

January 2008

Número 94: Epifanía-3º de Epifanía

Follow this and additional works at: <http://digitalcommons.luthersem.edu/eeh>



Part of the [Christianity Commons](#), and the [Practical Theology Commons](#)

Recommended Citation

(2008) "Número 94: Epifanía-3º de Epifanía," *Estudios Exégeticos Homiléticos*: Vol. 2008 : No. 94 , Article 1.

Available at: <http://digitalcommons.luthersem.edu/eeh/vol2008/iss94/1>

This Article is brought to you for free and open access by Digital Commons @ Luther Seminary. It has been accepted for inclusion in Estudios Exégeticos Homiléticos by an authorized editor of Digital Commons @ Luther Seminary. For more information, please contact akeck001@luthersem.edu.

ESTUDIO EXEGÉTICO–HOMILÉTICO 094 – Enero de 2008**Instituto Universitario ISEDET****Aut. Prov. Nº 1340/01*****Es un servicio elaborado y distribuido por el Instituto Universitario ISEDET*****Buenos Aires, Argentina****Este material puede citarse mencionando su origen****Responsable: Néstor Míguez****Domingo 6 de enero de 2008, Epifanía****Isaías 60:1-6; Sal 72; Ef 3:1-12 (Ef 3:1-14 EEH 58), Mt 2:1-12 (EEH 22)*****Ubicación***

El texto que hemos de estudiar se nos presenta, en el leccionario, en el contexto de las lecturas de “Epifanía”. Esta palabra significa, en su raíz griega, mostrarse o aparecer, hacerse visible o revelar; también brillar sobre, desde arriba. Más vulgarmente la llamamos, en nuestros países, la “fiesta de los reyes magos”, y está rodeada de antiguas leyendas, es cantada en villancicos populares, se festeja con regalos para los niños, y en algunos países toma más fuerza que la misma fiesta navideña. Litúrgicamente se vincula con la apertura a los gentiles: estos sabios “paganos” que, al ver la aparición de la estrella sobre ellos (de allí viene el nombre de “epifanía”) inquietan sobre el nacimiento y adoran al niño ofreciéndole sus dones. Este momento del año litúrgico genera un nuevo marco de lectura para el texto de Isaías, que proyecta este pasaje del profeta más allá de su significación para el Antiguo Testamento y lo relee como promesa que se cumple en Jesús.

Este texto es parte del llamado “Tercer Isaías”. Los comentaristas suelen dividir el libro en tres partes, originándose la primera de ellas en tiempos anteriores al exilio cuando aún existían los reinos de Israel y Judá (1-39, aunque hay varias interpolaciones). La segunda parte tendría lugar en tiempos del exilio –aunque no necesariamente *en* el mismo (40-55), con sus anuncios de consuelo y restauración, con un mensaje de aliento y de condena a Babilonia y los cantos que exaltan al Siervo del Señor. La tercera sección (56-66) habría surgido al possibilitarse la reconstrucción de la ciudad y comenzar el regreso de los que habían sido exilados en Babilonia. El poema que inicia el capítulo 60 es parte de esta última sección, y lo caracteriza la esperanza y alegría que produce en el profeta y su entorno la posibilidad de que, volviendo a su tierra y reconstruyendo la ciudad capital de Judá, se cumplan las promesas mesiánicas y el pueblo de Israel pase a ocupar un lugar central en el concierto de las naciones, y su Dios sea reconocido y alabado por todos los pueblos.

Cabe mencionar que una lectura atenta muestra, sin embargo, que su visión es distinta de la que podemos apreciar en Esdras y Nehemías: para Isaías la ciudad será reconstruida con la participación de todos los pueblos (60:10) y será receptora de gentiles, contrastando con las estrictas normas de pureza racial y exclusión de los extranjeros que marcan los otros libros. Esto muestra que entre los propios israelitas había más de una “teología del retorno”, y que la esperanza mesiánica era, para muchos, más amplia que solo Israel. Si bien en Isaías aún se destaca el lugar de esta nación elegida y cierto etnocentrismo israelita no desaparece totalmente, se nota una amplitud y generosidad que son los que permitirán que este texto sea luego leído, como lo hace el leccionario, en el sentido de una apertura a los pueblos gentiles.

Notas exegéticas

En su sentido original, el poema está dirigido a Jerusalén/Sión, en continuidad con el capítulo anterior (59:20). En el plano lingüístico todo el capítulo aparece dominado por el verbo “entrar” (que en sus distintas formas hebreas puede significar venir, conducir, enviar –hacer ir—o incluso traer) Si nos fijamos en nuestro texto veremos como juegan un papel fundamental esta familia de palabras. También hay otro juego en torno de la idea de luz y visión (resplandece, se le pide a la ciudad). Aunque el primer mandato es “Levántate”, dicho a la ciudad en ruinas, cuya reedificación comienzan los retornantes del exilio.

Es un contraste con lo que el “Segundo Isaías” dice de Babilonia en Is 47:1-5, donde se ordena a Babilonia bajar (en lugar de levantarse), ser expuesta en vergüenza (en lugar de recibir la gloria de Dios), y ser cubierta de tinieblas (en lugar de brillar). Pasó el momento de poder de la Babilonia opresora y ahora se espera que sea la Jerusalén restaurada la que reúna a los pueblos, no ya porque los lleva desterrados y cautivos, sino porque son atraídos por su luz y belleza, por la presencia del Dios del Universo. Mientras el resto del mundo sigue en tinieblas, la Jerusalén de la esperanza reunirá a sus hijos e hijas dispersos y congregará la muchedumbre (de personas y bienes) con los que alaban al Señor. Entre estos bienes se mencionan el oro y el incienso: el oro como símbolo de la riqueza, y el incienso representando la santidad cultural. También se mencionan los camellos (que luego entrarán en la leyenda de los magos); aunque si seguimos leyendo el poema del v. 7 en adelante veremos que se mencionan otros animales, aptos para los sacrificios del templo. Las características de la ciudad reconstruida, según vemos en el resto del capítulo, inspiran la visión de la Jerusalén celestial en Ap 21.

Este resplandor de la ciudad, ese brillo (que lo asocia con la idea de “epifanía”) permite dos cosas: iluminar a las naciones y a sus reyes, para que salgan de su oscuridad y puedan reconocer el lugar donde “amanece el Señor” (v.2), levantándose como el sol, e iluminar el camino de los hijos e hijas que vuelven a la ciudad santa. Es decir, ese resplandor atrae tanto a los hijos e hijas dispersos de Israel como a los pueblos gentiles, que ahora alaban al Señor.

Los verbos definen los tres movimientos que el texto quiere destacar: “Alzarse” la ciudad, Dios mismo, los hijos cansadas (que serán acompañadas –la traducción del v. 4 no debe leerse “en brazos”, sino “abrazadas”, en el gesto del que sostiene al lado al compañero o compañera con quien camina: literalmente: tus hijas serán cargadas al costado); “resplandecer”, irradiar la luz, brillar, con la gloria del Dios que alumbró y guía con su presencia, aventando la oscuridad impuesta por los poderes opresores, y “entrar” –volver, venir—la amplia recepción a todos los que ahora se disponen a alabar al Señor. Sin duda el pasaje se presta para la fiesta de la Epifanía. Nace la gloria de Dios en el niño que alumbrará a todos los pueblos e invita a todos a venir a Él, a andar los caminos de este mundo guiados por su luz.

Proyección hermenéutica y homilética

Podemos sugerir dos formas de presentar el texto. Por un lado, de un modo más tradicional, señalando el sentido de apertura de la bendición de Dios: la elección de Israel y la restauración de Jerusalén no es, en la visión de Isaías, una declaración de exclusividad, sino que está puesta al servicio de iluminar a toda la humanidad. Epifanía es la celebración de como, en el nacimiento de Jesús, ese anuncio encuentra cumplimiento, y la venida de los magos de Oriente es señal y proyección de esa presencia. Levantarse, brillar e ir: tras acciones que hoy convocan a la misión cristiana, que proclama que ese anuncio tiene poder para levantar las tinieblas de nuestro mundo en el amanecer de Dios.

Pero también es sugerente reflexionar sobre la fuerza de las Escrituras de ir más allá de su propósito y contexto inmediato. Un texto que expresa la esperanza y alegría que significaba la posibilidad de volver a su tierra y el reencuentro de hermanos y hermanas, ahora se utiliza para decir que toda la tierra y que toda la humanidad es el sujeto y objeto de la revelación divina. No en el sentido de “que se cumplió lo que está escrito” como una realización literal del detalle (de hecho uno tiende a pensar que el relato de los magos fue influenciado por la lectura de este y otros pasajes similares). Si bien el texto no es expresamente citado en Mateo (para quien la ciudad de Jerusalén es lugar de muerte y no de vida), si es evocado en la liturgia, y nos ayuda a interpretar el hecho de Cristo. Así pasa también en nuestras vidas: cosas que fueron dichas o realizadas con un sentido y ocasión adquieren un nuevo significado en otras circunstancias. Cuando el amor de Dios inspira un mensaje, ese mismo amor lo hace potente para proyectarse como un don que nos ilumina también en otros momentos de nuestro andar.

ESTUDIO EXEGÉTICO–HOMILÉTICO 094 – Enero de 2008**Instituto Universitario ISEDET****Aut. Prov. Nº 1340/01*****Es un servicio elaborado y distribuido por el Instituto Universitario ISEDET*****Buenos Aires, Argentina****Este material puede citarse mencionando su origen****Responsable: Néstor Míguez****Domingo 13 de enero de 2008, Bautismo de Jesús****Sal 29 (EEH 74); Is 42:1-9 (EEH 58); Hch 10:34-43 (EEH 22); Mateo 3:13-17*****Ubicación***

Algunos estudiosos de las Escrituras piensan que el texto que hoy conocemos como “Evangelio según San Mateo” fue escrito originalmente como una *Torah* cristiana, una especie de Pentateuco resumido, como una guía de enseñanza de los cristianos de origen judío. Así, el nombre que le da el autor es (en una traducción literal de Mt 1:1) “Libro del Génesis de Jesús el Cristo”. Comienza con genealogías, un relato del nacimiento en medio de una matanza de niños, la crianza de Jesús en Egipto, su regreso a la tierra de sus padres, para luego “pasar por las aguas” (en el pasaje que ahora estudiamos). Luego estará 40 días y 40 noches en el desierto, siendo tentado, para luego anunciar la ley del Reino desde el Monte. El libro incluye los dichos principales de Jesús en cinco grandes discursos (Mt 5-7; 10; 13; 18 y 23-25), intercalados con relato de milagros y manifestaciones portentosas de Dios en Cristo. Finalmente termina con Jesús despidiéndose en el Monte, señalando el mundo a ser evangelizado. Los paralelos con Moisés (si bien no son literales) no pueden ocultarse.

Aceptemos o no que el Pentateuco estuvo como modelo del Evangelio, este pasaje nos marca el comienzo del ministerio de Jesús, es la primera aparición pública de Jesús adulto, podríamos decir, el comienzo de su Éxodo, su misión liberadora. Juan el Bautizador aparece como el precursor, pero también, pese a su resistencia a bautizar a Jesús, como quien da la oportunidad para que se perciba la dimensión especial y única que tiene éste como el “Hijo de Dios”. Si el libro del “génesis de Jesús” lo presenta como “hijo de David, hijo de Abrahán” (Mt 1:1), al comenzar el ministerio público de Jesús la voz celestial señala que esa filiación ancestral se completa con una filiación divina.

Desde otro punto de vista, este pasaje trajo diversos problemas en la historia de la teología. ¿Por qué es necesario que Jesús se bautice? Y menos del bautismo de Juan que es un bautismo de “arrepentimiento”, si siendo el Mesías no ha pecado, no tiene de qué arrepentirse. ¿Cómo puede el menor bautizar al mayor, el profeta al Hijo de Dios? El uso que corrientes gnósticas, adopcionistas u otras “heréticas” hicieron de este pasaje generó no pocos conflictos en la historia de la exégesis. Desde otro lugar, grupos baptistas lo han usado para defender la idea del bautismo de adultos y el valor de la propia decisión para pedirlo.

Por otra parte, también se lo presentado como un pasaje de afirmación trinitaria: aquí intervienen en un mismo testimonio y mostrando su unidad el Padre, que declara al Hijo por medio del Espíritu. Pero antes de entrar en las disquisiciones más abstractas, veamos qué nos dice el texto.

Notas exegéticas

Jesús sale de Galilea y se dirige al Jordán, con el propósito de ser bautizado. La resistencia de Juan a realizar esta acción puede explicarse desde varios argumentos: el anuncia el juicio, y quien debe realizarlo aparece, en cambio, como un hombre humilde que busca el bautismo, es decir, carecería de la rectitud al necesitar cumplir con este rito de purificación. Juan aduce, entonces, que no lo necesita: el Mesías, en su visión, viene como Juez y purificador del pecado, y por lo tanto no puede el mismo ser juzgado o limpiado.

Otra explicación tiene que ver con el ya expuesto argumento del “menor” que no puede unguir al “mayor”. Jesús reclama poder ser bautizado “para que se cumpla toda justicia”. Esta expresión también resulta dificultosa. No puede ser referida a la ley porque la ley no preveía ritos de bautismo y

bautismos de purificación no aparecen en el Antiguo Testamento (la excepción —y no es rito— aparece cuando Eliseo manda a Naamán a zambullirse siete veces en el Jordán)¹. Se la ha interpretado en el sentido de que Jesús necesita ser totalmente humano, y someterse a todas las condiciones de la vida humana para poder así redimir lo humano. Otra lectura pone el acento en “completar”, es decir, llevar a su término un tiempo, el que Juan representa con su visión de la justicia como juicio, y declarar inaugurado otro tiempo, el del Reino, que tiene otra manera de entender la justicia divina. Esto estaría en relación con la expresión “no he venido a abolir la ley sino a cumplirla” en el Sermón del Monte (la palabra griega es la misma).

Sea lo que sea, Juan finalmente bautiza con agua a Jesús. Pero al cumplirse ese rito, el bautismo se completa con la presencia del Espíritu de Dios, que descendiendo de los cielos “abiertos” se posa sobre Jesús y lo declara como Hijo². Así se verifica la condición mesiánica de Jesús. Es ungido (mesías) por el doble procedimiento del bautismo en aguas y la unción del Espíritu (lo que también ha generado problemas en términos de un doble bautismo —bautismo de las aguas y bautismo del Espíritu, en ciertas tradiciones pentecostales). La consideración de Hijo de Dios lo pondría en la línea davídica, ya que así se interpretaba la particular unción en los salmos reales, donde el Rey es un hijo de Dios.

La voz celestial aparece como una voz audible para todos. A diferencia de Marcos y de Lucas, donde la voz se dirige a Jesús, la declaración aparece en tercera persona, como dirigida a Juan o al grupo que rodeaba la escena. Sin embargo, como se verá en el siguiente pasaje, la primera acción de ese Espíritu será llevarlo al desierto para ser sometido a la tentación.

Proyección hermenéutica y homilética

Una posibilidad es identificar el bautismo de Jesús con el “comienzo del ministerio liberador”. En ese sentido, el bautismo de Jesús sería un llamado a vivir nuestro propio en el modelo del bautismo de Jesús, asumiendo los votos del bautismo (que hayamos hecho nosotros o en los que nos iniciaron nuestros padres o padrinos) como certeza de que Dios nos recibe como hijos, de que derrama su Espíritu sobre nosotros, de que “se abren los cielos y permanecen abiertos” (como comenta Lutero), que es el comienzo de una misión, un mensaje que nos impulsa a completar toda justicia. Ello no nos libra de la tentación, pero nos da fuerzas para no apartarnos del llamado y vocación que ese bautismo nos significa.

Es reconocer también que vivimos tiempos “mesiánicos”. En medio de la “normalidad” de la vida cotidiana, con sus avatares, conflictos y desgracias, con sus opresiones y también sus posibilidades creativas, alegrías y atisbos de plenitud. En las palabras que se escuchan en el bautismo de Jesús se expresa esa presencia de Dios entre nosotros, el Emmanuel que venimos celebrando en todo este tiempo que sigue a la navidad.

Desde un punto de vista ético, el texto nos permite pensaren nuestra solidaridad con todo lo humano. El mismo Jesús no se yergue como un puro que no necesita el bautismo, sino que pide asumir todo lo humano, incluso la necesidad de ser bautizado y reconocido como hijo de Dios en ese acto. En ese bautismo se proyecta también el anuncio del bautismo con el que será bautizado, su muerte, y en el cual todos somos partícipes (Mt 20:22-23, cf. Ro 6:4-7).

¹ De hecho el bautismo como rito de perdón de pecados constituye práctica “antitemplo”. Según la ley, la purificación del pecado se hacía a través de los sacrificios que los sacerdotes realizan en el altar. El bautismo como rito de purificación representa un desarrollo alternativo de distintos grupos que se oponen al sacerdocio del templo, porque lo consideran corrupto e inválido. No solo Juan; sabemos que también la comunidad que nos dejó los escritos del Mar Muerto (Qumrán) y otras “sectas” judías practicaban el bautismo como una muestra de su fe, pero también como una crítica al templo y al sacerdocio y su teología.

² Esto es lo que los docetistas y adopcionistas interpretaban como el momento de la bajada del Espíritu al Jesús corporal, o la adopción divina de un Jesús humano. Así, el Espíritu y la filiación divina “pasarían” por el cuerpo de Jesús, sin afectarlo por su materialidad, entrando en el bautismo, y saliendo de él en la Cruz, cuando “entrega el Espíritu”.

ESTUDIO EXEGÉTICO–HOMILÉTICO 094 – Enero de 2008**Instituto Universitario ISEDET****Aut. Prov. Nº 1340/01*****Es un servicio elaborado y distribuido por el Instituto Universitario ISEDET*****Buenos Aires, Argentina****Este material puede citarse mencionando su origen****Responsable: Néstor Míguez****Domingo 20 de enero de 2008, 2º de Epifanía**Sal 40:1-11; **Isaías 49:1-7**; **1Co 1:1-9** (1Cor 1:3-9 EEH 68); **Jn 1:29-34** (EEH 22)***Ubicación***

El texto que estudiamos hoy se encuentra entre los llamados “poemas del Siervo”, que son característicos del Segundo Isaías (ver esquema en la introducción al estudio del 6 de enero). Estos deben ubicarse aún en el tiempo exílico, si bien no hay certeza de que hayan sido escritos en Babilonia. Es sobre el final del exilio, ya que se menciona a Ciro y se lo pondera (incluso con la palabra “Ungido”) por su política, que permitirá la vuelta a casa y la reconstrucción del pueblo judío. Vale la pena señalar que la expectativa del profeta va más allá: no es solamente el retorno de los desterrados a Babilonia (en realidad, sus descendientes, pues los que originalmente fueron llevados por Nabucodonosor seguramente ya han muerto –han pasado unos 50 años al menos). También espera la reunión de todo Israel, incluyendo los que han quedado en Judea (la mayoría de la población, campesinos pobres agobiados por los impuestos y levas imperiales) así como los desterrados por Asiria, cuando la toma de Samaria.

Esta porción del libro profético se caracteriza por el agregado de distintas expresiones, que si bien tienen cierta unidad teológica, son diferentes en su modo de expresión. Entre ellas se destacan cuatro porciones que se han llamado bajo el título común de “los cantos del Siervo del Señor” (Is 42:1-12; 49:1-9; 50:4-9; 52:13-53:12). En ellos por momentos se refleja a todo Israel como siervo de Dios, o por momentos parece dirigirse a una persona específica cuya identidad no es claramente fijada (el mismo profeta o algún otro personaje destacado). La tradición cristiana los ha interpretado a la luz de Jesús, vinculándolos con su ministerio profético como obediencia y sufrimiento.

Notas exegéticas

El texto del poema tiene una clara forma concéntrica, usando por momentos el clásico paralelismo hebreo (a veces directo, a veces invertido). El canto se presenta, a diferencia de otros, formulado desde la persona del autor, abundando la primera persona del singular, sea como sujeto u objeto del mensaje. Esta conformación está extendida por un discurso del Señor, donde se indica la identidad (mi siervo eres tú), misión (te pongo por luz a las naciones) y visión (los reyes vendrán...) que espera cumplimiento a través de este siervo, o del mismo profeta. Veamos una posible estructuración de la perícopa: (usamos la traducción propuesta por J. Severino Croatto³)

- a) ¡Oídme, islas; atended, pueblos, desde lejos!,
- b) Yavé desde el vientre me llamó,
desde las entrañas de mi madre recordó mi nombre.
Hizo mi boca como espada afilada, en la sombra de su mano escondióme
me hizo saeta bruñida, en su aljaba ocultóme.
- c) Me dijo: mi siervo eres tú, Israel,
en quien resplandeceré.

³ *Isaías. La palabra profética y su relectura hermenéutica. Vol II: 40-55: La liberación es posible.* Buenos Aires, Lumen, 1994, pp.187-188.

- d) Mas yo había dicho: en vano me cansé
para nada y viento mis fuerzas agoté
- c') Pero de veras, la realización de mi salvación está en Yavé,
mi salario con mi Dios
- b') Pero ahora dijo Yavé —el que me modela desde el vientre para siervo suyo:
*para hacer volver a Jacob a él y que Israel de verdad se junte
siendo ponderado a los ojos de Yavé y siendo mi Dios mi fuerza.*
**díjome pues: 'es poco que seas para mí un siervo para levantar las tribus de
Jacob y hacer volver a los reservados de Israel;
te pongo como luz de las naciones para que mi salvación esté hasta el extremo
de la tierra.**
- a') Así dice Yavé, el redentor de Israel, su Especial.

al despreciado, al abominado de la gente, al siervo de las naciones
'reyes vendrán y se levantarán; príncipes, y se postrarán',
por Yavé que es fiel, por el Especial de Israel que te eligió.

Es posible ver como en los extremos del poema se hace alusión a la universalidad del mensaje: La voz es dirigida en el primer verso (a) a las "islas y naciones" (fórmula para nombrar a los pueblos en tierra firme y los insulares), y al concluir (a') vuelve a invocarse la presencia de reyes y príncipes de las naciones, que se sirvieron del siervo del Señor, y que ahora deberán reconocerlo. La segunda sección (b y b') destaca la vocación del siervo, que es elegido "desde el vientre" (otra fórmula que encontramos también en Jeremías, y que Pablo usará en Gal 1:15), lo cual encabeza también su par. En este caso, el texto se extenderá, con el reconocimiento del poder del mensaje que tendrá el poeta (comparación con la espada) y con la protección divina, y en la segunda parte (b') con el contenido del mensaje: Dios lo ha elegido para ser luz de las naciones. Es interesante notar el contraste: Dios lo oculta para protegerlo, primero, pero luego resplandece en él y lo exhibe como luz. De esa manera el mensaje y la misión del Siervo alcanzan a las naciones para iluminarlas.

Al acercarnos al centro (c y c') se destaca la intervención de Yavé. El siervo de Dios resplandecerá por la presencia del Señor, en quien se realiza la salvación. El siervo es reivindicado, no por el solo hecho de ser recuperado en su dignidad, sino por ser la ocasión de la muestra del alcance de la misericordia y salvación divina. Es a través de su resplandor que Dios ilumina a todas las naciones, y de quien antes sacaron provecho explotándolo, ahora recibirán otro tipo de "servicio" a través de este siervo Dios los guiará y traerá de las tinieblas a la luz (no olvidemos que estamos en el contexto de epifanía —cf. estudio de enero 6).

Pero el centro del poema nos remite a la gracia divina. El siervo reconoce que su propio esfuerzo ha resultado vano. Sus propias fuerzas, hasta el agotamiento, se las llevó el viento. El hecho de que esto esté en el centro del poema nos abre a otra forma de interpretación del mismo: la salvación del siervo, y por ende la del mundo que ha de ser iluminado por él, solo depende y descansa en la gracia y misericordia divina. En ese sentido el siervo no es distinto del resto de la humanidad: no puede construir desde su propia voluntad, que puede ser sometida por otros o desfallecer sin resultados, sino de la voluntad divina, que lo elige y eleva desde su postración. El canto tiene atisbos de lo que luego será el himno cristológico de Filipenses 2:5-11.

Proyección hermenéutica y homilética

Seguimos en el tiempo de Epifanía, y el texto del Antiguo Testamento continúa jugando con la idea de resplandecer, iluminar, ser luz para todas las naciones. Los conceptos centrales están muy cercanos al texto que hemos visto para el 6 de enero (epifanía). Son textos, junto con el del Evangelio de hoy, que apuntan a identificar al "siervo de Dios" (Cordero de Dios, en el texto del Juan) y su misión redentora. Pero se destaca el énfasis en el don de Dios, en su gracia y amor. Dios esconde y protege en tiempos de dolor, es nuestro refugio y consuelo. Pero también es un Dios que nos envía, nos hace brillar, nos pone como sus testigos.

La vocación aparece con un “plan de vida”, de un Dios que nos conoce y prepara para sí desde el vientre materno. Por supuesto, hay un sentido especial de vocación para el profeta, pero de alguna manera todos somos preparados para ser puestos al servicio de Dios. No es necesario (ni conveniente) ser un determinista estricto para saber que en el amor de Dios cada uno tiene su lugar, que venimos a este mundo “equipados” para ser parte de esa dimensión de esperanza que Dios nos prepara. Es cierto que el sometimiento (las naciones se han servido de ti) nos muestran toda nuestra fragilidad, o las tentaciones del poder nuestros desvíos. Pero si reconocemos el doble sentido de ser siervo de Dios en nuestras vidas, nos acercaremos más a esa vocación divina en la cual fuimos concebidos como hijos e hijas de Dios. No por nuestros esfuerzos, sino porque en Dios encontramos nuestra fuerza y en su gracia nuestra salvación, la que proclamamos.

ESTUDIO EXEGÉTICO–HOMILÉTICO 094 – Enero de 2008**Instituto Universitario ISEDET****Aut. Prov. Nº 1340/01*****Es un servicio elaborado y distribuido por el Instituto Universitario ISEDET*****Buenos Aires, Argentina****Este material puede citarse mencionando su origen****Responsable: Néstor Míguez****Domingo 17 de enero de 2008, 3º de Epifanía****Sal 27:1-6 (EEH 48 y 58); *Isaías 9,1-5*; 1 Co 1, 10-17; **Mt 4,12-23** (EEH 22)*****Ubicación***

Ahora estamos en la primera parte del libro, el llamado Primer Isaías o “Isaías histórico”. Pero como dijimos en la introducción del mes (textos del 6 de enero), esta porción del libro, que abarca desde el inicio hasta el capítulo 39 inclusive, contiene muchas interpolaciones posteriores. Pero no son textos incluidos al azar; en realidad, hay que ver todo el texto de Isaías 1-39 en el contexto de su redacción final, como propone S. Croatto⁴. Es decir, si bien el origen de esta primera parte de Isaías lo encontramos en el siglo VIII a. C., la redacción final que unifica el libro es bastante ulterior, en tiempos posteriores al exilio (probablemente hacia inicios del siglo V a.C.). Será este redactor final quien pone en contexto las distintas partes y le da cohesión final para que sea **un** libro, y no el simple agregado de tres textos diferentes. En nuestra exégesis e interpretación del texto no debemos olvidar que este texto ya fue interpretado primero por el redactor final del libro, quien le dio un nuevo contexto de lectura, de acuerdo a su propio momento histórico.

Volviendo al Primer Isaías, sus oráculos, que están fundamentalmente contenidos en Is 1-12 (aunque el cap. 1 tiene fuertes notas redaccionales, como una especie de introducción a todo el libro), se originan en tiempos de la expansión asiria, bajo el rey Tiglat-Pileser III. Tanto el Israel del Norte como Judá en el Sur sufrieron el azote de este rey, y de su agresiva política de expansión. Finalmente sus sucesores, Salmanasar V y Sargón II conquistaron el territorio de Israel, someter y destruir a su capital, Samaria, deportar a la población y administrarla. Judá se salva milagrosamente de correr la misma suerte (2R 19). Isaías ve, en este tiempo de guerra, en sus sufrimientos y dolores, el precio que Israel paga por haber abandonado a su dios, pero sobre todo, por las injusticias que se cometen por parte de sus reyes y príncipes. La lectura del conjunto de estos primeros doce capítulos muestra, en ese sentido, el mismo talante que encontraremos en sus contemporáneos Amós y Oseas: la infidelidad, pero sobre todo la injusticia de los poderosos y la soberbia de los ricos es leída como una verdadera traición a la elección divina, a constituir un pueblo “distinto” gobernado y guiado por el Dios liberador.

En medio de todos esos signos de desobediencia y amenazas, sin embargo el profeta no deja de anunciar tiempos de restauración y esperanza para los más humildes. Son unos poemas que se entremezclan en las denuncias a los corruptos y las predicciones de las catástrofes que sobrevendrán por el enojo divino. Característico de todo el libro es justamente este constante intercalar las notas más negativas y sombrías con estos cantos a la vida, estos poemas del gozo y anuncios de la esperanza. Es que aunque el profeta (los sucesivos profetas que componen “Isaías”) siente sobre sus espaldas el peso de la infidelidad del pueblo y el dolor airado de Dios, el Dios en el que confía es final y supremamente, el Dios de la misericordia y del amor. Como se dirá luego en el Nuevo Testamento, “si somos infieles, él permanece fiel porque no puede negarse a si mismo” (2Ti 2:13).

Notas exegéticas

Téngase en cuenta que la numeración de versículos que usamos corresponde al texto que sigue la versión Reina-Valera (en las ediciones católicas, que siguen la versión de los LXX, debe leerse Is 8:23-9:6). El leccionario nos corta el poema que se extiende hasta el v. 7. Es que la segunda parte del mismo (vv.6-7) conforma una sección distinguible dentro del poema, que vincula la llegada de la paz

⁴ *Isaías 1-39*. Comentario Bíblico Ecuménico AT. Buenos Aires: La Aurora, 1989.

con la presencia de un rey justo para el Israel reunificado (un rey “davídico”). Este pasaje suele incluirse en los relatos navideños como anuncio mesiánico.

En realidad, el extenso v. 1 no forma estrictamente parte del poema, sino que es una introducción que nos ubica en el contexto bélico en el cual surge este grito de esperanza. Este versículo muestra notas editoriales: el reino del norte es caracterizado como “Galilea de los gentiles”, lo cual está dando la pauta de que fue hecho desde una visión judaica, y probablemente posterior a la invasión de Salmanasar. Con todo, la dimensión universalista y la esperanza del recupero de “todo Israel”, que ya vimos en los textos del Segundo y Tercer Isaías, se muestra en este introito: ellos también verán la gloria del Señor en el tiempo de la restauración.

El poema propiamente dicho comienza en el v. 2 y este probablemente sí nos provenga del estrato redaccional más antiguo. Es uno de los poemas isaianos donde se muestra la pertinaz fe del profeta en un Dios que finalmente coronará de paz a su pueblo y a la humanidad redimida. El poema se plantea como una anticipación, se ubica en el futuro y desde allí proclama como ya ocurrido (el verbo está en tiempo perfecto en hebreo –ha visto) algo que el profeta anuncia desde su esperanza. Nuevamente el tiempo divino se presenta como un tiempo de luz (recordemos que estamos en la época de epifanía) que borra un presente de tinieblas.

La presencia divina se muestra generando un tiempo de alegría y gozo. Allí hay un problema de interpretación del texto hebreo, ya que en algunas versiones puede traducirse “multiplicaste la nación pero *no* aumentaste la alegría”. Sin embargo, el poema gira en torno de la contraposición luz/tinieblas, y es un canto de esperanza que lleva a la alegría, como muestran las metáforas de los versos siguientes.

Estas metáforas tienen dos situaciones contrapuestas: una es de la vida cotidiana rural: la fiesta de la cosecha; la segunda tiene una connotación bélica: el reparto del botín de guerra entre los vencedores. La primera es bastante llana, y nos recuerda las festividades de la siega, que culminaban con la celebración de las fiestas de las enramadas. La dimensión festiva –en la cual no escaseaba comida y bebida (ver el libro de Rut, cap. 3), es vista incluso como una manifestación de la gracia de Dios y una superación de la angustia también en los salmos (Sal 126:5).

La segunda imagen es más difícil de explicar, dado el tono antibelicista con que concluye el poema. Puede verse, en todo caso, como una acción de reivindicación: mientras sus bienes y ellos mismos fueron despojos de guerra repartidos para otros, ahora la acción divina hace que ellos dispongan de bienes para los que no han trabajado. El versículo siguiente avanza un poco en esa línea: Dios ha quebrado el yugo con el cual eran sometidos, ha quitado la carga de sobre sus espaldas y roto el cetro (símbolo del poder) del opresor. La referencia a Madián (Jue 7-8) pone el acento no en el número o la fuerza del ejército liberador, sino en el poder de Dios y su acción.

Pero finalmente no es en la guerra donde se encuentra la alegría, sino en su fin definitivo. El tiempo verbal aparece como futuro en nuestra lectura. Esta profecía con la que culmina la primera parte del poema se completará con la segunda, donde se reivindicará el reinado de un rey justo. El fuego pondrá fin a los instrumentos de la agresión, a los símbolos del despojo, a la ropa manchada de sangre. Una nueva época adviene, y la paz, fruto de la justicia, se impondrá para las naciones.

Proyección hermenéutica y homilética

La idea de “epifanía”, luz sobre nosotros, sigue brillando en estos textos. Esa luz es algo que ya se ha realizado, pero su fruto perfecto es certeza de lo que vendrá. El texto de Isaías puede leerse en el contexto que nos da el leccionario, complementando el llamado a los discípulos y el inicio del ministerio de Jesús. Habla de un mensaje de salud y esperanza, del valor de la alegría. Las situaciones coinciden: el primer poema se escribió frente a la agresión de Asiria y su cruel destrucción de Israel. Luego, el redactor final de Isaías lo relee retornando del cautiverio babilónico, cuando la opresión continúa, y la esperanza de recuperar la justicia y el culto, un Israel completo y abierto se ve decepcionada por la corrupción y el exclusivismo de las elites políticas y sacerdotales que se han hecho fuertes entre los retornantes.

Jesús expresa esta esperanza y trae esta alegría en medio de la conjunción del invasor romano, el legalismo fariseo y la ambición soberbia del sacerdocio del templo. Sin embargo, estas rémoras no

alcanzan para desalentar la convicción de que el propósito de Dios es otro, que nos ha iluminado para conocer y obrar otro futuro, para proclamar el fin de toda violencia y alentar la realidad de una paz que ya nos nutre desde su Palabra.

Anticipación, vivir de esa anticipación es la manera de ir haciéndola realidad. La gran luz ya la hemos visto en Jesús: ahora nos toca caminar en ella y llamar a otros a gozar de esa plenitud, que aunque en camino, es nuestro camino.