
El Dios de Israel y los dioses de las naciones (43, 8-13)	243
Algo nuevo: un camino hacia el futuro (43, 14-21)	247
La presentación y el sobreseimiento de la causa contra Israel (43, 22–44, 5)	251
Israel llamado a dar testimonio de Yahvé como el Dios único (44, 6-8.21-23)	258
Polémica contra las imágenes de culto (44, 9-20)	262
Ciro, mi ungido (44, 24–45, 8)	268
No se pueden pedir explicaciones a Dios por elegir a Cyrus (45, 9-13) ...	278
El Dios que se esconde (45, 14-19)	283
La oferta de salvación a las naciones (45, 20-25)	289
Los dioses de Babilonia derrotados y exiliados (46, 1-7)	293
Confirmación para los que dudan (46, 8-13)	301
La reina Babilonia destronada (47, 1-15)	307
Predicciones pasadas y futuras (48, 1-11)	318

De nuevo y por última vez: la misión de Ciro (48, 12-22)	326
El discurso del Siervo a las naciones (49, 1-6)	333
Dos comentarios acerca del Siervo (49, 7-13)	340
La mujer Sion y su nueva familia (49, 14-23)	346
Se ofrece una nueva confirmación y se responde a las objeciones (49, 29-50, 3)	353
El Siervo profético rechazado y maltratado (50, 4-11)	358
Tres palabras de consuelo para quienes están bien dispuestos (51, 1-8)	365
Una oración urgente por la intervención divina (51, 9-16)	371
La copa de ira (51, 17-23)	378
La llegada del reino (52, 1-12)	382
El Siervo: de la humillación a la exaltación (52, 13-53, 12)	390
Interpelación a Sion (54, 1-17)	406
Una invitación final a la fe en la palabra profética (55, 1-13)	417
<i>Índice de nombres y temas</i>	427
<i>Índice de referencias bíblicas y de la literatura primitiva</i>	433
<i>Índice de términos hebreos fundamentales</i>	455