

Apéndice : universalismo y misión en los poemas del "siervo de Yahveh"	Titulo
Dussel, Enrique - Autor/a	Autor(es)
El humanismo semita : estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas	En:
Buenos Aires	Lugar
Eudeba	Editorial/Editor
1969	Fecha
	Colección
Antropología; Teología; Filosofía; Historia; Religión;	Temas
Capítulo de Libro	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20120130110342/8apen.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



APÉNDICE

UNIVERSALISMO Y MISIÓN EN LOS POEMAS DEL “SIERVO DE YAHVEH”*

El tema del *Siervo de Yahveh*¹ es uno de los más discutidos en la exégesis de nuestro tiempo. El himno de San Pablo (*Filipenses* 2,5-11), *Midrásh* eclesial del antiguo poema de Isaías, ha dado motivo a toda una teología protestante de la *kenòsis* de donde Hegel se inspirará, en alguna manera, para fundar su filosofía de la historia². El mismo Marx, partiendo de la teoría hegeliana de la *Entäusserung* y la *Entfremdung*, expondrá su

*Este Apéndice fue publicado en *Ciencia y Fe*, Buenos Aires, XX, (1963), pp. 449-463; se trata no ya de hermenéutica filosófica, sino de exégesis teológica.

¹ Las citas del hebreo que hemos realizado en este trabajo no son solo una expresión fonética, sino también una transposición alfabética. La *halef* = ’; *he* = h (aspirada); la *vav* como *vav* = v, como *o* = ô, como *u* = û; *zain* = z; *jet* = j; *tet* = th; *iod* = î; *kaf* = k; *hain* = lh (gutural); *tsade* = ts; *qof* = q; *shin* = sh; *sin* = s; *tau* = t. Todas las vocales o signos masoréticos (tnûhôt) las transcribimos como nuestras vocales latinas. Nos basamos siempre en el texto hebreo de la *Biblia Hebraica*, Stuttgart, ed. Rudolf Kittel-P. Kahle, 11ª ed. como la 7ª, 1951.

² La vulgata traduce *exinanivit*, que Lutero dirá en alemán: *hat sich selbst geaussert* (Berlín, ed. Wittenberg, Köslin, 1883), que significa “vaciar a sí mismo”, de donde deriva *Entäusserung* (alienación). La doctrina luterana de la cruz y de la corrupción de la naturaleza se relaciona con este problema. Paul Asveld, en su “La pensée religieuse du jeune Hegel”, *DDB*, Lovaina, 1953, nos propone esta interpretación. Cf. Negri, “L’elaborazione hegeliana di temi agostiniani”, en *Rev. Inter. de Phil.*, VI, 1952, pp. 62-78. En la dialéctica del Absoluto-Abraham, propuesta por el joven teólogo de Tubinga, se encontrará también la base de las meditaciones de Kierkegaard (cf. *Hegels theologische Jugendschriften*, Tubinga, Nohl, 1907; *Hegels Tübinger Fragment*, Lund, Aspelin, 1933; *L’esprit du christianisme et son destin*, París, Vrin, 1948; en la *Fenomenología del espíritu*, B, IV, a ed. francesa, Aubier, pp. 156 ss.

doctrina del trabajo y la alienación³. Un Freud⁴, un Hesnard⁵ utilizan todavía la dialéctica del *Señor-esclavo* como explicación de los fenómenos psicopáticos.

Por otra parte, el renacimiento de los estudios eclesiológicos y la universalización de la misión nos inclinan a investigar en sus fundamentos mismos, en sus estructuras metafísica y teológica, la rica problemática que el mundo pagano de nuestra época plantea a la Iglesia de Jesús, que “cargó nuestras flaquezas y llevó nuestras enfermedades” (*Mateo*, 8,17).

Por ello hemos elegido los temas del universalismo y la misión, en la compleja realidad del *Siervo de Yahveh*, sin pretender estudiar los otros aspectos de tan sugestivo personaje⁶.

Nos situaremos, entonces, en el presente trabajo, en tres niveles distintos; *el filológico*, o la crítica y contenido de los textos; *el exegético*, o el de las conclusiones de coherencia bíblica —tanto filológicas como históricas—; *el teológico*, o la reflexión científica que, iluminada por la fe, alcanza a vislumbrar el sentido de la Historia Santa.

³ Los primeros escritos de Marx están impregnados de la gnosis cristológica de Hegel (cf. Georges Cottier. *L'athéisme du jeune Marx*, Paris, Vrin, 1959, p. 291). Por ejemplo, la propiedad privada es una “figura alienada y vaciada (*entäusserte*) de la actividad humana como actividad del género (humano)” (cf. *Bücherei des Marxismus-leninismus*, Berlín, t. 41, 1953, pp. 11 ss.). J. Gauvin. “Entfremdung et Entäusserung”, en *Archiv. de Philos.*; nov.-dic. (1962), 555 ss.

⁴ La dicotomía “padre-hijo”, “señor-esclavo” (cf. *Totem y tabú*; Roland Dalbiez, “La méthode psychoanalytique...”, *DDB*, París, 1949).

⁵ *L'Univers morbide de la faute*, París, PUF, 1949; *Morale sans péché*, París, PUF, 1954. Véase el art. de Ricoeur, “Morale sans péché ou péché sans moralisme”, en *Esprit*, agosto de 1954, pp. 294 ss.

⁶ Cf.: A. Condamin, “Le serviteur de Yahvé”, en *RB*, V, 1908, pp. 162-181; Van Hoonacker, “L'Ebed-Yahvé et la composition littéraire des chap. XL ss. d'Isaïe”, en *RB*, VI, 1909, pp. 497 ss.; Van der Ploeg, *Les chants du Serviteur de Yahvé*, París, Lecoffre. 1936 (una buena bibliografía en pp. XIV-XX). Feuillet, “Isaïe” en *SDB*, t. IV, 1949, col. 729 ss.; Tournay, “Les chants du Serviteur dans la seconde partie d'Isaïe”, en *RB*, 1952, pp. 355-384; 481-512; Cazelles, “*Les poèmes du Serviteur*”, en *RSP*, 1955, pp. 5-55; Cullmann, *Christologie*, Neuchâtel, Delachaux, 1958, cap. II; Brunot, “Le poème du Serviteur et ses problèmes”, en *RT* 1961, pp. 5-25. Además, el art. “pais” en el *ThWbNT*, Kittel, t. V., col. 636-713, de J. Jeremias; Martín Achard, *Israël et les nations*, Neuchâtel, Delachaux, 1959, pp. 13-30; Haag, “Ebed-,Jahwe-Forschung 1948-1958”, en *Biblische Zeitschrift*, III, 1959; y el clásico Feldmann, *Die Weissagungen über den Gottesknecht im Buche Isaias*, *Biblische Zeitfragen*, II, 10, Münster, 1913, pp. 3-42.

I.-ANÁLISIS DE LOS TEXTOS

Nos detendremos exclusivamente en el estudio de aquellos versículos que, por su contenido particular, se refieren principalmente a la problemática del universalismo y la misión.

A. En el primer poema (Isaías 42, 1-7)⁷

Desde el primer versículo el tema que hemos elegido se propone como una de las cualidades propias del Siervo:

- 1 a He aquí mi Siervo, a quien sostengo,
- b mi elegido, en el cual se complace mi alma.
- c He derramado mi espíritu sobre él,
- d *Mishpáth* traerá a los *gôyîm*.

Este oráculo de Yahveh se intercala entre los que se dirigen contra el paganismo y la idolatría (41, 22-23 y 42, 9). “Mi siervo” (*habdî*) ha sido nombrado ya en 41, 8-9 y nuevamente en 42, 9, etc. De la raíz *hbd*, significa: trabajo, servicio, cultivar, adorar⁸. En griego, en la traducción de los Setenta se utiliza: *doûlos* o *país*⁹. Los Setenta interpretan el vers. 1 a del siguiente

⁷ Para Knabenbauer y Girotti el poema se extiende hasta 42,9 (cf. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, Londres, 1948; Rowley, *The Servant of the Lord and other Essays on the Old Testament*, Londres, 1952).

⁸ Hemos consultado en todos los casos la *Veteris Testamenti, Concordantiae hebraicas atque chaldaicae*, Graz, Mandelkern, 1955. La raíz *hbd* en t. II, pp. 809-815. Se trata de una persona cuya actividad se subordina a otra en el plano instrumental. Es una de las nociones esenciales en la estructura metafísica del hombre hebreo. Puede significar: *pueblo elegido* (Is. 63, 16-17; Ps. 34,23; Esd. 5,11); *los patriarcas* (Dt. 9,27; Ex. 32,13; Gn. 26,24; Ex. 28,25); *Moisés* (Nm. 12,7; Ex. 14,31); *los profetas* (Am. 3,7; II R. 9,7; 17,13; 21,10; 24,2; Dt. 9,6-10; Jr. 25,4); *Elías* (I R. 18,36); *Isaías* (Is. 20,3); *Jonás* (II R. 14,25); *Josué* (Juec. 2,8; Jos. 5,14); puede designar *los reyes*: *David* (Is. 27,35; Ps. 18,1); *Salomón* (I. R. 3,7; 8,28); *Ciro* (Is. 44,28); o en general el *Mesías* (Ex. 34,23-34; Za. 3,8). Véase igualmente: Davinson, *A concordance of the Hebrew*, Londres, Bagster, 1876, pp. 576 ss.

⁹ En el ya citado *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (= *ThWbNT*, Stuttgart, Kittel, 1954, t. V, pp. 653 ss. En los LXX, de las 807 veces que es usado el *hebed* del texto masorético: 340 veces es traducido *país*; 327, *doûlos*; 46, *thérápôn*.

modo: “Jacob mi siervo, Israel mi elegido”¹⁰, es decir, tal como lo indican los textos hebreos de *Is.* 49, 3; 41, 8; 44, 1-2; 45, 4; 48, 20; *Jerem.* 30, 10; 46, 27-28, etcétera.

La presencia del “espíritu” (*I c*)¹¹ nos sitúa en un ambiente mesiánico (12), de unción, consagración. ¿Podemos hacer un paralelo con los textos de Ezequiel (36, 26; 37, 14) o de Jeremías (31, 31)?

La palabra clave, y sin embargo de significación muy ambigua, es *mishpáth*¹², en griego *krísis*¹³. La encontramos muchas veces en nuestro poema (42, 1; 3; 4; 49,4) y en general en el segundo Isaías (45,23; 48,3; 55, 11). Su contenido es: la justicia, el derecho, la ley, en su sentido profético —para unos—, y en la tradición de los sabios del exilio como una palabra de sabiduría —para otros—.

Los pueblos bárbaros, los extranjeros, son los *gôyîm*¹⁴, a los cuales se dirige la acción del Siervo, la frontera dentro de la cual se ejerce su influencia: *gentibus* —en la vulgata—, *naciones* —en nuestras traducciones castellanas—. En la mentalidad del pueblo judío significa: los infieles, razas inferiores, pecadores, excluidos de la Alianza.

¹⁰ Esta doble inclusión se encuentra en la mayoría de los manuscritos. Véase *Septuaginta*, Stuttgart, Rahlfs, ed. 6, t. II, p. 622, indicación crítica. Esta lectura de los LXX nos muestra que, en la comunidad judía del Egipto en los siglos III y II “mi siervo” era interpretado en su significación colectiva (*kollektive Deutung*, *ThWbNT*, V, pp. 665 y 675).

¹¹ Cf. A. Gelin, art. “Messianisme”, en *SDB*, fasc. 28, col. 1165-1212; Lagrange, *Le messianisme chez les juifs*, París, Gabalda, 1909.

¹² Para Snaith, como en 40,14, significa *justicia*; para Kissane, Fischer, Londblom, su contenido es el *derecho*, como en 40,27; 49,4. Para Volz, en cambio, es la *verdad*, mientras que para Van der Ploeg es la *religión*, en su sentido estricto, la de Israel. Para la Biblia de la *Pléiade* es el *juicio*; para Tournay, la *ley revelada*, como en los *Salmos* 19 y 119, en *Jr.* 5,4; 8,7. Nosotros proponemos más adelante una solución matizada, por la complejidad del momento histórico en el cual se encuentra este fragmento de la tradición de Isaías.

¹³ Cf. *ThWbNT*, III, pp. 943 ss. Feuillet, art. cit., col. 713-714 nos dice: “Más aún que el Moisés del Deuteronomio, el Siervo reúne en su fisonomía los rasgos de profeta y sabio”. Desde este punto de vista *krísis* significa palabra-sapiencial.

¹⁴ Cf. art. “éthnos” en *ThWbNT*, II, pp. 362 ss.; *Concord. Hebr.*, I, pp. 255-258. Son los pueblos que rodean a Israel, en su sentido despectivo; las naciones que no han celebrado la alianza con Yahveh, que están en las tinieblas de la idolatría. Cabe destacar, justamente, que en nuestros poemas las naciones serán purificadas de su negatividad.

3 *c* Fielmente traerá la *mishpáth*,
 4 *a* sin desmayar ni dejarse abatir,
b hasta que no haya establecido en la tierra la *mishpáth*
c pues las islas esperan su *tôráh*.

De *'mn* (sustentar, firme, fe) deriva *'emet*¹⁵: verdad, auténtico, real. El Siervo cumple con fidelidad, firmeza, su misión de llevar, de exponer la ley, de defender la justicia, el orden. En los manuscritos encontrados en *Qumrân (IQ Is.)* dice: “su justicia”¹⁶, indicando el carácter privilegiado de la acción propia del Siervo¹⁷.

En 4 b-c, podemos retener especialmente dos nuevos términos: tierra (*'arets*) e islas (*'iyim*). La tierra no tiene aquí un sentido cosmológico actual¹⁸, ni físico¹⁹, ni metafórico, sino estrictamente geográfico-cultural. Es decir, la *tierra* es el centro del mundo²¹ que es habitada por el Señor en Sión, la Tierra

¹⁵ *Conc. Hebr.*, I, pp. 108 ss.; art. “alétheia”, en *ThWbNT*, I, pp. 233 ss.

¹⁶ Cf. Barthélemy, *RB*, 1950, 547. Todos estos textos deben relacionarse con *Jer.* 31-34; en 31,15 se usan los tres conceptos claves de Isaías (“ejercerá en la tierra *mishpáth* y justicia”).

¹⁷ Cf. Coppens, J., “Les origines littéraires des Poèmes du Serviteur de Yahvé”, en *Biblica* 40, 1959, 252-256. El autor muestra bien la diferencia que existe entre Siervo y Ciro; hemos de agregar el hecho de que el Siervo se presenta como el poseedor de la *mishpáth*.

¹⁸ *Conc. Hebr.*, I, pp. 144 ss.; *Dict. de la Bible*, art. “terre”, V (1912), col. 2092 ss. Es decir, no es la *tierra* del *Gen.* 1,1 (cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, París, Et. Bibl. 1903).

¹⁹ *Conc. Hebr.*, I, pp. 13 ss. (*'adamah*); art. “ges” en *ThWbNT*, I, pp. 676 ss. En este sentido significa suelo, tierra, barro, etc. (*Gen.* 2,7), de donde viene *'adam*.

²⁰ En oposición a cielo, es decir, terrestre, terrenal, mundano (cf. *Dict. Bibl.*, V, col. 2097). Éste es el sentido del Nuevo Testamento —aunque no es el único—. En griego moderno dicen en Grecia: *cósmicos*.

²¹ El Pueblo hebreo, semita, oriental, vive en un ambiente mitológico bien determinado. James Pritchard en su *Ancient Near Eastern Texts* (Princeton Univ., New Jersey, 1950) nos muestra que Tebas era considerada como el Centro del mundo (p. 8). Mírcea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, París, Gallimard, 1949, pp. 30-31; *Mythes, rêves et mystères*, París, Gallimard, 1957, c. VIII: *La Terre-Mère et les hiérophanies cosmiques*, pp. 206-252; *La naissance du monde*, París, Seuil, 1959, pp. 469-498. El estudio del Salmo 104 es muy útil para comprender la cosmología hebrea: la Tierra tiene por fundamento los zócalos (*Job* 38, 4-6), y su centro es la Tierra Santa, en torno a Jerusalén, Sión, el Templo.

Santa²², del Egipto a la Mesopotamia. Mientras que las *islas* son todas aquellas tierras dispersas en el gran mar —el Mediterráneo—, las tierras de gentiles, de paganos, por lo que la interpretación de los LXX traduce: “en su nombre esperan las naciones” (variación importante del texto hebreo 42, 4 c). Desde el centro hasta las fronteras empíricas del mundo conocido llegará el Siervo con su *mishpáth* y su *tôráh*.

En el exilio, ciertamente, se organizan los primeros grupos, la comunidad de sabios que originarán paulatinamente todo el movimiento espiritual del judaísmo. La palabra *letôrátô* abre, a nuestro parecer, la posibilidad de una interpretación sapiencial del texto (cf. *Prov.* 3,1; 4,2; 6,23.; 13,14. *Dt.* 4,6; 8,2). Como Moisés, el Siervo habla en nombre propio —en el segundo y tercer poema—; como los sabios no conoce fronteras y como ellos guarda el anonimato²³.

En fin, la actitud de espera de las islas nos habla de un texto de significación profundamente universalista. Por otra parte, el movimiento de la tierra hacia las islas, nos muestra una expansión de dirección centrípeta. Consolidación, en primer término, del centro; difusión, en segundo término, hacia todo el mundo pagano.

6 a Yo, Yahveh, te he llamado en la justicia y tomado por
tu mano,
b te he modelado y establecido como Alianza (del) Pueblo,
c como luz (de los) *gôyîm*.

²² *Ez.* 40,2-4; *Is.* 1,21-27; 60,14. En este sentido *tierra* significa primeramente el pueblo de Israel, su tierra, la Palestina, y en segundo lugar los pueblos vecinos que han jugado alguna función en la Historia Santa. Cf. “kósmos”, en *ThWbNT*, III, pp, 867 y ss.; art. “terre”, en el *Vocab. de Théol. Bibl.*, París, Cerf, 1962, col. 1056 y ss. Mientras que *islas* significan en las cosmografías babilónicas las tierras periféricas (Cf. “Iles”, en *Dic. Bibl.*, III, col. 841): *Is.* 46,19; 52,12; *Jr.* 31,10; *Ez.* 39,6; *Ps.* 71,10; *I Mac.* 14,5. Las tierras lejanas, las últimas tierras, las islas del Mediterráneo y del Egeo.

²³ El género sapiencial de este versículo ha sido estudiado por Feuillet: “Con el Siervo de Yahveh es la teología de la Palabra profética que va al encuentro de la enseñanza universalista de los escribas” (art. “Isaïe”, en *Suppl. Dict. Bibl.*, col. 714); “en definitiva esta esperanza (escatológica) aparece como suspendida de una profunda teología de la *Palabra Divina vivificadora*, que hace pensar en los textos sacerdotales del Pentateuco” (*Ibid.*, col. 708).

Un nuevo oráculo de Yahveh, creador del Cielo, que “ha asentado” la tierra y vivificado su Pueblo; Yahveh habla al Siervo como a Jeremías (*Jr.* 1, 5); Todo el texto, nuevamente, está impulsado por un movimiento centrífugo: de la Alianza del Pueblo a la iluminación de las naciones.

Alianza (*brît*) es una de las nociones de los hechos, de los elementos esenciales de la metafísica, de la teología, de la historia del pueblo de Israel. El tema central del libro de Jeremías se refiere a una nueva Alianza²⁴ que el Pueblo debe realizar con su Dios ofendido. El Pueblo ha destruido la antigua alianza por la infidelidad, la idolatría, pero Yahveh, como esposo amante de su mujer adúltera (*Os.* 2, 4; *Ez.* 16, 15-43) promete una reconciliación escatológica.

La *lamed* del versículo 6 b-c, puede interpretarse como *en*, *para*, como alianza. En un caso, el Siervo es la Alianza, su misma persona; en otro, él efectuará dicho acto escatológico, primeramente con “su Pueblo” como anticipación profética de la salud universal²⁵.

¿Cómo puede el Siervo establecer una Alianza? Quizá por la liberación del cautiverio de Babilonia (42, 7), como condición; pero principalmente, y no como en el Sinaí (*Éx.* 24, 12-14; *Dt.* 5, 19) por una ley escrita en tablas de piedra, por la proclamación de una ley del espíritu inscrita en los corazones, en la inteligencia (*Jr.* 31, 31-34; *Os.* 4, 1; *Ez.* 36, 23-28; *Ps.* 51, 12). Ésta es

²⁴ La problemática de la nueva alianza, puede estudiarse en: Van Imschoot, “Théologie de l’Ancien Testament”, DDB, Tournay, 1954, I, pp. 237 y ss.; art. “diathéke”, en *ThWbNT*, II, col. 106 y ss.; R. Valenton, “Das Wort Berith bei den Propheten und in den Ketubim”, en *Zeitschrift Alt. Wissensch.* 13, 1893, pp. 245 y ss.; Annie Jaubert, *La notion de l’Alliance dans le Judaïsme*, París, Seuil, 1963; Fischer, J., *Das Buch Isaias*, Bonn, 1939, II, p. 53; Van Hoonacker *Het Boek Isaias*, Brujas, 1932, p. 241, donde interpreta *brît* como *salvación*; Felmann, *Das Buch Isaias*, Münster, 1926, II, p. 58.

²⁵ Muchos exégetas interpretan *pueblo* en un sentido demasiado universalista. Pensamos, al contrario, que aquí debe tomarse el término en su sentido restringido: pueblo = Israel. Véase Riecker, K., *Die Entstehung und geschichtliche Bedeutung des Kirchenbegriffs*, Munich, 1914. Art. “Israél”, en *ThWbNT*, III, pp. 356 y ss.; art. “laós”, *Ibid.*, IV, pp. 29 y ss. Los LXX traducen *généous* (cf. Cerfaux, “La Iglesia en San Pablo”, DDB, Bilbao, 1959, p. 25). En verdad, la palabra hebrea da lugar a una interpretación ambigua (*Conc. Hebr.*, II, pp. 885 y ss.). La elección divina y la Alianza constituyen *al pueblo como pueblo de Dios* (Bonsirven, J., *Le judaïsme palestinien*, París, Beauchesne, 1934, pp. 73 y ss.), es decir, determinándolo exclusivamente entre todos los otros. Van der Ploeg, *op. cit.*, pp. 30-32, nos presenta aún otra interpretación.

la *luz*²⁶ de los gentiles. Algunos autores niegan, sin embargo, la autenticidad de ‘la frase 6 c’²⁷. Nosotros pensamos, al contrario, que dicho trozo se exige como expresión paralela dentro del ritmo general del poema.

La unión de los gentiles y el pueblo de Israel es uno de los signos escatológicos primordiales (*Ps.* 47, 10; *Ps.* 96-99)²⁸.

Ser *luz* significa “manifestar” la gloria, dar vida, en fin, efectuar las obras de la sabiduría (*Sab.* 6, 23-24), la justicia (*Is.* 58, 6-10), la salvación de las naciones que están en las tinieblas.

Como hemos visto, entonces, la misión del Siervo, en este primer poema, consiste al mismo tiempo en reordenar, reorganizar, salvar al Pueblo, a las naciones vecinas y hasta los paganos más lejanos, por el establecimiento de un tipo de *mishpáth*, de Alianza, de manifestación luminosa —elemento sapiencial—. Existe, como hemos dicho, una doble *frontera* de influencia: la del Pueblo, la del universo.

B. En el segundo poema (*Isaías* 49, 1-7) 29.

Si el poema anterior es un oráculo pronunciado por Yahveh, éste es una confesión, una recitación autobiográfica (*Ich-Berichten*, como dicen los alemanes) .

1 a Oídme islas,
b prestad atención pueblos lejanos...

²⁶ *Dict. de la Bibl.*, IV, col. 415-417, art. “Lumiere”.

²⁷ Entre ellos Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, París, Et. Bibl., 1931, p. 369; Vaccari “I carmi del Servo di Jahve”, en *Miscellanea biblica*, II, 1934, p. 222, interpreta *luz* como la actitud de mansedumbre del Siervo; no lo creemos así; su significación debe buscarse más bien en *II Sam.*, 21,27; *II R.*, 8,19; principalmente en *II Sam.*, 23,1-5, en donde se ve la relación entre gobierno-justicia-alianza-luz-salvación.

²⁸ Cf. Feuillet, A., “Les psaumes eschatologiques”, en *NRT* 73, 1955, 244-260; 352-363.

²⁹ La extensión del poema es muy discutida. Los versículos 1-6 obtienen, sin embargo, el asentimiento de la gran mayoría de los críticos. Lo prolongan hasta el vers. 13: Gressman (“Die literarische Analyse Deuterjesaias”, en *Z. Al. Wissen.*, 1914, 254-297), Haller (“Die Kyroslieder Deuterjesaias”, en *Eucharisterion*, Gottinga, 1923, 261-277); hasta el vers. 9: Tournay, Van Hoonacker (RB, 1908, 170-172), Fischer, Durr, Ziegler; hasta el vers. 7: Ceuppens; y en fin, hasta el vers. 6, p. e. Steinmann (*Isaie*, París, Cerf, 1951, p. 192; “Le livre de la Consolation d’Israel”, *ibid.*, pp. 156-160), Van der Ploeg, North, Vaccari, Volz, etcétera.

Aquí el sentido universalista es evidente y las ligeras diferencias con el oráculo de Yahveh (42,4; 6) nos muestran, no ya un *ir desde* Israel *hacia* las naciones, sino un estar ya en contacto directo con sus interlocutores gentiles, sin intermediarios.

La palabra “pueblos” (*le’umîm*) no es idéntica a “pueblo” (*ham*, de 42, 5 d; 6 b), porque deriva de otra raíz: *l’m* (*lamed-halef-mem*). Así, los LXX que han traducido en el primer caso: *laos* (42, 5 b) o *génous* (6 b), aquí en cambio traducen *éthne* (49, 1 a). Pero además, el adjetivo *mrajôk* (lejano) indica propiamente y de una manera clara los gentiles³⁰. De ninguna manera podemos pensar, en ese entonces, en los judíos de la dispersión³¹.

Sin embargo, en el versículo 5, el Siervo pareciera encerrarse nuevamente en el cumplimiento exclusivo de una misión nacionalista, pero en verdad, es la condición para poder efectuar adecuadamente la vocación de salvación universal³²:

6 a Así habla Yahveh:

b Es poca cosa que seas mi Siervo

c para (sólo) restaurar las tribus de Jacob

d y hacer volver los preservados de Israel;

e te entrego para ser luz de los *gôyîm*

f para que mi salvación llegue hasta la frontera de la Tierra.

Este nuevo oráculo de Yahveh es el centro en torno al cual gira toda la teología del universalismo y la misión del Segundo Isaías.

El objetivo concreto del Siervo es el de unificar las tribus³³

³⁰ Conc. Hebr. II, p. 1089; p. 892.

³¹ Cf. art. “diasporá”, en *ThWbNT*, II, pp. 98-104. Véase en Causse, *op. cit.*, el capítulo correspondiente a la diáspora.

³² Este oráculo es como el resumen de la predicación profética y de su sentido universalista. La acción *centrípeta* se expresa de una manera tal que es ciertamente chocante para la conciencia judía nacionalista. *Es poca cosa* (49,6 b; *Ez.* 8,17; *II R.* 20,10; Tournay, *art. cit.*, pp. 377-378), *es fácil* (sentido moderno, Cf. *Hébreu-français*, Jerusalén, Achiasaf, 1951, col. 483); mientras que los LXX interpretan: *Es gran cosa...* (*Méga*) mostrándonos así, una vez más, su inclinación hacia un nacionalismo estrecho

³³ Otra manera de denominar al pueblo de Israel (Cf., art. “shbeth”, *Conc. Hebr.*, II, p. 1140). Debe pensarse que la unión de las

del patriarca Jacob-Israel y dar término al exilio, por el retorno a Jerusalén del pequeño “resto”, de los que han sobrevivido a la persecución, los que han sido “preservados” de la idolatría³⁴. En un segundo momento, el Siervo se manifiesta a los *de fuera*, como luz de las naciones, pero aún más: como la Salvación ofrecida por Yahveh, la *yeshûhâti*³⁵.

Esta gracia divina llegará “hasta las fronteras” (*had-qtseh*), hasta los límites de la Tierra³⁶. El Siervo alcanza así la totalidad del universo conocido, si “Tierra” significa ahora “mundo”, en su función soterológica (*soter* = *yeshûah* = *salvator*) que es una nota de la esencia misma del mesianismo escatológico. Es decir, no es solamente luz, sino la salud, la redención, la salva-

doce tribus no se había todavía alcanzado en la época del exilio. El Siervo tiene, entonces, la doble misión de liberar las tribus de la esclavitud y unificarlas nuevamente.

³⁴ Cf. *Conc. Hebr.*, I, p. 764. La palabra *natsîrî* (6 d) ha sido traducida por los LXX por la palabra: *diasporân* (interpretación judaizante, es decir, produciendo una especie de anacronismo). En verdad es una variante de *rusamenôs* (Cf. art. “rúomai”, en *ThWbNT*, VI, p. 999), de *Is.* 49,7. Véase el art. de Vaux, R., “Le reste d’Israel d’après les prophètes”, en *AB*, 1933, 526-527: “Debemos entonces decir que en cada época, el Resto es el grupo que saldrá sano y salvo del peligro presente. Pero, como fundamento de este primer plano se percibe claramente que el profeta tiene conciencia de discernir en los acontecimientos contemporáneos otro plano, dominado por la Persona del Mesías; el Resto se identifica aquí con el Nuevo Israel” (p. 537). En nuestro texto, debe aplicarse a la comunidad judía salvada, preservada, por Ciro. Cf. *Conc. Hebr.*, I, p. 244 —*ga’al* y *sh’ar*—; art. “leîma”, en *ThWbNT*, IV, pp. 198 y ss.; Dreyfus, en *RSPT*, 1955, 361-387.

³⁵ Se consultará con provecho: Grelot, P., *Sens chrétien de l’Ancien Testament*, Tournay, Desclée, 1962, el capítulo sobre la salvación escatológica (pp. 328-363), porque en nuestro texto (6 f) *salvación* significa el término de una promesa universal y en cuanto futuro, en los últimos tiempos, escatológica. No nos habla el profeta del *Día de Yahveh*, ni del juicio, pero si de una como eclosión cósmica de la historia, asumida, salvada, redimida en virtud de la Alianza.

³⁶ *Conc. Hebr.*, II, p. 1036. El sentido propio es extremidad, límite, fin, totalidad. La filosofía existencial posee una noción correspondiente: el *horizonte* del mundo (*Welt*) de la conciencia concreta, existente, del hombre situado (*Dasein*). Este concepto es esencial para la determinación del sentido universalista y la misión. La tensión siempre presente hacia la *totalidad* puede denominarse *catolicidad* (cf. “hólos”, en *ThWbNT*, V, 175; “éskhatos”, *ibid.*, II, 694, en su sentido geográfico, espacial (*räumlich*) del profetismo judío; “horízo”, *ibid.*, V, 453). En *Ac.* 1,8 el texto es idéntico al de los LXX (*Is.* 49, 6 f). Es decir, a nuestro criterio, y para guardar el paralelismo del poema, interpretamos aquí *Tierra* como el universo conocido.

ción de los gentiles, de la Tierra, tanto como es salvado el mismo pueblo de Israel. No es solo una manifestación, sino una atribución intrínseca de la bienaventuranza de Yahveh.

Dejamos de lado el tercer poema, porque no hemos encontrado ningún texto que tenga alguna referencia al tema del universalismo o la misión. Pasaremos entonces al cuarto poema.

| C. *En el cuarto poema (Isaías 52,13-53,12)*

El tema central del poema lo resumiremos así: el Siervo, que posee una dignidad anterior y al que se le promete aún una mayor exaltación futura, se somete voluntariamente a una prueba de dolor y sufrimiento. Los reyes, las naciones, el pueblo, se asombran ante su estado, que produce escándalo. Yahveh explica sin embargo las razones que motivan su humillación, y promete la salvación escatológica de las naciones como pago de su muerte expiatoria.

El texto se nos presenta como si hubiese sido elaborado en un ambiente de nobleza real y sacerdotal³⁷, pero sin dejar de

³⁷ El contexto *real* —es decir, el Siervo como Rey— puede verse más adelante, especialmente en la nota 75 (cf. Feuillet, art. “Isaïe”, en *SDB*, col. 707; Van der Ploeg, *op. cit.*, p. 27). ¿Es acaso el germen de José? (1s. 53, 2 = 11,1; Jr. 23,5); ¿es el pastor del rebaño errante? (53,6). Puede verse, Lagrange, *Le judaïsme avant Jésuschrist*, pp. 380-381; Engell, T., “The Ebed Yahwe Songs and the Suffeting Messiah in Dt-Is”, en *Bul. of the John Ryland's Library* 31, 1948, afirma el contexto real del Siervo (posición de la escuela de Upsala); *Studies in Divine Kingship in the Ancien Near East*, Upsala, 1943, p. 48.

En el sentido *sacerdotal*, véase el art. “expiation”, en *SDB*, III, 1938, col. 1-262, por A. Médebielle. Sacerdocio y sacrificio están íntimamente unidos en los textos de la *Ley*, en nuestro poema vemos toda una terminología en este sentido: pecado (*peshab*), falta (*jethh*), crimen o desgracia (*havôn*) ; por los cuales el Siervo se ofrece voluntariamente (53, 12 c; cf. *Conc. Hebr.*, II, p. 914; *Dict. Hebr.-franç.*, col. 577). El término *'asham* es un término técnico de un tipo de sacrificio levítico (art. “expiation”, *SDB*, col. 56, col. 100); los LXX usan la perífrasis: *peri hamartias* (*ibid.*, col. 57), y puede entenderse en relación al sacrificio pacífico (53, 5 c). Sobre el simbolismo del mal puede leerse, Paul Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, II, París, Aubier, 1960, la mancha (pp. 31-50), el pecado (pp. 51-98), la culpabilidad (pp. 99-144), el mito adámico (pp. 218-338); Van Imschoot, *Théol. de l'A. T.*, II, cap. IV, “Le péché” (pp. 278-338, especialmente: *Expiation*, pp. 314 y ss.). El sacrificio de *expiación* (*Lev.* 5,14-16; 5,20-22) es la ofrenda que repara o compensa un mal cometido. En *I Sam.* 6,3, la palabra significa un objeto

ser profético³⁸ y aun sapiencial³⁹.

Un primer problema es el de determinar los interlocutores, porque es evidente que el contenido de los versículos es distinto, si los que hablan son los reyes, las naciones o el pueblo de Israel. A nuestro criterio es un problema artificial, porque, como lo veremos más adelante, tratándose de una recitación litúrgica, la primera persona del plural debe aplicarse a los que celebran el rito; es decir, las naciones, Israel, o los reyes subalternos, según los casos.

que pacifica la *cólera de Yahveh* (cf. Imschoot, *ibid.*, I. pp. 87 y ss.: “La cólera es la reacción del Dios Santo ante todo lo que pueda atentar contra su majestad o su perfección”). En nuestro poema mediterráneo, en este sentido, los vers. 53, 1 b; 4 d; 6 b; 10 a, etc. Cf. Hooke, S. F., “Theory and Practice of Substitution”, en *Vetus Testament*, 1952, 4; North, *The Suffering...*, p. 169; de Vaux, R., *Les Institutions de l’A. T.*, París, Cerf, 1960, pp. 291 y ss. El acto ritual de Siervo se interioriza, y de una expiación meramente cultural se transforma en una expiación de intercesión (53, 6 b; 12 f, de la raíz *pgh*; *Conc. Hebr.*, II, 94; *Jr.* 7,16), de oración o plegaria *en lugar de otro* (*Jr.* 11,14; 14,11; *Ez.* 14,14; *Ex.* 33, 19; *Am.* 7,1-3, etc.). Todo sacrificio supone un don, aquí el don se humaniza (cf. *Ps.* 50,7-13; *Is.* 1,11-17; *Jr.* 6,20; 7,21; *Os.* 6,6; *Am.* 5,21-27; *Mi.* 6,6-8; cf. de Vaux, *op. cit.*, p. 344), es la misma persona del Siervo que se inmola libremente (53, 12 c), inocente (*ibid.*, 11 c), en substitución (cf. Cullmann, *Christologie*, Neuchâtel, Delachaux, 1958, pp. 48 y ss.). La humillación (53,7), la referencia al *cordero* y la *oveja*, nos introduce una vez más en el clima del altar y el sacrificio (cf. “Expiat.”, *SDB*, col. 36). Además, el *alma* (53, 12 c) significa también *vida*, y toda vida dice relación a la: *sangre* de la Alianza (*Lev.* 17, 10-14; *Dt.* 12,23). Por último, la víctima debe ser pura (nueva referencia al sacrificio, cf. LXX, *Is.* 53, 10 a). En fin, es una expiación penal por substitución, a partir de la concepción de la solidaridad entre personas, de tipo espiritual, en oposición a la substitución meramente cultural del Templo (cf. Congar, Y., *Le Mystere du Temple*, París, Cerf, 1957, pp. 73 y ss.).

³⁸ El Siervo se presenta como un profeta, sin dejar de lado la tradición sacerdotal (cf. Welch, A. C., *Prophet and Priest in Old Israel*, Oxford, 1953). La vocación y unción proféticas: (42,1; 49,1). En el cuarto poema, el Siervo se muestra revelando en sus actos, en su existencia, una verdad oculta (*Os.* 1,2 y ss.).

³⁹ Esta tesis es defendida especialmente por Feuillet (“Isaïe”, *SDB*, col. 713-714). El Siervo es un *pobre* (53, 7; cf. Gelin, A., *Les pauvres de Yahvé*, París, Cerf, 1953; Brunot, RT, 1961, 20), al origen mismo de una tradición o posteridad (53,10 c. *Ps.* 73,1-15). “los pobres de Yahveh” estarán como cargados de desgracias (53,6 c; 11 d; *havôn*; *Ps.* 74,21; 109,22-23; 86,1-2; 35,10). Véase “pénês”, en *ThWbNT*, VI, 37 y ss. (LXX, *Is.* 53,11; *pónos*). Ese *pobre* se asemeja al justo inocente y al maestro de sabiduría. Bien que algunos autores piensan lo contrario, creemos que el tema del sufrimiento del justo inocente (cf.

Veamos ahora, los versículos más importantes:⁴⁰

- 52, 15 a Así se asombrará la multitud de *gôyîm*,
b ante él los reyes “cerrarán su boca”,
c porque verán la que no se les había revelado,
d y comprenderán la que no habían oído.

No abordaremos el término “asombrará” (que preferimos a la posible variante de “aspersión” 41), y nos detenemos, en cambio, en la noción de “multitud” (*rabîm*), aunque tiene aquí una posición adjetiva (52, 15 a). Su significación original es la de

Dubarle, A. M., *Les sages d'Israel*, París, Cerf, 1946, pp. 65 y ss.; Lefèbre, art. “Job”, en *SDB*, IV, col. 1073 y ss.) es abordado desde un punto de vista universalista: el dolor del inocente se explica porque Yahveh lo ha elegido como mediador, para salvar a las multitudes (53,10-12). Pero es aún más interesante la analogía con los escribas del exilio. Como el sabio del *Proverbio* (Dt. 2,1; 7,1-2) el Siervo enseña en nombre propio, sosteniendo a los débiles (50,4), con mansedumbre (42,2-3), con ciencia (53,11), por medio de la Ley (53,11 b), hombre de “experiencia” (53,3 b), de larga vida (53,10 d). Poco a poco, la tradición profética se diferenciará netamente de la sapiencial, no así en los poemas de] Siervo (cf. Causse, *op. cit.*, pp. 287 y 88.; sobre la evolución de profetismo: Robert-Feuillet, *Introd. à la Bible*, I, pp. 561 y ss.).

⁴⁰ Cf. Tournay, *art. cit.*, pp. 491 y ss. El plural (53,1-6) de los verbos y pronombres, ¿debe aplicarse a Israel o a los reyes o los *gôyîm*? Auvray-Steirimann (*Israïe*, opúsc. *Bibl. Jérusalem*, pp. 206-8) cierran entre comillas 53,1-9 y 11-12 aplicando, entonces, estos versículos a los reyes. Rosenmüller aplica 1-9 a los gentiles y 11-12 a Yahveh. Lindblom (*The Servant Songs, in Deutero-Is*, Lund, 1951) aplica a los paganos solamente vers. 1; los vers. 2-9 es una revelación, en forma alegórica, que manifiesta los sufrimientos de Israel. A nuestro criterio —cf. más adelante: *Celebración litúrgica anual*— los vers. 1-10 son pronunciados por una voz en nombre de la multitud, de naciones, de reyes: esa voz es una persona incorporante, es alguien, siendo sin embargo toda la multitud —manera común de expresión en la Biblia—. Los vers. 11-12 son un oráculo de Yahveh.

⁴¹ Sobre la significación de *izah* véase Tournay, *art. cit.*, pp. 491-492; Cazelles, *art. cit.*, p. 33, nota 74. Denota, de todos modos, la admiración y la alegría de la era mesiánica.

⁴² *Conc. Hebr.*, II, pp. 1063-1070; art. “polloï”, en *ThWbNT*, VI, pp. 536 y ss.: como sustantivo (53, 11 o; 12 a), con artículo (52, 14 a), sin artículo (53, 12 e), como adjetivo (52, 15 a). Cf. Jüon, *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus*, Verbum Salutis, V (1930) p. 125; Jeremias, J., “Das Lösegeld für Viele” (Mk. 10,45), en *Judaica* 3, 1948, 249-264; Cullmann, “Yper Pollôn”, en *ThZ* 4, 1948, 471-473; Médebielle, “Expiat”, *SDB*, col. 128 y ss.; Tournay, *RB*, 1952, 505; Carmignac-Guilbert, *Les textes de Qumrân*, París, Letouzey et Ané, 1961, p. 45, nota 81: en la Regla se encuentra la palabra *rabîm* en: VI, 7 (totalidad de los justificados por la Alianza), V, 2-3, etc.; Delcor, M., *RB*, 1954, 550. El término *gôyîm rabbîm*, puede, en algunos casos significar el clan, la tribu.

cantidad: muchos (*Gén.* 21, 24; 37, 24), pero progresivamente, en la literatura profética del exilio, adquiere una significación técnica. ¿Podemos acaso identificar *multitud* (52, 14; 15; 53, 12), *todos nosotros* (53,6 a; c) y *pueblo* (en el texto hebreo, 53,8 d)?⁴³ La respuesta es difícil y en cierto modo imposible. Sin embargo, y es nuestra opinión, en 52, 14, por ejemplo, *multitud* significa un “conjunto” indeterminado y sin límites conocidos (el mismo contenido universalista puede atribuirse a 53, 11-12).

Por lo cual nos es imposible unificar ese “conjunto” a mi pueblo (53, 8 d), teniendo en cuenta que la multitud puede ser, de hecho, una comunidad bien determinada, aunque multitud significará, siempre, mucho más. *Todos nosotros* connota un grupo empíricamente conocido y delimitado, en oposición a *multitud*, conjunto fluido, que puede crecer por adición en las relecturas. En la historia, y por el *midrásh*, dicha noción tendrá una función importante en las estructuras de la teología escatológica de Israel⁴⁴.

La pluralidad posee muchas veces, en la tradición israelita, un sentido negativo: los enemigos, las naciones, son siempre más numerosas que ‘el pequeño pueblo elegido (*Ps.* 3, 2-3). Aquí, en cambio, la pluralidad, la *multitud*, ha sido purificada de todo sentido despectivo, y significa simplemente todo grupo posible, toda totalidad, que pueda de hecho celebrar como *los reyes*, como *todos nosotros*, un culto admirativo al Siervo de Yahveh, por lo que Yahveh, concediendo el perdón, lo constituye *mi pueblo* (53, 8 d). Los dos polos son: mi pueblo, perdonado, objeto de la misericordia; la multitud, lo indeterminado, lo que puede ser objeto del perdón. Mi pueblo es la porción de la multitud salvada; la multitud es el símbolo escatológico de toda la humanidad —presente o futura— que puede llegar a ser *mi pueblo*. En esta acción salvífica el Siervo es el instrumento privilegiado, es el medio universal de la gracia del perdón.

Es decir, su acción de víctima expiatoria pareciera no tener fronteras:

53, 11 a Por los sufrimientos de todo su ser,
 b verá la luz y será saciado;
 c en su dolor, mi Siervo Justo, justificará la multitud,
 d y sus crímenes los cargará sobre sí

⁴³ *Kullanû* (53,6 a; c) tiene aquí la extensión de *rabîm*.

⁴⁴ Jüon, *op. cit.*, p. 125.

- 12 *a* Por esto le atribuiré la multitud,
b y entre los príncipes recibirá el trofeo
c porque se ha conducido a sí mismo,
entregando su vida hasta la muerte,
d y siendo contado entre los pecadores
e ha cargado las faltas de la multitud
f e intercedido por los delincuentes.

Estos versículos poseen una profunda tensión escatológica, y son el fundamento de toda la teología del Nuevo Testamento, tanto de la Cristología como de la Eclesiología.

Los verbos están usados en el futuro hebreo, es decir, como una acción que debe ser terminada en el futuro, una obra abierta a la esperanza, un acto transido de historicidad⁴⁵.

North dice que el profeta no efectúa aquí la descripción de un hecho ya realizado, sino que expresa un acontecimiento a-venir⁴⁶, comprendido globalmente ya un nivel que podría denominarse *ideal*⁴⁷. *Gelin*, aplica la noción escatológica a la misma persona del Siervo⁴⁸, como realidad futura. Nosotros, en cambio, nos referimos a la tensión temporal de la *multitud*, como comunidad de justificados (53, 11 c), como el reino espiritual futu-

⁴⁵ Cf. Bonsirven, *Le judaïsme...*, I, pp. 319-320; sobre el sentido de la escatología véase, *ibid.*, “Les espérances messianiques en Palestine”, en *NRT*, 1934, 113-139; 250-273; sobre el problema escatológico: Rigaux, B., *Les épîtres aux Thessalon.*, París, *Et. Bibl.*, 1956, pp. 195-280; “L’étude du messianisme”, en *L’attente du Messie*, París, 1954, pp. 15-30; Feuillet, art. “Parousie”, en *SDB*, fasc. 25, col. 1331 y ss.; y también en *RB*, 1948, 481-502; 1940, 346 y ss.; *RSR*, 1948, 544-565; *NRT*, 1949, 206-228; Gelin, art. “Messianisme”, en *SDB*, fasc. 28, col. 1165 (especialmente col. 1192 y ss.); Beasley-Murray, *Jesus and the Future*, Londres, 1954; Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tubinga, 1948, pp. 2-9, 424-426, 440-463 (discusión Sohn-Harnack); en francés, *Histoire et eschatologie*, Neuchâtel, Niestlé, 1959; Guillet, *Thèmes bibliques*, París, 1941, pp. 161-181; Cerfaux, *Le chrétien dans la Théol. de S. Paul*, París, Lect. Div., 1961, pp. 161 y ss.; Coppens, *La secte de Qumrân*, Bruselas, 1953; Cullmann, “Le caractere eschatologique du devoir missionnaire”, en *RHPR*, 16, 1936, 210-245; etcétera.

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 153.

⁴⁷ Martin-Achard, *Israël et les nations*, Neuchâtel, Niestlé, 1957, pp. 16-30. Coppens: “Ningún texto promete de una manera directa, formal y cierta la salvación a las naciones... hablar de una verdadera conversión de las naciones o de un apostolado de Israel hacia ellas sobre la base de algunos pasajes (45,6; 22; 51,5; 52,10; 55,5) nos parece una afirmación exagerada. El horizonte es, sin embargo, bien diferente en los Poemas del *Ebed*” (en *Biblica*, 1959, p. 251).

⁴⁸ Art. “Messianisme”, col. 1194.

ro⁴⁹, la posteridad (53, 10 c) ganada por la ofrenda de la vida del Siervo, sacrificio de expiación (53, 10 a-b).

La justificación⁵⁰ es una promesa escatológica (la *iota* denota claramente esta significación temporal, 53, 11c) de abundancia y prosperidad⁵¹.

Los gentiles, las naciones, están incorporados simbólicamente tanto en los reyes (52, 15 b), como en los príncipes (53, 12 b) o en la multitud, porque en Oriente hablar de un gobernante o de su pueblo es idéntico⁵². La acción litúrgica y sacrificial del Siervo se sitúa *sobre ellos* y *en favor de ellos*⁵³.

El doble oráculo de Yahveh (52, 13; 53, 10-12) muestra el sentido último de la Historia como Historia Santa: la existencia humana es como una celebración litúrgica en la que el Siervo es exaltado (52, 13; 53, 12), porque, habiendo obedecido la voluntad

⁴⁹ Feuillet, *NRT*, 1951, p. 363.

⁵⁰ De la raíz hebrea *tsadeq* (*Conc. Hebr.*, II, p. 984); art. “dike”, en *ThWbNT* II, pp. 176-229. Es un término jurídico de significación ambigua (cf., art. “Justice”, en *Voc. de Théol. Bibl.*, París, León-Dufour, 1962, col. 514 y ss.). El Siervo se encuentra ante un tribunal (53, 8 a-b) a la manera de una víctima de rescate, en favor de la multitud (53, 5 a-d; 7 c-d; 10 a-b; cf. *Ps.* 143,2; 1; 130, 3; 51, 6; *Job.* 9,2; 9,32; *Gén.* 15, 6).

⁵¹ Cf. Cazelles, art. cit., p. 45 (la inscripción del rey fenicio Ahiiram de Biblos).

⁵² Esta identidad puede verse, por ejemplo, en *Dt.* 7, 1; 9, 14; 24, 5; *Ps.* 135, 10, entre *multitud* y *príncipes*. Más adelante estudiaremos el problema de la personalidad incorporante —que debe aplicarse igualmente en el caso de los reyes.

⁵³ Art. “basileús”, en *ThWbNT*, I, pp. 562. Estamos aún muy lejos del *malcot hashamaím* de la literatura rabinica, y, sin embargo, la noción fundamental es la misma. Lagrange, *RB* (1908) 36-61; Wendland, H. D., *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus*, Gütersloh, 1931; Bonsirven, J., *Le Règne de Dieu*, París, 1957; Feuillet, “Le Règne de Dieu”, en *Introd. à la Bible*, II, pp. 771 y ss. La expresión verbal Dios reina (*Is.* 24, 23) se sustantiva tardíamente en Reino de Dios (*Tb.* 13, 1; *Ps.* 145, 11-12; *I Cron.* 17, 14; *Sab.* 10, 10; *Dn.* 3, 33), sin embargo, la noción de Reino es muy antigua (*Gen.* 12, 9; 50, 9), y también la de Dios como Rey (*Ps.* 5, 21; 17, 51). La diferenciación entre un reino temporal y presente, y otro espiritual y escatológico, se origina a partir de la predicación profética del exilio. Nuestro texto es un ejemplo típico. El Siervo reina sobre los reyes (52, 15 b; véase el sentido de *cerrar la boca*, Tournay, art. cit., p. 491; Cazelles, art. cit., p. 34); el Siervo se reúne con los príncipes (53, 12 b); pero su reinado es espiritual, fruto de la expiación y como don gratuito de Dios (“atribuiré”, “recibirá”: 53, 12 a-b). Una interpretación muy diferente ha sido dada a este texto por el judaísmo tardío: “Que su misión consistiera en morir por todos los hombres, les repugnaba: la perpetuidad de la Ley, el honor del Mesías, los privilegios de Israel” (Lagrange, *Le messianisme...*, p. 251).

de Yahveh (53, 10 d), ha entregado todo, como víctima, alcanzando así la salvación de los hombres, su posteridad (53, 10 c-d), El Siervo, medio por el cual Yahveh dirige la Historia, prolongará sus días⁵⁴, celebrando la aceptación de la salvación por las naciones, en la alegría comunicativa del Segundo Isaías⁵⁵,

II. SIGNIFICACIÓN HISTÓRICA DEL UNIVERSALISMO DE LOS POEMAS

El tiempo y los acontecimientos históricos contemporáneos a los poemas son elementos que debemos conocer para una comprensión adecuada de su contenido propio, El Segundo Isaías —muy posterior al profeta del siglo VIII, de los capítulos 1-39— es estudiado por la exégesis actual, ya partir de innumerables argumentos, como un grupo de escritos elaborados en los tiempos del exilio en Babilonia, próximos y aun simultáneos, a la liberación de la esclavitud y al retorno a Jerusalén.

Se producirá, a nuestro juicio, una purificación progresiva de la noción de *universalismo*, y una expansión de la función mediadora del Siervo de Yahveh.

A. *Ciro y la liberación*

El primer poema se encuentra en la primera parte del *Libro de la Consolación* (cap. 40-48), cuyo tema central es la persona

⁵⁴ Toda la escatología del Antiguo Testamento es *antecedente*, porque la salvación universal (a la diferencia de la Iglesia) se sitúa en el futuro (Cullmann, *Le Christ et le temps*, Neuchâtel, Niestlé, 1947). La atribución de *días* innumerables designa, una vez más, el acto divino, el juicio escatológico (Grelot, *Sens Chrétien...*, pp. 305-307; art. “kríno”, en *ThWbNT*, III, 922 y ss.), que no es el juicio final, La discontinuidad de la Historia producida por la infidelidad de Israel y por el pecado de las naciones exige —en la teología de la historia del profetismo— una Nueva Alianza, prometida después de la ruptura, y por lo tanto, una noción de salvación renovada que tiende hacia *los últimos días* (*Mi.* 4, 1; *Is.* 2, 2; 8, 23; cf. “hemérea”, en *ThWbNT*, II, 945-949), la realización del Plan Divino (53, 10 e).

⁵⁵ Art, “eùaggelizomai”, en *ThWbNT*, II, 707 y ss.; Fridrischen, “Contribution à l’étude de la pensée missionnaire dans le NT”, en *Conjectenae NT*, Upsala, 6, 1937.

de Ciro (nombrado expresamente en 45, 1; 44, 28 e implícito en todo el libro).

El siglo VI ha contemplado un pueblo de Israel dividido principalmente en tres regiones diferentes de la *Tierra*: los habitantes de Palestina (que cantan su dolor, durante el exilio, en las *Lamentaciones*), los expatriados del Egipto (con Jeremías) y los exiliados de la Mesopotamia (con Ezequiel). El ambiente histórico de nuestro primer poema es el de Babilonia. El triunfo de Nabucodonosor significa la victoria del dios *Marduk*⁵⁶ y la ruina de Jerusalén, es decir, el exilio y la esclavitud. El rey Nabonid reemplaza a *Marduk* por *Sin*, produciendo así un movimiento de descontento popular y una intromisión extranjerizante. Los partidarios de *Marduk*, así como los judíos deportados, claman contra el soberano injusto⁵⁷. Cuando todo parecía estar en un perfecto equilibrio, una fuerza imprevisible, en el espacio de una generación, reorganiza un nuevo Imperio sobre fundamentos más respetuosos de la justicia y la paz. En el país de los Persas, del clan de los Aqueménides, en el tiempo de Zoroastro⁵⁸, hijo del rey de Anshan, Kurash —denominado Ciro— es proclamado rey, en el año 557. En *La crónica de Nabonid*⁵⁹ se describe el comienzo de su gloria. El cilindro de Ciro nos refiere de manera mítica las características propias del nuevo monarca universal:

*“The worship of Marduk, the king of the gods, he (Nabonide) changed into abomination... He (Marduk) pronounced the name of Cyrus (Ku-ra-ash), king of Anshan, declared him to be (come) the ruled of all the world. He made the Guti country and all the Manda-hordes bow in submission to his (Cyrus) feet. And he (Cyrus) did always endeavour to treat according to justice the black-headed whom he (Marduk) has made him conquer.”*⁶⁰

Aún más sorprendente es la continuación del texto:

“I strove for peace in Babylon and all (other) sacred ci-

⁵⁶ Steinmann, J., *Le livre de la consolation...*, 1960, pp. 15-54; Dhorme, *Les religions de Babylonie et d' Assyrie*, París, 1945, p. 149.

⁵⁷ Pritchard, *Ancien Near Eastern Texts*, ed. cit., pp. 312-315.

⁵⁸ Herzfeld, *Zoroaster and his world*, Princeton, 1947, I, p. 9.

⁵⁹ Dhorme, S., *Cyrus, en Mélanges Dhorme*, p. 357.

⁶⁰ Pritchard, *op. cit.*, p. 315.

ties. As to the inhabitants of Babylon (the saw their) hearts con (tent because I abolished) the coTvée (lit.: yoke) which was against their (social) standing. I brought relief to their dilapidated housing, punting (thus) an end to their (main) complainst. Marduk the great lord, was well pleased with my deeds and sent friendly blessings to myself, Cyrus...”⁶¹

A causa de las obras justas y pacíficas de Ciro, los pueblos “besaban sus manos y pies, llorando de alegría y felicidad”⁶².

En el 547 se anuncia el conflicto entre Creso y Ciro. Es en este ambiente de esperanza clandestina donde nace el *Libro de la Consolación*⁶³, alegría de una salvación que se aproxima. El poema a la gloria de Ciro⁶⁴ que espanta o atrae las islas⁶⁵ y los pueblos, es un hecho nuevo en la historia del pueblo de Israel. Un pagano, el *mashîaj Yahveh*⁶⁶, destruye el Imperio de Babilonia, la enemiga del pueblo santo⁶⁷.

Todo el fragmento muestra la soberanía universal de Yahveh⁶⁸, que reemplaza a Marduk, pero no ya como dios de un pueblo, sino como el Señor de un imperio sin límites.

En este clima, sin poder identificar a Ciro, pero admitiendo su influencia, debemos situar el Siervo de Yahveh (42, 1-9). El contenido del poema no puede ser aceptado por el nacionalismo estrecho del judaísmo palestinese. Es el fruto maduro de la comunidad exiliada que ha llegado a comprender muchos valores de los pueblos paganos, especialmente los del gran monarca que los libera en nombre de Dios. La justicia (*mishpáth*) del Siervo debe ser análoga a la de Ciro: mezcla de una realidad temporal y espiritual, de esperanza política y humana de un pueblo no del todo purificado, universalizado⁶⁹.

⁶¹ *Ibid.*, p. 316.

⁶² *Ciropedia*, VII, 5.

⁶³ Steinmann, *op. cit.*, p. 85; *Is.* 40, 1-11.

⁶⁴ *Is.* 41, 1-4.

⁶⁵ Aquí, sin lugar a dudas, se trata del archipiélago griego, Samos, Creta, el Asia Menor (Jonia). Teógnides de Megara, contemporáneo del Deutero-Isaías (alrededor del 544) habla del “terror que los Medos causan en Grecia” (Croisset, *Hist. de la lit. grècque*, París, I, pp. 133-134).

⁶⁶ *Is.* 45, 1-6. Ciro no puede ser considerado como “persona incorporante”.

⁶⁷ *Is.* 47, 1-15; 46, 1-4.

⁶⁸ *Is.* 45, 5-25. Un universalismo fruto del monoteísmo de Israel, que llega a su perfección en el Segundo Isaías (cf. 48, 1-21).

⁶⁹ No decimos, de manera alguna, que Ciro sea el Siervo de los

El versículo 42, 1 nos manifiesta el acto mismo de consagración, de investidura, en un clima de solemnidad profunda. Yahveh le muestra la finalidad de la unción: llevar a las naciones la justicia. El universalismo es absoluto, sin límites.

Esa justicia comienza por la liberación (42, 6-7): liberación del cautiverio de Babilonia, en primer término; pero liberación de toda esclavitud, en su sentido escatológico.

B. *Israel, comunidad universalizada*

La esperanza en la función mesiánica de Ciro se diluye rápidamente, absorbida por el amor en una Sión a reconstruir. Israel ha descubierto su camino en el sendero trazado por Ciro, rey universal. El segundo poema, situado en la segunda parte del *Libro de la Consolación* (cap. 49-55), cuyo tema central es Israel-Sión-Jerusalén, nos muestra la interiorización progresiva que el grupo de los exiliados ha realizado, descubriendo así la función de Israel en la Historia Santa. El “resto” (49, 3) es el nuevo Ciro⁷⁰; la salvación (49, 6 f) no es ya la paz o la justicia de un reino temporal, sino la promesa de otro tipo de bienes que Yahveh, el Santo de Israel, se compromete a otorgar. En nuestro poema podemos observar la crisis del grupo étnico⁷¹. A partir del 586, Judá, después de la ruina de Samaría, desaparece como organización política. La Jerusalén reducida a escombros (*Jr.* 44,2-6; *Ez.* 36,34-35) es el origen del judaísmo, que nace lejos de la tierra ancestral, en diáspora (dispersión), por una adaptación profunda (*Jr.* 29,5; *I R.* 20,43; *Ez.* 3, 15)⁷² a las estructuras culturales de los pueblos paganos. El pueblo judío se organiza en torno a la ley (*tôrâh*). La conversión de la *mishpaja* étnica en familia-religiosa flexibiliza su organización ya veces significa aún un sincretismo, una mezcla con las religiones paganas⁷³. Esta realidad existencial exige una profunda conversión de la misma *Weltanschauung*, de las estructuras ético-míticas de la comunidad, del todo explicable si se com-

poemas, sino que el rey persa ejerce una influencia decisiva en el pueblo exiliado, en el autor del fragmento.

⁷⁰ P. e.: *Is.* 41, 2; 49,2.

⁷¹ *Is.* 42, 1 d; 4 c; 6 c; 49, 1 a-b; 6 a-f; 52, 15; 53, 11-12.

⁷² Cf. Causse, *op. cit.*; y *Les Dispersés d'Israël*, 1929, pp. 67-68; A. Vicent, *La religion judéo-araméens d'Eléphantine*, 1937.

⁷³ Causse, *Les Dispersés...*, pp. 69-71.

prende que “el Dios viviente, activo y personal, se da a conocer a Israel, y continúa su manifestación, por sus intervenciones en la historia del pueblo”⁷⁴. Esta revelación no se efectúa solamente por la “Palabra” de Yahveh proferida por los profetas, sino también por los acontecimientos concretos, por las derrotas, luchas, pecados, infidelidad del pueblo. El Dios único y trascendente, creador del Universo, dirige providencialmente la Historia Humana —tanto de judíos como de gentiles—, premia a todo hombre y castiga toda injusticia. En fin, es la purificación de la visión del Dios *nacional*, esclavo en cierto modo a una tierra, a un templo, a una raza. Esta conversión “por ruptura”, es el tema central de Ezequiel, 3, 22-24, 27: “Yo no me complazco en la muerte de algo, oráculo del Señor Yahveh. Convertíos y viviréis” (Ez. 18, 32).

El Siervo de Yahveh es la realidad existencial de la nueva situación de Israel como *comunidad religiosa entre los gentiles*. La teología del “pueblo elegido” se universaliza por la comprensión de la función histórica de una comunidad religiosa, testigo de Yahveh, Señor Universal, ante los pueblos paganos.

La misión del Siervo no será solamente liberar Israel, como en el caso de Ciro, y ni siquiera la unificación de todas las tribus —mera condición de la función universal (49, 5-6)—, sino ser Luz y Salvación de las islas, de los pueblos lejanos, hasta la extremidad de la Tierra (49,1 y 6). Con esta esperanza, con esta enseñanza, parten los exiliados hacia Palestina (49, 7-26).

C. Celebración litúrgica anual

En Babilonia existía un rito, celebrado en la ocasión del año nuevo, cuyo personaje central era el mismo monarca babilónico. Nos dice E. O. James:

“En Babilonia, el rey comenzaba su reino en el Año Nuevo, y representaba un papel significativo en dicha celebración anual, en la que la lectura del texto sobre la Creación era parte integrante de la renovación ritual del otoño, cuando el calor devastador del verano perdía por fin su fuerza. Esta renovación era celebrada dramáticamente por una batalla cósmica original...

⁷⁴ Imschoot, *Th. de l'A. T.*, I, p, 29.

El rey vivía el papel del dios, Enlil, Marduk o Ashur, que había librado aquella batalla contra el caos, en el origen de la creación, y vencido a Kingu, jefe de las armadas de Tiamat.”⁷⁵

Steinmann agrega:

“El cuarto día de Nisan, el *Urigallu*, gran sacerdote del templo de Marduk... pronunciaba una plegaria ante la estatua de Marduk, el poema *Enuma Elisch*... el rey llegaba, entonces, y dejaba entre las manos del *Urigallu* las insignias reales: cetro, harpa, tiara. El *Urigallu* le golpeaba las mejillas y le tiraba las orejas. El rey se arrodillaba y realizaba una confesión negativa. El *Urigallu* le dirige una exhortación de confianza y le bendice en nombre de *Bel*.”⁷⁶

El cuarto poema nos hace sentir este ambiente litúrgico de la ciudad pagana, purificando los elementos mitológicos y extrayendo los principios esenciales de la estructura teológica del pueblo hebreo. El cuarto poema es incomprensible si no lo situamos en el contexto ritual babilónico.

Los pueblos, las islas, la multitud se presentan ante el tribunal de Yahveh. Este tribunal está presente en todos los versículos del poema: 52, 13: Yahveh promete al Siervo la exhal-

⁷⁵ *Mythes et rites dans le Proche-Orient Ancien*, París, Payot, 1960, p. 52. El texto continúa así: “En tanto que fuerza generadora de la naturaleza, este dios permanecía cautivo en el reino de los muertos durante la sequía estival... Las lamentaciones de los sacerdotes y del pueblo haciendo eco a los gritos del dolor del dios, cesaban solamente cuando la diosa le liberaba y entregaba su «hijo renacido» al mundo superior. Entonces el sufrimiento se transformaba en alegría” (*ibid.*, pp. 52-53). El tema de la muerte y la resurrección se encuentra también en el ciclo de Baal-Anat (cf. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, 1956, pp. 11 ss.; Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 84 ss.; Pritchard, *op. cit.*, p. 331 ss., además transcribe el poema del *Enuma Elisch* (The Creation Epic, pp. 60-72). O. James, *op. cit.*, p. 94, nos dice: “El destino entero de su reino estaba ligado al sufrimiento”. Esta fiesta era denominada “celebración de Akitu” (en la primavera), en Nisan (marzo-abril). El rey profería una “confesión negativa”: “Yo no he pecado, Señor de la Tierra; no he cometido ninguna negligencia contra tu divinidad; no he destruido Babilonia” (p. 54).

⁷⁶ *Le livre de la consolation...*, pp. 19-20. Y agrega el autor: “El Segundo Isaías, en una verdadera revelación profética, ha unido los sufrimientos del exilio de Israel a la redención del mundo. Esta redención se realizará por una naturalización israelita de las naciones paganas. Después de la resurrección del pueblo, éste verá atribuirle «multitudes», es decir, la masa humana” (*ibid.*, p. 174).

tación; 52, 14-15: las multitudes están como presentes a un espectáculo, aún más, participan en una celebración ritual, dramática; el Siervo es el celebrante y la víctima (52, 14; 53, 2-12); Yahveh lo cubre con su brazo (53, 1), lo castiga (53, 4), hace recaer los males sobre el Siervo (53, 6), en fin, le atribuye una multitud (53, 12). Yahveh, se ve claramente, es el Señor Absoluto, el juez, el que decide según su parecer (53, 10).

El Siervo es “alguien” —Jacob, Israel— que tiene la misión de salvar la multitud⁷⁷, muriendo por ellos (53, 8-10), resucitando después⁷⁸. El pueblo que vuelve a Palestina, el pequeño grupo consciente de su vocación, ha comprendido que la gloria de Jerusalén (51,9-52,12; 54,1-55,12) no puede edificarse sino sobre la expiación. El universalismo escatológico de la salvación, de las naciones depende de los sufrimientos de Israel. Yahveh, Señor Universal, el Santo de Israel, creador del cosmos, abre a Israel la puerta de la sabiduría, del conocimiento de la función que desempeñan todos los pueblos en la Historia. Yahveh elige a Israel para que cumpla la de mediación en la Historia Universal⁷⁹. ¿Israel podrá permanecer abierto a una vocación sin límites?

Esta visión teológica —explicación comunitaria e histórica del sufrimiento del justo, mucho más profunda que la de Job— permitirá a Israel una propaganda religiosa entre los paganos (42, 1 d; 4 c; 6 c; etc.). Pero, ¿esa propaganda es ya la misión?

⁷⁷ Es necesario ver que las “naciones” son, por una parte, aceptadas en la comunidad escatológica: es decir, participantes de la Salvación, y por otra, la soberanía absoluta y providente de Yahveh se ejerce igualmente sobre la multitud (a esto llamaremos más adelante: las estructuras teológicas que permiten la Misión; cf. Jeremías, *Jésus et les païens*, pp. 36-47).

⁷⁸ *Is.* 53, 11 t: *verá la luz* es interpretado como resucitará (cf. notas 75 y 76). Sobre el ropaje mítico con el que pueden ocultarse las verdades reveladas puede verse: Cazelles-Marlé, art. “Mythe”, en *SDB*, col. 225-267; Marlé; *Le message chrétien et le mythe*, Mus. Lessianum, Bruselas, 1954; J. Maritain, *RT*, 1938, 299-332; 482 ss. Cazelle nos dice: “Se ve así, que la revelación no es acontecimiento mítico, sino un acontecimiento histórico preciso, que ha podido utilizar, también un lenguaje mítico, porque era el modo adecuado de la pedagogía divina, de manifestarse al hombre” (col. 245). Los profetas “manejan las imágenes, los procedimientos del culto (*sic*) y los mitos naturistas, pero transformándolos” (col. 259).

⁷⁹ Cf. Grelot, *op. cit.*, pp. 374-383, acerca del concepto de *mediación*.

III. UNIVERSALISMO y MISIÓN

Después de haber analizado rápidamente los textos, veamos ahora los dos problemas esenciales: ¿Quién es el Siervo? ¿La misión existe realmente?

A. *El Siervo de Yahveh*

Las investigaciones de Wheller Robinson, desde 1911, han clarificado la noción de *corporate personality*⁸⁰. J. de Fraine, en su libro *Adam et son lignage*⁸¹, ha profundizado y ampliado su aplicación. Usaremos sus conclusiones, por parecernos de gran utilidad.

Lucien Lévy-Bruhl pensaba que la mentalidad primitiva podía definirse como la “aversión decidida contra todo razonamiento, que los lógicos llaman las operaciones discursivas del pensamiento”⁸². Su confusión consiste en no haber llegado a descubrir el *modo* y los *instrumentos* lógicos de la conciencia primitiva. Ciertamente son muy distintos de los del pensamiento científico actual, y aun de los utilizados por la cultura griega

⁸⁰ Cf. *The Christian Doctrine of Man*, Edimburgo, 1911; *The Religious Ideas of the Old Testament*, Londres, 1913; “The Hebrew Conception of Corporate Personality”, en *Zeitsch. für Alttest. Wissensch.*, 6. 1936, 49-61; véase igualmente E. Best, *One Body in Christ*, Londres, 1955, pp. 56 y 189, donde habla de *inclusive personality*. Audet prefiere igualmente la terminología de Best: “personalité incorporante”, en *RB*, 1960, 297.

⁸¹ DDB, Brujas, 1959, especialmente las pp. 230-231, nota 28 y páginas 158-170.

⁸² En *La mentalité primitive*, París, Alcan, 1922, p. 1; hay una “tendencia que sustituye el razonamiento por el recuerdo” (p. 7); un mundo donde no existe lo fortuito (p. 31); absolutamente distinto del “mundo abrahámico” de la fe. Sobre el pensamiento —ya bien superado— de Levy-Bruhl, véase *L'âme primitive*, París, Alcan, 1927; *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, París, Alcan, 1931; Oliver Leroy, *La raison primitive*, París, Geuthner, 1927, crítica a la posición de Levy-Bruhl; Sigmund Freud, *Psychologie collective*, París, Payot, 1950, trad. de Jankélévitch; R. Lowie, *Traité de sociologie primitive*, París, 1935; Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, París, 1949; Durkheim, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, 1925. Levy-Strauss acaba de publicar su *La pensée sauvage*, París, Plon, 1962 (en *Esprit*, sept., 1963, apareció un interesante diálogo sobre la obra de Levy-Strauss).

clásica⁸³, pero no por ello dejan de poseer su propia lógica. De igual manera, el mundo cultural semítico, y más particularmente, el hebreo⁸⁴, poseen una organización propia de los elementos estructurales lógicos de su conciencia colectiva. Uno de estos elementos lógicos, es lo que hoy se llama *la personalidad incorporante*, es decir, una noción simbólica que unifica y significa simultáneamente un individuo particular y la comunidad⁸⁵. Un individuo que siendo parte simboliza y realiza la totalidad social; una sociedad que se comporta efectivamente como una persona moral. Esta noción, en su contenido último y estricto, es exclusivamente hebraica, porque la religión de Israel ha determinado de una manera *sui generis* las relaciones del individuo y la sociedad, de la *comunidad religiosa*. La convocación de los israelitas en una comunidad no se efectúa en torno a ciertos *objetos* de religión, la naturaleza, sino que el *Pueblo* ha sido constituido, creado, por la incondicionada elección de Yahveh, por una Alianza absolutamente libre y trascendente⁸⁶.

⁸³ La conciencia lógica griega se deja ver claramente en un Parménides o en la *República* de Platón.

⁸⁴ Mundo (*Welt*) en el sentido existencial contemporáneo: Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer, 1927; Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, pp. 235 ss.: Waelens, *op. cit.*, y su *Martin Heidegger*, Lovaina, ed. Inst. Phil., 1942. Para el mundo hebraico consúltese: Claude Tresmontant (sus cinco obras sobre el problema); Spaun, O., *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, Viena, 1947; Cause, *op. cit.*; Smith, R., *Lectures on the Religion of the Semites*, Londres, 1927; Rowler, *The Faith of Israel*, Londres, 1956; Frois, B. J., “Semitic Totality Thinking”, en *The cath. Bibl. Quarterly* 17, 1955, 315-323; Schildenberger, *Vom Geheimnis des Gotteswortes*, Heildelberg 1950, p. 149: “Ganzheitliches Denken”; Boman, T., *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Gottinga, 1954; etc.

⁸⁵ Véase: Young, K., *Social Psychology*, Nueva York, 1946; F. W. Jerusalem, “Über den Begriff der Kollektivität und seine Stellung im Ganzen der Soziologie” en *Kölner Vierteljahrschrift für Sozialwissenschaft*. II 1 1922 47-53; Aubrey Johnson, *The Vitality of the Individual in the thought of Ancien Israel*, Cardiff, 1949; Wright, *The Biblical Doctrine of Man in Society*, Londres, 1954, p. 24; de Fraine, “*Individu et Société*”, en *Bibl.* 33, 1952, 324-355; 445-475; W. Robinson, “Hebrew Psychology”, en Peake, *The People...*, Oxford, 1925, pp. 353-355; 445-475; E. Dhorme, *L'évolution religieuse d'Israel*, Bruselas, 1937, I, p. 266; Harvey, J., “Collectivisme et individualisme”, en *Sc. Eccl.*, 10, 1958, 167-202.

⁸⁶ La Teología Católica —lo mismo que la Protestante, aunque siguiendo diferentes vertientes— han adolecido durante los últimos si-

No es el mero yo-colectivo de la mentalidad primitiva, pre-lógica, de “una multitud indiferenciada, en la que los movimientos se aseguran de manera impecable por el juego de representaciones colectivas”⁸⁷. Dicho yo-colectivo, en verdad, funda la posibilidad de un individualismo religioso, en el que el yo se relaciona directa y absolutamente con la *Naturaleza*, y en el que la comunidad no es más que una organización instrumental de la vida religiosa *individual*. No es tampoco un caso particular

glos de un individualismo profundo y deformante: “Se nos hace el reproche de ser individualistas, aunque no lo quisiéramos, por una exigencia interna de nuestra fe —nos dice Henri de Lubac, contestando a ciertas objeciones contemporáneas—; mientras que, en realidad, *el catolicismo es esencialmente social*” (*Catholicisme*, París, Cerf, 1952, p. IX); “la idea de una obra divina que debe realizarse en todo el movimiento del mundo; la idea de una marcha de toda la humanidad hacia un fin determinado, se afirma ya, y fuertemente, en Israel” (*Ibid*, p. 125). La necesidad de la comunidad es la “mediación necesaria de una existencia histórica que no puede menos que revolucionar una razón de tipo griego. Es el escándalo de la Encarnación que comienza” (C. Tresmontant, *Essai sur la pensée Hébraïque*, París, Cerf, p. 71; véase especialmente pp. 27 ss.; 75-80).

“La mediación de la Naturaleza extrahumana no constituye un principio de reunión religiosa. El signo de la Naturaleza es demasiado equivoco para unificar concretamente los hombres. Extrahumano, y por el hecho mismo extrasocial, es decir, que deja al hombre en el individualismo religioso. Si los hombres se agrupan, sin embargo, en sociedades religiosas, este fenómeno es el fruto de la reacción de la sociedad contra la Religión... la religión aparece así irresistiblemente como una función más de la sociedad. Pero como esta sociedad no ha sido elegida como tal por la Revelación de Dios, este fenómeno social-religioso es solo humano. Una nueva posibilidad de reunión religiosa auténtica queda, sin embargo, abierta, y la Revelación le conferirá su realidad propia por la *elección única* del Pueblo de Israel” (Chavasse, etc. *Église et apostolat*, Tournay, Casterman, 1961, p. 43); y donde la comunidad como tal (y no ya la Naturaleza. como en la mentalidad primitiva), es decir, en su realidad social-histórica, será la mediación de la Salvación. “Israel, el pueblo histórico, es al mismo tiempo una realidad étnica, como signo de una realidad espiritual, teológica y, parcialmente, la realidad espiritual misma” (Tresmontant, *op. cit.*, p. 72).

Para el judío, *el pueblo mismo*, es el “punto de apoyo” de la fe, su relación a Dios no es individual e indirecta —por la Naturaleza, como en la idolatría o la magia—, es comunitaria y directa. Directa sí, pero como parte de un pueblo: Dios no es “mi bien privado”; el Señor es el “*Bien Común*” Personal y Absoluto.

⁸⁷ A. von Borch, *Das Gottesgnadentum. Historischsoziologischer Versuch über die religiöse Herrschaftslegitimation*, Berlín, 1934, p. 56.

de lo que la escolástica llamaba un universal⁸⁸. La *Gattungswesen* de Marx —aplicación de la *Volksreligion* y de la *Sittlichkeit* de Hegel, y del *yo-Absoluto* de Schelling— es la expresión moderna más perfecta del yo-colectivo de la mentalidad primitiva: unificación absoluta del nosotros y de la Naturaleza⁸⁹.

El elemento lógico, en cambio, de la conciencia hebrea puede describirse así:

a) El horizonte de la *personalidad incorporante* sobrepasa todo presente, para extenderse al pasado y el futuro (temporalidad flexible).

b) Se trata de una concepción eminentemente realista, que trasciende la personificación puramente literaria o idealista; el grupo es una entidad real, en el que cada miembro es todo el grupo por una intersubjetividad constituyente original creada por Yahveh.

c) La noción es extremadamente dinámica, en el sentido que el espíritu humano pasa, por rápidos movimientos y muchas veces imperceptiblemente, del aspecto individual al comunitario, o del colectivo al individual.

d) En fin, el sentido colectivo subsiste aunque se esté en la fase en la que se exalta al individuo⁹⁰.

⁸⁸ Aristóteles, *Anal. Post.*, I, 11 (Bekk., 77 a 7); Santo Tomás, *In Anal. Post.*, I, lect. 19, 8.

⁸⁹ Marx insiste en unificar el humanismo al naturalismo: “El comunismo, abolición positiva de la propiedad privada (que es la alienación humana) y por consecuencia apropiación real de la esencia-humana por el hombre y para el hombre; es decir, retorno total del hombre para-sí en tanto que hombre social, humano, retorno consciente y que se opera conservando toda la riqueza del desarrollo anterior. Este comunismo en tanto que naturalismo perfecto = humanismo, en tanto que humanismo perfecto = naturalismo; es la verdadera solución a la lucha entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y el género” (Karl Marx, [trad. franc.: *Manuscrits de 1944*, París, Editions sociales, 1962, p. 87] ; *Der historische Materialismus. Die Frühschriften*, Leipzig, Landshut-Mayer, 1932). No pretendemos aquí estudiar esta cuestión tan debatida, pero la citamos como introducción a una investigación que merece la pena de que se haga detenidamente (cf. George Lukacs, *Historie et conscience de classe*, Paris, ed. Minuit, 1960, pp. 109 ss.).

⁹⁰Cf. de Fraine, *op. cit.*, p. 18.

Apliquemos esta noción de personalidad incorporante al Siervo de Yahveh.

1. El polo *individual-histórico* del Siervo

Es importante anotar que la sola interpretación individualista parecía, hace medio siglo, la única posición que un exegeta podía adoptar⁹¹. Lo mismo podemos decir de la exclusiva connotación mesiánica del texto⁹². Por el contrario, el judaísmo, en general, se ha inclinado preponderantemente hacia una interpretación de tipo más o menos colectivista⁹³.

Nosotros pretendemos poder abarcar toda la gama y contenidos del Siervo, respetando su naturaleza propia de “personalidad incorporante”.

Si nos situamos en el mecanismo interno de la expresión profética, en el nivel propio de la conciencia del pueblo de Israel, comprendemos que toda revelación no es sino *una visión*, gratuitamente inspirada por el Señor de la Historia, por la que el acontecimiento (*das Ereignis*) de la historia, un simple hecho (*objectum materiale*), adquiere una significación, un sentido nuevo en su referencia constitutiva al Misterio de la Salvación (*objectum formale quo*) que lo determina como un *instrumento* de redención (*objectum formale quod*). Así, podemos comprender el sentido del Siervo de Yahveh, como persona

⁹¹ P. e., J. S. van der Ploeg, *op cit.*, en el cap. VI: *Individu ou collectivité?*, nos dice: “La respuesta a esta pregunta es ahora clara: habiendo considerado todas las posibilidades colectivas y habiendo probado (*sic*) que ninguna es sostenible, la conclusión se impone: el Siervo es un individuo” (p. 105). En el cap. VIII, eliminando la posibilidad del Siervo como persona histórica (*sic*), como figura ideal o escatológica, reduce su significación a la interpretación denominada *messianique*, que nosotros denominamos *polo individual mesiánico y escatológico* (Jesucristo) (*ibid.*, pp. 106-160). Cf. Cullmann, “Jésus Serviteur de Dieu”, en *Dieu Vivant*, 16, 1950, 19-34.

⁹² Es decir, y como lo hemos dicho en la nota anterior, se veía en estos poemas *únicamente* Jesucristo, persona histórica, particular, futura (para el profeta), Mesías, anunciado explícitamente por el tipo de “profecía-previsión”. Para nosotros, bien que deba aplicarse esencial y principalmente a Jesús (en su sentido plenario, profético, mesiánico y escatológico), no excluye la aplicación al pueblo, al resto, a ciertas personas particulares del A. Testamento, y en fin, a la Iglesia ya todo cristiano —en cada caso de una manera diferente, analógica.

⁹³ Ha habido siempre interpretaciones individualistas; cf. Lagrange, *Le Messianisme...*, pp. 236 ss.; 301 ss.

histórica concreta y como elemento esencial de la estructura metafísica del pensamiento hebreo.

El Siervo es *alguien*, por el que, por *mediación* del cual, la Salvación existe en el mundo y en la historia. ¿Quién ha sido realmente la persona nombrada por los poemas? No es imposible saberlo, pero en verdad no tiene ninguna importancia⁹⁴, porque lo esencial es el sentido mismo de la existencia humana abierta y dispuesta a ser mediador entre Yahveh y la Historia. El personalismo semítico rechaza toda universalización a modo de arquetipo a-temporal: el Siervo no puede ser una mera idealización, es siempre *alguien* histórico y concreto, en el *presente* donde se reúne la temporalidad y la Eternidad⁹⁵. La re-lectura (*midrásh*) es un medio privilegiado del *hoy* de Yahveh⁹⁶.

⁹⁴ El Siervo es: *Moisés* (para Sellin, *Mose und seine Bedeutung für die isra. -jüd. Religionsgeschichte*, Leipzig, 1922, pp. 43-54; Füllkung, *Der Gottesknecht*, Gottinga, 1899; Bentzen, A., “Messias, Moses redivivus Menschensohn”, en *ATHANT* 17, 1948, 42 ss.); Ozías (para Augusti —cf. Feldman, *Knecht...*, p. 32—; Dietze, *Ussie der Knecht Gottes*, Bremen, 1929; *Ezequías* (Bahrt, 1788, Konijnenburg, 1795; *Josías* (Abarbanel); 1508; *Joaquín* (para Sellin, en la segunda posición, *Das Rätsel des deuterocesajanischen Buches*, Leipzig, 1908); *Ciro* (un gran número de exégetas, p. e., Haller, “Die Kyroslieder Deuterocesajas”, en *Euch. Gunkel*, 1, 1923; Hempel; Mowinckel, Eissfeldt, *Gottesknecht bei Dtjies.*, Halle, 1933, pp. 7-9; Steinmann, *op. cit.*, pp. 109 ss.); *Zorobabel* (tercera posición, de Sellin, *Serubbabel*, Leipzig, 1898); Isaías mismo (Stäudlin, 1791); *Jeremías* (Grotius, Bunsen); *Ezequiel* (Kraestschmar); el “*Méshullam*” (Palanche, J. L., *The Ebed-Jahveh enigma in Pseudo-Isaiah*, Amsterdam, 1934); *Sassabasar* (Winckler); *Eleazar* (Bertholet); *un doctor desconocido de la ley* (Ewald; Schian; Duhm); *una figura ideal* (Gunkel, *Knecht Jahves*, en *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübinga, 3, 1929, 1100-1103); *un individuo activo y distinto de la comunidad* (Feuillet, art. “Isaïe”, *SDB*, col 708); en fin *Jesucristo* (para casi todos los exégetas católicos, en su significación mesiánica-escatológica individual).

⁹⁵ “La repetición periódica de las situaciones análogas —nos dice Tresmontant—, con actores semejantes, nos deja suponer que existe bajo los fenómenos históricos, una causa permanente” (*op. cit.*, p. 83): Por la Encarnación se realiza la unidad: “La temporalidad de Cristo existe en cuanto asumida en su Eternidad, a fin de realizar substancialmente la presencia viviente de la eternidad en el tiempo, *del Eterno mismo en el tiempo de los hombres*” (Jean Mouroux, *Le mystère du temps*, París, Aubier, 1962, p. 119).

⁹⁶ Cf. René Bloch, “Ecriture et tradition dans le judaïsme”, en *Cah. Sionens*, 1, 1954, 9-34; art. “Midrash”, en *SDB*, fasc. 28, col 1263 ss.; P.: Benoit, “Le prophétie”, en *Rev. des Jeunes*, París, 1947; *L’inspiration*”, en Robert-Tricot, *Initiation biblique*, París, 1954, pp. 6 ss.; Congar, y., “Inspiration des écritures canoniques et apostolicité de l’Eglise”,

Esta vertiente individual se expresa en: 42,1, y en todo el primer poema, 49,1, y en todo el tercer poema, 53,10, donde el Siervo se distingue de “la posteridad”.

2. El polo *colectivo-histórico* del Siervo

El Siervo como individuo no puede agotar la noción del Siervo de Yahveh. Solamente una exigencia de rigor cartesiano pretende reducir esta personalidad bíblica a una de sus varias significaciones⁹⁷. Hemos preferido denominarlos “polo de tensión” (individual o colectivo, histórico o escatológico) porque un polo posee un sentido propio sin por ello dejar de incluir de

en *RSPT*, 1, 1961, 32 ss.; *La tradition et les traditions*, París, Fayard, I-II, 1962-1963; Rahner, K., *Über die Schriftinspiration*, Friburgo, Herder, 1958; Gelin, A., *La question des relectures*, en *Sacra Pagina* (Congreso bíblico de Lovaina), I. 303-315. “Este carácter de relectura podemos confirmarlo, teniendo en cuenta las múltiples referencias implícitas de los Poemas del Siervo en la obra del Déutero-Isaías” (Coppens, *Biblica*, 1959, 255). Toda la teología de la tradición, y la comprensión misma de la evolución del pueblo de Israel (y el desenvolvimiento del Dogma eclesial) se funda en esa institución del pueblo israelita: el *midrash*. “La Voz del profeta, en el Tiempo bíblico, es el prolongamiento de la Voz divina, en la cadena en la cual participa como eslabón” (André Neher, *L’existence juive*, París, Seuil, 1962, p. 21). El pueblo judío es el pueblo del Libro, de la Palabra —para el cristiano la *Palabra de Yahveh* es la Persona misma de Jesús—. Es la relectura de esa Palabra donde los acontecimientos toman, adquieren, una significación propia, bajo la mirada de la fe. Los poemas serán leídos y releídos por el pueblo, por la conciencia colectiva y viviente, tomando, adquiriendo en cada momento histórico el horizonte propio del ambiente en el que esa Palabra resuena. No es que la Verdad Revelada en los poemas cambie de sentido —sería un relativismo historicista—, sino que el contenido —la Verdad Revelada— existe en el Presente histórico, asumiendo los caracteres concretos de las personas individuales. La Verdad no es una proposición abstracta, ni un ente angélico: es un tipo de relación interpersonal, existencial, que supone una metafísica y que puede fundar una teología.

⁹⁷ De Fraine es partidario de una solución mixta “que mantiene que el Siervo representa Israel, tanto como una persona bien determinada y única” (*op. cit.*, p. 164). Ésta es la posición de los que proponen la solución de la “personalidad incorporante” (p. e., Brunot, *RT*, 1961, 13). Los exegetas judíos se inclinan por una interpretación comunitaria; o de un Israel espiritual (Mofiat, Baudissin, Diassen), un Israel ideal, el “genio israelita” (Davidson, Driver, Cheyne). “El Siervo es pensado como un individuo, pero de hecho simboliza alegóricamente una comunidad, a saber: Israel” (Lindblom, *The Servant Songs in Diffs*, Lund, 1951, p. 103).

algún modo los otros⁹⁸, y también, en muchos casos, por la imposibilidad de decidir a cuáles de ellos pertenece un texto.

Así como 'adam⁹⁹ el rey¹⁰⁰, el Hijo del hombre¹⁰¹, el yo-colectivo de los salmos¹⁰² poseen una vertiente colectiva de significación, así también el Siervo incluye en su contenido un sujeto colectivo, que puede manifestarse bajo un doble aspecto:

a) El Siervo como *el pueblo* de Yahveh: en el Segundo Isaías¹⁰³ la noción de *hebed* designa muchas veces *el pueblo* (41, 8-9; 42,19; 43,19; 44,1; 44,21; 45,4; 48,20), lo mismo que en todo el Antiguo Testamento (por ejemplo: *Dt.* 32,36; *I R.* 8,23; *Jr.* 30,10; *Ez.* 28,25; *Bar.* 3,37; *Ne.* 1,10; *I Cr.* 16,13; *Ps.* 69,37; 79,2; 89,51; 90,16; 105,6; 136,22). En nuestros poemas el sentido colectivo ha sido agregado por los LXX en 42,1; en 49,3 a, el texto hebreo— que falta en algún manuscrito— debe interpretarse colectivamente¹⁰⁴; el cuarto poema en el que el celebrante es un rey-sacerdote, la persona misma del Siervo representa e incorpora a toda la nación¹⁰⁵. Es decir, el mismo texto puede y debe ser interpretado individual y comunitariamente. No debe admirarnos, entonces, que en 49,3 *una* persona sea el pueblo de Israel, y que dicho Israel tenga por función unificar las tribus (49,5-6). En el primer caso es preponderantemente la comunidad —sin dejar de ser un individuo—; en el segundo, es principalmente un individuo —sin dejar de ser la comunidad.

⁹⁸ *Der Israelit ist also sein Volk, eine Einheit, ein Individuum, eine vom Stammvater erzeugte und in ihm dauernd als solche festgehaltene Einheit* (O. Eissfeld, *Des Gottesknecht*, p. 14). Gloege llama la atención sobre “*ein absichtliches Schillern zwischen individueller und kollektivistischer Auffassung*”, en *Reich Gottes und Kirche im NT, Gütersloh* (Neutestamentliche Forschungen), p. 44. Wright nos dice que “*the figure of the Servant of the Lord is a fluid conception, which, in a manner typically biblical, holds within itself both community and individual*”, en *The biblical Doctrine of man*, p. 131.

⁹⁹ De Fraine, pp. 113 ss.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 134 ss.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 172 ss.

¹⁰² *Ibid.*, p. 178 ss.

¹⁰³ Lindhagen, *The Servant Motif*, pp. 153-232.

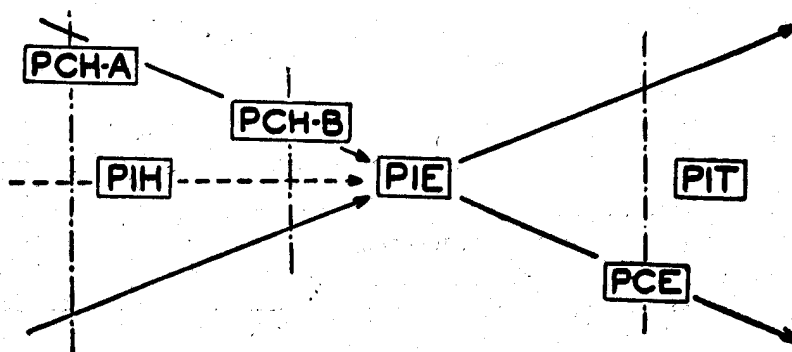
¹⁰⁴ El targum, de *Is.* 48,1 identifica el Siervo con el pueblo; 49,3 constituye un paralelo de 44,21.

¹⁰⁵ “El profeta pasa del término de Israel-siervo al de individuo-siervo sin jamás dejar completamente el primero” (Brunot, art. cit., p. 118).

b) El Siervo como el *resto* de Israel: desde el siglo XIX¹⁰⁶ se habla de “la pirámide de significación”, que teniendo por base el pueblo de Israel, se estrecha en “el resto” y se reduce finalmente en el vértice a una sola persona: el Mesías individual, escatológico. Todos los momentos de la pirámide son siempre el Siervo de Yahveh. *El resto*, tema central de la teología profética desde el exilio, no es ya el pueblo infiel que ha destruido la Alianza de Israel, sino “los servidores de elección” (*Is.* 43,10), herederos de la promesa, miembros de la Nueva Alianza, instrumentos de salvación y restauración¹⁰⁷.

Al nivel de los poemas, todos los textos pueden ser leídos como aplicándose *al resto*. En un sentido estricto, sin embargo, debemos retener tres textos: 49,3 b (“en quien me glorificaré”) que posee un matiz propiamente profético que puede identificarse con *el resto*; 53,10 c (“verá una posteridad”)¹⁰⁸; 49,6 d (“los preservados de Israel”).

Proponemos el siguiente esquema a modo de resumen, no pretendiendo, sin embargo, exponer la complejidad de la existencia objetiva, sino permitir a nuestra facultad imaginativa contar con ciertos elementos estructurales de la percepción:



¹⁰⁶ Delitzsch, F., *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah*, Edimburgo, 1890; Van der Leeuw, *De Ebed-Jahweh*, Assen, 1956, pp. 66-67; Cullmann, *Le Christ et le temps*, pp. 81-83.

¹⁰⁷ Cf. *Is.* 42,24-25; 43,1; 3; 5; 8; 10; 49,6.

¹⁰⁸ Cf. art. “Spérma”, en *ThWmNT*, VII, pp. 538-547. Bertholet piensa en un grupo de doctores; el Targum del cuarto poema, en un grupo de discípulos; Knobel, Kennet, Kusters, en una comunidad de *judíos kasidim*.

- (PIH) = Polo Individual Histórico: todos los que han cumplido su función en la Historia Santa.
- (PCH-A) = el pueblo de Israel, en su totalidad.
- (PCH-B) = el resto de Israel, como una parte del pueblo.
- (PIE) = el Polo Individual Escatológico y mesiánico, para fe cristiana: Jesucristo, el perfecto Siervo, y en cierto modo, el único (sentido plenario de la noción de Siervo).
- (PCE) = Polo Colectivo Escatológico: la Iglesia, el Siervo de Yahveh de la Nueva y Eterna Alianza (un capítulo esencial de la Eclesiología, que debe ser estudiado).
- (PIT) = Polo Individual Topológico, en otras palabras, cada cristiano es el Siervo de Yahveh, que debe cumplir su función de expiación, de testimonio...¹⁰⁹.

B. El servicio en la *Teología de la Historia*

El pueblo hebreo poseía una estructura fundamental, una metafísica, una visión del acontecer histórico, radicalmente diversa de todos los pueblos —no solamente del grupo indoeuropeo, sino aun de la rama semita—. Uno de los elementos estructurales de la antropología hebraica es la noción de servidumbre, de mediación, de sacramentalidad, de servicio como compromiso teológico en la historia.

G. van der Leeuw nos dice que “en las antípodas de la oposición titánica, y del servilismo inerte, debemos ubicar el servicio a Dios... *Siervo de Dios* no significa solamente la absoluta sumisión, sino también la disposición a servir, la obediencia”¹¹⁰. El autor reconoce, entonces, este tipo de relación entre Dios y

¹⁰⁹ Se podría aún analizar el polo individual, mesiánico y escatológico (Jesucristo como Siervo de Yahveh, un capítulo de la Cristología); el polo colectivo-escatológico (un capítulo de la Eclesiología); el sentido topológico (la existencia cristiana como servicio al Señor de la Historia); y en fin, el polo anagógico (un capítulo del tratado de las postrimerías: el Cordero Inmaculado, la Jerusalén Celeste del Apocalipsis). Si eludimos todos estos aspectos, no es que los excluyamos del contenido del texto, sino que nos situamos solamente en el nivel de una teología bíblica, histórico, en el tiempo de los poemas.

¹¹⁰ *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, París, Payot, 1955, p. 462.

la historia, como uno de los elementos de la estructura religiosa que puede ser estudiada fenomenológicamente.

El *servicio* en el sentido bíblico debe ser analizado teniendo en cuenta los elementos que lo constituyen. Exponemos a continuación solamente los aspectos esenciales.

1. *En primer lugar*, el servicio exige un *Señor* al que se sirve. Es decir, el creador absoluto de cuanto existe, creador de la historia, de la cosmogénesis, del pueblo elegido: “la civilización de Israel nos admira por su pobreza. No hay otro pueblo que nos haya dejado tan pocas obras de arte, de monumentos... Israel es, sin embargo, la llave de la historia —es decir, de la creación en acto— porque «Dios se ha dado a conocer en Judá» (*Ps.* 76,7)... En Israel ha comenzado la etapa de la creación hacia la cual se encamina toda la humanidad, Israel representa esta conversión de la humanidad llamada al destino sobrenatural... El estatuto ontológico de Israel, su definición genética, es la Alianza (*brît*) con el Dios viviente, que constituye entre el Señor e Israel una relación interpersonal, libre y sobrenatural, en el sentido de que *Dios habita en su pueblo*, de tal grado que Israel es un pueblo-sacramento”¹¹¹.

2. *En un segundo lugar*, el servicio está condicionado a la estructura antropológica del hombre, del Siervo. En este sentido solamente nos referiremos a algunas actitudes, existenciales, que nos parecen básicas.

El servicio pide que se adopte radicalmente la posición de la criatura:

Cada mañana despierta mi oído,
para escuchar como los discípulos.
El Señor Yahveh ha abierto mi inteligencia (*Isaías* 50,4-5).

Es decir el hombre hebreo no caerá nunca en la tentación prometeica de oponerse a los dioses, pretendiendo así fabricar o robar por sus propias fuerzas la gloria de su perfección última. Sabiéndose criatura, finito, contingente, permanecerá siempre abierto y atento, no a los dioses —cuya existencia es objeto de ironía (*Ps.* 115,2-8)—, sino a la Historia (por ejemplo: *Ps.* 105,

¹¹¹ C. Tresmontant, *Études de métaphysique biblique*, París Gabalda, 1955, pp. 190-191.

y todo el libro de las Crónicas de Israel), en la que Yahveh, el Absoluto-Alguien se revela como totalmente trascendente, y, sin embargo, invitando, convocando a los hombres a su intersubjetividad divinizante:

Yo diré: “Es mi pueblo”.
y él dirá: “Yahveh es mi Dios.” (*Zacarías* 13,9).

Pero tampoco es la destrucción de todo humanismo por el servilismo de la pasividad de una resignación que no es sino visión pesimista del mundo y fuga de la responsabilidad en la evolución de la Vida. En este sentido, el pensamiento de Nietzsche confunde la alienación de la obediencia irracional y necesaria con la visión auténtica del estatuto propio del hombre: criatura, racional, libre, sujeto de una tendencia natural y ancestral, un apetito irresistible y esencial, un deseo de Absoluto, de Infinito, que Karl Rahner denomina el existencial *sobrenatural*.

El Siervo debe saber descubrir el sentido de la Historia, el proyecto del Señor sobre el Universo: éste es el objeto de la fe (*’emûnah*). Dicho plan divino es comprendido como un misterio, como una celebración litúrgica de expiación, de muerte y resurrección (52,14; 53)12).

El Siervo comprende que Yahveh le ha elegido desde el momento mismo de su creación, desde el “seno de mi madre” (49,1). Elegido y consagrado (42,1) para cumplir una misión. Esa obra, ese servicio, debe realizarse en la obediencia, en conformidad con la fe, fielmente (*le’emet*, 42,3 c). No es una acción caprichosa, sino encauzada en la dirección profunda, histórica, del *philum* central de la evolución, del universo, de la humanidad, de la Alianza -don gratuito del Creador. Es un servicio humano, es decir, racional y libre (*hû’* 53,11 c; 12 c).

Esa acción mediadora, pontifical, necesaria en el plan de la salvación universal, encuentra en el Siervo de Yahveh su concreción simbólica y real paradigmática:

“Si se acepta esta visión, la imagen dramática y grandiosa del Siervo emerge de la raíz misma, de lo más profundo, de la historia del pueblo de Dios. Cristaliza una evolución experimental que, proféticamente, unifica los *Anavim* con la pasión de Cristo”¹¹².

¹¹² Grelot, *op. cit.*, p. 379.

Por último, y es el elemento esencial de este tipo de humanismo, el Siervo sabe que, en definitiva, los medios por los que el hombre alcanza su bienaventuranza, su realización total, no pueden ser inventados por el mismo hombre. La tentación del hombre (*'adam*), el pecado originario de la humanidad, es el pretender, por sí mismo, fabricar el sentido del hombre y constituirse como absoluto (*Gn.* 3,5-6). La falta, el pecado de la humanidad, es la magia, la idolatría —fenómeno muy actual de la conciencia del hombre de nuestro tiempo—, la adoración del Hombre por el hombre. El Siervo no se sostiene, es sostenido (42,1); no se elige, es elegido; no inventa su doctrina, sino que la recibe (50,4) ; no se defiende, es Dios quien le ayuda (50,7); ha sido llamado a una función (49,1) y ha sido investido de las actitudes necesarias (49,2); él no va en nombre propio, es enviado (49,3-6) y será glorificado (52,13) por Yahveh.

Toda misión comienza siendo un “martirio”, si se entiende que “mártir” significa testimonio. El Siervo es un mártir, es un testimonio, pero no de sí mismo sino de Otro; no de su propia voluntad sino de la Voluntad de Yahveh. ¿Es esto una alienación? Muy por el contrario, es la simple realidad objetiva: no somos ni Dios ni bestias. Somos simplemente lo que somos: criaturas racionales, libres. Es en la libre voluntad de construir la Historia donde alcanzamos la resurrección, bien absolutamente mayor que el operado en todo otro humanismo:

Espantosamente tratado, él se humillaba (a sí mismo),
no abría la boca...
no ha engañado jamás,
ni su boca ha proferido una mentira...
por los sufrimientos de todo su ser,
verá la luz y será saciado. (53,7-11)

El hombre helénico funda su existencia sobre principios absolutamente diversos. El ser humano es el fruto de la mezcla entre el alma, de substancia divina, y el cuerpo, material, principio de todo mal por su pluralidad y movilidad fenoménica. La moral debe ser aristocrática, porque siendo su bienaventuranza la contemplación, la teoría de lo divino —es decir, de los astros y las esferas, de los dioses que regulan y dirigen el cosmos—, solamente los sabios pueden alcanzarla. Pero el sabio es un personaje que debe saber elegir la suficiencia de medios fuera de la condición normal de la multitud —el *polloi* de Heráclito—, la

masa. En fin, la vida política, la virtud de la prudencia, son secundarias para el hombre perfecto. Para el ciudadano, la libertad, la amistad y la ley, son las relaciones sociales que lo constituyen como naturalmente político¹¹³. La hazaña de los titanes o de Prometeo es el ideal del humanismo helénico, del dualismo antropológico, de la eternidad antihistórica del eterno retorno y del monismo trascendental de lo Divino —lo real.

El hombre hebraico, en cambio, tiene conciencia de su situación propia. No es Dios, ni es una bestia. Es una parte del Universo que ha sido convocado al destino que anhela, pero que le sobrepasa radicalmente. Por la Alianza tiene fe en la realización total del hombre, como fruto de la evolución cósmica e histórica. El hombre —substancia indivisible en donde no puede pensarse un cuerpo y una alma separados— es imagen de Dios, porque es el Señor de la Creación (*Gn.* 1,27-30). Lo fenoménico, lo histórico, lo imprevisible, escandaliza al hombre griego. El hombre griego busca incesantemente las leyes que le permiten racionalizar, logicizar la realidad histórica. El hombre 'hebreo, en cambio, goza en la aventura de lo cambiante y fenoménico. La Historia, la historia como Historia Santa, es el libro en el que sabe leer una biografía del pueblo, de la humanidad, y en fin, en donde descubre las revelaciones interpersonales con Yahveh, Alguien-Absoluto, que se encuentra HOY creando el mundo para el hombre, creando el Siervo como mediación e instrumento de conducción de la Historia, de la Humanidad, a su acabamiento plenario.

El servicio es la colaboración, la acción histórica del hombre consciente del sentido de la Historia, en la que se juega el destino final de la Humanidad. El Universalismo es la condición teórica del servicio *ad extra*, que se denomina: la Misión.

C. *El universalismo y la propaganda religiosa*

Es necesario distinguir claramente cuatro aspectos que comúnmente se encuentran ambiguamente mezclados: *el univer-*

¹¹³ Van der Leeuw (*op. cit.*, pp. 462-463), Levy-Strauss (*op. cit.*) no manifiestan, no indican la diferencia radical entre los dos tipos de cultura: la agraria-ciudadana y la nómada; pero además, entre las culturas nómadas, entre las mismas semíticas, el pensamiento del pueblo judío tiene una peculiaridad absolutamente original. El esfuerzo de una sana y actual apologética debe dirigirse, justamente, a mostrar esa originalidad —producida por la acción reveladora del Señor de la Historia—.

salismo, fundamento noético de toda misión posible; la *propaganda nacionalista*, experiencia necesaria, pero todavía encerrada en los estrechos márgenes de un pueblo; *las estructuras teológicas* que fundan la misión; y por último, *la misión misma*, es decir, el acto universal, supranacional, por el cual se hace participar efectivamente la Salvación al que era extranjero del Misterio Redentor.

En el tiempo de los poemas que estudiamos, Israel, aunque ha dejado en cierta manera de ser un grupo étnico, sigue siendo una comunidad religiosa particular¹¹⁴. Aunque tenga una dirección centrífuga de *intención* —el universalismo como visión teórica del mundo— existe, sin embargo, un movimiento centrípeto —y por lo tanto particularista— por las exigencias socio-históricas. Siendo Israel sujeto de la elección divina, el pueblo de la espera, la única posibilidad de evadirse de la ambigüedad es: o abrir la Alianza a todos los hombres y desaparecer como nación —imposible en ese entonces— o defenderse de la idolatría y del paganismo por un cierto particularismo. Insensiblemente, una gran parte de Israel adoptó la segunda posición,

La destrucción empírica del Templo no destruyó la esperanza terrestre e histórica de una manifestación de la gloria de Yahveh por la convergencia de todas las naciones en Jerusalén¹¹⁵.

¹¹⁴ Se nos permitirá sistematizar el sentido de los términos:

1. El *grupo étnico* se funda en un particularismo de *visión* (el “Dios” del grupo, la “elección” del grupo, etc.);
2. La *comunidad religiosa* posee ya un cierto universalismo (teórico) de *visión* (en este sentido existe una dirección centrífuga, un universalismo descentralizado desde un punto de vista teórico de intención), Pero, *de hecho*, históricamente, y según las posibilidades físicas, puede verse: a) Una tensión hacia *un centro terrestre*, una cierta esperanza temporal, un mesianismo nacionalista, una acción *centrípeto* (el proselitismo es un movimiento en torno a Jerusalén): *un pueblo particular*. b) Una tensión hacia *un centro escatológico* una esperanza transhistórica (pero *en la historia*), que funda la posibilidad de una *acción centrífuga*: Asamblea escatológica universal (convocación supranacional).

Los poemas del Siervo se sitúan ambiguamente entre a) y b).

¹¹⁵ Los exiliados proyectan reconstruir el Templo, terrestre, sin dejar por ello de ser escatológico (*Ez.* 40-48; *Is.* 51,17-52,2; 52,7-12; 54,1-17; cf. Causse, *Du groupe ethnique...*, “ pp. 211 ss.).

Esta tensión particularista se puede ver en *Is.* 45,14¹¹⁶, y en el *Trito-Isaías* 60,5-10¹¹⁷.

El Siervo lleva la *Ley* a las islas (42,4 c), la salvación (49,6), justifica la multitud (53,11). Pero, ¿podemos por ello concluir que ha convertido a los paganos?

En los poemas contemplamos un universalismo sin límites. Las naciones son dignas, son objeto de la misericordia divina. Todas las naciones, todas las islas, hasta el fin de la Tierra. “Muchas de sus ideas eran a tal grado originales, que no serían recibidas y asimiladas sino mucho más tarde —nos dice Feuillet. Tales perspectivas eran demasiado avanzadas para poder ser comprendidas inmediatamente”¹¹⁸.

El movimiento proselitista¹¹⁹ es el término de un largo camino: del universalismo se llega a la simpatía¹²⁰, y hasta a un proceso de reclutamiento. Sin embargo, el prosélito no será nunca un judío de nacimiento (*Is.* 61,5-6; *Zac.* 8,20-23; *II Cr.* 6,32-33). En fin, las naciones convertidas adorarán al Dios universal de Israel, formando, en alguna medida, parte del pueblo israelita, como nación particular, como comunidad religiosa en torno a la Jerusalén terrestre. La experiencia de la sinagoga, organizada en toda la Tierra (del Egipto a la Mesopotamia) y en las

¹¹⁶ Cr. 18. 2,2-4; *Jr.* 12,15-16; *Mi.* 4,1-3; *So.* 3,9-10; *Zac.* 2,15; 8,20-23.

¹¹⁷ Martin-Achard, *op. cit.*, p. 55.

¹¹⁸ Feuillet, “L’universalisme dans la religion d’ Amos”, en *Bibl. et Vie Crét.*, 22, 1958 pp. 21-22.

¹¹⁹ Este movimiento podría denominarse “experiencia premisionera”, la difusión religiosa dirigida especialmente a la conversión de algunos paganos en *prosélitos* (*gerim*). La comunidad de Antioquia utilizará ciertamente esta experiencia centenaria del judaísmo para realizar la misión, un Pablo de Tarso, por ejemplo. En este sentido podemos decir que el movimiento proselitista es como una preparación cuya realización plenaria comienza a existir en la comunidad de Corinto (cf. L. Cerfaux, *L’Église des Corinthiens*, París, Cerf. 1946: “La experiencia crucial del cristianismo se ha realizado en Corinto” (p. 109). El extranjero de paso (*Gn.* 18,2-9; *Juec.* 19,20 ss), el extranjero residente (*ger.* *Ne.* 10,31; *Esd.* 9-10) se incorpora al pueblo. Al mismo tiempo el pueblo israelita se impregna de algunas estructuras del pensamiento y la cultura helénicos. Esta mutua simbiosis es esencial para la posibilidad de una predicación, de una acción misionera. E] Apóstol irá primeramente a los judíos de la diáspora y “a los que temen a Dios” (*Ac.* 18,7). Cf. art. “prosélytos”, en *ThWbNT*, VI, pp. 727-745.

¹²⁰ Gelin, A., “L’idée missionnaire dans la Bible”, en *L’ami du Clergé*, 1956, p. 411; cf. art. “Messianisme”, *SDB*, col. 1195.

Islas del Mediterráneo, será como la condición sociológica próxima de la misión universal.

Es decir: universalismo sin misión. Tensión, “llamado” a justificar *la multitud* ante el tribunal divino del amor y la cólera. Tensión hacia el futuro; esperanza sin conocer los medios, a excepción de uno solo: la fidelidad en el sufrimiento expiatorio, presente, como sacrificio espiritual ante Yahveh, único Señor, creador del universo. Doble tensión de espera, ante la tentación del particularismo, que busca la salvación definitiva en la *Ley*, o del proselitismo, que tiende a encerrar la multitud escatológica en las fronteras empíricas del pueblo, Siervo de Yahveh, pero no Yahveh; instrumento necesario de la Salvación, pero no la Salvación. Fidelidad en la mediación, tensión sin solución aparente.

D. Imposibilidad teológica de la misión

En la tensión entre el *universalismo escatológico*, es decir, *la multitud* tal como nos la presenta el cuarto poema —anuncio del Reino de Dios¹²¹—, y el *universalismo centrípeto*, empírico

¹²¹ “El Reino Mesianico —nos dice Bonsirven en su *Le Règne de Dieu*, Paris, Aubier, 1957, p. 16— parece reservado solamente a la nación elegida: ¿sería entonces el triunfo del particularismo? La tendencia permanece muy enraizada y saldrá triunfante de entre las concepciones relativas al destino de las naciones idólatras en el tiempo futuro. Para unos, Dios combatirá las naciones que han esclavizado Israel, y Ezequiel los muestra aliados a Gog y aniquilados con él; otros describen las naciones que, habiendo liberado a los israelitas, serán tributarias del pueblo elegido; por último, algunos contemplan a los extranjeros como convirtiéndose al Dios verdadero... Estamos muy cerca del universalismo, pero teniendo en cuenta la restricción que se aplica siempre en el caso de los prosélitos: ellos deben entrar *totalmente* en el judaísmo, perdiendo la propia nacionalidad” *Totalmente* significa socio-culturalmente, que hemos situado en la nota 114, en la posición 2-a). Es decir, “lo que constituía la fuerza del judaísmo —explica Lagrange en *Le messianisme...*, p. 275— era al mismo tiempo su debilidad: no se abrazaba la religión judía sino siendo judío, es decir, admitiendo la circuncisión, que era precisamente el signo que permitía distinguir *la raza*. Pero entonces dejaba de pertenecer a la patria...”. La Misión será posible, solamente, cuando el apóstol (*sheliah*) pueda existir, vivir, al mismo tiempo, en una *doble participación*: participar real y plenamente de la Asamblea escatológica y del Mundo profano, nacional, étnico; en ambos casos *totalmente*. Esto es posible porque la comunidad religiosa ha sabido purificarse de su particularismo nacional, para situarse como realidad humano-Divina, en el nivel escatológico y universal, existiendo en la historia y las naciones, pero

e histórico, dirigido hacia una Jerusalén terrestre, en dicha tensión, el universalismo centrípeto irá como vaciando al escatológico y reduciéndolo, con el tiempo, a un particularismo cada vez más definido.

El Siervo tiene una función esencial a su servicio: llevar la justicia a las naciones (42,1), la luz y la salvación (49,6), la ley

trascendiendo la historia y la cultura. Una inmanencia trascendente.

Edmond Jacob, en su *Théologie de l' Ancien Testament*, Neuchâtel, Delachaux, 1955, pp. 176-181, en el párrafo sobre la Misión, muestra cómo Moisés y Jonás son la expresión ideal del misionero. En este sentido creemos que su posición no puede ser justificada: en ambos casos no existe estrictamente la misión. Moisés da un testimonio del poder divino ante el pueblo egipcio, pero para salvar Israel; Jonás predica efectivamente el perdón divino al pueblo ninivita, pero no inicia a dicho pueblo en los comportamientos de la *Ley*, como principio orgánico y permanente de la Salvación, de Alianza, de mediación. Un acto aislado —y de género midráshico— no compromete todo el pueblo, ni se funda en una institución que pudiéramos llamar misionera. Un acto de misericordia no es la misión.

En fin, el predominio del particularismo ha sido reconocido por Montefiore, *Rabbinic Literatur and Gospel Teaching*, p. 42; *IV Ezdra, a study in the developpement of Universalism*, Londres, p. 57; Eissfeldt, O., “Partikularismus und Universalismus in der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte”, en *Theol. Lit., Zeitung* (1954); Sellin, E., “Der Missionsgedanke im Alten Testament”, en *Neue Allgemeine Missionszeitschrift*, 1925, 33-45; Causse, “La propagande juive et l'hellenisme”, en *RHPR*, 3, 1923; “La sagesse et la propagande de juive a l'époque perse et hellénistique”, en *BZAW*, 66, 1936; Sundkler, “Jésus et les païens”, en *RHPR*, 16, 1936. Puede verse una buena bibliografía sobre el universalismo y la misión en Angel S. Hernández, *Teología bíblico-patristica de las misiones*, Sal Terrae, Santander, 1962, pp. 11 ss.; pp. 70-73. El autor distingue entre universalismo y misión (p. 13), entre ser testigo y misionero (p. 25), pero, después del exilio, “nos encontramos ante un pueblo de Israel que comprende su misión, la de atraer a todos los gentiles a reconocer la gloria de Yahveh: Israel convertido ya en pueblo misionero” (p. 26). Creemos que A. S. Hernández no ha distinguido entre “atraer a los gentiles a reconocer la gloria de Yahveh” *bajo la condición* de entrar en el pueblo, en la comunidad socio-cultural judía (el proselitismo), a “atraer...” *sin dejar de* pertenecer a su pueblo y cultura entrando a una Asamblea supracultural y supra-étnica. Los prosélitos no quedan relegados simplemente en un segundo orden (p. 26), sino que, y principalmente, son incorporados sociológica y étnicamente a la comunidad israelita del imperio. “La antinomia nación-religión —nos dice J. Bonsirven, en *Les idées juives...*, Paris, Bloud, 1933, p. 84— engendra una segunda antinomia, la antinomia del particularismo -universalismo”. “Esta comunidad religiosa —*Ibid.*, p. 87— precisamente por la íntima conjunción y coordinación de estas dos fuerzas, el patriotismo nacional y el celo religioso, realiza una entidad social, dura como el diamante y casi irreductible”. Es

(42,4), la libertad a los cautivos (42,6-7), la justificación de todos (53,10-13). Pero, dicha misión no puede ser cumplida, es decir, no puede efectuar realmente la difusión, la expansión de todos esos dones de Yahveh, si el Siervo no muere como víctima expiatoria.

Solo la muerte al particularismo, permitirá a la Salvación, al don del perdón divino, llegar efectivamente hasta los confines de la tierra. La Misión no puede ser simplemente la peregrinación de las naciones hacia un centro espiritual, y de una tal consistencia socio-cultural que exija a dichas naciones perder su fisonomía propia de nación especial para transformarse en parte del pueblo que tiene como centro Jerusalén.

La misión es la acción escatológica, la obra de los últimos tiempos, anunciada insistentemente por el Siervo de Yahveh (42,1 d; 3c; 4 b-c; 49, 1-2, 5-6), que unge efectivamente todos los pueblos y cada individuo, dándoles la clave y la posibilidad de la realización, de la humanización perfecta —en la divinización—, sin desnaturalizarlo de su consistencia propia, muy al contrario, enraizándolo profundamente en todo aquello que el humanismo posee de positivo¹²².

decir, “siempre existe una fuerza de inhibición: el particularismo étnico-religioso” (*ibid.*, *Le judaïsme palestinien*, p. 109).

Feuillet, en su art. *Isaïe*, nos dice: “De una manera general puede decirse que el universalismo descentralizado, todavía limitado en 40-55 por la tensión nacionalista, llega verdaderamente con los cantos del Siervo a su más perfecta expresión... sin que sea necesario reconocer la supremacía de Jerusalén” (col. 710). De lo cual concluye: “El Siervo es perseguido por sus compatriotas a causa de su misión (42,4; 49,4; 50,5 ss.), sufre y muere precisamente por haber querido predicar solo una verdad religiosa y haber así constituido el principio que la liberaría del nacionalismo judío (49,4-5)... así se explica el carácter polémico de 49,6” (*Ibid.*). Aun aceptando esta posición, hipotética y muy difícil de justificar verdaderamente, queremos hacer ver cómo esa dirección descentralizada no es más que el primer momento centrífugo —universalismo teórico, estructura teológica, muy importante en sí mismo—, pero que exige un momento centrípeta o del pueblo centralizado en torno a Jerusalén (en la teología del conjunto del Segundo Isaías, donde los Poemas no son sino una parte). Aun el texto universalista por excelencia de Is. 45,20-25 concluye: “Porque Yahveh será victorioso y gloriosa toda *la raza de Israel*”.

¹²² En nuestro tiempo, el esfuerzo filosófico de Blondel se dirige justamente a mostrar cómo lo plenamente humano —gratuito y no exigido por la naturaleza— es lo divino, lo sobrenatural (cf. Claude Tresmontant, *Introduction à la métaphysique de Maurice Blondel*, Paris, Seuil, 1963). “Nuestro trabajo actual se limita a examinar cómo la

La comunidad religiosa debe liberarse definitivamente del particularismo nacionalista, y de todo universalismo centrípeto temporal. La misión es la realización existencial, la expansión centrífuga del *Don*, anunciado por un universalismo escatológico igualmente centrífugo, claramente expresado en los poemas del Siervo.

La convergencia de los pueblos hacia la Nueva Jerusalén no es la espera de una agrupación empírica, terrestre, humana. Es la convocación escatológica¹²³, en todo lugar y en los últimos tiempos, en torno al Sacrificio de Expiación del Siervo de Yahveh:

El Hijo del Hombre no ha venido para ser servido
sino para servir,
para entregar su vida
como rescate por la *multitud*. (Mc. 10,45).
Ésta es mi sangre,
la sangre de la Alianza,
que será derramada por la *multitud*
en perdón de los pecados. (Mt. 26,28).

La predicación es solo la manifestación visible y oral del Misterio secreto, espiritual, sobrenatural. La Misión, en cambio, no puede ser comenzada sino cuando la multitud ha sido ya en principio justificada, convocada, ante el tribunal de Yahveh, por la voluntaria inmolación del Siervo.

CONCLUSIÓN DEL APÉNDICE

En los poemas del Siervo de Yahveh se encuentra claramente expresado tanto un *universalismo* sin fronteras, como las *estructuras teológicas* que permitirán la Misión. Pero, y por una exigencia intrínseca del mensaje mismo del Siervo, *la Misión*

hipótesis de una unión entre las criaturas y su Creador, bajo la forma de lo sobrenatural todavía indeterminado, puede contribuir a perfeccionar la solidez ontológica de los espíritus y, por ellos, del orden universal” (Maurice Blondel, *L'Être et les êtres*, París, Alcan, 1935, p. 501; estas líneas resumen el objetivo del gran metafísico, y proponen el estudio de las virtualidades naturales, culturales, de lo sobrenatural, eclesial).

¹²³ Es bien sabido que Iglesia viene de *Ekklesia*, es decir, del verbo griego *klao* = convocar (y del hebreo *qahal*).

no podrá ejercerse efectivamente hasta que la muerte del Siervo permita, sobrenaturalmente, la justificación de la multitud, y estructuralmente, por la evacuación de todo particularismo un universalismo centrífugo extranacional, verdaderamente mundial, “según-la-totalidad” (katá-hólon).

La posición de Israel puede definirse como un saberse testigo de la salvación y un conocer que dicha salvación llegará a los paganos, y sin embargo, y al mismo tiempo, un no tener efectivamente las *mediaciones* necesarias para llevar verdadera y existencialmente la Salvación a todas las naciones.

Mientras que la “Catolicidad” (según-la-totalidad) no es sino el Universalismo que, por la muerte expiatoria y la glorificación de la resurrección de Aquel que es el *Hápax* de la Historia Santa, puede existencialmente operar la conversión de la humanidad, no solo terminando la evolución de la hominización, biológica, y la humanización, cultural, sino aun la divinización, que trasciende toda posibilidad de la naturaleza.