



Praxis doxológica de Is 42,8-9 y su alcance ecológico*

NATHAN JOHN MOSER**

RECIBO: 05-06-13 – APROBACIÓN: 06-11-14

RESUMEN: Aborda el himno de Yahveh, en Is 42,8-9, desde las ciencias interpretativas, con el propósito de sugerir su relevancia actual para la ecología. La lectura del texto, a la luz de su posicionamiento en Isaías, sus técnicas poéticas y su desarrollo diacrónico demuestran la fuerza actual de una relectura ecológica del himno. La aplicación de la teoría del discurso como acto de habla posibilita que la comunidad lectora vincule la fuerza del texto con la misión de la ecojusticia hoy, que consiste –según sugiere el himno– en resistir los idearios de la religión estática, cuidar del medio ambiente y reinterpretar la esperanza ecoescatológica.

PALABRAS CLAVE: Exilio, Isaías, siervo, ecología, medio ambiente.

PARA CITAR ESTE ARTÍCULO:

Moser, Nathan John. "Praxis doxológica de Is 42, 8-9 y su alcance ecológico." *Theologica Xaveriana* 179 (2015): 103-129. <http://dx.doi.org/10.11144/javeriana.tx65-179.pdia>

"Doxological Praxis of Is 42, 8-9 and its Ecological Implications"

ABSTRACT: It approaches the hymn of Yahveh, in Is 42,8-9, from the interpretative sciences, in order to suggest its current relevance for Ecology. Reading this text, in the light of its position in Isaiah, its poetic techniques and its diachronic development, proves the current strength of a new ecological reading of the hymn. The application of the speech act theory as a speech act enables the reading community to associate the strength of the text with today's eco-justice mission. This consists –according to the hymn– on resisting the ideology of static religion, caring for the environment and reinterpreting the eco-schatological hope.

KEY WORDS: Exile, Isaiah, servant, ecology, environment.

Práxis doxológica de Is 42,8-9 e seu alcance ecológico

RESUMO: O texto aborda o hino de Yahveh, em Is 42,8-9, a partir das ciências interpretativas, com o propósito de sugerir sua relevância atual para a ecologia. A leitura do texto, à luz de seu posicionamento em Isaías, suas técnicas poéticas e seu desenvolvimento diacrônico demonstram a força atual de uma releitura ecológica do hino. A aplicação da teoria do discurso como ato de fala posibilita que a comunidade leitora vincule a força do texto com a missão da eco-justiça hoje, que consiste –segundo sugere o hino– em resistir aos ideários da religião estática, cuidar do meio ambiente e reinterpretar a esperança eco-escatológica.

PALAVRAS-CHAVE: Exílio, Isaías, servo, ecologia, meio ambiente.

* Adaptación de secciones relevantes de mi tesis doctoral, "The Triumph of the Servant of Yahweh and its Relevance for the Latin American Context: Isaiah 42:1-9 as a Test Case in Hermeneutical Method", Trinity International University, Davie (Florida), 2006.

** Master of Divinity y Doctor en Antiguo Testamento, Trinity International University, Davie (Florida). Profesor, Facultad de Teología SEUT, El Escorial, Madrid; profesor auxiliar, American College of Thessaloniki, Salónica (Grecia) Correo electrónico: nmoser@earthlink.net

Introducción

Al comentar sobre la omnipotencia divina del nuevo dios, el Mercado, Harvey Cox, profesor de Religión en Harvard, escribe:

La deseada –pero aún no lograda– *omnipotencia* del mercado implica que no existe límite concebible a su capacidad inexorable para convertir la creación en mercancía [...]. En la teología católica, el pan y el vino comunes se convierten en mediadores de lo divino. En la misa del mercado sucede un proceso inverso. Lo que antes se tenía como sagrado se ha transmutado en artículos intercambiables para la venta. La tierra es un buen ejemplo de esto.¹

¿Cómo cantar las alabanzas de Yahveh cuando parece que este nuevo dios, el *Mercado* –quien demanda en sacrificio los bienes de la creación– ha triunfado al exiliarnos de nuestra propia madre tierra (Sal 137,1ss.)? El “gran liturgista del exilio” responde a esta crisis de fe de una manera única. Nos invita a entrar en una incomparable sala de concierto, junto con los exiliados en Babilonia, para escuchar las alabanzas del celebrante, el propio Yahveh, quien majestuosamente entona un himno de alabanza a sí mismo.

Cuando los lectores y lectoras actuales prestan atención, la sinfonía textual se interioriza y forja nuevas perspectivas frente al caos medio-ambiental provocado por dioses e imperios opresores, igual que sucediera con nuestros antepasados en la fe.

La autoalabanza de Yahveh en Is 42,8-9²

YO SOY YAHVEH, este es <i>mi</i> nombre	42,8a
Y MI GLORIA a otro no doy	42,8b
NI MI ALABANZA [...] a ídolos	42,8c
LAS COSAS ANTIGUAS ¡He aquí! Ya han llegado	42,9b
Y COSAS NUEVAS, YO anuncio	42,9b
Antes de que broten	42,9c
Yo os las hago oír	42,9d

¹ Cox, “The Market as God: Living in a New Dispensation”, *The Atlantic.com*, 1o. de marzo de 1999, http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1999/03/the-market-as-god/306397/?single_page=true (consultado el 3 de noviembre de 2014).

² Traducción del autor del texto masorético: palabras enfatizadas en el texto “*fronting*”, en VERSALITAS; la pro-forma de la primera persona que corresponde al sonido “i” en castellano, en *cursiva*; Elipsis (es decir, omisiones de texto), [...]; pronombre plural = subrayado.

El himno de Is 42,8-9, junto con otros textos análogos (Is 44,6-8; 44,24-28; 45,18-19), ha sido descrito como un himno de “autoalabanza” o “autodoxología”, dado el uso excesivo de la primera persona y el empleo de esta forma en perícopas textuales que suelen ser de tipo *disputa*.³

Como veremos, Is 42,8-9 retoma, en parte, la *disputa* de Yahveh contra los dioses de Babilonia, en el contexto de la presentación del siervo de Yahveh. No obstante, cabe preguntarse: ¿Se puede vincular la antigua disputa de Yahveh con una denuncia de los dioses de nuestro siglo hoy día que amenazan la aldea global? Con el fin de buscar la “relevancia ecológica” del himno antiguo, el presente artículo propone que el himno de autoalabanza de Yahveh, en Is 42,8-9, sugiere tres eventos teológicos de enorme relieve cuando es poéticamente interiorizado por parte del pueblo de Dios, a saber:

- Una sujeción de la comunidad de fe a una *praxis* doxológica que consiste en una misión de ecojusticia.
- Una denuncia crítica de los dioses contemporáneos que destruyen el medio ambiente.
- Una reinterpretación de la esperanza ecoescatológica para sucesivas generaciones.

Exploraremos, pues, la relevancia de cada uno de estos aspectos para las comunidades de fe que buscan la ecojusticia centrada en el medio ambiente.

La obligación misional de la ecojusticia

Una de las mayores contribuciones de Leonardo Boff ha sido recordarnos que la ecojusticia no deberá descuidar la justicia para los pobres y marginados de la sociedad.⁴ ¡La realidad de la *interrelación* entre el ser humano y el planeta así lo demanda! ¿No son los pobres del mundo quienes más sufren debido a las emisiones antropogénicas que destruyen a su medio ambiente? Esta interrelación se expresa en el reciente enunciado del IPPC:

Es clara la influencia humana sobre el sistema climático, así como que las emisiones antropogénicas de gases de efecto invernadero son las más altas en la historia. Los cambios climáticos recientes han tenido un gran impacto sobre los sistemas humanos y naturales.⁵

³ Véase la discusión sobre los himnos de autoalabanza, en Melugin, *The Formation of Isaiah 40–55*, 33-35.

⁴ Observación hecha por Deane-Drummond, *Eco-Theology*, Loc. 2543.

⁵ International Governmental Panel on Climate Change, “Approved Summary for Policymakers IPCC Fifth Assessment Synthesis Report, ‘Climate Change 2014 Synthesis Report’” SPM-3, Intergovernmental Panel on Climate Change, 1o de noviembre de 2014, http://www.ipcc.ch/pdf/assessment-report/ar5/syr/SYR_AR5_SPM.pdf (consultado el 2 de noviembre de 2014). Traducción del autor.

Dada la interrelación entre la humanidad, los organismos y los sistemas naturales, la ecojusticia tendrá que buscar el desarrollo de estrategias que fomenten la sustentabilidad en los ecosistemas sin descuidar los sistemas de labor afectados por la sistemática destrucción del planeta.⁶

Este tipo de visión sobre la justicia da lugar a la misión de justicia (*mishpat*) del siervo de Yahveh (i.e., Is 42,1-7), por lo cual se alaba Dios a sí mismo en su himno de autoalabanza a renglón seguido (42,8-9). H.G.M. Williamson observa que, en esta perícopa, por su asociación paralela con *Torá* (“Ley”, 42,4), *mishpat* describe la misión del siervo como tarea que busca establecer el orden natural en la sociedad (ver a Is 28,17).⁷

Leída ésta a la luz del libro en su forma final, la visión de *mishpat* incluye el poner fin a las causas de la opresión (42,1) el robo o la violación de los derechos a la tierra (5,1-4; 59,14; y 61,8).⁸ El hecho, sin embargo, de que *mishpat* tenga como su horizonte principalmente los derechos humanos, podría distraernos—debido a nuestra visión miope y antropocéntrica— de la tarea de llevar *mishpat* a la creación.

No obstante, si la creación posee un valor intrínseco —que ha sido establecido, ya que “es buena” (Gn 1,2)— entonces, la ecojusticia es un proyecto legítimo.⁹ Además, dadas las pruebas irrefutables de que la destrucción del medio ambiente, resulta en injusticias para los más pobres y marginados en la sociedad, la ecojusticia responde a la visión isaíanica de *mishpat*.

Hablar de la ecojusticia implica la necesidad de contar con *agentes* de la justicia, pero ¿quiénes son los agentes ecológicos y de dónde han de surgir? Como si recogiera de antemano la estancada políticas globales del siglo XXI, en el Deutero-Isaías, la mediación del rey no figura como agente de la transformación (Is 40–55).

Curiosamente, a partir del Capítulo 39, la figura del rey no aparece y la tarea de implementar la justicia, que antes le correspondía, se transfiere al pueblo-siervo de Yahveh. De esta forma, la misión real se *democratiza* en el pueblo, que —a pesar de ser el nuevo agente de *mishpat* (42,1-7)— no deja de ser un pueblo marginado (42,18-20).¹⁰ Esta comisión se hace más clara al leer el himno (42,8-9) en su contexto literario más amplio.

⁶ Así lo observa Boff, en *Cry of the Earth, Cry of the Poor*.

⁷ Williamson, *Variations on a Theme: King, Messiah, and Servant in the Book of Isaiah*, 137.

⁸ Alonso Schökel, “Isaías, el profeta de la justicia,” 185-196; Carroll-Rodas, “Property Rights in the 8th-Century Prophets: The Conflict and Its Background,” 92-96.

⁹ Esto ha sido la observación de Deane-Drummond, *Eco-Theology*, Loc. 2543.

¹⁰ Williamson, *Variations on a Theme*.

De la misma manera como la melodía y el ritmo moldean y envuelven los himnos de hoy, también los elementos poéticos y la estructura literaria del himno de autoalabanza de Yahveh moldean el mensaje y la fuerza retórica de Is 42,8-9. Más concretamente, sugerimos que la autodoxología divina funciona, a nivel literario, como recurso que compromete tanto a Yahveh como a su pueblo a desarrollar la misión integral del siervo de Yahveh.¹¹

La obligación misional de la alabanza se realza al explorar la ubicación del himno en su marco literario más amplio —esto es, en el Texto Masorético— y el empleo intencional de ciertas técnicas poéticas. Pasemos, pues, a explorar la relevancia hermenéutica de la ubicación literaria del himno.

Philip Harner ha demostrado que los himnos de autoalabanza, en Isaías, sirven para dar énfasis a los temas principales de las unidades literarias en las que se hallan.¹² Esto significa que no sirven solo para enfatizar la autoalabanza de Yahveh, sino que desarrollan otros temas.

El himno en 42,8-9 —junto con la descripción hímica de Yahveh en 42,5— tiene como marco literario mayor a Is 42,1-12, texto que sin duda enfatiza el interés temático en la misión de justicia del siervo de Yahveh y el impacto de tal misión en toda la creación. Existe una estrecha relación entre la misión del siervo y la autoalabanza de Yahveh. Walter Brueggemann describe la relación entre las doxologías (o alabanzas) de Yahveh, en 42,5.8-9, y la misión de su siervo de la siguiente manera:

El llamamiento del siervo se encaja [entre dos doxologías] para señalar que es la voluntad del Creador lo que se actualizará concretamente en el siervo. Lo que permite que el siervo se desempeñe en la alianza, traiga luz e invalide las deudas es que estas actividades expresan la voluntad de Yahveh. Esto es lo que comunica el arreglo literario que sitúa la misión del siervo (vv. 6-7) entre dos doxologías (v. 5 y vv. 8-9).¹³

En efecto, ambas doxologías sirven para enfatizar que la misión del siervo es la voluntad de Yahveh, y que tiene como fin el reconocimiento universal del nombre de Yahveh. Este fin teológico se percibe en las dos doxologías de la siguiente manera:

¹¹ Como observa Childs, quien tome en serio el contexto literario mayor del primer canto del siervo (Is 42,1-7) tendrá que, de alguna manera, vincular la identidad del siervo con el pueblo de Israel (Childs, *Isaiah*, 375). Para un resumen de varias posturas sobre la identidad y función de la figura del siervo de Yahveh, en Isaías, véase a Wilcox y Paton-Williams, “The Servant Songs in Deutero-Isaiah”, 79-102. Aquí seguimos la sugerencia de Williamson y damos más importancia a la *función* de la figura del siervo que a la identidad del siervo (Williamson, *Variations on a Theme*).

¹² Philip Harner, *Grace and Law in Second Isaiah: I Am the Lord*.

¹³ Brueggemann, *Isaiah*, 44. Traducción del autor.

– En la primera afirmación doxológica (Is 42,5), prólogo al discurso divino al siervo, se introduce la alocución de Dios, con una frase que solo aparece en la Biblia hebrea, traducida en los siguientes términos: “Así dice el Dios, Yahveh” (Is 42,5a). Esta introducción al discurso divino es seguida inmediatamente por cuatro participios hímnicos que funcionan como predicados del nombre de Yahveh: *creando*, *desplegando*, *allanando*, *dando*. C. Westermann observa que los participios describen la actividad de Dios en dos ámbitos: el cielo (*creando [...] desplegando*) y la tierra (*allanando [...] dando*). El efecto es realzar que todo el cosmos es *locus* de la actividad creadora de Yahveh (40,22; 44,23; 43,1.8.18; 48,13; 49,13).¹⁴ Además, la unión de los cielos y la tierra indica la estrecha interrelación de todo lo que forma parte de la creación. De esta forma, la primera doxología en Is 42,5 enfatiza el papel exclusivo de Yahveh como creador.¹⁵ Aquí, entonces, tenemos las bases teológicas para una visión ecológica que resiste el antropocentrismo y que se impulsa por la visión teocéntrica.

– La segunda doxología (Is 42,8-9), que sigue de forma inmediata a la comisión personal del siervo de Yahveh (Is 42,6-7), hace eco de Is 42,5 cediendo el escenario al nombre divino, punto de enfoque del himno mismo. Aquí (Is 42,8-9) se remite al nombre de Yahveh, en el v. 5, apelando al uso de la primera persona no menos de cinco veces.

Ahora bien, inmediatamente después de esta segunda doxología, Is 42, 10-12 demuestra que la misión celebrada del siervo tiene como propósito último el reconocimiento del nombre de Yahveh en toda la creación. La alabanza al nombre de Yahveh surge desde la mar, animales acuáticos, islas, desiertos y seres humanos. Pareciera que el texto nos ha anticipado la necesidad que tenemos de reconocer –como comentan Harold Reimer e Ivone Richter Reimer– que “el planeta y el cosmos que habitamos como comunidad humana es un gran tejido de vida, un gran organismo vivo, del cual nosotros humanos hacemos parte”.¹⁶

La respuesta cósmica al himno de Yahveh nos demuestra que la solidaridad en la alabanza entre humanos, organismos y sistemas naturales deberá permear este gran tejido de la vida (Sal 19,1-4; Ap 5.13). Tal visión textual de un “cosmos que alaba” –a diferencia de un *cosmos que no se distingue de su Creador*– ocupa un lugar privilegiado

¹⁴ Westermann, *Isaiah 40-66*, 98-99.

¹⁵ Koole, *Isaiah III: Isaiah 40-48*, 226-227.

¹⁶ Reimer y Richter Reimer, “Espiritualidad ecológica en la Biblia”, 46.

en la teología ecológica ortodoxa.¹⁷ Elizabeth Theokritoff comenta sobre un texto, en *La tradición apostólica de Hipólito*, que ofrece la siguiente razón por la cual los cristianos deberán rezar a la medianoche:

...a esta hora toda la creación pausa por un momento para alabar al Señor. Las estrellas, los bosques y aguas se detienen en sus sendas, y a esta hora todas las huestes de los ángeles que le ministran se unen con los espíritus de los justos en su alabanza a Dios.¹⁸

Theokritoff sugiere que textos como este nos ayudan a visualizar el valor intrínseco de la creación, ya que el medio ambiente tiene una línea directa con su Creador, sin que tenga que ser “humanizado” por sus sacerdotes.¹⁹ La respuesta cósmica de alabanza a Dios (42,10-12) parte de esta línea: la creación reconoce, sin mediación, el nombre de Yahveh. Por tanto, merece la justicia. Posee valor intrínseco.

El hecho de que se dé énfasis temático al nombre de Yahveh conlleva profundas implicaciones para la comprensión de la misión de Dios cuando su pueblo la actualiza: por un lado, el himno sugiere la necesidad de una ecojusticia *teocéntrica*, ya que la misión de justicia del siervo tiene como objetivo último el reconocimiento universal del nombre de Yahveh; por otro lado, el nombre de Yahveh avala el éxito de la misión del siervo, pueblo de Dios.

En efecto, si Yahveh no garantizara el éxito del siervo con su nombre, ¿pondría la fama de su propio nombre en juego!²⁰ Como observa Carlos Mesters, Dios concluye su discurso directo al siervo con todo el peso y la garantía de su gloria y alabanza.²¹ En concreto, las doxologías obligan al mismo Yahveh a cumplir con la misión de su siervo.

Este compromiso divino con la justicia nos obliga a preguntar lo siguiente: si, en efecto, los himnos de Yahveh obligan al mismo Yahveh a la misión de su siervo, ¿cuánto más debería la alabanza y el culto cristiano inspirar al pueblo de Dios a desarrollar esa misma misión de justicia a favor del medio ambiente? El himno de alabanza intenta interiorizar esta obligación respecto de la misión en sus lectores usando dos técnicas poéticas: la elipsis y el paralelismo fonológico.

¹⁷ Theokritoff, *Living in God's Creation: Orthodox Perspectives on Ecology*.

¹⁸ Idem, “Voices from St. Vladimir’s Seminary: Cosmic Liturgy and the Problems of Human Priesthood.” Transcript of an Interview with Archpriest Chad Hatfield. AncientFaith Radio.com St. Vladimir Seminary, 3 de septiembre de 2014, http://www.ancientfaith.com/podcasts/svsvoices/cosmic_liturgy_and_the_problems_of_human_priesthood (consultado el 3 de noviembre de 2014).

¹⁹ Ibid.

²⁰ Koole, *Isaiah III*, 226–227, 236.

²¹ Mesters, *La misión del pueblo que sufre: Los cánticos del siervo de Dios en el libro del profeta Isaías*.

– La primera técnica referida, el uso de la *elipsis*, consiste en la omisión intencionada del verbo en Is 42,8c. Aquí el himno invita al lector o a la lectora a reinsertar la frase que gobierna la cláusula en la oración previa de Is 42,8b; es decir, el lector tiene que suplir el verbo “no doy” que Yahveh ha usado previamente.

Y MI GLORIA a otro no doy	42,8b
NI MI ALABANZA [...] a ídolos	42,8c

Así, pues, los lectores están llamados a rellenar poéticamente la brecha literaria en el himno de autoalabanza de Yahveh. De esta manera llegan a confesar, de la forma más apropiada, junto con Yahveh, que este jamás cederá su gloria o alabanza a los dioses del imperio (Is 45,22-23; Flp 2,9-12).²²

Así, nosotros también nos unimos a Yahveh en su autoafirmación de lo que significa *ser* Yahveh: él es el propietario exclusivo de la gloria y la alabanza. A la vez, esta implicación que provoca en el lector la elipsis del verbo permite que el nombre de Yahveh aparezca destacado con fuerza. Esta centralidad del nombre de Yahveh destaca todavía más, cuando la frase “ni mi gloria a otro no doy; ni mi alabanza [...] a ídolos” (v. 8c) sirve para clarificar la cláusula nominal anterior: “Yo soy Yahveh, este es mi nombre” (v. 8a).²³

Para los lectores del himno, la implicación que resulta a fin de cuentas, en una interiorización de la autoalabanza de Yahveh, consiste en confesar *juntamente con* Yahveh qué significa para “el Dios, Yahveh” (v. 5a) ser Yahveh. En efecto, *resonar* las palabras de Yahveh es el principio de la eco-teología.

– La otra técnica literaria utilizada, que igualmente dirige a los lectores en la autoalabanza de Yahveh, es el *paralelismo fonológico*. El uso repetitivo de la primera persona, cuyo sonido en hebreo corresponde al sonido “i” en castellano, se pronuncia no menos de cinco veces. Lejos de ser una expresión litúrgica antropocéntrica, el paralelismo redundante realza el enfoque que Yahveh tiene en su propio nombre y en la necesidad de que dicho nombre sea reconocido en toda la creación.

Queda claro que Yahveh tiene como objetivo final el reconocimiento universal de su nombre por el uso de una *fórmula literaria de reconocimiento* que afirma: “Yo soy Yahveh, este es mi nombre” (Is 42,8a). El empleo de esta forma literaria, como en

²² El verbo traducido “no doy” aquí expresa voluntad divina (Waltke y O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 222ss.).

²³ Van der Merwe, Naudé y Kroeze, *A Biblical Hebrew Grammar*, 300.

otras secciones del libro de Isaías (Is 45,3.9; 49,23.29), señala el propósito que tiene Yahveh de ser reconocido precisamente por su nombre: Yahveh.²⁴

Como observa J. Koole, Yahveh se compromete tanto a ser *llamado* Yahveh como a *ser* Yahveh.²⁵ Este compromiso destaca aún más al usar la conjunción enfática traducida como “ni” en castellano, anterior a la frase “mi alabanza [...] a ídolos” (Sal 96,3; 1Cro 16,13).²⁶

La conjunción en hebreo realza la determinación de Yahveh de no ceder su alabanza o gloria a los dioses del imperio que destruyen el medio ambiente. Nada menos podría hacer la creación que responder a los imperativos para dar eco a las mismas declaraciones de Yahveh: rendirle “alabanza” y “gloria” (Is 42,10-12), palabras retomadas del himno. Yahveh no dará su alabanza o gloria a cualquier otro, pero la creación entera sí deberá dársela a él, y no, por ejemplo, al dios *Mercado*.

El himno, por tanto, no solo obliga a Yahveh y a su pueblo a la misión de la ecojusticia del siervo sino que implica una obligación de culto a Yahveh por parte de toda la creación. Sin duda, toda la creación es llamada a afamar el nombre de Yahveh, proyecto que florece en manos del siervo compasivo, quien ha sido constituido como agente para “dar testimonio de la unicidad de Dios”.²⁷

Para resumir: el enfoque de Yahveh en su propio nombre nos provee una visión profética del culto que forja nuevos espacios litúrgicos donde se privilegia oír lo que Dios pronuncia acerca de sí mismo. No obstante, aunque el himno se centra en Dios, el enfoque de Dios en sí mismo y la interiorización poética del lector del himno son para el bien de la humanidad y su medio ambiental. Es decir, el *teocentrismo* se pone al servicio de la creación.

El gran liturgista del exilio nos impide concebir la alabanza como un simple ejercicio de espiritualidad que contempla poéticamente a un Dios estático. Más bien, la ubicación literaria del himno y el pronunciado enfoque en el reconocimiento universal de Yahveh obligan a la Iglesia a la praxis de justicia del siervo de Yahveh, y avalan su éxito.

La visión textual es, por tanto, la visión de una *praxis doxológica* en la que la autenticidad del culto se mide en proporción a la implementación de la misión del

²⁴ Obsérvese la función del género literario conocido como Erkenntnisformel a la luz de la discusión propuesta por Koole, en *Isaiah III*, 236.

²⁵ Ibid., 236.

²⁶ Kautzsch (ed.), *Gesenius' Hebrew Grammar*, 484.

²⁷ Berges, *Isaías: el profeta y el libro*, 91.

siervo en todas las naciones, y, en particular, entre los más vulnerables de la creación (Is 42,2-4). Esta misión necesariamente incluye la ecojusticia, ya que los grandes peligros climáticos acarrearán una serie de injusticias para la humanidad.

Tras haber explorado el vínculo entre la doxología y la misión ecológica del pueblo de Dios, pasaremos ahora a exponer la manera en que el himno de Yahveh nos sugiere un paradigma para expresar la misión de Dios en un mundo que, aparentemente, estaría controlado por dioses tan aterradores como los de Babilonia.

Crítica de la idolatría contemporánea como destructora del medio ambiente

¿Cómo entonar los himnos de Yahveh en tierra de ídolos (Sal 137)? El himno nos ofrece una perspectiva única frente a esta antigua pregunta nacida en la desesperación del exilio. Se nos sugiere que *describamos* a Yahveh remitiéndonos a los dioses opresores de los imperios que destruyen el medio ambiente. Este es el camino forjado para el culto en Is 40–55, en el que las descripciones de Yahveh se formulan, principalmente, remitiéndose de forma negativa a los dioses.

En otras palabras, a Yahveh se le define cuando se expresa lo que los dioses contemporáneos *no pueden hacer*.²⁸ La referencia crítica y negativa a los dioses de Babilonia, en el contexto de lo que Yahveh dice de sí mismo, se puede observar tanto explícita como implícitamente en el himno de autoalabanza.

Explícitamente, porque el himno remite a los dioses por medio del uso del paralelismo sinonímico entre “a otro” y “a ídolos” (Is 42,8bc). En concreto, los dioses sirven como un folio para que Yahveh se autodescriba. Así pues, los dioses son la hoja en blanco que Yahveh garabatea para describirse a sí mismo.

Implícitamente, porque el himno remite de la misma forma a los dioses en la autodescripción de Yahveh. Observa J.S. Croatto que, al emplear el pronombre de la segunda persona plural “os declaro” (v. 9d), se retoma el discurso directo (o la burla) que profería Yahveh en contra de los dioses en el capítulo anterior (Is 41,26ss.).²⁹

En efecto, para Israel, cantar con Yahveh es un acto de denuncia de la idolatría y una purificación de la misma. Israel se une a Yahveh en su declaración de que solo Dios puede predecir y, por tanto, controlar la historia, una difícil confesión en el

²⁸ Observado por Del Brasse, *Metaphor and the Incomparable God in Isaiah 40–55*; Clifford, “The Function of Idol Passages in Second Isaiah”, 460–464.

²⁹ Así lo observa Croatto, *La palabra profética y su relectura hermenéutica: Isaías 40–55. La liberación es posible*, 66.

contexto del exilio (Is 40,27), especialmente en vistas a la perspectiva popular, que sostendría precisamente lo contrario.

El famoso *Cilindro de Ciro* recogía cómo el dios Marduk había sancionado la victoria de Ciro el Persa sobre los babilonios (Is 45,1).³⁰ Visto desde esta perspectiva, queda claro que uno de los motivos de la autoalabanza de Yahveh era afirmar que tan solo él, y no Marduk, era capaz de hablar, y por tanto, de controlar el futuro.³¹ Yahveh es, en efecto, un ser que habla y *canta*. Yahveh *no es* como aquellos dioses mudos (Is 41,21-24), símbolos religiosos que sirven únicamente para mantener el *statu quo*.

Además, por si hablar y predecir fuera poco –tal y como observa Sarah Dille–, Yahveh también se presenta como un Dios que *hace mucho ruido*.³² El contexto mayor del himno de autoalabanza nos retrata a Yahveh gritando como un guerrero divino y gimiendo como una mujer que sufre dolores de parto (Is 42,13-14). El silencio de los dioses –concluye Dille– sirve literariamente como un folio para un Dios capaz de hablar.³³

Yahveh hace lo que los otros dioses son incapaces de lograr: predecir con voz de mando los eventos del futuro antes de que *broten* (Is 42,9c). De esta forma, el texto pide a los exiliados de Israel que centren su alabanza en un Dios cuya palabra controla los eventos de la historia que les llevará a la restauración. A la vez, la capacidad de Yahveh para predecir el futuro no es el único motivo para rendirle gloria y alabanza (Is 41,24-26). Como veremos, *a diferencia de los demás dioses*, la autoalabanza de Yahveh también resuena en su capacidad para hacerse presente en la creación.

Richard Clifford observa que los dioses con quienes Yahveh disputa son incapaces de transmitir su presencia a sus iconos representativos, o ídolos en la Tierra (Is 41,22-24). Sin embargo, Yahveh sí es capaz de transmitir su presencia a su “icono” Israel, agente de transformación, en el que se manifiesta su gloria (Is 49,3).³⁴ Específicamente, el siervo de Yahveh es el mediador de la presencia de Yahveh en la creación. Israel no es tan solo icono de Dios sino –como señala Clifford– icono *en acción* de Dios, como protagonista de actos de justicia.³⁵

³⁰ Sparks, *Ancient Texts for the Study of the Hebrew Bible: A Guide to the Background Literature*, 397-398.

³¹ Berges, *Isaías*, 87.

³² Dille, *Mixing Metaphors: God as Mother and Father in Deutero-Isaiah*.

³³ Ibid.

³⁴ Clifford, “The Function of Idol Passages in Second Isaiah”, 450-464; Idem, *Fair Spoken and Persuading: An Interpretation of Second Isaiah*; Del Brasse, *Metaphor and the Incomparable God in Isaiah 40–55*.

³⁵ Ibid.

Una vez más, el texto nos muestra a Yahveh en función de lo negativo: únicamente se lo define mediante la descripción de lo que los dioses no pueden hacer. En este caso, los dioses no pueden transmitir su presencia a los ídolos. Ellos solo sirven para describir con más claridad la soberanía de Yahveh, un patrón que se desarrolla de manera similar en el Nuevo Testamento. Al relacionar el papel que tuvo la función de los dioses en el Deutero-Isaías con la narrativa de Lucas-Hechos, David Pao comenta:

Al igual que en Is 40–55, la asimilación religiosa no es la preocupación primaria de la polémica en contra de los ídolos en Hechos. Más bien, la polémica (Hch 8,14-24; 13; 14,15-17) sirve como estrategia retórica para construir la afirmación de la soberanía del Cristo resucitado.³⁶

Obviamente, el perfil de los dioses ha cambiado en Lucas-Hechos, pero su función es similar a la de los dioses en Is 41 y siguientes, es decir, describir más claramente a Dios. En Lucas-Hechos ya no se trata de Marduk sino de cualquier fuerza espiritual o política que se opone al avance del Evangelio de Jesús resucitado (Hch 4,2-24).³⁷ Igual de relevante es la observación hecha por Pao de que la *palabra* de Jesús tiene una función muy similar a la de la *palabra* de Yahveh en Isaías. En efecto, la *palabra*-semilla triunfa sobre la oposición y genera nuevas realidades históricas (Is 55,11).

Así como la *palabra* de Yahveh triunfa sobre los dioses de Babilonia (Is 40–48), la *palabra* de Jesús, curiosamente también descrita como una semilla, emerge victoriosa habiendo conquistado toda fuerza contraria al Evangelio (Lc 8,4-15; Hch 8,1-3; 12,24; 14,25 y 18,9-10).³⁸ En este sentido, aunque el perfil de los dioses haya cambiado, los dioses sirven únicamente para dar una más amplia y rica descripción de Dios y de su *palabra generadora*, agente de una nueva creación dentro de la historia.

Este patrón textual que deconstruye el poder de los dioses, presente tanto en Isaías como en Lucas-Hechos, sugiere dos aspectos cruciales a la hora de contextualizar la alabanza *de* Yahveh y *para* Yahveh en nuestros horizontes medioambientales:

— Primero, el método con el que se describe a Dios deberá remitir continuamente a los dioses contemporáneos de nuestros contextos que convierten los bienes de la creación en mercancía. Un entendimiento claro de las fuerzas opuestas al Evangelio de Jesús puede, sorprendentemente, prestarse a una más rica descripción de Dios y a una más clara expresión del ideario transformador que debe marcar el proyecto ecológico

³⁶ Pao, *Acts and the Isaianic New Exodus*, 245.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid.

de la Iglesia. Si en Is 40–55 y en Lucas-Hechos los dioses sirven para describir los actos de Dios, ¿por qué hoy no?

— Segundo, al enunciar los actos de Dios, desde una crítica a los dioses destructores del medio ambiente de nuestro tiempo, la Iglesia encontrará herramientas para hacer *entendible y relevante* su lenguaje para esta presente generación, dado que es *esta generación, o más bien las generaciones desde la época industrial*, que han creado los dioses que hay que denunciar. No basta con describir y denunciar a los dioses. La Iglesia tendrá que usar esta denuncia crítica para *describir* a Dios. Al afirmar que Dios *no es* como los dioses de este siglo, se trata de describir a Dios como un Dios que restaura la tierra.

Nuestro mundo actual no se sentirá espiritualmente incómodo o desafiado al escuchar cómo Yahveh deconstruye al dios Marduk, pues *esta generación* no ha creado a Marduk ni tiene interés económico en esta deidad antigua.³⁹ Cada generación—incluida la nuestra— forja y protege sus propios dioses.

Una creación idolátrica particular de nuestros tiempos son las empresas transnacionales que, al abusar del libre comercio, se escapan del escrutinio nacional e internacional y amenazan el medio ambiente.⁴⁰ Estos nuevos dioses de cada generación cambian, aunque nunca pierden su capacidad de oprimir. En todo caso, el mensaje profético se realiza a partir de una denuncia de los dioses contemporáneos y dicha denuncia sirve como paradigma para la proclamación profética hoy.

Si la Iglesia, sirva del Señor, ha de ser entendida en su misión de la ecojusticia en esta generación, tendrá que describir la política de Yahveh, al distinguirla de la de los dioses opresores contemporáneos. ¿Por dónde empezar, o, mejor dicho, retomar la denuncia profética hoy? Ahora bien, no cabe duda—como observa Christopher Wright— que los exiliados no se preocuparon por los problemas ambientales, como nosotros hoy.

No obstante, siempre ha existido una inseparable relación entre la destrucción de la naturaleza y el poderío de los dioses paganos. En efecto, las denuncias proféticas presentes en Deutero-Isaías en contra de los dioses realzan unos principios teológicos que deberán moldear la ética ecológica y la misión de los cristianos hoy.⁴¹ Por su parte, Berges destaca que, frente a la realidad idólatra que llevará a una destrucción de la creación, el siervo en su misión tendría que

³⁹ Hasta el mismo Ciro, en 539 a.C., sustituyó a Marduk por el dios Sin (Berges, *Isaías*, 85).

⁴⁰ Este ha sido el análisis de Deane-Drummond, *Eco-Theology*.

⁴¹ Wright, *Old Testament Ethics for the People of God*, 144.

...atestiguar que antes de YHWH no se formó (*ysr*) dios alguno, y que ninguno aparecerá después de él (43,10). No son los que cortan árboles y se forman con ellos sus estatuas de dioses los que llegan al conocimiento del único Dios verdadero, sino solo los agobiados y pobres, para los que YHWH planta árboles en el desierto (41,19). El Dios verdadero cuida de que haya árboles, protección y vida en la tierra seca, mientras que los fabricantes de ídolos talan árboles cuya madera se convertirá en ceniza (44,20). Mientras que aquellos se forman estatuas de dioses que colocan a su servicio.⁴²

Como en tiempos del exilio, hoy día la destrucción del medio ambiente parece señalar las huellas de los dioses de un nuevo siglo. Si antes los dioses servían a los intereses de quienes mantenían el *statu quo*, hoy en día sus “evangelistas” se preocupan por desinformarnos acerca del cambio climático. Comenta Sir John Houghton⁴³: “...desgraciadamente, hay fuertes intereses creados que han gastado decenas de millones de dólares en desinformar sobre el tema del cambio climático.”⁴⁴

Ahora, si bien la idolatría llevó al pueblo de Dios al exilio, esta nueva idolatría —que supone proteger los intereses de organismos que emiten exageradas cantidades de dióxido de carbono a la atmósfera, por la quema de combustibles fósiles— producirá un nuevo desahucio, autoimpuesto, de la Tierra. Houghton advierte que, debido al incremento de hasta cinco veces en el riesgo de inundaciones y sequías, podría haber más de 150 millones de refugiados adicionales para 2050.⁴⁵

No obstante, la crisis actual del calentamiento global provee a la Iglesia de una oportunidad para denunciar los intereses endiosados de nuestro día. A la vez, los problemas medioambientales posibilitan una nueva manera de ser testigos de un dios *distinto*, esto es, de un Dios que planta un jardín en lugares desiertos y hace crecer la vegetación (43.19).

Por otro lado, si la destrucción de la creación es señal de los nuevos dioses, la renovación ecológica de la Tierra sirve como señal tangible de la restauración de la alianza forjada por Yahveh. Como comenta Christopher Wright:

Puesto que existen muchas nuevas dimensiones de la promesa (el retorno a la tierra en Jr 30–44; Is 40–55 y Ez 36–40), la promesa nunca se “evapora” a la

⁴² Berges, *Isaías*, 89.

⁴³ Científico honorario de predicción e investigación climática de la Oficina Meteorológica del Reino Unido.

⁴⁴ Houghton, “¿Por qué preocuparnos por el medio ambiente?”, 3.

⁴⁵ Ibid.

estratósfera espiritual. La tierra aún sigue presente como parte del proyecto redentor de Dios para Israel en los siglos antes de Cristo. La renovación de la relación definida por la alianza implicaba una restauración a la tierra prometida, lo cual sucedió tras el edicto de Ciro en 538 a.C.⁴⁶

Si la misión del siervo consistía en ser agente e intérprete de los eventos del nuevo éxodo que resultarían en una nueva creación, ¿cuánto más debería la Iglesia, sierva de Jesús, interpretar la restauración del medio ambiente como señal y realidad de la renovación prometida por Dios? La visión profética implica, en efecto, que la Iglesia ha de proclamar y practicar una ética ecológica que busque preservar el *locus* de la actividad de su Señor.

Para recapitular, el lenguaje de la autoalabanza de Yahveh, que la Iglesia ha de interpretar para la presente generación, no solo desmonta el ideario de los dioses contemporáneos, sino también es señal de esperanza para quienes viven en el horizonte medioambiental de la Iglesia y buscan espacios edénicos donde poder vivir con seguridad.

Reinterpretación de una esperanza ecoescatológica

¿Es capaz Yahveh de invalidar los proyectos de los dioses de nuestro día, igual que desmontó y avergonzó a los dioses del exilio babilónico? ¿En qué sentido puede la afirmación que Yahveh hace de sí mismo generar una esperanza tangible en tierra de dioses, símbolos de opresión e ídolos mudos?

En esta última sección, sugerimos que el himno de autoalabanza de Yahveh es garante de una esperanza ecológica para cada generación, dadas (1) la continua actividad de Yahveh como Creador y (2) la credibilidad del discurso del Creador. Exploremos, pues, de qué manera estos aspectos generan una esperanza tangible en el pueblo de Dios.

Yahveh, creador activo

La autoalabanza de Yahveh en Is 42,9 anuncia la llegada de nuevas realidades para el pueblo de Dios, un anuncio fundamentado en la actividad de Yahveh como Creador del mundo (Is 42,5). Este anuncio contribuye a un tema teológico de enorme relevancia en el libro de Isaías, el de *lo antiguo/lo nuevo* (o *lo que ha de venir*), expresiones que destacan el compromiso de Yahveh para recrear el mundo por medio de sus intervenciones históricas (Is 41,22; 42,8-9; 43,9.18-19; 44,7; 46,9-10; 48,3-6).

⁴⁶ Wright, *Old Testament Ethics for the People of God*, 138.

El tema de *lo antiguo/lo nuevo (o venidero)* puede recoger una gran variedad de eventos, sucesos o realidades históricas.⁴⁷ Si bien la expresión evoca imágenes del éxodo de Egipto y la caída de Asiria, al hablar desde el contexto del exilio, el texto demanda que entendamos *las cosas antiguas* como referencia a todos los eventos desastrosos que han llevado al exilio de Babilonia y al exilio en sí mismo.⁴⁸

Además de la destrucción del Templo –microcosmos de la misma creación–⁴⁹, la violencia y las deportaciones, la invasión de Babilonia tenía como resultado la destrucción del medio ambiente. El oráculo en contra del rey de Babilonia, en Is 14, testimonia sobre la devastación que hubiera provocado la agresión de Babilonia. J.S. Croatto comenta sobre las palabras que el poeta “pone en boca de los cedros”, en Is 14,8b: “Desde que tú has caído, no sube el talador a nosotros.”⁵⁰

...no es una frase puramente poética. La alegría expresada por los cipreses y los cedros (8a) deja atrás una experiencia trágica, cual es la destrucción de la flora más apreciada [...] que habla de Judá, aluda a árboles típicos de otras zonas de Canaán, es indicio de que estos son ejemplos “paradigmáticos”, que valen para toda clase de devastación de la flora con intereses económicos desmedidos y extraños.⁵¹

Si bien el rey de Babilonia fue agente de la destrucción del medio ambiente, el siervo de Yahveh es agente de “las cosas nuevas.” Esta frase recoge varias intervenciones históricas de Yahveh, como las conquistas de Ciro y la liberación de su pueblo, a la luz de la posición del himno mismo en la forma final del texto. “Las cosas nuevas” (42,9) también remiten a la misión histórica del siervo (42,1-7).⁵²

Estos eventos históricos, protagonistas desde el mismo prólogo del Deutero-Isaías, expresan la relación orgánica entre un Dios creador y un Dios que interviene en

⁴⁷ La expresión traducida como “lo antiguo/lo nuevo” es fluida y flexible, como lo testimonia la gran variedad de posturas interpretativas, tanto históricas como actuales. Por ejemplo, el rabino Rashi entendió la expresión las cosas antiguas en Isaías 42,9 como referencia al exilio en Egipto (Is 43,9.18), mientras que Redac lo tomó como referencia a la caída de Senaquerib de Asiria (Is 36–39). (Rosenberg, *Isaiah. A New English Translation of Text, Rashi, and Other Commentaries*, II, 339-340).

⁴⁸ Ibid., II, 340; Seitz, “How is the Prophet Isaiah Present in the Latter Half of the Book? The Logic of Chapters 40–66 within the Book of Isaiah”, 219-240.

⁴⁹ Fishbane, *Biblical Text and Texture: A Literary Reading of Selected Texts*.

⁵⁰ Croatto, “La vida de la naturaleza en perspectiva bíblica. Apuntes para una lectura ecológica de la Biblia, 127-141.

⁵¹ Ibid. También se observan las mismas prácticas con los reyes de Asiria.

⁵² Koole, *Isaiah III*, 210, 237.

la historia (41,20; 35,1-2). Por un lado —como observa Ulrich Berges—, la descripción de Yahveh como Creador posibilita la visión de un Dios que interviene en la historia:

Como solo él puede medir la creación, pues es su creador (Is 40,26. 28; Gn 1,1), así también tiene él en sus manos la historia: “YHWH es un Dios eterno, creador de los confines de la Tierra” (40,28). Así como nadie puede medir el actuar creador de Dios, así también es insondable su plan histórico para con Israel y las naciones (40,14).⁵³

Por otro lado, estas intervenciones de Dios en la historia no tienen como propósito principal el *telos* de la historia. Más bien, apuntan a que Yahveh controla la misma historia, y en concreto, la intervención del siervo, con el propósito de recrear el cosmos. Esto significa que la historia es un instrumento, encomendado al pueblo de Dios, de la nueva creación.

En tiempos exílicos, cada intervención histórica de Yahveh estaba destinada a realzar aún más la esperanza en él, quien recreaba así el cosmos para quienes veían su existencia en el exilio como algo similar al caos que existía sobre la faz de la Tierra en el principio (Is 40,1, Gn 1ss.).⁵⁴ Más específicamente, la historia es puesta a servicio de la obra creadora de Dios, obra que crea nuevos espacios seguros en los que su pueblo pueda vivir.⁵⁵

A la luz de esta premisa, veremos —en esta sección— cómo el himno de autoalabanza relaciona la actividad del siervo (Is 42,1-7) con la actividad creadora de Yahveh, que lleva a los exiliados a la realidad del Edén (Is 51,1-3). Como comenta Michael Fishbane, al referirse al profeta del exilio: “El sueño prehistórico de una simple armonía de la naturaleza, un sueño trastornado por el desahucio del Paraíso, será una realidad vivida una vez más.”⁵⁶ ¿Cómo, pues, recoge el lenguaje de la creación el himno de autoalabanza de Yahveh?

En primer lugar, hay que notar que las actividades continuas de Dios como Creador, enumeradas en la introducción al discurso directo de Yahveh al siervo

⁵³ Berges, *Isaías*, 85.

⁵⁴ Aquí tomo como punto de partida la línea de Rolf Knierim, quien plantea la historia como algo que sirve a los propósitos de la creación y no la subordinación del lenguaje de la creación a los propósitos de la historia. Para una discusión extensa sobre la tensión entre la creación y la historia, véanse a Knierim, *The Task of Old Testament Theology: Substance, Method and Cases*; Levenson, *Creation and the Persistence of Evil: the Jewish Drama of Divine Omnipotence*, 11-20.

⁵⁵ *Ibid.*, 11-20.

⁵⁶ Fishbane, *Biblical Text and Texture*, 117.

(Is 42,5), que se vincula textualmente con Is 42,8-9, siguen el mismo orden que las actividades creativas en Gn 1,1ss.⁵⁷ Estas actividades evocan imágenes del triunfo de Dios sobre el caos primordial.⁵⁸

En segundo lugar, el texto concibe la misión del siervo de Yahveh como acto de nueva creación por medio del paralelismo fonético que comparten el canto del siervo y el himno de autoalabanza de Yahveh. Las “cosas nuevas” se describen como vegetación que brota (Is 42,9c). Aquí, el verbo “brotar” aparece en paralelismo fonético con la frase “él traerá [justicia]” (Is 42,1) y con el sustantivo traducido como “vegetación” (Is 42,5): el hebreo emplea el sonido que corresponde a “ts” en castellano.

La actividad presente de Yahveh como Creador, entonces, se actualiza en la misión del siervo e incluye la liberación de los exiliados (Is 42,6-7; 49,6), la interiorización de la *Torah* en las naciones (Is 42,4), la restauración que establece Dios mismo (Is 52,12-53,13) y la recreación integral del mundo (Is 51,11; 43,19; 58,8; 62,2; 65,17; 66,22).⁵⁹

Sin embargo, ¿son creíbles las predicciones de Yahveh, sus promesas de “cosas nuevas”? ¿Es creíble el anuncio de una nueva creación? ¿Sobre qué se fundamenta la habilidad de Yahveh para moldear la historia y la creación en favor de su pueblo? El arreglo sintáctico de Is 42,8-9 parece ordenarse con el fin de contestar a estas preguntas, que ponen en duda tanto el querer como el poder de Yahveh (Is 40,27).

LAS COSAS ANTIGUAS, ¡He Aquí! Ya han llegado 42,9a

Y COSAS NUEVAS, YO anuncio 42,9b

Antes de que broten 42,9c

Yo os las hago oír 42,9d

El primer verbo, que hemos traducido como “han llegado”, es un *qatal* (perfecto) y sirve para enfatizar que los eventos que recoge la frase “las cosas antiguas” se perciben en su totalidad.⁶⁰ Dado que “las cosas antiguas” que Yahveh decretó se perciben ya en su totalidad como una realidad efectiva, los nuevos decretos sobre Ciro (Is 45,1), la caída de Babilonia, el proyecto del siervo (Is 42,1-7) y la liberación del exilio son percibidos de igual manera como totalmente fidedignos (Is 39,6-8; 40,2; 48,3).

⁵⁷ Blenkinsopp, *Second Isaiah: A New Translation with Introduction and Commentary*, 131.

⁵⁸ Knierim, *The Task of Old Testament Theology; Levenson, Creation and the Persistence of Evil*, 11-20.

⁵⁹ Abegg, “Sprout, #7541,” 815-817.

⁶⁰ Arnold y Choi, *A Guide to Biblical Hebrew Syntax*, 55-60.

En otras palabras, “las cosas antiguas” sirven para realzar la certeza de una acción en el futuro: la llegada de las “cosas nuevas”.⁶¹ En este sentido, el aspecto del verbo en *qatal* funciona como base teológica para confiar en la veracidad a la que apuntan el participio “anuncio” y el *yiqtol* (imperfecto) “os las hago oír”. Se cimienta así la posibilidad de una inminente y nueva creación. Es una posibilidad cierta y tangible porque “las cosas antiguas” ya se viven en su totalidad.

El futuro cierto que Yahveh predice ahora se realza también de otra forma. Se usa una conjunción *disyuntiva* anexada a la frase “cosas nuevas”, con el fin de enfatizar el contraste entre “las cosas antiguas” y “cosas nuevas.” Además, el contraste entre las dos expresiones se refuerza fonológicamente por medio del sonido redundante en hebreo que corresponde al “ot” en castellano. Por tanto, se prepara poéticamente a los lectores para hacer una clara distinción entre la vida en la creación, tal como es ahora, en el exilio, y los eventos de su liberación que inician una nueva creación.

Yahveh, enunciador creíble

El ambiente literario del texto ha dejado claro que Yahveh quiere recrear el cosmos en favor de los exiliados. Sin embargo, ¿por qué deberían creerse sus predicciones? Más específicamente, ¿cómo realza el texto la *credibilidad* de las promesas de Yahveh en su himno de autoalabanza?

Como habíamos observado previamente, el mismo nombre de Yahveh y el *ser* Yahveh avalan la promesa de una nueva creación actualizada por la misión del siervo. La atención, una vez más, recae sobre la persona de Yahveh, quien establece la credibilidad de su Palabra. Aquel pronombre redundante en primera persona “yo” –que precedía al participio traducido como “anuncio” (Is 42,9b) y se anexaba al verbo “os las hago oír” (Is 42,9d) – retoma el nombre “el Dios, Yahveh”, en Is 42,5a, tal y como lo hacía en Is 42,6a y 8a.

El efecto reside en que la creación de un nuevo orden cósmico, tan distinto de la desgracia medioambiental provocada por el exilio, es generado únicamente por la palabra de Yahveh. La imagen que nos presenta el “gran profeta del exilio” es la de un Dios que se presenta a sí mismo a punto de dar a luz la historia y a una nueva creación.⁶²

El nombre Yahveh, ya desde su primera revelación antes del éxodo (Ex 3,16), hace creíbles sus promesas, palabras que aseguran su intervención en la creación con el fin de beneficiar a su pueblo. Por otra parte, esta idea del poder del nombre de

⁶¹ Waltke y O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 480-490

⁶² Alonso Shöckel y Sicre Díaz, *Profetas I*, 284.

Yahveh para intervenir en la historia y en la creación se ha venido desarrollando desde la primera parte del libro de Isaías.

Williamson observa la relación entre el nombre de Yahveh (“el primero y el último”) y el progreso de la historia en el Deutero-Isaías. Su comentario arroja luz sobre cómo el peso de los eventos históricos en la primera sección de Isaías contribuye a la credibilidad de las promesas de Yahveh, ahora en su himno de autoalabanza en Isaías 42,8-9. Escribe Williamson:

Dios mismo se describe como “el primero y el último” en 44.6 y 48.12 [...] usando las mismas dos palabras que dividen 8.23b [texto masorético] en dos partes. 41.4 es similar: (“Soy el primero... estoy con los últimos”). Este título aplicado a Dios parece no tener paralelo; es un título distintivo del Deutero-Isaías. Por tanto, se debería considerar que Deutero-Isaías tomó las palabras relevantes en 8,23b como títulos para Dios; es decir, que él leyó el verso interpretándolo como “el Primero” (con P mayúscula), quien había traído desgracia a la Tierra, y “el Último” (con U mayúscula) quien, alguna vez, la glorificaría. Fue, pues, esta perspectiva la que llevó a Deutero-Isaías a crear este título distintivo.⁶³

Williamson señala que el discurso divino y el lenguaje que infundió esperanza a la población de Judá durante la crisis siro-efraimita del siglo VIII han sido usados, o más bien, releídos, para proclamar esperanza para el pueblo de Dios durante el exilio en Babilonia. De igual manera, el Nuevo Testamento vuelve a aplicar el mismo título soberano y la visión del reinado de Yahveh sobre la historia y la creación a la persona de Jesucristo, quien en su propio discurso divino habla como “el primero y el último” (Ap 1,8; 22,13) –título que señala la soberanía de Cristo en la creación–, en un nuevo contexto de opresión de dioses imperiales.⁶⁴

En resumen, ya sea en el contexto de la crisis siro-efraimita (Is 7–9), en el del exilio en Babilonia (Is 40–48) o en el de la persecución de los primeros cristianos bajo el dominio de Roma y la tiranía de su opresiva política agraria⁶⁵, la función del discurso divino es similar: dar esperanza a quienes sufren violencia y alienación por parte de los centros de poder, en nombre de dioses falsos.

Este patrón transgeneracional de infundir esperanza dentro de la historia y a lo largo de la historia es el que da credibilidad al discurso de Yahveh. Precisamente él, que pronuncia una nueva creación con su Palabra, es fidedigno, porque ha hecho eso

⁶³ Williamson, “First and Last in Isaiah”, 98. Traducción del autor.

⁶⁴ Mounce, *The Book of Revelation*, 68.

⁶⁵ Reimer y Richter Reimer, “Espiritualidad ecológica en la Biblia”, 53.

mismo sin descanso en el pasado, como lo testifica también el paralelismo que vimos entre “cosas antiguas” y “cosas nuevas” (42,9).

Dado, pues, el poder del discurso de Yahveh para generar esperanza en *cualquier momento y espacio* en la historia de Israel, podríamos postular que la Palabra del eterno Yahveh es capaz de producir similares cambios tangibles en la historia contemporánea y así proseguir su proyecto de nueva creación. Ahora bien, ¿es posible escuchar el eco del himno de autoalabanza de Yahveh en nuestro propio tiempo y en presencia de los dioses del siglo XXI? ¿Cuáles son los aspectos del texto que realzan la credibilidad del poder generativo de la palabra de Yahveh hoy día? La aplicación de *la teoría del discurso como acto de habla* nos servirá como punto de partida para responder a esta cuestión.

La aplicación de la *teoría del discurso como acto de habla* en las ciencias bíblicas, como ocurre con muchos acercamientos al fenómeno del lenguaje, es compleja y variada. No obstante, la observación de Hugh White es sugerente para nuestro propósito de actualización del texto. White señala que la teoría del *discurso como acto de habla*, al afirmar que *el lenguaje es un evento*, ayuda cruzar aquella “zanja abominable” de Lessing entre la historia (esto es, el evento *fuera* del texto) y el lenguaje (la estructura *interna* del texto).⁶⁶

¿Puede esta teoría facilitarnos pistas que nos permitan vincular el *lenguaje* de la doxología divina (Is 42,8-9) con el mundo *histórico* del lector?

La perspectiva de John Searle ilumina el camino. Igual que J.L. Austin, Searle observa que si un discurso quiere tener éxito y crear una realidad que trascienda el mundo de los morfemas y la sintaxis, su enunciación deberá ser pronunciada por alguien con la legitimidad adecuada y necesaria para ello.

Por ejemplo, únicamente un juez civil, en contextos específicos, que pronuncia las palabras “os declaro marido y mujer”, puede crear un cambio legal entre dos personas. En otras palabras, el “éxito” del discurso depende de la legitimidad, la autoridad y los derechos institucionales de quien pronuncia el discurso. Por otra parte, la persona que pronuncia la enunciación debe haber entrado en una alianza específica.⁶⁷

Para volver al ejemplo, las mismas palabras, “os declaro marido y mujer”, no resultarían en un cambio histórico si fuesen dichas por un niño de ocho años durante un juego con sus primos. Las palabras del pequeño no cruzarían la “zanja abominable” entre la sintaxis (*lenguaje del texto*) y la realidad (*historia*) por falta de *autoridad* y de una *alianza* entre el emisor y el receptor del enunciado.

⁶⁶ White, “The Value of Speech Act Theory for Old Testament Hermeneutics”, 42-63.

⁶⁷ Searle, *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Act*, 20.

Por extensión, el discurso humano sobre la ecojusticia (lenguaje) no podrá efectuar cambios reales (historia) hasta que los humanos entiendan que están en alianza con la creación. Leonardo Boff, de igual forma, observa que no habrá liberación para la Tierra hasta que todos nos sintamos como “hijos e hijas” de la alianza simbolizada por el arco íris, esto es, participantes en la alianza noáica (Gn 9,13-16).⁶⁸ Sin duda, hasta que el ser humano no se sienta en alianza con Gaia, los *actos del habla* de los árboles en Is 14,8b (“no sube el talador a nosotros”) (lenguaje) no será capaz de frenar la deforestación (realidad histórica).⁶⁹

A la luz de estas observaciones, quizás pensemos que el discurso cantado de Yahveh sobre las “cosas nuevas” (lenguaje) tampoco sea capaz de generar cambios en el medio ambiente (realidad histórica). No obstante, el discurso de Yahveh tiene un matiz distinto al discurso humano (y no-humano) que garantiza el éxito de sus alocuciones.

En el discurso que sella el matrimonio, por ejemplo, el enunciado (“os declaro hombre y mujer”) no iguala al emisor del enunciado (*la autoridad civil*). A diferencia de esto, en el Deutero-Isaías, el enunciado (“cosas nuevas”) es una extensión de mismo emisor (Yahveh). Yahveh *es* la promesa eco-escatológica, “lo nuevo”. Carroll Stuhlmueller lo presenta de esta manera:

Tanto el “primero” como el “último” convergen en el “presente” y aún tienen puntos de contacto en la misma *persona* de Yahveh, quien es siempre presente [...] y esto contribuye al entendimiento de quién es Yahveh: el Redentor de Israel *ahora*. Yahveh crea *como redentor*.⁷⁰

En efecto, el himno autodoxológico de Yahveh vincula tanto el poder de su discurso para crear una nueva realidad como la credibilidad de su discurso con la misma *persona* de Dios. Es decir, la persona de Yahveh goza de la legitimidad adecuada que demanda la enunciación de esa nueva realidad. Yahveh puede, con su canto (lenguaje de texto), generar un futuro de esperanza ecológica (realidad) porque *Yahveh es* el pasado histórico y *es* el futuro escatológico.

No sorprende, por tanto, que frente al futuro amenazante de quienes vivían bajo la sombra de unos tiránicos dioses romanos y su política agraria⁷¹, la esperanza se

⁶⁸ Boff, *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, Loc. 2522.

⁶⁹ Croatto, “La vida de la naturaleza en perspectiva bíblica”, 127-141.

⁷⁰ Stuhlmueller, “First and Last in Isaiah”, 511. Traducción del autor.

⁷¹ Reimer y Richter Reimer, “Espiritualidad ecológica en la Biblia.”

fijara en aquel “quien es, quien era y quien ha de venir” (Ap 1,4), paráfrasis apropiada del mismo nombre de Yahveh que aparece en el himno de autoalabanza.⁷²

Hemos visto que Yahveh goza de la autoridad y legitimidad para declarar sus enunciados. Por otra parte, para que el enunciado efectúe cambios reales el emisor (Yahveh) y el receptor (la creación y el siervo) tendrán que estar en *mutua alianza*. Ahora bien, el texto (Is 42,10-12) indica que los receptores del enunciado sobre “las cosas nuevas” incluyen humanos, organismos no-humanos y sistemas naturales. ¿Están estos en alianza con Yahveh?

Sí. El simple hecho de que respondan con alabanza a Yahveh, en 42,10-12, implica que la alianza entre Yahveh y la creación sigue vigente. Además, la misma estructura del Deutero-Isaías realza la alianza que Yahveh tiene con elementos de la creación. N.T. Wright observa que el mismo prólogo describe a Yahveh como soberano Creador (Is 40) mientras que el final del Deutero-Isaías celebra la restauración de Israel valiéndose de imágenes de la lluvia y la nieve (Is 55,10ss).⁷³ Está claro que Yahveh ha entrado en alianza con la creación.

En cuanto al siervo, agente de las “nuevas cosas” enunciadas: también está en *alianza* con Yahveh por haber sido elegido por él mismo (Is 41,8-10; 42,1). Por otra parte, el siervo, quien reinterpreta las alocuciones de Yahveh (i.e., reinterpreta la *Torah*, 42,4), es comisionado *para* una alianza *con* todas las naciones (42,6). En contraste a las empresas transnacionales, el siervo entra en alianza con las naciones *para restaurarlas*, y esta trabaja en favor del medioambiente.

Es resumen, han sido reunidas las condiciones para que las alocuciones de Yahveh sobre “las cosas nuevas” puedan cruzar la “zanja abominable”. Estas alocuciones que hace Yahveh, sin embargo, no son emisiones sueltas de morfemas sino *actos del habla*. Por esta razón podríamos reformular la sugerente noción de I. Gebara —“La nueva creación no es apenas la creación de un nuevo discurso sobre la creación [...] es una praxis creativa”⁷⁴— de la siguiente manera: el discurso sobre la nueva creación como *acto del habla es la praxis creativa*; pero este *discurso-praxis* no se limita al mundo del texto: se extiende a nuestra situación contemporánea por dos razones:

- La prometida visión eco-escatológica de criaturas en alianza con el “que ha de venir” (Ap 1,3; Ap 5,13) ha sido inaugurada pero no realizada completamente (Rm 8,22).

⁷² Mounce, *The Book of Revelation*, 68.

⁷³ Wright, “Creation and Covenant”.

⁷⁴ Gebara, “El gemido de la creación y nuestros gemidos”, 29.

- La identidad del siervo de Yahveh, su misión de justicia y sus alocuciones *kerigmáticas* continúan por medio de los discípulos de Jesucristo (Is 49,6; Hch 13,47; 20,21; 26,23; Is 43,10; Hch 1,8).

Conclusión

Quizás el ya proverbial comentario de L. P. Hartley, de que “el pasado es un país extranjero; en él ocurren las cosas de una manera diferente”, bien podría expresar el reto de vincular un himno antiguo con los desafíos ecológicos actuales. ¡La distancia hermenéutica no es nada corta! Sin embargo, al viajar hacia el pretérito “país” del gran liturgista del exilio hemos leído señales hermenéuticas que nos impulsan hacia un futuro donde se puede percibir la intervención de Dios en la creación, y un futuro de esperanza ecológica tangible para la humanidad.

El reto *teocéntrico* para la Iglesia actual consiste, por tanto, en (1) entender que tiene una obligación con la ecojusticia; (2) denunciar a los dioses contemporáneos que destruyen el medio ambiente; y (3) reinterpretar la esperanza ecoescatológica para las generaciones futuras.

Este compromiso se deberá traducir hoy, concretamente, en acciones como adherir a los acuerdos internacionales como la Convención Marco sobre Cambio Climático, FCCC; implementar acciones que apoyan una economía de sostenibilidad; fomentar las fuentes de energía alternativas; apoyar a los líderes que fielmente defienden soluciones ecológicamente responsables, y sobre todo, recordar que el descuido de los derechos intrínsecos de la creación, de los marginados y de las futuras generaciones disminuye la credibilidad de los enunciados de Yahveh.

Bibliografía

- Abegg, M. “Sprout, #7541.” En *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, editado por Willem A. Van Gemeren, Vol. 3, 815-817. Grand Rapids (MI): Zondervan, 1997.
- Alonso-Shöckel, L. “Isaías, el profeta de la justicias.” *Cuadernos de teología* 5 (1976): 185-196.
- Alonso Shöckel, L. y J.L. Sicre Diaz. *Profetas I*. Madrid: Cristiandad, 1987.
- Arnold, B. y J. Choi. *A Guide to Biblical Hebrew Syntax*. New York: Cambridge, 2003.
- Berges, U. *Isaías: el profeta y el libro*. Traducción de Roberto Herald Bernet. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2011.

- Blenkinsopp, J. *Second Isaiah: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible. New York: Doubleday, 2000.
- Boff, Leonardo. *Cry of the Earth, Cry of the Poor*. Translated by Phillip Berryman. Maryknoll: Orbis, 1997. Kindle Cloud Reader Edition.
- Brueggemann, W. *Isaiah*. Louisville: Westminster/John Knox, 1998.
- Carroll Rodas, M.D. "Property Rights in the 8th-Century Prophets: The Conflict and Its Background." *Kairos* 4 (1989): 92-96.
- Cox, Harvey. "The Market as God: Living in a New Dispensation." *The Atlantic.com*, marzo 1, 1999, http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1999/03/the-market-as-god/306397/?single_page=true (consultado el 3 de noviembre de 2014).
- Childs, B. *Isaiah. The Old Testament Library*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 2001.
- Clifford, R. *Fair Spoken and Persuading: An Interpretation of Second Isaiah*. New York: Paulist, 1994.
- _____. "The Function of Idol Passages in Second Isaiah." *Catholic Biblical Quarterly* 42 (1980): 460-464.
- Croatto, J. S. *La palabra profética y su relectura hermenéutica: Isaías 40–55. La liberación es posible*. Buenos Aires: Lumen, 1994.
- _____. "La vida de la naturaleza en perspectiva bíblica. Apuntes para una lectura ecológica de la Biblia." *Revista Bíblica Latinoamericana* 21 (1995): 127-141.
- Deane-Drummond, Celia E. *Eco-Theology*. Andrews UK Ltd., 2010. Kindle Edition.
- Del Brassey, P. *Metaphor and the Incomparable God in Isaiah 40–55*. North Richland: Bibal, 1997.
- Dille, S. *Mixing Metaphors: God as Mother and Father in Deutero-Isaiah*. London & New York: T & T Clark, 2004.
- Fishbane, M. *Biblical Text and Texture: A Literary Reading of Selected Texts*. Oxford: One World Publications, 1998.
- Gebara, I. "El gemido de la creación y nuestros gemidos." *Revista Bíblica Latinoamericana* 21 (1995): 35-45.
- Goldingay, J. *Isaiah. New International Biblical Commentary*. Peabody: Hendrickson, 2001.

- Harner, P. *Grace and Law in Second Isaiah: I Am the Lord*. Lewiston: E. Mellen, 1988.
- Houghton, J. “¿Por qué preocuparnos por el medio ambiente?” En *Ciencia y fe en diálogo: Documentos Faraday*. Vol. II, editado por Pablo de Felipe. Madrid: Fliedner Ediciones, 2012.
- International Governmental Panel on Climate Change. “Approved Summary for Policymakers IPCC Fifth Assessment Synthesis Report, ‘Climate Change 2014 Synthesis Report’.” *Intergovernmental Panel on Climate Change*, 1 de noviembre de 2014, http://www.ipcc.ch/pdf/assessment-report/ar5/syr/SYR_AR5_SPM.pdf (consultado el 2 de noviembre de 2014).
- Kautzsch, E. (ed.). *Gesenius' Hebrew Grammar*. Traducida por A. E. Cowley. Oxford: Clarendon, 2006.
- Knierim, R. *The Task of Old Testament Theology: Substance, Method and Cases*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Koole, J. *Isaiah III: Isaiah 40–48*. Kampen: Kok Publishing House, 1997.
- Levenson, J. *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*. Princeton: University Press, 1988.
- Melugin, R. *The Formation of Isaiah 40–55*. Berlin: De Gruyter, 1976.
- Mesters, C. *La misión del pueblo que sufre: los cánticos del siervo de Dios en el libro del profeta Isaías* (3a. ed.) Traducción del portugués por Teófilo Pérez. Madrid: Ediciones Paulinas, 1983.
- Mounce, R. *The Book of Revelation*. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1997.
- Pao, D. *Acts and the Isaianic New Exodus*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- Reimer, H. e I. Richter Reimer. “Espiritualidad ecológica en la Biblia.” *Revista bíblica latinoamericana* 65: 45-59.
- Rosenberg, A. *Isaiah. A New English Translation of Text, Rashi, and Other Commentaries*. Vol. 2. New York: Judaica, 1995.
- Searle, J. *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Act*. Cambridge: University Press, 1985.
- Seitz, C. “How is the Prophet Isaiah Present in the Latter Half of the Book? The Logic of Chapters 40–66 Within the Book of Isaiah.” *Journal of Biblical Literature* 115 (1996): 219-240.
- Sparks, K. *Ancient Texts for the Study of the Hebrew Bible: A Guide to the Background Literature*. Peabody: Hendrickson, 2005.

- Stuhlmeuller, C. "First and Last in Isaiah." *Catholic Biblical Quarterly* (1967): 511.
- Theokritoff, Elizabeth. *Living in God's Creation: Orthodox Perspectives on Ecology*. Crestwood (NY): SVS Press, 2009.
- . "Voices from St. Vladimir's Seminary: Cosmic Liturgy and the Problems of Human Priesthood. Transcript of an Interview with Archpriest Chad Hatfield." *AncientFaith Radio.com* St. Vladimir Seminary, 3 de septiembre de 2014, http://www.ancientfaith.com/podcasts/svsvoices/cosmic_liturgy_and_the_problems_of_human_priesthood (consultado el 3 de noviembre de 2014).
- Van Der Merwe, C.J., J. Naudé y J.A Kroeze. *Biblical Hebrew Grammar*. Sheffield: University Press, 1999.
- Waltke, B. y M. O'Connor. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona: Eisenbrauns, 1999.
- Westermann, C. *Isaiah 40-66. A Commentary*. The Old Testament Series. Philadelphia: Westminster, 1969.
- White, H. "The Value of Speech Act Theory for Old Testament Hermeneutics." *Semeia* 41 (1988): 42-63.
- Wilcox, P. y D. Paton-Williams. "The Servant Songs in Deutero-Isaiah." *Journal for the Study of the Old Testament* 42 (1988): 79-102.
- Williamson, H.G.M. "First and Last in Isaiah." En *Of Prophets' Visions and the Wisdom of the Sages: Essays in Honour of R. Norman Whybray on his Seventieth Birthday*, edición preparada por H.A. McKay y D.J.A. Clines. Sheffield: Sheffield University Press, 1983.
- . *Variations on a Theme: King, Messiah, and Servant in the Book of Isaiah. The Didsbury Lectures, 1997*. Carlisle (U.K.): Paternoster, 1998.
- Wright, C. *Old Testament Ethics for the People of God*. Downers Grove (IL): Inter Varsity Press, 2004.
- Wright, N. T. "Creation and Covenant." En *Paul: In Fresh Perspective*, por N.T. Wright, 21-39. London- Minneapolis: SPCK-Fortress, 2005.