

CULTO Y JUSTICIA EN EL TERCER ISAÍAS
Y SU REPERCUSIÓN EN EL NUEVO TESTAMENTO

Monografía para optar por el título de Magíster en Teología

Alberto Guerrero Pérez

Director: Pedro Ortiz Valdivieso, S.J.
Segundo lector: Ignacio Madera Vargas, S.D.S.

Fecha de sustentación: 9 de marzo 2011

Alberto Guerrero Pérez

Magíster en Teología y Especialista en Enseñanza de la Historia, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá; Licenciado en Ciencias Sociales, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá; Bachiller en Teología y Biblia, Seminario Bíblico de Colombia, Medellín. Trabaja en la Secretaría de Educación del Risaralda, como director rural del Centro Educativo Totuí.

Correo electrónico: argentinopilo@yahoo.es, argentinopilo@gmail.com

Pedro Ortiz Valdivieso, S.J.

Licenciado en Teología, Universidad de Innsbruck, Austria; Licenciado y Doctor en Ciencias Bíblicas, ambas en el Pontificio Instituto Bíblico, Roma; estudios de espiritualidad y pastoral en Paray-le-Monial, Francia. Por más de 40 años ha ejercido como docente de Exégesis Bíblica (Nuevo Testamento) y Lenguas Bíblicas (griego y hebreo) en diversas instituciones de educación superior.

Correo electrónico: portiz@javeriana.edu.co

Ignacio Madera Vargas, S.D.S.

Doctor en Teología y Ciencias Religiosas, Universidad Católica de Lovaina, Bélgica; Magíster en Teología, Licenciado en Filosofía y Letras y en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Profesor tiempo completo, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana.

Correo electrónico: imadera@javeriana.edu.co

RESUMEN

Hacer un estudio del tercer Isaías podría considerarse como una tarea fácil. Sin embargo, no es así, en cuanto que el Tritoisaiás está inmerso en el amplio escenario tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.

Lo que se busca aquí consiste en generar algún tipo de reflexión en el seno de las comunidades cristianas, sobre todo, la menonita, en torno de la parte final de la gran obra isaiana, esto es, los capítulos 56 al 66.

Desde la historiografía, la crítica textual y exegesis en el Antiguo Testamento, se busca, por una parte, descubrir el mensaje que el tercer Isaías planteaba a sus contemporáneos, a partir de la cultualidad y la justicia de Dios, en un contexto en el que las tradiciones judaizantes se enfrentan a fin de conformar una hegemonía de dominación sobre los sectores de mayor vulnerabilidad; de otra parte, se busca mostrar que la alternativa del Tritoisaiás se convierte en una opción que integra los grupos sociales en una comunidad de fieles a Yahveh, con base en la articulación de aquellas tradiciones de bendición comunitaria, con una nueva visión de la cultualidad religiosa, en la que el centro sea la comunidad en la relación Dios-hombre-Dios.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

CAPITULO 1

MARCO HISTÓRICO DEL TERCER ISAÍAS

1. Algunos aspectos literarios
 - 1.1 Pecados del pueblo e indiferencia del Señor
 - 1.2 Examen de conciencia de los pecados del pueblo y sus dirigentes
 - 1.3 Confesión comunitaria del pecado
 - 1.4 Las misericordias de Yahveh
2. El autor
3. Tiempo y situación histórica

CAPITULO 2

HORIZONTES DEL TERCER ISAÍAS

1. Una estructura
2. Síntesis de contenido.
 - 2.1 El templo, casa para los pueblos. Reunión de las naciones (56,1-8; 66,18 -24)
 - 2.2 El justo en paz; idólatras juzgados. Sión: nación entera. (56,9; 57,13)
 - 2.3 El cielo trono de Yahveh; él asume la defensa del pobre. (57,14-21; 66,1- 6)
 - 2.4 Yahveh no responde la oración de su pueblo; castiga a los impíos (58,13; 65,8-16)
 - 2.5 Castigo del pueblo rebelde que ofrece culto desviado (58,4-12,14; 65,1-7)

- 2.6 Liturgia penitencial: acusación y confesión de pecado (59,1-15a; 63,7; 64,17)
- 2.7 El brazo de Yahveh contra los enemigos (59,15b-20; 63,1-6)
- 2.8 Afluencia de los pueblos a Sión (60 y 62)
- 2.9 Reconstrucción de Sión en medio de los pueblos (61)

CAPITULO 3

CULTO Y JUSTICIA EN EL TERCER ISAÍAS

- 1. Algunas relaciones del Tritoisaiás con el resto del Antiguo Testamento
 - 1.1 Extranjero, forastero
 - 1.2 Eunucos
 - 1.3 Profanación del Sábado
 - 1.4 Idolatría y cultos de pecado
 - 1.5 Abusar en las prácticas del ayuno
 - 1.6 La transformación de Sión
 - 1.7 La esperanza
- 2. Culto y justicia: una introducción
 - 2.1 Liturgia y culto en el Antiguo Testamento
 - 2.2 Lo sagrado y lo profano
 - 2.2.1 El espacio sagrado: el Templo
 - 2.2.2 El tiempo sagrado: el Sábado
 - 2.2.3 Las fiestas
 - 2.2.4 Sacrificios y ritualidad
 - 2.2.5 La crítica de los profetas
 - 2.2.6 Memoria, actualización y profecía
 - 2.2.7 Los sacrificios, deformación de la imagen de Dios
 - 2.2.8 La práctica del ayuno y el mal trato del prójimo
 - 2.2.9 Sacerdotes y profetas
- 3. El pensamiento del tercer Isaías
- 4. Culto, justicia y existencia humana.
 - 4.1 Liturgia y culto en el Nuevo Testamento
 - 4.2 Jesús y el culto
 - 4.3 Del templo de Jerusalén al cuerpo del Señor
 - 4.4 Del sábado al domingo
 - 4.5 La cena del Señor

- 4.6 La ética y el culto: factores de integración comunitaria
- 4.7 Los énfasis ético-proféticos
- 4.8 El culto como memoria histórico-profética
- 4.9 El recuerdo subversivo
- 4.10 Memoria histórica, ética y culto
- 4.11 Vamos a destacar algunos aspectos del texto

CAPITULO 4

EL TERCER ISAÍAS Y SUS REPERCUSIONES EN EL NUEVO TESTAMENTO

- 1. Algunos textos indirectos/alusiones
- 2. El centro del Tritoisaías y su relación con la obra lucana
 - 2.1 Los diversos contextos
 - 2.1.1 Contexto de Lc 4: situación sociopolítica
 - 2.1.2 Los pobres en la comunidad lucana
 - 2.1.3 Edición lucana de los textos sobre la pobreza
 - 2.1.3.1 Material lucano propio
 - 2.1.3.2 ¡Ay de vosotros los ricos!
 - 2.1.3.3 *Sitz im leben* de la comunidad lucana
 - 2.2 Llegada de Jesús a Nazaret
 - 2.3 Jesús se marcha de Nazaret
 - 2.4 Paralelo entre Is 61 y Lc 4
- 3. Repercusiones y reflejos del Tritoisaías en el Nuevo Testamento
 - 3.1 Bienaventuranzas de Lc 6, reflejo del Tritoisaías
 - 3.2 El texto de Tritoisaías 65,11-16
 - 3.3 Las cuatro bienaventuranzas del tercer Isaías.
 - 3.4 Lectura lucana de las bienaventuranzas del Tritoisaías 65,13-14

CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFÍA

EXTRACTO

Capítulo 4 El tercer Isaías y sus repercusiones en el Nuevo Testamento¹

De acuerdo con el pensamiento seguido en este trabajo, es decir, los postulados de J. L. Sicre y A. Shökel², se puede asegurar que cuando se lee el Tritoisaiás en el Nuevo Testamento las percepciones sobre esta lectura serían, en primer lugar, que las comunidades neotestamentarias interpretan su fe, sus creencias, decisiones, conductas, pensamientos, comportamientos y relaciones en consonancia con lo afirmado en el Antiguo Testamento. Otra visión sería que desde sus experiencias eclesiales y en busca de soluciones relacionadas con su caminar en la fe, leen los textos del Antiguo Testamento para escuchar voces históricas, experiencias humanas parecidas, y emprender salidas a una situación difícil de resolver.

En ambos casos, vale afirmar que al tomar una cita textual, como será precisado más adelante, las comunidades estaban muy familiarizadas con el contexto amplio al que se referían, por ejemplo, cuando afirman: “Está escrito: mi casa será llamada casa de oración. ¡Pero vosotros estáis haciendo de ella una cueva de bandidos!” (Mt 21,13). Y aquí se debe reconocer que la comunidad de Mateo estaba familiarizada con todo el texto del Tritoisaiás 56 y no solo de

¹ Croatto, *Imaginar el futuro. Estructura retórica y querigma del tercer Isaías*, 25; Idem, “El origen isaiano de las bienaventuranzas de Lucas: estudio exegético de Is 65,11-16”, 2; Jeremías, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 129.

² Alonso-Schökel y Sicre, *Profetas*.

la frase referida; de modo que al tomar esa locución, la comunidad está entendiendo el conjunto de Isaías en el contexto amplio de la situación política, económica, social y religiosa del profeta, para darle el significado que en el primer siglo requerían para fortalecer su fe, su hermandad y confraternidad como seguidores de Jesús.

Este aspecto se va a defender en este escrito, en tanto que la variedad de usos del tercer Isaías con el propósito de vigorizar la fe, cimentar las doctrinas, consolidar las relaciones en las comunidades cristianas del primer siglo se pueden verificar en las lecturas que hacen del Antiguo Testamento.

1. ALGUNOS TEXTOS INDIRECTOS/ALUSIONES³

Aquí se podría asegurar que en el Nuevo Testamento se emplea una buena cantidad de frases, símbolos, metáforas y analogías del Tritoisaías con diferentes fines y propósitos en las comunidades cristianas del primer siglo. Para el presente trabajo solo se van a considerar aquellas que se relacionan con el tema prefijado del tercer Isaías, esto es, el *culto* y la *justicia*. Algunas de las citas indirectas, alusiones al tercer Isaías, podrían significar que las comunidades tenían un importante conocimiento del Antiguo Testamento, lo que a su vez querría decir que la preocupación por ser fieles a una tradición de fe no era solo nominal, sino real y de compromiso.

En Ap 2,17, por ejemplo, se alude a 56 cuando se asegura:

El que tenga oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las Iglesias: al vencedor le daré maná escondido; y le daré también una piedrecita blanca, y, grabado en la piedrecita –un nombre nuevo– que nadie conoce, sino el que lo recibe.

El nuevo nombre se había referido en 56,5: “Yo he de darles en mi casa y en mis muros monumento y *nombre* mejor que hijos e hijas; nombre eterno les daré que no será borrado.” Esto indicaría una comunión con el pensamiento del Tritoisaías por parte de la comunidad de Pérgamo.

³ Brown, Fitzmyer y Murphy, *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, 310-319; Alonso-Schökel (dir. y trad.), *Biblia del peregrino*, 340- 345.

Esa imagen del *nombre* no se puede entender como una figura suelta ni aislada, sino como parte integral, importante, poderosa, clave de construcción en los imaginarios sociales, políticos, teológicos y culturales de tal comunidad. Es la misma imagen que se muestra en Ap 3,5: “Y no borraré su nombre del libro de la vida...” De esta manera, las alusiones al tercer Isaías estaban inmersas en su cotidianidad como hermanos y hermanas que compartían la fe de Jesucristo.

El *libertador* y la *alianza*⁴ de Is 59,20 y 21 son recordadas en Rm 11,26 y 27 con diversos fines: animar a los gentiles a seguir confiando en el Señor y sus promesas; retar a los judíos en la importancia de ser ejemplo de los gentiles; recordar tanto a unos como a otros, que desde la fe de Jesús de Nazaret se eliminan las diferencias raciales, étnicas y culturales.

El lenguaje relativo a la alianza tiene mucho en común con el de los tratados del antiguo Oriente Próximo, ya que en ese contexto las alianzas se confirman mediante juramentos. Yahveh aparece tomando la iniciativa en el establecimiento de la alianza al elegir a su pueblo. Quizás la formulación más sencilla de la alianza es la siguiente: “Yo os haré mi pueblo y seré vuestro Dios” (Ex 6,7). Se concebía que la Ley se hubiera otorgado como parte de la alianza, compromiso por el cual Israel se convirtió en el pueblo de Dios.

También parece señalar los límites que el pueblo no podrá transgredir sin romper la alianza. La labor primordial de los profetas era recordar a Israel su dependencia pactual con Dios y todo lo que ello implicaba. Israel debía obedecer las leyes de Dios y amar, en primer lugar, a Dios, y luego a los fieles de la alianza. Los profetas tenían mucho que decir, también, sobre la adoración formal.⁵ El sacrificio y las ofrendas nada significaban para Dios, a menos que el oferente obedeciera sus leyes y fuese justo y bondadoso con los demás. Samuel le dijo a Saúl, primer rey de Israel: “Mejor es obe-

⁴ Aguirre, *La mesa compartida*, 90-110; Brown, *Introducción al Nuevo Testamento*, 660-669; Croatto, *El Tritoisaías reflejado en el Nuevo Testamento*.

⁵ Brown, Fitzmyer y Murphy, *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo*, 310-319; Alonso-Schökel y Sicre, *Profetas*, 346-355; Dussel, “El pan de la celebración, signo comunitario de justicia”, 236-249; León-Dufour, *Vocabulario de teología bíblica*, 324.

decer que sacrificar; prestar atención es mejor que la grasa de los carneros” (1S 15,22).

Para el texto de Rm 11, el desafío es el de la salvación; es desde Sión de donde viene la salvación; desde una ciudad, simbólica por supuesto, que en tiempos de Pablo es menos frente a las ciudades grandes, como por ejemplo Roma, a la que sus gobernantes le adjudicaban *poderes sobrenaturales*.

Pablo exhorta al reconocimiento que la salvación es del Dios de la historia encarnado en Jesucristo (Rm 10,4), que es en la universalización de la nueva alianza (Rm 10,9-10), dentro de la cual se presentan las nuevas formas de pacto: Dios ofrece al hombre ser su protector y el hombre se compromete a vivir como verdadero pueblo, en el que las mutuas relaciones de amor, tolerancia, respeto y conciliación sean constantes.

Así se configura la nueva alianza, la de Jesucristo. Las referencias hechas por Jn 11,9-10, Jn 12,35-36 e Is 59,9, en las que las simbologías de *luz* y *tinieblas* tienen sus respectivas connotaciones, resulta trascendente el tratamiento que la comunidad juanina hace del tercer Isaías, en la medida en que éste presenta un paralelo entre luz con derecho y justicia, y, entre oscuridad y tinieblas con injusticia.

Tritoisaías 59,9 afirma: “Por eso se alejó de nosotros el derecho y no nos alcanzó la justicia. Esperábamos la luz, y hubo tinieblas, la claridad, y anduvimos en oscuridad...” Juan, por su lado, asegura:

Jesús les dijo: “Todavía, por un poco de tiempo, está la luz entre vosotros. Caminad mientras tenéis la luz, para que no os sorprendan las tinieblas; el que camina en tinieblas, no sabe a dónde va. Mientras tenéis la luz, creed en la luz, para que seáis hijos de luz...” (Jn 12,35-36).

El símbolo⁶ de *luz-tinieblas* del Tritoisaías es clarificado por la comunidad juanina, en la que se asegura que *se debe caminar por la vía de la luz*; cuando se sigue el pensamiento del tercer Isaías, esta comunidad está ratificando la *justicia* y la *rectitud* como valores propios que siempre debe tener presente en sus relaciones, prácticas y vivencias sociales, cuyo primer paso es la fe en Jesucristo, el verdadero y único justo, la justicia de Dios. Gran parte de la sim-

⁶ Jeremías, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 315 -325.

bología del tercer Isaías es retomada en el Nuevo Testamento. En Ap 21,9-11, se retoma el texto del Tritoisaías 60,1-2, que afirma:

¡Arriba, resplandece, que ha llegado tu luz, y la gloria de Yahveh sobre ti ha amanecido! Pues mira cómo la oscuridad cubre la tierra, y espesa nube a los pueblos, mas sobre ti amanece Yahveh y su gloria sobre ti aparece.

Es sorprendente que en el Apocalipsis se utilice la imagen de la *gloria de Yahveh sobre la nueva Jerusalén* como símbolo de la presencia del Señor a la manera de gobernante supremo: simbología política que desafía, anima, fortalece a los perseguidos por los poderes terrenales.⁷

El Tritoisaías es recordado en momentos de crisis política, así como fue leído en sus inicios; de modo que el paralelo es importante: así como en el contexto del tercer Isaías había profundas tensiones entre los diversos grupos en el Asia Menor, en el contexto de las comunidades apocalípticas, donde los gobernantes dominaban por la fuerza a los más necesitados y empobrecidos, esas comunidades sabían que solo ellas, quienes *se habían casado con el Cordero de Dios*, tendrían acceso a la feliz y nueva ciudad, donde el dolor será únicamente un recuerdo (Ap 21,27).

Todas las alusiones al tercer Isaías no son simples referencias a dichos, refranes o parábolas; tienen que ver con profundas reflexiones que las comunidades cristianas del siglo primero hacían del texto. En el caso de Ap 21,24-26, donde se evoca a Is 60,3-11, se destaca de manera especial el tema de las posibilidades, la inclusión, la democracia, las oportunidades para todos y todas, aspectos importantes tanto para las comunidades tritoisaíticas como para las juaninas.

En el tercer Isaías, los poderosos habían marginado a algunos grupos que les cerraron las oportunidades de participar, incluso en el culto a Yahveh. Las comunidades juaninas, por su lado, estaban en la misma situación; pero ahora releen el Tritoisaías y se topan con una profunda verdad: ellas serán la luz de las naciones, el resplandor del propio Yahveh ante las sociedades que creían ostentar el poder; ellas,

⁷ Alonso-Schökel y Sicre, *Profetas*, 91-95; Beaucamp, *Los profetas de Israel*, 71-130; Sicre, *Profetismo en Israel*, 140-140.

comunidades humildes y de fe, abren las puertas de bendición para todos y todas, sin ninguna clase de limitaciones, más que el deseo de servirse mutuamente, con respeto, amor y tolerancia.

Las alusiones hechas en Ap 19,13ss. parecen tener en el fondo el pensamiento del Tritoisaiás 63,1ss. Toda su simbología, que representa una realidad social, política, económica, militar y cultural, busca argumentar cómo las sociedades que confluyen en determinado contexto tienden a ser semejantes a otras de diferente espacio vital.

Así como en el tercer Isaías se presentan grupos dominantes que pretenden imponer sus ideas sobre los más necesitados, en las comunidades apocalípticas había personas, grupos y tradiciones que se consideraban predominantes y con más derechos que las demás.⁸ Para el Tritoisaiás, el personaje que viene vestido de rojo, teñido con el zumo de las uvas, es el gran libertador, redentor, rescatador de esclavos.

Esa mezcla de textos campesinos –producción de uvas– con textos jurídicos –“Soy yo que hablo con justicia, un gran libertador”– resulta significativa para el tercer Isaías, en tanto que al interior de la comunidad hay diversos grupos, ciudadanos y campesinos. En el texto se motiva a una integración de personas, con sus múltiples proyectos, sueños, expectativas, ilusiones, con el objetivo maravilloso del bien para toda la comunidad.

El Tritoisaiás⁹ 63,10 es releído por Ef 4,30 con una interpretación muy interesante, esto es, con referencia a comportamientos, acciones y conductas que se deben transformar por la presencia del Espíritu Santo, quien puede ser *entristecido* por aquellas conductas y comportamientos que ofendan a uno de los integrantes de la comunidad. Este texto de Efesios tiene una importante relación con la oralidad comunitaria: “Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una sola carne. Gran misterio es éste, lo digo respecto a Cristo y la Iglesia.” Por ello, la oralidad la configuran con comportamientos y relaciones sociales:

⁸Beaucamp, *Los profetas de Israel*, 135-139.

⁹Croatto, *El origen isaiano de las bienaventuranzas de Lucas. Estudio exegético de Is 65,11-16*, 1-16; Abrego, “Habacuc. Introducción y comentario”, 1064-1073.

Lo mismo de la grosería, las necesidades o las chocarrerías, cosas que no están bien; sino más bien, acciones de gracias. Porque tened entendido que ningún fornicario o impuro o codicioso –que es ser idólatra– participará en la herencia del Reino de Cristo y de Dios. Que nadie os engañe con vanas razones, pues por eso viene la cólera de Dios sobre los rebeldes. (Ef 5,4-6).

En Tritoisaías 63,10, la situación es de *rebeldía contra el gran salvador*, liberador y rescatador. Por ello, recurre al acontecimiento del Éxodo, en el cual Dios libera, redime y salva a su pueblo (63,11-14); también usa el concepto Padre: Padre que se preocupa por las necesidades de sus hijos e hijas, sin importar de qué clase sean, porque para este Padre lo clave es el ser humano con todas sus expectativas, sueños, ilusiones y esperanzas.

La lectura que Lc 6,20ss. hace del Tritoisaías 65,13 se relaciona con el problema del hambre, uno que enfrentan las comunidades tritoisaiana y lucana, a fin de analizar cómo fue que en las comunidades se presentó tal situación. Por ello, Lucas asegura: “Bienaventurados los que tenéis hambre ahora, porque seréis saciados.” Con ello, compromete a los integrantes de la comunidad en la preocupación por los necesitados.

El Tritoisaías, por su parte, se inquieta por las posibles diferencias entre quienes reciben la alimentación y quienes no la reciben: “Pues he aquí que yo creo cielos nuevos y tierra nueva, y no serán mentados los primeros ni vendrán a la memoria; antes habrá gozo y regocijo por siempre jamás por lo que voy a crear...” (65,17).

2. EL CENTRO DEL TRITOISAÍAS Y SU RELACIÓN CON LA OBRA LUCANA¹⁰

Aquí es importante recordar que –según la estructura propuesta por Miguel Tabet– el Tritoisaías 61 constituye el centro de toda la obra, o sea, que Is 61 ilumina los capítulos precedentes y posteriores. Esto indica, a su vez, que a Is 61 se lo puede ubicar en el corazón de todo el tercer Isaías, como factor determinante de la interpretación del mismo. En sentido paralelo, Lc 4,18-30 constituye el centro del

¹⁰ Croatto, *Imaginar el futuro*, 40 -52; Idem, *El origen isaiano de las bienaventuranzas de Lucas*, 1-16.

ministerio de Jesús en toda la obra y comunidad lucana, lo que indicaría que a partir del Capítulo 4 de Lucas se puede interpretar el resto de la obra y las acciones verificables en el primer volumen de Lucas.

2.1 LOS DIVERSOS CONTEXTOS¹¹

La presencia de diversos grupos al interior de la comunidad tritoisaiana es un hecho evidente: quienes habían regresado del exilio, quienes nunca salieron al exilio, quienes deseaban seguir la tradición y quienes se oponían a ella. Había otro grupo, mayoritario, indiferente a lo que sucediera, debido a su situación sociopolítica y religiosa, sin esperanza, sin ilusiones, sueños y futuro.

En la comunidad lucana, por su parte, la situación muestra la presencia de poderosos: ricos que deseaban conocer más acerca de Jesús y los que buscaron su muerte; niños y niñas desamparados; enfermedades diversas; familias empobrecidas; campesinos, pastores, y otros grupos familiares víctimas de los poderosos (Lc 9, 1ss.). La marginalidad de que eran víctimas los esclavos, las niñas, los niños, los eunucos, los que lloraban...

Los desesperanzados, los desilusionados, sin futuro, constituían la mayoría de la población tritoisaiana. La comunidad lucana evidencia situaciones que en el primer y segundo siglo parecían comunes: marginalidad de mujeres, niños, niñas, enfermos, campesinos, pastores y artesanos, que se habían tornado en los productores de toda clase de bienes en beneficio de los poderosos (Lc 19).

Sin embargo, la comunidad entiende que, todas esas situaciones, pese a tener apariencia de condiciones, realidades y contextos de la *normalidad humana*, hay que criticarlas y transformarlas de fondo, en la interioridad tanto individual como colectiva. A ello se arriesga la comunidad lucana, a partir de una lectura crítica del Tritoisaías en confrontación con su realidad. Reconoce la importancia de *sacar, olvidarse, abandonar el miedo* que tenían frente a las presiones de los poderosos (8,35).¹²

¹¹ Croatto, *Hermenéutica bíblica*, 12.

¹² Billon y Gruson, *Para leer el Antiguo Testamento*, 104-112.

2.1.1 Contexto de Lc 4: situación sociopolítica¹³

Toda la obra lucana muestra la situación política, económica, social, cultural y religiosa del pueblo en sus tiempos. En su presentación del ministerio de Jesús, Lucas llama la atención particularmente al interés que el Señor mostró por los marginados; todos los evangelios testifican este hecho histórico, pero Lucas pone más énfasis en el mismo (Lc 14,12-24; 15; 19,1-10).

Con ello, se demuestra que Jesús se ocupaba de las mujeres (Lc 7,36-50; 8,1-3), de los samaritanos (Lc 9,51-56; 10,30-37; 17, 11-19) y de los gentiles (Lc 7,1-9). Estrechamente vinculado con lo mencionado arriba, Lucas destaca el interés de Jesús hacia los pobres (4,18; 6,20; 7,22; 14,13-21; 18,22; 19,8; 21,2ss.), junto con sus advertencias para con los ricos que viven para sí y se excluyen de esta manera, de forma automática, del Reino de Dios.

En el Reino, los valores humanos son radicalmente evaluados. No hay lugar allí para el autosuficiente, que piensa que sus riquezas lo protegerán del juicio (Lc 6,20-26; 12,13-21; 16,16-31), ni para el espíritu farisaico que no siente necesidad de arrepentirse (Lc 18,9-14). Por el contrario, la entrada al Reino está reservada para los pobres, o sea, a quienes confían en Dios con toda sinceridad, de corazón, en amor al Señor y a los seres humanos; y los arrepentidos, que reconocen su pecado y corren a los brazos de la misericordia divina.

Este arrepentimiento significa un decidido rechazo al pecado y la disposición a seguir a Cristo, cualquiera sea el costo (Lc 9,23), aun cuando ello signifique renunciar a las posesiones terrenales (Lc 14,33; 19,8). Porque desde el pensamiento lucano el pobre ha sido la víctima de los poderosos.

Ningún otro escritor del Nuevo Testamento habla tan insistentemente, como Lucas, sobre el uso que el discípulo de Cristo debe hacer de sus posesiones. Por una parte, nos ha conservado dichos de Jesús que no están recogidos en otros evangelios, y por otra, pone él mismo en labios de Jesús palabras que reflejan esta misma actitud.

En Hechos, Lucas nos ofrece una visión idílica de la comunidad, concretamente, en lo que toca a la comunión de bienes. Es lo

¹³ Croatto, *El origen isaiano de las bienaventuranzas de Lucas*, 40-55, 1-16.

que se ha llamado el comunismo cristiano. A Lucas no le agrada lo que contempla en la comunidad de su tiempo y utiliza las palabras de Jesús y el ejemplo de la primera comunidad para corregir esas actitudes insolidarias. No todos están de acuerdo en que Lucas dé un tratamiento preferencial al tema de la pobreza. Algunos¹⁴ piensan que a Lucas le preocupa más dicho tema que al resto de los evangelistas. Pero la mayoría de los exegetas han apreciado que uno de los principales focos de interés lucano es el tema de la pobreza y los pobres.¹⁵

2.1.2 Los pobres en la comunidad lucana

El concepto de pobre describe ante todo a los que no tienen los medios de este mundo (Is 66,2). De hecho, el sentido primario que la palabra tiene en el mundo helenístico es “mendigo”, aunque en el griego de los LXX se use a menudo para traducir el término *anawim*, que tiene una connotación más espiritual en hebreo. Del significado de “mendigo”, el término pobre pasa a incluir también a los oprimidos y marginales (Is 58;7). También designa a la gente que no tiene influencia ni prestigio y que solo puede poner su confianza en Dios (Is 66,2).

Recordemos que, en Lucas¹⁶, el pobre no debe entenderse solo como la persona necesitada económica y sociológicamente. La noción se extiende a colectivos tales como los presos, los ciegos, los oprimidos (4,18), los pobres y los hambrientos; además, los que lloran, los que son odiados, perseguidos y rechazados (6,20-22); los cojos (14,13), los leprosos, los sordos (7,22), tullidos y cojos (14,21), la masa marginada de la sociedad. En la narración lucana los *pobres*, *pecadores* y *publicanos* son quienes dan una respuesta positiva al profeta.

¹⁴ Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas*, 416-424.

¹⁵ Schmid, *El Evangelio según San Lucas*, 179-185.

¹⁶ Arens, *Los evangelios ayer y hoy*, 82; Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*. 11-14; Barbaglio, *Espiritualidad del Nuevo Testamento*, 225- 330.

2.1.3 Edición lucana de los textos sobre la pobreza¹⁷

Algunos elementos del énfasis de Jesús referente a la pobreza y los pobres pueden verse en los otros evangelios; pero el interés especial de Lucas por el tema se ve sobre todo en sus retoques y sus añadidos redaccionales.

2.1.3.1 *Material lucano propio*¹⁸

En el material nuevo podemos ver la insistencia de Lucas sobre el tema. En el *Magnificat*, Dios es exaltado porque colma a los hambrientos y despide vacíos a los ricos (1,53). La pobreza es la razón para ser los privilegiados de Dios. Jesús, el siervo de Dios, nació en pobreza y yació en un pesebre. Su nacimiento fue anunciado a los pobres, a los pastores de los campos, que eran pobres y marginales en la sociedad judía de su tiempo. Cuando los padres de Jesús lo presentaron en el Templo ofrecieron dos palomas, que era la ofrenda de quienes no podían pagar un cordero (Lc 2,24).

Otros textos¹⁹ adicionales sobre pobres, pobreza, empobrecimiento, que solo se pueden encontrar en Lucas, son los del Bautista, quien insiste en compartir la túnica y el alimento (3,11) y evitar la extorsión y contentarse con el salario (3,14). Lucas añade la palabra del rico necio (12,15-21). El contexto de esta parábola es la pregunta que le hicieron a Jesús sobre cómo dividir la herencia entre dos hermanos (12,13-14).

A Jesús parece preocuparle, más que el reparto de las herencias, su venta, para dar el dinero a los pobres. Lucas ha recogido la parábola de Lázaro y el rico Epulón (16,19-26) y la del mayordomo deshonesto (16,1-9). Hay un nexo entre ellas. El mayordomo deshonesto se agenció de buenos abogados para el futuro mediante su mala administración. En cambio, el rico Epulón no aprovechó su situación privilegiada para agenciarse la defensa de Lázaro en el momento en que fuese despojado de sus riquezas.

¹⁷ Brown, Fitzmyer, y Murphy, *Comentario bíblico San Jerónimo*, 156-164; Billon y Gruson, *Para leer el Antiguo Testamento*, 103-122.

¹⁸ Comby, *Para leer la historia de la Iglesia*, 25-23; 26; 24-36.

¹⁹ Schmid, *El Evangelio según San Lucas*, 195-205.

Lucas amplía además la viñeta de los fariseos ricos, quienes se burlaban de Jesús y de su doctrina sobre las riquezas. No entendían dónde estaba el problema en conjuntar piedad y riquezas. Ellos se las habían arreglado siempre muy bien (16,14-15). Sus dos parábolas sobre el hombre que quería construir una torre y el rey que planeaba una guerra concluyen con una extraña moraleja: “De igual manera, cualquiera de vosotros que no renuncie a todos sus bienes no puede ser discípulo mío” (Lc 14,33). En este texto se establece claramente la conexión que se halla entre el desprendimiento de los bienes y el auténtico discipulado. Lucas reseña el consejo de invitar a los vecinos pobres al banquete (14,13).

El texto de Zaqueo y su desprendimiento y su limosna en el momento de su conversión es también típicamente lucano (19,8). De manera insistente se repite la invitación a dar limosna (3,11; 5,11-28; 6,39; 7,5; 11,41; 12,33-34; 14,13,33; 16,9; 18,22; 19,8; Hch 9,36; 10,2, 4 y 31. Se alaba al centurión que había construido una sinagoga.²⁰ Se alaba a las mujeres que servían a Jesús con sus bienes (8,3). La expresión parece indicar que dichas mujeres habían vendido sus propiedades para mantener a la comunidad itinerante. La invitación a dar limosna de lo de dentro para que todo sea puro (11,41) falta en Marcos y en Mateo. No es la pureza externa lo que uno tiene que observar en la comida.

En Hechos se repite con terquedad este elogio de la limosna. Pedro y Juan no tenían ni oro ni plata (Hch 3,2-10); se ensalza la atención a las viudas (Hch 6,1-6); se encomia a Bernabé por haber vendido un campo y puesto el dinero a los pies de los apóstoles (Hch 4,36-37); Tabita es ensalzada por sus limosnas (Hch 9,36); la limosna de Cornelio es recompensada con una visión (Hch 10,2. 4.31); la comunidad se organiza para aliviar el hambre en Judea (Hch 11,29); Pablo es propuesto como ejemplo porque trabajó con sus manos y no deseó para sí oro ni plata ni vestidos (Hch 20,34-35; 18,3); el dicho del Señor sobre *la felicidad que hay en el dar más que en el recibir* probablemente se refiere también a donativos. En su tercer viaje misionero, Pablo se emplea a fondo en la tarea de recaudar donaciones para los santos de Jerusalén (24,17).

²⁰ Ibid., 256-263; Schanackenburg, “Cristología del Nuevo Testamento”, III, 267-279; Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, 330-345.

2.1.3.2 *¡Ay de vosotros los ricos!*²¹

La comunidad lucana era consciente de lo difícil que resultaba para los ricos seguir a Jesús y compartir sus bienes con los pobres (Lc 18,13); sabía cuán frágil era la perseverancia ante la atracción de las riquezas (Lc 8,14) y que las zarzas podían asfixiar la semilla sembrada en el campo. Las tierras recién compradas y las yuntas de bueyes eran un impedimento para responder a la invitación al banquete (Lc 14,18-19).

En el Evangelio de Lucas²² aparecen cuatro figuras de rico. Una de ellas procede de la tradición sinóptica: el rico cumplidor de la Ley, de 18,18-21. Mateo se refiere a él como al “joven rico”, en 19,20. Hay tres personajes ricos exclusivos de Lucas: el necio que almacenaba el grano (12,16-21), el rico Epulón (16,19-31) y el rico Zaqueo, que comparte sus bienes con quienes había defraudado (Lc 19,1-10). Además, están los fariseos amigos del dinero que se reían de que Jesús encontrase difícil conciliar dinero y piedad, o servir a los dos señores de la riqueza y Dios (Lc 16,14).

La ironía reside en que hay muchas personas piadosas, que desde la infancia ven como algo natural mezclar religión y riquezas. Cuando escuchan a Jesús decir que no se puede servir a dos señores, se sonríen: no saben por qué eso es tan difícil. “Yo lo vengo haciendo toda mi vida sin encontrar ningún problema”, decían. La viñeta termina con uno de los dichos típicos de Lucas sobre la inversión de los valores (Lc 16,14). No se salvan el rico dirigente, observante de los mandamientos, ni Epulón, lector de Moisés y de las Escrituras, ni los fariseos amigos del dinero.

Ni siquiera la lectura de la Ley o de los profetas puede salvar a los hermanos del Epulón, que viven instalados en sus prejuicios. Lucas ha resaltado lo difícil que es el que un rico se salve. La referencia *al camello y al ojo de la aguja* es una hipérbole oriental. Sin embargo lo que es *imposible para los hombres es posible para Dios*, y al final Zaqueo se salvará, pero al precio de compartir lo que tiene, sin dejar de ser rico. El Señor vino a salvar lo que estaba perdido, y Zaqueo era un hijo de Abrahán (Lc 19,9). Jesús entraba en las casas

²¹ Brown, *Introducción al Nuevo Testamento*, 78.

²² Schmid, *El Evangelio según San Lucas*, 406-417.

de los ricos, pero sus visitas nunca eran frívolas, sino proféticas, y cuestionaban las bases ideológicas en las que se basaban sus riquezas.

La parábola de Lázaro es una perfecta ilustración de la primera bienaventuranza y del primero de los *ayes*, de los que se habló antes. Epulón, un hombre que había tenido ya su consolación en esta vida, es rechazado, mientras que el pobre Lázaro goza del seno de Abrahán, expresión metafórica de plenitud en el Reino. No se trata de un moralismo, sino de la inversión que tiene lugar con la llegada del Reino de Dios. En la misma línea de Q, Lucas ha visto las riquezas como un ídolo personalizado, un monstruo llamado Mammona (Lc 16,9.13). Ocupa el lugar que solo corresponde a Dios.

Se debilita el sentido de dependencia de él. Los ricos no necesitan de Dios tanto como los pobres.²³ Ellos tienen su propio ídolo que les promete un futuro seguro. Los dos rasgos principales que la comunidad lucana denuncia son el almacenamiento y el consumo desenfrenado. El rico necio construía graneros más grandes, como ejemplo de acumulación, que es tan condenada en Q (Lc 12,33-34; Mt 6,19-21). El rico Epulón, por su lado, es el ejemplo típico de la sociedad de la abundancia y del lujo insultante. La expresión ¡“Ay de vosotros los ricos!” (6,24) no es una amenaza. Es solo una invitación a prestar atención a una realidad.

2.1.3.3 Sitz im Leben de la comunidad lucana²⁴

¿Cuál era el nivel socioeconómico de la comunidad lucana? ¿Era una comunidad de pobres o ricos? ¿A quién dirigió Lucas sus diatribas contra los ricos? ¿A miembros de su comunidad? ¿A la gente de fuera?

Dupont piensa que las bienaventuranzas están dirigidas a una comunidad cristiana pobre perseguida. Los *ayes*, por su parte, se dirigen a la gente de fuera de la comunidad, los ricos ciegos, que constituyen el Israel incrédulo. Según Dupont, la comunidad de Lu-

²³ Brown, *La comunidad del discípulo amado*, 147-149.

²⁴ Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, 145-159; Lohfink, *Ahora entiendo la Biblia*, 53-76; Barbaglio, *Espiritualidad del Nuevo Testamento*, 126-140. Charpentier, *Para leer el Nuevo Testamento*, 90; Rainer, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, 240.

cas tenía en su base personas indigentes. Sin embargo, la mayoría de los exegetas no está de acuerdo. Es difícil saber por qué Lucas habría insistido tanto en advertir a una comunidad pobre sobre los peligros que tiene al confiar en las riquezas.

Dupont imagina la comunidad lucana en términos monolíticos, como si los *ayes* y las bienaventuranzas no pudiesen ser predicados a una misma comunidad. No obstante, si hubiese que subrayar una de estas dimensiones, se podría asegurar que el acento lucano está puesto en la advertencia a los ricos, más que en la consolación de los pobres.

Karris²⁵ concuerda con Cadbury en lo siguiente:

Es a los poseedores más bien que a los desposeídos a quienes Jesús habla sobre la limosna y sobre las preocupaciones y placeres de la riqueza. Pero la reprensión de la riqueza muestra una solicitud por el opresor más bien que compasión por el oprimido.

Define al pobre lucano como a quien vive en necesidad y pide limosna, y al rico como quien posee en abundancia bienes de este mundo. No cabe duda de que había también pobres dentro de la comunidad lucana. La exhortación lucana a la limosna tiene como claros beneficiarios a los pobres que la habitan. Resulta impensable que no hubiera pobres en un contexto helenístico del siglo primero, en las ciudades mediterráneas.

En el grupo de seguidores de Jesús, en el Evangelio, no olvidemos a personas como el centurión, o como Juana, la mujer del ministro de finanzas de Herodes, y como las mujeres que servían a Jesús con sus bienes. En el libro de Hechos aparecen varias figuras de gente económicamente bien situada, que se han convertido y son ahora modelo para las generaciones siguientes: María la madre de Juan Marcos es probablemente una viuda rica, que posee en Jerusalén una casa suficientemente espaciosa como para que pueda reunirse en ella la comunidad entera (Hch 12,12); Menahen, el pariente de Antipas (Hch 13,1); Sergio Paulo (Hch 13,12); Lidia (Hch 16,14); Cornelio (Hch 10,1-2); el eunuco (Hch 8,27); el ilustre Teófilo (Lc 1,1; Hch 1,1); las mujeres de buena posición de Berea (Hch 17,12).

²⁵ Karris, "Poor and Rich: The Lucan Sitz im Leben, 112-125.

Si Lucas ha removido todas las piedras en busca de nuevo material sobre la *riqueza* y la *pobreza* es sin duda para poder así ser más punzante en su alegato ante el ilustre Teófilo. Así tenemos que interpretar el texto sobre los pobres en la sinagoga de Nazaret (4,18) y la embajada del Bautista (7,22); pero también los ricos a quienes van dirigidos los *ayes* se encuentran dentro de la comunidad.

Estos miembros ricos tienen la tentación de perder su fe, antes que sufrir persecución y desposesión, y quizás pueden sentirse inclinados a desentenderse de sus otros hermanos en la fe que están siendo perseguidos.

2.2 LLEGADA DE JESÚS A NAZARET²⁶ (4,16-30)

En este pasaje, Lucas cuenta lo que sucedió en una sinagoga de Nazaret; predica a través de su Evangelio a Jesús como el *Ungido de Dios* para traer salvación tanto a judíos como a gentiles. Justamente este aspecto se evidencia de manera clara en la predicación que efectuó en la sinagoga de Nazaret. Esta ciudad tiene un significado especial para Jesús: su madre María recibió el anuncio del ángel Gabriel en ella (1,26); María, acompañada por José, abandona la ciudad, en tiempos del censo (2,4); Nazaret se torna el lugar de residencia de Jesús y su familia (2,39ss.), el lugar donde se crió (4,16), donde la gente le conocía como el hijo de José (4,22); vuelve a Nazaret como predicador del Evangelio (4,14ss.).

Aparentemente, Jesús pidió el libro del profeta Isaías, el que se le entregó para que lo leyera. En forma deliberada, buscó y encontró el pasaje del Is 61²⁷, donde se habla del Ungido del Señor que ha venido para redimir a su pueblo pobre, que se encontraba en gran necesidad corporal y espiritual. Este Ungido del Señor vendría a predicar el año de gracia del Señor, el año de amnistía y redención: año del jubileo.

Después de leer la Escritura, Jesús se sentó. Solo leerla debería ser suficiente. Jesús había vuelto a Galilea lleno del Espíritu Santo.

²⁶ Theissen, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios*, 225-244; Idem, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, 85-95.

²⁷ Beale y Carson (eds.), *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, 283-292; 295-299.

Así la gente podía verlo como el Ungido del Señor, quien puede decir las palabras de la misericordia del Señor. Con base en Is 61, un pueblo empobrecido puede esperar liberación y restauración por el Ungido. Parece que la gente en la sinagoga no entendió su intención y por ello comentaba: “Hoy se ha cumplido esta Escritura delante de vosotros.” Todos podrían saber quien era él, por lo que han oído hablar sobre él. Sin embargo, la gente lo veía según sus propios pensamientos. Se asombraban de las palabras de gracia habladas por Jesús. Se maravillaban, porque pensaban: ¿Quién puede llevar gracia, sino Dios?

No quisieron aceptar la pretensión de Jesús, de que él es Dios mismo quien trae ahora esta gracia.²⁸ Porque si él es el Ungido de Dios, debe acreditar su identidad por las mismas señales que ha dado en otras partes. Jesús mira hacia un futuro no lejano en el que la gente burlescamente le dirá: “Médico, cúrate a ti mismo.” Los dos ejemplos, el de la viuda de Sarepta y de Naamán, el sirio, no tienen la intención de hablar acerca de su misión entre los gentiles, sino de subrayar el rechazo del lado de Israel mismo. Los gentiles han aceptado con mayor fe el mensaje de Dios, que su pueblo.

2.3 JESÚS SE MARCHA DE NAZARET²⁹ (4,31-41).

Jesús no abandona Galilea por causa del rechazo que halló en Nazaret, sino para continuar su ministerio en Cafarnaúm. Las multitudes se asombraron de su autoridad, porque ella emanaba de él. Sin embargo, su autoridad fue atacada y amenazada. Un espíritu inmundo reprochó a Jesús, diciéndole que él había venido para destruirlos. Jesús muestra lo contrario, cuando libra al endemoniado del espíritu inmundo, y se recalca: “Sin hacerle ningún daño” (4,35).

De esto se desprende claramente que la llegada de Jesús no tiene intención destructiva, sino salvadora. Su fin es rescatar en vez de destruir; Jesús no solo muestra esto en público, en la sinagoga, sino también en un ambiente hogareño, al sanar a la suegra de Pedro de una gran fiebre (4,39).

²⁸ Schmid, *El Evangelio según San Lucas*, 160.

²⁹ Theissen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, 121.

Así demuestra que su Reino es un Reino de restauración completa, de liberación del pecado y de las consecuencias del pecado, así como de los políticos corruptos, de los empobrecedores y del diablo. *No vino para destruir, sino para salvar*. Su disposición para hacerlo es probada por el hecho de que desde la madrugada Jesús sana a los enfermos traídos a él y echa fuera a los demonios. A estos últimos, él les prohibió hablar, a pesar que le dijeron: “Tú eres el Hijo de Dios” (4,40, 41). El testimonio de los demonios nunca servirá para llevar a la gente a la fe verdadera. Por eso vino Jesús: para que la gente le reconociera y pudiera entrar en su Reino.

Cuando amanece, Jesús se retira a un lugar desierto, para estar solo en oración con su Padre (4,42-44). A pesar de ser el Hijo de Dios, igual necesitaba continuamente del contacto con su Padre. La gente quería que se quedara; pero Jesús revela que está al servicio de Dios y de su comunidad, y que todos tienen que conocer la Buena Nueva del Reino. Por esta razón, el Padre le envió a esta tierra. Es la voluntad del Padre y el deseo de Cristo que todos conozcan el Evangelio.

2.4 PARALELO ENTRE Is 61 Y Lc 4³⁰

El paralelo podría iniciar en los escenarios de Tritoisaías en el ambiente cúltico (58), o Lucas en la Sinagoga de Nazará; el primero, en medio de un pueblo tenso y diverso, y el segundo entre grupos indecisos: unos en favor de Jesús, otros que quieren despeñararlo. Tritoisaías llama al arrepentimiento, a la piedad, a la confesión; Lucas, con la voz del maestro que enseña el verdadero camino de liberación; el énfasis central del Tritoisaías: los pobres, y el de Lucas también.

Parece ser que éste constituye el foco de los dos escritos: preocupación por los pobres, necesitados, victimizados, explotados, expoliados de la sociedad que los mira con ojos despreciativos, estigmatizantes y sin el amor que merecen.

Sin embargo, ante la pregunta por las acciones salvadoras que debe asumir la comunidad frente a los empobrecidos, se responde que bajo la unción del Espíritu de Yahveh la comunidad actúa:

³⁰ Vidal, *Un juicio llamado Jesús. Lecturas del Evangelio a la luz de la Torah*, 193-197.

...para anunciar la Buena Nueva a los pobres me ha enviado, para vendar los corazones rotos; a favor de pregonar a los cautivos la liberación; traer a los reclusos la libertad; para pregonar año de gracia de Yahveh; a fin de anunciar día de venganza de nuestro Dios; para consolar a todos los que lloran.

Así, la unción, la comisión, el envío por parte del Espíritu de Yahveh y su presencia constituyen e indican el rol de la comunidad tritoisaiana en su contexto y espacio vital. La estructura del texto sería:

*El Espíritu del señor Yahveh está sobre mí,
por cuanto que me ha ungido Yahveh.
A anunciar la Buena Nueva a los pobres me ha enviado,
a vendar los corazones rotos;
a pregonar a los cautivos la liberación,
y a los reclusos la libertad;
a pregonar año de gracia de Yahveh,
día de venganza de nuestro Dios;
para consolar a todos los que lloran...*

El texto parece indicar³¹ que los pobres son los que tienen el corazón roto y necesitan ser vendados; son los pobres quienes requieren oír la voz de la liberación; son ellos los que están en la cárcel; el año de gracia de Yahveh es para ellos; el día de venganza de nuestro Dios, sería para consolación de todos los pobres que estaban llorando.

De parte de Lucas el texto tendría la misma configuración:

*El Espíritu del Señor sobre mí,
porque me ha ungido
para anunciar a los pobres la Buena Nueva,
me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos
y la vista a los ciegos,
para dar la libertad a los oprimidos,
y proclamar un año de gracia del Señor.*

Será por esto mismo que la comunidad lucana va a destacar de manera enfática la preocupación profunda sobre el asunto de

³¹ Croatto, *Historia de salvación. Experiencia religiosa del pueblo de Dios*, 213-220.

la pobreza. Para la comunidad lucana, estos términos no solo eran conceptos que formaban parte de su lenguaje cotidiano, sino además constituían realidades profundas dentro de sus relaciones sociales, más allá de las fronteras de sus paredes habitacionales.

Por consiguiente, la presentación de Jesús en la sinagoga de Nazaret, como *el enviado a proclamar las buenas nuevas a los pobres*, (4,18), formaba parte de una gran misión para la cual el propio Dios le había ungido, comisionado y capacitado, y con la cual el mismo Jesús se había comprometido (Lc 18,22).

Jesús de Nazaret vino a marcar la diferencia entre los predicadores comunes que con importantes discursos hablaban a los pobres, que eran responsables de su propia pobreza, anunciando una Nueva en la que el pobre se convierte en el centro de la acción salvadora del Dios de amor, perdón y vida. El siguiente texto muestra de forma extraordinaria el problema con el cual Jesús de Nazaret se enfrenta: la pobreza.

Siempre me he preguntado por qué la pobreza constituye el *princeps analogatum* del dolor humano, el símbolo supremo y privilegiado de las más variadas formas del sufrimiento. Y es que si hay un padecimiento que depende pura y exclusivamente de la acción del ser humano y de sus estructuras, que no puede ser atribuido a la finitud ni al fatalismo en ninguna de sus formas, ése es la pobreza. Y esto, mucho más en un mundo que ha llegado a niveles de desarrollo que podrían desterrarla en absoluto. La pobreza no minimiza ni desmerece ninguna otra manifestación del dolor, pero las hace a todas más gravosas.

De ahí la superlativa preocupación de Jesús por los pobres de este mundo. Porque la existencia, en la sociedad, de seres humanos, estructuras sociales, condiciones producidas y ambientes fabricados para la existencia de pobres, se opone a la presencia de ricos que se han negado a compartir con aquéllos sus bienes, y más aún, los han despojado de lo poco que tenían. Jesús afronta esa terrible realidad en toda su vida terrenal. En este sentido, en la *parábola de los terrenos* (del sembrador, aseguran otros), Jesús explica que las riquezas pueden convertirse en estorbo, tropiezo, obstáculo para la práctica de la Palabra, en la vida, las relaciones, la cotidianidad.

“La que cayó entre espinos, estos son los que oyen, pero yéndose, son ahogados por los afanes y las riquezas y los placeres

de la vida, y no llevan fruto” (Lc 8,14), palabra que no produce, en tanto que las riquezas se tornan, en primer lugar, en las prioridades fundamentales de los seres humanos y sus múltiples relaciones, desplazando de la primacía el Reino de Dios del cual Jesucristo y su pueblo son partícipes, proclamadores y hacedores, como el propio Jesús lo declara en Lc 4,43: “Pero él les dijo: Es necesario que también a otras ciudades anuncie el evangelio del Reino de Dios; porque para esto he sido enviado.”

Así que la vocación de Jesús a toda persona, en particular, a sus seguidores, se dirige a la toma de una decisión consciente y voluntaria por su Reino y al abandono de toda presunción y preponderancia por la riqueza: “Ningún siervo puede servir a dos señores; porque o aborrecerá al uno y amará al otro, o estimará al uno y menospreciará al otro. No podéis servir a Dios y a las riquezas” (Lc 16,13).

Se trata de servir a Dios y al prójimo con las riquezas, y jamás servir a las riquezas como si ellas fueran dioses. El énfasis está en la sabia utilización de cualquier riqueza que posean los hombres y mujeres que quieren servir a su señor Jesucristo, quien debe estar en el primer lugar. Se debe tener mucho cuidado con el poder que las riquezas producen en los seres humanos, en la medida en que se olviden que ellas son instrumentos para el bienestar, y nunca fines en sí mismas ni prioridades esenciales para la vida humana.³²

La parábola del joven rico muestra los retos que plantea Jesús para quienes focalizan en su corazón las riquezas, quienes centralizan sus esfuerzos, energías y valores en el poder que dan las riquezas: “Al ver Jesús que se había entristecido mucho, dijo: ‘¡Cuán difícilmente entrarán en el Reino de Dios los que tienen *riquezas!*’” (Lc 18,24).

Por ende, focalizarse en atender a los pobres constituye el poderoso desafío que propone Jesús a sus discípulos, en cuanto que la razón de ser de ellos va más allá de liturgias y la ritualidad, de tal modo que se deje claro el reconocimiento de pertenecer al Reino de Dios. Jesús los define así: “Y alzando los ojos hacia sus discípulos, decía: ‘Bienaventurados vosotros los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios.’” (Lc 6,20).

³² Alonso-Schökel y Sicre, *Profetas*, 359-371; Brown, Fitzmyer, y Murphy, *Comentario bíblico San Jerónimo*, 153-157.

Si no son estas personas víctimas de la pobreza, entonces, ¿quienes son? Es que Jesús sintetiza las características que podrían encerrar al grupo de los pobres, las víctimas de las sociedades injustas y opresivas.

Allí debe estar la focalización de los discípulos y las discípulas de Jesús: “Los ciegos, los cojos, los leprosos, los sordos, los muertos y los pobres”... Todas las víctimas de la sociedad injusta, opresiva, esclavista y explotadora son, deben ser, el centro del mensaje de Jesús y sus seguidores y seguidoras.

De acuerdo con el texto de Lc 4,18-19, se podría asegurar que es por el actuar del santo Espíritu que Jesús y la comunidad se preocupan y actúan en favor de los pobres y más necesitados de la sociedad; así inicia el texto lucano:

*El Espíritu del Señor sobre mí,
 porque me ha ungido para anunciar
 a los pobres la Buena Nueva,
 me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos
 y la vista a los ciegos,
 para dar la libertad a los oprimidos,
 y proclamar un año de gracia del Señor.*

Así, es el santo Espíritu quien está sobre Cristo y la comunidad, quien unge, quien envía a proclamar liberación a los cautivos, quien da poder para dar vista a los ciegos, quien da poder para ofrecer libertad a los cautivos, quien unge para proclamar el año de gracia del Señor. En pocas palabras, es el Espíritu quien aporta el horizonte del ministerio tanto de Jesús como de la comunidad. Normalmente, la comunidad³³ lucana entiende el Espíritu en el sentido de los LXX, como presencia dinámica de Dios en el mundo y en Israel.

En este sentido no nos extrañan los verbos que se aplican al Espíritu. Se puede sumergir en él (Lc 3,16; Hch 1,5; 11,16); revestirse de su poder (Lc 24,49); ser ungido por él (Lc 4,18; 10,38). El Espíritu se derrama sobre los discípulos y discípulas (Hch 2,17-18); viene sobre seguidores y seguidoras (Hch 8,16-17). A estos verbos

³³ Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, 176-184. Barbaglio, *Espiritualidad del Nuevo Testamento*, 94; Rainer, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, 701-708.

se incorporan las expresiones “ser llenos de” y “estar lleno de”. En Lucas, el actuar del Espíritu es el resultado de la profunda aceptación de la misma presencia de Dios en la historia de la comunidad: su origen, su formación, su desarrollo, sus debilidades, sueños, ilusiones y esperanzas.

El nacimiento de Juan Bautista es entendido como una de las obras extraordinarias del Espíritu Santo en medio de la comunidad. (Lc 1,15ss.). Descubrir esta importante y poderosa verdad a una sociedad en la cual la fe se había debilitado, venía a ser trascendente, en tanto que se necesitaba volverse al Señor, abandonar los rencores y convivir en armonía, paz y tolerancia. Las acciones del Espíritu Santo eran tan reales y cotidianas, que en un simple diálogo se reconocía su voz y su presencia. (1,41ss.).

La presencia del Espíritu Santo³⁴ era parte de los procesos humanos: Dios se había manifestado en la historia. Esto parece ser lo que se define en el seno de la comunidad lucana. Zacarías y Simeón, por ejemplo, ancianos ya para los tiempos del nacimiento de Jesús, aceptaban la presencia del Espíritu en sus vidas, sus relaciones y convivencias (1,67; 2,25ss.). El ministerio de Jesús no solo consistía en su accionar en favor de los más necesitados –niños, niñas, viudas, huérfanos, endemoniados y enfermos– de toda clase de males; sino también en las derivaciones de su relación, comunión, interacción con el santo Espíritu (3,16-22).

En este sentido, Jesús, lleno del Espíritu, es llevado al desierto (4,1); llega a Galilea con y en el poder del Espíritu (4,14); acepta que bajo la unción del santo Espíritu viene a la sinagoga de Nazaret (4,18); se goza, alegra y regocija en el poder del Espíritu (10,21); enseña a sus seguidores que el Padre da el Espíritu a quienes se lo pidan (11,13); enseña también que pecar contra el Espíritu Santo resulta ser un pecado imperdonable (12,10).

Y el Espíritu Santo obra en esta comunidad: enseña a los discípulos de Jesús (12,12); los bautiza (Hch 1,5); llena de poder a discípulos y discípulas para testificar de las obras de Dios, para ser testigos de Jesús (Hch 1,8); la comunidad entendía que el mismo

³⁴ Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, 185-195; Rainer, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, 706-712.

Espíritu estuvo en boca de antiguos testigos y profetas (Hch 1,16); la comunidad llena del Espíritu Santo testifica, predica, anuncia el Reino de Dios a las personas que lo desconocen (Hch 2,4, 16ss.); recibir al Espíritu Santo implica un genuino arrepentimiento y abandono del pecado (Hch 2,33-38).

La persona del Espíritu Santo no estaba limitada al pueblo de Israel. Los gentiles creyentes, fieles, personas de toda clase y condición social venían ahora a ser morada del Espíritu solo por medio del acto de fe comunitaria en Jesús el Señor (Hch 8,7ss.); entendieron que las acciones de Jesús, cuando estuvo en la tierra, resultaban de su *koinonía* con el Espíritu Santo (Hch 10,38); todo el misterio misionero de las diversas comunidades de las que se testifica en Hechos es consecuencia directa de la presencia del Espíritu de Dios actuando en su medio (Hch 13,1ss.).

Las comunidades de Jerusalén lo reconocen; las de Antioquía lo aceptan, y de todas maneras están en concordancia de que solo por medio de las obras del Espíritu Santo pueden ser testigos, mártires, discípulas, seguidoras fieles que se han comprometido con Jesús (Hch 15, 8-28; 16,6ss.). La obra lucana finaliza en el reconocimiento de que la prédica, consolidación, fundación y desarrollo del Reino de Dios solo son posibles bajo la dirección y la unción de la persona³⁵ maravillosa del Espíritu Santo en el corazón de las comunidades, fervientes al proyecto predicado, vivido e implementado por Jesús en su ministerio en Galilea, Samaria, Jerusalén y demás sitios en la Palestina del siglo I (Hch 28,25ss.).

El Espíritu como tal puede ser invisible, pero su presencia puede ser fácilmente detectable. El don del Espíritu no era, por consiguiente, simplemente, un corolario, ni una deducción basada en el bautismo y en la imposición de las manos, sino un acontecimiento sumamente real para los primeros cristianos. Entonces, Lc 4 ha releído el texto del Tritoisías y lo ha actualizado de acuerdo con sus necesidades, expectativas, sueños, ilusiones, amores y desamores; ello indicaría que la comunidad había perdido el horizonte (4,28-29) marcado por Jesús (4,33-35) y que a partir de la nueva lectura del tercer Isaías busca recomponer el camino, las acciones, actitudes,

³⁵ Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, 200-210.

comportamientos y relaciones sociales, sobre el fundamento de la unción del santo Espíritu y jamás, desde otra clase de fundamentos.

Jesús se presenta en relación con el Espíritu Santo, y no como el líder político zelota guerrerista esperado: “El *Espíritu* del Señor sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva...” Jesús es el agente del Espíritu y el que ofrece al Espíritu (Lc 10ss.; Hch 1,6ss.). La persona del Espíritu en la vida de Jesús resulta para el bienestar de otros, y nunca para el provecho de sí mismo.

Son los pobres, los cautivos, los ciegos, los oprimidos, quienes necesitan de Jesús y de la comunidad las buenas nuevas, los nuevos ojos, la liberación, y del año de gracia del Señor. En similar dirección se encuentra el pensamiento de la comunidad tritoisaiana, tal como se registra el texto que siglos después sería leído por la comunidad lucana:

*El Espíritu del señor Yahveh está sobre mí,
por cuanto que me ha ungido Yahveh.
a anunciar la Buena Nueva a los pobres me ha enviado,
a vendar los corazones rotos;
a pregonar a los cautivos la liberación,
y a los reclusos la libertad;
a pregonar año de gracia de Yahveh,
día de venganza de nuestro Dios;
para consolar a todos los que lloran.*

La no identificación del sujeto (“mi”) sobre el cual está el Espíritu pareciera indicar que los ungidos del Señor serían quienes anunciaran la Buena Nueva a los pobres, curaran los corazones rotos; los que pregonaran libertad a los cautivos, y a los reclusos la libertad; los que divulgaran el año de gracia de Yahveh y el día de venganza de nuestro Dios; y quienes estuvieran dispuestos a consolar a los que lloran; de manera que ese “mi” es la comunidad comprometida con Dios y con la sociedad, comprometida sin más límites que el bienestar de todas y todos; en otros términos, los constructores del Reino de Dios en la historia.³⁶

³⁶ Ibid., 212-219.

La situación de pobreza social colombiana, latinoamericana y mundial actual no es tan diferente a la de los tiempos del Tritoisaías, de Jesús y de la comunidad lucana. Las siguientes afirmaciones precisan algunos de los métodos para medir la situación de pobreza en las sociedades que las presentan:

– La *pobreza absoluta* se define como la situación en la cual no están cubiertas las necesidades básicas del individuo, es decir, como carencia de bienes y servicios básicos (relacionados con la alimentación, la vivienda y el vestido). Este concepto de pobreza está fuertemente relacionado con la miseria y se debería poder aplicar por igual en todos los países o sociedades. Una persona considerada pobre, según este criterio, se califica de la misma forma en todo el mundo. Como se puede ver, es sumamente difícil, por no decir imposible, construir medidas puras de pobreza absoluta.

– La *pobreza relativa* sitúa el fenómeno de la pobreza en la sociedad objeto de estudio. Desde esta perspectiva, se considera que una persona es pobre cuando se encuentra en una situación de clara desventaja, económica y social, respecto del resto de personas de su entorno. Esta concepción de la pobreza está muy ligada a la noción de desigualdad. La clasificación entre pobres y no pobres, según este criterio, depende del grado de desarrollo de la sociedad concreta estudiada, y no se puede trasladar a otra sociedad diferente.

Por ejemplo, un país puede considerar pobre a todo aquél que reciba unos ingresos anuales menores que 3.000 euros, mientras que otro puede clasificar como pobre a toda persona con ingresos anuales inferiores a 7.000 euros. Así, una persona supuestamente pobre en el segundo país podría no ser clasificada como tal si se utilizaran los criterios del primer país.

La pobreza no es un fenómeno estático; la situación de las personas puede cambiar con el tiempo, y ellas pueden pasar de ser pobres a no serlo, o viceversa. Resulta por tanto imprescindible realizar estudios dinámicos sobre la pobreza que tengan en cuenta los cambios y transiciones, y analicen las poblaciones en periodos suficientemente largos, no únicamente en años concretos y de forma aislada.³⁷

³⁷ Instituto Nacional de Estadística, “La pobreza y su medición. Presentación de diversos métodos”, *Ine*, <http://www.ine.es/daco/daco42/sociales/pobreza.pdf> (consultado el 10 de octubre de 2009).

Amartya Sen, por su parte afirma:

La pobreza es, por supuesto, un asunto de privación. El reciente cambio de enfoque —especialmente en la literatura sociológica— de la privación absoluta a la relativa ofrece un provechoso marco de análisis. Pero la privación relativa resulta esencialmente incompleta como concepción de la pobreza y complementa (aunque no sustituye) la perspectiva anterior de la desposesión absoluta. El tan criticado enfoque biológico, que requiere una reformulación sustancial, mas no el rechazo se relaciona con este núcleo irreducible de privación absoluta, manteniendo los problemas de la muerte por inanición y el hambre en el centro del concepto de pobreza. La visión frecuentemente recomendada, de la pobreza como un problema de desigualdad, no hace justicia a ninguno de los dos conceptos. La pobreza y la desigualdad se relacionan estrechamente pero son conceptos que se diferencian con claridad y ninguno se subsume en el otro. Hay buenas razones para concebir la medición de la pobreza no como un ejercicio ético, como se postula con frecuencia, sino como uno descriptivo. Más aún, es posible afirmar que la “definición de política de la pobreza, que tanto se utiliza, está equivocada en lo fundamental. Describir las dificultades y padecimientos de los pobres en términos de los estándares predominantes de necesidades involucra, por supuesto, las ambigüedades inherentes al concepto de pobreza; pero una descripción ambigua no es lo mismo que una prescripción. En cambio, la ineludible arbitrariedad que resulta de elegir entre procedimientos permisibles y entre posibles interpretaciones de los estándares prevalecientes, requiere tomarla en cuenta y darle un tratamiento apropiado.”³⁸

Al revisar las visiones de la Cepal, la situación no es diferente, en tanto que esta entidad también reconoce que la pobreza no es ajena al continente latinoamericano:

El proceso de reducción de la pobreza se encuentra prácticamente estancado en la región desde el año 1997. Por poner un ejemplo, la pobreza en América Latina pasó del 42,5% de la población total en el año 2000 al 47,2% en el año 2008, lo que equivale a decir que hoy en día hay nada menos que 224 millones de personas que viven en América Latina y el Caribe con menos de dos dólares al día (umbral de pobreza). De éstas, unos 98 millones de personas (19,4% de la población) se encuentran en situación de pobreza extrema o indigencia, es decir, vi-

³⁸ Sen, “Description as Choice”, 85-95.

ven con menos de un dólar al día. La pobreza en América Latina y el Caribe tiene un componente racial o étnico importante...³⁹



Tómese la posición que se tome frente al tema de la pobreza, no se puede asumir que sea una realidad evadible, sino que –por el contrario– indica uno de los peores problemas del presente siglo, que es a su vez reto importante para los gobiernos, las sociedades, las organizaciones no gubernamentales, la sociedad civil y las iglesias cristianas.

Esa era la realidad de las comunidades tritoisaíanas y lucanas en sus respectivos momentos, contextos y situaciones. En la primera había personas que eran maltratadas por su condición social y sus orígenes (56,3ss.); otras que eran desterradas y despojadas de sus bienes (56,7); había quienes les faltaba ser juzgadas con justicia (59,4ss.); los niños, las niñas y las mujeres eran víctimas del hambre (57,5ss.; 59,22); en las actividades cúllicas, a determinadas personas se las marginaba y exponía al escarnio (58,3ss.); los problemas raciales y étnicos no faltaban (61,9); eran muchas la personas abandonadas y sin la satisfacción de las necesidades básicas (62,4ss.); los alimentos estaban asignados solo para algunos (63,1ss.); la idolatría ma-

³⁹ Trigo, “Pobreza y desigualdad en América Latina”, *Revista Futuros*, Vol. 2, No. 8 (2004), http://www.revistafuturos.info/futuros_8/pobreza1.htm (consultado el 10 de octubre de 2009).

nipulativa en beneficio de unos pocos estaba vigente (65,4ss.); la muerte de inocentes no estaba lejos (66,24)... Todo esto formaba parte de la triste realidad comunitaria tritoisaiana.⁴⁰

Por el lado de la comunidad lucana, la realidad política, económica, social y cultural no distaba mucho de la anterior; por el contrario, parece que confrontar esas realidades fue el motivo central para que los lucanos tomaran el Tritoisaías en su fundamento. Se puede ver entonces que en la comunidad había toda clase de personas y grupos sociales: ancianos y ancianas, niños y niñas, soldados y civiles (2,1ss.), religiosos y no religiosos, pobres, enfermos, enfermas y toda clase de víctimas por parte de los poderosos. Las víctimas eran los pobres (19,1ss.), las mujeres (20,28), en especial, las viudas (20,47). La situación económica de los pobres era crítica (5,27), y muchas otras enfermedades sociales afectaban las acciones, los comportamientos y las relaciones de la comunidad.

Por ende, los lucanos entendían que las fiestas debían ser para que las víctimas participaran a plenitud, las gozaran de corazón, por encima de quienes poseían riquezas (14,13ss.). Vender lo que se tuviera, para favorecer a los más necesitados, era un desafío en medio de la comunidad (18,22); el ejemplo de la viuda que entregó todo lo que poseía ilustra el verdadero problema, el verdadero desafío para una comunidad tan disímil en lo social, político y cultural (21,2ss.).

Hoy, en pleno siglo XXI, cristianos y cristianas están frente al más grande desafío que les plantea el Evangelio de Jesucristo: la opción por los pobres. Así lo asegura el documento que tiene el mismo título⁴¹: “La opción por los pobres es sin duda el acontecimiento más importante que ha tenido lugar en las iglesias cristianas desde la Reforma protestante del siglo XVI”. Para el tercer Isaías, el Espíritu de Yahveh se manifestaba en diversos contextos:

- En unos, era el testigo de la alianza que Dios hacía con su pueblo, lo que exigía de este último una poderosa fidelidad y seguridad en que Yahveh no lo abandonaría (59,21).
- En otros, se asegura que el pueblo ha entristecido al Espíritu de Dios con acciones de rebeldía y toda clase de pecado, acciones

⁴⁰ Croatto, *El Tritoisaías reflejado en el Nuevo Testamento*, 213-230.

⁴¹ Vigil (coord.), *Sobre la opción por los pobres*, 70-80.

de las cuales debe arrepentirse, confesar su pecado y restablecer las relaciones con Dios y con sus semejantes (63,10ss.).

- También se afirma que el Espíritu de Yahveh actúa como el buen pastor que cuida, alimenta, protege y sana a las ovejas en todo momento (63,12 ss.).

En pocas palabras, se argumenta que las acciones del Espíritu van más allá del pensamiento, las acciones, las actuaciones, los comportamientos y las relaciones humanas; que el actuar del Espíritu de Yahveh trasciende las culturas y sociedades humanas que esclavizan y empobrecen.

El Espíritu de Yahveh provee herramientas de reconciliación entre pobres y poderosos, entre víctimas y victimarios, entre odiados de diferentes momentos; él es el único que promueve el amor sincero y eterno.

3. REPERCUSIONES Y REFLEJOS DEL TRITOISAÍAS EN EL NUEVO TESTAMENTO

Para este apartado se ha seleccionado solo un texto clave para la comunidad lucana, en su interpretación del tercer Isaías: el que se conoce con el nombre de las bienaventuranzas.

3.1 BIENAVENTURANZAS DE Lc 6, REFLEJO DEL TRITOISAÍAS⁴²

En la estructura de los capítulos 56-66 del tercer Isaías, el conjunto de 65 y 66 es la sección simétrica con 56-58. En ambos bloques, subdivididos evidentemente en una pluralidad de pequeñas unidades literarias, predominan los oráculos de crítica y juicio, no contra el pueblo en general sino sobre cierto sector, determinados grupos que van siendo definidos paulatinamente.

Las acusaciones tienen su contraparte en breves oráculos de salvación para otros sectores que –cuando llegamos al capítulo 65– son denominados siete veces con la expresión “mis siervos”, puesta siempre en labios de Yahveh (vv. 8b, 9b, 13, 14, 15b), y en tres ocasiones como “mis elegidos” (vv. 9b, 15a, 22b). El oráculo está

⁴² Croatto, *El Tritoisaías reflejado en el Nuevo Testamento*, 1-6.

dirigido a los *transgresores*, pero el mensaje es, evidentemente, para los fieles a Yahveh. Con estas aclaraciones, se puede empezar el análisis de la perícopa.⁴³

3.2 EL TEXTO DE TRITOISAÍAS 65,11-16⁴⁴

Composición del texto. Esta unidad se abre claramente con un cambio de destinatario respecto de la anterior (vv. 8-10). Yahveh no habla más a alguien acerca de buenos (vv. 8-10) y malos (1-7), sino directamente a estos últimos. (“la de vuestras culpas y las de vuestros padres juntamente –dice Yahveh– que quemaron incienso en los montes y en las colinas me afrentaron; pero yo voy a medirles la paga de su obra y se la pondré en su seno”).

La unidad, a su vez, termina bien en 16b, dado que esta frase final comenta y resume la inversión de situaciones de vv. 13-15. Pero para tener una *entrada* global al significativo del pasaje, es oportuno ver en primer lugar su composición con base en cuaternas. Los interpelados son definidos mediante cuatro participios que los descalifican (vosotros *tendréis hambre*; vosotros *tendréis sed*; vosotros *padeceréis vergüenza*; vosotros *gritaréis* con corazón triste, y con espíritu quebrantado gemiréis: v. 11).

El *fundamento* del juicio sobre los malos consta de cuatro segmentos: líneas segunda y tercera del v. 12: “...porque os llamé y no respondisteis, hablé y no oísteis, sino que hicisteis lo que me desagrada, y lo que no me gusta elegisteis.”

Siguen cuatro bienaventuranzas sobre “mis siervos”, aludidos en tercera persona, contrapuestas a cuatro contra-bienaventuranzas (en lugar de maldiciones), dirigidas a los sujetos del v. 11: “Vosotros, los que abandonáis a Yahveh, los que olvidáis mi monte santo, los que ponéis una mesa a Gad y llenáis una copa a Mení.”

En segunda persona, *vosotros* (vv. 12-15a); la última advertencia anunciada es desdoblada, a su vez, en cuatro segmentos, cada uno con su verbo respectivo, y el último con una inversión de sujeto (vosotros *tendréis hambre*; vosotros *tendréis sed*; vosotros

⁴³ Alonso-Schökel y Sicre, *Profetas*, 359-371; Bagot, “Introducción a los profetas”.

⁴⁴ Croatto, *El Tritoisaías reflejado en el Nuevo Testamento*, 65.

padeceréis vergüenza; vosotros gritaréis con corazón triste, y con espíritu quebrantado gemiréis: v. 11).

Esta parte⁴⁵ termina regresando al destino de “mis siervos”, expresada también con cuatro verbos (pero a sus siervos les dará un nombre nuevo, tal que quien desee ser bendecido en la tierra, deseará serlo en el Dios del Amén, y quien jurare en la tierra, jurará en el Dios del Amén: vv. 15b-16a). La conclusión (cuando se hayan olvidado las angustias primeras, y cuando estén ocultas a mis ojos: v. 16b) alude al tiempo del cambio de situaciones.

El v. 11 empieza con una interpelación brusca, en contraste con la frase del v. 10, “mi pueblo, los que me buscaron”. Es la primera vez, en este capítulo, que se escucha una alocución en segunda persona. El texto, entonces, se muestra totalmente diferente. Este *pero vosotros* es paralelo al de 57,3, aquella otra interpelación precedida también por *características* de los destinatarios del mensaje.

Lo que se les dirá a estos *vosotros* está demorado hasta el v. 13, con una nueva introducción: *por tanto, así dice el señor Yahveh*. Antes, los describirá con dos acusaciones generales y definitorias (11a) y dos concretas (los que *abandonáis* a Yahveh, los que *olvidáis* mi monte santo, los que *ponéis una mesa a Gad y llenáis una copa a Mení: v. 11b).*

A estas dos les corresponderán simétricamente dos castigos: “Yo os destino a la espada y todos vosotros caeréis degollados” (v. 12a), con la fundamentación correspondiente: el resto del v. 12 (“porque os llamé y no respondisteis, hablé y no oísteis, sino que hicisteis lo que me desagrada, y lo que no me gusta elegisteis”), formulada en cuatro partes.⁴⁶

De todo esto resulta un oráculo (vv. 11-12) dentro de otro (13-16), que será el principal. El primero define y acusa a un sector, con una sentencia en el centro; el segundo señala sus destinos, en oposición a la suerte del grupo opuesto. Con ésta aclaración de *los que abandonan a Yahveh* (vv. 11-12), la composición de 11-12 dentro de 11-16 puede ser vista de esta manera más gráfica:

⁴⁵ Ibid., 88.

⁴⁶ Schmid, *El Evangelio según San Lucas*, 203-225.

- (1) *“Pero vosotros los que abandonáis a Yahveh”;*
- (2) *“los que os olvidáis de mi montaña santa*
- (3) *los que preparáis una mesa a Gad”;*
- (4) *“los que llenáis una copa a Mení”;*

Más bien os destinaré a vosotros a la espada, y todos vosotros para el degüello seréis doblados,

- (1) *por cuanto llamé y no habéis respondido.*
- (2) *hablé y no habéis escuchado*
- (3) *sino que habéis hecho lo malo a mis ojos*
- (4) *y lo que no me complace habéis elegido*

Por tanto, así dice el señor Yahveh:

- (1) *“He aquí que mis siervos comerán, pero vosotros tendréis hambre;*
- (2) *“he aquí que mis siervos beberán, pero vosotros tendréis sed;*
- (3) *“he aquí que mis siervos se alegrarán, pero vosotros os avergonzaréis”;*
- (4) *“he aquí que mis siervos gritarán con corazón dichoso, pero vosotros clamaréis con corazón dolido y con espíritu quebrantado gemiréis Depositareis vuestro nombre en mis elegidos para jurar: “te haga morir el señor Yahveh”, “Mientras que para mis siervos se proclamará un nombre distinto”,*
- (1) *de tal manera que quien desee felicitarse en la tierra*
- (2) *se felicitará en el Dios del Amén*
- (3) *y quien jurare en la tierra*
- (4) *jurará en el Dios del Amén*
- (4) *cuando sean olvidadas las adversidades primeras, y hayan sido ocultadas de mis ojos.*

Se observa que el *pero vosotros* del v. 11 se continúa en las bienaventuranzas/contra-venturanzas enunciadas a partir del v. 13. Lo que queda en el medio es un bloque diferente, casi autónomo, en tanto contiene acusación y amenaza con su fundamento, que cumple

una función retórica de preparar las cuatro contraventuras, puestas en todos los casos antes de las bienaventuras correspondientes.⁴⁷

El texto, por lo visto, está detalladamente elaborado y así hay que analizarlo. La caracterización⁴⁸ de los requeridos como *los que abandonan a Yahveh* remite al campo teológico de la alianza. Como lenguaje, es ampliamente conocido por los textos proféticos y la tradición deuteronomista.

La lista de textos es infinita, y basta con mencionar algunos muy significativos, como son el capítulo inicial y programático del primer Isaías, 1,4-28 y 51,13. En el nivel intertextual, hay que recordar que, en 1,28, la fórmula *los que abandonan a Yahveh* tiene otras dos definiciones yuxtapuestas: *rebeldes y pecadores al mismo tiempo*. *Abandonar a Yahveh* es sinónimo de “olvidarlo”, pero tal vez por variación estilística, y para no repetir el vocablo Yahveh, el oráculo continúa en segundo término con “los que os olvidáis de mi montaña santa”.

Por eso, no hay que extrañarse de esta expresión singular, ni hace falta referirla a la cesación de los servicios en el Templo. Por eso, a la doble acusación de abandono-olvido se yuxtapone un doble reemplazo de él por dos divinidades extrañas a Israel (v. 11b).

Llama la atención que no se nombren dioses conocidos por la tradición como rivales de Yahveh, tales como Baal, Aserá y Astarté, sino que se elijan divinidades de la fortuna, como Gad, y del destino, como Mení, nunca citadas en el resto del primer Testamento. Hay dos razones probables:

- En primer lugar, puede suponerse ya una influencia griega sobre el pensamiento hebreo. La simbolización divina de la fortuna, la suerte: la Diosa Túje y del destino, *Heimarmene*, es una expresión tradicional de la antropología religiosa griega.
- En segundo lugar, la situación misma de desamparo de ciertos grupos en Judá y en el exilio, la diáspora y su desencanto respecto de Yahveh, hacía atractivas a tales divinidades, que tenían que ver con esperanzas fundamentales no satisfechas en su propia fe tradicional.

⁴⁷ Croatto, *El Tritoisaiás reflejado en el Nuevo Testamento*, 213-230.

⁴⁸ Brown, *Introducción al Nuevo Testamento*, 147-149.

Esta misma crítica profética se torna en un modo de rehacer la figura de Yahveh, ya que en las contraventuras y bienaventuras que seguirán en el bloque de los vv. 13-16, será él mismo quien imponga los destinos a los dos sectores, en especial, porque interpelado directamente, a quienes buscan otras fuerzas del destino.

El culto a estas dos divinidades de la fortuna y del destino es descrito en términos de ofrendas, usando una terminología ritual conocida (Jr 7, 18). El mismo lenguaje ritual y en un contexto parecido de “suerte” había sido usado en 57,6, sección simétrica de 56-58. Con el v. 11, se termina la cuádruple descripción de los desleales: dos definiciones de alejamiento de Yahveh, más dos adhesiones a nuevos dioses. El v. 12a, centro de la estructura, expone la reacción y el castigo de Yahveh.⁴⁹ La sentencia alude a las dos divinidades recién mencionadas, pero en orden inverso, formando así un quiasmo:

(a) los que preparáis

A (b) una mesa

(c) a Gad

(a') los que llenáis

A' (b') una copa

(c') a Mení

“Más bien os destinaré a vosotros a la espada, y todos vosotros para el degüello seréis doblados.” De esta manera, el texto se muestra absolutamente articulado. Por lo demás, el verbo “os destinaré a la espada” juega irónicamente con Mení, mostrando que el verdadero señor de los destinos es Yahveh, en cuya boca se pone esta palabra. Con sarcasmo concluye la frase, ya que la expresión “para el degüello seréis doblados”, que se contrabalancea con “los que preparáis una mesa”, indica que el objeto presentado como ofrenda serán ellos mismos.

Después de enunciada la sentencia (12a), motivada en realidad por las transgresiones listadas en el v. 11, se la profundiza con una fundamentación construida con cuatro miembros (2 + 2), que recogen en su léxico lo mejor de la tradición histórico-salvífica y profética. Se observa nuevamente que dentro del esquema de cuatro miembros –líneas segunda y tercera del v. 12: “porque os llamé y

⁴⁹ Croatto, *El Tritoisaias reflejado en el Nuevo Testamento*, 70.

no respondisteis, hablé y no oísteis, sino que hicisteis lo que me desagradase” – se esconde otro subesquema de cuatro fallas humanas, dispuestas en pares: “No habéis respondido –no habéis escuchado y habéis hecho lo malo– lo que no me complace habéis elegido.”

En los cuatro casos se da una oposición entre actitudes y expectativas de Yahveh con las prácticas de los acusados. Esto mismo se expresaba como autoconfesión comunitaria en 59,12 y 64,4b-6, dentro de dos textos simétricos en la estructura mayor de 56-66.

Como el mensaje de esta fundamentación es una excelente condensación de la teología tritoisaiana, y está meticulosamente articulada con el orden literario, conviene descomponer el texto en forma de diagrama estructurado:

- (1) por cuanto llamé
 - (2) y no habéis respondido
 - (3) hablé
 - (4) y no habéis escuchado;
- sino que habéis hecho lo malo a mis ojos
y lo que no me complace habéis elegido

En el interior del Tritoisaías⁵⁰, a nivel de la intratextualidad, el final del v. 12 hace una llamada a 56,4a al repetir en forma inversa la misma frase (“y eligen aquello que me agrada”), con “lo que no me complace habéis elegido” (65,12b). Se percibe una ironía que oponen los eunucos, que hacen lo agradable a Yahveh frente a los judíos desleales que no le complacen. Las opciones de unos y otros son señaladas con el mismo verbo “elegir”.

El concepto de *complacencia* divina, ajeno al primer Isaías, era muy claro al segundo Isaías (42,21; 44,28; 46,10; 48,14; 53,10; 55,11), mientras que el Tritoisaías usa el verbo con los humanos como sujetos (58,2, dos veces; 58,3; 58,13, dos veces; más adelante, en 66,3).

⁵⁰ Idem, *Imaginar el futuro*, 1-16.

3.3 LAS CUATRO BIENAVENTURANZAS DEL TERCER ISAÍAS⁵¹

Después de enumerar las contraventuras (v. 11, “pero vosotros...”), se reinicia el pronunciamiento divino mediante una fórmula ampliada: “Por tanto, así dice el señor Yahveh.” En vez de discutir si “el señor” es un aditamento secundario, vale la pena remarcar que este título, no frecuente en el Tritoisaías (56,8; 61,11, y aquí), es usado precisamente cuando hace falta, esto es, cuando hay que destacar el poder de Yahveh.

En este caso, se hablará de situaciones que invierten la historia de los sectores de la comunidad tritoisaiana. Como se adelantó parcialmente más arriba, el redactor dispuso las desventuras y las bienaventuras en cuatro series. Ahora bien, se puede observar una estructura lineal para cada par, y otra global que unifica el conjunto. En cuanto a lo primero, cada par empieza con la fórmula “he aquí que mis siervos”, junto con el verbo en imperfecto futuro, seguida de una fórmula con un *pero vosotros* adversativo más el verbo en imperfecto.

El discurso es directo, segunda persona del plural, para los adversarios, e indirecto, tercera persona, respecto de “mis siervos”. Llamativa es la inversión del orden esperado: Yahveh habla a los malos todo el tiempo, pero empezando sobre sus siervos. Solo al final de cada promesa a estos, señala a aquéllos su destino.

Otro rasgo es la conformación de la cuaterna en 3 + 1, en el sentido de que las tres primeras bienaventuras se expresan con una sola palabra: “comerán”, “beberán”, “se alegrarán”, mientras que la cuarta necesita tres palabras “gritarán con corazón dichoso”. Lo mismo ocurre con las contraventuras: las tres primeras tienen un solo vocablo, en tanto que la última es desproporcionadamente más extensa, incluso, más que la cuarta bienaventuranza.

Ocupa, en efecto, seis palabras, o sea, el doble que aquélla, cuando se cierra con 14b. Es probable que aquí termine el texto más antiguo, que puede reescribirse de esta manera:

⁵¹ Ibid., 1-16; Beale y Carson (eds.), *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, 295-299.

*He aquí que mis siervos comerán,
pero vosotros tendréis hambre;
he aquí que mis siervos beberán,
pero vosotros tendréis sed;
he aquí que mis siervos se alegrarán,
pero vosotros os avergonzaréis;
he aquí que mis siervos gritarán con corazón dichoso,
pero vosotros clamaréis con corazón dolido,
y con espíritu quebrantado gemiréis.*

El primer aspecto que sobresale es la instancia *socioeconómica*⁵² en que se instala el oráculo. En lugar de buscar dependencias literarias y redaccionales, por ejemplo, de 62,8ss. o de 49,10,17, parece ser más lógico pensar que el Tritoisaías describe, redacta este bloque inspirado en la realidad. Tan apelante es ésta, que no necesita decir muchas palabras para referirla, aunque sea en futuro, ya que parte de la situación presente, que es inversa a la imaginada para después. *Tener hambre y sed* son realidades, y por ser tales, pueden elevarse al nivel de símbolos de toda carencia material. Los que *comerán* son los que ahora no tienen nada para comer; los que “beberán” son aquellos que no tienen qué beber en el presente; y pueden ser los que no tienen vivienda, trabajo, descanso, ni las comodidades más esenciales.

Inversamente, los que tendrán hambre y sed son los satisfechos de ahora, lo que puede darse en infinidad de aspectos y condiciones. Cabe observar también que las cuatro oposiciones están dispuestas en dos grupos; (a) las dos primeras, tienen que ver con lo económico y social; (b) las dos últimas oposiciones se ubican en el plano de lo psicológico, interno: alegrarse-avergonzarse, por un lado; gritar-lamentarse, por el otro.

Esta construcción no es solo armoniosa y artística. Es ante todo kerigmática, más que teológica solamente, pues es una proclamación sobre situaciones concretas. El mismo recurso literario y estructural,

⁵² Rainer, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, 567-609; Beale y Carson (eds.), *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, 283-292; 295-299.

en función del mensaje, se da en el gran poema central de 61,1-3, del que se hablará luego.

Contemplar tantas necesidades⁵³ materiales, que están en primer lugar, como las subjetivas, del espíritu es un dato de mucha relevancia. No hace falta advertir que el *hambriento y el sediento sufren*; pero hay en la vida tantas otras fuentes de angustia y quebranto, muchas de ellas ligadas a formas de opresión social, cultural y hasta religiosa.

Este oráculo lo hace muy bien, tanto como el central de 61,1-3. En contraste con *alegrarse* de los siervos de Yahveh, los otros *se avergonzarán* (v. 13b). El motivo está focalizado en el tema cúltico. Además del sentido de “pasar vergüenza”, denota frustración, un resultado opuesto al buscado, una sensación de vacío.

En el Tritoisaías, es la única vez que ocurre, y se opone al sentimiento de alegría, porque ésta refleja los estados de plenitud y satisfacción. Se puede percibir un fino deslizamiento de sentido en el v. 14. Lo que es prolongación literaria del último dueto, es también una ampliación semántica desde lo subjetivo a lo externo, del *alegrarse al gritar de júbilo, del avergonzarse al clamar y gemir en voz alta*.

Es notable también que el paralelo *con corazón dichoso, con corazón dolido* tenga un refuerzo unilateral por el lado de la desventura: “Con espíritu quebrantado gemiréis.” Lo negativo tiene una mayor dimensión, por cuanto el oráculo está dirigido directamente a los transgresores. Ahora se trata del juramento en relación con el *nombre* de los unos y de los otros (15b).

Significa probablemente que el nombre mismo de esos “vosotros” será de tan mal augurio que lo usarán los siervos para las contraventuras. Por eso, será depositado en ellos. El texto mismo da un ejemplo: “Que te haga morir el señor Yahveh”. Se puede entender que la imprecación completa sería: “Que te haga morir Yahveh como a NN”, sin los nombres de las personas implicadas.

Para *mis siervos*, por el contrario, se invocará un nombre diferente; es decir que cuando sean bendecidos, no se usará el nombre

⁵³ Rainer, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, 610-637; Beale y Carson (eds.), *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, 283-292.

de aquéllos sino otro, que será precisado en el v. 16a, en las dos primeras líneas (“quien desee ser bendecido en la tierra, deseará serlo en el Dios del Amén”).

En 15b se marca la diferencia, pero en 16a se señala que el nombre usado para las bendiciones es el del “Dios del Amén”. El hemistiquio (*mitad del verso*) parece acoplado en la redacción final, ya que habla en general y no de *mis siervos*.

El v. 15 (“pero a sus siervos les dará un nombre nuevo”) sirve para reforzar las promesas a los justos, por cuanto *Dios de la verdad*. El vocablo *Dios del Amén* era usado para asentir y corroborar un juramento, como en Dt 27,15.26, “y todo el pueblo dirá: Amén”.

Resulta clara en este oráculo, por tanto, la nueva oposición entre los unos y los otros; el nombre mismo de los malos será usado como ejemplo en las maldiciones; pero para bendecir a los *siervos de Yahveh* se usará otro nombre (v. 15). Es la prolongación de la idea (v. 16a). Sin embargo, se produce un leve movimiento del tema, producido por la mención anterior del “nombre”.⁵⁴ Ahora, el nombre en cuestión es el de Dios mismo, nombre propio de Yahveh, título que remarca su veracidad.

El texto concluye reafirmando la certeza de la realización de las promesas anteriores, tanto las bienaventuranzas como las desventuras. Por eso la conclusión del v. 16b: “Quien desee ser bendecido en la tierra, deseará serlo en el Dios del Amén, y quien jure en la tierra, jurará en el Dios del Amén; cuando se hayan olvidado las angustias primeras, y cuando estén ocultas a mis ojos.” El largo hemistiquio anterior (16a *quien desee ser bendecido en la tierra, deseará serlo en el Dios del Amén...*) deja suponer el cambio de situaciones proclamado en 13-14. Por cuanto ya se habrán acabado las angustias padecidas ahora.

Tales angustias y adversidades son las vividas por *mis siervos* en el presente, pero serán levantadas, olvidadas y quitadas de los ojos de Yahveh. El v. 16b tiene de hecho la doble función de cerrar la unidad de los vv. 11-16a y de introducir la siguiente, como inicio de 17-25, como sentido explicativo, y no como fin de las promesas

⁵⁴ Croatto, *Imaginar el futuro*, 12; Beale y Carson (eds.), *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, 295-299.

anteriores, como sentido temporal, “cuando”. La veracidad del Dios del Amén se demostrará precisamente *cuando hayan sido olvidadas las adversidades primeras, y hayan sido ocultadas de mis ojos*. Es el lenguaje de la esperanza, agrandada en una situación de sufrimiento y angustia.

3.4 LECTURA LUCANA DE LAS BIENAVENTURANZAS DEL TRITOISAÍAS 65,13-14

Es curioso constatar que algunos autores⁵⁵ relacionan el conjunto de los vv. 11-16 con las bendiciones y maldiciones de la escena del juicio escatológico, según Mt 25,31-46. Al respecto, valga hacer dos aclaraciones.

Lo que no se ha observado es la gran semejanza que Tritoisaías 65,11-14 tiene con las bienaventuranzas evangélicas, en la forma lucana solamente (Lc 6,20-26). Por lo rastreado en los comentarios de Is 65 y Lc 6,20-26, no se han conectado ambos textos.⁵⁶ Por eso será útil analizar este nuevo caso de *imitatio* lucana de textos del primer Testamento.

En este género, la Escritura no es “citada”, a diferencia de Mateo, sino “aludida”. El conocedor de los textos sabía recuperar la intertextualidad creada por el evangelista debido a la manera de redactar sus relatos. Este estudio trabaja con el texto lucano, sin prestar atención al estadio previo del documento Q, por ejemplo.

Lo que interesa es el nivel redaccional del Evangelio mismo. En primer lugar, y a diferencia de la recensión de Mateo (5,2b-12), el Jesús de Lucas se dirige directamente en segunda persona del plural a sus oyentes, presentes o no; pero con una variación, pues mientras que en las tres primeras bienaventuranzas (vv. 20b-21) las personas son designadas en tercera persona, “los que”, y su destino en segunda, “porque vuestro”, en las desventuras (vv. 24-26) el discurso es directo todo el tiempo: “¡Ay de vosotros los ricos...! Ahora bien, en el texto tritoisaiano el discurso está dirigido en forma plena a *los que abandonan a Yahveh*. *Los siervos de Yahveh* no son interpelados,

⁵⁵ Ibid., 4-6; Schmid, *El Evangelio según San Lucas*, 260-270.

⁵⁶ Croatto, *Imaginar el futuro*, 13.

sino son los malos quienes escuchan el destino que tocará a aquéllos, ya que les afecta a ellos mismos.

Hay sin duda algunas diferencias: Lucas pone primero las bienaventuranzas y en segundo lugar los antimacarismos. Puede deberse, dentro de su estilo, y de acuerdo con su teología, al deseo de enfatizar precisamente la suerte de los que se oponen al programa de Jesús. El acento recae en lo último que se dice. Como en Tritoisaías, encontramos en el texto lucano cuatro bienaventuranzas con sus cuatro opuestos. Lucas conserva el contexto profético de los dichos de Jesús en esta página.⁵⁷ Puede ser que se haya inspirado en el Capítulo 65 de Isaías. Como en Tritoisaías, las tres primeras bienaventuranzas y contrabienaventuranzas son cortas y una, la última, más extensa: esquema 3 + 1.

Como en Tritoisaías, el cuarto macarismo, y su contramacarismo correspondiente, contiene extensiones en prosa, incluso prolongaciones superpuestas. En Lc 6,22a (“bienaventurados seréis cuando os odien los seres humanos”) y 23b (“pues según esto hicieron a los profetas sus padres”) es reconocible un texto anterior al presente, a la luz de su contraparte simétrica (v. 26).

En otras palabras, en la cuarta bienaventuranza lucana se observan dos fases redaccionales, un texto en prosa que aumenta las tres bienaventuranzas anteriores de forma poética, y una extensión (vv. 22b-23a) que ingresa datos nuevos y concretos. Se debe recordar que en Tritoisaías 65,14 la cuarta desventura y su correspondiente bienaventuranza son más largas que en los tres primeros casos.

Además, hay una extensión sobre la fórmula del juramento (v. 15) y otra sobre la de la bendición (v. 16a). Como en Tritoisaías, Lucas⁵⁸ dispone los temas en dos niveles e instancias reales: las dos primeras bienaventuranzas se refieren al orden económico y social, y las dos últimas, a las consecuencias subjetivas, internas, interiores de aquellas situaciones.

Las equivalencias son las siguientes: Tritoisaías 65,13-14, Lc 6,20-26, *comer-tener hambre; pobres-poseedores del Reino; beber-*

⁵⁷ Ibid., 12.

⁵⁸ Croatto, *El Tritoisaías reflejado en el Nuevo Testamento*, 14.

tener sed: tener hambre-estar saciados; alegrarse-avergonzarse; llorar-reírse; gritar de gozo-gemir; ser odiado-ser elogiado.

Es difícil que este orden y estos cuatro motivos estén en ambos textos por casualidad, lo que indicaría la dependencia de Lucas de Tritoisaiás. Por último, el tema, el motivo del gozo y de la alegría es dominante en el fragmento profético, y de hecho, en todo el Tritoisaiás.

Lo mismo se trasluce en el pasaje del tercer Evangelio: *reiréis* (v. 21b), *alegraos ese día y saltad de gozo...* (v. 23a). Por igual, en la desventura de Tritoisaiás 65,14 se usan dos verbos –*clamaréis, gemiréis*– y en Lc 6,25b se les dice a los que ahora ríen: “Tendréis aflicción y lloraréis.” ¡Dos verbos también!

En este punto, tenemos otra conexión entre Tritoisaiás y las bienaventuranzas evangélicas, sobre todo, en la versión de Lucas. La cuarta bienaventuranza⁵⁹ del tercer Evangelio, que se inscribe en un contexto profético, retoma varios elementos esenciales del Tritoisaiás 66,5: “Bienaventurados seréis cuando los hombres os odien, cuando os expulsen, os injurien y proscriban vuestro nombre como malo...” (Lc 6,22-23).

De manera que el tercer Isaías es releído en la comunidad lucana con el fin de retar a sus congregados a fortalecerse en la presencia del Señor y a ser íntegros en sus diversas relaciones, sueños y esperanzas. El destino humano no está en manos de políticos ni de otros líderes humanos; ellos constituyen instrumentos humanos en manos del verdadero líder: el Señor de la historia, el Señor en quien confiaba la comunidad tritoisaiana y a su modo es el desafío de la comunidad lucana, quien debe esperar solo en su Señor.

⁵⁹ *Ibid.*, 15.

BIBLIOGRAFÍA

- Abrego, J. M. "Habacuc. Introducción y comentario." En *Comentario bíblico internacional*, dirigido por W.R. Farner, A.J. Levoratti, S. McEvenue, y D. Dungan, 1064-1073. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1999.
- _____. *Los libros proféticos*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1993.
- Ackerman, S. "Isaiah." En *Women's Bible Commentary*, editado por C.A. Newsom y S.H. Ringe, 169-177. Louisville (KY): Westminster John Knox Press, 1998.
- Aguirre Monasterio, R. *La mesa compartida. Estudios del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*. Santander: Sal Terrae, 1994.
- _____. *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2009.
- Alonso-Schökel, Luis. *Antología de poesía bíblica hebrea*. Zaragoza: Fundación Teresa de Jesús, 1992.
- _____. (dir. y trad.). *Biblia del peregrino*. Bilbao: Mensajero, s/f.
- _____. *Hermenéutica de la Palabra. Hermenéutica bíblica*. Madrid: Cristiandad, 1986.
- _____. *La Palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*. Madrid: Cristiandad, 1966.
- _____. *Los profetas*. Madrid: Cristiandad, 1980.
- Alonso-Schökel, L. y Artola, A.M. (dirs.). *La Palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario temático a la constitución Dei Verbum*. Bilbao: Universidad Deusto-Mensajero, 1991.
- Alonso-Schökel, L. y Bravo, J. M. *Apuntes de hermenéutica*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1994.

- Alonso-Schökel, L. y Carniti, C. *Salmos*. 2 vols. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1992-1993.
- Alonso-Schökel, L. y Sicre, J.L. *Profetas*. 2 vols. Madrid: Cristiandad, 1980.
- Alonso-Schökel, A. y Zurro, E. *La traducción bíblica: lingüística y estilística*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1977.
- Anderson, A.F. y Gorgulho, G.J. “Introducción y comentario.” En *Comentario bíblico internacional*, dirigido por W.R. Farner, A.J. Levoratti, S. McEvenue, y D. Dungan, 1024-1030. Madrid: Verbo Divino, 1999.
- Antoniazzi, A., Broshius, I. y Pulga, R. *El “ABC” de la Biblia*. Caracas: Paulinas, 1987.
- Arenhoevel, D. *Así nació la Biblia*. Madrid: Ediciones San Pablo, 1980.
- Arens, E. *La Biblia leída en Iglesia: reflexiones*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 2003.
- _____. *Los evangelios ayer y hoy. Una introducción hermenéutica*. Lima: Paulinas, 2006.
- Artola, A.M. *De la revelación a la inspiración. Los orígenes de la moderna teología católica de la inspiración bíblica*. Bilbao: Institución San Jerónimo, 1983.
- Asurmendi, Jesús M. *Isaías 1-39*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1978.
- Asurmendi, J.M. y García Martínez, F. “Historia e instituciones del pueblo bíblico.” En *La Biblia en su entorno*, por J. González Echegaray y otros. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1990.
- Ausín, S. “Los profetas y la revelación.” En *Dios en la Palabra y en la historia. XIII Simposio Internacional de Teología*, 503-518. Pamplona: Eunsa, 1993.
- Bagot, J. P. “Introducción a los profetas.” En *Biblia de Jerusalén. Edición pastoral*, editada por J.A. Ubieta, 1089-1094. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1985.
- Balz, H. y Schneider, G. (eds.). *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1996.

- Barbaglio, G. *Espiritualidad del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1994.
- Baron, S.W. *Historia social y religiosa del pueblo judío*. 8 vols. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1968.
- Baroukh, E. y Lemberg, D. *Enciclopedia práctica del judaísmo*. Barcelona: Ediciones Robinbook, 1995.
- Barton, J. *La interpretación bíblica hoy*. Santander: Sal Terrae, 2001.
- Beale, G. y Carson, D. (eds.). *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*. Grand Rapids (MI): Baker Publishing Group, 2007.
- Beauchamp, E. *Los profetas de Israel*, Navarra: Verbo Divino, 1988.
- Billon, G. y Gruson, Ph. *Para leer el Antiguo Testamento*. Navarra: Verbo Divino, 2007.
- Blázquez, J.M. *Historia del Oriente Antiguo*. Madrid: Cátedra, 1992.
- Blenkinsopp, J. *Isaiah 56-66. A New Translation with Introduction and Commentary (Anchor Yale Bible Commentaries)*. New York: Doubleday, 2003.
- _____. "Profetismo y profetas." En *Comentario bíblico internacional*, dirigido por W.R. Farner, A.J. Levoratti, S. McEvenue, y D. Dungan, 867-871. Madrid: Verbo Divino, 1999.
- Bonora, A. *Espiritualidad del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1994.
- Bourbonnais, C. *Usted puede comprender la Biblia*. Lima: Verbo Divino, 1979.
- Bozak, B. "Jeremías. Introducción y comentario." En *Comentario bíblico internacional*, dirigido por W.R. Farner, A.J. Levoratti, S. McEvenue, y D. Dungan, 911-946. Madrid: Verbo Divino, 1999.
- Briend, J. *Israel y Judá en los textos del Próximo Oriente Antiguo*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1982.
- Bright, J. *La historia de Israel*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1970.
- Brisebois, M. *Métodos para leer mejor la Biblia*. Madrid: Paulinas, 1987.

- Brown, R.E. *Introducción al Nuevo Testamento*. Navarra: Verbo Divino, 2002.
- _____. *La comunidad del discípulo amado*. Salamanca: Sígueme, 1983.
- Brown, R.E., Fitzmyer, J.A. y Murphy, R.E. *Comentario bíblico San Jerónimo*. 5 vols. Madrid: Cristiandad, 1971-1972.
- Buzzetti, C. *La Biblia y sus transformaciones*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1986.
- Caballero Cuesta, J.M. *Hermenéutica y Biblia*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1994.
- Cáceres, Hugo. *¿Cómo ser catequista?* Chosica (Perú): s/e, 2005.
- Casciaro, J.M. *Exégesis bíblica, hermenéutica y teología*. Pamplona: Eunsa, 1983.
- Castel, F. *Historia de Israel y de Judá*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1984.
- Castonguay, L. (ed.). *¿Entiendes lo que lees?* Iquitos (Perú): s/e, 1990.
- Cazelles H. (ed.), *Introducción crítica al Antiguo Testamento, Los libros proféticos posteriores*. Barcelona: Herder, 1983.
- _____. *Historia política de Israel. Desde los orígenes a Alejandro Magno*. Madrid: Trotta, 1984.
- Charpentier, E. *Para leer el Nuevo Testamento*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1990.
- Colunga, A. "La vocación profética de Ezequiel." *Estudios Bíblicos I* (1941-1942): 121-166.
- Comby, J. *Para leer la historia de la Iglesia*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2007.
- Coogan, Michael D. "Isaiah." En *The New Oxford Annotated Bible*, por M.D. Coogan, M.Z. Brettler y C.A. Newsom. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Correa, Germán. *La voz de los profetas*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1999.

- Croatto, J.S. *Alianza y experiencia salvífica en la Biblia*. Buenos Aires: Paulinas, 1964.
- _____. “El origen isaiano de las bienaventuranzas de Lucas: estudio exegetico de Is 65,11-16.” *Revista Bíblica* 59,1 (1997): 1-16.
- _____. *El Tritoisaías reflejado en el Nuevo Testamento*. Buenos Aires: Kairos, 2002.
- _____. *Historia de salvación. La experiencia religiosa del pueblo de Dios*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1995.
- _____. *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*. Buenos Aires: Lumen, 2000.
- _____. *Isaías. La palabra profética y su relectura hermenéutica*. Vol. I. 1-39: *El profeta de la justicia y de la fidelidad*. Buenos Aires: La Aurora, 1989.
- _____. *Isaías. La palabra profética y su relectura hermenéutica*. Vol. II. 40-55: *La liberación es posible*. Buenos Aires: Lumen, 1994.
- _____. *Isaías 56-66. Imaginar el futuro. Estructura retórica y kerigma del tercer Isaías*. Buenos Aires: Lumen, 2001.
- Culdaut, F. (ed.). *En el origen de la Palabra cristiana: tradición y escrituras en el siglo II*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1993.
- De Gasperín, Mario. *La pastoral bíblica en la pastoral de conjunto*. Lima: ACABI, 1996.
- De Lange N. R. M. *Judaísmo*. Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1996.
- De Tuya, M. y Salguero, J. *Introducción a la Biblia*. 2 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.
- Díaz Carrillo, C.M. *Leer el texto, vivir la Palabra. Iniciación a la lectura estructural de la Biblia*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1988.
- Di Lella, Alexander A. *El libro de Daniel (1-6)*. Madrid: Ciudad Nueva, 1999.
- Duch, Lluís. *La religiosidad de Israel en su contexto geográfico e histórico*. Madrid: Fundación Santa María, 1990.

- Dussel, E. "El pan de la celebración, signo comunitario de justicia." *Concilium* 172 (1982): 236-249.
- Eco, U. *Interpretación y sobreinterpretación*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1997.
- Eynikel, E. "Jonás. Introducción y comentario." En *Comentario bíblico internacional*, dirigido por W.R. Farner, A.J. Levoratti, S. McEvenue, y D. Dungan, 1045-1049. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1999.
- Fischer, G. *El libro de Jeremías*. Madrid: Ciudad Nueva, 1998.
- Fitzmyer, J. *El Evangelio según Lucas*. 4 vols. Madrid: Cristiandad, 1986-2005.
- Flor Serrano, Gonzalo y Alonso-Schökel, Luis. *Diccionario de la ciencia bíblica*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2000.
- Galbiati, Enrico y otros. *Exilio, retorno y judaísmo*. Colección "La Biblia: Historia de un pueblo". Madrid: Ediciones SM, 1985.
- García Cordero, Maximiliano. *Libros proféticos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.
- García-Moreno, A. "La vocación de Jeremías." *Estudios Bíblicos* 27 (1968): 49-68.
- Gargano, G. I. *La Lectio divina*. Colección "Escuela de la Palabra". Bogotá: San Pablo, 1995.
- Gelin, A., Monloubou, A., Chary, L. y Cazelles, H. *Introducción crítica al Antiguo Testamento. Los libros proféticos posteriores*. Barcelona: Herder, 1983.
- González, Ángel. *El libro de los salmos. Introducción versión y comentario*. Barcelona: Herder, 1966.
- González, A., Lohfink, N. y Von Rad, G. *Profetas verdaderos, profetas falsos*. Salamanca: Sígueme, 1976.
- González Echegaray, J. *El creciente fértil y la Biblia*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1991.
- González Tejas, Rafael. *Cómo leer la Biblia*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998.

Hayes, John H. (ed.). *Dictionary of Biblical Interpretation*. Nashville (TN): Abingdon Press, 1999.

Heschel, Abraham. *Los profetas*. Buenos Aires: Paidós, 1973.

Holman, J. "Miqueas. Introducción y comentario." En *Comentario bíblico internacional*, dirigido por W.R. Farner, A.J. Levoratti, S. McEvenue, y D. Dungan, 1050-1059. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1999.

Instituto Nacional de Estadística. "La pobreza y su medición. Presentación de diversos métodos." *Ine*, <http://www.ine.es/daco/daco42/sociales/pobreza.pdf> (consultado el 10 de octubre de 2009).

Jaramillo, Rivas Pedro. *La injusticia y la opresión en el lenguaje figurado de los profetas*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1992.

Jeremías, J. *Jerusalén en tiempos de Jesús*. Madrid: Cristiandad, 1977.

Jones, A. *La Palabra vida de Dios*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1971.

Karris, R.J. "Poor and Rich: The Lukan *Sitz im Leben*." En *Perspectives on Luke-Acts*, edited por Charles H. Talbert, 112-125. Edinburgh: T&T Clark, 1978.

Kraus, Hans Joachim. *Los salmos*. 2 vols. Salamanca: Sígueme, 1993-1994

La Cocque, A. "Daniel. Introducción y comentario." En *Comentario bíblico internacional*, dirigido por W.R. Farner, A.J. Levoratti, S. McEvenue, y D. Dungan, 990-1010. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1999.

Laenen, J. H. *La mística judía: una introducción*. Madrid: Trotta, 2006.

León-Dufour, Xavier. *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Herder, 2002.

- Levie, J., *La Biblia palabra humana y mensaje de Dios*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1961.
- Liverani, Mario. *El Antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía*. Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1995.
- Lohfink, Gerhard. *Ahora entiendo la Biblia. Crítica de las formas*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1977.
- Lohfink, Norbert. *Exégesis bíblica y teología*. Sígueme: Salamanca, 1969.
- Loza Vera, J. "Ageo. Introducción y comentario." En *Comentario bíblico internacional*, dirigido por W.R. Farner, A.J. Levoratti, S. McEvenue, y D. Dungan, 1074-1077. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1999.
- Luzárraga, J. *Espiritualidad bíblica de la vocación*. Madrid: Paulinas, 1984.
- Maier, Johann y Schäfer, Peter. *Diccionario de judaísmo*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1996.
- Maldonado, L. *Anunciar la Palabra hoy*. Madrid: San Pablo, 2000.
- Manucci, V. *La Biblia como Palabra de Dios*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1985.
- Marchand, G. y Mizzotti, J. *Metodología: lectura pastoral de la Biblia. "La Buena Noticia a los Pobres"*. Lima: Equipo de Coordinación de la Lectura Pastoral de la Biblia, 1991.
- Marconcini, B. *El libro de Isaías. Guía espiritual del Antiguo Testamento*. Barcelona-Madrid: Herder- Ciudad Nueva, 1995.
- Martin, G. *Para leer la Biblia como Palabra de Dios*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1983.
- Martín-Moreno, J.M. *Tu Palabra me da vida*. Madrid: Paulinas, 1984.
- Matzeliah, M., Meir. *El judaísmo*. Madrid: Ediciones SM, 2002.
- Meier, J.P. *Un judío marginal*. 2 vols. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1997-1999.
- Mesters, C. *El misterioso mundo de la Biblia*. Buenos Aires: Bonum, 1977.

- _____. *El profeta Elías: hombre de Dios, hombre del pueblo*. Quito: Edicay, 1993.
- Metz, J. B. *Teología del mundo*. Salamanca: Sígueme, 1970.
- Moingt, J. *El hombre que venía de Dios*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1995.
- Monloubou, Louis. *¿Profetismo y profetas. Profeta, quién eres tú?* Madrid: Fax, 1971.
- Muñoz Iglesias, Salvador. *Los géneros literarios y la interpretación de la Biblia*. Madrid: Casa de la Biblia, 1968.
- Newsom, Carol A. y Ringe, Sharon H. (ed.). *Women's Bible Commentary. Expanded edition*. Louisville (KY): Westminster John Knox Press, 1998.
- Noël, Damien. *Los orígenes de Israel*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1999.
- O'Calaghan, J. *Introducción a la crítica textual del Nuevo Testamento*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1999.
- Olavarri, Emilio. "Cronología y estructura literaria del oráculo escatológico de Abdías." *Estudios Bíblicos* 22. (1963): 303-321.
- Oswalt, John N. *The Book of Isaiah 1-39* (The New International Commentary on the Old Testament). Grand Rapids (MI): William B. Eerdmans Publishing Co., 1999.
- _____. "Isaías." En *Comentario bíblico internacional*, dirigido por W.R. Farner, A.J. Levoratti, S. McEvenue, y D. Dungan, 1045-1049. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1999.
- Pelletier, A. M. "Isaías. Introducción y comentario." En *Comentario bíblico internacional*, dirigido por W.R. Farner, A.J. Levoratti, S. McEvenue, y D. Dungan, 872-910. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1999.
- Pikaza, Xabier. *Dios y la violencia en el Antiguo Testamento*. Madrid: SM, 1990.
- _____. *Para leer la historia del pueblo de Dios*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1987.

- Pilatowsky Mauricio. *El judaísmo y sus repercusiones en América Latina*. Madrid: Trotta, 2007.
- Pixley, Jorge. *La historia de Israel vista desde los pobres*. Quito: Editorial Verbo Divino, 2000.
- Pritchard, James B. *La sabiduría del Antiguo Oriente*. Barcelona: Garriga, 1966.
- Rainer, Albertz. *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*. Madrid: Trotta, 1999.
- Rendtorff, R. *El Antiguo Testamento: una introducción*. Lima: Facultad de Teología Pontificia y Civil, 1994.
- Robles, M.E. *Taller de lectura popular de la Biblia*. Ciudad Juárez: El Labrador, 1990.
- Salas, Antonio. *Un pueblo en marcha: Pentateuco y libros históricos*. Madrid: Paulinas, 1993.
- Salguero, José. *Introducción a la Biblia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.
- Sánchez Caro, José Manuel (coord.). *Introducción al estudio de la Biblia*. Vol. I. *La Biblia en su entorno*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1990.
- Savoca, Gaetano. *El libro de Ezequiel (Guía Espiritual del Antiguo Testamento)*. Madrid-Barcelona: Ciudad Nueva-Herder, 1992.
- Sawyer, John F.A. "Isaiah." En *Dictionary of Biblical Interpretation*, editado por John H. Hayes, 549-555. Nashville (TN): Abingdon Press, 1999.
- _____. *The Fifth Gospel. Isaiah in the History of Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. [Reimpreso en Estados Unidos: 2000].
- Schanackenburg, R. "Cristología del Nuevo Testamento." En *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación*. Madrid: Cristiandad, 1980.
- Schmid, Josef. *El Evangelio según San Lucas*. Barcelona: Herder, 1968.

- Schreiner, Josef. *Palabra y mensaje del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder, 1971.
- Schürer, E. *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*. 2 vols. Madrid: Cristiandad, 1985.
- Schweizer E. y Díez Macho, A. *La Iglesia primitiva: medio ambiente, organización y culto*. Salamanca: Sígueme, 1974.
- Sen, Amartya K. "Description as Choice." *Oxford Economic Papers* Vol. 32, No. 3 (1980): 353-369.
- Sicre Díaz, José Luis. *El culto en Israel*. "Como leer el Antiguo Testamento". Madrid: Fundación Santa María, 1990.
- _____. *Profetismo en Israel*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1992.
- _____. "La solidaridad en el Antiguo Testamento." *Proyección* 45 (1998): 135-142.
- Simian-Yofre, H. *Isaías (El mensaje del Antiguo Testamento)*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1995.
- Tabet, Miguel Ángel y otros. *Introducción al Antiguo Testamento*. 3 vols. Madrid: Palabra, 2008.
- Tamayo-Acosta, Juan José. *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Madrid: Trotta, 2004.
- Theissen, Gerd. *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*. Salamanca: Sígueme, 1997.
- _____. *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*. Salamanca: Sígueme, 1985.
- Trigo Catalina, Aurora. "Pobreza y desigualdad en América Latina." *Revista Futuros*, Vol. 2, No. 8 (2004). Disponible en: http://www.revistafuturos.info/futuros_8/pobreza1.htm.
- Varo, F. *Los cantos del siervo en la exégesis hispano-hebraea*. Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 1993.
- Vaux, Roland de. *Las instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder, 1976.
- Vidal, César. *Textos para la historia del pueblo judío*. Madrid: Cátedra, 1995.

- Vidal, Marie. *Un judío llamado Jesús*. Bilbao: Ediciones Ega, 1997.
- Vielhauer, Philipp. *Historia de la literatura cristiana primitiva*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1991.
- Vigil, J.M. (coord.). *Sobre la opción por los pobres*. Quito: Editorial Abya Yala, 1999.
- Von Rad, Gerhard. *Teología del Antiguo Testamento*. 2 vols. Salamanca: Sígueme, 1972.
- Weber, H.R. *El libro que me lee. Manual para formadores en el estudio de la Biblia*. Santander: Sal Terrae, 1996.
- Wenham, G.J., Motyer, J.A., Carson, D.A. y France, R.T. (eds.). *Nuevo comentario bíblico. Siglo XXI*. Editorial Mundo Hispano, 2003.
- Williamson, Hugh G.M. *The Book Called Isaiah*. Oxford: Clarendon, 1994.
- Young, Edward J. *The Book of Isaiah*. 3 vols. Grand Rapids (MI): William B. Eerdmans Publishing Co., 1965.
- Zimmermann, Heinrich. *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969.

