

La mediación de Ciro y la del Siervo de Dios en Deuteroisaias

Al realizar este trabajo he seguido dos métodos muy distintos en cada una de sus partes. En la primera (mediación de Ciro) me ha parecido conveniente hacer un análisis de cada texto, para resaltar un punto que generalmente no tienen en cuenta los comentaristas: el diverso carácter de estos oráculos antes y después del capítulo 45.

Sin embargo, en la segunda (mediación del Siervo) resultaba imposible aplicar este método. Cualquiera de los Cantos ofrece tantos puntos discutibles que bastaría para todo un artículo. Por ello he prescindido de la exégesis detallada para detenerme en visiones de conjunto.

I. LA MEDIACION DE CIRO¹

Is 41,1-5

La primera referencia a Ciro —muy clara, pero sin mencionar su nombre— la encontramos en el primer juicio (Gerichtssrede) del Libro de la Consolación. Ya que este género literario volveremos a encontrarlo en nuestro estudio, conviene recordar que el tema más importante de estos juicios consiste en saber quién es el verdadero Dios, quién puede reivindicar el honor de

¹ BARNES, W. E., Cyrus the «Servant of Jehovah», *Isa. xlii, 1-4 (7)*: JTS, 32 (1931), 32-39; HALLER, M., Die Kyros-Lieder Deuterocesajas: *Eucharisteion* (Festschrift Gunkel), I, 1923, 261 ss.; JENNI, E., Die Rolle des Kyros bei Deuterocesaja: ThZ, 10 (1954), 241-56; SIMCOX, C. R., The role of Cyrus in Deutero-Isaiah: JAOS, 57 (1937), 158-71; SCHARBERT, J., *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient*, Freiburg, 1964.

dirigir la historia². Para ello no bastan las pretensiones infundadas; hay que presentar argumentos serios, consistentes en palabras (predicciones pasadas y anuncios del futuro) y obras (también pasadas y futuras). El desenlace es siempre el mismo: sólo Dios, el Dios de Israel, el Rey de Jacob ha hablado y actuado desde el principio, y sólo él seguirá actuando y prediciendo el futuro.

Este elemento se observa con mucha claridad en nuestro texto. Ante los "pueblos e islas" convocados a juicio se abre el escenario de la historia, dejando ver a un personaje que se acerca rápido, victorioso. Pero no es él quien atrae la atención. Lo importante es buscar al auténtico protagonista, escondido entre bastidores; al autor de la obra, que le ha dado la orden de salir a escena. Un doble "quién" (mî: v.2 y 4) insiste en la búsqueda. La respuesta se percibe en el "aní" de 4b. Dios es el verdadero protagonista: ha cumplido las dos condiciones necesarias, anunciar el futuro de antemano (4a) y actuar (he'îr, yitten, pa'al, 'ásah).

Este detalle nos hace caer en la cuenta de un dato muy importante: en los juicios de Dios con los pueblos Ciro es un personaje secundario. No debe atraer demasiado la atención. Su persona, su actividad, son un simple punto de apoyo para dar el salto hacia el auténtico director de la historia. Sin embargo, ya que el tema de nuestro trabajo es la mediación de Ciro, debemos indicar algunos datos interesantes:

1. Se resalta la tarea destructora y la facilidad con que la realiza (2b.3).
2. No se asigna a Ciro una misión salvífica, ni siquiera para Israel.
3. Queda muy clara la estrecha relación entre Dios y Ciro, especialmente en el plano de la acción. El cambio de sujeto en 2b lo expresa de modo significativo. Hasta aquí es Dios quien actúa, el que le entrega pueblos y reyes; a partir de 2b es Ciro quien continúa la acción de Dios. A estos pueblos y reyes que el Señor le ha entregado él los reduce a polvo, los dispersa como paja, los persigue.

² Cfr. Cl. WESTERMANN, *Sprache und Struktur der Prophetie Desuterojesajas en Forschung am alten Testament*, München, 1964, 92-170, especialmente 134 ss.

Is 41,21-29

La segunda referencia a Ciro —sin mencionar su nombre— la tenemos en el segundo juicio del libro. Este se divide claramente en dos partes, con finales muy semejantes (v.24 y 28s.).

La estructura del pasaje es la siguiente: en la primera parte (21-24) Dios invita a los dioses (no se los nombra, pero está claro que son ellos) a que presenten su pleito (*rîbekem*) y aduzcan sus pruebas (*'aşumôtêkem*) para demostrar que son dioses. Como ya indicamos, tales argumentos deben consistir en palabras (*yag-gîdû lanu, haggîdû, haš'emî'unu, haggîdû: 22.23a*) y obras (*'ap têtîbû w'etare'û*).

Deberían abarcar también el pasado (*hari'sonôt: 22b*), pero Dios se muestra condescendiente; quizás “tenían entonces algún negocio, estaban de camino, se hallaban durmiendo o les había ocurrido algo” (cfr. 1 Reg 18,27). No importa que anteriormente no hayan hecho nada. Basta que lo hagan en el futuro (*tigrêna, habba'ôt, ha'otiyot l'e'aḥôr: 22.23*). Está dispuesto a prestarles atención (22b) y a reconocer que son dioses (22b.23a). Pero es inútil: “vosotros sois nada, vuestras obras son vacío”. ¿Por qué? No se dice, pero se sobreentiende. La segunda parte lo explicitará.

En esta segunda parte (25-29) Dios presenta sus argumentos: acción (25) y palabra (27), que contrastan fuertemente con la imposibilidad de los dioses de anunciar y actuar. No busca escapatorias, no se aprovecha de las circunstancias históricas para quedar bien; lo que está ocurriendo no sólo se debe a una orden suya, sino que lo ha anunciado de antemano (*mer'oš, mill'panîm, ri'sôn: 26.27*). El futuro es la escapatoria de los dioses, el pasado es el argumento de Dios. Pero también el futuro está dominado por el Señor, y a los dioses no les queda salvación. Cinco proposiciones negativas (*'eyn maggîd, 'eyn mašmî'ah, etc.*) demuestran que ni ellos pueden hablar, ni nadie les hace caso, ni ninguno de sus adoradores es capaz de defenderlos. La conclusión es clara: “todos juntos eran nada, sus obras vacío, aire y nulidad sus estatuas” (29). Sólo el Señor es el verdadero Dios.

Volviendo al v. 25, vemos que éste presenta el argumento de la actividad de Dios, descrita con dos verbos (*'wr y qr'*), a la que corresponde de nuevo, como en 41,1-5, la actividad de Ciro (*wayyabas con BHS, yirmas*).

Notamos los mismos datos observados en el oráculo anterior: la obra de Ciro es puramente destructora, no se le asigna una misión salvadora. Y de nuevo se resalta la relación entre la actividad de Dios y la de Ciro. La acción *pasada* del Señor (ha'îrôtiû, yiqqre') parece exigir una acción futura. Y así es. Pero no la llevará a cabo el mismo Dios, sino Ciro en su nombre (wayyabas, yirmas).

Is 44,24-45,7

Este gran oráculo sobre Ciro tiene una importancia capital en Deuteroisaiás y también una forma especial, la del Königso-rakel, muy difundida fuera de Israel y con reminiscencias en otros textos del Antiguo Testamento (Sal 2; 110).

Nuestro pasaje se sitúa en el centro del libro. Antes, en los capítulos 40-44, encontramos oráculos relativamente breves, cerrados en sí mismos. A continuación, en los capítulos 46-55, predominan las grandes unidades. No resulta difícil comprender la especial importancia del oráculo sobre Ciro; como indica Westermann, aquí radica la base histórica de la confianza del profeta.

Otro dato que revela la importancia del oráculo es su extensa introducción: 44,24-28. Con frecuencia se consideran estos versos como una unidad independiente. Sin embargo, Westermann piensa que estos versos van unidos a lo que sigue, ya que la introducción de 44,24 sólo encuentra su verdadera continuación en 45,2 (después de una serie de participios y de repetir la introducción en 45,1). Es verdad que 44,24 sugiere que Dios va a hablar a Israel, mientras que en 45,1 se dirige a Ciro. Pero es un cambio pretendido: se quiere indicar que cuando Dios habla a Ciro habla al mismo tiempo al pueblo de Israel. Otro argumento que demuestra la unidad del oráculo lo tenemos en la inclusión entre 44,24 ('anokî Yhwh 'oseh kôl) y 45,7 ('anî Yhwh 'oseh kol 'elleh). Parece, pues, conveniente admitir la unidad del pasaje distinguiendo entre la introducción y el oráculo propiamente dicho. En ambos se nos habla de Ciro.

La introducción presenta un esquema muy claro: es un himno en el que se alaba a Dios como creador y Señor de la historia. Con respecto al texto debemos notar que el v. 26b resulta demasiado largo y rompe la armonía. Alonso Schökel propone la

solución de considerar como añadido la frase “y de las ciudades de Judá: serán reconstruidas”. Duhm, al que sigue Westermann, basándose en la semejanza entre 26b y 28b_a prefiere suprimir 28b_a y trasladar 28b_b después de twšab. De esta forma tenemos:

El que dice de Jerusalén: “Será habitada”,
 y del templo: “será cimentado”,
 y a las ciudades de Judá: “serán reconstruidas”
 y levantaré sus ruinas.
 El que dice al océano: “aridece”,
 “secaré tus corrientes”;
 el que dice a Ciro: “tú eres mi pastor”
 “y cumplirás toda mi voluntad”.

Personalmente prefiero la solución de Duhm, ya que establece una relación directa entre el final de la introducción y el comienzo del oráculo: “el que dice a Ciro: ‘tú eres mi pastor’ (44,27); ‘así dice el Señor a su Ungido Ciro’” (45,1). Además, con los cambios de Duhm, que no considero excesivos, la introducción queda organizada en dos estrofas de cuatro versos cada una. La primera (24b_b-26a) enfrenta principalmente a dos grupos de personajes: por una parte, los magos, los agoreros y los sabios; por otra los siervos y los mensajeros de Dios. El Señor derrota a los primeros y concede la victoria a los segundos.

La segunda estrofa (26b-28a) enfrenta dos naciones: una, Israel, con la capital deshabitada, sin templo, y las ciudades en ruinas; otra, Babilonia, regada por abundantes ríos, como símbolo de vida y de riqueza. Pero la palabra de Dios cambia la situación por completo. Israel volverá a ser habitada, Jerusalén reconstruida con su templo, mientras Babilonia se seca y aridece. Es la voluntad de Dios. Pero no se realizará milagrosamente, como en Egipto. Esta vez no hay signos y prodigios. Dios encarga a un hombre el cumplimiento de sus proyectos. Y ese hombre que “llevará a cabo toda mi voluntad” (v.28) es Ciro, “mi pastor”.

Es interesante notar el contraste con 26a. Se dice allí que “Dios cumple el proyecto de sus mensajeros”, mientras aquí es Ciro quien “cumplirá toda mi voluntad”. Aunque no se indica expresamente en qué consiste esta “voluntad”, los versos anteriores nos permiten afirmar con certeza que se trata de una doble misión: castigar a Babilonia y restaurar al pueblo de Dios.

Con esto surge un nuevo aspecto de la misión de Ciro, el salvífico, que será el predominante en los textos posteriores. Al mismo tiempo nos hace ver que Ciro no es un simple "ejecutor", al estilo de Nabucodonosor o Tiglat-Pileser, sino un "mediador", encargado por Dios de transmitir la liberación a su pueblo.

El mismo título que recibe, "pastor", nos orienta en esta línea. Dios realiza una función idéntica en 40,11 y el título se aplica a los reyes de Israel (Jer 3,15; 23,1) y al rey mesiánico (Miq 5,4; Ez 34,23; 37,24, etc.). Con él se recoge la tradición de la mediación real en Israel.

El oráculo propiamente dicho abarca los versos 1-7. Lo que más resalta en ellos es la multiplicidad de acciones con que Dios favorece a Ciro. Unas tienen por objeto al rey persa (ḥazaq, halak, natan, qara', kinnah, 'izzer), otras a los enemigos (radad, patah, šabar, gidd'a).

La estructura parece ser la siguiente. En una primera parte (1b-3), después de la alocución a Ciro, se presenta su campaña victoriosa: una serie de substantivos van indicando la proximidad amenazadora del rey, que desde las fronteras avanza incontenible hacia los tesoros ocultos. Destaca en este aspecto la secuencia delatayim, še'arîm, daltôt neḥûšah, berîḥê barzel. Pero Ciro debe todo esto a Dios. Es él quien "doblega las naciones", "desciñe las cinturas de los reyes", "allana los cerros", "abre, hace trizas y arranca" toda clase de puertas y cerraduras. El final de esta primera parte parece situarnos en medio de Babilonia.

Y comienza en la segunda (3b-7) un diálogo de Dios con Ciro, que contiene elementos de la investidura y subida al trono de un rey. Tenemos la imposición de la insignia y la concesión del título. Es la entronización después de la victoria, que conocemos perfectamente por los anales asirios del siglo anterior. Y en este momento Dios hace saber a Ciro qué le ha movido a mostrársele favorable. Un triple lēma'an (3b.4a.6a) lo indica claramente: ser reconocido por Ciro (3b), salvar a Israel (4a), manifestar su divinidad en todo el mundo (6a).

Los dos últimos elementos nos resultan ya conocidos. De la salvación de Israel se hablaba en la introducción (44,24-28). De Ciro, como argumento histórico de la divinidad de Dios, nos hablaban los "juicios contra las naciones" del capítulo 41.

Pero el primer elemento es nuevo y sitúa a Ciro bajo una luz nueva. El tema de "reconocer" al Señor, cosa que se da por

segura, coloca a Ciro en una posición antitética a la del Faraón durante el primer éxodo. Aunque el Faraón afirma desde el principio que no “conoce” a Dios (Ex 5,2) tenía la obligación de “reconocerlo” (Ex 8,6.18; 9,14); pero no lo hace, y a lo largo de la historia se mostrará siempre obstinado. Tampoco Ciro conoce a Dios (nuestro texto la afirma dos veces, 4b.5b); pero su actitud será diversa, como se dice, no en este momento sino un poco más tarde, al afirmar que “libertará a mis deportados sin precio ni rescate” (45,13). Libertar (šalah) al pueblo era el modo práctico en que el Faraón debía reconocer a Dios; pero a las continuas peticiones de Moisés siempre responde negándose a “dejarlo salir” (šalah: Ex 5,2, etc.).

Hay aquí un aspecto de decisión libre por parte de Ciro que lo sitúa por encima del simple “ejecutor”. En cierto modo es un mediador; no sólo no opone resistencia sino que se esfuerza positivamente por implantar la salvación de Dios.

El oráculo de Ciro marca un viraje fundamental dentro del libro. Hasta ahora, el rey persa era el argumento de Dios en la historia, que sirve para demostrar su divinidad. Ni siquiera se lo nombraba, y su actividad se describía de forma exclusivamente negativa, destructora. A partir de este momento surge el aspecto positivo, salvífico. Por otra parte, el centro de atención se desplaza de los pueblos paganos a Israel, que, como veremos a continuación, no parece muy contento con la elección de un rey pagano. Resolver sus dificultades y reprimir sus reproches será el argumento de las tres disputas que siguen.

Is 45,9-13

Aunque Westermann distingue en estos versos dos oráculos distintos (9-10 y 1-13), atribuyendo el primero al Tritoisaias y considerando el segundo como un juicio contra las naciones, me parece más acertado admitir una sola unidad (9-13). En este caso no sería un “juicio”, sino una “disputa con el pueblo”. Este se rebela de forma absurda (como si la loza pudiese pleitear con el alfarero) e indigna (como si un hijo pudiese hacer reproches a sus padres). El motivo de la rebelión sería que “el pueblo no acaba de comprender el extraño designio de Dios, es decir, la

elección de un rey extranjero como "mesías"; o no acaba de creer en la próxima restauración"³.

El texto habla de algo nuevo que está surgiendo, algo que se plasma (yašar), se hace ('ašah), se engendra (yalad). En el fondo, tras las figuras del alfarero y los padres, es Dios quien actúa. Pero el pueblo no está contento. Lo que critica no es que Dios actúe, sino *lo que* hace (cfr. el triple mah en 9b.10). En otras palabras, no está de acuerdo ni con la persona de Ciro ni con sus cualidades, ya que lo consideran débil, incapaz de llevar a cabo la salvación⁴.

La respuesta de Dios, remontándose a sus acciones pasadas, parece decir: sé muy bien *lo que* hago y *cómo* lo hago. Tengo bastante práctica: yo hice la tierra, creé al hombre, extendí los cielos, doy órdenes a las estrellas. Quizá os parezca que Ciro es un instrumento impotente. Pero he sido yo el que lo ha suscitado y el que le allana el camino. Contando conmigo podrá cumplir perfectamente su misión: reconstruir mi ciudad y liberar a mi pueblo.

El texto ofrece una serie de detalles muy interesantes. En primer lugar, como ya indicamos al principio, no nos encontramos ante un "juicio con los pueblos", sino ante una "disputa con el pueblo". Lo mismo ocurrirá en 46,8-13 y en 48,12-16. Lo cual nos hace advertir un esquema bastante claro de los oráculos de Ciro en el conjunto del libro: antes de la vocación de Ciro (44,24-45,7) tenemos "juicios con los dioses"; después de la vocación "disputas con el pueblo".

En segundo lugar, se habla expresamente de una misión de Ciro. El aspecto salvífico queda muy manifiesto, en clara oposición a la simple labor destructiva que realiza Ciro en los "juicios" de la primera parte.

Desde el punto de vista de la mediación resulta interesante notar que este es el único texto en que se afirma que Ciro reconstruirá Jerusalén (en 44,26 se dice que esto será obra del mismo Dios). También es interesante comparar las acciones de Dios y las de Ciro. El primero se limita a preparar el camino,

³ L. ALONSO SCHOEKEL, *Isaías*, Madrid, 1968, 22. Dillmann expresa brevemente la misma idea: «Die Unzufriedenheit mit dem von Gott eingeschlagenen Weg ihrer Befreiung» (*Der Prophet Jesaja*, 410).

⁴ Interpreto «no tiene asas» ('eyn yadaîn lô) como expresión de debilidad e impotencia, según sugiere Dillmann («Keine Hände, Keine Macht»), basándose en Jos 8,20 y Sal 76,6.

luego se retira y deja actuar al rey persa. Es éste quien realiza la obra estrictamente salvífica.

Is 46,8-13

Para determinar el género literario de este oráculo, el primer paso debe ser delimitar el comienzo del mismo. Westermann piensa que comienza en el v.9 sin embargo, con W. Thomas, Fischer, Alonso Shökel pienso que el principio está en el v.8: "Recordadlo y medítadlo, reflexionad rebeldes..." En la teoría de Westermann, estas palabras se aplican a los adoradores de los dioses. Sin embargo, siempre que el Deuteroisaias usa el verbo *pš'* lo refiere a las rebeldías del pueblo o los inraelitas rebeldes (43,27; 44,20; 43,25; 48,8; 50,1; 53,5.8.12). Por consiguiente, parece más acertado relacionar el v.8 con lo que sigue, no con lo anterior. Tenemos entonces una disputa de Dios con el pueblo.

Consciente o inconscientemente, es éste uno de los fragmentos deuteroisaiánicos más elaborados. En casi todos los versos encontramos algún paralelismo ('el - 'elohîm; mere'sît - miqqedem; 'aḥarît - 'ašer lo' na'ašû; 'ašatî - ḥepsî; mimizrah - me'eres merḥaq, etc.). Muy interesante también es el desarrollo sobre los dos ejes de la temporalidad (ri'sonôt me'ôlam, mere'sît, 'aḥarît, miqqedem, t'e'aḥer) y la espacialidad (mimizrah, me'eres merḥaq, har'eḥôqîm, qerabtî, tirḥaq). La palabra de Dios y su acción recorren estas dos dimensiones desde el principio hasta el fin de la historia.

En este ámbito se inserta la queja del pueblo, o mejor, su actitud de desánimo (12a): se considera "lejos de la victoria", sin salvación ni honor (cfr. 13b). La respuesta de Dios insiste en la certeza de su acción: "mi designio se cumplirá, mi voluntad la realizo" (10b), tema que recoge y subraya 11b: "lo he dicho y haré que suceda, lo he dispuesto y lo realizaré". Se refiere, naturalmente, a su salvación y a su victoria. Vienen de "tierra lejana" (11a), pero "no está lejos" porque Dios la "acerca" (13a) hasta implantarla en *Sión e Israel* (13b). Los israelitas deben estar seguros de que esta victoria no se halla lejana ni en el espacio (lo' tirḥaq) ni en el tiempo (lo' t'e'aḥer).

Pero, ¿quién es el portador de esta victoria? No es el mismo

Dios. En el centro del poema se da la respuesta. Será un "buitre", "el hombre de mi designio" (11). Para comprender la misión de Ciro es preciso aclarar el término buitre ('ayt) que Dios le aplica en este caso. La palabra se usa poco en el A.T., sólo siete veces. Tal como lo presentan algunos de estos textos, no se puede decir que el buitre sea un animal asesino; generalmente no mata. Se limita a descarnar los cadáveres y permanecer sobre ellos (Is 18,6 bis; Ez 39,4), o intentar robarlos (Gen 15,11). Es más bien un signo de muerte, que revolotea sobre los cadáveres tendidos por tierra después del castigo del Señor. En este sentido resulta difícil saber si Ciro trae una misión sangrienta o si tal misión la realizará el mismo Dios. Por otros textos sabemos que Ciro ejerce una función destructora. De todos modos, lo que más resalta en nuestro pasaje es el aspecto salvífico de la actividad de Ciro, concretamente para Israel. Aquí queda bastante claro el aspecto de mediador. Dios desea cumplir "toda su voluntad" (10b) y encarga de ello al "hombre de mi designio" (11). Es verdad que a continuación se dice que Dios es el autor de todo: él acerca la victoria, da la salvación y el honor. Pero el lector ya sabe que esto no lo realizará por sí mismo, sino a través del rey que ha suscitado en la historia.

En la disputa anterior, Dios intenta convencer al pueblo de su acierto al elegir a Ciro. Aquí insiste en el mismo tema, indicando que este rey será precisamente el portador de la victoria. En el contexto del reproche del pueblo las palabras "el hombre de mi designio" adquieren un relieve especial.

Is 48,12-16

La primera disputa (35,9-13) trataba el problema de si Ciro es el personaje indicado. La segunda (46,8-13), suponiendo que se haya aceptado lo anterior, se enfrenta con la queja de la lejanía espacial y temporal de la salvación que trae Ciro. La tercera y última (48,12-16) trata un problema mucho más grave. El pueblo parece aceptar que la salvación se producirá por medio de Ciro. Pero, ¿quién lo ha suscitado? ¿El Señor o los dioses? Después de todo lo anterior parece absurdo plantearse esta pregunta. Pero se nota la duda del pueblo, a la que Dios responde de nuevo afirmando que es El quien actúa a través de Ciro.

El texto presenta problemas bastante difíciles de resolver, sobre todo al final. Westermann propone cambiar el orden de

los versos: 16c.16a.17a.16b.17b. Tiene el mérito de salvar todo el texto, pero necesita introducir muchos cambios y unir el v.17 con lo anterior, cuando en realidad tratan de cosas distintas. Por eso prefiero la solución de Duhm, aceptada también por Fischer, que propone considerar 16a_a y 16b como glosas posteriores. Al menos el último verso (16b) "suena fuera de puesto" (Alonso Schökel). Con esta omisión se obtiene un texto suficientemente claro.

Es curioso observar que en esta disputa no se habla para nada de la misión salvífica de Ciro. Se hace referencia al castigo que trae ("cumplirá mi voluntad sobre Babilonia y la raza de los caldeos", 14b), pero no se indica expresamente que vaya a reconstruir Jerusalén o liberar a los cautivos. A primera vista resulta extraño, pero la explicación es sencilla. Con su duda, el pueblo se ha puesto en la misma situación de los dioses que intervenían en los juicios de 41,1-5. 21-29. Y Dios responde adoptando una actitud semejante a la de entonces. Su propósito no es ahora anunciar la salvación, sino aducir un argumento de su divinidad y de su soberanía sobre la historia. Por eso se resalta tanto la acción de Dios en el v.15: lo ha llamado (qara'), lo ha traído (bw hif.), lo hace triunfar ('ašlîh con BHS).

De todas formas, un rasgo suelto abre las puertas a la esperanza. Ciro es el "amigo" de Dios, título semejante al de Abrahán (41,8). Y el amigo de Dios será un amigo del pueblo de Dios. Por otra parte, si el pueblo acepta definitivamente la actividad de Ciro como una misión que Dios le ha encomendado debe aceptar también lo dicho en las disputas anteriores. Aceptar a Dios significa aceptar a Ciro y entrever cercana la victoria y la liberación.

Antes de considerar más despacio el tema de la mediación de Ciro deseo dejar clara la estructura de estos oráculos dentro del libro.

1. 41,1-5: juicio con los dioses: Ciro castiga.
2. 41,21-29: juicio con los dioses: Ciro castiga.
3. 44,24-25,7: vocación de Ciro.
4. 45,9-13: disputa con el pueblo: Ciro salva.
5. 46,8-13: disputa con el pueblo: Ciro salva.
6. 48,12-16: disputa con el pueblo: Ciro castiga (y salva).

La mediación de Ciro

Después de este breve análisis de los textos debemos formularnos la pregunta fundamental en este trabajo: ¿es Ciro un mediador? Creo que nunca le he aplicado este título en las páginas precedentes. Pero al atribuirle con frecuencia una labor de mediación puede parecer que he prejuzgado el problema. Por eso conviene indicar los argumentos que me mueven a considerarlo un mediador.

Ante todo, debo decir que Josef Scharbert, en su libro *Heilmittler im Alten Testament und im Alten Orient* niega que pueda hablarse de una mediación de Ciro⁵. Sin embargo, creo que este autor juzga con criterios muy estrechos. Considerar a Ciro como un simple "instrumento" me parece injustificado. Equivaldría a situarlo en el mismo plano de los reyes asirios o babilonios encargados por Dios de castigar a Israel. En esos casos se puede hablar justamente de "instrumentalidad". Tales reyes son "vara de mi ira, bastón de mi furor" (Is 10,5); el título máximo que reciben es el de siervo ('ebed), como Nabucodonosor en el libro de Jeremías.

Ciro, por el contrario, recibe tres títulos muy significativos: pastor (44,28), ungido (45,1) y amigo (48,14), que lo sitúan por encima de la mera instrumentalidad.

Por eso pienso que se encuentra en la línea de la mediación regia. Scharbert no lo admite, probablemente porque Ciro no es rey de Israel, no es solidario con dicho pueblo, no comparte su destino. Aquí es donde considero su postura demasiado estricta. En efecto, cuando se leen las páginas que dedica a la mediación regia (251-268) advertimos que muchas de esas cosas se pueden aplicar perfectamente a Ciro. Es verdad que no se da en este caso la unión íntima del rey y el pueblo en la culpa y la maldición⁶. Pero esto se debe al carácter especial del Libro de la Consolación, donde pecado y castigo no son temas principales. Por otra parte, este elemento no es esencial para la mediación regia.

Ciro se encuentra más bien en el segundo apartado del capítulo de Scharbert: "El ungido y la salvación del pueblo"⁷. Los

⁵ «Bei all dem ist aber Kyros nicht etwa Mittler zwischen Jahwe und Israel, sondern lediglich Werkzeug in der Hand Jahwes zur Durchführung seines Heilsplans an Israel» (o. c., 181).

⁶ Cfr. J. SCHARBERT, o. c., 251-255.

⁷ *Ib.*, 256-268.

bienes salvíficos del mediador real coinciden con los de Ciro: “paz, justicia, seguridad, posesión pacífica de la tierra concedida por Dios a Israel”⁸. La elección y la unción como rey le capacitan “para transmitir a su pueblo la bendición y la salvación, sobre todo para salvarlo de la opresión de los enemigos”⁹, palabras que podemos aplicar también a Ciro, como hemos visto en los oráculos precedentes. Otro punto de contacto entre el mediador regio de Israel y el rey persa consiste en que ambos castigan al malvado (en este caso Babilonia y la raza de los caldeos) y ayudan al pobre, al débil y al oprimido¹⁰.

Por último, otros dos detalles asemejan a Ciro al mediador regio. En primer lugar, ninguno de los dos es “transmisor de la voluntad de Jahvé”, en el sentido de transmitir la ley. En segundo lugar, “el rey... no aparece como un mediador sufriente”, cosa que se observa perfectamente en el caso de Ciro.

Todas estas ideas las ha sintetizado Scharbert en un párrafo que considero muy interesante: “Isaías expresó lo que significaba para Israel el mediador regio cuando puso al rey niño prometido el nombre de Emmanuel, ‘Dios con nosotros’ (Is 7,14). A través del rey, tal como lo espera Israel y tal como lo enviará Dios a su pueblo, descubrirá el pueblo de Dios que *Dios está con él*. Aquí se resume todo lo que podemos decir del mediador regio en el Antiguo Testamento”¹¹. Me pregunto si el pueblo de Israel no debe ver en la persona de Ciro que *Dios está con él* realmente. Es algo que me parece obvio sin necesidad de forzar los textos lo más mínimo. Scharbert se cierra en un círculo tan estrecho que llega a contradecirse al no admitir la mediación de Ciro. Sus mismos argumentos son los que nos ayudan a defender la tesis opuesta. No cabe duda de que el caso de Ciro es especial. El mismo Deuteroisaías tuvo que luchar contra el pueblo para convencerlo de lo acertado del plan de Dios. Pero resulta bastante claro que por una vocación y elección especial pasa a formar parte de los mediadores regios de Israel. Como indica Alonso Schökel: “Dios lo hace entrar en la serie de la dinastía davídica, rompiendo así las murallas de la elección, o al menos su interpretación demasiado estrecha”¹².

⁸ *Ib.*, 266.

⁹ *Ib.*, 263.

¹⁰ Cfr., *ib.*, 263.

¹¹ *Ib.*, 266.

¹² *Isaías*, 220.

II. LA MEDIACION DEL SIERVO ¹³

Las páginas que siguen requieren una nota previa. Como todos saben, los Cantos del Siervo presentan numerosos problemas: delimitación de los mismos, autenticidad, identidad del protagonista, crítica textual, etc. La mayoría de ellos no tienen solución satisfactoria y los comentaristas oscilan entre las interpretaciones más dispares e incluso opuestas. No pretendo resolver lo insoluble. Ni siquiera pretendo hacer una exégesis detallada de los Cantos, ya que esto puede encontrarse en cualquier comentario.

Por consiguiente, me limitaré a estudiar los siguientes temas:

1. La figura del mediador.
2. Las claves interpretativas de los Cantos.
3. Función de los Cantos en la estructura del libro.

Acepto como punto de partida, aunque algunos lo juzgarán discutible, que el Siervo es un individuo, no el pueblo.

1. LA FIGURA DEL MEDIADOR

En la primera parte hemos estudiado la persona de Ciro, llegando a la conclusión de que encarna al mediador regio, aunque no pertenezca al pueblo de Israel. Al leer los cantos del Siervo debemos preguntarnos: ¿qué tipo de mediador encontramos en ellos?

La primera respuesta que se nos ocurre es la del mediador profético. Pero con ella corremos el peligro de empobrecer la personalidad del protagonista. Ya a principios de siglo (1907) Feldmann afirmaba que "el siervo es profeta y maestro, tiene la vocación de un sacerdote, tiene el poder y dignidad de un rey" ¹⁴. Siguiendo esta línea podríamos hablar de mediación profética, sacerdotal y regia. Pero no podemos olvidar otro tipo que

¹³ La bibliografía sobre los Cantos del Siervo es abundantísima. Por otra parte, al realizar este trabajo siempre me ha interesado mucho más lo que dice el texto bíblico que lo que dicen los comentaristas. Por eso sólo indico algunas obras más importantes: F. FELDMANN, *Der Knecht Gottes in Isaias Kap. 40-55*. Freiburg, 1907; C. R. NORTH, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, Oxford, ²1969; H. W. WOLFF, *Jesaja 53 im Urchristentum*, Berlín, ³1952; J. S. VAN DER PLOEG, *Les chants du Serviteur de Jahvé*, París, 1936.

¹⁴ *Der Knecht Gottes*, 154-174.

no tiene en cuenta Feldmann y ha sido estudiado por Scharbert: la mediación del mártir.

Uniendo todos estos rasgos llegamos a una figura compleja y enormemente rica, de novedad sorprendente. Al mismo tiempo superamos las interminables discusiones sobre si el siervo es una figura real o profética. Es ambas cosas, pero también más que eso. A continuación exponaremos brevemente los diversos matices que ofrece el siervo de cada tipo de mediación.

a) *El siervo como mediador sacerdotal*

Feldmann afirma categóricamente que “la función esencial del sacerdote es el sacrificio”¹⁵. Scharbert, sin embargo, indica que en este punto se debe admitir una evolución: al principio, el sacerdocio israelita concede muy poca importancia a los sacrificios. Su función principal era cuidar el santuario y dar oráculos. Sólo más tarde fue ocupando un puesto predominante el aspecto sacrificial. De todas formas, prescindiendo del complicado problema de la evolución del sacerdocio, no cabe duda de que el Libro de la Consolación fue escrito en una época en la que los sacrificios tenían ya gran importancia.

Las ideas que mueven a Feldmann a considerar al Siervo como una figura con rasgos sacerdotales son las siguientes:

- el siervo sufre, pero por las culpas ajenas, no por las propias;
- ha entregado su vida a la muerte por los pecados del pueblo, no de forma meramente pasiva, sino por libre voluntad;
- la consecuencia del sufrimiento y de la muerte es la salvación, curación y justificación de los malvados.

Según dicho autor, estos elementos abarcan todo lo que corresponde al sacrificio expiatorio. Tenemos la impresión de que se da un salto forzado de la idea del sacrificio a la del sacerdocio. Al menos, parece que las cosas no quedan completamente claras.

Esta visión negativa se refuerza cuando leemos la descripción que hace Scharbert del mediador sacerdotal¹⁶. Uno de sus

¹⁵ O. c., 165.

¹⁶ *Heilsmittler*, 268-280.

rasgos típicos es bendecir, dato que no encontramos, al menos expresamente, en el siervo. La mediación del sacerdote se dirige casi exclusivamente al pueblo de Israel, mientras el siervo se mueve en un ámbito universal. El mediador sacerdotal no es elegido personalmente, sino por su pertenencia a una tribu, cosa que no ocurre en el siervo. El sacerdote, por lo general, no es subjetivamente solidario con el pueblo, mientras el siervo es profundamente solidario con él.

A pesar de todo, creo que Feldmann lleva razón, aunque no ha sabido explotar suficientemente sus razones. Para decidir el aspecto sacerdotal del siervo tenemos que compararlo con el mediador sacerdotal por excelencia, Cristo. Tampoco él cumple las condiciones indicadas por Scharbert: es elegido personalmente, no por su pertenencia a una tribu; su ámbito supera el estrecho límite de Israel; es plenamente solidario con el pueblo. Lo cual demuestra que estos detalles son, hasta cierto punto, accesorios. La mediación sacerdotal de Cristo se realiza sobre todo por su sangre y su muerte, porque se ofreció como víctima por los pecadores, como indica la Carta a los Hebreos. En esto el paralelismo con el Siervo es indiscutible. A este propósito deseo citar unas palabras de Spicq sobre la mediación de Cristo que confirman la semejanza: "Cristo, sumo sacerdote, está por encima del sacerdocio levítico, porque es mediador de una alianza mejor, que se funda en promesas superiores. (...) El trata en la presencia de Dios y es personal garantía del cumplimiento de las promesas (...) Ciertamente que los incrédulos menosprecian el valor de esta garantía; mas los creyentes estiman en su verdadero precio esta sangre derramada y no dudan de la eternidad y eficacia de la nueva alianza, que fue sellada y sancionada por la muerte del Hijo de Dios (...) El mediador es a la vez sacerdote y víctima, no sólo otorga por sí mismo la caución, sino que es él mismo la caución, y por eso tiene su intervención tanto valor"¹⁷.

Dentro de las diferencias naturales que existen entre el Siervo y Cristo, el elevado número de coincidencias nos permiten considerar al protagonista de estos cantos como un mediador sacerdotal, aun reconociendo que no es una figura eminentemente sacerdotal.

¹⁷ Artículo *Mediación*, en J. BAUER, *Diccionario de teología bíblica*, col., 627-628.

b) *El Siervo como mediador regio*

Como ya indiqué antes, existe gran discusión entre los comentaristas sobre si el Siervo es una figura regia o profética. Los argumentos más decisivos en favor de una figura regia los encuentran algunos exégetas en el primero de los cantos. North, por ejemplo, basándose en la misión que tiene el protagonista de implantar el derecho (*mišpaṭ*) afirma: "En conjunto, parece que el ejercicio del *mišpaṭ* es una función real, gubernamental, más bien que profética"¹⁸. Westermann piensa lo mismo, aunque se apoya en las expresiones de 42,1: "Una designación de este tipo la aplica Israel sobre todo a los jefes carismáticos de su primera época (...) En la designación de David (1 Sam 16) se añade la investidura con el espíritu. El paralelismo es tan sorprendente que la formulación de 42,14 probablemente pretende traer a la memoria la designación de un rey"¹⁹.

Baste decir, por ahora, que esta opinión no la comparten otros autores, como Von Rad, Scharbert y Elliger, que defienden la interpretación profética.

Otros datos que orientan en la línea regia con bastante más claridad los encontramos en el cuarto canto, especialmente al final del mismo (53,12): "Le daré una multitud como parte y tendrá como despojo una muchedumbre." El verbo *ḥalaq* y el sustantivo *šalal* nos sitúan en un contexto militar, de despojo y botín después de la victoria, que se adecua muy bien a la figura de un rey.

Sin embargo, donde creo que se ha insistido más en el aspecto regio del Siervo ha sido en los dos añadidos a los primeros cantos (42, 5-9; 49, 8-9). Pienso que estos textos se refieren al Siervo, no a Ciro, y que en ellos se intenta precisamente convertir a nuestro protagonista en una figura antitética a Ciro. Por eso se resalta el aspecto regio. Por ejemplo, en la expresión "te he cogido de la mano" (42,6), equivalente a lo que se dice de Ciro en 45,1: "a quien lleva de la mano". Y, sobre todo, cuando se afirma que la misión del siervo es "sacar a los cautivos de la prisión y de la mazmorra a los que habitan en tinieblas" (42,7), "decir a los cautivos: 'salid', a los que están en tinieblas: 'venid a la luz'" (49,9).

¹⁸ *The Suffering Servant*, 140.

¹⁹ *Das Buch Jesaja*, ATD, 19, 78.

Estas últimas frases acentúan un tema típico de la mediación regia: la liberación de los enemigos, la salvación del pueblo. Algunos autores, espiritualizando el tema de la luz, creen que la misión del protagonista sería liberar al mundo pagano de sus falsas ideas religiosas (p. ej., Volz, Muilenburg, North, Westermann). En este caso no se trataría de la mediación de un rey, sino de la de un profeta. Pero creo que Elliger lleva razón cuando afirma que estas palabras hablan de "crear la base política para que los pueblos puedan vivir su propia vida en paz y libertad"²⁰. Y esta tarea corresponde sin duda a un mediador regio.

Por lo tanto, debemos llegar a una conclusión parecida a la anterior. Aunque el Siervo no sea una figura exclusiva o eminentemente real, posee rasgos clarísimos de este tipo de mediación. Más aún, se observa cómo este aspecto ha intentado resaltarse posteriormente, añadiendo unos versos conclusivos a los dos primeros cantos.

c) *El Siervo como mediador profético*

Sin duda alguna, es este el punto más claro de los que venimos estudiando. Incluso los autores que ven en el primer canto una figura real reconocen que en los siguientes se impone la imagen del profeta.

En 49,1-6 el verso 1b ("estaba yo en el vientre y el Señor me llamó, en las entrañas maternas y pronunció mi nombre") recuerda mucho a Jer 1,5. La actividad del Siervo es fundamentalmente una actividad de la palabra, dato que se inserta en la línea profética. Las metáforas de la espada y la flecha recuerdan a expresiones semejantes de Jer 23,29. Y el verso 4, donde el Siervo se queja de haberse agotado inútilmente, tiene un paralelismo con las confesiones de Jeremías.

El mismo tercer canto, que a primera vista parece orientarse en la línea de los sabios y discípulos (*limmudîm*), analizado más detenidamente muestra su clara relación con la profecía. Como ha indicado Westermann, su género literario es "la queja del mediador" y sitúa a nuestro protagonista en las sendas de Moisés, Elías y sobre todo Jeremías.

Prescindiendo de los detalles concretos, lo más impresionan-

²⁰ *Jesaja II*, BK, XI/1, 237.

te es ver cómo se cumplen en el Siervo las características del mediador profético, tal como las expone Scharbert:

- su misión principal es transmitir la palabra de Dios;
- una de sus tareas típicas es la intercesión;
- en la existencia profética es fundamental el sufrimiento;
- la autoridad del mediador profético se basa en la intimidad con Dios;
- el bien salvífico más importante que procura es la restitución de las auténticas relaciones entre Dios y el pueblo. En este sentido es un auténtico mediador de la alianza;
- algunos profetas, como Isaías, Miqueas, Jeremías, son conscientes de que su misión no se agota dentro de Israel. Se vuelven a los paganos y esperan de ellos que se conviertan al Señor. “Así se convierten también en luz de los gentiles”, afirma Scharbert. Y esto es lo que se dice expresamente del Siervo (42,6; 49,6).

d) *El Siervo como mediador mártir*

Acabamos de ver que el sufrimiento es un rasgo típico del mediador profético. Pero en Deuteroisaías se presenta de forma distinta, que introduce al Siervo en la serie de los mártires: “El carácter expiatorio que adquiere el sufrimiento a partir de Deuteroisaías no se basa ya en el ministerio profético, sino en la autoinmolación del mártir”²¹.

El tema del sufrimiento es clásico en la Biblia. Ya al principio caracteriza a los patriarcas; más tarde a Moisés y a los profetas. El hombre elegido por Dios debe sufrir para llevar a cabo la misión que le han encomendado. Pero Deuteroisaías descubre en él matices nuevos. Sobre todo, es el primero que lo concibe como expiación vicaria (*stellvertretende Sühneleistung*) en favor de otros. Posteriormente, otros autores seguirán su línea (Zac 12,10-14; Dn 3,39s (LXX); 2 Mac 7).

Según Scharbert, la auténtica función mediadora del mártir (el hombre piadoso que sufre y muere) sólo se encuentra plenamente descrita en Is 53. El Siervo carga con los pecados y su castigo, que en realidad deberían recaer sobre los culpables (v.4ss.11s); “entrega su vida como expiación” (10), “intercede

²¹ SCHARBERT, o. c., 289.

por los pecadores" (12), acepta voluntariamente el dolor y la muerte. No sabemos con claridad si él era consciente del sentido de su sufrimiento, o si esto es algo que Dios revela más tarde a los que hablan en la primera parte del capítulo. El texto se limita a decir que Dios lo ha cargado de dolores para que expíe por los culpables.

Otro punto de coincidencia consiste en que la salvación que lleva a cabo el mediador mártir es el perdón, la reconciliación de Dios con los pecadores. Y esta es también obra del Siervo, según lo indican expresiones como "curar" (53,5), "cargar con los crímenes" (53,11), "justificar" (53,11).

Desde el punto de vista teológico, es también muy importante la solidaridad subjetiva entre el mediador mártir y los pecadores, como condición indispensable para llevar a cabo la mediación. Por parte del Siervo, esta solidaridad es clara. E incluso los rebeldes y pecadores terminarán reconociendo su inocencia y viendo en él la garantía de la salvación que Dios les ha concedido.

Con lo anterior no quiero decir que el Siervo sea uno más en la línea de los mártires. Hans Walter Wolff ha subrayado las semejanzas y diferencias que existen entre el Siervo como mártir y los mártires de los libros de los Macabeos, insinuando que los autores posteriores no supieron sacar todo el provecho teológico debido²². Pero la superioridad del Siervo sobre los demás no lo excluye de la serie de los mártires.

También es fácil observar que muchos de estos rasgos se hallan relacionados con el mediador sacerdotal y profético. Sólo que aquí adquieren matices nuevos.

En conclusión, se advierte que la figura del Siervo nos presenta a un mediador especial, fuera de serie, que abarca elementos dispersos en otras tradiciones. Resulta extraño que Scharbert no haya caído en la cuenta de este detalle, o al menos no lo haya expuesto sistemáticamente.

Por lo demás, este carácter de figura "compuesta" se observa también en la relación que existe entre el Siervo y otros grandes personajes del pasado. La "tôrah" de 42,4 nos recuerda a Moisés; "repartir heredades desoladas" (49,8) hace pensar en un segundo Josué; "sobre él he puesto mi espíritu" tiene un claro paralelo con David, según indica Westermann; la vocación desde el seno materno recuerda a Jeremías. Alonso Schökel

²² Cfr. *Jesaja 53 im Urchristentum*, 47-50.

nota otro detalle, que fácilmente pasa desapercibido: la relación entre 49,7-9a y “la historia de José, humillado y exaltado ante el rey”²³.

Consciente o inconscientemente, emerge en él la larga y profunda experiencia religiosa de Israel. Una experiencia de siglos, lograda por muy diversos personajes a través de las circunstancias más dispares. Pero la figura del Siervo no es sólo fruto del pasado. Es también anuncio del futuro, “profecía” viva. Porque su cumplimiento pleno sólo lo encontramos en Cristo, la única persona que ha podido reunir y vivir los aspectos más diversos (rey, sacerdote, siervo de Dios, hijo de hombre, profeta, mártir...). Cristo, concentración del pasado y fruto nuevo, nos ayuda a comprender la riqueza maravillosa de este personaje, anclado en tiempos remotos, pero con una novedad radical.

2. LAS CLAVES INTERPRETATIVAS DE LOS CANTOS

El apartado anterior se fijaba en la *persona* del mediador. A través de ella hemos conocido también el *objeto* de la mediación (liberación, transmisión de la palabra de Dios, perdón, etc). Vamos a fijarnos ahora en el *modo* como se realiza. Pero, al mismo tiempo, deseo hacerlo de forma que resalte la unidad interna de los Cantos.

El análisis de los textos (que no incluyo para no alargarme) me ha llevado a la convicción de que los cantos se hallan estructurados de acuerdo con unos elementos antitéticos que se van desarrollando y progresando a lo largo de los mismos. Desde las rápidas insinuaciones del capítulo 42 crecen hasta su manifestación plena en el 53. Son estos elementos antitéticos los que nos dan las claves interpretativas.

El primer binomio (complacencia-desprecio) enfrenta la actitud de Dios y la de los hombres ante el Siervo. El segundo (violencia-no violencia) contrasta la postura del Siervo y la de sus adversarios. El tercero (fuerza-debilidad) se centra en el protagonista. El cuarto (derrota-victoria) engloba a los personajes anteriores y ofrece el resultado final.

Puede parecer que se trata de un esquema prejuzgado, en el que intento encasillar las líneas de fuerza de los cantos. Quizá resulte subjetivo o arbitrario. No soy el más indicado para de-

²³ *Isaías*, 236.

cirlo. Sólo puedo indicar que he llegado a estas conclusiones *después* de un análisis detenido de los textos, sin fijarme de antemano la meta.

a) *Complacencia-desprecio*

El primer binomio enfrenta la actitud de Dios y la de los hombres ante el Siervo. La actitud de Dios es de complacencia, de agrado. Ya desde el principio se nos dice que es “*mi* siervo, a quien sostengo; *mi* elegido, a quien prefiero” (rašta napšî), tema que recogen las palabras “de quien estoy orgulloso” (‘ašer b’eka ‘etpa’ar: 49,3) y “tanto me honró el Señor” (wa’ekkabeb b’e’ênê Yhwh: 49,5c). En este segundo canto, la complacencia se convierte en profunda intimidad. Del vientre y las entrañas de la madre el Siervo pasa a la mano de Dios, donde queda “escondido”; a su aljaba, donde está “guardado”. Es el tránsito de la fuente vital materna a la fuente vital divina, del ‘immî al ‘elohay (5c). Ahora es Dios quien, como una nueva madre, pronuncia su nombre (1b), lo protege (2b), se siente orgulloso de él (3), es su fuerza (5c).

El tercer canto parece que no trata este tema, pero lo hace, aunque de forma algo más velada. Basta tener en cuenta la cuádruple repetición del ‘adonay Yhwh, que resalta la relación existente entre el Siervo y el Señor. Lo que ocurre es que en el canto anterior se subrayaba el aspecto paterno-filial, mientras ahora nos encontramos en una situación de maestro-discípulo. Y Dios muestra su complacencia de forma diversa, no en la intimidad, sino en la acción: sosteniendo, orientando, animando. Es él quien le *da* una lengua de iniciado, le *espabila* el oído, se lo *abre*. Sobre todo, le *ayuda* (v.7 y 9), *se mantiene cerca*, lo *defiende* (8a). Entrevemos en todo esto el profundo agrado del maestro que encarga una misión difícil a su discípulo preferido; no le evita dificultades, pero está siempre a su lado.

El cuarto canto ofrece en este punto un texto interesantísimo, pero de gran dificultad. Se trata de 53,10a. Begrich, Köhler y Westermann traducen: “Aber Jahwe fand Gefallen an seinem Zerschlagenen” (trad. de Westermann). Si fuese exacto, demostraría claramente la complacencia de Dios. Pero son muchos los autores que no están de acuerdo con ella. Wolff, Nyberg, Mo-winckel, Scharbert, Alonso se inclinan por el sentido: “El Señor

quiso triturarlo con el sufrimiento" (trad. de Alonso Schökel). Todos reconocen que el texto hebreo es dudoso en varios puntos. Por eso prefiero no apoyarme en esta frase.

Además, aun prescindiendo de ella, encontramos claras indicaciones a lo largo del poema, especialmente en los versos 52,13-15 y 53,11b-12, que enmarcan todo el conjunto. En ellos es Dios quien habla. Y su complacencia queda mezclada con el orgullo personal de quien contempla el triunfo de un hijo o de un amigo muy íntimo. "Mirad, *mi* siervo tendrá éxito, subirá y crecerá mucho... asombrará a muchos pueblos, ante él los reyes cerrarán la boca."

También la parte central expone el tema. Al principio de forma sorprendente, ya que el Siervo aparece "herido de Dios" (4), "y el Señor cargó sobre él todos nuestros crímenes" (6), "quiso triturarlo con el sufrimiento y entregar su vida como expiación" (10a). Pero todo esto entra en los planes de Dios. No anula su complacencia; al contrario, la confirma. Lo ha elegido para la tarea más dura y difícil. Sólo a él lo considera capaz de llevarla a cabo. Luego, tras este momento de aparente abandono, "prolongará sus años", "verá la luz", "le dará una multitud como parte". Sobre todo, "lo que el Señor quiere prosperará por su mano".

Es evidente que la complacencia de Dios recorre toda la existencia del Siervo, desde la elección y vocación hasta la muerte y resurrección, pasando por el cumplimiento de su tarea.

La antítesis del desprecio tiene un desarrollo parecido. De la simple insinuación pasa a la manifestación plena. Al principio no podemos casi imaginarla. Las palabras de 42,4a: "no vacilará ni se quebrará" sólo nos permiten entrever, al máximo, que el Siervo encontrará dificultades y conseguirá superarlas. Pero el desprecio en cuanto tal no se formula. También oscuro, pero más perceptible, se presenta el tema en el capítulo 49: el Siervo reconoce su fracaso parcial. Tenía una misión en Israel, pero se ha cansado en vano, ha agotado inútilmente sus fuerzas. Podemos imaginar que las personas a quienes se dirigía no le han hecho caso, lo han despreciado. Pero nada más.

El capítulo 50 da un paso adelante. Porque no se trata sólo de que no aceptan su mensaje, sino de que encuentra ofensas personales en su camino: ultrajes, salivazos, palos, le mesan la barba. Es cierto que no podemos interpretar literalmente estas ofensas, ya que se trata de fórmulas hechas; pero resaltan clara-

mente el tema del desprecio. Un desprecio mezclado con odio, ya que los adversarios pleitean con él, desean llevarlo a juicio y condenarlo (v.8-9). Quizás con esto demuestran que lo consideran un pecador, que es el desprecio máximo. Pero el texto no nos permite afirmarlo con seguridad. Quedará más claro en el canto siguiente.

En efecto, el capítulo 53 es rico en toda clase de detalles sobre este punto. El Siervo aparece "sin aspecto atrayente, despreciado y desestimado, despreciado y evitado de los hombres... ante el cual se oculta el rostro". Es un brote raquítico que ha crecido "en tierra árida, sin figura ni belleza". Pero no es simplemente el desprecio que se experimenta ante un pobre hombre, sin cualidades. Es el profundo desprecio que se siente ante un pecador: "nosotros lo estimamos leproso, herido de Dios y humillado..., le dieron sepultura con los malvados y una tumba con los malhechores..., fue contado entre los pecadores".

Vemos cómo los dos elementos, complacencia y desprecio, llegan a su culmen en el cuarto canto, aunque no evolucionen del mismo modo en todo momento. Este dato es importante; volveremos a encontrarlo en otros casos.

b) *Violencia-no violencia*

El segundo binomio contrasta la actitud del Siervo y la de sus adversarios.

El Siervo no usa la violencia. Ya desde el principio se nos dice que no gritará, no clamará, no quebrará la caña cascada ni apagará el pabilo vacilante. Elliger piensa que estas palabras no se refieren al *modo* de actuar del Siervo, sino al *contenido* de su predicación²⁴; indican que el Siervo no deberá proclamar la condenación, como los antiguos profetas, sino la salvación. Pero creo que la interpretación tradicional (que se encuentra ya en Mt 12,19) se puede mantener perfectamente: "Realizará esta empresa no con las armas o por la fuerza, sino con un nuevo estilo del Espíritu: suavidad y mansedumbre con lo débil y vacilante"²⁵.

El segundo canto plantea el problema de si las metáforas de la espada afilada y la flecha bruñida se refieren a una predicación enérgica, violenta. Creo que no hay nada de eso. Lo que se

²⁴ Cfr. *Jesaja II*, 210.

²⁵ ALONSO SCHOEKEL, *Isaías*, 205.

intenta expresar es la fuerza que el Siervo recibe de Dios. Su misión no es condenar, sino salvar: traer a Jacob, reunir a Israel, restaurar las tribus, convertir a los supervivientes, ser luz de las naciones. Y todo esto sintetizado en la salvación de Dios que alcanza hasta los confines de la tierra. Es verdad que no se habla para nada de los métodos del Siervo, pero no observamos ningún dato que nos haga pensar en un proceder violento; más aún, tenemos impresión de lo contrario.

Mucho más claro es esto en el tercer canto, donde a la violencia de los adversarios no responde con la violencia, ni siquiera pide a Dios el castigo y la muerte de sus enemigos. En esto notamos una clara diferencia con Jeremías, que pide "véngame de mis perseguidores" (15,15), "entrega sus hijos al hambre, dáselos al filo de la espada; queden sus mujeres viudas y sin hijos, mueran los hombres asesinados y sus jóvenes en el combate" (18,21s). El Siervo sólo afirma que "todos se consumen como un vestido, los roe la polilla" (50,9); aunque parece referirse a la muerte de sus adversarios, él no la pide ni la desea. Se limita a constatar las consecuencias de su mala conducta.

En el cuarto canto, cuando la violencia alcanza su culmen, el Siervo muestra al máximo su no violencia. "Se humillaba y no abría la boca... enmudecía y no abría la boca" (53,7). Más aún, no sólo rechaza la violencia, sino que intercede por los violentos (53,12).

Como vemos, la no violencia tiene carácter programático en la vida del Siervo: no sólo en el modo de transmitir su mensaje (42,1-4) y en el contenido del mismo (49,1-6), sino también, y sobre todo, en el modo de enfrentarse a la violencia de los demás (50,4-9; 52,13-53,12).

La antítesis de la violencia se halla contenida en los dos primeros cantos, para desencadenarse en los últimos con toda fuerza. Violencia física y moral, contra todas las normas del derecho y la justicia: "Sin defensa, sin justicia se lo llevaron... aunque no había cometido crímenes" (53,8.9). No es preciso desarrollar este tema, muy obvio a lo largo de los cantos finales y que quedó insinuado al hablar del desprecio. Baste recordar algunas expresiones que reflejan el efecto de la violencia: "herido", "triturado", "traspasado", "maltratado", "lo arrancaron de la tierra de los vivos", "llevado al matadero".

Subrayemos de nuevo cómo los dos elementos de la antítesis llegan a su plenitud en el último canto.

c) *Fuerza-debilidad*

El tercer binomio se centra exclusivamente en el Siervo.

El elemento de la fuerza queda indicado en el primer canto con la frase "no vacilará ni se quebrará". Adquiere un desarrollo especial en 49,1-6, donde, al parecer, se intenta justificar esta afirmación. La fuerza del Siervo viene de Dios. Es él quien ha convertido su lengua en una espada afilada, su persona en una flecha bruñida; y lo ha ocultado a la sombra de su mano, lo ha guardado en su aljaba. Todas estas metáforas quedan sintetizadas en la expresión: "mi Dios fue mi fuerza" (49,5c).

El tercer canto refleja cómo ha sabido usar esa fuerza ante las dificultades y los ataques: "ofrecí la espalda y las mejillas, no me tapé el rostro, endurecí mi rostro como pedernal". Es de nuevo la fuerza de Dios la que le ayuda: Yhwh ya'azer lí (50,7.9).

El cuarto canto, aunque parezca lo contrario, también resalta la fuerza del Siervo, pero se trata más bien de energía espiritual: *aguanta* nuestros dolores, *soporta* nuestros sufrimientos, *carga* con nuestros crímenes, *toma* el pecado de muchos.

La antítesis, debilidad, igual que el desprecio, va creciendo poco a poco hasta alcanzar su culmen. Al principio, no se deja casi entrever. En el segundo tenemos el momento de mayor decaimiento: el desánimo provocado por el fracaso de su misión, cuando el Siervo queda a solas con sus fuerzas, kohî, sin poder contar por un momento con las de Dios, 'uzzî. Pero se trata de un breve instante, superado gracias a la confianza en Dios (4b) y a la palabra del Señor (5-6).

A partir de este momento la debilidad no es de tipo moral (desánimo), sino físico. El Siervo queda sometido a sus adversarios, a las persecuciones, al sufrimiento y la muerte. Ha crecido en tierra árida, no posee el poder de sus enemigos; a lo sumo posee la energía de un cordero o una oveja, la capacidad de callar. No está acostumbrado a dominar, sino a sufrir (53,3). No puede resistirse; es casi un objeto inerte en manos de sus perseguidores. Así lo indican las formas pasivas (yûbal, luqqah, nigzar, nugga', wayyuttan) que se acumulan en 53,7-9.

En el progreso de estos dos elementos, fuerza y debilidad, se observa una línea de exteriorización e interiorización. La debilidad, al principio casi inimaginable, se exterioriza. La fuerza, indicada inicialmente con imágenes militares (espada, flecha, aljaba) se interioriza, convirtiéndose en energía de espíritu, capa-

ciudad de aguante. Es el nuevo "signo y prodigio" de la actividad de Dios en el Siervo, con un paralelismo evidente en la vida de Cristo, que pasa sanando y salvando, y al final de su vida no puede salvarse a sí mismo. Pero al mismo tiempo muestra en la debilidad de la carne la fuerza del espíritu, una fuerza superior a la de sus enemigos.

d) *Derrota-victoria*

La cuarta y última antítesis engloba a todos los personajes anteriores. Ya no nos encontramos sólo ante la actitud de Dios y de los hombres (complacencia-desprecio), el contraste entre el siervo y sus adversarios (no violencia-violencia) o las reacciones del protagonista (fuerza-debilidad). El binomio derrota-victoria abarca todos los aspectos anteriores. Es el resultado final y, por cierto, tremendamente paradójico.

Al principio el Siervo está destinado a la victoria: implantará el derecho en la tierra, entre los pueblos, las islas esperan en él. No vacilará ni se quebrará hasta cumplir esta misión. Lo mismo indica el segundo canto: el desánimo pasajero no será obstáculo para el éxito final. Pero ya en el tercero comienza a oscurecerse el horizonte. Aparentemente nos encontramos con la derrota del siervo, que no puede escapar a la persecución de sus enemigos. Está seguro de que alguien le dará la victoria, de que nadie puede condenarlo. Pero esta certeza del triunfo se entrelaza con la realidad de la derrota que ya ha comenzado. Una derrota que culmina en el canto cuarto, con la muerte y sepultura. Sin embargo, es aquí donde surge la paradoja. El derrotado vence; los vencedores quedan derrotados. La vida y la victoria vienen a través de la muerte y el fracaso.

Este punto ha sido muy resaltado siempre por los comentaristas, y no es preciso extendernos en él. Lo importante es constatar cómo derrota y victoria se van desarrollando a través de los cantos anteriores; no es algo que brota espontáneo en el último. Los vencedores son los que no hacen caso de su predicación (49,4), la caña cascada y el pabilo humeante (42,3), el abatido (50,4). Al final han cobrado fuerzas para conseguir *su* victoria, pero al mismo tiempo deben confesar su derrota, y que la salvación y el perdón los han logrado, no por sus propios medios, sino a través del Siervo.

Si quisiéramos buscar el denominador común de todo lo dicho anteriormente daría especial importancia al binomio fuerza-debilidad. En estos dos elementos parecen sintetizarse los otros. La debilidad física provoca el desprecio, implica la no violencia, lleva a la derrota. La fuerza de espíritu suscita la complacencia de Dios, produce la capacidad de resistir a la violencia y de conseguir la victoria. Nos encontramos en un plano muy diverso del puramente humano. Salimos de la victoria mezquina y transitoria de los enemigos para situarnos en la gran victoria de Dios.

La persona del Siervo nos enseña que fuerza y debilidad son dos constantes en el modo de realizarse la obra de Dios. Es lo que ocurre en *Cristo* y, a través de él, en todos los *cristianos*. San Pablo lo formuló sobria y magníficamente:

καὶ γὰρ ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας
ἀλλὰ ἔζη ἐκ δυνάμεως Θεοῦ.
καὶ γὰρ ἡμεῖς ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ
ἀλλὰ ζήσομεν σὺν αὐτῷ ἐκ δυνάμεως Θεοῦ εἰς ὑμᾶς.

(2 Cor 13,4)

3. LA FUNCIÓN DE LOS CANTOS EN LA ESTRUCTURA DEL LIBRO

Sin duda alguna, es éste el punto más espinoso de nuestro estudio, porque la estructura del Libro de la Consolación resulta difícil de aclarar en todos sus pormenores. Sería ilusorio querer solucionar aquí un problema que merece una tesis doctoral. Sólo pretendo ofrecer unas breves "intuiciones" que he tenido a lo largo de la lectura.

Cuando Duhm escribió su Comentario a Isaías en 1892 pensaba dejar aclarado para siempre que los Cantos del Siervo:

- a) no tienen ninguna relación con el contexto;
- b) no fueron escritos por Deuteroisaiás.

Su teoría tuvo bastante éxito, pero el paso del tiempo la ha ido matizando. En efecto, son bastantes los autores recientes que admiten la autenticidad deuteroisaiana de los tres primeros cantos. En lo que Duhm parece haber triunfado más o menos plenamente es en la idea de que los Cantos carecen de relación con el contexto. El mismo Westermann, tan interesado por la estruc-

tura y por mostrar una visión unitaria frente al “fragmentarismo” de Mowinckel afirma: “Die Einfügung des vierten nach dem abschliessenden Stück 52,7-12 ist verständlich; nicht aber warum die drei ersten Lieder dort eingefügt wurden, wo sie jetzt stehen”²⁶. Y más categóricamente en uno de sus artículos: “Einen organischen, aus dem Ganzen oder seinen Elementen sich als notwendig ergebenden Bestandteil dieses Ganzes bilden sie nicht”²⁷.

Por consiguiente, según Westermann, el libro no perdería nada si suprimiésemos estos cantos. Lo cual me parece un error fundamental. Estoy convencido de que si no existiesen estos poemas tendríamos una obra completamente distinta.

Lo importante es buscar el sentido de las inserciones, descubrir los motivos que han impulsado a introducir estos cantos. Es lo que intentaremos ahora.

De los cuatro cantos, el que presenta más problemas dentro de la estructura del libro es el primero. ¿Por qué se encuentra tan separado de los demás? ¿Qué función tiene en la primera parte del libro (c.40-48) cuando los otros tres se encuentran en la segunda? Aunque parezca extraño, la solución hay que buscarla en la personalidad del Siervo. Muchos autores han sugerido que la persona del Siervo en el primer canto pretende ser una antítesis de Ciro²⁸.

Para bastantes de ellos, Deuterocisaiás esperó en un primer momento que la salvación de Israel vendría a través del rey persa, y que éste terminaría por convertirse. Más tarde, viendo que Ciro no sólo no se convertía, sino que reconocía la divinidad de Marduk, crea un antitipo, el Siervo, que traerá la verdadera salvación de Dios. En esta teoría creo que existe algo exacto y algo erróneo. Considero exacta la idea de que el Siervo es antitipo de Ciro; lo que me parece demasiado fantasioso, sin base en el texto e incluso en contradicción con él, es que Deuterocisaiás insertase la persona del Siervo al ver que Ciro no se convertía.

Si en la primera parte el Siervo es antitipo de Ciro, en la segunda aparece como antitipo de Sión. De esta forma creo que

²⁶ *Das Buch Jesaja*, 27.

²⁷ *Sprache und Struktur* (citado en nota 2), 163.

²⁸ «... das Wahrscheinlichste ist immer noch, dass der Prophet als Gegenbild den Eroberer Cyrus im Auge hat» (Fischer, 51). «Die ganze Darstellung in v. 1-4 beherrscht der Gegensatz zwischen dem Weltherrscher Cyrus und dem Ebed» (Feldmann, *Der Knecht Gottes*, 168).

se consigue una visión unitaria del protagonista a través de todo el libro. El problema consiste, naturalmente, en demostrar la verdad de esta teoría.

a) *El Siervo, antitipo de Ciro*

La misma situación del primer canto parece confirmar esta idea. Como ya vimos, la sección que precede al capítulo 45 (gran oráculo de Ciro) presenta al rey persa como un guerrero aterrador e invencible: pisa a los gobernantes como barro, su espada tritura a los reyes, su arco los dispersa, los persigue y avanza seguro. Frente a él, el primer canto nos ofrece una figura muy distinta. Es un personaje llamado para llevar la salvación a los pueblos, su forma de actuar es pacífica, comprensiva. La continuación del poema (42,5-9) le atribuye incluso una misión que, normalmente, correspondería al rey persa: librar a los cautivos. Pero esta misión no la realiza con la fuerza de las armas. No necesita castigar a nadie, al contrario, debe ser luz de las naciones. Por eso no tiene nada de extraño la diversa reacción del auditorio. Ante la persona de Ciro las islas y los confines de la tierra debían "estremecerse y temblar" (41,5). Ahora, los mismos confines de la tierra, las islas, el desierto con sus tiendas, los cercados de Quedar, los habitantes de Petra, deben prorrumpir en un grito de alegría, en un canto nuevo que unifica en el segundo Exodo al pueblo de Dios con las restantes naciones (cfr. 42,10-13).

Baste, por ahora, constatar que la misión, el modo de realizarla y la reacción de los presentes son muy diversos en ambos personajes. Más tarde sacaremos las conclusiones.

b) *El Siervo, antitipo de Sión*

Lo más curioso de la segunda parte es el cambio tan radical que supone con respecto a la primera, sobre todo por el predominio del tema femenino. La mayoría de los autores ha notado que a partir del capítulo 49 el pueblo de Dios queda representado por Sión, madre y ciudad al mismo tiempo. Pero no sé si muchos han advertido que esta segunda parte (49-55) está completamente dominada por la antítesis entre un personaje femenino, Sión, y otro masculino, el Siervo. Son los dos grandes protago-

nistas en escena, prescindiendo de Dios que en todo momento es el director de la obra; los demás actores son simples comparsas, con papeles muy secundarios, que casi no deben abrir la boca, o si lo hacen (como en el capítulo 53) es para meditar sobre el destino de uno de los personajes principales.

Y lo curioso de estos personajes es que presentan rasgos muy opuestos:

— Sión se considera abandonada, deshonrada, estéril, sola. El Siervo proclama continuamente la cercanía de Dios, confía en el éxito de su empresa, es consciente de la protección de Dios.

— El pasado de Sión se condensa en una borrachera de la ira de Dios que le ha llevado a apurar el cáliz de su cólera. El pasado del Siervo es de intimidad y afecto; la oposición que ha sufrido (c.49 y 50) no le viene del Señor; al contrario, es él quien le defiende de sus adversarios.

— Común a ambos personajes es el tema de la vergüenza y el de la posteridad. Pero es diverso el modo de enfrentarse con ellos y de solucionarlo.

— También común y diverso es el tema de la palabra: Sión se queja, el Siervo proclama palabras de consuelo y calla.

Si buscamos el punto de contacto que une a estos tres personajes (Ciro, Sión, el Siervo) creo que la solución está en el tema de la *salvación*; pero con matices diversos, que reflejan diversas formas de actuar Dios:

— salvación *temporal* para el *pueblo* a través de *Ciro*;

— salvación *eterna* para *Sión* a través del *Siervo*.

El contraste entre salvación temporal y eterna podemos demostrarlo con los siguiente datos: *a*) en la primera parte se acumula el verbo *yaša'* (43,3.11.12; 45,8.15.17.20.21.22; 46,7; 47,13.15), que indica una *acción*, mientras en la segunda parte desaparece casi por completo (sólo 49,25, ya que 49,26 es un título de Dios) para ser sustituido por el sustantivo *yēšû'ah* (49,6.8; 51,6.8; 52,7.10) que indica un *estado*. *b*) Lo mismo ocurre con *ga'al* (43,1; 44,22.23; 48,20), substituido por *gē'ûlîm* (51,10). *c*) El uso del término *'ôlam*: en la primera parte se refiere al pasado (*me'ôlam*: 42,14; 44,7; 46,9); sólo 45,17 anuncia el tema de la segunda parte, en la que resalta la eternidad y continuidad de la salvación: ahora se impone una misericordia eterna (54,8), un pacto eterno (55,3), un monumento eterno (55,13), una salvación eterna (51,6), una victoria eterna (51,8). *d*) En líneas generales podemos decir que en la primera parte predomina el tema del

éxodo (temporal), mientras en la segunda resalta el tema del establecimiento en la tierra (eterno).

Si admitimos esta distinción entre salvación temporal y eterna vemos que Ciro representa lo pasajero y transitorio de la acción de Dios, mientras el Siervo significa el aspecto duradero de dicha acción. Con otras palabras: hay momentos en los que Dios desea llevar a cabo una salvación temporal, de algo externo, como la opresión política; para ello le basta suscitar a un libertador que la realice con la fuerza de las armas. Pero cuando Dios quiere salvar para siempre adopta otros métodos, que se sintetizan en el sufrimiento. Este es el único camino para conseguir la auténtica salvación, la eterna. Aquí radica la novedad de los Cantos del Siervo. Su mensaje adquiere confirmación y plenitud en Cristo, que salva a la nueva Sión, la Iglesia, y le enseña la única senda de fecundidad y gloria a través de la cruz.

Dije al principio que si separamos los Cantos del Siervo el Libro de la Consolación sería completamente distinto. Creo que las páginas anteriores lo demuestran, a pesar de su carácter fragmentario y poco elaborado. Lo que está en juego no es un consuelo y salvación pasajeros. A Sión le preocupa la salvación y el consuelo eternos. Los Cantos del Siervo le enseñan el camino para conseguirlos. Lo difícil para ella, para la Iglesia y para cada uno de los cristianos es aprender esta dura lección.

JOSÉ L. SICRE, S.J.

Facultad de Teología
Granada