

Globethics Repository



Miedos, alianzas y esperanzas en torno a Isaías 7 [Fears, hopes and alliances around Isaiah 7]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Almada, Samuel
Publisher	DEI - RECU
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-10 08:27:14
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/184045

Miedos, alianzas y esperanzas en torno a Isaías 7

Samuel Almada

Resumen

Este artículo se enfoca en Isaías 7 y el llamado Libro del Emmanuel (Isaías 6-12). El análisis parte de su contexto histórico de referencia, que es la época del rey Acáz, pero considerando y tratando de discernir también los nuevos horizontes de sentido que se fueron entretejiendo en el texto como producto de relecturas posteriores. Se destaca el motivo de la alianza a la que alude el texto, y que es central en la ideología profética, como una clave para la conjuración de las situaciones de angustia y amenazas que se describen, y como un nuevo punto de partida para recrear la esperanza e imaginar un futuro mejor. Al final se exploran algunas implicaciones del imaginario profético de referencia, en particular la idea de que “Dios vive o habita en el ser humano” y su correlatividad en la relectura neotestamentaria y las tradiciones del judaísmo antiguo.

Abstract

This article focuses on Isaiah 7 and the so-called book of Immanuel (Isaiah 6-12). The analysis begins with the historical context, which refers to the period of King Ahaz's reign, but it considers also the new horizons of meaning, which were interwoven into the text following new perspectives that emerged at a later date. The article highlights the motif of the covenant within the text. The concept of covenant is central to the prophet's ideology and is key to overcoming the situation of fear and threats, which is described in the text. The covenant offers a new starting point from which to strengthen hope and to imagine a better future. Finally, the article explores some of the implications of the prophetic imaginary, especially the idea that "God lives or dwells in the human being", an idea, which corresponds to both New Testament readings and certain traditional Jewish interpretations.

El libro de Isaías es una de las fuentes bíblicas más ricas para recrear la esperanza del pueblo, sus profecías están cargadas de visiones, metáforas y poesías que invitan a mirar el futuro con cierto optimismo; ya el nombre del profeta: Isaías = *yeshayahu* = “Yavé salva”, bajo el cual se reúnen las diferentes colecciones de oráculos, aporta connotaciones de alto valor simbólico que sirven de orientación para su lectura. Pero la mejor forma de apreciar la profundidad y el alcance de dicho mensaje, sin caer en simplificaciones superficiales y expectativas vanas, es adentrarnos y explorar el contexto de donde surge, y que por cierto está lleno de incertidumbres, peligros y angustias. Podríamos decir que sucede algo análogo a los pasajes más bellos de la poesía de los Salmos y también del Evangelio, que paradójicamente están marcados por situaciones traumáticas y de sufrimiento, y al mismo tiempo son de inspiración permanente y una fuente inagotable de sabiduría para la vida.

Encuadre del texto

El cap.7 de Isaías es el centro de gravitación del conjunto que se conoce tradicionalmente como el libro del Emmanuel (Isaías 6-12). En este capítulo se puede distinguir tres partes de acuerdo a los diferentes oráculos o intervenciones del profeta; allí se introducen los temas principales que luego son desarrollados y amplificados en los capítulos siguientes. La primera parte (Is 7,1-9) establece el contexto histórico de referencia y presenta un oráculo de exhortación para que el rey de Judá se apoye en Yavé en medio de la crisis política y amenazas de sus vecinos del Norte; la segunda parte (Is 7,10-17) introduce la señal del Emmanuel (= “Dios está con nosotros”), nombre de por sí elocuente, que ofrece una clave de sentido para toda la sección

(cap.6-12); y en tercer lugar (Is 7,18-25) viene una serie de cuatro anuncios de desastre en Judá que marcan el tono de juicio de la colección.

El libro del Emmanuel (Is 6-12) comienza con el relato de vocación y envío del profeta (cap. 6), en el marco de una visión asombrosa comparable a algunas manifestaciones divinas en el desierto (ver Éxodo 19,16ss, 40,34-35) y en Ezequiel 1. Allí el profeta recibe una misión por demás sorprendente, es enviado a “endurecer” el corazón de su pueblo, cerrar sus ojos y sus oídos, hasta que todo quede destruido (Is 6,9-13). Luego el motivo de la misión del profeta es nuevamente retomado en el cap. 8, profundizando acusaciones y anuncios de castigo. Al final, el Salmo de acción de gracias por la salvación recibida en Isaías 12 cierra la sección a manera de inclusión, evocando el tono lírico y litúrgico del cap.6.

Uno de los motivos dominantes de toda la sección es la señal del niño Emmanuel que se introduce en Isaías 7,14, “he aquí que la joven está embarazada, y dará a luz un hijo y le pondrá por nombre Emmanuel”; pues luego se ve reforzada y amplificada a través de otros dos conocidos pasajes poéticos que evocan aquella figura y que conviene considerar en conjunto. El primero es un anuncio de liberación y nacimiento de un gobernante justo en Isaías 8,23b-9,6, donde se destaca la figura del niño: “porque un niño nos ha nacido, hijo nos ha sido dado, y el principado sobre su hombro. Se llamará su nombre ‘Admirable consejero’, ‘Dios fuerte’, ‘Padre eterno’, ‘Príncipe de paz’ ” (9,5); y luego también el anuncio de la llegada de un rey justo, descendiente de David en Isaías 11,1-9: “saldrá un vástago del tronco de Jesé, y un retoño de sus raíces brotará. Reposará sobre él el espíritu de Yavé: espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y temor de Yavé” (v.1-2).

Este núcleo temático central del libro del Emmanuel, y en parte también del libro de Isaías, sintetiza una de las tradiciones más antiguas y relevantes del pueblo de Israel como es la “esperanza de salvación a través de un descendiente de David”. Esto es lo que se conoce con el concepto de “mesianismo real” y tiene como texto fundante la profecía de Natán a David en 2Samuel 7, que afirma la continuidad y permanencia de la dinastía davídica, de donde los fieles esperan la salvación de Dios (ver también Ez 34,23ss y los Salmos 2; 72 y 110). Esta es una de las ideas que está detrás de los textos y que debemos tener en cuenta en el desarrollo de nuestro análisis.

Contexto histórico de referencia

El punto de partida para explorar el contexto histórico de referencia lo encontramos en Is 7,1-2, “aconteció en los días de Acaz hijo de Jotam hijo de Uzías, rey de Judá, que Rezín, rey de Siria, y Peka hijo de Remalías, rey de Israel, subieron contra Jerusalén para combatirla; pero no la pudieron tomar. Y llegó la noticia a la casa de David, diciendo: Siria se ha confederado con Efraín. Y se le estremeció el corazón y el corazón de su pueblo, como se estremecen los árboles del monte a causa del viento”.

La situación específica aludida en el texto se encuadra en lo que se conoce como la guerra siro-efraimita (años 733-732 a.C.), y da cuenta de una alianza y ataque de los reyes de Siria (Rezín) y de Israel (Peka) contra Jerusalén durante el reinado de Acaz, que gobernó Judá durante veinte años (736-716 a.C.). El texto destaca de manera especial el sentimiento de miedo y zozobra que invadió al rey y al pueblo (otras referencias más extensas al reinado de Acaz podemos encontrarlas en 2Reyes 16 y 2Crónicas 28).

Hay que recordar que este ataque se generó por la negativa de Acaz, rey de Judá, a aliarse con los reyes de Siria y de Israel, que impulsaban y encabezaban una coalición anti-asiria en la región. Este panorama histórico es bastante conocido, no sólo a través de los relatos antes mencionados de 2Reyes y 2Crónicas, sino también por los anales asirios que narran las sucesivas campañas contra la región mediterránea de Siria y Palestina. El centro de la

resistencia regional contra el yugo extranjero era evidentemente Damasco, y en consecuencia el principal objetivo de las incursiones asirias en la zona; aunque el control de dicha región también sería un medio necesario a través del cual los asirios pretendían alcanzar a Egipto, que era su objetivo mayor, y que recién fuera logrado después de muchos contratiempos en el año 671, en la época del monarca asirio Asarhadón.

La guerra siro-efraimita coincide con el segundo ciclo de campañas de Tiglat-Pileser III por la región mediterránea (años 734-732 a.C.). Este monarca ocupó el trono del imperio asirio entre los años 745-727 a.C. y fue el gran impulsor de su última época de gloria. Toda esta época estuvo marcada por la dominación asiria en la región y entre los hechos políticos relevantes podemos recordar que finalmente Tiglat-Pileser III conquistó Damasco en el año 732, luego de rodearla por su retaguardia y de haber sometido previamente a sus aliados en la coalición anti-asiria, entre ellos Filistea y otros reyes del litoral de Judá.

En este contexto y antes de la caída de Damasco debemos situar a Isaías 7, cuando el rey Acaz de Judá se encontraba rodeado; pues estaba siendo acosado por sus vecinos del Norte y también temía la amenaza asiria. Conviene recordar que algunos años después, en el año 722, el rey asirio Salmanasar V destruye Samaria y deporta parte de su población (ver los textos de 2Reyes 17 y del profeta Oseas), y que luego, la situación de Judá se iría deteriorando rápidamente bajo la presión asiria, alcanzando su episodio de máxima tensión en el prolongado asedio de Jerusalén durante la gran campaña de Senaquerib en el año 701 (ver 2Reyes 18-19 e Isaías 36-37).

La encrucijada del miedo

El contexto evocado en Isaías 7, refleja la fragilidad de Judá y la angustia general frente a una posible invasión. El rey Acaz se encontraba en una seria encrucijada, y debía decidir sobre cómo enfrentar esta situación donde estaba en juego nada menos que el estado, su gobierno, y la permanencia de la Casa de David de acuerdo a las promesas de 2Samuel 7.

El miedo no es zozco y es una primera reacción frente al peligro inminente. La situación exigía respuestas rápidas e ingeniosas, sabiduría práctica y cierta intuición para anticipar reacciones y tendencias de los adversarios; pero el miedo y la angustia también paralizan e impiden actuar con libertad, y es precisamente aquí donde intervino el profeta como portador de una palabra de parte de Yavé. Por otro lado, esta intervención reafirma uno de los aspectos relevantes del perfil del profeta bíblico como es su compromiso ideológico y político, con opiniones y argumentos que establecen su posición frente a situaciones muy concretas.

La palabra de Yavé que trae el profeta Isaías al rey Acaz se puede sintetizar con 7,4, “permanece alerta, pero ten calma; no temas ni se turbe tu corazón a causa de estos dos cabos de tizón que humean, por el ardor de la ira de Rezín y de Siria, y del hijo de Remalías”. La alusión a los reyes de Siria y de Israel como “cabos de tizón que humean” representa la situación de estos dos reinos como debilitados, y anticipa su pronta caída (ver los vv. 7-8.15-16). De tal manera que el rey debe estar alerta, pero mantener la calma y especialmente no tener miedo.

La palabra profética para enfrentar el peligro es sorprendente pues impulsa a Acaz a resistir y mantenerse firme frente al acoso, minimizando la amenaza de sus vecinos del Norte y sin ninguna reacción inmediata. A su vez, por el contexto, vemos que esta opción es interpretada como la posición de confianza en Yavé y de fidelidad a su alianza: “si no os afirmáis en mí no seréis firmes” (7,9), lo cual significa concretamente “si no confiáis en mí, no subsistiréis” (ver también 10,24-27).

Pero parece que el rey Acaz no estaba convencido de la promesa de protección extendida por Yavé en 7,4-9, y entonces recibe en última instancia otra palabra de Yavé exhortándolo a pedir

una señal que sirva como una forma de prueba de parte de su Dios (7,10-11); de tal manera que la confianza en Yavé se vería confirmada a través de una confrontación directa con Dios (notar que quien habla en el v.10 es Dios mismo y no el profeta). Esto a su vez implicaría una profundización en la experiencia relacional de fidelidad en orden a establecer una recreación original y eficaz de las promesas y tradiciones heredadas. Pero Acaz, asumiendo una postura aparentemente ‘muy religiosa’, desvía la atención y reniega del pedido de señal invocando un mandato de la Torá, según el cual estaba prohibido tentar o probar a Yavé (ver Dt 6,16). La respuesta del rey parece correcta en sí misma, pero no lo es en este contexto.

Paradójicamente, aquel terrible, conflictivo e incierto camino de la confrontación con Yavé aparece muchas veces en la tradición bíblica como más cercano a la vida y a la renovación de la alianza que otras alternativas aparentemente más seguras que están marcadas por la inercia coyuntural o la lógica tradicional. En este sentido podemos recordar algunos relatos que evocan situaciones semejantes, tales como la lucha de Jacob cara a cara con Dios en Peniel (= “cara de Dios”, Gn 32,23-31), Moisés frente a la zarza ardiente y el debate con Dios sobre su misión (Ex 3,1-15), la confrontación de Gedeón con Yavé y su mensajero (Jc 6,11-24) y la prueba del vellón (Jc 6,36-40), los reclamos y cuestionamientos de Job a Dios que parece no preocuparse por el sufrimiento humano (Job 19-21 y 23).

¿En quién finalmente Acaz pondrá su confianza para intentar salvar a su pueblo, la dinastía davídica y a sí mismo? El texto de Isaías 7 solo consigna el rechazo de Acaz a la palabra de Yavé y al oráculo profético, y las lamentables consecuencias de dicha actitud, pero no nos dice directamente cuál fue la decisión del rey ante aquella situación. Parece que el rey Acaz confió más en un pacto con el monarca asirio (un ‘salvavidas de plomo’) que en la alianza con Yavé mismo; por eso el “Yavé tu Dios” del v.10, ya no lo es en el v.13b, donde se hace referencia a “mi Dios” como el Dios de la fidelidad del profeta. Esto parece confirmarse en los relatos de 2Reyes 16 y 2Crónicas 28, donde se esboza una evaluación francamente negativa del reinado de Acaz (2Reyes 16,1-4 y 2Crónicas 28,1-4), y se recogen acusaciones muy fuertes que lo hacen responsable de las grandes calamidades que atrajo sobre su pueblo.

Entre las principales acusaciones que pesan sobre el rey de Judá se destaca el pedido de auxilio de Acaz al rey de Asiria y su consecuente sometimiento; lo cual ha quedado consignado en una clásica fórmula de vasallaje: “yo soy tu siervo (esclavo) y tu hijo” (ver 2Reyes 16,7 y 2Crónicas 28,16). Esto desde ya significó un costo tributario opresivo e insoportable, y también fue la causa de otras lamentables decisiones que resultaron en una reforma religiosa y el abandono del culto a Yavé (ver 2Re 16,10-18 y 2Cr 28,23-25). El miedo de Acaz frente al peligro parece tan grande que algunos interpretan la alusión al sacrificio de su hijo en 2Re 16,3 como una máxima demostración de entrega u ofrenda en busca del favor de los dioses extranjeros para mantener la estabilidad.

Sin embargo, uno de los aspectos más paradójicos del relato es que a pesar de todos los esfuerzos de Acaz para congraciarse con el monarca asirio, el reino de Judá seguirá en una situación de extrema fragilidad y será permanentemente amenazado por la expansión militar asiria (ver Is 7,17.18-25).

Emmanuel como señal de juicio y resistencia

En aquella coyuntura hay que ubicar la señal que el Señor mismo da a Acaz en Isaías 7,14, que es, a su vez, una forma de contraseñal en respuesta a la negativa de Acaz a pedir una: “he aquí que la joven está embarazada, y dará a luz un hijo y le pondrá por nombre Emmanuel”. El oráculo de los vv.14-15 tiene la forma de otros conocidos oráculos de anunciación y nacimiento de personajes destacados de la tradición como Ismael (Gn 16,11-12), Sansón (Jc 13,7), Juan (Lc 1,13-17) y Jesús (Lc 1,30-33).

El término hebreo *'almah* significa lisa y llanamente “muchacha”, “joven”, “doncella”, y las versiones que interpretan este término como “virgen”, lo hacen apoyándose en la biblia griega de los Setenta que traduce aquí *parthenos*; lo cual lógicamente tendrá mayor relevancia para la relectura desde los evangelios, pero aquí no aporta ningún sentido especial. La señal está dirigida directamente al rey Acaz e indica que el nacimiento será inminente, lo cual puede ser un indicio de que la joven embarazada sea la propia mujer del rey, y el hijo anunciado el futuro rey Ezequías. En líneas generales esta es la opinión mayoritaria entre los comentaristas, y parece que así también lo entendió la traducción griega cuando alude a Acaz como quien pondrá el nombre al niño (la traducción griega dice “y *tú* le pondrás por nombre Emmanuel”).

Otro indicio que apoya esta hipótesis proviene de las crónicas de los reyes en 2Re 18-20 y 2Cr 29-32, donde el reinado de Ezequías se describe como uno de los pocos rescatables de la dinastía davídica y se remarcen fuertes contrastes con el reinado de su padre Acaz. Allí se dice que Ezequías “confió en Yavé”, que “Yavé estuvo con él en todas sus empresas” y en particular que “se rebeló contra el rey de Asiria y no le sirvió” (2Re 18,5-7); también que restauró el culto a Yavé, rededicó el templo y realizó una gran convocatoria para la pascua (2Cr 29-31); todo lo contrario de su padre Acaz. El mismo nombre de Ezequías, que en hebreo significa “Yavé fortalece”, también aporta connotaciones que tienen afinidad con lo anterior.

Por otro lado, el nombre Emmanuel (= “Dios está con nosotros”) es eminentemente simbólico, de tal manera que se podría aplicar a personajes históricos como el rey Ezequías, y caracterizar la relación de Dios con su pueblo en una época determinada. El nombre Emmanuel expresa en sí mismo una de las principales fórmulas de la alianza bíblica; aunque esto se cumple efectivamente cuando la relación de alianza es recíproca y positiva.

En todo caso, la señal del Emmanuel aparece como un mensaje para el rey Acaz, pero no está tan claro cuál es su sentido. La réplica o contraseñal del Señor (Is 7,14) desde ya no es un buen augurio para el rey Acaz, y los textos citados de 2Reyes y 2Crónicas muestran que fue desechado por Dios a causa de su infidelidad. Pero quizás el indicio más fuerte sobre el significado adverso que tiene la señal para Acaz proviene del v.15, que dice que el niño comerá “cuajada y miel hasta que sepa elegir lo bueno y rechazar lo malo”. Para entender mejor este motivo hay que recordar que “cuajada y miel” representa el sustento principal de las tribus nómades en el desierto (ver Dt 32,13-14), y es la comida de quienes viven de un pequeño rebaño en los montes, pero en el contexto agrícola de la monarquía de Judá esto refleja más bien la situación de escasez y devastación; pues si el hijo del rey está sufriendo esta estrechez económica ¿qué quedaría para el resto de la población? Por cierto la miseria sería una de las lamentables consecuencias que atrajo Acaz sobre su pueblo con su sometimiento al rey de Asiria y el pago de pesados tributos. De tal manera, “cuajada y miel” es más bien una metáfora de la subsistencia y escasez antes que de la abundancia (ver también Is 7,22).

Todo esto indica que la señal dada por Yavé es más bien de juicio y castigo para Acaz, y no de salvación, y los v.16-17 del oráculo también parecen ir en esa dirección; pues se establece que en un lapso que se podría estimar entre 15 y 20 años (= “hasta que el niño sepa elegir lo bueno y rechazar lo malo”), sería abandonado el territorio de los reyes que atemorizaban a Acaz (es decir Damasco e Israel) y estos dejarían de ser una amenaza para Judá; aunque luego, el territorio de Judá sería invadido por el rey de Asiria (ver el v.17b, y a continuación también los v.18-25).

Los oráculos de Isaías 7,1-17 muestran que en lo inmediato Jerusalén se salva del acoso de Siria e Israel, pero el panorama a mediano y largo plazo sigue siendo adverso y sombrío, marcado por la amenaza asiria. Luego, durante el reinado de Ezequías (716-687 a.C.), la situación del pueblo de Judá y la estabilidad de la dinastía davídica seguirán siendo frágiles, pero su política de reforma religiosa y de cambios en política exterior, especialmente en lo que concierne a la relación con el monarca asirio, le permitirían maniobrar en los mínimos márgenes que disponía

para mantener la estabilidad de su reino. La relación de Ezequías con el rey de Asiria fue por lo menos ambigua, aunque es comprensible que en este tipo de relación de fuerzas e intereses entre el imperio y el gobierno local no se pueda ser absolutamente opositor y seguir vivo. Algo de esta ambigüedad, se puede observar en las idas y vueltas que desembocaron en el prolongado sitio de Jerusalén por parte de Senaquerib en el año 701 (ver 2Reyes 18-19 e Isaías 36-37); y del cual Ezequías se salvó milagrosamente, en parte por su habilidad, pero también por los problemas que Asiria tenía en otros lugares y que le generaban inestabilidad en la coyuntura política internacional.

En definitiva, Ezequías es rescatado por la tradición como uno de los principales reyes restauradores de la alianza y de la fidelidad a Yavé, y por el contexto es la referencia principal de la señal del Emmanuel que anuncia que “Dios está con nosotros”. Pero por lo visto, esto no significa ningún jardín de rosas, sino que antes bien hay que leerlo desde una perspectiva de resistencia donde significa que “Dios está con nosotros” aun a pesar de las desgracias y adversidades, incluso de aquellas que son consecuencias de políticas desacertadas. De tal manera, aunque Acáz haya sido desechado y el pueblo haya sufrido situaciones extremas, hay todavía una esperanza de salvación en la dinastía davídica en tanto haya muestras de fidelidad a Yavé y a su alianza.

El horizonte de lectura desde las diásporas

Pero los textos enfocados en nuestro recorrido también registran huellas superpuestas de relecturas posteriores, y en este orden intratextual se destaca el horizonte de interpretación desde las diásporas, cuando estos mismos oráculos de Isaías empezaron a cobrar un nuevo significado a partir del destierro y el exilio babilónico (587-539 a.C.).

Entre los testimonios textuales que alimentan esta perspectiva se encuentran el nombre simbólico del hijo de Isaías, *Shear Yashub*, que significa “un resto volverá” (Is 7,3); a lo cual hay que agregar el breve oráculo de Is 10,20-23 que sirve como explicación de aquel nombre. Pero el texto que mejor refleja la realidad de las diásporas luego del exilio babilónico, lo encontramos en el poema de Is 11,10-16, donde el énfasis principal se pone en la vuelta de los desterrados y dispersos de entre las diversas naciones y países.

Desde la perspectiva del destierro parecía que se había perdido toda esperanza (ver Ezequiel 37,11); se perdió la tierra de la promesa, fueron destruidos Jerusalén y el templo que representaba la presencia de Yavé en medio de su pueblo, el estado monárquico fue desarticulado y su rey cautivo, y el territorio fue ocupado y administrado por los poderes extranjeros. Esto implicaba también el desbaratamiento estrepitoso de todo el andamiaje teológico que sostenía la vida institucional pre-exílica, incluyendo la esperanza de salvación en la dinastía davídica, y tenía su correlato en la consecuente crisis de fe y el sentimiento de haber tocado fondo.

El pueblo de Judá algo ya conocía sobre invasiones, destierros y exilios, y por lo tanto contaba con precedentes negativos que alimentaban sus peores temores sobre el riesgo de disolución y asimilación por la cultura dominante. Bastaba recordar lo que había ocurrido en el reino del Norte más de un siglo antes con la destrucción de Samaria (722 a.C.), la dispersión de su pueblo y la pérdida de una parte importante de su memoria. Y para que esto aconteciera de nuevo solo hacía falta adoptar una actitud pasiva frente a la inercia coyuntural y tratar de adaptarse lo mejor posible a las nuevas circunstancias impuestas por la política imperial y la cultura dominante.

Pero por otro lado, esta situación crítica, impulsó cambios profundos en el pensamiento, creencias y prácticas a partir de la iniciativa de grupos dispersos en diferentes países, como Babilonia, Palestina y Egipto. Estos grupos tuvieron que imaginar nuevos horizontes a través de la recreación de algún tipo de vida comunitaria y el rescate de su herencia particular,

fortaleciendo rasgos identitarios de lengua, ritos y costumbres. Esto, a su vez, les permitió realizar relecturas de sus tradiciones, introduciendo modificaciones y novedades destinadas a interpretar su situación actual y alentar alguna esperanza.

En estas circunstancias, la antigua fe en Yavé fue uno de los elementos aglutinantes, aunque ahora ya no relacionados con el templo y los sacrificios en Jerusalén, sino antes bien evocando las tradiciones primitivas sobre la constitución de la nación y la renovación de la alianza. La enseñanza tradicional (= *torah*) pasó a tener un papel preponderante en la conformación de los nuevos horizontes de fe y práctica; se rescataron tradiciones proféticas que habían estado desacreditadas en la época de la monarquía; se coleccionó y se elaboró material poético para el uso litúrgico, algunos ritos y preceptos (en especial el sábado, la pascua, la circuncisión a los ocho días y diversos hábitos alimentarios) cumplieron una función de resguardo y transmisión de valores y principios identitarios. Todo esto permitió a las comunidades dispersas mantener su identidad y reafirmar su fidelidad a un proyecto propio, y proponer nuevos paradigmas para orientar la utopía del retorno y de reunión de todas las diásporas en la tierra de sus padres.

Este es el nuevo horizonte desde donde se releen los antiguos oráculos de Isaías, y en particular los relacionados con la señal del Emmanuel (Is 7,14; 9,1-5; 11,1-9), lo cual representa un esfuerzo particular para la interpretación y superación de la situación crisis generada por la dispersión. La relectura de las tradiciones proféticas antiguas, desde la perspectiva del destierro y la dispersión, pone una nota original en las intuiciones desarrolladas a partir de la aceptación y valoración de sus mensajes. La teología crítica de los profetas, sus oráculos y presagios de oposición a la teología oficial, que en su momento no fueron escuchados, y que en muchos casos causaron la persecución y muerte de sus mentores, en el destierro empezaron a ser recuperados para la memoria y ayudaron en forma decisiva a la imaginación de nuevos paradigmas teológicos y socio-políticos. Entre el material más representativo de este esfuerzo podemos mencionar las tradiciones literarias en torno al 2º Isaías, 3er Isaías, Jeremías, Ezequiel, y también la Obra Deuteronomista (Dt, Js, Jc, Sm, Re), cada cual con orientaciones y matices propios.

En estos intentos de elaboración de nuevos paradigmas teológicos desde las diásporas prevalece un tono de esperanza. El acento del mensaje profético ya no recae tanto en la denuncia del pecado y la amenaza de castigo, sino que se enfatizan principalmente el llamado al arrepentimiento y las promesas de salvación. Creer en la señal del niño Emmanuel (= “Dios está con nosotros”) significa volver a poner la confianza en Yavé y afirmar la fidelidad a su alianza, y en el contexto de las diásporas esto implica participar y colaborar en el proceso de retorno de los dispersos y en la restauración de la comunidad en su tierra. Creer en la señal del niño es tener esperanza y confiar en que se puede volver a empezar algo nuevo.

En este caso se puede apreciar una profundización y enriquecimiento progresivo del concepto de “volver”, “regresar”, que es una clave teológica del mensaje profético y tiene el sentido de “cambio de actitud”, de volver a un proyecto propio centrado en Yavé; pero desde las diásporas el énfasis profético en el arrepentimiento y conversión tiene también correlación directa con el sentido de “retorno” de los dispersos y la disposición a “volver a empezar” algo nuevo en la tierra de los padres.

De esta manera vemos que el concepto de alianza, en tanto proyecto alternativo propio, que se diferencia y al mismo tiempo cuestiona corrientes culturales dominantes, sigue siendo una referencia fundamental para la orientación de nuevas búsquedas. El esfuerzo permanente de relectura de las tradiciones propias en función de la renovación de la vida de la comunidad es una característica distintiva del ministerio profético bíblico (ver por ejemplo los textos de Jeremías 31,31-34, Ezequiel 36,24-30 y Oseas), y una forma de volver continuamente a un compromiso original que tenga validez permanente y carácter indeleble (este es el sentido de *berit ‘olam* = “pacto perpetuo o eterno” en Ezequiel 37,26).

Algunas implicaciones del imaginario profético de referencia

No debe sorprender que muchos años después del rey Acáz y de la época del exilio, estos mismos oráculos de Isaías se hayan transformado en una referencia relevante para los Evangelios (ver Mateo 1,23), y que hayan sido nuevamente interpretados y relacionados con Jesús, sentando nuevas bases para la renovación de la Alianza. En este nuevo escenario, el Emmanuel = “Dios está con nosotros” es Jesús que representa la presencia de Dios en la comunidad humana y es un nuevo mensaje de salvación para la humanidad (Jesús = *Yeshua* = “salvador”). Pero conviene recordar que esta idea no es totalmente original del Nuevo Testamento, pues tiene diversos tipos de antecedentes en la Biblia hebrea y también en las tradiciones judías posteriores.

La Biblia hebrea expresa de diversas maneras la humanidad de Dios y su presencia en la comunidad humana. Ya en el relato de la creación se habla de la “imagen de Dios” en el ser humano (Gn 1,26); luego también la autodefinición de Dios revelada a Moisés durante el episodio de la zarza ardiente en el desierto se puede interpretar propiamente como: “yo soy el que estoy (con ustedes)” (Ex 3,14). Asimismo podemos recordar el “derramamiento del espíritu de Dios sobre toda carne” (Joel 3,1-5, y comparar con Hechos 2,17-21), que pone un enfoque especial en la diversidad de la manifestación de Dios y en la inclusión de sectores desfavorecidos de la comunidad como ancianos, jóvenes y esclavas. Además contamos con abundante testimonio textual de las tradiciones del judaísmo antiguo que se refieren a diferentes formas de la humanidad y la encarnación de Dios, donde uno de los aspectos que se destaca es el de la “torá encarnada” (comparar con la idea de la “encarnación de la palabra / verbo / logos” en Juan 1,1-18).

En contra de otras concepciones teológicas y filosóficas de la cultura griega dominante, que entendían el cuerpo humano como una prisión del alma, con tendencias pecaminosas que alejaban de Dios, el Nuevo Testamento afirma que el cuerpo humano es “templo del Espíritu Santo”, un espacio sagrado, el lugar donde habita Dios (ver 1Cor 3,16; 6,19); lo cual es coherente con la tradición de la Biblia hebrea y las corrientes del judaísmo antiguo antes mencionadas. La idea de que Dios vive o habita en el ser humano es una forma de expresar la alianza de Dios con su pueblo (ver 2Cor 6,16), y ha resultado una intuición fundamental y muy fecunda para la fe del Nuevo Testamento y en toda la tradición judeocristiana, pues ha enriquecido y ampliado la manera de entender la fe bíblica y sus implicaciones para la vida y la dignidad humanas en un sentido más universalista e inclusivo.

En este sentido, la vida de Jesús es una de las mayores representaciones de la humanidad de Dios, y por tanto su carisma recuerda a los profetas antiguos, siempre tomando distancia crítica de las corrientes culturales y religiosas dominantes, y promoviendo una coherencia ética demostrativa de la presencia de Dios en medio del pueblo. En él también la fidelidad a la alianza significaba la afirmación de un proyecto alternativo propio de la comunidad para resistir a los poderes hegemónicos y resolver las diferencias y conflictos internos; lo cual a su vez implicaba un gran desafío para la imaginación y el ejercicio de la libertad, entendidas como responsabilidad por el bien común, en orden a superar los diversos tipos de opresión y control social desde arriba.

Se puede decir que en la tradición judeo-cristiana, esta teología de la humanidad de Dios tiene su correlato directo en el concepto de sacralidad de la vida y la dignidad humanas, y podríamos imaginar que una forma contemporánea de expresar el espíritu de la alianza bíblica estaría contemplada en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, que el 10 de diciembre de 2008 cumple 60 años de su promulgación. Allí se establecieron los principios fundamentales sobre la dignidad de todas las personas y sus derechos, y desde allí se fueron desarrollando también nuevos relatos que enfocan derechos específicos como el de los indígenas, género, personas con capacidades diferentes, etc, y también sobre el cuidado del

medioambiente y otras formas de vida. Pero al igual que en la época de los profetas, el mayor problema con este tipo de pactos, es que los programas y acciones que lo sostienen no alcanzan a los principales centros de poder, y por tanto frecuentemente se quedan en meras intenciones; y otra vez los profetas, visionarios y poetas se encuentran predicando en el desierto.

Con todo podemos afirmar que la tradición bíblica favorece un perfil de autonomía crítica y de horizontalidad en las relaciones humanas, que resiste frente a los intentos de manipulación o monopolio del poder y la fe por parte de algún grupo particular, y ofrece muchos recursos para combatir las tendencias exclusivistas y elitistas que se reflejan en muchos espacios religiosos, académicos e institucionales. Así podemos entender mejor que el Dios de la Biblia vive en todos y cada uno de los seres humanos sin distinción de etnia, religión, género, o clase social (comparar con Gálatas 3,28), y que se indigna toda vez que son vulnerados los derechos y la dignidad de cualquier persona o grupo humano en cualquier lugar del planeta.

Bibliografía

Alonso Schökel, Luis, *Profetas I*, Madrid, Cristiandad, 1980

Alonso Schökel, Luis, “Dos poemas de la paz - Estudio estilístico de Isaías 8,23-9,6 y 11,1-16”, en *Estudios Bíblicos*, Madrid, vol.18, 1959, p.149-169

Cazelles, Henri, *Introducción crítica al Antiguo Testamento*, Barcelona, Herder, 1981, p.415-426

Croatto, José Severino, *Isaías 1-39*, Buenos Aires, La Aurora, 1989 (Comentario Bíblico Ecueménico)

Croatto, José Severino, “El ‘Emmanuel’ de Isaías 7,14 como signo de juicio - Análisis de Isaías 7,1-25”, en *Revista Bíblica*, Buenos Aires, 1988, vol.50, n.29-30, p.135-142

Samuel Almada
Camacué 144, 2F
1406 Buenos Aires
Argentina
samuelalmada@hotmail.com

Cabe destacar que las metáforas son polisémicas y su sentido también depende del contexto donde se encuentran. Por tanto no es extraño que en otros textos esta misma metáfora represente la abundancia y la bendición, y esté estrechamente asociada a la promesa de la tierra como “tierra que fluye leche y miel” (ver Dt 26,9.15; 27,3; 31,20).

Así también lo entiende José Severino Croatto, *Isaías 1-39*, Buenos Aires, La Aurora, 1989, p.64-65 (Comentario Bíblico Ecueménico), y en su artículo “El ‘Emmanuel’ de Isaías 7,14 como signo de juicio - Análisis de Isaías 7,1-25”, en *Revista Bíblica*, Buenos Aires, 1988, vol. 50, n. 29-30, p. 135-142.

También hay muchas otras referencias a este mismo horizonte de lectura en toda la obra de Isaías.

Consultar por ejemplo el libro de Jacob Nuesner, *The Incarnation of God - The Character of Divinity in Formative Judaism*, Philadelphia, Fortress Press, 1988, que rastrea este aspecto entre el siglo primero y el séptimo d.C.

Remitimos a algunos conceptos del Nuevo Testamento que son afines, como “ser linaje de Dios y vivir en él” (Hechos 17,28), “ser partícipes de la naturaleza divina” (2Pedro 1,4); “ser hijos de Dios” (Juan 1,12); “reflejar la gloria del Señor” (2Cor 3,18).

Ver el texto completo en www.un.org/spanish/aboutun/hrights.htm.