

3  
**Siervo oprimido,  
pueblo liberado:  
Una relectura de Isaías 53  
Desde América Latina**

## Introducción

El amplio y fuerte vocabulario de opresión en el Cuarto Canto del Siervo sugiere que el poema surgió en un contexto de pobreza, tortura, y conflicto entre opresor y oprimido. Westermann parece representar la opinión común cuando afirma que el Cuarto Canto del Siervo es "probablemente la obra de un discípulo" del Deutero-Isaías. No podemos negar la posibilidad de que Deutero-Isaías<sup>i</sup> fuera su autor, pero el Cuarto Canto nos presenta una teología del sufrimiento muy desarrollada, con un vocabulario bastante distinto<sup>ii</sup>, y además parece estar insertado en el libro de una manera que rompe bruscamente con el contexto. Existen vínculos con el contexto pero son más de contraste que de continuidad.

El cuerpo del Cuarto Canto (2-9; 10-11a) parece ser un salmo individual de acción de gracias, o un salmo declarativo de alabanza, que nos habla de opresión y de liberación. Pero el Canto difiere de este género en tres maneras: (1) el narrador no es el que sufre sino un grupo ("nosotros") que cuenta la historia del sufrimiento en tercera persona; (2) los que narran la opresión y la liberación del Siervo han experimentado -ellos mismos- la liberación por medio de los sufrimientos del Siervo; (3) en los salmos el sufrimiento contado siempre tiene sus límites: el Canto, sin embargo, nos cuenta toda una vida (creció, sufrió, murió y fue exaltado).<sup>iii</sup> En el Primer Canto del Siervo es Dios quien habla; en el Segundo y Tercero es el Siervo mismo; en el Cuarto tenemos algo más complejo y dramático: primero Dios habla de su Siervo (52:13-15); luego "nosotros" (53: 1-10); y concluye Dios (53: 11-12).

El desarrollo y la complejidad del género parece confirmar que el Cuarto Canto es de otro autor. Si es del mismo Deutero-Isaías por lo menos representa una gran evolución en su pensamiento y estilo y debe ser de una fase posterior de su vida.<sup>iv</sup> Si Deutero-Isaías predicó en Babilonia entre las primeras victorias de Ciro, en 550 a.C., y el edicto liberador de 538, que autorizó los primeros regresos, probablemente debemos fechar el Cuarto Canto después de su muerte.

### *Una nueva traducción*

52:13 [Yahveh dice:] Miren lo bien, que mi Siervo actuará sabiamente, y así tendrá éxito.

14 Como muchos quedaron espantados al verlo  
(pues tenía el aspecto tan desfigurado que  
ya no parecía un ser humano:

15 así rociará a muchas naciones)  
Ante él los reyes cerrarán la boca,  
porque lo que nunca se les contó verán  
y lo que nunca oyeron reconocerán.

53: 1 [El pueblo responde:] ¿Quién ha creído a  
nuestro anuncio?

2 Y el brazo de Yahveh ¿a quién se le reveló?  
 Pues ante El creció como un retoño,  
 como raíz en tierra árida.  
 No tenía gracia ni belleza para que nos fijáramos en él  
 Tampoco tenía aspecto que pudiéramos apreciar.

3 Despreciado y desecho de hombres,  
 hombre de *dolores* y muchas veces *enfermo*,  
 como uno ante quien se oculta el rostro,  
 Despreciado, y no le tuvimos en cuenta.

4 Sin embargo, eran nuestras *enfermedades* las que él  
 llevaba,  
 eran nuestros *dolores* los que soportaba,  
 Y nosotros le creímos *leproso*,  
 azotado por Dios y opresivamente humillado.

5 Pero él fue traspasado por nuestras rebeliones,  
*pulverizado opresivamente* por nuestras iniquidades,  
 El soportó el castigo que nos trae la paz,  
 y por sus cardenales hemos sido *curados*.

6 Todos nosotros como ovejas erramos,  
 cada uno marchó por su camino,  
 Y Yahveh hizo cargar sobre él  
 el castigo que merecimos todos nosotros.

7 Fue deshumanizado por la *opresión, humillado*  
*opresivamente*,  
 Pero no abrió la boca.  
 Como un cordero al degüello era llevado,  
 y como oveja que ante los que la trasquilan está muda,  
 Tampoco él abrió la boca.

8 Tras *opresión* y juicio fue arrebatado,  
 y de sus contemporáneos, ¿quién se preocupa?  
 Lo arrancaron de la tierra de los vivos  
 por las rebeliones de mi pueblo ha sido azotado.

9 Entonces se le asignó su sepultura entre los impíos,  
 y su tumba estuvo con los ricos,  
 a pesar de que nunca cometió violencia  
 y nunca salió engaño de su boca.

10 Mas plugo a Yahveh *pulverizarlo opresivamente*,  
 haciéndolo *enfermo*,  
 mientras él puso su vida como sacrificio propiciatorio.  
 Tendrá hijos y prolongará sus años;  
 lo que Yahveh quiere tendrá éxito por su mano.

11 [Yahveh dice:] por las fatigas de su vida,  
 verá luz y se saciará.  
 Por su comprensión de mis caminos  
 mi Siervo Justo justificará a muchos,  
 porque el castigo de ellos él soportó

12 Por eso le daré herencia para compartir  
 entre muchos  
 y él repartirá los despojos con los vencedores,

Porque derramó su vida hasta la muerte  
y tomó el lugar de los rebeldes;  
Pues él sufrió el castigo de los muchos,  
y se interpuso como mediador por los rebeldes.

## 1. La perspectiva pentecostal: enfermedad-curación

El artículo 12 de las Asambleas de Dios expresa sucintamente la doctrina pentecostal en cuanto a la "sanidad divina": "La liberación de enfermedad está incluida en la obra redentora de Cristo, y el privilegio de todo creyente (Is. 53:3-4; Mt. 8:16-17)"<sup>v</sup> Basadas en esta doctrina, las iglesias pentecostales se han dedicado a campañas evangelísticas de curación como estrategia de su crecimiento en América Latina. Por supuesto, este énfasis ha provocado ciertas críticas, especialmente cuando se ha llegado al extremo de criticar a todos los no curados por una supuesta falta de fe.<sup>vi</sup>

Tal vez en parte por temor de estos extremos, las traducciones comunes del Cuarto Canto no han expresado abiertamente toda la fuerza del lenguaje hebreo sobre la enfermedad y la sanidad. Una excepción parcial sería la versión de Schökel que dice en 4b:

"Nosotros lo estimamos leproso<sup>vii</sup> [*ng'*], herido de Dios y humillado". Esta traducción se basa en la Vulgata y en la hipótesis de Duhm (1892) quien además de postular la distinción entre Deutero- y Trito-Isaías y aislar los Cuatro Cantos del Siervo, concluyó que el Siervo descrito en el Cuarto Canto era un rabí leproso.<sup>viii</sup>

La hipótesis de Duhm de que el Siervo sufrió de lepra, o por lo menos de otra enfermedad parecida, está ampliamente sostenida en el texto hebreo. Como afirma la RVR en 4a: "Ciertamente llevó él nuestras *enfermedades* [*holi*], y sufrió nuestros *dolores* [*mac'ob*]". Lo que ocultan muchas traducciones es que son precisamente estas mismas palabras las que ocurren en 3b, que debemos traducir: "hombre de *dolores*, familiarizado con la *enfermedad*", con una estructura de quiasmo. La palabra *holi* quiere decir sencillamente "enfermedad".<sup>ix</sup> El proceso de espiritualización ya empezó con la LXX, que tradujo Is. 53:4a "El llevó nuestros *pecados*" [*hamartías*]. Lo perjudicial de la traducción se ve en el hecho de que la LXX en ningún otro texto traduce *holi* por "pecado".<sup>x</sup> Mateo, al citar el texto, rompió con la tradición espiritualista de la LXX y tradujo: "El tomó nuestras *debilidades* y llevó nuestras *enfermedades*" (8:17). A pesar del significado claro del hebreo y la autoridad de Mateo, las traducciones cristianas tienden a buscar salidas para huirle al sentido literal: RVR 3b "quebranto", BJ3 3b y 4a "dolencias"; NBE 3b y 4a "sufrimientos"; BL 3b "sufrimiento" y 4a "dolencias". Así pues, aunque el texto hebreo dice explícita y claramente que el Siervo sufrió mucha enfermedad, las traducciones cristianas buscan subterfugios, seguramente influidas por el hecho de que los Evangelios no nos cuentan nada de enfermedades en la vida de Jesús, y tal vez por temor a ciertos extremos pentecostales.

La otra palabra que se usa en quiasmo en Is. 53:3-4 es *mac'ob*, que RVR, BJ3, BL y NBE traducen bien como "dolores". Por su nexos con *holi*, enfermedad, debemos entender dolor en su primer significado de dolor físico, y no como congoja emocional. En este caso las traducciones en castellano corrigen el prejuicio del léxico, porque KB2, aunque da como definición "*Schmerz, pain* [dolor]" hace excepción única en el caso de Is. 53:3 y sugiere "*man of sorrows* [hombre de congoja, tristeza]" como traducción ("*Mann der Schmerzen*", alemán).

Las palabras que más fuertemente sugieren que el Siervo sufrió de lepra ("nosotros lo estimamos leproso" NBE, 4c) son el verbo *naga'* ("tocar, herir" KB2, p. 593) en 53:4c y

el sustantivo relacionado, *naga'* ("golpe, plaga" KB2, p. 593s.) en 53:8d. En el caso del sustantivo la traducción "lepra" se justifica por el hecho de que de unos 70 usos en el Antiguo Testamento, 54 ocurren en Lv. 13-14, donde se refieren explícitamente a la lepra. El verbo *naga'*, sin embargo, no se usa en estos capítulos. Por eso cuesta entender por qué NBE usa la palabra "leproso" para traducir el verbo en 53:4c, pero traduce el sustantivo en 8d como "hirieron" (seguramente el traductor presupone una confusión entre verbo y sustantivo en el texto hebreo).<sup>xi</sup>

Además del vocabulario, el texto sugiere una enfermedad como la lepra cuando describe las reacciones humanas hacia el Siervo. En 52: 14 leemos:

pues tan desfigurado tenía el aspecto que no parecía  
hombre, ni su apariencia era humana.

Además 53:3 habla de:

uno ante quien se oculta el rostro.

Por ser poético el Canto no dice explícitamente que el Siervo fuera leproso. Pero por su vocabulario cargado de términos relativos a enfermedad y con descripciones de las reacciones humanas, parece indicarse claramente algo como la lepra.

La última referencia a la enfermedad del Siervo ocurre en 53:10a, que dice literalmente:

Mas plugo a Yahveh quebrantarle, hacerle enfermo [*heheli, hifil* pf. de *hl'* o *hlh*: KB2, p. 298 y 300].

El verbo *hlh* está relacionado con el sustantivo *holi* (traducido como "enfermedad" en 3b y 4a).

Además del vocabulario para enfermedad, tenemos que se afirma la curación del pueblo como resultado de las enfermedades del Siervo:

con sus cardenales hemos sido *curados* [*raph'a*], 53:5d.<sup>xii</sup>

En resumen podemos decir que en el Cuarto Canto del Siervo encontramos por lo menos seis palabras para enfermedad y sanidad (no contamos *shalom*), usadas un total de 8 veces. Además tenemos 3 versos (52:14bc y 53:3c) que expresan la reacción humana frente a uno que está gravemente enfermo y desfigurado. Así, cuando Mateo (8:17) traduce el hebreo de Is. 53:4 literalmente y relaciona al Siervo "enfermo-sanador" con Jesús en su ministerio de curar a los enfermos, no se está fijando en un elemento secundario en la descripción del Siervo, sino en uno de los rasgos principales. Podemos decir que Mateo parece haber encontrado evidencia adicional para ver el cumplimiento del Siervo en Jesús, precisamente en el aspecto en que el lector moderno encuentra la dificultad más grande para aceptar tal identificación.

De todos modos es evidente que la afirmación pentecostal de que la curación es parte del evangelio, y profundamente arraigada en los sufrimientos del Siervo encuentra amplia base en el texto hebreo del Cuarto Canto. Sin duda existen peligros y extremos en las campañas masivas de sanidad pentecostal. Pero Is. 53 y Mt. 8:17 no nos dejan en libertad para ir al otro extremo y eliminar de nuestro evangelio la importancia de curar a los enfermos.<sup>xiii</sup> E.J. Young analiza bien el sentido literal del hebreo sobre la enfermedad, pero concluye "el cuadro aquí no es de uno que tiene el cuerpo debilitado por enfermedad física, porque la palabra "enfermedad" aquí representa el pecado."<sup>xiv</sup> Tal espiritualización no toma en cuenta el carácter sintético del pensamiento hebreo ni el fondo de las bendiciones y maldiciones del pacto (Dt. 28; Lv. 26). La obra del Siervo en el Cuarto Canto hace posible que el pueblo experimente otra vez todas las bendiciones del pacto y, como bien dice el salmista, Yahveh es quien

perdona todas tus iniquidades,  
El que sana todas tus enfermedades (103:3).

## 2. La tradición evangélica: sustitución penal-justificación forense

En este contexto, por tradición “evangélica” entendemos no sólo el protestantismo histórico, sino también los elementos evangélicos en la tradición católica (Agustín, Anselmo, Tomás de Aquino), porque en la interpretación del Cuarto Canto del Siervo tienen tanto en común que no nos parece necesario tratarlos por separado. Aunque Jon Sobrino y otros críticos de la teología evangélica han tratado de crear la impresión de que esta doctrina fue invención de San Anselmo, estudios más cuidadosos han demostrado que tiene raíces patrísticas;<sup>xv</sup> está afirmada en San Agustín (*Enchiridion*),<sup>xvi</sup> se encuentra desarrollada en profundidad en Lutero,<sup>xvii</sup> Calvino<sup>xviii</sup> y Wesley<sup>xix</sup>

Además la doctrina evangélica está incluida en las grandes confesiones y los catecismos, especialmente de la época de la Reforma (Heidelberg, Q. 12-18; 39 Artículos de la Iglesia Anglicana, Art. XXXI; El Catecismo Mayor de Lutero, Credo: Artículo II; la Confesión de Westminster VII: 5). En la época moderna recibe confirmación de teólogos como Karl Barth<sup>xx</sup>, Emil Brunner<sup>xxi</sup>, G.C. Berkouwer<sup>xxii</sup>, y Wolfart Pannenberg<sup>xxiii</sup>, y sostén exegético de Leon Morris<sup>xxiv</sup> y C.E.B. Cranfield.<sup>xxv</sup>

### 2.1 El problema humano: rebeldía, individualismo, alienación

En la interpretación del Cuarto Canto el mayor aporte evangélico ha sido el reconocimiento del "pecado" como la raíz del problema humano. Toda la teología del pacto en el Antiguo Testamento (Lv. 26; Dt. 28) confirma la convicción evangélica de que el problema mayor de Israel en el exilio en Babilonia no fue el exilio en sí sino la apostasía que lo causó. Así, en Segundo Isaías en su forma final, la solución principal no es la redención de Babilonia sino la redención del pecado, no el volver a Palestina sino el volver a Dios. Sin embargo, cuando estudiamos la teología del "pecado" y del arrepentimiento en este contexto, podemos ver que la visión evangélica estrecha, a pesar de sus elementos válidos, no percibe en forma adecuada la enseñanza del Cuarto Canto sobre el tema.

En primer lugar, la palabra preferida para expresar el problema humano en el Cuarto Canto no es “pecado” [*hata*’, 12c “él llevó nuestro pecado”], sino “rebeldía” [*pesha*’], término político que expresa la rebeldía del súbdito (sea individuo o nación) que rompe la solidaridad de una alianza o pacto:

El ha sido herido por nuestras *rebeldías* (53:5a)  
por las *rebeldías* de su/mi pueblo ha sido herido (8d)  
y con los *rebeldes* fue contado (12d)  
e intercedió por los *rebeldes* (12f).

La otra palabra preferida para expresar el dilema humano es "iniquidad" [*awon*] la alienación amarga que resulta de la rebeldía. Esta palabra ocurre 3 veces:

molido por nuestras iniquidades [BJ3 “culpas”] (5b)  
Yahveh descargó sobre él la iniquidad de todos nosotros(6d)  
las *iniquidades* de ellos él soportará (11c).

Además de las palabras explícitas (*pesha*’, *awon*, *hata*’) el problema humano se describe con la imagen de ovejas tontas y egoístas:

Todos nosotros como ovejas erramos (*ta ‘ah*)  
cada uno marchó por su camino (6ab).

El Cuarto Canto señala, pues, cómo la raíz del problema humano es precisamente el egoísmo individualista que el capitalismo exalta como la base de una “economía cristiana”<sup>xxvi</sup>

Para entender bien el análisis del Cuarto Canto sobre el problema humano, tenemos que preguntar ¿quiénes son los culpables? El Canto habla básicamente de dos grupos, sin identificarlos explícitamente: los “muchos” y “nosotros”. Al analizar el uso de estos términos encontramos una respuesta que aclara bastante el mensaje del Canto.

“Los muchos” [*rabbim*] ocurre solamente en la introducción y conclusión, donde habla Dios. Se usa primero en 52:14a:

Así como se asombraron de él [el Siervo] *muchos*.

Por el contexto parece referirse a las naciones, porque leemos en 52:15a:

Así el [Siervo] rociará a *muchas naciones* [*goyim rabbim*]

En la conclusión, donde Dios habla otra vez, el Canto vuelve a referirse a estos “muchos”:

Justificará mi Siervo a *muchos* [*rabbim*]

y las iniquidades de ellos él soportará (11cd).

Por eso le daré su parte entre los *muchos* [*rabbim*; BJ3 “grandes”]

Y él el pecado de *muchos* [*rabbim*] llevó (12ae).

Así pues, la introducción y la conclusión del Canto (donde habla Dios) aluden al alcance *universal* de la obra del Siervo.<sup>xxvii</sup>

Sin embargo, en todo el cuerpo del Canto (53; 1-10; esp. 1-6), habla otro grupo -“nosotros”. ¿Quiénes son? Pueden ser las mismas naciones que hablan de Israel como del siervo que sufre por ellos? Como señala Delitzsch, cuando un “nosotros” se introduce de repente en la profecía, se refiere a Israel (42:24; 64:5; 16:6; 24:16)<sup>xxviii</sup> En este contexto, el contraste entre las naciones (ignorantes y mudas, 52:15) y “nosotros” (testigos oculares, pero sin discernimiento, 53:1-4) hace imposible la identificación de los dos grupos. también tenemos la identificación sugerida en el v.8:

Fue arrancado de la tierra de los vivos;

por las rebeldías de su/mi pueblo ha sido herido.

Pero si Israel habla aquí como “nosotros” no puede ser también el Siervo.

Entre el grupo de “nosotros” no hubo excepciones:

*Todos nosotros* como ovejas erramos

cada uno marchó por su camino

y Yahveh descargó sobre él

la culpa de todos nosotros (53:6).

Israel, entonces, confiesa ser rebelde como las naciones (4-7), pero Dios anuncia que, por obra del Siervo, las naciones serán rociadas como Israel (52:15).

Surge la pregunta de si el Siervo tuvo o no pecado. Mowinckel insiste en que lo tuvo, porque en el pensamiento del Antiguo Testamento ningún ser humano está sin pecado<sup>xxix</sup>. El Canto lo llama “justo” (53:11c, RVR) y dice que “no hizo violencia ni hubo engaño en su boca” (9cd), pero estas expresiones las podemos entender de una manera relativa. Sin embargo, dos factores pueden sugerir que el Siervo vivió sin pecar (o por lo menos dejan abierta esta posibilidad):

(a) El contraste marcado entre el Siervo y “todos nosotros” (53:6).

(b) Su sacrificio (10c) y sustitución por los pecadores (53:4-6). ¿Cómo pudo el Siervo morir vicariamente por los pecadores si él mismo era culpable? Los animales sacrificados en el Antiguo Testamento tenían que estar “sin mancha”.

## 2.2 Sustitución penal

El Cuarto Canto, pues, analiza el problema humano básico como la rebeldía, el egoísmo, el individualismo, la fragmentación de la solidaridad del pacto, la separación y la

alineación de los miembros de la comunidad. Es un problema universal que afecta tanto a Israel (nosotros) como a las demás naciones (los muchos). ¿Qué hicieron Dios y su Siervo para contrarrestar todo esto? El núcleo de la respuesta del Cuarto Canto se encuentra en una serie de afirmaciones, alusiones e imágenes, que podemos resumir diciendo que el Siervo se identificó con los hombres en su estado de rebeldía y alienación y sufrió en su lugar el castigo y juicio divinos.

(a) Primero lo vemos en las solemnes afirmaciones de 53:5-6:

Él ha sido herido por nuestras rebeldías  
molido por nuestras iniquidades.  
El soportó el castigo [*musar*] que nos trae la paz  
y con sus cardenales hemos sido curados ...  
Yahveh descargó sobre él  
la culpa de todos nosotros.

Es imposible negar que estos versículos interpretan la obra del Siervo en términos de sustitución penal. Como afirma Westermann, el Siervo lleva los pecados de otros y “el castigo que resulta de ellos”<sup>xxx</sup>.

(b) El sentido de la muerte del Siervo recibe ulterior confirmación cuando se dice que se “da a sí mismo [*nefesh*] como sacrificio de reparación/culpa [*asham*]. ¿Por qué escogió el autor del Canto este sacrificio para expresar el sentido de la muerte del Siervo? Mucho se ha escrito para tratar de aclarar el sentido del sacrificio ‘*asham* en el Antiguo Testamento: también para distinguirlo de los demás sacrificios, en especial del sacrificio por el pecado (Lv.4) con el cual el sacrificio ‘*asham* comparte muchas características. Sin entrar en todas las teorías y detalles de interpretación podemos sugerir que el sacrificio ‘*asham* es apropiado porque es el sacrificio invariable que se ofrecía cuando un sacerdote había declarado limpio (justificado) a un leproso y lo había rociado con la sangre sacrificial (Lv. 14:7, 12-17, 21, 24-29)<sup>xxxi</sup>. También es apropiado el sacrificio ‘*asham* porque asegura perdón aun por los pecados inconscientes (cp. las ovejas tontas en Is. 53:6)<sup>xxxii</sup>. Además es el sacrificio de "reparación" que señala la plena satisfacción por el pecado<sup>xxxiii</sup>. Hay, pues, abundantes razones teológicas que explican la referencia al sacrificio ‘*asham*; se debe agregar, sin embargo, que ciertos motivos poéticos podrían haber influido en la selección de palabras. El resultado es un verso de belleza excepcional hebreo:

*im-tasím ‘ashám nafshó.*

Como todos los sacrificios en Lv. 1-5, el sacrificio ‘*asham* era un sacrificio propiciatorio (Nm. 1:53; 16:46 y 18:5)<sup>xxxiv</sup>. Por ello responde al problema de la ira de Dios mencionado repetidas veces en el contexto de Segundo Isaías (43:13, 25; 47:6; 48:9; 51:17, 20, 22; 54:8-9; cp. 34:2). Bien puede concluir García Cordero que "los sufrimientos del Siervo han aplacado la ira divina"<sup>xxxv</sup>.

(c) La interpretación de la muerte del Siervo como sustitución penal se confirma también por los textos que afirman que él *llevó los pecados* de los demás. Más explícita es la conclusión del Canto, donde leemos:

Por su conocimiento justificará mi Siervo justo  
a muchos  
y las *culpas* de ellos él las *soportará* [*saba*]; cp. 53:4b (11cd),  
con los rebeldes fue contado [*manah, nifal*]  
y él llevó [*nasa*’]; cp. 53:4a) el pecado de muchos  
y por los rebeldes intercedió [*paga*’, *hifil*; cp. 6c].

Con estas expresiones explícitas podemos comparar otras parecidas:

Eran nuestras enfermedades las que él llevaba [*nasa*’]  
y nuestros dolores los que soportaba [*sabal*] (53:4ab)

El ha sido herido [*halal*] por nuestras rebeldías,  
molido [*daca*'] por nuestras culpas.  
El castigo [*musar*] que nos trae la paz (estuvo) sobre él,  
y con sus cardenales hemos sido curados (53:5).  
Yahveh descargó [*paga*', *hifil*, "hizo cargar"] sobre él  
la iniquidad de todos nosotros (53:6cd).

Por las rebeldías de mi/su pueblo el golpe [*nega*'] para él (53:8d).

Mas a Yahveh le plugo quebrantarle [*daka*'], lo hizo enfermo (53:19ab).

Este concepto de llevar el pecado de otros se repite en el Nuevo Testamento (1 P. 2:24; He. 9:28). Varios autores han señalado que el sentido es obvio en el Antiguo Testamento y que quiere decir "sufrir el castigo y las consecuencias del pecado"<sup>xxxvi</sup>, sufrir las consecuencias penales del pecado, y su maldición, que es la separación de Dios<sup>xxxvii</sup>. Para sostener estas conclusiones se citan varios textos del Antiguo Testamento que muestran claramente el sentido: Nm. 14:33-34; Ez. 18:20; Dt. 21:23 (cp. Gá. 3:13, Ex. 28:38; Nm. 18:1; Lv. 24:15-16, etc.<sup>xxxviii</sup>

### 2.3 La justificación forense

La tradición evangélica, además de considerar la rebeldía contra Dios como el problema humano básico y de señalar la obra del Siervo, entendida como sustitución penal, como la respuesta divina, insiste también en que el Cuarto Canto habla de la justificación forense como aspecto básico de la obra del Siervo. El texto clave es Is. 53:11bc, traducido literalmente así:

Por su conocimiento justificará [*yatsdiq*, *hifil*]  
mi Siervo Justo a muchos, y [o "porque"]  
llevará las iniquidades de ellos (RVR).

Las traducciones católicas modernas sostienen esta interpretación, aunque BJ y BL omiten la palabra "Justo" por considerarla repetición, y NBE une la palabra "conocimiento" con el verso anterior, donde coloca además la palabra "Justo" ("el justo se saciará de conocimiento"). Estas variaciones, sostenidas por muchas autoridades, no afectan el sentido básico de la justificación.

Mowincke y Westermann, sin embargo, proponen una interpretación muy distinta:

"Mi siervo *aparecerá como justo* ante muchos"<sup>xxxix</sup>.

La LXX y el comentario judío Soncino<sup>xl</sup> ) presentan traducciones parecidas. Mowinckel y Westermann dicen que debemos entender el *hifil* de *tsdq* en este contexto como causativo *interno*. Además, citan a Is. 50:7-8, donde Dios justifica al Siervo: "El que justifica [*matsdiqi*, *hifil*, participio] está cerca".

Pero Is. 50:8 habla de la acción de *Dios* en justificar a su *Siervo*; 53:11 bien puede hablar de algo más: la acción del *Siervo* en justificar a los muchos. Esta última interpretación armoniza mejor con el verso paralelo en 53:11d, "porque las culpas de ellos él soportará". También el *hifil* suele ser simplemente causativo; un *hifil* interno es bastante raro<sup>xli</sup>.

El sentido forense de la justificación se defiende también por el contexto sacerdotal del capítulo (los sacerdotes pronunciaron "limpios" a los leprosos; el sacrificio '*asham*'; la acción de rociar las naciones)<sup>xlii</sup>. Entendido así, 53:11cd complementa la enseñanza de sustitución penal con la afirmación de la justificación de los culpables, que Young bien califica como un "intercambio glorioso"<sup>xliii</sup>. Podemos comparar las repetidas afirmaciones de perdón en Segundo Isaías (40:2; 43:25; 44:22; 55:6-7; cp. 47:11), que en el Cuarto Canto reciben su debida explicación.



## Conclusión

Los énfasis y las preocupaciones de la tradición evangélica no agotan el sentido del Cuarto Canto. Pero al entusiasrnos con las verdades y perspectivas complementarias del pentecostalismo y de las teologías de liberación, no debemos despreciar los elementos que han significado tanto para la fe cristiana a lo largo de los siglos. A pesar de los ataques racionalistas y de las negaciones y salvedades de las teologías liberales, el entender la muerte del Siervo como sustitución penal es más vital que nunca.

Los grandes evangelistas de todos los tiempos sabían que tenían que exaltar esta verdad para poder “hablar al corazón de Jerusalén” (Is. 40:2). Es la interpretación que ha inspirado a la mayoría de los grandes himnos sobre la muerte de Cristo, aun cuando no aparezca explícitamente en el texto (Isaac Watts, "La cruz excelsa al contemplar"). Su importancia en la teología cristiana, la evangelización y la piedad histórica se debe en parte a los siguientes factores:

- (a) Conserva íntegra la teología bíblica en cuanto al carácter de Dios, su justicia perfecta (Ro. 3:24-26)<sup>xliv</sup> y santidad (características de suma importancia para la teología en América Latina).
- (b) No solamente la justicia divina, sino también el amor de Dios se ve en forma más profunda cuando entendemos que el Siervo sufrió el infierno, la separación de Dios, en nuestro lugar (1 Juan 4:10).
- (c) Nos permite comprender la seriedad del pecado y la ira divina contra éste como se nos presenta en las Escrituras.
- (d) Sólo así podemos entender la necesidad de la encarnación y la muerte de Dios Hijo. Jon Sobrino se ha quejado de que esta “teoría . . . sabe demasiado”<sup>xlv</sup>. Pero no sabe más de lo que las Escrituras afirman. “Las cosas secretas pertenecen a Yahveh nuestro Dios; mas las reveladas son para nosotros y para nuestros hijos para siempre” (Dt. 29:29). No podemos negar esta interpretación de la muerte del Siervo sin negar lo que las Escrituras enseñan.

Por supuesto la historia de la teología y de la predicación y la piedad popular nos han mostrado que hay peligros en esta doctrina (como en cualquier otra), y que existen extremos que debemos evitar. Las perspectivas pentecostales y liberacionistas pueden ayudarnos a complementar la doctrina y evitar ciertos peligros y extremos. Pero no pueden desubicar la doctrina evangélica, ni negar el aporte que hace a la teología latinoamericana.

### *Excursus: “rociará”*

El significado de la muerte del Siervo se pone de manifiesto también en la afirmación de 52:15a:

Así rociará [*yazzeh*, de *nazah*] muchas naciones.

A pesar de la claridad del texto hebreo, los comentarios y las traducciones han utilizado muchas alternativas. Al comparar las notas de BJ2 y BJ3 sobre el versículo se puede advertir un movimiento hacia la traducción correcta. En BJ2 la nota dice “se admirarán” según griego y latín; “hará saltar” hebr. En este verso hay dos errores, porque la Vulgata tradujo “*Iste asperget gentes multas*”, y el verbo hebreo es bien conocido. Se usa 22 veces en el Antiguo Testamento y siempre significa “rociar”<sup>xlvi</sup>. Podemos, pues,

valorar la corrección en la nota de BJ3 que dice “se admirarán” griego; “rociará” (?) hebr. Solamente que la (?) existe sólo en la mente del compilador; el sentido del verbo hebreo es claro. Para apreciar el significado de la obra del Siervo al rociar a las naciones tenemos que recordar el contexto sacerdotal en que se mueve el autor del Cuarto Canto:

- (a) Toda la obra del Siervo se resume y se explica en 53:10c, cuando dice que da su vida (*nefesh*, que incluye la sangre, Lv. 17:11) como ‘*asham*, literalmente “sacrificio de reparación/culpa” (cp. Lv. 5:14-26; 7:1-7; 14:14-31, etc.).
- (b) Hemos advertido cómo el Cuarto Canto utiliza palabras asociadas con enfermedades, especialmente la lepra, para describir al Siervo. De los 22 casos en que aparece *nazah* (rociar) en el Antiguo Testamento, 15 están en Levítico<sup>xlvii</sup>, donde se habla tanto de rociar con sangre (o aceite y agua) para purificar objetos y personas (el leproso, 14:7). Otros 4 usos se encuentran en textos sacerdotales parecidos en Números (8:7; 19:4, 18, 19). Además del uso en Isaías (52:15; 63:3), *nazah* ocurre solamente en 2 R. 9:33.
- (c) La obra del Siervo de *justificar* (*tsadaq*, 53:11) también tiene sus raíces en el contexto sacerdotal, como lo ha demostrado von Rad<sup>xlviii</sup>. Este señala sobre todo la importancia de la actividad del sacerdote en declarar limpias o inmundas a personas como los leprosos (Lv. 14:7).
- (d) El contexto inmediato anterior al Cuarto Canto es un llamamiento de separación y salida (de Babilonia) expresado en términos sacerdotales: “portadores del ajuar de Yahveh”; “no toquéis cosa impura” (52:11).
- (e) El Siervo se compara con el cordero sacrificial (53:7), la oveja pascual para el Nuevo Éxodo.

Así pues, a pesar de las traducciones modernas en castellano existen argumentos muy fuertes a favor del sentido del hebreo. Aunque la LXX tradujo “se admirarán” [thaumásontai], el TM está refrendado por los Rollos del Mar Muerto (IQIsa y b), el Manual de Disciplina (iv.21 cp. iii.1); Siríaco y Aquila. Entre las autoridades modernas que apoyan la traducción “rociará” están Edward J. Young; T.C. Vriezen; James Muilenburg<sup>xlix</sup>; von Rad<sup>l</sup>; los léxicos de Köehler y Holladay; y el artículo “*rantídzo, rantismós*”; por Hunzinger en TDNT<sup>li</sup>.

El único argumento de peso (además de la LXX) contra el sentido literal del TM es que se espera una expresión que sea: paralela con 52:15B “ante él cerrarán los reyes la boca”. Pero si aceptamos la versión de la LXX para hacer de 15a y b versos paralelos, dejamos sin paralelo a 14a: resolvemos un problema pero creamos otro. Como ha mostrado Young<sup>lii</sup> la sintaxis hebrea y la estructura de la poesía es más compleja aquí. Siguiendo el TM y respetando la sintaxis hebrea podemos entender el texto así:

52:14a como [*ca'asher*] se asombraron de él muchos (protasis)

14b (tan [*ken*] desfigurado tenía el aspecto que no parecía hombre ni su apariencia era humana)

15a -así [*ken*] rociará muchas naciones-

15b ante él cerrarán los reyes la boca (apodosis).

Aunque la mayoría de los versículos del Canto nos dan pares de versos en paralelismo, 52:14-15 no es la única excepción. Los vv. 7 y 11 también presentan irregularidades, y el v. 7-8a ofrece un patrón algo parecido, un tipo de inclusión: 7a // 8a; 7b // 7e; 7c // 7d.

### 3. La teología latinoamericana (y el judaísmo): opresión-liberación.

Por supuesto, no podemos negar que existen grandes diferencias entre el judaísmo y las teologías de liberación. Sin embargo, en la interpretación del Cuarto Canto, nos conviene tratarlos juntos, porque comparten muchas preocupaciones y perspectivas comunes, especialmente las que surgen de la insistencia en que interpretemos los textos del Antiguo Testamento contextualmente, sin importar las preguntas y perspectivas que surgen de la filosofía griega o del Nuevo Testamento.

#### 3.1 *El Siervo e Israel*

Aunque después de Cristo ha prevalecido entre los judíos la interpretación colectiva, siempre hubo otra tradición que entendió al Siervo del Cuarto Canto como el Mesías (LXX. Targum, varios rabinos)<sup>liii</sup>. Se puede afirmar que el Siervo del Cuarto Canto llega a ser una *persona* y, desde la perspectiva del autor del Canto, una figura *futura*<sup>liv</sup>. Pero la interpretación colectiva sigue teniendo validez para contrarrestar la tendencia a imponer una interpretación individualista, que considera al Siervo como divorciado de Israel y sin vínculo con él. El Canto define el individualismo egoísta como la esencia del pecado (53:6), y las teologías de liberación nos advierten contra la tendencia griega de crear dicotomías donde Dios ha establecido unidades vitales.

Segundo Isaías (40-55) en su forma final hace imposible que pensemos en el Siervo como en un individuo desvinculado de Israel. La palabra “siervo” [*‘ebed*] es una expresión favorita del autor, se encuentra 21 veces. Fuera del Cuarto Canto siempre se refiere a Israel (o en dos versículos al remanente fiel en él, 49:5-6). En Trito-Isaías la palabra “siervo” ocurre 10 veces, y 9 de ellas se refieren a Israel (56:6 habla de los prosélitos). En el Cuarto Canto el Siervo crece en medio de “nosotros” como “retoño” [*yoneq*] del árbol (la nación) cortado (exiliado), 53:2; cp. 6:13; 11:1; Jer. 23:5-6. Se describe como “raíz de tierra árida”, referencia a la ubicación del Siervo con su pueblo en el exilio (44:1-3). La teología cristiana, insistiendo en la deidad de Cristo, no tiene dificultades en pensar que una persona (siendo Dios y hombre) sufra el castigo y juicio de los pecados de muchos. Pero desde la perspectiva del autor del Canto, el Siervo, por todos sus rasgos personales, tenía que mantener su vínculo vital con la colectividad de Israel. Como concluye H.H. Rowley, debemos admitir, incluso en el Cuarto Canto, un movimiento pendular entre una persona e Israel, basado en el concepto de “personalidad corporativa”<sup>lv</sup>. No es suficiente, siguiendo a Delitzsch y North, que pensemos en una sencilla progresión lineal, con el Siervo como Israel (42), el remanente fiel (49), el profeta (50), y una persona futura (53)<sup>lvi</sup>. Rowley señala cómo el Nuevo Testamento mismo muestra que, después de una contracción del Siervo a Jesús, hubo otra vez una expansión (péndulo) en la doctrina de la Iglesia: Fil. 3:10; Ro. 8:17; Col. 1:24; Gá. 2:20<sup>lvii</sup>. En el Cuarto Canto el Siervo al principio se ve solo en su exaltación (52:13), pero en la conclusión está plenamente identificado otra vez con su pueblo, repartiendo con ellos los despojos del triunfo (53:12ab; cp. Lc. 11:22; Ap. 2:7, 11, 17, 26-28; 3:6, 12, 21). Aun en su forma más extrema, pues, la insistencia del judaísmo en una interpretación colectiva puede protegernos de una interpretación exclusiva y exageradamente individualista. Y las teologías de liberación, en diálogo con el marxismo, añaden su voz a la advertencia contra las dicotomías y tendencias individualistas en la iglesia. Nos hacen recordar que el Siervo del Cuarto Canto vino a librarlos de nuestro egoísmo individualista (53:6) no a confirmar nuestros prejuicios de este tipo. Y que la revelación del Cuarto Canto (revelación cumplida, pero no superada aún en el Nuevo Testamento) no se le da a la iglesia, sino a un profeta de Israel -y precisamente en la época cuando la nación pasaba por las aguas profundas del sufrimiento en el exilio.

Una iglesia que, desde Constantino, ha estado demasiado identificada con los ricos y poderosos, y no con el sufrimiento de los pobres y oprimidos, jamás debe despreciar lo que nos dice la sinagoga en cuanto al Cuarto Canto y la experiencia amarga del sufrimiento nacional.

### 3.2 *Opresión y revolución*

Como ya hemos señalado, mucho del sufrimiento del Siervo en el Cuarto Canto se describe en términos de una enfermedad, la lepra. Pero existe también otro polo en estos sufrimientos, y es el de la opresión. Los Salmos nos muestran repetidas veces el nexo entre la experiencia de enfermedad y la persecución que a menudo surgió como consecuencia de ella, cuando los enemigos se aprovechaban de la situación para levantar acusaciones falsas. Pero cuesta entender lo que le pasa al Siervo en el Cuarto Canto, porque el leproso era expulsado de la comunidad como inmundo. El Siervo, sin embargo, parece someterse además a un proceso judicial, que resultó en su ejecución (53:7-8), mientras otro versículo nos da a entender que murió de su enfermedad a mano de Yahveh (53:10). Por eso Westermann insiste en que no debemos tomar el lenguaje del sufrimiento, sea de enfermedad o de opresión, en forma literal<sup>lviii</sup>.

Lo cierto es que el Canto describe al Siervo como objeto de opresión en todas sus dimensiones:

herido de Dios y *opresivamente humillado* [‘*anah*, pual], 53:4d  
Oprimido [*daka*’, pulverizado] por nuestra culpa, 53:5b  
Fue deshumanizado por la opresión [*nagas*]  
y *opresivamente humillado* [‘*anah*, nifal], 53:7a  
Tras *opresión judicial* [‘*otser*] y juicio fue arrebatado, 53:8a  
Mas plugo a Yahveh *oprimirle* [*daka*’, pulverizar]  
con enfermedades, 53:10ab.

El Canto utiliza 4 raíces hebreas un total de 6 veces; hace pues, de la opresión una categoría básica para entender la teología del capítulo<sup>lix</sup>. En 7a y 8a parece que el Siervo sufre de la opresión humana en un contexto judicial. Pero en 4d, 5b y 10ab Yahveh es el autor de la opresión, y la enfermedad su instrumento. En el caso de la enfermedad, se dice que el Siervo se identificó con el pueblo -las enfermedades les corresponden en primera instancia a ellos (4ab). Pero no hay nada en el texto que indique que el pueblo fuera oprimido: es una desdicha que sufre el Siervo solo. La indiferencia de los contemporáneos (8b) del Siervo puede indicar que sufrió la opresión a manos del poder extranjero en 7a y 8a.

Una vez bien entendido el énfasis del Cuarto Canto en la opresión que sufre el Siervo, podemos valorar los repetidos anuncios de una revolución exitosa, que toma al pobre oprimido para exaltarlos por encima de todos los demás:

Dios:  
He aquí que tendrá éxito mi Siervo,  
será enaltecido, levantado y ensalzado  
sobremanera (52:13).

Los gentiles quedan asombrados (52:14a) y los reyes, en vez de acusarlo, tienen que cerrar la boca (53:15b). Logra cumplir los justos propósitos de Yahveh (53:10d). Comparte los despojos de la revolución con sus seguidores fieles (53:12ab). En esta acción el Siervo parece un nuevo Moisés, pues el relato del Éxodo había recalcado repetidas veces cómo los israelitas habían despojado a sus opresores al salir de Egipto (Ex. 3:21-22; 11:2-3; 12:35-36). La interpretación de Gustavo Aulén en *Christus Victor* tiene, pues, cierta base en el texto, pero como *consecuencia* de la sustitución penal, no desplazándola<sup>lx</sup>. Así

pues, el Cuarto Canto nos presenta un tipo de teología de opresión y revolución parecida al Magnificat de María. Nos habla de un Dios que

Derribó a los potentados de sus tronos  
y exaltó a los humildes ...  
Acogió a Israel, su siervo,  
acordándose de la misericordia (Lc. 1:52, 54,  
cp. 1 S. 2:1-10).

### 3.3 Pobreza y prosperidad

Podemos afirmar que la perspectiva del Cuarto Canto sobre la riqueza es bastante radical. No sigue la teología deuteronomista que vio la riqueza como señal de obediencia. Al contrario, identifica a los *ricos* con los *impíos* -perspectiva común entre pueblos que sufren bajo opresión extranjera (cp. Pr. 1 1:28; Mi. 6:12):

y se puso su sepultura entre los *malvados*  
[*resha'im*]  
y con los *ricos* [*ashir*] su tumba (53:9ab).

Originalmente, pues, el Canto entendió a los ricos como impíos, tomando el paralelismo hebreo como sinónimo. La LXX y el Targum siguieron, e incluso fortalecieron la identificación de los impíos y los ricos<sup>lxi</sup>. Pero el TM se presta también a otra interpretación, que entiende el paralelismo como antitético. Se puede traducir así:

Alguien le asignó [*natan*] su sepultura entre los impíos,  
Pero [*w*] su tumba (estuvo) con un rico,  
Porque [*al*] ninguna violencia hizo,  
ni hubo engaño en su boca.

Mateo aprovechó la posibilidad de esta segunda interpretación para mostrar el cumplimiento de 1a profecía en el entierro de Jesús en la tumba de José de Arimatea (Mt. 27:57). Entendido así, el rico es bueno y la exaltación del Siervo empieza cuando puede ser sepultado con un rico en vez de con los impíos. Los rollos del Mar Muerto sostienen la interpretación que quiso dar Mateo contra el TM: hablan de la “tumba” del rico y no de “muerte” con un rico<sup>lxii</sup>.

Aunque es posible, la traducción que encuentra cumplimiento literal en la generosidad de José de Arimatea resulta un poco "juguetona"; el sentido normal del hebreo habla de los ricos como impíos. Seguramente son los opresores poderosos (53:8a) quienes lograron la ejecución del Siervo inocente (9a). Pero si los versos 8-9 hablan del mundo como es, Dios anuncia una situación radicalmente distinta en la introducción y conclusión del Canto. El Canto empieza con la afirmación de un cambio radical que produce la “prosperidad” del Siervo oprimido (53:13a). Y termina con el jubiloso cuadro del Siervo triunfante, que comparte los despojos como guerrero victorioso (53:12ab). Implícita en todo ello está una revolución radical en la situación económica, que deja a los ricos impíos derrotados y a los pobres oprimidos enriquecidos. El Siervo se ve como un nuevo Moisés que había despojado a los opresores de su pueblo (cp. Ex. 12:35s.).

### 3.4 La salvación como liberación integral

Cuando escudriñamos el Cuarto Canto para esbozar su concepto de liberación se ve otra vez el movimiento pendular entre el concepto personal y colectivo del Siervo, porque cuesta en muchos casos estar seguro de a quién se refieren las variadas dimensiones de la salvación descrita en el texto.

(a) Como hemos notado, la tradición evangélica hace bien en centrar la atención en la rebeldía y la culpa humanas como problema fundamental tratado en el Canto, y la respuesta que se encuentra en la acción del Siervo al sufrir en lugar nuestro el castigo y juicio debidos, con lo que logra la “*justificación*” de los culpables (53:11cd). La debilidad mayor en esta interpretación ha sido la tendencia a crear una dicotomía y a aislar esta dimensión céntrica de su contexto, que habla de una salvación integral.

(b) El énfasis evangélico recibe un buen correctivo en la teología pentecostal y carismática, que toma en forma literal todo lo que dice el Canto (y Mt. 8:17) en cuanto a la enfermedad, proclamando que por los sufrimientos del Siervo “somos *curados*” (53:5d). Esta teología abre brecha hacia un concepto de salvación integral, pero por desgracia no aprovecha el nuevo camino sugerido.

(c) Además de en la enfermedad, el Canto hace hincapié en la opresión y la humillación del Siervo. Así cuando Dios habla al principio y al final del Canto es para darnos seguridad del éxito y exaltación del Siervo (52:13; 53:10, 12), que *salva a su pueblo de la opresión y la humillación*.

(d) El Canto habla en forma brusca de la impiedad de los ricos, pero Dios proclama al principio y al final la prosperidad del Siervo exaltado, que comparte los despojos con sus seguidores fieles. Señala así a la *liberación de la pobreza* como una dimensión de la salvación lograda por el Siervo.

(e) El Canto describe la alienación que sufrió el Siervo (53:3d) y la lucha de clases expresada en la opresión judicial que resultó en su muerte (53:7a, 8a), pero afirma que el Siervo logró traerle la paz [*shalom*] a su pueblo (53:5c).

(f) A lo largo del Canto, el Siervo se ve en una soledad y aislamiento terribles (53:3acd, 4cd, 8b), pero al final se ve en solidaridad con una muchedumbre, practicando la *koinonía* (53:12ab).

(g) Por su aislamiento, enfermedad y opresión mortal, el Siervo se ve amenazado con la esterilidad, pero el Canto termina proclamando que “verá descendencia”, tema que se desarrolla en el capítulo siguiente (54:1-8, 11-13), *la liberación de la esterilidad*.

(h) El Canto indica muchas veces la muerte del Siervo (53:8acd, 9ab, 10b, 12c). Muchos afirman que señala también su resurrección, en parte influenciado por el Nuevo Testamento y en parte por los mitos paganos de dioses resucitados<sup>lxiii</sup>. Dahood insiste en que el texto habla más bien de una vida eterna en el paraíso, y no de una resurrección. El texto clave dice “verá *luz*, se saciará” (53:11ab). En el TM falta un objeto para el verbo “verá” que la LXX incluyó (*fos*). Uno de los rollos del Mar Muerto (IQIsa) confirma la lectura de la LXX, y las versiones modernas en castellano la aceptan (BJ, NBE, BL; contra RVR). Al armonizar la misma expresión (“ver luz”) con el Salmo 36:8-9, podemos ver que es una expresión que describe la felicidad de la vida eterna sobre la perspectiva del banquete mesiánico<sup>lxiv</sup>. El Canto, pues, por lo menos habla de la *liberación de la muerte* en el sentido de Lc. 23:43 (“hoy estarás conmigo en el paraíso”), pero sugiere también una resurrección. Los verbos en 52:13 pueden tener este sentido, aunque usualmente tienen un sentido más general. Puede ser que la exaltación del Siervo en 52:13 en relación con la reacción de los gentiles y sus reyes en 52:14-15 sugiera que hasta el cuerpo del Siervo participa en su vindicación. La expresión en 53:10d, “verá descendencia, alargará [*’arac*] sus días”, sugiere vigorosamente una continuación de la vida terrenal, y es más consecuente con el Antiguo Testamento pensar en la celebración del triunfo militar en 53:12ab como algo que se cumple en el escenario terrenal. Lo cierto es que la experiencia del Siervo incluye la liberación de la muerte: luz después de la oscuridad de su tumba, ya sea en un paraíso celestial o con un cuerpo resucitado en la tierra (o ambos).

(i) Aunque nada en el Cuarto Canto sugiere de por sí una liberación del exilio y una vuelta a la tierra, no podemos olvidarnos del contexto inmediato: alguien, bajo la dirección del Espíritu Santo, colocó el Cuarto Canto *inmediatamente* después de la culminación de los capítulos anteriores con el llamado a salir de Babilonia y volver a Sión (52:7-12). La liberación de la culpa del pecado (52:13-53:12) ocurre precisamente en un contexto que proclama la *liberación de la opresión del Exilio*, el Nuevo Éxodo que resulta en la vuelta a la tierra. La muerte del Siervo se entiende como la del cordero pascual (Ex. 12), el sacrificio necesario que resulta no solo en la liberación de la culpa del pecado, sino también en la liberación de la opresión babilónica. Los evangélicos que insisten tanto en una inspiración verbal, deben ser los primeros en reconocer que tal inspiración implica también una inspiración “estructural”, que acepta las implicaciones teológicas de la estructura de un libro profético.

(j) Además, el contexto del Cuarto Canto habla de una liberación ecológica que resulta en la transformación de la naturaleza. Los invasores babilónicos habían dejado la Tierra Santa en ruinas, con la vegetación destruida y, como resultado de ello, con sequías continuas. Una y otra vez Segundo Isaías habla en términos poéticos exaltados de la regeneración de la tierra, la redención ecológica que acompañará la vuelta del pueblo a su tierra. El libro termina con la proclamación de la nueva tierra, Edén restaurado (55:10-13; cp. 35:1-2, 6b-7; 41:17-20; 43:18-21; 49:8-13, 19). Como insiste Jürgen Moltmann: “No se consigue liberación alguna del hombre de la indigencia económica, opresión política y alienación humana sin liberar a la naturaleza de la expoliación inhumana y sin su pacificación”<sup>lxv</sup>.

*Conclusión.* La liberación proclamada en el Cuarto Canto, tomado en su contexto, es una salvación integral que abarca la justificación de la culpa del pecado, la curación de la enfermedad, la liberación de la opresión, la prosperidad en vez de la pobreza, la paz en vez de la lucha de clases, el compañerismo y la koinomía en vez de la soledad y el desprecio, el crecimiento demográfico en vez de la esterilidad y la extinción de la nación, la vida eterna en el paraíso y posiblemente la resurrección del cuerpo en vez de la muerte, la vuelta a la tierra en vez del exilio y la opresión, y una nueva tierra fructífera en vez de la ruina ecológica.

### 3.5 La praxis del Siervo

Los pasos básicos en el camino del Siervo ya los hemos estudiado:

(a) su encarnación y plena identificación con su pueblo en su exilio y opresión (“El Siervo e Israel”),

(b) el sufrimiento, en lugar de ellos, del castigo y el juicio del pecado (*sustitución penal*). En esta sección queremos señalar en forma somera otros pasos o características del camino del Siervo que hubieran podido eludir nuestra atención.

(c) *Desprecio*, soledad. Precisamente cuando el Siervo hace más para redimir a los hombres experimenta el desprecio cruel de ellos, la alienación y falta de comprensión en lugar de la debida gratitud: “Despreciable [*bazah*] y desecho de hombres . . . despreciable [*bazah*] y no le tuvimos en cuenta” (3ad). Como Job, sufre la malinterpretación de sus sufrimientos: “Nosotros le tuvimos por azotado, herido de Dios y humillado” (4cd). Queda aislado, alienado de su pueblo “como uno ante quien se oculta el rostro” (53:3c), y ellos completamente indiferentes a su sufrimiento: “y de sus contemporáneos, ¿quién se preocupa? (53:8b)”. Es, pues, el polo opuesto al líder político carismático que atrae a la muchedumbre con su personalidad atractiva.

(d) *Silencio*. Malentendidos, pensamos dedicarnos a mejorar la comunicación, en una campaña de relaciones públicas. Oprimidos, pensamos levantar la voz en quejas, en especial cuando sufrimos castigo por los crímenes de otros -insistimos en justicia. No así el Siervo: “no abrió la boca . . . como oveja que ante los que la trasquilan está muda, tampoco él abrió la boca (53:7)”. No es sólo que evita hacer bulla y ruido en la calle (42:2); frente al malentendido y a la indiferencia de su pueblo, y a la opresión extranjera, mantiene un silencio absoluto. Por supuesto existen tiempos para levantar la voz en proclamación de buenas noticias (40:9) y en denuncia del pecado (58:1). Pero éste no es el tiempo (Ec. 3:7). Cuando el Siervo ya había hablado (50:4, 10), pero los oyentes habían endurecido su corazón, no vale la pena seguir hablando: es tiempo de sufrir en silencio.

(e) La *no-violencia*. La Biblia nos presenta una postura dialéctica en cuanto a la violencia. Los profetas levantaron la voz en denuncia de las injusticias y opresiones (Amós; Is. 58:1). Cuando sale el evangelio con sus implicaciones revolucionarias, es natural que sigan las guerras (Ap. 6:1-4). De modo indirecto, podemos admitirlo, el evangelio promueve un tipo de violencia contra la opresión del *statu quo*. Pero no debemos equivocarnos: el camino del Siervo no es el camino de la violencia. Frente a la opresión más injusta “no hizo violencia [*hamas*] (53:9c)”. Debemos distinguir entre la violencia y la fuerza autorizada (*pace* Ellul. El gobierno tiene el derecho de usar la fuerza autorizada, aun de matar (Ro. 13), pero ésta no es violencia. Segundo Isaías puede entusiasmarse con las guerras de Ciro, el “ungido-mesías” de Yahveh, cuyas conquistas abrieron el camino para la liberación de Israel del poder babilónico y la vuelta a su tierra (Is. 41:2-3, 25; 44:28; 45:6; 46:11 ; 48:14-15). A la guerra de las guerrillas, como los macabeos, la Biblia la califica de “poca ayuda” (Dn. 11:34) aun cuando tenga gran éxito en términos humanos. El Siervo sabio prefiere el martirio (Dn. 11:33). Jesús pudo utilizar la *fuerza* para limpiar el templo. Pero lo hizo solamente como Hijo en la casa de su Padre, donde tenía la autoridad legítima para hacer tal cosa. No se metió con violencia en conflictos de su pueblo. Prefirió sufrir el martirio que hacer violencia. Por eso Dios lo exaltó (52:13) y lo hizo triunfar (53:12). Para más detalles, véase el Apéndice II.

(f) La pura *verdad*. Una cosa es no mentir; otra es evitar cualquier tipo de engaño. Sobre todo si hay que enfrentarse con un poder policial que nos amenace de muerte. El Siervo escogió el camino más elevado: “ni hubo engaño [*mirmah*] en su boca” (53:9d). Jamás trató de justificar una “mentira blanca” con el argumento de que el fin justifica los medios. Aun para liberar a los pobres oprimidos por la explotación extranjera, no recurrió al engaño ni a la demagogia. Al final de su vida, sufrió la opresión en silencio. Pero hubo un tiempo cuando habló, y entonces dijo la pura verdad.

(g) La intercesión. Algunos han negado que el Cuarto Canto hable de la oración como actividad del Siervo. Westermann señala que el verbo *pag'a* en 53:12f. tiene un sentido mucho más amplio<sup>lxvi</sup>. Los léxicos dan como definiciones “chocar, acometer, tropezar, herir, pedir, confinar”; y en el Hifil (causativo), “echar sobre, humillar (hacer suplicar), embestir, urgir con ruegos” (KB2, p. 751; Hol., p. 288). El mismo verbo ocurre en Is. 53:6 en el *Hifil*, que BJ3 traduce “Yahveh *descargó* sobre él la culpa de todos nosotros”. Es cierto, entonces, que el verbo tiene, un sentido más amplio que “interceder”. Westermann quiere entender el uso en 53:12f como sinónimo de 53:12e (“él llevó el pecado de muchos”). Dice que el verso siguiente quiere decir sencillamente que el Siervo intervino por los rebeldes: “él tomó su lugar y sufrió su castigo en su lugar”.<sup>lxvii</sup> Pero sin duda el verbo *pag'a* puede incluir el sentido de intercesión (Jer. 7:16). Por eso es mejor la conclusión de Young<sup>lxviii</sup> de que 53:12f se refiere “no solamente a la oración, sino que incluye la idea de llevar el pecado”, es decir, toda la obra sacerdotal del Siervo (cp. Ro. 8:34; He. 9:24; 1 Jn. 2:21 ; y la exaltación del Siervo al principio con el fin de rociar las naciones,



52:13-15). La conclusión del Canto, pues, no se refiere a una oración descontextualizada, desvinculada de la vida total, sino que expresa una intercesión que tiene como base una vida sacrificial. Puesto que la intercesión se dirige a Yahveh, la conclusión del Canto nos hace recordar que el problema neurálgico del hombre es su culpabilidad frente a un Dios justo, y no la opresión o el cautiverio.

(h) *Exaltación: poder y eficacia*. Una preocupación principal de Segundo Isaías es la manifestación del poder de Yahveh; hace referencia continua al poder divino por medio de la imagen del “brazo” (49:10; 51:5, 9; 52:10). Podemos decir que Ciro sirvió como prototipo de “brazo izquierdo” para lograr la liberación del pueblo de la opresión babilónica -él, y no el Siervo, se llama “ungido-mesías” (45:1). Pero existió un problema mucho más difícil que el del cautiverio. Liberar del cautiverio es cosa fácil para Dios (49:24-26). Pero ¿quién puede liberar al pueblo de la culpa del pecado frente a un Dios de santidad y justicia perfectas? (Is. 6). Esto sí requiere “magia profunda” (C. S. Lewis). Y muy pocos entienden o valoran el poder que logra la justificación del pecador culpable.

Esto provoca reflexión por parte del profeta: “El *brazo* de Yahveh ¿a quién se le reveló?” (53:1b). En cierto sentido esta pregunta es el tema del Cuarto Canto. Pablo la usa para expresar su teología de la cruz, donde ve a “la debilidad divina, más fuerte que la fuerza de los hombres” (1 Co. 1:25) y que “ha escogido Dios lo débil del mundo, para confundir lo fuerte” (1:27).

Como señala Hugo Assmann, según Pablo, el poder de Cristo “no es cosa de palabras”. El “deshacer las coartadas de la indeterminación del poder de Cristo significa . . . determinar . . . dónde este poder de Cristo actúa en la conflictiva historia humana”<sup>lxix</sup>. Concluye que

Los Cristos doloristas de América Latina, que tienen como imagen central únicamente la cruz, son Cristos de la impotencia interiorizada en los oprimidos . . . Por otro lado, los raros Cristos gloriosos de América Latina, sentados en tronos y con coronas reales como los reyes de España, no son “otros” Cristos, no son distintos...Son la otra cara de los mismos, la que veían los dominadores. No hay pues manera de separar la Cruz y la Resurrección sin caer en Cristos alienantes. Cristos del poder constituido (que no necesita luchar porque domina) y Cristos de la impotencia constituida (que no pueden luchar de tan dominados) son las dos caras de las cristologías opresoras<sup>lxx</sup>.

### 3.6 *El compromiso del pueblo*

Obviamente el autor del Cuarto Canto esperaba que muchos se beneficiarían del sacrificio del Siervo. ¿Pero es algo automático que sucede sin que haya ningún cumplimiento de condiciones por parte del pueblo? No encontramos en el Canto una exposición sistemática del tema, pero sí podemos notar ciertas condiciones básicas, tanto en el Canto mismo, como en su contexto inmediato.

(a) *Creer* la Buena Noticia. En el cap. 53, cuando se empieza a hablar en “nosotros”, la primera preocupación es que los oyentes creen la noticia “increíble” que está por ser anunciada: “¿Quién creyó [*he’emin*, hifil de ‘*aman*] a nuestra noticia?” El verso paralelo sugiere que la fe que cree tal noticia dependería de una revelación divina especial que hará patente la presencia y el poder de Dios donde los hombres menos los esperan (cp. Mt. 16:17). Es, pues, fundamental en la perspectiva del Cuarto Canto confiar en la credibilidad del relato del Siervo: su juventud, sufrimientos, muerte y exaltación.

(b) *Confesar*. Es la condición más elaborada en el Canto mismo y tiene dos dimensiones: la confesión del pecado y la confesión que expresa conversión y confianza de

que el Siervo hizo todo lo necesario para resolver el problema de nuestra rebeldía y culpa ante Dios. La confesión del pecado es corporativa y no admite excepciones:

todos nosotros como ovejas erramos,  
cada uno marchó por su camino (53:6).

La confesión en su segunda dimensión señala una conversión radical de una actitud de desprecio hacia el Siervo (53:3) a un reconocimiento de que El ha hecho todo lo necesario para lograr nuestra reconciliación con Dios y nuestra justificación:

eran nuestras enfermedades las que él llevaba  
y nuestros dolores los que soportaba . . .  
El ha sido herido por nuestras rebeldías,  
molido por nuestras culpas...  
Yahveh descargó sobre él  
la culpa de todos nosotros (53:4-7).

(c) *Convertirse*. En el Canto mismo se indica un tipo de conversión a modo de cambio radical en la actitud hacia el Siervo. Para que no perdamos el punto, Segundo Isaías pone al final de su libro una llamada explícita al arrepentimiento ante la que nadie puede cerrar los ojos. Ocurre en el contexto de una verdadera invitación evangelística:

Oíd, sedientos todos, acudid por agua,  
también los que no tenéis dinero:  
venid, comprad trigo, comed sin pagar; .  
vino y leche de balde . . .  
Buscad al Señor mientras se le encuentra,  
invocadlo mientras esté cerca;  
que el malvado abandone su camino  
y que el hombre inicuo sus pensamientos,  
que regrese al Señor, y él tendrá compasión;  
a nuestro Dios, que es rico en perdón (55:1, 7-8; cp. Jn. 7:37-38).

¡Billy Graham y Luis Palau no hubieran podido decirlo de manera más clara o conmovedora!

(d) *Colaboración en el proyecto histórico*. Pero no debemos confundir la invitación evangelística, la llamada al arrepentimiento en Segundo Isaías, con los esfuerzos algo parecidos que hacen hoy evangelistas de fondo pietista. Ante todo Segundo Isaías hace patente que Dios espera una colaboración en el proyecto histórico de la vuelta a la tierra -la salida de la opresión babilónica. Por ello, todo el “consuelo” de los capítulos anteriores (40-52) alcanza su meta y culminación en el gran imperativo de 52:11-12:

¡Apartaos, apartaos,  
salid de allí!

La repetición de los verbos pone de relieve cuán apremiante es el mandato. Dios no es sólo el Dios trascendente y santo (Is. 6), sino también un Dios sumamente activo en la historia humana. Buscarlo, entonces, es más que llorar y orar por el perdón: es colaborar con él en sus actos justos y libertadores en el proceso histórico. El no marchar con Él en los caminos de la liberación es seguir como ovejas tontas extraviadas en caminos propios. La llamada al arrepentimiento y la búsqueda de Dios en Is. 55 tenemos que entenderlas en el contexto de todos los capítulos anteriores, sobre todo de la conclusión que manda la salida del cautiverio y la vuelta a la tierra (52:11-12). El no colaborar con Dios en su proyecto histórico de liberación es nada menos que rebeldía e incredulidad (cp. Nm. 13-14).

Es común entre muchos cristianos pensar en esta última dimensión de los proyectos históricos de Dios como una posible implicación sutil del evangelio que asignamos al

campo de la “ética social”. Puede ser que Segundo Isaías quiera darnos otra perspectiva: en el orden canónico del libro, la colaboración con Dios en el proyecto histórico viene primero (52:11-12) antes aun del reconocimiento del Siervo y el significado de su muerte. Seguramente muchos en Israel respondieron a Dios en este nivel básico de volver a la tierra, sin entender nada del mensaje del Cuarto Canto. Puede ser, pues, que debamos entender la colaboración en el proyecto histórico como algo “pre-evangelístico”, donde empezamos a realizar nuestra humanidad común. Si no nos movemos en obediencia en este nivel, como lo hacen miles de personas incrédulas, ¿cómo podemos esperar responder a Dios en el nivel profundo de comprender y compartir con el Siervo sus sufrimientos? (Fil. 3:10; Col. 1:24).

## Conclusión

Las tres corrientes actuales de la teología latinoamericana nos proveen perspectivas distintas pero esenciales para nuestra relectura de Isaías 52:13-53:12.

(a) Las tradiciones evangélica y católica nos ayudan a enfocar el problema neurálgico del hombre (rebeldía, culpa ante un Dios santo y justo) y exponen la obra del Siervo en términos plenamente bíblicos de sustitución penal, sin ajuste ninguno a los prejuicios del “hombre moderno”, que no quiere pensar en un Dios justo ni en la necesidad de un sacrificio propiciatorio por sus pecados.

(b) La perspectiva pentecostal nos hace tomar con toda seriedad el lenguaje bíblico que describe la enfermedad del Siervo e insiste en proclamar y practicar curaciones de los enfermos como dimensión ineludible del evangelio y la praxis cristiana.

(c) El judaísmo y las teologías de liberación nos enseñan a fijarnos en el contexto histórico original del Cuarto Canto (salida del exilio opresor), la identificación del Siervo con su pueblo, la abundante terminología de opresión con la cual se describe el sufrimiento del Siervo, la salvación como una liberación integral, y el arrepentimiento como una vuelta al Dios bíblico, que implica colaborar con Él en sus proyectos históricos libertadores.

No podemos despreciar ninguna de estas tres corrientes en nuestro ambiente teológico si queremos lograr una relectura que capte todo lo que Dios quiere decirnos. Por medio de todas estas corrientes Dios sigue hablando. Y si queremos ser fieles, tenemos que responder como el profeta del Tercer Canto:

El Señor Yahveh me ha dado  
lengua de discípulo  
para que haga saber al cansado  
una palabra alentadora.  
Mañana tras mañana despierta mi oído,  
para escuchar como los discípulos (50:4).

**Apéndice I**  
**LA MUERTE DE JESUS EN JON SOBRINO,**  
**CRISTOLOGIA DESDE AMERICA LATINA**  
(México: Centro de Reflexión Teológica, 1976)

La originalidad, la profundidad y el gran valor de la Cristología de Jon Sobrino son innegables para cualquiera que lea su obra. En el capítulo V, que trata de la muerte de Jesús, Sobrino reconoce la centralidad de la cruz para la fe cristiana (p. 137) e insiste repetidas veces en la necesidad de reconocer en la persona de Jesús “el Dios crucificado” (p. 139, citando a Moltmann).

Tiene valor especial todo el esfuerzo que hace para evitar que la cruz sea un elemento alienante en la religiosidad del pueblo. Esto lo procura no centrando la atención en la doctrina de la Resurrección, sino con una recta interpretación de las dimensiones políticas de la cruz y de sus implicaciones para el discipulado cristiano (pp. 155-169).

Desde la perspectiva de la teología bíblica, Sobrino desarrolla acertadas críticas de varias distorsiones teológicas, resultado de la filosofía griega (p. ej., las implicaciones de la cruz para nuestra comprensión de la perfección divina, la epistemología, la teología natural, y el amor de Dios, pp. 150-155).

Creemos que el lector sensible y comprometido, al estudiar el capítulo, comprenderá los grandes valores de Sobrino. Lo que nos proponemos hacer aquí es señalar ciertas debilidades, que nos llevarán a la conclusión de que el capítulo es (dialécticamente) lo mejor y lo peor -el más fuerte y el más débil- del libro.

(a) El pensamiento de Sobrino en este capítulo parece estar demasiado dominado por la influencia de Moltmann. De las 13 notas bibliográficas, 8 se refieren a Moltmann, 3 a Käsemann, 1 a Cullmann y 1 a Boff. Nos sorprende encontrar al principio la afirmación de que “la reflexión teológica sobre la cruz de Jesús no es muy frecuente” (p. 137). ¿Qué decir, entonces, de la dogmática de Barth (4 tomos, más de 3 mil páginas sobre “reconciliación”, 1V:1, 2, 3, 4), además de los tomos de Brunner, Aulén, G.C. Berkouwer, Pannenberg, etc. (véase notas 15-25)? Una interacción teológica y exegética con estos autores hubiese evitado las debilidades principales del capítulo.

(b) Sobrino rechaza la interpretación de Anselmo (pasando por alto sus bases bíblicas y raíces patrísticas) porque “sabe demasiado” en cuanto a Dios, el pecado y la salvación (pp. 148-149). Aunque ciertas de las críticas a Anselmo tienen valor, esta sección es demasiado superficial. No toma en cuenta los textos y teología bíblica sobre las que se apoyan en principio la contribución de Anselmo y los teólogos que lo siguen. El sentido político de la cruz desarrollado por Moltmann y Sobrino bien puede complementar y corregir la interpretación de Anselmo y sus seguidores, pero no sirve jamás como sustituto de esta interpretación. Si negamos la contribución básica de Anselmo en la interpretación de la cruz, falta la “piedra angular principal”.

(c) El rechazo de Anselmo parece surgir de un error muy repetido en las teologías del siglo pasado: Sobrino parte de un concepto parcial e incompleto de Dios. Como tantos teólogos liberales del siglo XIX (Schleiermacher, Ritschl, etc.) enseña que “Dios es *amor*” (1 Jn. 4:8, 16), olvidando que también “Dios es luz” (1 Jn. 1:5; notemos que en la teología juanina esta afirmación viene primero). Aunque Sobrino cita a Miranda sobre la justicia de Dios (p. 171), esta justicia, tan fundamental para la interpretación bíblica de la cruz (Ro. 3:21-26, etc.), no recibe su debida atención en la interpretación de Sobrino. Y como es común en teólogos que siguen esta línea, tampoco encontramos en Sobrino el análisis de la ira y justa indignación de Dios contra el pecado (Ro. 1:18, etc.). Parece aceptar

acríticamente la interpretación de C.H. Dodd, que traduce *hilasterion* como “expiación” en vez de “propiciación” (Ro. 3:25, p. 146). Estos errores los han cometido muchos antes de Sobrino, y han recibido debida atención (y refutación) en la literatura teológica sobre la cruz (especialmente en las obras de Brunner, Berkouwer y Pannenberg).

(d) En vez de recalcar más en detalle los errores (no originales) de Sobrino (ya refutados ampliamente en otros libros) preferimos tratar de indicar brevemente cómo una plena aceptación de la interpretación bíblica de la cruz puede dar una base más firme para la dimensión política que él y Moltmann exponen.

Primero, la enseñanza bíblica sobre la *santidad* y *justicia* divinas nos da el fundamento para la crítica profética de la injusticia, opresión y pobreza. Nadie mejor que Miranda ha mostrado la centralidad de la justicia en la teología bíblica.

Segundo, la ira y justa indignación de Dios contra el pecado nos da la pauta para la actitud cristiana frente a la injusticia y la opresión. Advirtamos que la primera afirmación en la Biblia sobre la ira de Dios es precisamente en un contexto de denuncia contra la opresión de los pobres (Ex. 22:21-24). y que Pablo también subraya que la ira de Dios se revela contra “*toda injusticia*” (Ro. 1:18).

Tercero, la praxis política del cristiano se basa no solo en la vida de Jesús, sino también en el carácter de Dios revelado por medio de las Escrituras (Éxodo; Sal. 103:6-7). Solo al reconocer que Jesús murió por nosotros como propiciación de la ira divina (Ro. 3:25-26) podemos entender por qué era necesaria (Mr. 8:31) la encarnación y la muerte del Hijo de Dios. Si Anselmo “sabe demasiado”, Sobrino no reconoce suficiente la enseñanza bíblica en este sentido.

Cuarto, solo si se acepta la enseñanza bíblica plena sobre la cruz como propiciación de la justa ira de Dios podemos valorar la profundidad del *amor* de Dios. Cuando Juan quiere exponer lo más profundo del amor de Dios tiene que hablar una y otra vez de la “propiciación” (1 Jn. 2:2, 4:10). Sobrino quiere basarse de forma exclusiva en el amor de Dios, pero no puede mostrarnos su dimensión más profunda y sorprendente: que Dios mismo sufrió el infierno en nuestro lugar para salvarnos. Es cierto que la cruz señala la liberación de la *opresión*, pero en primer lugar es salvación “de la ira de Dios” (Ro. 5:9; 1 Ts. 1:10).

En conclusión, sólo queremos subrayar que Is. 53 nos da por un lado la base para entender que la obra del Siervo se presenta como “*sustitución penal*”, y además propone claramente el sentido político de la cruz como opción e “identificación del Siervo con los *oprimidos*”. Los Evangelios nos muestran cómo Jesús optó por ser pobre. Is. 53 pone de manifiesto cómo el Siervo sufre la opresión que es característica de la vida de los pobres. En la resurrección y exaltación del Siervo, Dios *universaliza* la “revolución original” que el Éxodo fue para Israel. Por ello debemos entender que el sermón de Pedro en el día de Pentecostés representa una denuncia profética contra la opresión y violencia institucionalizadas, expresada en la crucifixión de Jesús (Hch. 2:23-24). Y su llamado al arrepentimiento es sobre todo un llamado al pueblo a arrepentirse de la *opresión* contra el Pobre de Dios, Jesús (Hch. 2:36-38), cuyo don del Espíritu Santo en Pentecostés señala la *democratización* de los dones de Dios (Hch. 2:17-18) y el fin de toda oligarquía opresora (Mt. 20:20-28).

En la hermenéutica de los teólogos latinoamericanos se ha subrayado repetidas veces la importancia de evitar imponer dicotomías extrañas a la mentalidad bíblica. Al tratar de desarrollar una teología *política* de la cruz, divorciada de su base bíblica (santidad, justicia e ira divina, propiciación, sustitución penal), Sobrino desprecia un elemento profundo en la tradición católica y bíblica, y además se desvía del sano camino hermenéutico señalado por sus colegas en la teología de liberación. Es nuestra esperanza

que el autor vuelva a examinar el tema. No creemos que se pueda madurar el buen fruto del sentido político de la cruz machacando las raíces del árbol. Pues, como señala San Pedro, el mensaje de la cruz tiene tres dimensiones ineludibles e inseparables:

Cristo . . . *llevó nuestros pecados* en su cuerpo sobre el árbol a fin de que, muertos a nuestros pecados, *viviéramos para la justicia*, con cuyas heridas habéis sido *curados* ( 1 P. 2:24).

En Is. 53, como en todas las Escrituras, estas tres dimensiones (la católica-evangélica; la pentecostal, y la de liberación-latinoamericana) se aclaran y fortalecen mutuamente, y

“cordón de tres dobleces no se rompe pronto”  
(Ec. 4:12).

## Apéndice II

### LA FUERZA NO-VIOLENTA DE LOS OPRIMIDOS FRENTE A LA VIOLENCIA OPRESORA INSTITUCIONALIZADA

#### Introducción

La confusión lingüística. En el lenguaje popular (prensa, etc.) es común hablar de la "fuerza" legal de las autoridades que apoyan el orden del statu quo, y de la "violencia" de los guerrilleros y otros que utilizan las armas para derrocar el régimen. Desgraciadamente los teólogos han escrito muchos tomos sobre la violencia sin intentar buscar el sentido de la violencia en la Biblia misma.

Es común en la teología hoy negar toda distinción entre la "fuerza" y la "violencia" (Ellul, Girardy, Tournier), pero la Biblia sí hace una distinción. La Iglesia de forma tradicional ha distinguido entre la "fuerza legítima", algo legal que apoya el orden establecido, y la "violencia" como algo ilegal que busca derrocar el orden establecido. Pero la Biblia no sostiene esta distinción: la distinción que hace la Biblia es otra.

#### La violencia en el Antiguo Testamento

El hebreo del Antiguo Testamento contiene una raíz básica para expresar la violencia. Más común es el sustantivo *hamas* que ocurre 60 veces; el verbo *hamas* se usa solamente 8 veces. Hace falta un estudio profundo de estas palabras. Presentamos como hipótesis tentativas las conclusiones siguientes, resultado de un estudio preliminar.

(a) *El Antiguo Testamento condena rotundamente la violencia.*

Yahveh . . . odia con toda su alma  
a los que aman (escogen) la violencia (*hamas*),  
Sal. 11:5.

El Siervo oprimido no responde con violencia a la violencia institucionalizada que lo llevó a la muerte:

Nunca hizo violencia (*hamas*)  
ni hubo engaño en su boca (Is. 53:9b; cp. Pr. 3:31).

(b) *El Antiguo Testamento distingue entre la violencia y la fuerza justa y legítima*, pero no es la distinción tradicional que los teólogos (Agustín, Tomás de Aquino, Calvino) han hecho. Estos han distinguido entre la fuerza legal e ilegal (*violencia*); *la distinción en el Antiguo Testamento se basa sobre todo en lo justo (fuerza) y lo injusto (violencia)*. Así Jacob en su profecía condena la violencia de Simeón y Leví ("armas de *violencia* sus espadas", Gn. 49:5) pero aprueba la fuerza justa y legítima del Mesías venidero (49: 10).

(c) *La violencia que el Antiguo Testamento condena, cuando se define de modo concreto, es siempre la "violencia institucionalizada" de los ricos opresores*. La fuerza que utilizan los pobres y oprimidos para defenderse nunca se llama violencia y nunca se condena en la Biblia.

Cuando Moisés mató al opresor egipcio para salvar la vida del esclavo israelita, la Biblia no califica su acción como "violenta" y no la condena (Ex. 2:11-15; Hch. 7:23-28; He. 11:27, texto occidental, D).

En Jueces, cuando los libertadores carismáticos, ungidos por el Espíritu, matan a los opresores extranjeros para librar a los oprimidos, la Biblia nunca califica su acción como "violenta".

Incluso en Josué 1-12, la conquista sangrienta de la tierra prometida, nunca se llama “violenta”; es “guerra santa” según la teología bíblica.

Según Crónicas, David, que actuó como guerrillero cuando Saúl todavía era rey, puede declarar que “no hay violencia (*hamas*) en mis manos” (1 Cr. 12:17; cp. Job 16:17).

Pero las condenaciones de la violencia institucionalizada, lo que hacen los opresores contra los pobres y oprimidos, abundan en el Antiguo Testamento, especialmente en los profetas. Amós denuncia a los opresores ricos y poderosos que “atesoran” *violencia (hamas)* y despojo en los palacios de Samaria (3:10).

En Miqueas Dios denuncia a Jerusalén, diciendo,

¿Daré por inocente al que tiene balanza falsa  
y bolsa de pesas engañosas?  
Sus *ricos* se colmaron de *violencia (hamas)*,  
y sus moradores hablaron mentira (6:11-12).

Véase *Am.* 6:3; *Jer.* 6:7; 13:22; 20:8; 22:3; 51:35, 46; *Ez.* 7:23; 8:17; 12:9; 22:16; 28:16; 45:9; *Hab.* 1:2, 3, 9; 2:8; 17; *Is.* 59:6; 60:18; *Joel* 4:19; *Abd.* 10; *Sof.* 1:9; 3:4; *Jon.* 3:8; *Mal.* 2:6; cp. *Mi.* 3:1-3; *Sal.* 73: 6.

(d) *Dios nunca ejerce la violencia* (nunca es agente o sujeto de ella). *Más bien Dios libera al pobre y oprimido de la violencia que ejercen los ricos opresores* (*Sal.* 140:2, 5, 12; cp. 18:49). También el librar al pobre de la violencia de los opresores es tarea básica del rey ideal (mesíasico):

Porque él librá al menesteroso que clamare,  
y al oprimido ( *'ani*) que no tuviere quien le socorra. .  
Tendrá misericordia del pobre y del menesteroso.  
Y salvará la vida de los pobres.  
De engaño y de *violencia (hamas)* redimirá sus almas  
y la sangre de ellos será preciosa ante sus ojos  
(*Sal.* 72: 12-14).

## La violencia en el Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento no contiene ninguna referencia explícita a la violencia. Las palabras griegas que a veces se traducen por “violencia” son de sentido amplio y es mejor traducirlas por “fuerza” (*bia*, Hechos 5:26; 21:35; 27:41; o “tratar con fuerza” “*biadzomai*”, Mt. 11:12). Cuando Cristo purificó el templo (*Jn.* 2:13-22; *Mr.* 11:15-19 // *Mt.* 12:21-17) lo hizo con fuerza *justa y legítima* (“la casa de *mi padre* . . . cueva de *ladrones*”), pero no con violencia. En *Lc.* 3:14 Juan el Bautista prohíbe a los soldados “sacudir”, “hacer extorsión” (griego: *diaséio*) La “espada” en el Nuevo Testamento puede representar la fuerza justa y legítima (*Ro.* 13:1-7; *Lc.* 22:35-38; 49-51 ). No debemos citar tales textos como referencias a la violencia si no hay indicación de injusticia en el contexto.

## Conclusiones y consejos prácticos

(a) Debemos denunciar la violencia institucionalizada contra los pobres, como lo hicieron los profetas del Antiguo y Nuevo Testamento.

(b) Cuando personas pobres y oprimidas no creyentes responden con fuerza de armas frente a la violencia institucionalizada, no debemos condenarlas ni exhortarlas a que se sometan a la opresión (la praxis cristiana sólo es posible para la persona de fe -Ellul p. 159). Por supuesto, Dios, como soberano en la historia, puede incorporar y utilizar la violencia y la fuerza para sus propósitos (*Gn.* 45:5-9; *Is.* 10:5, etc.).

(c) Sin embargo, no debemos pretender que el uso de armas carnales, o militares, contra los opresores sea el camino cristiano. La Biblia, y especialmente el Nuevo Testamento, no solo rechaza la violencia, sino que pone también límites al uso de la fuerza (*Mt.* 5; *Lc.* 6; *Ro.* 12; 1 P. 3). En la praxis del Nuevo Testamento las exhortaciones de no responder con fuerza ocupan un lugar prominente. Es otra indicación de la situación oprimida y perseguida de la iglesia del Nuevo Testamento.

(d) El Nuevo Testamento nos llama a la militancia, pero es una lucha de fe que incluye la denuncia profética (*Ef.* 5:11) y utiliza toda la armadura de Dios (*Ef.* 6:10-20; 2 *Co.* 10:3-5; véase Ellul, pp. 127-175). Esta militancia que no confía en las armas carnales no contradice sino que cumple lo que Dios había enseñado a lo largo del Antiguo Testamento (*Zac.* 4:6; *Ex.* 14:13-14; *Is.* 30:1-7, 15-17; 31:1-4, etc.).

Véase Daniel 11 y las alternativas de la época (165 a.C.):

- (a) Hacer componendas con el imperio opresor, Dn. 1.
- (b) Huir a las cuevas del desierto (Qumrán, etc.).
- (c) La guerrillería (los macabeos), de “poca ayuda” (Dn. 11:34).
- (d) El camino de la cruz, el martirio (Dn. 12:3).

## Bibliografía

- Arendt, Hannah. *One Violence* (New York: Harcourt, Brace & World, 1969).  
Craigie, Peter C. *The Problem of War in the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978).  
Ellul, Jacques. *Violence: Reflections from a Christian Perspective* (London: SCM, 1970).  
Girardy, Guilio. *Amor Cristiano y Lucha de Clases* (Salamanca: Sígueme, 1971).  
Guinness, Os. *Violence: A Study of Contemporary Attitudes* (Downer's Grove, Ill.: Intervarsity Press, 1974).  
Tournier, Paul. *The Violence Inside* (London: SCM Press, 1978).

## NOTAS

### Introducción

<sup>i</sup> Claus Westermann, *Isaiah 40-66* (Philadelphia: Westminster, 1969), p. 92; J. Alberto Soggin, *Introduction to the Old Testament* (Philadelphia: Westminster Press, 1976), p. 313s. Cp. Georg Fohrer, *Introduction to the Old Testament* (Nashville: Abingdon, 1965), p. 387; Otto Kaiser, *Introduction to the Old Testament* (Minneapolis: Augsburg, 1975), pp. 266-267; BJ3, p. 1042.

<sup>ii</sup> Del vocabulario en Dt. Is. unas 46 palabras o expresiones ocurren solamente en este Canto, según North, *Suffering Servant in Deutero-Isaiah* (Oxford: Oxford University Press, 1956), p. 168. Para la teología del sufrimiento del Cuarto Canto, véase Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento II* (Salamanca: Sígueme, 1972), 347s.

<sup>iii</sup> Westermann, p. 257. Von Rad prefiere considerar el Cuarto Canto una “liturgia profética” que incluye una elegía (*Teología II*, 318ss.), siguiendo a Sigmund Mowinckel (un “canto fúnebre” tardío), *El que ha de venir: Mesianismo y Mesías* (Madrid: Edición Fax, 1975), 219.

<sup>iv</sup> Von Rad atribuye todos los Cantos del Siervo a Dt. Is. (*Teología II*, 314). También James Muilenburg, “Isaiah: Chapters 40-66”, *The Interpreter's Bible V* (Nashville: Abingdon, 1956), pp. 4G5, G15. John L. McKenzie piensa que todos vienen del Trito-Isaías, *Second Isaiah*, *The Anchor Bible* [New York: Doubleday, 1968], p. xli.

### La tradición evangélica

<sup>v</sup> La versión original inglesa reza así: “Deliverance from sickness is provided for in the atonement, and is the privilege of all believers”. Walter J. Hollenweger, *The Pentecostals* (Minneapolis: Augsburg, 1972), p. 515; cp. 359, 517 y 521.

<sup>vi</sup> John R. W. Stott, *La misión cristiana hoy* (Buenos Aires: Certeza, 1977), pp. 112-117.

<sup>vii</sup> Vulgata “quasi leprosum”.

<sup>viii</sup> Mowinckel, p. 200s.

<sup>ix</sup> Es la única definición que da BDB (p. 318) y la primera definición en Holladay. KB 2 traduce “debilidad, enfermedad”, pero en todos los 23 casos de la palabra en el Antiguo Testamento “enfermedad” es adecuada como traducción: Dt. 7:15; 28:59, 61; 1 R. 17:17; 2 R. 1:2; 8:8, 9; 13:14; Is. 1:5; 38:9; Is. 53:3-4; Jer. 6:7; 10:9; Os. 5:13; Ec. 5:16; 6:2; 2 Cr. 16:12 (2 veces); 21:15; 18-20 [Pr. 31:8 cj].

<sup>x</sup> Robert Horton Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel* (Leiden: E. J. Brill, 1975), p. 111.

<sup>xi</sup> Tal vez sigue la Vulgata “quasi leprosum”:



---

<sup>xii</sup> Para ampliar el sentido de curación, The New English Bible traduce *shalom* en el verso paralelo como “*health*”:

the chastisement he bore is health [shalom] for us  
and by his scourging we are healed [*raph'a*]

<sup>xiii</sup> El mejor libro sobre el tema que conocemos es P. Francis MacNutt, *Sanación: carisma de hoy* (Puerto Rico: Aguas Buenas, 1977).

<sup>xiv</sup> Edward J. Young, *The Book of Isaiah*., III (Grand Rapids Eerdmans, 1975), 344.

<sup>xv</sup> Wolfhart Pannenberg, *Jesus-God and Man* (London: SCM Press, 1968), p. 278.

<sup>xvi</sup> Thomas Dixon Hanks, "The Theology of Divine Anger in the Psalms of Lament" (Tesis, Concordia Seminary, St. Louis, 1972), pp. 4-5.

<sup>xvii</sup> Pannenberg, p. 278s. Hanks, pp. 6-10.

<sup>xviii</sup> Hanks, p. 10s.; cp. Pannenberg, p. 279.

<sup>xix</sup> Hanks, pp. 11-13.

<sup>xx</sup> Karl Barth, *Church Dogmatics* IV:1 (New York: Charles Scribner's Sons, 1956), 211-283.

<sup>xxi</sup> Emil Brunner, *The Mediator* (London: Lutterworth, 1934), pp. 455-489.

<sup>xxii</sup> C. Berkouwer, *The Work of Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), pp. 135-180.

<sup>xxiii</sup> Pannenberg, pp. 278-280.

<sup>xxiv</sup> Leon Morris, *The Cross in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), *passim*.

<sup>xxv</sup> C.E.B. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, I (Edinburgh: T & T. Clark, 1975), pp. 106-112, 214-218.

<sup>xxvi</sup> José Miguez Bonino, *Christians and Marxists* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), pp. 95-102.

<sup>xxvii</sup> Debemos notar que la relación entre el “uno” y los “muchos” es una preocupación frecuente en el contexto, seguramente provocada por la disminución de la población en las guerras y el exilio: 49:19-21; 51:1-3, esp. 2; 53:10cd, l2ab; 54:1-13. De Abraham vinieron muchos; ahora son pocos; se reduce a un Siervo fiel en el Cuarto Canto; pero él tendrá descendencia; y habrá otra vez un crecimiento demográfico (Is. 54).

<sup>xxviii</sup> Franz Delitzsch, *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah*, II (Edinburgh: T. & T. Clark, 1890), 286-287.

<sup>xxix</sup> Mowinckel, p.221.

<sup>xxx</sup> Westermann, p. 263. El hebreo es rico en palabras que expresan la sustitución penal, castigo, etc. W.S. Towner, “Retribution” en *Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume* (Nashville: Abingdon, 1976), pp. 742-744. Cp. Is. 53 en *Good News Bible: Today's English Version* (New York: American Bible Society, 1976). J.S. Whale observa: “El canto hace doce afirmaciones distintas y explícitas que el Siervo sufre el castigo [Inglés: *penalty*] de los pecados de otros: no solamente el sufrimiento vicario,

---

sino la sustitución penal es el claro sentido de los w. 4-6”, *Victor & Victim* (Cambridge University Press, 1960), p. 69.

<sup>xxx</sup>i G. Johannes Botterweck y Helmer Ringgren, editores, *Theological Dictionary of the Old Testament I* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 443s. *Idem*, *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento 1:4* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1973), col. 462-471.

<sup>xxx</sup>ii *Ibid.*, p. 432. Cp. H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel* (Philadelphia: Fortress Press, 1967), pp. 127-131, 142-143.

<sup>xxx</sup>iii *Ibid.*, p. 433. Así da cierta base exegética para la teología de Anselmo (satisfacción).

<sup>xxx</sup>iv Hanks, p. 162. Cp. Martin North, *Leviticus* (Philadelphia: Westminster Press, 1965), p. 24.

<sup>xxx</sup>v Maximiliano García Cordero, *Biblia Comentada*, III (Madrid: BAC, 1967), 320.

<sup>xxx</sup>vi Morris, pp. 323-325; cp. pp. 414-419 sobre “substitution” C.E.B. Cranfield, citado en Morris, p. 325.

<sup>xxx</sup>vii Edward Gordon Selwyn, *The First Epistle of St. Peter* (London: MacMillan, 1955), p. 180.

<sup>xxx</sup>viii Véase las notas 15-25.

<sup>xxx</sup>ix Mowinckel, p. 218; Westermann, p. 267.

<sup>xl</sup> Israel W. Slotki, *Isaiah*, Soncino Books of the Bible (London: Soncino Press, 1949), p. 264.

<sup>xli</sup> E. Kautzsch y A. W. Cowley, editores, *Gesenius' Hebrew Grammar* (Oxford: Clarendon Press, 1910), p. 144ss.

<sup>xlii</sup> Gerhard von Rad, “Faith Reckoned as Righteousness”, *The Problem of Hexateuch and other Essays* (New York: McGraw-Hill, 1966), pp. 125-130; *idem*, *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1976), pp. 123-128.

<sup>xliii</sup> Young, p. 357. Véase además Hanks Kung, *Justification* (London: Thomas Nelson & Sons, 1964), pp. 208-221.

<sup>xliv</sup> Cranfield, pp. 214-218.

<sup>xlv</sup> Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina* (México: Centro de Reflexión Teológica, 1976), p. 148. Véase el Apéndice I.

<sup>xlvi</sup> KB2, p. 604; Holladay, p. 232.

<sup>xlvii</sup> Lv. 4:6, 12; 5:9; 6:20 (2 veces); 8:11, 30; 14:7, 16; 27, 51; 16:14 (2 veces), 15, 19.

<sup>xlviii</sup> Von Rad, *Teología II*, p. 317.

<sup>xlix</sup> Mulenbourg, p. 618.

<sup>l</sup> Von Rad, *Teología II*, p. 317.

---

<sup>li</sup> Hunzinger, "Sprinkle", *Theological Dictionary of the New Testament* VI, Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, editores (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), 977-894.

<sup>lii</sup> Young, p. 336s.

*El judaísmo y las teologías de liberación*

<sup>liii</sup> García Cordero, p. 322s.

<sup>liv</sup> H.H. Rowley, *The Servant of the Lord and other Essays on the Old Testament* (Oxford: Basil Blackwell, 1965<sup>2</sup>), p. 54. Von Rad, *Teología II*, 260.

<sup>lv</sup> Rowley, pp. 51-60.

<sup>lvi</sup> Aun Young reconoció que la interpretación individual no es suficiente: "El siervo es el Mesías (Jesucristo) concebido como la Cabeza del pueblo, la Iglesia (Israel redimido). A veces es más prominente el cuerpo, a veces (por ejemplo el cap. 53) la Cabeza . . . Que los textos no hablan exclusivamente del Mesías es evidente porque (1) se le atribuye imperfección al siervo, 42:19; (2) es designado Israel, 41:8; 44:1; 49:3; (3) otros textos aplican estos pasajes a la Iglesia: Jer. 11:19; Hechos 13:47; 2 Co. 6:2" (p. 109).

<sup>lvii</sup> Rowley, p. 58s.

<sup>lviii</sup> Westermann, p. 265.

<sup>lix</sup> Véase cap. I.

<sup>lx</sup> Gustaf Aulén, *Christus Victor* (London: SPCK, 1953 [orig. 1930]) *passim*. Cp. Whale, pp. 20-41; G.C. Berkouwer, *The Work of Christ*, pp. 327-342.

<sup>lxi</sup> Gundry, p. 146.

<sup>lxii</sup> BJ3 nota; Gundry, p. 146; McKenzie, p. 131; Young, p. 352s.

<sup>lxiii</sup> Mowinckel, p. 204s.

<sup>lxiv</sup> Mitchell Dahood, *Psalms 1-50*, Anchor Bible (New York: Doubleday, 1966), pp. 221-223.

<sup>lxv</sup> Jürgen Moltmann, *El Dios Crucificado* (Salamanca: Sígueme, 1975), p. 462. Cp. Dayton Roberts, *El mundo se nos muere* (Miami: Editorial Caribe, 1976).

<sup>lxvi</sup> Westermann, p. 269.

<sup>lxvii</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>lxviii</sup> Young, p. 359.

<sup>lxix</sup> Hugo Assmann, "La Actuación Histórica del Poder de Cristo", en José Míguez Bonino, *Jesús: ni vencido ni monarca celestial* (Buenos Aires: La Aurora, 1977), p. 196.

<sup>lxx</sup> *Ibid.*, p. 201.

---

**4**  
**Jesús libertador y**  
**el año de Jubileo:**  
**Una nueva interpretación de**  
**Isaías 58,**  
**partiendo de Lucas 4:18,19**

La inserción de una frase de Isaías 58:6 [“dejar libres a los oprimidos”] en medio de la cita que Jesús hace de Isaías 61:1-2 en la sinagoga de Nazaret (Lc.4:18-19), no parece haber sido nunca explicada en forma adecuada. Un escritor, recientemente, llega incluso a concluir que “esta no afecta el sentido”<sup>lxx</sup>, conclusión que queremos analizar y refutar. I. Howard Marshall, en un intento por salir del paso, concluye: “La conjunción de dos pasajes proféticos muy difícilmente puede haber ocurrido en una lectura en una sinagoga, y probablemente se debe a la actividad exegética cristiana”<sup>lxx</sup>. Es sorprendente que un problema tan obvio, en un texto tan fundamental para la comprensión que Jesús tenía de su misión<sup>lxx</sup>, haya recibido tan poca atención en los comentarios clásicos y en la literatura erudita.

La hipótesis que nos proponemos defender aquí es que la conjunción de los dos textos (Is. 61:1-2; 58:6) se explica mejor si se reconoce que *ambos* reflejan la enseñanza de Levítico 25 respecto al año de Jubileo; además, que la originalidad y osadía ejemplificadas en haberlos relacionado se explican mejor si son vistos como reflejo de la propia visión exegética y pasión por la liberación del mismo Jesús.

Que Is. 61:1-2 se refiere al año del Jubileo es un hecho tan ampliamente reconocido que no necesita defensa<sup>lxx</sup>. Es de extrañar, entonces, que la relación entre Isaías 58 y el Jubileo parezca no haber sido notada. Sin embargo, las siguientes razones apuntan con claridad en esa dirección.

1. Desde el punto estructural, Isaías 58:1-12 se da en una sección enmarcada a propósito como enseñanza sabática. Tal y como Westermann afirma, al comentar Is. 58:13-14: “Puesto que en el cap. 59 comienza una nueva sección, uno puede suponer que las dos admoniciones respecto del sábado, 56:1ss. y 58:13ss., fueron diseñadas a propósito como marco de la sección de los caps. 56-58”<sup>lxx</sup>. El Jubileo, como año sabático, ocurre también en un contexto sabático. La conclusión de la enseñanza del Jubileo hasta incluye una exhortación a guardar el sábado (Lv. 26:2) notablemente similar a Is. 58:1-14.

2. La pregunta y el tema básicos de Is. 58 se refieren a qué constituye el ayuno apropiado (vv. 3-6). Aunque en el período posexílico se comenzaron a observar otros cuatro ayunos (Zac. 7:3; 8:18), el único ordenado en la Ley es el día de la Propiciación (Lv. 26:29-31). El año del Jubileo comenzaba precisamente: en ese día (Lv. 25:9), el día de ayuno por excelencia. Westermann hace notar el problema que surgió a consecuencia de los ayunos adicionales y concluye que Is. 58:12 “contribuyó a que fueran dejados”<sup>lxx</sup>. El ayuno del día de la Propiciación, tal y como lo prescribía la Ley, era muy difícil que se pudiera dejar; por esto podemos decir que Is. 58:1-12 propone la observancia apropiada del único ayuno verdadero, que incluye las provisiones del Jubileo para los pobres, oponiéndose a la multiplicación de ritos meramente religiosos carentes de toda dimensión ética (cp. Zac. 7:3-7, 8-10).

---

El único ayuno verdadero es denominado dos veces como el ayuno que Yahveh “escoge” (*bahar*), 58:5,6. Incluye las estipulaciones del Jubileo para lograr una revolución socioeconómica, lo cual contrasta con la tendencia más tardía de multiplicar ritos religiosos sin contenido ético. Volz argumenta: “Todo hace pensar que el líder profético estaba hablando en público; quizás en la sinagoga durante una asamblea de ayuno”<sup>lxx</sup>.

3. Is. 58 comienza con la exhortación divina hecha al profeta:

Grita a voz en cuello, sin cejar,  
alza la voz como una *trompeta* (*sofar*)

La inauguración del año del Jubileo debía ser anunciada con poderosos toques de trompeta (*sofar*) que fueran oídos en todo el país (Lv. 25:9). La misma palabra Jubileo es traducción de una palabra menos común que sin duda significaba una clase especial de trompeta (*yobel*). Con voz fuerte, como sonido de trompeta, el profeta es llamado a denunciar

. . . a mi pueblo sus delitos  
a la casa de Jacob sus pecados (58:1cd).

Tal declaración sería sobre todo apta para el día de la Propiciación cuando comenzaba el Jubileo. Jacob fue infame por haber codiciado la primogenitura y la bendición destinadas a su hermano, por lo que lo perdió todo (temporalmente), exilado de la casa de su padre (Gn. 27ss); de ahí que el profeta se refiera al pecado de Israel (descuidar el hacer justicia al pobre, ambicionar y arrebatar sus tierras) con el nombre del patriarca.

4. Is. 58:2 se refiere a un estatuto (*mispat*) de Dios que ha sido olvidado, con lo que se provoca esta gran injusticia y opresión. La ley del Jubileo, que era una de las garantías más seguras de Israel para un orden social justo, fue también una de las más descuidadas. La erudición reciente pone en tela de juicio las anteriores corrientes que tendían a descartar el Jubileo por considerarlo una noción sacerdotal absurdamente idealista<sup>lxx</sup>; sin embargo, es indudable que esta es la provisión de la Torah que mejor calza con la descripción de un estatuto olvidado.

5. Is. 58:5 se refiere al día del ayuno (el día de la Propiciación) como un “día aceptable” *yom ratson*, mientras que Is. 61:2 habla de un “año aceptable” (*senat ratson*). Esta última expresión sin lugar a dudas (cp. la proclamación de libertad a los cautivos 61:1) se refiere al año del Jubileo. Es decir, el “año aceptable” (Jubileo, Is. 61:3) ha de ser inaugurado con el “día aceptable” (Is. 58:5), el día de ayuno de la Propiciación.

6. Tal y como discernió Jesús (quizás durante el ayuno de 40 días en el desierto), Is. 58:6 hace clara referencia a la estipulación básica del Jubileo (la emancipación general de los esclavos para que vuelvan a sus patrimonios), inaugurada con el día de ayuno de la Propiciación:

¿No será éste el ayuno que yo escogí:  
desatar los lazos injustos,  
deshacer las coyundas del yugo,  
despedir libres a los oprimidos,  
y romper todo yugo?

La referencia al Jubileo se evidencia del modo más claro en la provisión que envía al esclavo emancipado (a su patrimonio y a su clan). Sin embargo, tal y como apunta Westermann, el tema particular de cada una de las últimas cuatro líneas del versículo es la liberación (cp. el versículo siguiente, en el que cuatro líneas describen cuatro actos distintos)<sup>lxx</sup>. Los “lazos injustos” se refiere a que los esclavos son retenidos en forma

---

injusta contrariamente a la Torah que prescribía su liberación después de seis años de servicio<sup>lxx</sup>.

Si bien desde el punto de vista lingüístico la acción de enviar a los esclavos liberados no se refiere por necesidad a la liberación del Jubileo, es una descripción apropiada de ese acontecimiento. Además, todas las alternativas posibles que favorecen el “estatuto olvidado” se descartan por diversos factores:

- (a) Ex. 21:1-6 y Dt. 15:12-18 no describen una emancipación general; de acuerdo con estos estatutos, los esclavos debían ser liberados cuando se completaran sus seis años de servicio.
- (b) Dt. 15: 1-11 se refiere a la terminación o suspensión de deudas, pero no dice nada sobre liberar a esclavos.
- (c) Lv. 25:1-7 prescribe que la tierra debe permanecer en barbecho cada año sabático, pero no dice nada sobre liberar a esclavos.

Por tanto, sólo las prescripciones de Jubileo que aparecen en Lev. 25:8-55 reúnen los diversos factores referidos en Is. 58<sup>lxx</sup>.

Westermann, luego de haber señalado el énfasis cuádruple de Is. 58:6 en dar libertad a los hombres, concluye: “la liberación de cualquier tipo de opresión ocupa el lugar preferencial”<sup>lxx</sup>. Esto se explica como algo que se enraiza históricamente en la experiencia reciente del pueblo, “una repercusión directa de lo que la nación entera había experimentado, opresión en el exilio”<sup>lxx</sup>. Las leyes del Jubileo terminan con un énfasis parecido:

Porque los israelitas me pertenecen como siervos:  
son siervos míos, a quienes saqué de Egipto.  
Yo soy Jehová, su Dios (Lv. 25:55).

7. El ayuno mandado por Dios ha de ser cumplido, sobre todo, realizando la acción sociopolítica dinámica de liberar a los deudores esclavizados y con las medidas económicas radicales por las que les son devueltas sus propiedades; no obstante esto, las necesidades de algunos eran demasiado apremiantes como para esperar los beneficios de drásticos cambios estructurales en el nivel sociopolítico. Por lo tanto, el profeta también dice que el ayuno divinamente instituido significa:

. . . partir tu pan con el hambriento, hospedar a  
los pobres sin techo, vestir al que ves desnudo y  
no cerrarte a tu propia carne (Is. 58:7; cp. v. 10).

De nuevo, pues, el ayuno ordenado por Yahveh sigue la pauta de las provisiones del Jubileo, por las que se le ordena a Israel traer al pobre sin hogar a la propia casa (Lv. 25:35c, 36c) y brindarle alimento sin cobrarle (25:35, 37b). El mandamiento de “no cerrarte a tu propia carne (*basar*)”, puede que refleje el énfasis en el “hermano” que aparece en las regulaciones compensatorias de la segunda mitad de Lv. 25 (vv. 25, 35-36, 37, 47), concepto que el pasaje amplía para incluir al extranjero y al peregrino<sup>lxx</sup>.

La naturaleza programática de Isaías 58 en el pensamiento de Jesús se evidencia porque no solo inserta en forma atrevida la frase de 58:6 en su sermón *inaugural*, sino también porque, de acuerdo con el Evangelio de Mateo, concluye su enseñanza con una parábola del juicio final (la separación de las ovejas de los cabritos), a modo de glosa de Is. 58:7<sup>lxx</sup>

8. Una de las provisiones básicas del año del Jubileo es la cancelación de todas las deudas (Lv. 25:10, 35-55; cp. Dt. 15:1-11). Los comentaristas se han sentido perplejos por la afirmación en Is. 58:4a:

miren: ayunan entre riñas y disputas,

---

dando puñetazos sin piedad.

Parece muy inadecuado explicar reacciones tan violentas diciendo “los que ayunan se ponen irritables y molestos”<sup>lxx</sup>. Sin duda es preferible relacionar la violencia expresada en 4a con la situación descrita en 3b en la traducción que sugieren Kohler y Kessler<sup>lxx</sup>:

Miren, en el día de su ayuno ustedes buscan su propio negocio y apremian a sus deudores<sup>lxx</sup>.

Cualquiera que sepa algo de los métodos brutales de cobro empleados contra los pobres, sobre todo por los usureros, no se sorprenderá de que la violencia formara parte de los intentos por apremiar a los pobres en Israel a que pagaran. Hay contraste patente entre estas acciones y la exención de los pagos y la liberación de los esclavos, prescritos por la ley divina como parte del verdadero ayuno en Lv. 25 y en Is. 58.

9. En Is. 58:9b tenemos otra clave más acerca del contexto de Jubileo en que se ubica el sermón del profeta:

Si destierras de ti los yugos,  
y el señalar con el dedo, y las acusaciones falsas;  
si das tu pan al hambriento  
y sacias el estómago del oprimido . . .

El señalar con el dedo se entiende mejor como algo que refleja acusaciones falsas (NEB), no como poner a alguien en ridículo<sup>lxx</sup>. Sin duda el relato de la intriga de Jezabel para apropiarse de la viña de Nabot para el rey Acab representa un caso extremo. Pero bien se puede uno imaginar innumerables intrigas y cargos mezquinos de índole similar, convertidos en justificaciones para continuar oprimiendo al pobre. La proclamación del Jubileo exigía que los terratenientes israelitas restauraran los derechos de propiedad de los deudores esclavizados. *Sin duda alguna muchos de ellos en esa época se vieron tentados a justificar e institucionalizar sus posiciones privilegiadas por medio de acusaciones inventadas, con difusión de falsos rumores sobre la inmoralidad de los pobres y su incapacidad para manejar sus propios asuntos. Ante tal legitimación de privilegios, el profeta llama la atención de los ricos y poderosos para que cumplan con sus obligaciones de Jubileo al pie de la letra, eliminando los yugos de esclavitud y alimentando a los hambrientos.*

10. En su sermón inaugural en Nazaret, Jesús cita el texto del Jubileo: Is. 61:1-2, refiriéndose en forma explícita al Jubileo (“para proclamar el año de gracia del Señor”) como conclusión. Rompe el paralelismo de la poesía hebrea al omitir la conclusión referente al “día de venganza de nuestro Dios”. No creemos que esto lo hiciera para negar la realidad del juicio divino (como los Liberales han dicho a veces), puesto que dicho juicio se menciona a menudo en su enseñanza. Más bien, la intención de Jesús se entiende mejor si se ve como un intento de enfatizar lo más posible en su propio ministerio de liberación la naturaleza programática del año del Jubileo. Su intención de enfatizar la liberación derivada del Jubileo podría pasar desapercibida si sólo hubiera interrumpido la lectura del texto en medio de una oración; pero se hace patente de modo ineludible por razón de la inserción atrevida y abrupta de la frase de Is. 58:6 (“dejar libres a los oprimidos”). La intención y visión exegéticas de Jesús se aclaran sobre todo por la selección de la frase más explícita del texto sobre el Jubileo en el versículo que más enfatiza (con cuatro líneas sinónimas) la liberación del Jubileo.

El “enviar libres” se refiere claramente, entonces, a la liberación de los esclavos y a su envío de regreso a los patrimonios recobrados. La promesa culminante de Is. 58 (14c) es muy apta para este tema del Jubileo. Tal y como lo expresa la Nueva Biblia Española: “te alimentaré con la herencia de tu padre Jacob”. La referencia a Jacob es, sin duda, una

---

alusión deliberada al nombre del patriarca en 58:1d, que forma como una inclusión e indica la unidad del capítulo. Los versículos 13-14 enfatizan las glorias que vienen por la observancia del *día* del sábado; lejos de ser una porción inconexa de enseñanza sobre el sábado, estos versículos constituyen una conclusión apropiada para un capítulo que proclama lo importante que es la observancia del *año* sabático del Jubileo. El *día* del sábado, tal y como lo enseñaba claramente el Deuteronomio (5:12-15) había de ser, cada semana, un éxodo liberador en miniatura, sobre todo para la clase trabajadora; el año del sábado del Jubileo representaba al mismo tipo de Exodoliberación, pero a gran escala. La forma más segura de gozar el fruto de los patrimonios familiares, las promesas de los profetas, no es codiciando y arrebatando (o reteniendo) las tierras de otros, sino observando fielmente la estipulación del sábado semanal y el año del sábado del Jubileo<sup>lxx</sup>.

## Conclusión

Nuestra conclusión es entonces que Isaías 58 muestra muchos indicios de: tener relación con la enseñanza del Jubileo de Levítico 25. Si tenemos razón al afirmar la relación entre Isaías 58 y el Jubileo, podemos apreciar lo apta que es la inserción que hace Jesús de una frase de Isaías 58:6 al citar a Isaías 61:1-2, en su sermón en Nazaret. Con este método destacó la dimensión liberadora de su propio ministerio y su comprensión del reinado de Dios como algo que involucra la clase de revolución socio-económica visualizada en la provisión del Jubileo<sup>lxx</sup>. Un escritor judío comenta que las leyes del sábado en el Antiguo Testamento constituyen “la legislación social más radical anterior al siglo veinte”<sup>lxx</sup>.

La precisa tradición textual empleada en Lucas 4:18-19 (que no sigue ni al texto masorético ni a la Septuaginta) bien puede reflejar una “actividad compiladora cristiana”<sup>lxx</sup>. Pero el atrevimiento y la originalidad evidentes en la conexión de Isaías 58:6 con 61:1-2 se explican mejor si se los considera enraizados en la propia visión profética de Jesús<sup>lxx</sup>.

En un artículo reciente sobre el año del Jubileo, A. van Selms concluye: “Aplicados a las naciones, los principios subyacentes en el Jubileo *condenan el colonialismo permanente* y la explotación desenfrenada de la tierra, lo cual va en detrimento de sus habitantes”<sup>lxx</sup>.

Sería difícil encontrar una descripción más sucinta de la política tradicional de los Estados Unidos en América Latina; resumida en la larga oposición a los nuevos tratados para el Canal de Panamá y en el apoyo tradicional a Somoza. Después de celebrar con mucho fervor el bicentenario de su propia revolución (1776), ¿no podríamos esperar acaso un poquito de “rompimiento de yugos” para Latinoamérica? ¿O es que el símbolo más apropiado para un país que predica la libertad y practica la opresión seguirá siendo una campana de la libertad quebrada, conteniendo las palabras de Lv. 25: 10 [“Pregonaréis libertad en la tierra”]? Si Jesús fuera a repetir en muchas de las iglesias de los Estados Unidos su revolucionario sermón basado en el Jubileo, es de temer que de nuevo buscarían la manera de empujarlo por un precipicio (¡Acompañada la acción, sin duda alguna, de denuncias de “violencia marxista”!).

Recientemente, cuando un grupo de profesionales evangélicos costarricenses señalaron la pertinencia de la enseñanza bíblica del Jubileo en el caso del asunto del Canal de Panamá, un prominente teólogo estadounidense arguyó que la aplicación era inapropiada porque sería virtualmente imposible encontrar a los “verdaderos dueños originales”. Sin embargo, esta objeción indica que no se comprende el principio básico y el



---

espíritu esencial de las leyes del Jubileo, cuyo fin era asegurar relaciones económicas justas y evitar extremos de pobreza y abundancia<sup>lxx</sup>. Fue con base en esto que los profetas del siglo VIII castigaron a sus contemporáneos que

añaden casas a casas

y juntan campos con campos<sup>lxx</sup>,

encallecidos respecto a los derechos y necesidades de los pobres.

El intento del teólogo estadounidense por eximir a los Estados Unidos de toda responsabilidad con relación a Panamá, suena demasiado parecido a la racionalización de los fariseos desenmascarados por nuestro Señor en el capítulo 7 de Marcos:

Y añadió: ¡Qué bien echan a un lado el mandamiento de Dios para plantar su tradición! Porque Moisés dijo:

“Sustenta a tu padre y a tu madre”, y

“el que deje en la miseria a su padre y a su madre tiene pena de muerte”. En cambio ustedes dicen

que si uno le declara a su padre o a su madre:

“Los bienes con que podría ayudarte los ofrezco

en donativo al templo”, ya no le permiten hacer nada

por su padre o por su madre, invalidando el mandamiento

de Dios con esa tradición que han transmitido; y de éstas

hacen muchas (vv. 9-13).

Los evangélicos estadounidenses tienen una tradición capitalista. Tanto ellos como las instituciones latinoamericanas que ellos apoyan necesitan tener cuidado; si no, esta tradición los va a hacer sordos a la revolucionaria enseñanza social de Cristo y de las Escrituras que Él vino a cumplir. Los cristianos en todas partes deben escuchar lo que el Espíritu está diciendo por medio de las iglesias en América Latina; si se hace, se podrá descubrir lo que significa predicar un evangelio que es realmente Buenas Nuevas para los pobres (Lucas 4:18-19). Si por el contrario, en lugar de ocuparnos del evangelio bíblico nos preocupamos por proporcionar “racionalizaciones para los ricos”, de hecho estaremos predicando “otro evangelio” (Gá. 1:69; 2 Co. 8:9)<sup>lxx</sup>.

---

## Apéndice III

### ¿UNA FECHA COMUN PARA ISAIAS 58 Y LEVITICO 25?

Tradicionalmente la iglesia creía que Lv. 25 venía de Moisés (ca. 1300 a.C.) e Is. 58 del siglo 8 a.C., sin ningún vínculo particular<sup>lxx</sup>. Pero los que aceptan las conclusiones comunes de la alta crítica moderna encontrarán un argumento adicional para el vínculo entre los capítulos.

Westermann concluye que la actividad del Trito-Isaías (el autor de los capítulos 56-66) “cayó entre 537 y 521 , tal vez ca. 530”<sup>lxx</sup>. El afirma que Is. 58 forma una parte del núcleo auténtico, conservada y transmitida por un grupo que recalcó la importancia de guardar el sábado<sup>lxx</sup>.

Lv. 25, según la hipótesis común, forma parte del Código de Santidad (Lv. 17-26), que recibió su redacción final durante el exilio, antes de ser incorporado en el estrato P (sacerdotal)<sup>lxx</sup>.

No solamente el sábado, sino también una preocupación por los derechos de extranjeros, es evidente en ambos contextos (Lv. 24:10-23; Is. 56:3-8). Las fechas de Lv. 25 e Is. 58 así no parecen estar muy distanciadas y pueden ser muy cercanas.

Westermann señala que el estilo de Is. 58 incluye una exhortación profética y una promesa condicional de bendición. Así es “sintomática del acoplamiento del hablar litúrgico y profético que está en armonía con el cambio manifestado en la profecía después del exilio”<sup>lxx</sup>.

Hemos concluido que Is. 58 parece haber tenido una relación con la enseñanza del Jubileo en Lv. 25. Van Selms sugiere que Jer. 34 apunta hacia un Jubileo postergado que se celebró bajo Zedequías en 588<sup>lxx</sup>. Si fuera así, Is. 58 podría darnos el sermón de Trito-Isaías para el ayuno del sábado para el día de Propiciación que inauguró el año Jubileo de 538, el primer año después de volver del exilio. Por otro lado, Trito-Isaías podría haber seguido la cronología levítica, que calculó 49 años de barbecho requerido para la tierra (586-537); cp. Lv. 26:35, 46. Las referencias a las casas todavía en ruinas (58:12; 61:4) caben bien con estas fechas tempranas (538-537).

Sin embargo, en los primeros años posexílicos la observación del barbecho para la tierra hubiera sido casi imposible. Por eso, una fecha 7 años después del exilio, ca. 530 (que Westermann favorece) es una buena posibilidad. De todos modos Is. 58 y Lv. 25 (en su redacción final) parecen reflejar una época y un ambiente comunes<sup>lxx</sup>.

---

## NOTAS

<sup>lxx</sup> R.T. France, *Jesus and the Old Testament* (London: The Tyndale Press, 1971), p. 134.

<sup>lxx</sup> I. Howard Marshall, *Luke: Historian and Theologian* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1971), p. 119. Cp. su comentario posterior, *The Gospel of Luke* (Exeter: The Paternoster Press, 1978), pp. 182-184. Véase también la conclusión de Hugh Anderson de que Lucas probablemente citó libremente y de memoria el texto de Is. 61:1-2 de la LXX, e insertó Is. 58:6 como sustituto de la referencia a un día de desquite (Is. 61:2): “Lucas creía que a partir del rechazo de los judíos al evangelio, este había sido dado a los gentiles. Por lo tanto, podemos detectar en la configuración y la forma de la cita isaiana de Lucas 4:18-19, la intervención propia de Lucas y el punto de vista teológico propio de Lucas”. “Broadening Horizons: The Rejection at Nazareth Pericope of Luke 4:16-30 in Light of Recent Critical Trends”, *Interpretation* 18:3 (Julio, 1964), p. 269.

<sup>lxx</sup> Tal y como lo dice R.T. France: “La ocasión es el comienzo del ministerio público de Jesús y la cita es, por así decirlo, un manifiesto en el que se expone su programa”. *Op. cit.*, p. 134.

<sup>lxx</sup> Claus Westermann, *Isaiah 40-66: A Commentary* (Philadelphia: The Westminster Press, 1969), pp. 366-367. Véase también Edward J. Young, *The Book of Isaiah* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), III, 459. Las bases para ver en Is. 61:1-2 una referencia al Jubileo son bastante obvias:

- (1) El mensaje profético se dirige sobre todo a los pobres, muchos de los cuales se encuentran también en prisión (probablemente por deudas).
- (2) La palabra hebrea *deror* (“poner en libertad, emancipación [de esclavos] KB2, p.217) ocurre solo 7 veces en el Antiguo Testamento (Lv. 25:10; Jer. 34:8, 15, 17 [dos veces]; Ez. 46:17; Is- 61:1), generalmente, si no siempre, con referencia al Jubileo. Las referencias de Jeremías pueden discutirse, pero es obvio que se refieren a un acontecimiento que excede las provisiones del año sabático.
- (3) Cuando *deror* va con la palabra *qara* (proclamar), la referencia al Jubileo resulta aun más clara.
- (4) La referencia en Is. 61:2 a la proclamación de un año de gracia de Yahveh parecería remachar el argumento. Solo las leyes del Jubileo pueden explicar todos estos factores. Véase Robert North, *Sociology of the Biblical Jubilee* (Rome: Pontificio Instituto Bíblico, 1954), p. 228.

<sup>lxx</sup> Westermann, p. 340.

<sup>lxx</sup> *Ibid.*, p. 335. Es común encontrar el mismo énfasis exagerado en ayunos y cultos en círculos carismáticos y pentecostales hoy.

<sup>lxx</sup> Citado por Westermann, p. 334.

<sup>lxx</sup> A. van Selms, “Jubilee, Year of” en *The Interpreter's Dictionary of the Bible: Supplementary Volume* (New York: Abingdon Press, 1976), p. 497.  
Westermann, p. 337.

<sup>lxx</sup> Westermann, p. 337

<sup>lxx</sup> La *New English Bible* destruye la bella progresión de la poesía hebrea, invirtiendo el orden de las últimas tres líneas y diciendo:

---

hacer saltar los cerrojos de los cepos,  
romper todos los cepos  
y dejar libres a los oprimidos.

Con esto se gana en cuanto al paralelismo preciso (“cepos” en versos sucesivos), y resuelve la metáfora en un último verso culminante; pero sin duda que lo que el orden hebreo quiere señalar es que al animal primero se lo suelta con suavidad y cuidado sólo entonces se quiebran con fuerza los yugos para evitar el retorno a la esclavitud (como ocurriera en tiempos de Jeremías; véase capítulo 34).

<sup>lxx</sup> Jeremías 34 (cuando la liberación de los esclavos estaba retrasada desde hacía mucho tiempo y ya se había proclamado una emancipación general) inevitablemente tomó mucho prestado del carácter esencial del año del Jubileo, cualquiera que fuese la fecha u ocasión. Véase John Bright, *Jeremiah* (The Anchor Bible) (Garden City, New York: Doubleday, 1965), pp. 223ss.

<sup>lxx</sup> Westermann, p. 337

<sup>lxx</sup> *Ibid.*

<sup>lxx</sup> Martin North, *Leviticus: A Commentary* (Philadelphia: The Westminster Press, 1965), p. 191; pero cp. p. 189.

<sup>lxx</sup> Westermann, p. 337. Véase Mateo 25:31-46.

<sup>lxx</sup> Young, p. 418

<sup>lxx</sup> Citado en Westermann, p. 336, Cf. KB2, p. 726 ‘atsab; p. 674 ‘abat.

<sup>lxx</sup> El hebreo *nagas* puede comportar el sentido de “exigir (contribución)” o “presionar (a un deudor para que pague), apremiar” de acuerdo con KB2, p. S94.

<sup>lxx</sup> Volz, citado por James Muilenburg, *The Interpreter's Bible* Vol. V (New York: Abingdon Press, 1956), p. 652.

<sup>lxx</sup> Este rasgo de Isaías 58 ilustra bien la frase tan a menudo citada de la teología latinoamericana de la liberación: “*El Éxodo* no permanece como una experiencia pasada, ocurrida en un espacio y tiempo bien definidos. *Pasa a ser el paradigma para la interpretación de todo el espacio y de todo el tiempo*”: Rubem Alves, citado en Hugo Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación* (Salamanca: Sígueme, 1973), p. 54.

<sup>lxx</sup> John Howard Yoder, *The Politics of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), pp. 64-77.

<sup>lxx</sup> B.Z. Wacholder, “Sabbatical Year” en *The Interpreter's Dictionary of the Bible: Supplementary Volume* (New York: Abingdon Press, 1976), p. 762.

<sup>lxx</sup> Marshall, *Luke: Historian*, p. 119. Jesús bien puede haber citado por extenso (y luego predicado) tanto Isaías 58 como 61. Lucas, o la actividad compiladora cristiana que incorpora, puede que sólo nos dé entonces los textos claves. En *The Gospel of Luke* Marshall llega hasta a afirmar: “La inserción (Is. 58:6) no agrega nada al sentido, y es difícil ver por qué fue hecha . . . , a menos quizás que debamos enfatizar la idea del perdón... (p.184)”.

<sup>lxx</sup> Véase la conclusión de B. Reicke citada por Marshall, *The Gospel of Luke*, p. 182s. Es notable que en Lucas 7:22 ocurra una vinculación similar de Is. 61:1-2 con otro texto profético, a saber, Is. 35:5-6. De nuevo Lucas parece atribuir la vinculación a Jesús mismo.

<sup>lxx</sup> Van Selms, p. 498. Por supuesto se puede aplicar nuestro texto a los colonialismos rusos, chinos, etc. Pero no es este el problema actual en América Latina.

---

<sup>lxx</sup> Robert North, *passim*. También los fariseos del primer siglo pudieron haber objetado que los “verdaderos dueños originales” fueron los cananitas de antaño y no los pobres de Israel.

<sup>lxx</sup> Is. 5:8 ; cp. Mi. 2:2 ; Am. 8:4.

<sup>lxx</sup> Ronald J. Sider, *Rich Christians in a Hungry World* (Downers Grove: Intervarsity Press, 1977), *passim*. Gn 2 Co. 8:9 Pablo hace ver claramente que la pobreza de Jesús no es un asunto periférico de “ética social, sino algo intrínseco al evangelio mismo.

<sup>lxx</sup> Para una defensa de esta postura véase Edward J. Young, *Una introducción al Antiguo Testamento* (Grand Rapids: TELL, 1977) *en loc*.

<sup>lxx</sup> Westermann, p. 296.

<sup>lxx</sup> *Ibid.*, p. 306.

<sup>lxx</sup> Georg Fohrer, *Introduction to the Old Testament* (New York: Abingdon Press, 1968), p. 142.

<sup>lxx</sup> Westermann, p. 334

<sup>lxx</sup> A. van Selms, p. 498

<sup>lxx</sup> Westermann, p. 296.

---

## 5

### **El cristiano auténtico: Su compromiso y praxis**

#### **Una meditación sobre Lucas 4:18,19**

##### **Introducción**

Muchos en América Latina están convencidos de que el mensaje de Jesús ya no sirve, que es alienante, domesticador, incluso opresor. Lo ven como otro ejemplo de la religión que Karl Marx tildó de *opio del pueblo*. Otros afirman, con San Pablo, que el evangelio auténtico es la “*dinamita divina*” (Ro. 1:16) para la liberación íntegra de la humanidad y de todo el cosmos. ¿Quién tiene razón?

Sobre todo desde la conversión del emperador romano Constantino (312 d.C.) la historia de la Iglesia está repleta de ejemplos del uso de textos bíblicos y doctrinas teológicas para domesticar y oprimir a los pobres. El resultado inevitable ha sido la alienación casi total de los campesinos, obreros y estudiantes de la Iglesia institucionalizada en muchos lugares.

Pero Marx y Engels mismos indicaron claramente en sus escritos que no fue siempre así: la Iglesia surgió como un movimiento entre pobres y esclavos<sup>lxx</sup>. Muchos de los principios e ideales del marxismo tienen raíces históricas innegables en las denuncias de los profetas, las enseñanzas de Jesús y las prácticas socializantes y comunitarias de la iglesia primitiva<sup>lxx</sup>.

Hoy las enseñanzas de Jesús se prestan a mucha tergiversación. Sus pretendidos seguidores pelean entre sí, a veces dentro de un mismo cuerpo eclesiástico.

-Para algunos el discípulo auténtico de Jesús es el “católico ortodoxo” que defiende la teología y la política tradicionales de la Iglesia contra toda tendencia modernista, herética e izquierdista. Jesús se entiende como defensor del *statu quo* y sus valores.

-Para otros, al contrario, solamente es cristiano genuino el que ve en Jesús a un líder guerrillero al estilo de Che Guevara o Camilo Torres: alguien que ataca el *statu quo* y busca cambiar la doctrina, piedad y política tradicionales.

-Además varios abogan en favor de un Jesús protestante, un reformador de la Iglesia al estilo de Martín Lutero, o un líder carismático que sana gran número de enfermos. Otros hablan de Jesús como de un “gurú” al estilo de las religiones orientales.

¿Cómo es posible que existan nociones tan contradictorias en cuanto a Cristo y su mensaje?

En las Sagradas Escrituras hay un texto clave donde Jesús mismo explica con claridad su propósito y misión. Es un texto de sabor profético que varios teólogos latinoamericanos (de múltiples afiliaciones eclesiásticas y políticas) están reconociendo como básico para poder contestar la pregunta: “¿*Cómo debe ser el compromiso y la praxis del cristiano auténtico en la actualidad en América Latina?*”

---

Se encuentra en el Evangelio de San Lucas, al principio mismo del ministerio de Jesús (después de su bautismo y tentación):

El Espíritu del Señor es sobre mí,  
porque me ha ungiendo  
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.

(4: 18-19 Biblia de Jerusalén)

## 1 . La situación humana: cuatro caras de la pobreza

Si examinamos cuidadosamente las palabras de Jesús en este texto, resulta impresionante el análisis que hace de la situación humana por su sobrio realismo y además por su obvia pertinencia para nuestros países.

1.1 *Los pobres*. Jesús se dirigió a “los pobres”, el grupo socioeconómico más numeroso en la Palestina del primer siglo y también en los países de América Latina hoy. Y no solamente se dirigió a ellos. Se puso al lado de ellos, como San Lucas deja bien claro en su relato del nacimiento virginal de Jesús en el contexto precedente (Lc.1-2). Después de contar el nacimiento de Jesús de una aldeana humilde (pero con aspiraciones revolucionarias, Lc. 1:51-54). San Lucas narra cómo Jesús se sometió al bautismo de Juan el Bautista, un tipo de profeta “socialista” que llamó a los ricos a que expresaran la autenticidad de su arrepentimiento con el reparto de sus bienes a los pobres (3:10-11). En la tentación que siguió a su bautismo Jesús sufrió hambre por 40 días (4:2). Es evidente, pues, que cuando Jesús se dirigió a los pobres con “una buena noticia”, lo hizo no “desde arriba”, sino “desde abajo”: como alguien que compartía con ellos sus sufrimientos y frustraciones. Por ello el apóstol Pablo puede sintetizar toda su doctrina de la encarnación del Hijo de Dios en estas palabras:

“Porque ustedes ya conocen la gracia de nuestro Señor Jesús el Mesías: siendo rico, *se hizo pobre* por ustedes”... (2 Co. 8:9).

1.2 *Los cautivos*. La pobreza puede ser soportable por un tiempo si hay esperanza, si uno ve posibilidades de salida, de cambiar la situación. Pero en la Palestina del primer siglo como en nuestros países, lo trágico es que la gran mayoría se encuentran atrapados, encarcelados en su miseria, sin posibilidades de mejorar su situación. Cuando leemos la palabra “cautivos”, pensamos en primer lugar en criminales o en prisioneros políticos. Pero en la época de Jesús era más común matar a los criminales, en lugar de dejarlos encarcelados por largos períodos. La mayoría de los cautivos se encontraban encarcelados no por crímenes sino por *deudas*<sup>lxx</sup>. Es decir que Jesús, al dirigirse a los pobres y cautivos, no está pensando en dos grupos distintos, sino en un grupo -los pobres- descritos en dos maneras o formas de vida.

1.3 *Los oprimidos*. Además Jesús describe a los pobres como “oprimidos”. Con este término se refiere a la causa principal de la pobreza según la Biblia, que es la opresión, la fuerza injusta. En la década de 1960-70 era común atribuir la pobreza del Tercer Mundo a la falta de “desarrollo”. Es notable, sin embargo, que la Biblia nunca atribuye la pobreza al “subdesarrollo”; sí hace bien patente que la causa principal es la injusticia y la opresión

---

(existen en el hebreo del Antiguo Testamento unas diez raíces verbales, que ocurren aproximadamente 300 veces, para expresar la opresión; véase el capítulo I).

1.4 *Los ciegos*. Si las otras palabras en el contexto (cautivos, oprimidos) describen a los pobres, es de esperar que “ciegos” sea otra designación del mismo grupo desvalido, aunque no sea tan obvio para el lector moderno. Así el mismo San Lucas nos narra cómo Jesús, al acercarse a Jericó, encontró “un *ciego*, sentado junto al camino, *pidiendo limosna*” (18:35). De las siete referencias a personas ciegas en Lucas, seis veces el contexto menciona la pobreza como situación relacionada<sup>lxx</sup>. Sin duda también la ceguera en Lc. 4:18 representa todas las enfermedades que sufren los pobres, además de la falta de comprensión y lamentable dependencia.

“¿Podrá un ciego guiar a otro ciego?  
¿No caerán los dos en el hoyo?” (Lc. 6:39).

Es decir, es malo ser pobre, es peor ser atrapado (encarcelado) en la miseria sin poder salir; y lo peor de todo es ser ciego y no darse cuenta de los mecanismos injustos que producen la pobreza, la opresión y la enfermedad.

Resulta claro, pues, que la buena noticia (“evangelio”) que Jesús trajo es para los pobres. Se puso al lado de ellos, les habló desde abajo. Los describe como pobres, cautivos ciegos (enfermos) y oprimidos (injustamente forzados a quedarse pobres). Por supuesto Jesús habló también a los ricos, y los invitó a seguirlo. Pero su mensaje para ellos no era precisamente una “buena noticia” (cp. el joven rico en Lc. 18:18-30). En seguida veremos por qué.

## 2. Jesús y la liberación integral

Frente al sufrimiento de los pobres en todas sus dimensiones (pobreza, cautiverio, opresión, ceguera) Jesús se atreve a ofrecerse personalmente como la solución divina. Al igual que el análisis que hace de la situación tiene cuatro aspectos, la solución que proclama abarca también cuatro dimensiones.

2.1 El anuncio de la *Buena Noticia* (la evangelización). A primera vista la solución no parece adecuada para el problema. La miseria y el sufrimiento de los pobres reclama más que palabras. ¿Vendrá Jesús a los pobres oprimidos como lo hizo Moisés, con un largo discurso, sólo para descubrir que “no le hicieron caso, porque estaban agobiados por el durísimo trabajo” (Ex. 6:9)?<sup>lxx</sup>

El hecho es que nuestro texto insiste tres veces en el papel de las palabras de Jesús: “El Espíritu del Señor . . . me ha ungido para *anunciar... a proclamar... y proclamar*”. Si reconocemos que el que habla es “El Verbo”, Hijo unigénito del Padre, que creó el universo por su palabra<sup>lxx</sup>, podemos valorar por qué. El que habla es *ungido* por el Espíritu divino. Sus palabras, pues, no son meras palabras, sino instrumentos divinos, cargadas con poder de Dios mismo. ¡Cuántos de los milagros de Jesús se cumplieron sencillamente por el poder de sus palabras!

¿Qué debemos entender, entonces, por la “Buena Noticia” (evangelio) que Jesús vino a anunciar a los pobres? Es una palabra rica en connotaciones en toda la teología bíblica. Se refiere al hecho de la llegada del reino de Dios (el orden final justo) en la persona de Jesús (Lc. 4:43). En su sentido más completo el evangelio incluye la noticia de la muerte y resurrección de Jesús (1 Co. 15:1-3). Pero, según San Lucas, Jesús quiere hacer patente que el evangelio y el reino de Dios tienen que ver ante todo con los pobres. En el primer siglo, tanto “evangelio” como “reino” son palabras de la esfera política. Ya hemos visto que Jesús habla del mismo grupo (los pobres) utilizando cuatro términos. Queremos



---

señalar de momento que la Buena Noticia se define en el contexto por los sinónimos que la siguen.

2.2 Jesús recalca que la Buena Noticia que trajo es sobre todo un mensaje de “liberación” y de “libertad”: “Me ha enviado a *proclamar* la *liberación* a los cautivos . . . para dar la *libertad* a los oprimidos”. Es importante notar que Jesús opta por usar dos veces la misma palabra [griego: *áfesis*]. La iglesia ha caído repetidas veces en la trampa de prostituir su influencia al promover la opresión mantenida por el orden establecido. Pero Jesús deja una cosa en claro: el evangelio auténtico que él predica no se presta a la opresión, sino a la liberación. Es un mensaje libertador, no esclavizador.

La palabra griega (*áfesis*) que en nuestro texto se traduce por “liberación” y “libertad”, tiene sentido amplio. En San Lucas ocurre cinco veces y suele traducirse por “perdón” (la liberación de la culpa y el castigo del pecado). Por ejemplo después de la resurrección Jesús explicó su mensaje en estos términos: “que el mesías [ungido] tenía que morir y que al tercer día tenía que resucitar de la muerte; y que en su nombre había que predicar a todas las naciones, comenzando desde Jerusalén, diciéndoles que deben arrepentirse para que sus pecados les sean perdonados [*áfesis*]” (Lc. 24:46-47)<sup>lxx</sup>.

A veces se oye hablar de cristianos que discuten entre sí: unos quieren proclamar un evangelio de “liberación” sociopolítica a los pobres; otros quieren ofrecer el “perdón” de pecados a los ricos. Pero Jesús no nos permite ese lujo de dos evangelios, uno para los pobres y otro para los ricos. Anuncia *un* evangelio de “liberación-perdón” que es la Buena Noticia para los pobres. Por supuesto esta buena noticia para el pobre se puede entender como “mala noticia” para el rico que tiene que arrepentirse de sus prácticas opresoras, compartir sus bienes y comprometerse con los pobres. El evangelio llega a ser “buena noticia” para el rico solo en el sentido de que ofrece el perdón y una vida nueva al opresor genuinamente arrepentido. Lucas 4:18-19 hace imposible que eliminemos la dimensión sociopolítica del evangelio, al igual que Lc. 24:46-47 hace imposible que reduzcamos el evangelio a un plano puramente horizontal, eliminando el perdón de los pecados.

Notemos además que Jesús no vino sólo para *predicar* sobre la liberación -dice que vino a *dar* libertad a los oprimidos. Para recalcar la praxis liberadora de su misión, Jesús intercala en la cita de Isaías 61:1-2 una frase de Is. 58:6 donde se expresan en forma explícita “a enviar [despedir] a los oprimidos en libertad”. Se trata de una referencia a la revolución del año de Jubileo, como veremos luego.

2.3 *Vista y conciencia*. La tercera dimensión de la misión de Jesús es esta: Dios lo envió a proclamar “la vista a los ciegos”, quienes representan a todos los enfermos. Cuando Juan Bautista fue encarcelado, envió mensajeros a Jesús para asegurarse de que era de veras el Mesías esperado. Jesús respondió:

Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído:  
Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos  
quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan,  
se anuncia a los pobres la Buena Nueva;  
¡y dichoso aquel que no halle escándalo en mí! (Lc. 7:22-23).

Es decir, la misión de Jesús y sus seguidores auténticos siempre incluye la dimensión de curación -a veces milagrosa- de los enfermos, don espiritual que en la actualidad se vuelve a descubrir en muchas iglesias. Jamás debemos “espiritualizar” la interpretación del evangelio de Jesús al punto de eliminar o disminuir el elemento de sanidad física para los enfermos<sup>lxx</sup>. Pero tampoco debemos negar que la “vista” que Jesús da incluye un fuerte elemento de conciencia: un nuevo discernimiento espiritual que ilumina toda la situación humana, sobre todo los sufrimientos de los pobres<sup>lxx</sup>. Este

---

discernimiento puede movernos no solo a orar por los enfermos, sino a insistir que haya también buen servicio médico público para todo ciudadano. Como dice Santiago, “la fe sin obras está muerta” (2:17).

2.4 “El año agradable del Señor”: *la revolución*. La relación entre liberación y perdón se aclara cuando nos fijamos en la dimensión final del mensaje de Jesús: “el año agradable (aceptable) del Señor”. Aunque no resulta obvio a primera vista, éste es el aspecto más revolucionario del mensaje de Jesús, porque hace referencia al “año de jubileo” explicado en Levítico 25:8-55. Según esta ley Dios había programado una verdadera revolución cada 50 años para evitar el desarrollo de extremos de riqueza y pobreza en su pueblo. Por ser un texto legal largo y detallado, no lo citaremos todo, pero es esencial que capturemos los tres rasgos esenciales del año de Jubileo, que ocurría cada 50 años, y representaba una especie de repetición de la experiencia del Éxodo. Las provisiones esenciales de esta ley son:

(a) Libertad (manumisión [hebreo *deror*]) para todos los deudores y esclavos: “proclamaréis en la tierra liberación para todos sus habitantes”<sup>lxx</sup>. Es paralelo a la salida de Egipto en el Éxodo.

(b) La vuelta de todos a su propiedad paterna y su clan, una especie de reforma agraria con redistribución de riquezas: “cada uno recobrará su propiedad y retornará a su familia”<sup>lxx</sup>. Es paralelo a la entrada, o invasión de la tierra, contada en el libro de Josué.

(c) Descanso (barbecho) para la tierra: “no sembraréis, ni segaréis los rebotes”<sup>lxx</sup>. Es evidente que todas las provisiones básicas del año de Jubileo tienen relación con la libertad (de deudores, esclavos, propiedades y de la misma tierra). Por eso el profeta Ezequiel lo llamó sencillamente “el año de libertad” (46:17), e Isaías, en el texto que Jesús citó, “el año aceptable (agradable) del Señor” (61:2). El Jubileo representaba una reactualización de la experiencia del Éxodo (liberación y salida de esclavos) y de Josué (entrada y repartición justa de la tierra a toda familia). La ley del año de Jubileo era necesaria porque la opresión de los pobres la puede promover una oligarquía de ricachones nacionales y no sólo poderes extranjeros. Las implicaciones económicas y sociales del año de Jubileo son verdaderamente revolucionarias, puesto que su fiel observancia evitaría el desarrollo de extremos de pobreza y riqueza en una sociedad agrícola.

Solo a la luz del año de Jubileo se puede entender el texto de Isaías que Jesús cita al inaugurar su ministerio. Incluso es posible que el año en que Jesús inició su ministerio fuera un año de Jubileo según el calendario judío.<sup>lxx</sup> De todos modos la Buena Noticia para los pobres es que, con la llegada del reino de Dios en la persona de Jesús, las *provisiones* del año de Jubileo -“el año agradable del Señor”- empiezan a ponerse en práctica. Podemos ver a lo largo del ministerio de Jesús cómo proclama y enseña a sus discípulos a poner en práctica las provisiones revolucionarias del Jubileo:

(a) De no sembrar, segar y recoger, sino vivir por fe, confiando que Dios les satisfaga las necesidades<sup>lxx</sup>.

(b) De perdonar las deudas a todos<sup>lxx</sup>.

(c) De redistribuir las riquezas<sup>lxx</sup>.

Jesús recalca de este modo la relación de su ministerio con el año de Jubileo, y destaca las dimensiones libertadoras de su enseñanza y praxis. Hace una combinación original de dos textos de las Escrituras (Is. 58:6; 61:2) para poner de manifiesto que su misión es poner en marcha la revolución del año de Jubileo<sup>lxx</sup>.

## *Resumen*

---

Hemos visto, pues, que al definir su misión Jesús hace un análisis profundo de la situación de los pobres, destacando la relación entre pobreza, esclavitud, ceguera (enfermedad) y opresión (injusticia). Además, al combinar dos citas de Isaías que hablan del Jubileo, Jesús subraya que su misión es poner en marcha una revolución liberadora para los pobres y oprimidos, a partir del anuncio de la Buena Noticia y de la concientización de los mismos. En la comunidad de sus discípulos auténticos los pobres experimentan las primicias del nuevo orden justo venidero (el “reino de Dios”), que incluye milagros de curación física y redistribución de riquezas.

### 3. Un compromiso liberador

Queda por responder la pregunta: ¿Cómo puedo hacerme discípulo auténtico de este Jesús-libertador? Hemos visto lo que Jesús vino a hacer, pero ¿qué hago yo? Nuestro texto nos señala que el compromiso cristiano consiste de tres pasos: dos preliminares y un tercero, tan decisivo, que me hace discípulo auténtico.

3.1 *Primero tengo que reconocer mi verdadera situación* debido a la actitud divina hacia la injusticia.

Jesús habló de los pobres, esclavos, enfermos, oprimidos. Debo reconocer que éste es un diagnóstico fiel de mi condición personal. Si no es así, entonces Jesús no tiene nada que ofrecerme. Como él mismo dijo a los fariseos (que se creían sanos y justos):

“Los que están sanos no tienen necesidad de médico,  
sino los enfermos. No he venido a llamar a “justos”  
sino a pecadores [opresores] al arrepentimiento” (Lc. 5:31-32).

Todos somos a la vez oprimidos y opresores (Hch. 10:38; Ro. 3:23). La opresión diabólica funciona no solo en el plano de las clases sociales, sino en toda esfera de la vida humana: en la familia, en las escuelas y pulperías, además en los latifundios y las grandes compañías multinacionales. ¡Cuántas veces el obrero oprimido en su trabajo es el peor tirano con su propia esposa e hijos en casa!

El primer paso en el discipulado cristiano auténtico es, pues, reconocer con humildad mi situación: soy “opresor-oprimido”. Si permito que el orgullo y el egoísmo me cierren los ojos a la realidad de mi condición y necesidad personales, jamás podré experimentar la liberación que Jesús ofrece. No puedo engañar a Dios ni tampoco a mi compañero; sólo a mí mismo: “Si decimos que no tenemos pecado nos engañamos *a nosotros mismos*, y la verdad no está en nosotros” (1 Juan 1:8). ¡Esto sí es ser ciego!

Para reconocer mi verdadera situación es necesario además recordar la actitud divina frente a la injusticia humana. Al crearnos a su imagen (Gn. 1:28) Dios dejó en nosotros una huella que persiste aún después de la caída. Al contemplar las injusticias y opresiones en el mundo, ¿cómo me siento? ¿Indignado?

¡Dios aún más! Como dice San Pablo: “La ira de Dios se revela contra *toda impiedad e injusticia humana* (Ro. 1:18). Esta indignación divina no es como la ira de los dioses paganos, una emoción irrazonable y vacilante. La ira divina es la indignación moral y hostilidad persistente que Dios expresa contra todo egoísmo, orgullo, injusticia y opresión. Muchos se equivocan al concluir que, siendo Dios amor, no puede tener ira. Según las Escrituras no es así. Porque Dios es amor *no puede quedarse indiferente* frente a la opresión de los pobres (Ex. 22:21-24).

Jesús mismo expresó con claridad la indignación divina contra la impiedad e injusticia cuando limpió el templo<sup>lxx</sup>. También se enojó Jesús contra los fariseos cuando trataron de oponerse a su ministerio liberador<sup>lxx</sup>. Y así es Dios. El único libro que nos

---

enseña que “Dios es amor” (1 Juan 4:16, 23) insiste primero en que “Dios es luz” (santo, justo, persistente en desenmascarar todas las sutilezas del egoísmo humano; I Juan 1:5). Y el mismo capítulo bíblico que proclama “De tal manera amó Dios al mundo” termina afirmando “el que desobedece al Hijo no verá vida, sino que la ira de Dios está sobre él” (Juan 3:36; cp. v. 16). Es una de las grandes virtudes de las teologías latinoamericanas de liberación haber insistido en la naturaleza conflictiva del amor cristiano. Como dice el italiano, Jules Girardi, en su muy citado libro, *Amor cristiano y lucha de clases*:

Sin duda el evangelio nos manda que amemos a los enemigos, pero no nos dice que no los tengamos o que no los combatamos . . . El cristiano debe amar a todos, pero no a todos del mismo modo: al oprimido se lo ama defendiéndole y liberándolo, al opresor acusándolo y combatiéndole. El amor nos exige luchar para liberar a todos los que viven en una condición de pecado objetivo. La liberación de los pobres y de los ricos se realiza al mismo tiempo . . . De este modo, paradójicamente, la lucha de clases no sólo no contradice la universalidad del amor, sino que es una exigencia suya<sup>lxx</sup>.

Dios nos ama, pero no ama nuestros pecados. Sin embargo, frente a toda impiedad e injusticia humana, Dios expresa su indignación. Como se ve en el libro del Éxodo este combate y lucha a favor de los oprimidos nos involucra en acciones políticas, pero no implica el uso de medios violentos<sup>lxx</sup>. Aquí llegamos al punto más profundo del análisis bíblico de la situación humana: ¿Qué tiene que ver la liberación que anunció Jesús con la ira de Dios?

Otra vez encontramos la respuesta en las referencias que Jesús hizo al año de Jubileo. Esto nos conduce al segundo paso para hacerse discípulo auténtico de Jesús.

3.2 *Tengo que reconocer quién es Jesús y qué hizo para liberarme.* La Buena Noticia que vino a anunciar a los pobres se centra en su propia persona y lo que vino a hacer.

Podemos reconocer muchas verdades liberadoras descubiertas por las investigaciones humanas -de personas como Platón, Aristóteles, Buda, Tomás de Aquino, Lutero, Darwin, Freud, Marx, Engels, etc. Pero sólo Jesús pudo declarar “*Yo soy la verdad*” (Juan 14:6). Afirmó “si el Hijo os libertare, seréis verdaderamente libres” (Juan 8:36).

Jesús pudo hablar así de sí mismo solo porque es Dios Hijo, nuestro creador (Juan 1:1-2). Se encarnó en una situación opresora, se identificó plenamente con los pobres, y ahí, desde abajo, puso la base para la liberación humana plena. Resistió toda tentación diabólica, vivió libre de todo egoísmo. Combatió las tendencias alienantes del racismo, nacionalismo y machismo de su cultura y puso en marcha la liberación de la mujer (Juan 4). Sin ser político, hizo temblar a los gobernantes de la oligarquía religioso-política de su tiempo. Éstos, por fin, lograron crucificarlo, sin darse cuenta de que Dios había planeado establecer con ello la base de la liberación humana plena (Hechos 2:23). Frente a la violencia injusta de la oligarquía, Dios desató la contra-violencia en la resurrección de su Hijo (Col. 2: 15).

Pero, ¿por qué tuvo que morir Jesús? Para poder apreciar la dimensión más profunda de la liberación que nos trajo, es necesario volver al año de Jubileo en Lv. 25.

Es importante notar cuándo ocurrió la proclamación de este jubileo en el calendario israelita, según el Antiguo Testamento: “el día de la propiciación [hebreo: *kofet*]<sup>lxx</sup> haréis tocar la trompeta por toda vuestra tierra” (Lv. 25:9). Es decir, la base para la revolución del Jubileo está en el día de Propiciación, cuando Dios prefiguró con los ritos israelitas el único sacrificio verdaderamente eficaz: el de su propio Hijo.

Así nos hace entender Pablo el significado de la muerte de Jesús. La raíz del problema humano se había planteado en Romanos 1:18, la ira de Dios contra toda impiedad e injusticia humanas. La respuesta viene cuando Pablo explica el sentido de la muerte de Jesús,

a quien Dios puso como *propiciación* por medio

---

de la fe en su sangre, para manifestar su justicia,  
a causa de haber pasado por alto, en su paciencia,  
los pecados pasados, con la mira de manifestar  
en este tiempo [después de la cruz] su justicia,  
a fin de que él sea el justo, y el que justifica  
al que es de la fe de Jesús (Ro. 3:25s).

Al comparar los textos bíblicos resulta evidente el paralelismo:  
En el Levítico el Jubileo se basa en el día de Propiciación.  
En Lucas 4:18-19 la liberación se vincula con el perdón.  
Y en la carta a los Romanos la redención (liberación)  
se logra por la *propiciación*, en la cual la sangre de Jesús  
*desvía y devuelve* la ira divina.

Es decir, la cruz de Jesús se levanta como un gran pararrayos: allá el Hijo de Dios sufre en nuestro lugar el infierno y todas las demás consecuencias de la ira de Dios contra la injusticia humana. En los capítulos siguientes de la carta a los Romanos San Pablo nos muestra todas las dimensiones de nuestra liberación que fluyen de la cruz de Cristo:

Somos justificados (libres de la *culpa del pecado*),  
capítulo 3-4;  
libres de la *ira de Dios* (5:9; cp. 1 Ts. 5:9);  
libertados del *dominio del pecado* (6:18);  
libres de *la ley* (7:6);  
libres de *la muerte* (8:2).

La libertad cristiana en todas sus dimensiones se basa en la muerte propiciatoria de Jesús. ¡Como hecho culminante Cristo libraré de corrupción y muerte a toda la creación (Ro. 8:21)!

De este modo podemos apreciar mejor el contexto de la declaración de Jesús en Lucas 4:18-19. En el bautismo Jesús se comprometió a seguir el camino de la cruz. En la tentación resistió con firmeza todas las sutilezas diabólicas que lo hubieran desviado de esta ruta.<sup>lxx</sup> Por eso, habiendo escogido el camino de la cruz y sabiendo que iba a hacer el sacrificio que aplacaré la ira divina, pudo iniciar su ministerio proclamando (como la trompeta que inauguraba el año de Jubileo) “buena noticia para los pobres” y “libertad para los cautivos”.

Hemos visto, pues, lo que hizo Jesús para hacer posible nuestra plena liberación. Pero ¿qué me queda por hacer para poder disfrutar de esta liberación? Dar un paso crucial.

3.3 *Tengo que comprometerme con Jesús en forma personal.* ¿Reconozco a Jesús como el único libertador verdadero? Tengo que *confiar* en él en forma personal como *mi* libertador y colocarme con firmeza en las filas de sus seguidores.

¿Reconozco que estoy atado por el egoísmo, los vicios, alienado de Dios, que soy incapaz de promover la justicia y la plena reconciliación humana? A la persona así esclavizada no le basta luchar contra las fuerzas que la atan: tiene que ser liberado por el Hijo de Dios! Muchas son las filosofías y religiones humanas que hablan de la liberación. Pero sólo Jesús se ofrece como libertador plenamente capaz de librarnos.

Tengo que dejar, pues, de confiar en todas las demás “*liberaciones*” y “*libertadores*”, ya sean la educación y las ciencias humanísticas, las supersticiones religiosas-no-cristianas (espiritismo, brujería, astrología), o las ideologías políticas, etc. *Tengo que confiar (creer) plena y únicamente en Jesús como mi Libertador verdadero:* el que me libra del dominio del egoísmo en el presente y de la ira divina venidera.

*Una aclaración.* Jesús, el Hijo de Dios, puede librarnos de todo porque es *Señor de todo* (Hechos 10:36). El hecho del señorío de Jesucristo es un aspecto intrínseco de las Buenas Nuevas. Como él mismo anunció después de haber triunfado sobre la muerte:

---

“*Toda autoridad* me es dada en el cielo y en la tierra” (Mt. 28:18). Por lo tanto ninguna otra fuerza puede amenazarnos, atarnos ni hacernos temer. Así Pablo puede proclamar:

*Salimos más que vencedores* por medio de aquel que nos amó. Así que, estoy seguro de que no hay nada que nos pueda separar del amor de Dios. Ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni los poderes y fuerzas espirituales, ni lo presente, ni lo futuro, ni lo alto, ni lo profundo ni ninguna otra de las cosas que fueron hechas por Dios, puede separarnos del amor que él nos ha mostrado en Cristo Jesús *nuestro Señor* (Ro. 8:37-39).

Para poder disfrutar de esta liberación plena de las fuerzas alienantes *tengo que entregarme en forma personal a Jesús en un acto consciente, reconociéndolo como el Señor de mi vida*. Tengo que decir:

Cautívame Señor, y libre en ti seré:  
Anhelo ser n vencedor, rindiéndome a tus pies.

Por naturaleza soy individualista rebelde. No quiero reconocer la autoridad de Jesús sobre mi vida. Esta es la esencia del problema humano, según las Escrituras.

Todos nosotros nos descarriamos como ovejas,  
cada cual se apartó por su *camino*;  
mas Jehová cargó en él el pecado de todos nosotros (Is. 53:6).

Pero la liberación que Cristo ofrece no equivale a libertinaje. Para experimentar la libertad genuina y ser instrumento de ella tengo que dar la espalda al egoísmo e individualismo y poner mi vida en las manos del que me creó. Sólo él es capaz de liberarme de todo vicio e infidelidad. Sólo él puede limpiar, llenar y dirigir mi vida de tal manera que sea una vida abundante y libertadora para los demás.

### **Una oración**

Este compromiso se puede hacer en forma espontánea con tus propias palabras. O si quisieras, puedes utilizar la sencilla oración siguiente:

“Señor Jesús, tantas veces me he indignado contra las injusticias y opresiones de los demás contra los pobres. Ahora quiero confesar humildemente mi propia injusticia y egoísmo. He querido contribuir a la solución de los problemas de mi país. Pero tengo que reconocer que yo mismo soy parte de ellos, como ‘opresor-oprimido’. Reconozco que merezco solamente la justa indignación eterna de Dios y que yo no puedo hacer nada para liberarme a mí mismo.

“Pero creo firmemente que tú eres el verdadero Libertador enviado por Dios. Reconozco que por tu encarnación, vida perfecta, muerte propiciatoria y resurrección triunfal, has hecho todo lo necesario para librarme. Te doy gracias por haber llevado en la cruz todo el castigo que yo merezco para librarme de mi culpa y traer al mundo una liberación integral.

“He contado el costo de ser discípulo auténtico tuyo. De todo corazón quiero dar la espalda a mi egoísmo y orgullo y dejar todo vicio. Me entrego enteramente a ti como mi Señor. Libérame ahora de toda fuerza alienante que me ata. Lléname de tu Espíritu Santo, y guíame siempre en tu camino.

“Creo que por largo tiempo has estado tocando pacientemente a la puerta de mi vida. Ahora vengo de ti y te abro la puerta. Entra, Señor Jesús, para ser mi Señor y Liberta-

---

dor para siempre. Y en compañerismo con mis hermanos, discípulos tuyos, hazme instrumento de tu justicia. liberación y paz. En tu nombre, Amén”.

#### 4. La praxis cristiana (Hechos 2:41-47)

La praxis cristiana se resume en el relato paradigmático de los Hechos de los Apóstoles acerca de la primera iglesia:

Así que, los que recibieron su palabra [el sermón de Pedro el día de Pentecostés] fueron bautizados; y se añadieron aquel día como tres mil personas. Y perseveraban en la enseñanza de los apóstoles y en la comunión (compañerismo, griego: *koinonía*) en el partimiento del pan y en las oraciones (2:41-42).

4.1 *El Bautismo*. El bautismo es la puerta de entrada a la Iglesia de Cristo. Si uno nunca ha sido bautizado, es el primer paso a dar en el compromiso cristiano auténtico. Fue como los primeros cristianos expresaron su compromiso en forma pública y experimentaron la efusión del Espíritu Santo en sus vidas.

Si uno ya ha sido bautizado, no es aconsejable repetirlo porque las Escrituras nos enseñan que hay *un* solo bautismo, señal de la unidad de Dios y su pueblo (Efesios 4:1-6). La oración que acabas de decir puede servir como una a modo de renovación del compromiso bautismal. Has pedido que Dios haga real en tu vida, por obra del Espíritu Santo, lo que te fue señalado al ser bautizado con agua. Debes compartir hoy con un amigo cristiano lo que has hecho --y si por alguna razón nunca fuiste bautizado con agua, trata de hacerlo lo más pronto posible (Mt. 28: 18-20)<sup>lxx</sup>,

4.2 *La enseñanza de los apóstoles (la concientización continua con la Palabra de Dios)*. Lo que los apóstoles enseñaron en la Palabra de Dios (1 Co. 14:37) y que poseemos en las Escrituras del Antiguo y el Nuevo Testamento. Jesús dijo “Si vosotros permaneciereis en mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos; y conoceréis la verdad, y *la verdad os hará libres*”. Para ser liberado y libertador es esencial dedicar tiempo a diario al diálogo con Dios en su Palabra. Esta concientización es un proceso que dura toda la vida<sup>lxx</sup>.

4.3 *La koinonía* (comunión, compañerismo, vida en común). Fíjate que al liberarte Jesús no quiso hacerte un “héroe” aislado al estilo del Cid o Don Quijote. El quiere liberarte del egoísmo y del individualismo. Te coloca en el seno de un nuevo compañerismo donde puedes aprender la fraternidad genuina, el amor verdadero de los hermanos y la acción social en equipo. El primer mandamiento de tu Señor es el amor a los hermanos (Juan 13:34-35). *Un cristiano aislado no puede ser un discípulo auténtico: le ha huido a la escuela del amor.*

Esta *koinonía* (vida en común) de los primeros discípulos tenía dos expresiones principales:

- (a) El partimiento del pan (la eucaristía o Cena del Señor) y
- (b) Las oraciones.

El *partimiento del pan* se llevaba a cabo a diario al principio y después por semana (Hechos 20:7), en las casas de los creyentes (2:46). Tal como se practicaba en las primeras iglesias era otra manera de compartir con los pobres una comida común (1 Co. 11:20-22), y además se tomaban ofrendas para aliviar a los pobres (1 Co. 16:1-3; Ro. 15:25-26)<sup>lxx</sup>.

---

*Las oraciones.* El Espíritu Santo nos da la libertad de acercarnos a Dios Padre con toda la confianza de hijos amados (Ro. 8:15-17). Además de las oraciones litúrgicas en el templo (Hechos 3:1), también había reuniones informales e íntimas en las casas (2:46-47), a veces contestadas con curaciones, exorcismos y otros milagros libertadores (2:43).

*Conclusión.* La iglesia (o “comunidad de base”) auténtica tiene que ser muestra y señal del reino venidero, dando prioridad a la lucha contra toda opresión, injusticia y pobreza. Evita toda dicotomía antibíblica, para lo que busca encarnar en una sociedad opresora la liberación integral que sólo Cristo trae. De este modo sirve de instrumento divino para la liberación de nuestra culpa ante un Dios justiciero, la sanidad interior de heridas psicológicas, la curación física, y la liberación sociopolítica en la esfera comunitaria, nacional e internacional.

Quiero ser, oh Señor, instrumento de tu liberación.

Gracias por haber encaminado la revolución verdadera que anhelamos.

Quiero incorporarme en una comunidad cristiana  
que practique la liberación integral.

Ya bastan las hipocresías y los paños tibios.

Hazme un discípulo auténtico.

En el nombre de Jesús, el Libertador, Amén.

### **Una bibliografía básica**

Stott, John R.W. *Cristianismo Básico* (Buenos Aires: Ediciones Certeza, 1972). Muy popular con universitarios.

Lewis, C.S. *Cristianismo . . . ¡y nada más!* (Miami: Editorial Caribe, 1977). Un clásico; ecuménico en orientación.

Barrientos, Alberto. *Formación de la Nueva Persona en Cristo: Guía para Diálogos* (San José: Instituto de Evangelización a Fondo [Apdo. 10250, San José, Costa Rica]).

Voelkel, Ana María. *Compañía de los comprometidos* (Minamundo/U.C.U., Apto. Aéreo 21524, Bogotá, Colombia).

*Los Diez Grados Básicos del Desarrollo Cristiano* [10 libritos] (Cruzada Estudiantil y Profesional de México, Apto. 1 U23, Cuernavaca, Mor., México, 1964).

Padilla, C. René. *El Evangelio hoy* (Buenos Aires: Ediciones Certeza, 1975).

Kung, Hans. *Ser Cristiano* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977), 764 p. Para estudiantes avanzados.



---

## NOTAS

<sup>lxx</sup> Véase, por ejemplo, Friederich Engels, “La guerra campesina en Alemania” (1850), p. 205; “El Libro del Apocalipsis” (1883), p. 323s.: “Sobre la historia del cristianismo primitivo” (1894), p. 403, en *Karl Marx y Friederich Engels sobre la religión*. Editores Hugo Assmann y Reyes Mata (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974).

<sup>lxx</sup> José Míguez Bonino, *Christians and Marxists: The Mutual Challenge to Revolution* (Grand Rapids; Wm. B. Eerdmans, 1976), *passim*.

<sup>lxx</sup> Mt. 5:25-26; 18:30, 34; Le. 12:57-59. Claus Westermann, *Isaiah 40-66. A Commentary* (Philadelphia: The Westminster Press, 1969), p. 366. No son “prisioneros de guerra” como afirma I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke* (Exeter: The Paternoster Press, 1978), p. 184.

<sup>lxx</sup> Lc. 4:18; 7:21-22; 14:13, 21; 18:35. Con Lc. 14:13, 21, cp. la provisión del año de Jubileo (Lv. 25:35; Is. 58:7) de recibir en casa a los pobres sin hogar.

---

<sup>lxx</sup> ¡Hay que notar, sin embargo, que fue Dios mismo quien mandó a Moisés que predicara su largo discurso! Véase el contexto en Ex. 5:22-6:9.

<sup>lxx</sup> Jn. 1:1-3; Gn. 1:1ss.

<sup>lxx</sup> Cp. Lc. 1:77; 3:3,

<sup>lxx</sup> Para una excelente orientación en este campo tan controversial y delicado, véase Francis McNutt, *Sanación: Carisma de hoy* (Aguas Buenas, Puerto Rico: Publicaciones Nueva Vida, 1976). Cp. nuestro Cap. II sobre la sanación física en la obra del Siervo Sufriente.

<sup>lxx</sup> Un ejemplo poderoso de la concientización y desenmascaramiento que Jesús hizo se encuentra en Mt. 23 (contra los fariseos).

<sup>lxx</sup> Lv. 25:10c; cp. vv. 35-55.

<sup>lxx</sup> Lv. 25:10b; cp. vv. 13-38, 23-24.

<sup>lxx</sup> Lv. 25:11-12; cp. vv. 19-22. Véase además el año sabático con un descanso para la tierra cada siete años, 25:1-7.

<sup>lxx</sup> Marshall, *The Gospel of Luke*, pp. 184, 133 y literatura citada.

<sup>lxx</sup> Lc. 12:29-31; Mt. 6:2S-26; 31-33.

<sup>lxx</sup> Mt. 5:40-42; 6:12; Lc. 6:33; Mt. 18:23-35; Lc. 16:1-15; 12: 30-33.

<sup>lxx</sup> Lc. 12:30-33; 11:42; Hechos 2:44-45; 4:32-37. En John Howard Yoder, *The Politics of Jesus* Grand Rapids: Eerdmans, 1972), se encuentra un estudio del año de Jubileo en la enseñanza de Jesús

<sup>lxx</sup> En general se reconoce que Jesús en Lc. 4:19 e Isaías en 61:2 aluden al año de Jubileo. Lo que no ha recibido suficiente atención es que Is. 58 también hace referencia a lo mismo, Jubileo. Los teólogos no han podido explicar por qué Jesús en la sinagoga interrumpe su lectura de Is. 61:1-2, para introducir una frase suelta de Is. 58:6 (“a enviar (despedir) a los oprimidos en libertad”). Una vez que reconocemos la relación de Is. 58 con las provisiones del año de Jubileo, la respuesta es obvia. Que Is. 58 también se refiere al año de Jubileo (Lv. 25) es evidente por las siguientes razones: (1) Is. 58 ocurre en una sección que por su estructura enfatiza el sábado -56:1 y 58:13-14; (2) Is. 58 toma como punto de partida un ayuno y el día de Propiciación, cuando se proclamaba el Jubileo, era el único ayuno en el calendario legal del Antiguo Testamento; (3) Is. 58 repite las provisiones básicas del año de Jubileo, de librar a los deudores y oprimidos, compartir pan con el pobre, alojamiento, etc...; (4) existen muchos vínculos lingüísticos entre los dos capítulos. Para más detalles, véase Cap. IV “Jesús libertador y el año de Jubileo: una nueva interpretación de Isaías 58, partiendo de Lucas 4:18-19”.

---

<sup>lxx</sup> Juan 2:13-22; Mr. 11:15-17; Lc. 19:45-46; Mt. 21:12-13; ¡véanse los cuadros del Greco de esta escena tan memorable!

<sup>lxx</sup> Mr. 3: 1-6; Mt. 23.

<sup>lxx</sup> Jules Girardi, *Amor cristiano y lucha de clases* (Salamanca: Sígueme, 1975), p. 57.

<sup>lxx</sup> Para una perspectiva cristiana sobre la violencia, véase José Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia* (Salamanca: Sígueme, 1977) cap. 6. Cp. nuestro cap. II sobre el Siervo que “no hizo violencia”.

<sup>lxx</sup> Una propiciación es algo que desvía o devuelve la ira. Véase Leon Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1956), pp. 125-185; C.E.B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* en la serie I.C.C. (Edinburgh: T. & T. Clark Ltd., 1975), pp. 214-216.

<sup>lxx</sup> Cp. Mr. 8:31-34 donde Pedro trató de desviarlo del camino de la cruz.

<sup>lxx</sup> Sobre el bautismo véase Tomás Hanks D., *Tu bautismo según las Escrituras: Hacia una interpretación ecuménica, profética y pastoral* (Minamundo, Apto. 10250, San José, Costa Rica, 1979).

<sup>lxx</sup> Se encuentra orientación para el estudio diario de las Escrituras y la oración, en *El tiempo devocional* [varios autores] (Miami: Editorial Cuibe, 1972). También en *Encuentro con Dios* [notas para el estudio bíblico diario] (Buenos Aires: Unión Bíblica, Tucumán 358 6° L).

<sup>lxx</sup> Se pueden encontrar más detalles sobre el partimiento del pan en Carlos Alonso Vargas, *A los hermanos protestantes: Acerca de la doctrina católica de la presencia de Cristo en la eucaristía* (San José: Agape, 1977).