



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

**BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS**  
**BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS**

## LECTURA SESIÓN 6

# CBX 108 ANTIGUO TESTAMENTO II

Barriocanal Gómez, José Luis; Francisco Ramis Darder y Santiago Ausín Olmos. “El libro de Ezequiel”. En *Libros proféticos*, 283-363.  
Estella: Verbo Divino, 2023.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

## CAPÍTULO VII

### EL LIBRO DE EZEQUIEL

El libro de Ezequiel, desde hace unas décadas, ha ido ganando el interés de los estudiosos, especialmente por dos razones. Primera, porque se lo considera como el libro bíblico representativo del hebreo y de la teología israelita en transición, es decir, en la encrucijada entre el Israel preexílico y el postexílico. Segunda, por la creatividad que muestra a la hora de utilizar las distintas tradiciones narrativas, históricas, legales y teológicas de Israel.

Un lector familiarizado en la literatura profética bíblica, desde las primeras páginas, va a sentir la singularidad del libro que tiene entre sus manos. Numerosos son los motivos de dicha singularidad: el libro es una narración en primera persona (salvo en 1,3 y 24,24); está ausente la narración en tercera persona, tan propio de los otros libros proféticos; la diversidad de géneros literarios empleados; el interés en la palabra divina recibida y no tanto en su transmisión; la presencia constante y dominante del discurso divino; los motivos y el lenguaje mitológico; la frecuencia de la orden de realizar gestos simbólicos; las situaciones de éxtasis en que encontramos al profeta<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> A este respecto se ha de aclarar que el éxtasis de Ezequiel está al servicio del poder de la palabra del Señor; es decir, es signo de la palabra poderosa y exclusiva de Dios, poniendo de relieve que el profeta es la «boca» o la «voz» del Señor; cf. Stéphanie Anthonioz, *Le prophétisme biblique. De l'ideal à la réalité* (LeDiv 261; Paris: Cerf, 2013) 204-213.

## 1. CUESTIONES INTRODUCTORIAS

### 1.1. *El libro dentro del canon*

Conforme al orden cronológico, ocupa el tercer lugar dentro de los Profetas Mayores, después de Isaías y Jeremías. En los primeros siglos, el canon hebreo lo situaba entre estos dos profetas, a tenor de los oráculos: «Primero Jeremías que es todo él conminatorio, luego Ezequiel que comienza con conminaciones y termina con consolación, y finalmente Isaías que todo él es consolación» (Talmud, *Tratado Baba Batra* 14,6). En cambio, el canon cristiano, siguiendo el orden de la versión de los Setenta, atestiguado en Sir 49,7-8, lo sitúa tras el bloque Jeremías-Lamentaciones-Baruc. Posteriormente, también el canon hebreo lo ubicó tras Jeremías.

Por parte de la Sinagoga, el libro encontró mayor dificultad para ser aceptado como canónico. La afirmación de Ezequiel de haber visto a Dios (cf. Ez 1,28) no fue aceptada fácilmente. La tradición patrística buscó iluminar la problemática manteniendo que Ezequiel no había visto la esencia de Dios sino solo su imagen. Ciertas disposiciones en el libro acerca del culto no están de acuerdo con el contenido del Pentateuco, lo cual motivó que la discusión rabínica sobre el estado canónico del libro de Ezequiel durara hasta el siglo V d.C. Los rabinos intentaron determinar si el libro de Ezequiel, junto con libros como Rut, Ester y Eclesiastés, «contaminaban las manos», es decir, si deberían ser considerados como parte de la literatura considerada inspirada por Dios y, por tanto, sagrada para los judíos.

### 1.2. *Historia de la transmisión del texto de Ezequiel*

De forma análoga al libro de Jeremías, la transmisión del libro se muestra compleja<sup>2</sup>. Existe una versión larga (TM/LXX<sup>3</sup>) y una versión breve

<sup>2</sup> Cf. Jake Stromber, «Observations on Inner-scriptural Scribal Expansion in Mt Ezekiel-VT 58 (2008) 68-86; William A. Tooman, «Textual History of Ezekiel», en: Armin Lange – Emanuel Tov (eds.), *Textual History of the Bible Volume 1B* (Leiden-Boston: Brill, 2016) 559-560.

<sup>3</sup> Para una excelente visión sintética de los estudios sobre la versión de los LXX, particularmente sobre Ezequiel, cf. Pierre Marie Bogaert, «Septante. Partie spéciale», *Supplément au DBS*, 576-650, especialmente las pp. 642-645; cf. también Johan Lust, «Ézéchiél dans la Septan-

griega antigua (G; sería la reflejada en el Codex Vaticano y los Papiros 967 y 988, y en la Vetus Latina Codex Wirceburgensis), considerada como más antigua que la versión larga. El testimonio del p967 es particularmente importante, pues es considerado actualmente como el testimonio prehexaplar más antiguo del texto griego de Ezequiel<sup>4</sup>. Se encuentran notables diferencias entre las dos versiones, bien se trate del texto mismo o de su disposición a lo largo del libro. Así, los caps. 34 al 39 presentan estructuras diferentes, dentro de las cuales el oráculo de Ez 36,16-23b desempeña un papel importante y distinto en el seno de la estructura de las dos obras. Según G, los caps. 38-39 siguen a dicho oráculo, mientras el cap. 37 viene tras el cap. 39, conforme a la siguiente secuencia: 34-36 + 38-39 + 37; por tanto, Ez 36,16-23b introduce directamente la escena de Gog (caps. 38-39). El TM añade 36,23c-38 y, a la vez que reinterpreta 36,16-23b, introduce la escena de la restauración de Israel (cap. 37). En estos últimos años, estas diferencias se han explicado por el hecho de que la traducción griega de Ezequiel reflejaría un texto hebreo diferente al TM.

Los documentos de Qumrán atestiguan la forma larga; en general, concuerdan con el TM<sup>5</sup>. La actual crítica textual del libro de Ezequiel opta por el TM; en muchos casos este texto presenta la *lectio difficilior*. Se acude a la versión de los LXX para la reconstrucción del posible texto original, especialmente cuando el texto ha llegado en malas condiciones de conservación, como es el caso de los caps. 7, 21 y 28.

te», en: Jean Daniel Macchi – Christophe Nihan – Thomas Römer – Jean Rück (ed.), *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux, et contexte proche-oriental* (Genève: Labor et Fides, 2012) 337-358; Johan Lust, «Ezekiel: Septuagint», en: Lange – Tov (eds.), *Textual History of the Bible Volume 1B*, 581-588; Katrin Hauspie, «Ezekiel», en: Alison G. Salvesen – Timothy M. Law (eds.), *The Oxford Handbook of the Septuagint* (New York: Oxford University Press, 2021) 275-289.

<sup>4</sup> Para un estudio detallado acerca de las fuentes textuales del libro, cf. John W. Olley, «Trajectories of Ezekiel: Part 1»: *CBR* 9 (2011) 137-170; del mismo autor: «Trajectories of Ezekiel: Part 2»: *CBR* 10 (2011) 53-80.

<sup>5</sup> Así, los pocos fragmentos recuperados de las cuevas primera, tercera, cuarta y undécima, aproximadamente setenta y cuatro versículos son cercanos al TM. Stefan Talmon, en *OLoP* 27 (1966) 26-49, ha publicado fragmentos de un rötulo de Ezequiel hallado en Masada, que se remonta a la segunda mitad del siglo I a.C., y muestra convergencias notables con el texto masorético de Ez 35,11-38,14.

### 1.3. *Historia de la investigación. Composición del libro*

Hasta comienzos del siglo XX, una interpretación, que se puede denominar precrítica, consideraba el libro como un texto unitario, escrito por el profeta mencionado en el epígrafe (Ez 1,1-3), durante el tiempo indicado por las fechas que el texto ofrece<sup>6</sup>. La exégesis, a partir del siglo XX, abandonaba dicha suposición, a la vez que era consciente de que el mayor problema que plantea el libro es el de su formación. Comienza así el estudio crítico del libro<sup>7</sup>; en sus orígenes se encuentra la obra de Gustav Hölscher, publicada en 1924, donde argumenta que el profeta original era un poeta, pero solo 144 versos de los 1273 que componen el libro pertenecían al propio profeta. Unos pocos años más tarde, Charles Cutler Torrey popularizó la idea de que el libro era una obra pseudoepigráfica tardía, del siglo III a.C.<sup>8</sup>

Los resultados de los estudios actuales acerca de la composición se pueden agrupar en torno a tres posiciones<sup>9</sup>. Una primera, más tradicional, considera el libro como una composición planificada, obra de un solo autor, el profeta Ezequiel, durante el exilio. Es el caso de los comentarios de Moshe Greenberg y de Daniel I. Block (cf. el apartado bibliográfico). Dentro de esta misma perspectiva se mueve quien lo considera como obra pseudonímica de un autor del período postexílico, a quien se debe la unidad redaccional<sup>10</sup>. Un segundo grupo de investigadores distingue entre una primera redacción, hecha por el mismo profeta, y los añadidos posteriores, debidos a una «escuela» de escribas herederos de la enseñanza del profeta. Es el caso del clásico comentario de Walther Zimmerli (cf. apar-

<sup>6</sup> Es el caso de Samuel Rolles Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament* (Edinburgh: T & T Clark, 1913), quien puede ser considerado como el representante de la opinión académica mayoritaria del siglo XIX. Señala que el libro, desde el principio hasta el final, lleva el sello de un solo autor, el profeta Ezequiel.

<sup>7</sup> Cf. Katheryn Pfisterer Darr, «Ezekiel among the Critics», en: Alan J. Hauser (ed.), *Recent Research on the Major Prophets* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2008) 249-259.

<sup>8</sup> Charles Cutler Torrey, *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy* (New Haven: Yale University Press, 1930).

<sup>9</sup> Cf. Karl-Friedrich Pohlmann, «La question de la formation du livre d'Ezéchiél», en: Machi – Nihan – Römer – Rückl (eds.), *Les recueils prophétiques de la Bible*, 309-336.

<sup>10</sup> Cf. el artículo de Jürgen Becker, «Ez 1-11 als einheitliche Komposition in einem pseudepigraphischen Ezechielbuch», en: Johan Lust (ed.), *Ezekiel and his Book: Textual and Literary Criticism and the Interrelation* (BETL 74; Leuven: University Press-Peeters, 1986) 136-150.

tado bibliográfico), cuya teoría es compartida por un amplio número de estudiosos (Hans F. Fuhs, Thomas Krüger, Leslie C. Allen, etc.), si bien estos mismos autores reconocen que es difícil determinar qué textos proceden del profeta y cuáles pertenecen a la mencionada escuela. Una tercera posición considera el libro como resultado de sucesivas revisiones redaccionales, producto de las diferentes tendencias teológicas comprendidas entre el exilio y la aparición de la apocalíptica. Es el caso de los estudios de Jörg Garscha<sup>11</sup> y de Karl-Friedrich Pohlmann<sup>12</sup>. Ambos sostienen la existencia de un trabajo redaccional para favorecer a la comunidad judía en el exilio; llegan a esta conclusión tras identificar una serie de textos que reflejan las preocupaciones y los intereses de los exiliados al regresar a su tierra. Así, según Pohlmann, tal redacción a favor de los deportados correspondería al comienzo de la época persa. Más tarde, hacia finales del siglo V, dicha redacción *pro-golah* (es decir, a favor de los que regresaron del exilio) habría sido reelaborada y completada por una redacción *pro-diáspora*, de corte más universal, que reacciona ante el exclusivismo y las pretensiones de la primera *golah*, por considerarse esta comunidad, formada por los exiliados de la primera deportación (597 a.C.), como el verdadero y único Israel<sup>13</sup>. Por último, distingue también una redacción final del libro proto-apocalíptica reflejada en las cuatro visiones del libro.

En resumen, es probable que el libro sea el producto de una escuela o de un círculo cercano a Ezequiel, quien estaba estrechamente relacionado con el culto por su ascendencia sacerdotal. Así se explica la amplia legislación cultural de los caps. 43,13–46,24. La posición en que se encuentra la colección de oráculos contra las naciones (25–32) no pertenecería en su

<sup>11</sup> Jörg Garscha, *Studien zum Ezechielbuch* (EHS.T 23; Bern-Frankfurt: Herbert Lang-Peter Lang, 1974).

<sup>12</sup> Karl-Friedrich Pohlmann, *Ezechielstudien. Zur Redaktionsgeschichte des Buches und zur Frage nach den ältesten Texten* (BZAW 202; Berlin: de Gruyter, 1992). Cf. también Bernard Gosse, «La rédaction d'ensemble du livre d'Ézéchiél», en: Bernard Gosse, *Structuration des grands ensembles bibliques et intertextualité à l'époque perse* (BZAW 246; Berlin-New York: de Gruyter, 1997) 27-46.

<sup>13</sup> La hipótesis de una redacción pro-diáspora ha sido desarrollada por Johan Lust, quien la data en época helenística; cf. Johan Lust, «Exile and Diaspora: Gathering from Dispersion in Ezekiel», en: Jean-Marie Auwers – André Wenin (eds.), *Lectures et relectures de la Bible. Festschrift P.-M. Bogaert* (BETL 144; Leuven: University Press, 1999) 99-122.

origen al actual contexto, ya que su inserción ha roto la continuidad entre 24,26-27, donde se anuncia la caída de Jerusalén y la mudéz del profeta, y 33,21-22, donde se asiste al cumplimiento de tal anuncio.

## 2. EL PROFETA Y SU ÉPOCA: SITUACIÓN GEOGRÁFICA E HISTÓRICA

### 2.1. *Del entorno sacerdotal al profético.*

#### *Experiencias determinantes en la vida de Ezequiel*

En el libro de Ezequiel nos encontramos con la persona de Ezequiel, sacerdote<sup>14</sup> y profeta<sup>15</sup>. Su vida se desarrolla en medio de una fuerte tensión entre su ascendencia sacerdotal, por ser hijo del sacerdote Buzi (1,3), y las exigencias de la misión profética encomendada. El nombre de Ezequiel significa «Dios pueda hacer fuerte/potente», nombre que responde a su vocación: «Mira, hago tu rostro tan duro como el de ellos, y tu cabeza terca como la de ellos; como el diamante, más dura que el pedernal hago tu cabeza. No les tengas miedo ni te espantes de ellos, aunque sean un pueblo rebelde» (3,8-9).

Tres experiencias vitales marcaron su vida. Las enumeramos según el rango de importancia, de menor a mayor. La primera tiene que ver con la

<sup>14</sup> Los términos «sacerdote» o «sacerdotes» aparecen tres veces en Ez 1–39 (1,3; 7,26; 22,26) y veintidós veces en Ez 40–48. Esto significa que los sacerdotes no desempeñan ningún papel en los anuncios de juicio, en cambio ocupan un lugar central en el proyecto del nuevo Israel y del nuevo templo. Se denuncia que los sacerdotes han faltado a sus deberes, no han distinguido entre lo sagrado y lo profano, lo puro y lo impuro, no han observado los sábados (cf. 22,26). Sus funciones sacerdotales son bien definidas por Ezequiel: son los encargados de instruir al pueblo respecto a la distinción de lo puro y lo impuro, lo sagrado y lo profano; son también jueces, supervisan las fiestas y organizan la repartición de la herencia de la tierra. En cambio, los sacerdotes sadoquitas no son objeto de denuncia porque han sido fieles al Señor. Por ello, son recompensados con el más alto privilegio: los únicos que pueden acercarse al altar para ofrecer los sacrificios (44,15). Cf. Friedrich Fechter, «Priesthood in Exile according to the Book of Ezekiel», en: Stephen L. Cook – Corrine L. Patton (eds.), Stephen L. Cook – Corrine L. Patton (eds.), *Ezekiel's Hierarchical World Wrestling with a Tiered Reality* (SBLSS 31; Atlanta: SBL, 2004) 27-41; Iain Duguid, *Ezekiel and the Leaders of Israel* (SVT 56; Leiden: Brill, 1994) 135-136.

<sup>15</sup> Cf. Marvin Alan Sweeney, «Ezekiel: Zadokite Priest and Visionary Prophet of the Exile», en: Cook – Patton (eds.), *Society of Biblical Literature 2000 Seminar Papers* (SBLSP 39; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000) 728-751.

reforma del rey Josías (639-609 a.C.). En cuanto que era hijo de Buzi, miembro de la clase sacerdotal del templo de Jerusalén, el joven Ezequiel tuvo que experimentar las consecuencias religiosas de la reforma, entre otras la centralización del culto en Jerusalén, con el fin de evitar todo sincretismo religioso. A los contemporáneos de esa reforma les parecería que estaban reviviendo el tiempo ideal del reinado de David. La segunda experiencia proviene de la llamada a ser profeta. Se encontraba entre el grupo de los exiliados en Babilonia (cf. 2 Re 24,16), cuando fue llamado al ministerio profético, en el 593 a.C., a los treinta años, la edad habitual en que un sacerdote asume su encargo (1,1-3). La tercera experiencia trascendental que marcará su ministerio guarda relación con la caída de Jerusalén (587 a.C.), el acontecimiento más grave de la historia antigua de Israel, a partir del cual se puede hablar de un antes y un después en la vida del guardián de Israel.

Ezequiel estaba casado (24,16a); su mujer murió durante el asedio de Jerusalén (24,16b-18); poseía una casa (8,1). Las reuniones públicas de los ancianos en su presencia, en casa o cerca de ella (cf. 14,1; 20,1; 33,30-33), evidencian que ejercía una función destacada entre los deportados. El mismo Señor refleja este protagonismo al señalar cómo los exiliados escuchan las palabras del heraldo divino, pero también constata que más que profeta, Ezequiel es para ellos «como un cantor apasionado, de buena voz y que sabe acompañarse con las cuerdas», ya que lo que escuchan no lo ponen en práctica. «Pero cuando se cumplan —y están para cumplirse— sabrán que había un profeta en medio de ellos» (33,33).

La actividad profética del hijo de Buzi tiene geográficamente un doble escenario de referencia. El primero es Babilonia, junto al río Quebar, afluente del Éufrates, donde el profeta residió (1,1.3; 3,10-15) tras haber sido deportado (hacia el 597 a.C.) y donde desarrolló su ministerio. El segundo escenario es la ciudad santa, Jerusalén, adonde es conducido en visiones (8,3; 11,1; 40,1); a sus habitantes se refiere con frecuencia (11,2-12; 12,17-20; 33,23-29), y de allí procede el fugitivo que anuncia el «fin» (24,26; 33,21).

## 2.2. *El profeta y su contexto histórico*

Se puede deducir, por el mensaje y por las fechas referidas (1,1-3 y 29,17), que el período más importante de su ministerio se desarrolló entre el



593 a.C., el quinto año de la deportación del rey Joaquín (1,2)<sup>16</sup>, y el 573 a.C. (40,1) o el 571 a.C. (29,17), fecha de la última revelación que tuvo; es decir, durante el reino de Sedecías y el período de devastación que siguió a la segunda y definitiva caída de la ciudad en el 587 a.C. En su anuncio son interpelados los reyes Joacaz (609 a.C.), Joaquín (597 a.C.) y, sobre todo, Sedecías (597-587 a.C.). Aunque de tendencia filo-davídica, espera no tanto la vuelta del reinado davídico, cuanto un Israel purificado por el destierro (11,14-17; 20,32-38; 37,11-14). Entonces, Israel regresará a su tierra (37,25-27), junto con la gloria<sup>17</sup> del Señor, que volverá a poner su morada en el nuevo templo (40-43).

Bastará una presentación breve y general de este contexto histórico<sup>18</sup>. Tras la muerte de Josías en Meguido (609 a.C.), su hijo Joacaz reinó durante tres meses (cf. 2 Re 23,31). El faraón Neco II, que había derrotado tres meses antes a Josías, volviendo de la batalla de Karkemis, hizo prisionero a Joacaz y designó como rey a otro de los hijos de Josías (Eliaquín), cambiándole el nombre por Joaquín (cf. 2 Re 23,34). El nuevo rey mantuvo una política pro-egipcia durante los primeros años; sin embargo, cuando la fuerza del rey babilonio Nabucodonosor se impone en la región, se convierte en vasallo de Babilonia. Aprovechando el recrudecimiento de las hostilidades entre Egipto y Babilonia, Joaquín decidió no pagar el tributo, sin duda porque pensaba contar con la ayuda de Egipto. El resultado fue, sin embargo, desastroso. El año 597 a.C. Nabucodonosor sitia Jerusalén.

<sup>16</sup> La cronología del libro se fundamenta sobre este hecho histórico de la deportación (587 a.C.), desde el principio (1,2) hasta la visión final del templo reconstruido, que tiene lugar el vigésimo quinto del exilio del rey Joaquín (40,1).

<sup>17</sup> Esta «gloria» (*kābôd* en hebreo) es un término técnico de la tradición sacerdotal, presente en el Pentateuco, para referirse a la misteriosa manifestación de la presencia divina en el culto. El término subraya la naturaleza incorpórea divina (Ex 24,16-17) y está en estrecha relación con el tabernáculo (cf. Ex 29,43; 40,34-35; Lv 9,6.23). La aparición de la «gloria» en el desierto, a menudo, anunciaba la llamada a juicio de su pueblo por la falta de fe, como en Ezequiel (cf. Ex 16,7.10-12; Nm 14,10-12; 16,19). La gloria del Señor es la gran protagonista del libro, marca el inicio de toda la actividad de Ezequiel (Ez 1) y hace su presencia en el momento culminante: cuando está a punto de caer Jerusalén y su templo, entonces abandona el recinto sacro para trasladarse junto al pueblo en el exilio babilónico (Ez 10-11). Caracteriza también el final del escrito, cuando la gloria divina vuelve a establecerse en el santuario tras el regreso de su pueblo (Ez 43).

<sup>18</sup> Para una exposición más detallada, cf. Ignacio Carbajosa – Joaquín González Echegaray – Francisco Varo, *La Biblia en su entorno* (IEB 1; Estella: Verbo Divino, 2013) 293-312.

Jeconías, el hijo de Joaquín, se rinde al rey de Babilonia, que lo hace prisionero (cf. 2 Re 24,12) y nombra rey a su tío, Matanías, cambiándole el nombre por Sedecías. El nuevo rey cumple durante algunos años con el tributo impuesto por Nabucodonosor. Años más tarde, sin embargo, instigado por ciertos consejeros que le prometían la ayuda del nuevo faraón Ofra (588-569 a.C.), se rebela contra Babilonia. Esta vez la respuesta de Nabucodonosor va a poner a Israel en una situación sin salida: la tierra de Judá es devastada (cf. Jr 34,7; 44,2; Lm 2,1-9) y Jerusalén, tras un asedio que dura hasta agosto del 587 a.C. (cf. 2 Re 25; Jr 52,4-5; Ez 24,1-2), es conquistada y destruida. Semejante fue el destino de las grandes ciudades de Judá. Como consecuencia, los territorios del Néguev y la Arabá se fueron despoblando, quedando a merced de los edonitas. Tuvieron más suerte las poblaciones y las fortalezas situadas hacia el norte de Jerusalén. La población campesina pudo permanecer en sus tierras, pero no la clase dirigente, que fue desterrada a Babilonia. El profeta se encontraba ya entre los exiliados cuando recibió esta fatídica noticia (Ez 33,21).

Con el exilio se inicia una época de las más creativas de la historia de Israel; parafraseando al salmista, se podría afirmar que la «siembra entre lágrimas» produjo «una cosecha entre cantares» (Sal 126,5). Ezequiel será uno de los protagonistas de este tiempo, quien divisa y anuncia tanto la inminencia de la catástrofe que se abate contra el pueblo, como la esperanza en una restauración no muy lejana. Por ello, es común distinguir dos etapas en el ejercicio de su actividad profética: una de condenación y otra de salvación, separadas por el acontecimiento de la caída de Jerusalén (587 a.C.).

Las revueltas internas dentro de Babilonia por estos años hacían pensar que el castigo enviado por Dios sería pasajero y que el rey Jeconías pronto sería liberado, lo que significaría el fin del amargo exilio. Sin embargo, ya el profeta Jeremías había hecho frente a esa falsa opinión en una carta dirigida a los desterrados (Jr 29,1-7). Análogamente, Ezequiel contrapone el anuncio de la destrucción de Jerusalén al optimismo y a la esperanza de sus contemporáneos, quienes reiteradamente refutan dicha proclama profética (12,21-28; 21,5).

Especialmente significativa es la respuesta dada a los desterrados acerca de la situación en que se encuentran. Los exiliados no se sienten culpables y piensan conforme al dicho: «Los padres comieron agraces y los hijos tuvieron dentera» (Ez 18,2; Jr 31,29). O dicho sin metáfora: «Nuestros

padres pecaron y ya han muerto, y nosotros cargamos con sus culpas» (Lm 5,7). Se trataba del principio de la responsabilidad colectiva, tal como está recogido en Ex 20,5: «Soy un Dios celoso, que castigo el pecado de los padres en los hijos, hasta la tercera y la cuarta generación de los que me odian». Se deja entrever un reproche a Dios, pues al sentirse inocentes consideran injusta la presente situación. Para el heraldo divino es claro que tanto las generaciones del pasado como las de ahora comieron agraces, es decir, han dado la espalda a su Dios (cf. Ez 20). Por ello padecen la dentera del exilio. Pero anuncia, con respecto al futuro, que en adelante Dios juzgará a cada uno según su conducta. Esta superación de la mentalidad colectivista, dando paso a la responsabilidad individual, es uno de los grandes progresos en la historia teológica de Israel (cf. Ez 18 y 33,12-20)<sup>19</sup>.

Una vez ocurrida la catástrofe, el profeta denuncia con mayor claridad a los cinco grupos principales responsables de la misma: príncipes, sacerdotes, nobles, profetas y terratenientes, los cuales acumulan crímenes en Jerusalén (cf. 22,23-31); además, se responsabiliza de las injusticias a los pastores (es decir, los reyes) y a los poderosos (cf. Ez 34). Sin embargo, este capítulo sirve también de puente para una situación nueva. Después de acusar a los responsables del rebaño y a los poderosos, Dios anuncia que Él mismo apacentará a sus ovejas, las buscará siguiendo su rastro (34,11-16). Forma parte de esta novedad el anuncio de la renovación de la naturaleza (36,8-12) como presagio de la renovación del pueblo, pues el aspecto más importante de esta nueva situación es el cambio del corazón: «Derramaré sobre vosotros un agua pura que os purificará [...]. Os daré un corazón nuevo y os infundiré un espíritu nuevo; arrancaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne» (36,25-28). El «corazón de piedra» es el resultado de una Ley escrita en la piedra, la cual no es capaz de convertirse en eficaz guía interior; en cambio, el «corazón de carne» es la consecuencia de la efusión del «espíritu nuevo». Este espíritu hace que la Ley (esto es, la palabra de Dios) sea connatural al hombre. Otra muestra de dicha novedad es el anuncio de la construcción de un nuevo templo (caps. 40–42), al que volverá la gloria del Señor (43,1-5).

<sup>19</sup> Cf. Paul M. Joyce, «Ezekiel and Individual Responsibility», en: Johan Lust (ed.), *Ezekiel and his Book. Textual and literary Criticism and their Interrelation* (BETL 74; Leuven: University Press, 1986) 317-321.

El paso de un anuncio de condenación a otro de salvación figura en todos los profetas. Pero en Ezequiel queda especialmente manifiesto. A partir de ahora la profecía tomará un matiz más consolador, como lo demuestran el Deuterocanónico y los profetas postexílicos.

### 3. ASPECTOS LITERARIOS DEL LIBRO DE EZEQUIEL

Analizamos a continuación el lenguaje, la unidad, los elementos estructurantes y la estructura literaria y teológica del libro.

#### 3.1. *El lenguaje del libro*

Ezequiel es considerado como un profeta de transición que rompe con las formas y modos tradicionales de expresarse, e introduce en su predicación elementos nuevos y no proféticos procedentes del campo sacerdotal. Crea un nuevo lenguaje capaz de suscitar una renovada confianza en Dios, de revitalizar las tradiciones más antiguas sobre la actuación divina en la historia y de reforzar la fe mediante la práctica cultural y la observancia de la Ley. Es el caso de las expresiones «corazón de carne», «corazón de piedra» (11,19; 36,26), propias de Ezequiel.

No obstante, el nuevo lenguaje dificulta la comprensión del libro. Falta el estilo directo de las formas oraculares antiguas, y tiende a asemejarse al Código de Santidad (Lv 17–26). Su lenguaje se parece más al de un precursor de la imaginería apocalíptica, que encontraremos posteriormente (Zac 9–14; Daniel). Es, también, marcadamente jurídico; pero no se asemeja tanto al estilo forense de Amós, cuanto al de la casuística sacerdotal, donde el sacerdote responde a una cuestión, como puede ser el caso del juicio divino (cf. cap. 18; 33,10-20) o sobre cómo consultar al Señor (cf. cap. 14).

#### 3.2. *El libro de Ezequiel como literatura exílica*

Son numerosos los indicios que muestran que el libro procede prevalentemente del exilio babilónico.

a) El escrito conoce dos lugares geográficos determinantes: Babilonia, o Tel Abib, donde el profeta está presente físicamente (1,1.3; 3,15.23; 37,1), y Jerusalén, o la patria, donde es trasladado (8,3; 40,1-2), o desde donde espera que llegue la noticia de la caída de Jerusalén (cf. 24,26-27 en relación con 33,21).

b) Las fechas biográficas son relatadas con relación al 597 a.C., año en el que el rey Joaquín fue deportado a Babilonia por Nabucodonosor, junto con parte de la clase dirigente. Así aparece respecto a tres fechas determinantes: la vocación del profeta (1,2), la caída de Jerusalén (33,21) y la fecha final de la última predicación (40,1).

c) Si bien el libro está destinado a todo Israel, tal como lo indican las expresiones: «hijos de Israel» (2,3; 4,13...), «tierra de Israel» (7,2; 12,19..), «casa de Israel» (3,1.4.5.7; 5,4; etc.), «ancianos de Israel» (14,1; 20,1.3), «profetas de Israel» (13,2.16; 38,17), «pastores de Israel» (34,2), «habitantes de Jerusalén» (en el sentido de todo el pueblo: 12,19; 15,6), «montes de Israel» (6,2.3; 36,1.8); también distingue entre los que permanecen en la tierra («habitantes de Jerusalén») y los deportados (11,15.24.25).

### 3.3. Elementos estructurantes del libro. La unidad del libro

Tres son los elementos que estructuran el libro: las imágenes, las acciones simbólicas y las visiones. El conjunto de estos tres elementos estimula la imaginación del lector.

Sobresale el uso frecuente de *imágenes* para expresar el contenido profético. Es una forma de decir que hay una realidad inexplicable, que desborda al ser humano, que permite tan solo un acercamiento aproximativo, si bien el uso de imágenes también puede comportar ambigüedad. Señalamos algunas de ellas: el profeta se define como un «centinela» (3,17; 33,2), Jerusalén es una olla (11,3; 24,1-14), los falsos profetas son descritos como quienes recubren de argamasa un muro que se va a derrumbar (13,10-12), los reinos de Judá e Israel son dos «varas» que se ensamblan (37,15-19), el cedro es la imagen que sirve para representar tanto a Israel (17,3.22-23) como a Egipto (27,5-6). En ocasiones, las imágenes se desarrollan transformándose en alegorías: así, la alegoría de la vid quemada alude a Jerusalén (cap. 15); la de la historia de la niña abandonada (cap. 16) o de las dos hermanas (cap. 23) ilustran la historia de los dos reinos.

El segundo aspecto literario importante, en relación con el primero, el lenguaje imaginativo, son *las acciones simbólicas*. Se trata de acciones realizadas por el profeta con la intención de hacer visible el contenido del mensaje que procura comunicar. Se trata de un género profético común, presente ya en Isaías y Jeremías. Así, Jeremías se echa al cuello un yugo de

madera para dar a entender la necesidad de someterse a Nabucodonosor y, cuando otro profeta le rompe el yugo para expresar lo contrario, lo cambia por uno de hierro, que ya no se puede quebrar (cf. Jr 27). Pero si en los otros profetas su presencia es un tanto excepcional, en Ezequiel su uso se hace tan frecuente que el lector lo llega a percibir como algo normal. La misma vida del heraldo divino tiene un valor simbólico: la muerte de su mujer (cf. 24,15-24), la mudez del profeta (cf. 3,22-27; 24,25-27; 33,21-22), su salida por una brecha de la muralla de Jerusalén como un exiliado (cf. 12,1-16), etc. Es una forma de expresar que el signo profético más evidente para su pueblo debería ser la persona misma del profeta, su existencia y su palabra (cf. 12,6.11). Además, es común que Dios mande al profeta la realización de una acción simbólica, la cual es ocasión para la proclamación de un oráculo divino (cf. 4,1-5,4; 12,3-20; 21,11-12.24-28; 24,3-14.15-27).

El tercer elemento literario característico del libro son las *visiones*. Son muy numerosas, como lo denota el hecho de que diecisiete capítulos correspondan a visiones –incluyendo los caps. 40–48 como una gran visión–. Cuatro llevan el título de «visiones divinas» (1,1; 8,3; 11,24; 40,2), pues al heraldo se le concede el privilegio de ver directamente a Dios o de contemplar su «gloria». La participación del profeta va *in crescendo*: es llevado por el espíritu en visión (8,3; 11,1), se le da a conocer el pecado de su pueblo (8,5-6.9-10; 11,2), intercede (9,8; 11,13) y, por último, profetiza (11,4). Los elementos de la visión están vinculados, unas veces a la «mano del Señor», metáfora del poder divino (1,3; 3,14.22; 8,1; 33,22; 37,1; 40,1), y otras, al «espíritu» (2,2; 3,12.14.24; 8,3; 11,1.24; 43,5) o «espíritu del Señor» (11,5). En la mayoría de las ocasiones, las visiones son extraordinarias, cargadas de una gran potencia descriptiva; es el caso de las tres visiones de la gloria del Señor (cf. 1,1-3,15; 8-11; 40-48, especialmente el cap. 43), o la de los huesos secos que se ensamblan y se revisten de tendones, carne y piel (cf. 37,1-14), o la del caudal de agua que mana del templo (cf. 47,1-12).

Dadas estas características, se comprende el título dado a Ezequiel: «padre de la apocalíptica». No se trata de una reprobación, sino de la simple constatación de un hecho: el género literario apocalíptico se inspiró en su modo de pensar y de expresarse. En efecto, en él encontramos elementos literarios y contenidos teológicos propios de lo que será el género apocalíptico. Entre los componentes primeros, los literarios, además de los dos elementos señalados, imágenes y visiones, se encuentran también la técnica del ocultamiento (el

libro cerrado —«comido» por el profeta— y la mudez), la presentación de la historia en períodos perfectamente definidos (caps. 16, 20 y 23), la insistencia sobre la autoridad del texto, la figura del «intérprete» de las visiones que acompaña al profeta, la ausencia de referencias concretas a personajes históricos, la predilección por la simbología de animales y plantas. Entre los segundos, de contenido teológico, hallamos: la presencia de figuras angélicas («seres vivientes», «querubines», «seis personajes» misteriosos en los caps. 1 y 9–10); el interés por el «tiempo final» (cf. cap. 7); la visión dualista de justos y pecadores con los respectivos premios y castigos que en Ezequiel se orienta hacia una visión ética de la religión (cf. cap. 18); el motivo de la peregrinación de las naciones hacia Israel; la referencia a un resurgimiento tras la destrucción (cf. cap. 37); la distinción entre el tiempo actual y la edad futura, la cual se abre paso gracias a una intervención escatológica recreadora (cf. caps. 38–39 y secciones de los caps. 40–48). La situación de aguda crisis política, religiosa y cultural, propias del tiempo en que le tocó vivir al vidente de Quebar, ha propiciado la aparición de estos rasgos literarios propios de los escritos apocalípticos.

Respecto a *la unidad del libro*, este ha sorprendido a los exégetas por su estilo unitario. Ciertamente, su lectura suscita la impresión general de encontrarnos ante una obra compacta. A esta sensación contribuye la presencia de tres indicadores: la narración en primera persona, las fechas y las fórmulas que aparecen a lo largo de la obra.

Todo el libro es una narración del profeta en primera persona, a excepción de 1,3 y 24,24. Las narraciones en tercera persona, presentes en otros libros proféticos, aquí están ausentes. Aunque el libro parece autobiográfico, por ser una narración personal, el profeta permanece escondido tras el discurso divino, que es omnipresente. Nada dice y hace el heraldo si no es por orden divina. Es más, la persona del profeta entra en juego solamente en sus acciones simbólicas y como parte de los eventos visionarios. Ezequiel apenas responde o comenta los discursos divinos. De este modo, el papel del Señor y de su palabra es central, mientras que el de su heraldo se limita básicamente a ser receptor y transmisor de la palabra divina. Este papel es el que se quiere expresar mediante la visión del libro que le es dado para que lo coma (2,9–3,3). De este modo visual se subraya el encargo dado al profeta de anunciar la palabra de Dios (3,4).

Un segundo elemento unificador es la presencia de catorce dataciones (1,1-2; 3,16; 8,1; 20,1; 24,1; 26,1; 29,1.17; 30,20; 31,1; 32,1.17; 33,21; 40,1).

El uso tan frecuente de las fechas lo distingue del resto de los libros proféticos, y confiere a la narración en primera persona un carácter aún más biográfico. Además, subraya la inserción de la profecía en el tiempo, a la vez que ofrece un principio cronológico para enmarcar las distintas secciones.

El tercer elemento es dado por una serie variada y frecuente de fórmulas, que tienen en común la función de señalar el origen divino del mensaje transmitido por el profeta, además de desempeñar una función literaria y de incluir un importante contenido teológico. En primer lugar, está la fórmula de palabra-acontecimiento («Me fue dirigida la palabra del Señor», 6,1; 7,1...): pone el acento en la iniciativa y en la eficacia de Dios que habla; sobre el plano de la estructuración concreta del texto, constituye el sintagma inicial predominante. La fórmula del mensajero («Esto dice el Señor Dios», 3,27; 11,16...) expresa la mediación del profeta en la transmisión de la palabra divina, a la vez que sirve de indicador de las distintas subdivisiones del discurso. La fórmula que introduce un oráculo divino («Oráculo del Señor Dios», 12,25.28; 13,8.16; 14,11...), en Ezequiel suele indicar el fin de la unidad discursiva. Las fórmulas de confirmación de la palabra («porque yo he hablado», o «[porque] yo, el Señor, he hablado», 5,17; 21,23.37; 23,34...) son un dato peculiar del libro y subrayan el yo parlante al final del discurso divino. La característica fórmula de reconocimiento, propia de Ezequiel, «comprenderéis/sabréis que yo soy el Señor» (6,7.13; 11,10; 23,49...), persigue acentuar el impacto que ocasiona en el profeta y en el pueblo el encuentro con Dios, y por esta razón ha sido definida también como fórmula de experiencia. Los oráculos de desgracia son habitualmente introducidos por la llamada fórmula de desafío («Aquí estoy contra ti», 5,8; 21,8; 28,22...), la cual parece ser un rasgo característico de la profecía del siglo VI a.C. (como es el caso del libro de Jeremías).

#### 34. Estructura literaria y teológica del libro

El contenido teológico del libro de Ezequiel, tal como acontece con toda obra literaria, no puede separarse de su estructura literaria. Los cuarenta y ocho capítulos del libro se desarrollan en torno a un «centro», Ez 33, donde se describe la caída de Jerusalén (el cumplimiento del fin: vv. 21-22, anunciado en 24,25-27). En este lugar céntrico, se vuelve a proponer la misión profética de Ezequiel como «centinela» (3,17-19 / 33,7-9), mediante la apertura de su boca (33,2-6.21-22). De este modo, el escrito se estructura



en dos grandes secciones<sup>20</sup>: antes de la caída de Jerusalén (caps. 1–32) y después de la caída (caps. 34–48), siendo el cap. 33 su nexo de unión.

- 1.<sup>a</sup> parte: Juicio contra Jerusalén y las naciones (1–32)
  - 1–3: *Visión inaugural de la gloria del Señor y vocación de Ezequiel*
    - El profeta como centinela (3,17-19)
  - I. 4–24: *Juicio contra Jerusalén*
    - Acciones simbólicas y oráculos (4,1–7,27)
    - Contra los montes de Israel (6,1-10)
    - Visión de los pecados de Jerusalén y de la gloria del Señor que abandona Jerusalén (8,1–11,25)
      - El Señor abandona el templo (10,18-22; 11,22-25)
    - En contra de las apariencias, el final está cerca (12,1–14,23)
    - Metáforas y alegorías del juicio (15,1–24,27)
      - Anuncio del fin (24,25-27)
  - II. 25–32: *Juicio contra las naciones*
- Cap. 33: El profeta como centinela (33,7-9) y el cumplimiento del fin (vv. 21-22)

<sup>20</sup> Frente a esta estructuración bipartita (cf. Steven Tuell, *Ezekiel* [NIBCOTS 15; Peabody: Hendrickson, 2009] 4-5), la mayoría de los estudiosos establecen una estructura tripartita, de acuerdo con el tenor de los oráculos contenidos en cada parte: 1–24: oráculos contra Israel (Jerusalén y Judá); 25–32: oráculos contra las naciones; 33–48: oráculos de salvación a favor de Israel (cf. Moshe Greenberg, *Ezekiel 1–20. A New Translation with Introduction and Commentary* [AB 22; Garden City: Doubleday, 1983] 6; Daniel I. Block, *The Book of Ezekiel I-II* [NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1997-1998] 23; Luis Alonso Schökel – José L. Sicre Díaz, *Profetas II* [Madrid: Cristiandad, 1987] 678-679; Erich Zenger (ed.), *Einleitung in das Alte Testament* [Stuttgart: Kohlhammer, 1998<sup>3</sup>] 445-451; Lawrence Boadt, «Ezekiel, Book of» [ABD II] 712; Lena-Sofia Tiemeyer, «Ezekiel: Book of», en: Mark J. Boda – J. Gordon McConville [eds.], *Dictionary of the Old Testament Prophets* [Downers Grove: IVP Academic, 2012] 219). Tal propuesta de estructuración en tres partes no da suficiente realce a la posición estratégica y central de Ez 33. Este capítulo es como una exposición repetitiva e interpretativa de los capítulos iniciales en los que se relata la vocación y el envío profético de Ezequiel (caps. 2–3). Ez 33 reproduce el marco originario de la llamada del profeta en un nuevo contexto, determinado por el evento central, que marca el punto de no retorno en nuestro libro: la caída de Jerusalén. Por esta razón parece más apropiada la división del libro en dos grandes bloques (1–32 + 33–48).

- 2.<sup>a</sup> parte: La restauración de la «casa de Israel» (34–48)
- III. 34–39: *Oráculos de restauración*
- La purificación del pueblo en su tierra (34–37)
- Restauración de los montes de Israel (36)
- IV. 40–48: *Visiones acerca de la reconstrucción del templo, de la gloria del Señor y de la repartición del país*
- El nuevo templo (40–43)
- La gloria del Señor regresa al templo (43,1-12)
- Disposiciones culturales (43,13–46,24)
- La visión del torrente del templo (47,1-12)
- Una nueva repartición del país entre las tribus (47,13–48,35)

Estos dos grandes bloques corresponden a dos etapas o momentos diversos en la modalidad comunicativa que asume la profecía de Ezequiel: la mudez del profeta (3,26-27), antes de la caída de Jerusalén, y la apertura de la boca, tras la llegada del fin (33,21-22; el final de la ciudad y de la mudez ya se anuncian en 24,26-27). La mudez de quien es centinela (3,22-27) no significa que estuviese en silencio los primeros siete años de su ministerio, pues los caps. 1 al 32 nos transmiten sus palabras. No corresponde, pues, a un silencio absoluto<sup>21</sup>, sino que dicho silencio tiene que ver con el anuncio de un mensaje de salvación, pues tan solo ha de comunicar un mensaje de juicio: el castigo del exilio es irreversible, dada la obstinación de Israel. Dicha limitación explica que el tono del contenido de la primera parte sea, preponderantemente, de juicio y lamento<sup>22</sup>; en cambio, tras la caída de Jerusalén, la boca del profeta se abrirá para anunciar una palabra de salvación.

La transición de un anuncio de juicio a una proclama de salvación se hace mediante una serie de oráculos, comprendidos entre 33,23–35,15, dirigidos contra los diferentes grupos que se oponen a la restauración del pueblo: los habitantes que permanecen en Israel (33,23-29), los que en el

<sup>21</sup> Un dato muestra claramente que la mudez no se ha de considerar en sentido literal: la relación que existe entre este motivo y la misión encomendada de ser «centinela» de Israel. En 3,16-21 es proclamado «centinela» y, seguidamente, aparece el motivo de la mudez (cf. 3,22-27). Difícilmente podría desarrollar tal encomienda si no pudiera hablar.

<sup>22</sup> Excepto 11,14-21; 16,53-63; 17,22-24 y 20,33-44, que contienen anuncios de salvación.

exilio se niegan a escuchar la voz profética (33,30-33), los dirigentes de la comunidad (34,1-16), los que se han enriquecido a costa de los más pobres (34,17-31) y, por último, Edón (cap. 35).

A la luz de esta estructura pasamos a exponer el contenido del libro.

*Primera parte: Juicio contra Jerusalén y las naciones (1-32)*

I. *Juicio contra Jerusalén (1-24)*

Esta primera sección del libro tiene como tema común las advertencias y sentencias contra el pueblo de Judá y, más en concreto, contra su capital, Jerusalén. La mayor parte de sus oráculos pertenecen al período del ministerio de Ezequiel, comprendido entre los años 593 y 587 a. C., bajo el reinado de Sedecías, elevado al trono por Nabucodonosor en el año 598 a. C. tras haber depuesto y conducido al exilio a su sobrino Jeconías. Ezequiel comparte la perspectiva deuteronomista de Jeremías, de atribuir la caída de Judá al castigo divino por la rebeldía de su pueblo.

La forma literaria dominante está constituida por la alternancia de oráculos de juicio con visiones. Así, a las visiones de los caps. 1 al 3 siguen los oráculos de los caps. 4 al 7; y a las visiones de los caps. 8 al 11 le acompañan los oráculos de los caps. 12 al 14. En los caps. 15 al 19 sobresalen las descripciones alegóricas y metafóricas, seguidas por oráculos de condena de los caps. 20 al 24. Un buen número de temas de esta primera parte del libro vuelve a retomarse o evocarse en la segunda parte, caracterizada por el anuncio de la restauración. De esta manera, la estructura final del libro muestra cómo la última palabra no la tiene el juicio sino la salvación.

*Visión inaugural de la gloria del Señor y vocación de Ezequiel (1-3).* En los tres primeros capítulos hacen su aparición, por primera vez, los temas principales del libro: la presencia de la gloria de Dios entre los exiliados, la vocación del profeta a ser centinela de Israel, la responsabilidad individual respecto a las propias acciones, y el poder de la palabra de Dios a pesar de la obstinación de la «casa rebelde».

Como es común en los libros proféticos, el escrito comienza con un encabezamiento, de carácter redaccional (1,1-3). Presenta al profeta y la circunstancia geográfica-histórica en que le tocó vivir, si bien el prólogo de Ezequiel presenta peculiaridades propias, que llevan al lector a individualizar la existencia de dos encabezamientos distintos, dado el contraste

existente entre el v. 1 y el v. 3. El v. 1 es autobiográfico, es decir, el profeta habla en primera persona y afirma recibir visiones de parte de Dios. En cambio, el v. 3 alude al profeta en tercera persona, ofreciendo los datos de su nombre y de su estirpe sacerdotal; en vez de visiones, se dice que recibió la palabra del Señor. En ambos versículos se cita el lugar: «junto al río Quebar» o «a orillas del río Quebar», en la «tierra de los caldeos». Caldea es utilizado en paralelo con Babilonia (cf. Is 47,1.5; 48,14; Jr 25,12; 50,1; 51,35). Por tanto, la escena se sitúa desde el comienzo en el exilio de Babilonia. Parece claro que el v. 3 es una glosa redaccional, pues interrumpe la narración en primera persona de los vv. 1-2 y del v. 4. El problema mayor es dado por la indicación temporal inicial: «El año treinta»; constituye una «crux interpretum», dada la dificultad que supone la identificación del momento histórico al que hace referencia. Prueba de ello son las distintas hipótesis existentes entre los académicos. La mayoría de los comentaristas la relacionan con el momento de su vocación; es decir, a la edad de treinta años Ezequiel recibió la llamada del Señor. Según Nm 4, es la edad en que un sacerdote alcanzaba la madurez que le permitía integrarse en el servicio litúrgico<sup>23</sup>. No faltan, entre los especialistas, quienes consideran insuficiente esta interpretación y proponen como término de relación el descubrimiento del libro de la Ley en el templo por parte del rey Josías, que tuvo lugar en torno a treinta años antes del 598 a.C., fecha de la primera deportación (cf. 2 Re 22,8-13)<sup>24</sup>.

Tras el encabezamiento, el libro se abre con una teofanía (1,4-28). Se trata de una visión grandiosa del trono divino. Encontramos aquí un ejemplo claro del estilo común del libro, caracterizado por ser prolijo, minucioso,

<sup>23</sup> Es el caso, entre otros, de James C. Miller, «The Thirtieth Year of Ezekiel 1:1»: *RB* 99 (1992) 499-503; y de Leslie C. Allen, *Ezekiel 1-19* (WBC 28; Nashville: Thomas Nelson, 1994) 20-22.

<sup>24</sup> Es la consideración de Johannes Herrmann (*Ezechiel* [KAT 11; Leipzig: Deichert, 1924]), de Joseph Ziegler (*Ezechiel* [Würzburg: Echter 1948]) y, más reciente, de Marco Nobile (*Saggi su Ezechiele* [Spicilegium 40; Roma: Antonianum, 2009] 34-39.129-132). Estos autores apoyan su argumentación en la explicación dada por el Targum de Ezequiel (s. II a.C. al II d.C.) y sostenida, también, por san Jerónimo (*Commentarii in Hiezechielem* [CCSL 75; Turnholti: Brepols, 1964] 5). En opinión de Zimmerli, esta segunda interpretación es poco probable; atribuye la indicación temporal a la labor redaccional de la «escuela de Ezequiel»; además, considera que tal referencia temporal no tiene importancia para el estudio del mensaje del profeta (cf. Walther Zimmerli, *Ezekiel 1: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, Chapters 1-24* [Philadelphia: Fortress Press, 1979] 113-114).

profuso y, en ciertas ocasiones, confuso. Pues el texto aparece sobrecargado con una manifiesta falta de progresión lógica y narrativa. No obstante, se puede reconocer un cierto desarrollo en el relato, organizado en torno a la repetición del verbo *ver* (vv. 4.15.27 y 28b). La visión está impregnada de imágenes tomadas de las representaciones artísticas de las divinidades de los babilonios, juntamente con las tradiciones sacerdotales del Arca de la Alianza y de los querubines protectores, presentes en el Santo de los Santos del templo de Jerusalén. Los querubines, que eran bien conocidos en el arte asirio, representan a las divinidades que custodiaban las puertas de la ciudad y los palacios, y, en consecuencia, la misma persona del rey. Ezequiel se refiere a ellos hablando de «cuatro seres vivientes» (llamados también «querubines» en Ez 10), para decirnos que no son simples animales, sino seres semi-divinos. Ellos son el primer objeto de la visión (vv. 5-14), con aspecto humano en la posición de cuerpo erguido, y rasgos animales en el rostro, las alas y las plantas de los pies; sostienen una plataforma. La representación de seres mixtos humanos y animales, que sostienen la plataforma del trono de la divinidad, es conocida en la cultura mesopotámica. A estos seres indeterminados se les denomina «seres vivientes» (fuera de Ezequiel, en plural aparece tan solo en Is 35,9; Sal 104,5 y Dn 8,4). El texto distingue entre el espíritu y estos seres, los cuales se mueven en virtud del espíritu. El segundo objeto de la visión son las misteriosas ruedas junto a los seres vivientes (vv. 15-21). La presencia de las ruedas evoca un carro de combate (en Ez 10,9-12 las ruedas desempeñan una clara función como parte de un vehículo: el carro de la gloria del Señor). También la iconografía mesopotámica representa las ruedas en relación con la divinidad, como parte del carro que la transporta. El tercer objeto de la visión es la plataforma («bóveda» o «firmamento») sobre la cual hay un trono y una figura resplandeciente (vv. 22-26). El centinela de Israel, lleno de admiración, ve la llegada del trono sobre el que se asienta «una figura que parecía un hombre» (v. 26). El profeta identifica esta figura como «la apariencia visible de la Gloria (*kābôd*) del Señor» (v. 28). Por su mismo ser, la gloria divina es indescriptible, supera los límites propios del lenguaje humano. Se comprende, por ello, que se nos dé a conocer a base de aproximaciones: «una especie de», «como», «parecía». En Ezequiel, como en la tradición sacerdotal (cf. Ex 13,22; 24,16; Lv 9,23-24), la gloria de Dios se identifica con su presencia soberana y activa entre los hombres. El número cuatro (cuatro seres, cuatro aspectos, cuatro alas, cuatro rue-

das) evoca la idea de la universalidad del dominio del Señor (cf. Zac 2,1; 2,3; 6,5). Ante tal manifestación de la majestad divina, el profeta cae de rodillas en señal de adoración y de reconocimiento de su propia indignidad (v. 28). En el cap. 10 volvemos a encontrar esta misma visión, el profeta lo reconoce reiteradamente (10,15.20), esta vez para referir cómo la gloria del Señor abandona Jerusalén (11,23). Las descripciones de los querubines y del movimiento de las ruedas del carro se pierden en detalles poco inteligibles, que hacen pensar que se trata de un añadido redaccional.

Esta visión teofánica, como en Is 6 o en Ex 3, prepara el siguiente relato vocacional (1,28b–3,15). El Dios soberano del mundo elige y envía a su mensajero para que hable a los hijos rebeldes (2,1-4). Con la llamada divina de Ezequiel, que evoca la del profeta Jeremías (cf. Jr 1), se pasa del protagonismo de la visión al de la audición. Desde el comienzo de la profecía de Ezequiel queda claro que la esencia de la misión profética es la de comunicar la palabra del Señor, recalcado por la «fórmula del mensajero»: «Esto dice el Señor» (2,4; 3,11), tan presente a lo largo del libro. Conocida, también, tanto por los profetas «no escritores» (Samuel, Natán, Gad, Semaia, Elías, Eliseo, Hulda) como por los escritores (en Amós 14 veces, en Zacarías 19, en Isaías 44, en Jeremías 157, Ezequiel 125).

La imagen del rollo que ha de comer (2,9–3,3) simboliza el mensaje divino que ha de asimilar Ezequiel; es decir, que ha de «guardar en su corazón» (3,10), pues dicho mensaje pasa a ser parte de sí mismo. Su contenido está entretejido de «elegías, lamentos, ayes» (2,10), dada la rebeldía de su destinatario (3,5). Además, pone de relieve el carácter escrito de la palabra profética. El destinatario general de la profecía de Ezequiel es designado como «Casa de Israel» (83 veces) o «hijos de Israel». Un segundo nombre que lo define es «Casa/pueblo de rebeldía» (2,3; se encuentra 15 veces). La rebeldía del pueblo aparece claramente definida en la reflexión histórica y teológica de Ez 20, mediante las expresiones: «no quisieron escucharme» (v. 8), «no cumplieron mis preceptos y despreciaron mis mandamientos» (v. 13), «no se comportaron según mis preceptos, no observaron ni pusieron en práctica mis mandamientos» (v. 21). La orden divina de «ir» a los deportados (3,11) y su cumplimiento (3,15) se hallan en cierta contraposición a 1,1-3, donde se sitúa la presencia del profeta entre los exiliados, lugar donde recibe la palabra y primera visión. La escena concluye con la llegada del profeta a Tel Abid, junto a los deportados (3,15).

La metáfora del profeta como centinela (3,16-21) expresa la función propia del carisma profético; al centinela de la ciudad le compete el encargo de proteger al pueblo de la llegada de un ataque por sorpresa (cf. 2 Sm 18,24; 2 Re 9,17; Sal 127,1). El libro combina la imagen con la exigencia de la responsabilidad individual (vv. 18-21). El peligro, por el que este vigía-profeta da la alarma, no procede de un enemigo exterior que viene a conquistar, ni tampoco de un Dios juez que amenaza con la condena, sino del pueblo malvado que está fraguando su propia ruina.

La narración de la vocación profética prosigue mediante dos acciones simbólicas en estrecha relación con la imagen del profeta como centinela: la de las cuerdas («A ti, hijo de hombre, te pondrán cuerdas, te atarán con ellas y no podrás soltarte», 3,25), y la de la mudez del profeta («Te pegaré la lengua al paladar, quedarás mudo y no podrás ser su acusador, porque son un pueblo rebelde», 3,26). Si la vocación de Ezequiel es la de ser centinela, no cabe más que interpretar estas dos acciones simbólicas en sentido figurado. No aluden a una posible intención divina de impedir al profeta el ejercicio de su vocación, sino que buscan mostrar el modo como ha de desempeñar dicha misión: ha de atar y silenciar sus propias palabras y juicios para comunicar tan solo las palabras que el Señor va a poner en sus labios, que serán de juicio (caps. 4-32).

Tras la llamada profética, comienza la primera gran sección del «juicio contra Jerusalén» (caps. 4-24). Se abre con un conjunto de *acciones simbólicas y oráculos* (4,1-7,27). Concretamente, se trata de tres acciones simbólicas junto con su explicación (4,2-5,4), seguidas de tres oráculos programáticos de juicio (5,5-7,27). Ambos, acciones y oráculos, tienen en común la denuncia de la idolatría del pueblo. Las tres acciones simbólicas: el mapa del asedio y el acto de acostarse de lado (4,1-8), el comer pan impuro (4,9-17) y la orden divina de rasurarse la barba (5,1-4) aluden al asedio de Judá por Babilonia. La última acción simbólica combina las imágenes de Lv 26,33 y de Is 7,20: en la primera se anuncia que Dios desenvainará su espada contra Israel; en la segunda, el Señor se sirve de la mediación de una potencia extranjera para rasurar a su pueblo. A las acciones simbólicas le siguen tres oráculos de juicio, en los que se asiste a una secuencia progresiva que va de Jerusalén (5,5-17) a la región montañosa de Palestina (6,1-14) y, finalmente como su clímax, a todo el país (7,1-27). Tanto las acciones como los oráculos revelan el peligro que está a punto de abatirse sobre el pueblo.

*Visión de los pecados de Jerusalén y de la gloria del Señor que abandona Jerusalén (8,1–11,25).* Se pasa de los oráculos a la visión. Estos capítulos forman una unidad. La sección está limitada por la inclusión entre 8,1-3 y 11,22-25. Los primeros versículos (8,1-3) muestran la visión que tiene el profeta de la gloria del Señor, al ser llevado por el espíritu divino al templo de Jerusalén; los versículos últimos señalan el final de la visión (11,22-25). «La mano del Señor» que se posa sobre Ezequiel (8,1), estando en su casa del exilio, es una expresión característica del libro, y aparece en momentos clave de su profecía (3,14.22; 33,22; 40,1)<sup>25</sup>. Es equivalente a otra expresión: «Me fue dirigida esta palabra del Señor»; además de ser propia, es muy frecuente en el libro (43 veces). Ambas expresan que el profeta está bajo la inspiración divina. El posarse la mano del Señor está en estrecha relación con la venida del espíritu divino sobre quien es su heraldo (8,3). Este mismo cap. 8 ofrece una visión del pecado de Israel, consistente en la idolatría, cuya gravedad se acentúa por practicarse dentro de los mismos muros del templo; esta es la razón por la cual el Señor abandonará su santuario (8,6). El cap. 9 describe la ejecución del castigo divino, pero se salvan aquellos que están libres de la idolatría y que han sido marcados con la letra «tau» en la frente (v. 6; es la última de las consonantes hebreas, con forma de cruz)<sup>26</sup>. El motivo de la marca es propio de la literatura apocalíptica. Alude también a la gravedad de la culpa del pueblo: «el país se ha llenado de crímenes; la ciudad está llena de perversión» (9,9). La narración evoca al relato del diluvio: «la tierra estaba corrompida ante Dios y llena de violencia» (Gn 6,11). Dicha culpa explica que la gloria del Señor, de estar ubicada en el atrio interior del templo (8,4), abandone Jerusalén y su recinto sagrado, tal como se describe en 10,15-22 y 11,22-23, para establecerse entre los exiliados. El cap. 11, a modo de recapitulación, repite la acusación y la condena del exilio (vv. 9-11), pero concluye con un oráculo de salvación (vv. 14-21). El oráculo se presenta como respuesta, en primer lugar, a lo que piensan los que permanecen en la tierra de ser ellos el verdadero pueblo elegido frente a los exiliados («Hijo de hombre, esto es lo

<sup>25</sup> También de Elías (1 Re 18,46) y Eliseo (2 Re 3,15) se predica que la mano del Señor dirige sus respectivas actividades proféticas.

<sup>26</sup> La referencia a la «tau» no aparece en la Biblia de la CEE; sí que se encuentra en el TM y en la Vulgata. La Biblia de Jerusalén traduce la consonante hebrea por «cruz».



que dicen los habitantes de Jerusalén acerca de tus hermanos deportados y de toda la casa de Israel: «Ellos se han alejado del Señor; a nosotros se nos ha dado la tierra en posesión», v. 15); y, en segundo lugar, como respuesta al grito del profeta: «Ah Señor, Dios mío, ¿vas a exterminar al resto de Israel?» (v. 13; este grito se encuentra previamente en 9,8). Los vv. 17-20 anticipan la promesa de la nueva alianza de Ez 36,22-32:

Por eso, di: Esto dice el Señor: Os recogeré de entre los pueblos, os reuniré de los países en los que estáis dispersos, y os daré la tierra de Israel. Entrarán en ella y quitarán de ella todos sus ídolos y objetos detestables. Les daré otro corazón e infundiré en ellos un espíritu nuevo: les arrancaré el corazón de piedra y les daré un corazón de carne, para que sigan mis preceptos y cumplan mis leyes y las pongan en práctica: ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios.

*En contra de las apariencias, el final está cerca* (12,1-14,23). Tras la visión de la salida de la gloria de Dios del templo, sigue la serie de oráculos que muestra el carácter ilusorio de las expectativas que tiene el pueblo. A la vez, condena a los falsos profetas por fomentar ilusorias seguridades. El cap. 12 está constituido por dos acciones simbólicas. En la primera (vv. 1-16), el profeta debe experimentar en su persona lo que está para suceder al pueblo: deberá salir por un agujero que haga en la muralla y deberá cargar con el equipaje propio de un exiliado; clara alusión al asedio de la ciudad, a la captura de Sedecías y al destierro. En la segunda (vv. 17-20), el profeta recibe la orden divina de que ingerirá pan y agua en un estado de angustia y temblor, para dar a conocer al «pueblo de la tierra», identificado con los habitantes de Jerusalén, que esto mismo les acontecerá a ellos cuando vean la desolación que les sobreviene. Termina el capítulo citando el profeta dos refranes con los que el pueblo se mofa del anuncio profético sobre la cercanía del final de Jerusalén, al comprobar que no se ha verificado (vv. 21-28). El cumplimiento de lo anunciado se presenta como la prueba de la verdadera profecía. El Señor mismo se encargará de llevarlo a cabo (v. 25). De este modo, se introduce el tema del cap. 13: la condena de los falsos profetas por usurpar la autoridad y la palabra de Dios anunciando un fraudulento mensaje de esperanza (vv. 1-16), mediante prácticas adivinatorias (vv. 17-23). Se trata de un comportamiento grave, pues contribuye a que el pueblo se obstine en su cerrazón y no se sienta llamado a la conversión. Con la imagen de «no habéis construido una muralla» (v. 5) se expresa que no

han cumplido con la vocación del verdadero profeta de ser centinela de Israel, a ejemplo de Ezequiel. El cap. 14 hace frente a aquellos exiliados, representados por «los ancianos de Israel», que, manteniéndose aún en la idolatría, se atreven a consultar al Señor para que los oriente; no cabe otra respuesta que no pase por la conversión (v. 6). También pone en guardia a los profetas, advirtiéndoles que si se dejan seducir por esos idólatras se convertirán, a su vez, en culpables (vv. 1-11). El capítulo termina aludiendo a la responsabilidad personal, al afirmar que nadie puede salvarse mediante la bondad de otra persona; ni aunque estuvieran entre ellos las grandes figuras del pasado de Israel (Noé, Daniel y Job) podrían salvarlos, solo se salvarán por su proceder justo (vv. 12-23). Aparecen los cuatro términos, comunes en la tradición veterotestamentaria, para aludir a la sanción divina: espada, hambre, bestias salvajes y peste (v. 21). No obstante, se anuncia que un «resto» sobrevivirá al castigo divino contra Jerusalén (v. 22).

*Metáforas y alegorías del juicio (15,1-24,27).* El conjunto se distingue por el uso frecuente de la metáfora y de la alegoría para reforzar el anuncio de juicio. La unidad de estos cinco capítulos es dada por el uso de una misma imagen, la de la vid, al inicio (15,1-8), en el centro (17,1-24) y al final (19,10-14). Dado el contexto, la vid simboliza la tensión existente entre la humilde condición de Israel y el orgullo con que se sitúa ante su Dios. La primera alegoría compara el sarmiento de la vid con la leña de cualquier rama de un árbol del bosque: una vez que han sido pasto del fuego, nada se puede hacer con ellos; este mismo destino espera a los habitantes de Jerusalén (15,1-5). En el v. 6 la imagen se hace aún más sugestiva: la madera de la vid aparece en medio de un bosque incendiado, metáfora esta última de las naciones (cf. 17,23-24; 19,10-14; 31,1-18): a Jerusalén le espera el mismo destino de las naciones, también será objeto del castigo divino, porque como ellas es idólatra. Ezequiel, usando esta imagen, se separa de la común tradición bíblica que compara a Israel con una vid frondosa (cf. Sal 80,8-15; Os 10,1; Jr 2,21) o con un viñedo que Dios cuida amorosamente a fin de que dé buen fruto (cf. Is 5,1-7).

El cap. 16 es el más extenso de todo el libro y contiene dos alegorías: la de Jerusalén como esposa adúltera y prostituta (vv. 1-43), y la de las dos hermanas, Sodoma y Gomorra (vv. 44-58). El género literario es el *rīb* o litigio bilateral entre el Señor y su pueblo. La relación entre ambos se describe mediante la imagen sponsal, que hallamos en Os 1-3 y en Jr 3. La

alianza matrimonial ha sido rota por la infidelidad de la esposa, Israel, quien reiteradamente se ha ido tras sus amantes (egipcios, filisteos, asirios, caldeos; vv. 26-28), lo que explica que a la imagen de adulterio se añada la de la prostitución. La gravedad del pecado de Jerusalén es tal que se compara con los flagrantes delitos de otras dos ciudades castigadas, hermanas de Jerusalén: en el pasado más lejano lo fue Sodoma y Gomorra, sancionadas por su voracidad frente al pobre e indigente (cf. Gn 18,16-19,29), y en el pasado más cercano ha sido Samaría, destruida por su idolatría (cf. 2 Re 17,7-8). El final del capítulo sorprende por la promesa inesperada de restauración dirigida a las tres hermanas (vv. 53-58), como también fue inesperado el oráculo de salvación de 11,17-20, ya indicado; y, especialmente, por el anuncio de la renovación de la alianza, en virtud de la pura iniciativa del Señor, calificada ahora como alianza «eterna». La fidelidad divina es el fundamento de la unidad y del futuro de Israel. Además, propio de esta alianza es, por parte de Dios, su perdón, y por parte de Israel, el arrepentimiento y la vergüenza por su pecado (vv. 59-63).

Llegamos así a una nueva alegoría, la de las águilas (17,1-24). Las imágenes aluden a un tiempo inmediatamente anterior a la segunda deportación (587 a.C.), cuando Sedecías fue coronado como rey de Jerusalén por Nabucodonosor. El nuevo rey se debatía entre la sumisión a Nabucodonosor (primera gran águila) o al faraón de Egipto (segunda gran águila). Se mezcla, pues, la alegoría (sus alusiones son históricas) con la fábula (los personajes son animales o plantas). El epílogo (vv. 22-24) ofrece una clave interpretativa que muestra la unidad del capítulo. El sintagma «una rama de la cima del alto cedro» no alude a Sedecías ni a la «casa rebelde», porque han sido condenados (vv. 15.18), sino a la comunidad del exilio que será establecida por el Señor en el alto monte de Israel. Por tanto, la promesa de un ubérrimo futuro requiere un recto discernimiento, pues no tiene que ver con los que permanecen en la tierra («árbol elevado», «árbol verde»), sino con los exiliados («árbol humilde», «árbol seco», v. 24).

Como los capítulos precedentes, Ez 18 comienza con la fórmula de advenimiento de la Palabra («Me fue dirigida esta palabra del Señor»), es un discurso directo del Señor (vv. 2-32) que interpela a un grupo aludido con un «vosotros» (v. 2a). El discurso divino comienza negando la validez del proverbio en boca de Israel: «Los padres comieron agraces y los hijos tuvieron dentera» (v. 2b). La enseñanza se ejemplariza mediante el caso de

tres generaciones, cada una juzgada de acuerdo con su propio obrar (vv. 5-18), siguiendo el llamado «decálogo profético», en relación con los códigos legales de Lv 17-26 y Dt 12-26. El v. 21 pone fin al proverbio de las tres generaciones y expone el caso concreto del que siendo justo termina siendo malvado y, viceversa, del malvado que se convierte en justo. Se afirma que cada uno será juzgado conforme a su situación presente, no por su pasado. Termina con la célebre invitación divina de hacerse «un corazón nuevo y un espíritu nuevo». Se trata, pues, de una llamada a la conversión para que tengan vida (vv. 31-32). Difiere de Ez 11,19 y 36,36, donde se afirma que el corazón nuevo y el espíritu nuevo son un don divino.

El último apartado (19,1-14) vuelve a mezclar la alegoría con la fábula, unidas mediante la forma literaria de la elegía. La primera lamentación (vv. 1-9) describe a una leona que promueve sus dos cachorros para que accedan al poder, los cuales sucesivamente terminan en el destierro. El primero representa al rey Joacaz, depuesto y llevado a Egipto por el faraón Neco en el 609 a.C. El segundo cachorro es más difícil de determinar: puede referirse a Joaquín o a su hijo Jeconías, llevado prisionero a Babilonia el 597 a.C., o bien a Sedecías, pues también fue conducido a Babilonia, donde murió. A favor de que se trate de Sedecías está, por un lado, el hecho de que Joacaz y Sedecías eran hijos de una misma madre, Hammutal; y, por otro, que la segunda lamentación se refiere a Sedecías (vv. 10-14). En estos últimos versículos reaparece la imagen de la vid, para aludir al orgullo del dirigente Sedecías, y la respuesta airada divina, que arrancará la vid para ser pasto del fuego. El texto concluye con la advertencia de que se trata de una elegía.

El lenguaje metafórico se interrumpe con el cap. 20<sup>27</sup>, donde se hace un recorrido histórico con el fin de mostrar que desde el pasado (vv. 5-29) hasta el presente (vv. 30-31) Israel ha sido infiel a su Dios. La originalidad de este recorrido radica en señalar que esa historia de infidelidad comienza ya en su estancia en Egipto. La historia de esta desobediencia se divide en cuatro etapas, siguiendo un mismo esquema literario: el período de Egipto (vv. 5-9), la primera generación del desierto (vv. 10-17), la segunda generación del desierto (vv. 18-26) y la generación que entró en la tierra (vv. 27-29). El juicio da paso a un oráculo de salvación, anuncia la reunión de los

<sup>27</sup> Desarrollamos ampliamente el contenido de este capítulo en el apartado 4.3: «Una particular consideración de la historia de Israel y del desierto».

dispersados en la tierra de Israel y el servicio al Señor en su monte santo (vv. 39-44). Pero previamente Israel ha de ser purificado en el «desierto de los pueblos» (v. 35), metáfora para describir la ausencia de toda idolatría. En Ezequiel, como en el resto de la Escritura, la mención de los «pueblos» está frecuentemente asociada con los ídolos.

El lenguaje metafórico reaparece en el cap. 21 para anunciar el juicio del Señor sobre la tierra de Israel (vv. 8-9) mediante las imágenes de un fuego devorador (vv. 1-3) y la espada divina (v. 8). La espada referida es la del rey de Babilonia, pues es el ejecutor de la sentencia divina contra Judá y su príncipe (vv. 23-32). Concluye el capítulo con un nuevo mandato de profetizar, esta vez no a Israel, sino a Amón, cuyo destino final será la destrucción y el olvido (vv. 33-37). La ruina anunciada de Judá no significa una seguridad o una victoria para Amón. La ignominia de los amonitas consiste, también, en afirmarse en su propia fuerza y en la posesión de la tierra como garantía de futuro (vv. 35-36). Dicha profecía tiene como función mostrar a Judá que le espera el mismo destino que a los amonitas.

El cap. 22 se detiene en la descripción de la culpa de Jerusalén, ciudad sanguinaria, llena de desórdenes y de abominaciones a causa de su idolatría (vv. 1-12). Se vuelve al lenguaje metafórico para expresar la culpa de la ciudad: Dios es presentado como fundidor e Israel como escoria (vv. 17-22; cf. Is 1,22.25; Jr 6,28-30; Zac 13,9; Mal 3,2-3). Alude a la corrupción de sus clases dirigentes: jefes, sacerdotes, príncipes y profetas (vv. 23-28); el listado se asemeja al de Sof 3,3-4. Solo la ruina hará desaparecer de Jerusalén la infamia de la idolatría y le hará conocer al Señor (v. 16). Pero es sobre todo en el cap. 23 donde el lenguaje simbólico se hace predominante, recordándonos la alegoría del cap. 16. Esta vez no es el caso de una joven, atentamente asistida desde su nacimiento, sino el de dos hermanas que personifican los dos reinos en que se dividió el pueblo a la muerte de Salomón: Israel y Judá, representados respectivamente por sus capitales, Samaría y Jerusalén. Oholá, es decir, Samaría se pervirtió con los asirios, sin haber abandonado los ídolos de su juventud en Egipto. Ha quedado como ejemplo del castigo por la infidelidad, por la idolatría (vv. 5-10). Oholibá aún es más culpable, viendo el destino de su hermana; no solo se enamoró de los asirios, sino que también se dejó encandilar por los caldeos, llegándose a contaminar con sus ídolos. El Señor también se apartó de ella como se había separado de su hermana (vv. 11-20). Por haber obrado como su hermana, será entre-

gada en manos de los caldeos (vv. 21-35). El mismo Señor invita al profeta a que juzgue a las dos hermanas (v. 36), exponiéndole las razones del juicio (vv. 37-45). La alocución termina con la invitación divina a que se convoque una asamblea para que juzgue a las dos hermanas (vv. 46-49). Con el castigo de ambas cesarán sus abominaciones y asumirán las consecuencias de su conducta, a la vez que se pondrá fin a la idolatría del país. La alegoría presenta la misma acusación sorprendente de 20,5-9: la historia de pecado se remonta a la estancia de Israel en Egipto (vv. 19,27). Mientras que en el cap. 16 la infidelidad conyugal designa a la idolatría, aquí se refiere a la política de pactar con la potencia dominante, si bien tal política acomodaticia acaba conduciendo al sincretismo religioso y, en definitiva, a la idolatría. El capítulo que le sigue continúa con el uso de la alegoría para comparar a la «ciudad sanguinaria» (23,6.9; en Nah 3,1 se denomina así a Nínive), Jerusalén, con una olla hirviendo (Ez 24,1-14), llena de carne, metáfora de sus habitantes, y cubierta de herrumbre, símbolo de la sangre derramada, herrumbre que se resiste al fuego purificador. La mención de «ciudad sanguinaria» remite a Ez 22,2-5, donde se alude a los delitos de sangre obrados por Jerusalén, fruto de su idolatría. La comparación es posible porque Israel se ha resistido, no se ha dejado purificar por su Señor; pero llega el momento en que el furor divino va a poner fin a la impureza, es decir, a la rebeldía de su pueblo. El destinatario del *māšāl* (parábola) es la «casa rebelde» (v. 3) que pone su confianza en la ciudad de David como garantía de seguridad para el reino de Sedecías. Concluye el capítulo con el anuncio de la muerte de la mujer del profeta y con la llegada de un fugitivo (vv. 15-27). Ambos anuncios están íntimamente entrelazados. Al profeta se le prohíbe que exprese muestra alguna de dolor por la terrible desgracia de quien es «la niña de sus ojos» (v. 15). Esta metáfora referida a la mujer del profeta se aplica también al templo de Jerusalén: «Voy a profanar mi santuario, el baluarte del que estáis orgullosos, encanto de vuestros ojos» (v. 21). Los tres sintagmas subrayan la falsa seguridad depositada en el templo a la que se aferra la «casa de Israel». La tragedia personal del profeta se convierte en signo profético: del mismo modo que el heraldo divino no debe llorar por muerte de su esposa, tampoco el pueblo debe lamentarse por la inminente caída de Jerusalén, pues es un castigo merecido y, a la vez, purificador (vv. 25-27). La profanación del santuario por parte del Señor significa que va a desacralizarlo, pues ha sido contaminado por la idolatría; es, en definitiva, un anun-

cio de que la Gloria de Dios ha abandonado el país (cf. 10,18-22; 11,22-23). Este trágico destino de Jerusalén es el comunicado que ha de traer el fugitivo mencionado en los dos últimos versículos (cf. 33,21-22).

## II. *Juicio contra las naciones (25–32)*

Es común en los libros proféticos la presencia de oráculos contra las naciones extranjeras, especialmente en los Profetas Mayores (cf. Is 13–23; Jr 46–51), y menos frecuente en los Menores (cf. Am 1,3–2,3; Sof 2,4–15)<sup>28</sup>. Comúnmente se trata de potencias circundantes y enemigas de Israel. El Señor ordena a su heraldo que profetice contra tales naciones, pero el profeta no se dirige directamente a tales pueblos o a sus reyes, sino a Israel. Mediante tales oráculos se pretende mostrar tanto el señorío universal de Dios (no solo es el Señor de Israel sino también de todos los pueblos) como la culpa de las naciones, cuyas asechanzas contra el pueblo de Dios no quedarán impunes.

Esta sección se encuadra todavía en la etapa del libro que precede al cumplimiento del «fin» (la caída de Jerusalén). Se compone de un conjunto de siete oráculos contra las naciones (cifra simbólica que expresa la totalidad de las naciones), estratégicamente ubicados entre los oráculos de juicio (caps. 1–24) y los oráculos de restauración (caps. 33–48); más concretamente, entre el anuncio del fin (24,25–27) y su cumplimiento (33,21–22). Mediante esta cuidada disposición se quiere mostrar que, una vez que Israel hubiera recibido su castigo, comenzaría una nueva etapa de salvación; no así para las naciones que hubiesen profanado a su pueblo y su tierra, a quienes les espera un tiempo de punición. La disposición de los oráculos es de tipo ascendente, que va desde las naciones circundantes más pequeñas: Amón, Moab, Edón y Filistea (cap. 25), a las más grandes: Tiro, Sidón (26–28) y, especialmente al mayor enemigo de todas, Egipto (29–32). Los pecados, en general, que denuncia Ezequiel son o de rencor contra el pueblo elegido o de soberbia frente a Dios. El castigo anunciado se identifica o con una gran catástrofe o con el final del Imperio conquistador. Los oráculos contra Amón (25,1–7) y Moab (25,8–11) se deben a que tanto el uno como el otro se aliaron con Nabucodonosor en la destrucción de Judá (cf. 2 Re 24,2). Los dirigidos contra Edón (25,12–14) y los filisteos (25,15–17)

<sup>28</sup> Cf. Volkmar M. Premstaller, *Fremdvölkersprüche des Ezechielbuches* (Würzburg: Echter, 2005)

se deben a que se aprovecharon de la destrucción de Judá, apoderándose de parte de su territorio. El conjunto de oráculos contra la poderosa y orgullosa nación de Tiro (26,1-28,19) se explican porque combatió contra Babilonia con la colaboración de Egipto. Una extensa alegoría anuncia el destino final que le espera: Tiro es como un barco repleto de mercancías, que se hunde en el fondo del mar al ser zarandeado por una gran tormenta (27,1-36). Termina la colección con siete oráculos contra Egipto (29,1-32,32). Están fechados, excepto uno, entre 587 y 585 a.C. Por estas fechas el faraón Jofra incitó al rey Sedecías a la rebelión contra Nabucodonosor y, además, envió un ejército para hacer frente a Babilonia. Se condena el orgullo del faraón que le llevó a creerse un dios (29,1-16). Como en el caso de Tiro, cuya exaltación y caída se profetizaban mediante la imagen de una nave, así la gloria y desmoronamiento de Egipto se anuncian mediante las alegorías del cedro gigante (cap. 31) y del cocodrilo (32,1-16). El destino del país opresor será la destrucción bajo la espada de Nabucodonosor.

La función de los oráculos contra las naciones no es la de ser un anuncio indirecto de salvación para Israel, aunque no faltan en estos oráculos (como también en Ez 1-24) alusiones a la salvación del pueblo elegido (cf. 28,24-26; 29,21). En efecto, los oráculos contra las naciones no se vinculan con los oráculos a favor de Israel, sino con los oráculos en contra de Israel (mayoritarios en 1-24). De este modo, los oráculos contra las naciones ejercen una función doble: primera, ilustrar, mediante el ejemplo de las naciones, la soberbia pertinaz de la «casa rebelde» (que ha obrado «como las naciones» [cf. 11,12] o incluso peor que ellas [cf. 3,5-7; 5,6-7; 16,47.51-52]). En este sentido, por ejemplo, la «perfecta belleza» que provoca el engreimiento y la ruina de Tiro (cf. 27,3.11) es una ejemplificación de la «perfecta belleza» de Jerusalén, la prostituta, que la conduce a alejarse de su Señor y fornicar con sus amantes (16,14-15). Segunda, estos oráculos contra las naciones muestran también que nadie puede resistir ante la potencia del rey Babilonia (el «rey de reyes» [26,7] en cuya mano está la espada de Dios [30,25]); y que, por tanto, el juicio divino es inexorable (Egipto no servirá de ayuda ni de escape para Israel: 29,6-16). Entre los oráculos contra las naciones no se halla ninguno contra Babilonia, porque en el plan de Dios esta es la hora de Babilonia, ejecutora del juicio divino contra Israel y contra las naciones. Son otros profetas los que anuncian su hora final (cf. Is 47; Jr 25,12-13; 51).



Cap. 33. *El profeta como centinela (33,7-9)  
y el cumplimiento del fin (33,21-22)*

Tras la caída de Jerusalén se asiste a un cambio en el contenido del mensaje de Ezequiel, se pasa del anuncio de juicio al de salvación. El cap. 33 sirve de puente, pues en él coexisten ambos enunciados de juicio y salvación. En definitiva, se puede calificar este capítulo como de síntesis del primer anuncio y comienzo de uno nuevo, esta vez de restauración. La imagen del profeta como centinela (cap. 3) reaparece en el cap. 33. El anuncio de salvación define la nueva misión confiada al profeta como centinela (v. 7). Hasta este momento, ha consistido en advertir al pueblo del peligro que estaba por venir, su boca había quedado enmudecida para toda palabra de aliento. Una vez acontecido el final profetizado (v. 21), su misión es la de alentar la esperanza mediante promesas de salvación. En este sentido, se ha de entender la apertura de la boca (v. 22). La caída de Jerusalén provoca la acusación, por parte del pueblo, de que el proceder de Dios es injusto, al no sentirse culpable. El profeta defiende la justicia divina apelando, como en 18,15-22, a la responsabilidad individual y a la voluntad salvífica de Dios, que no se complace en la muerte del malvado, sino en que se convierta y viva (vv. 10-12).

*Segunda parte: La restauración de la «casa de Israel» (34-48)*

Numerosos temas abordados en esta tercera parte retoman los tratados en la primera parte del libro. Así, la visión del templo (caps. 8-11: la gloria del Señor abandona el santuario) corresponde a la segunda visión del templo (caps. 40-48: la gloria divina retorna al nuevo santuario); hacia los montes de Israel (cap. 6) el profeta se vuelve a dirigir en el cap. 36. De ese modo, se establece una estrecha relación entre el juicio divino de condena a Israel (6,1-10) y el deseo de restaurarlo (cap. 36). Relación que tiene un claro significado teológico: la última palabra no la tiene el juicio sino la salvación, temática común en la literatura profética bíblica.

III. *Oráculos de restauración (34-39)*

*La purificación del pueblo en su tierra (34-37).* En el cap. 34 encontramos la alegoría del Señor como pastor y del pueblo como su rebaño, imagen

frecuente en el Antiguo Testamento<sup>29</sup>. El capítulo gira en torno a tres secciones. En la primera encontramos la imagen (vv. 1-10) y su explicación, la realidad significada (vv. 11-16). A modo de contraluz, se contraponen a los pastores de Israel con el pastoreo del Señor. Los pastores de Israel, es decir, sus reyes, en vez de buscar el bien del pueblo han buscado sus propios intereses hasta descarriar al pueblo en el exilio. Bien distinto es el pastoreo divino. Él es el buen pastor que busca el bien de su rebaño, por ello va a reunir a su pueblo disperso y lo va a llevar a buenos pastos, a la tierra prometida, mostrando una solicitud especial para con los más necesitados. A partir del v. 16 hasta el v. 22 la atención se centra no ya en la acusación a los malos pastores por su comportamiento hacia el rebaño, sino en las diferencias entre «oveja y oveja» (v. 17). Se habla también de «juicio entre oveja y oveja» (vv. 17-22) para librar al rebaño de las injusticias existentes dentro de su redil. Con este fin suscitará un pastor, príncipe, descendiente de David (tercera sección; vv. 23-31), para que en el nombre del Señor apaciente al rebaño; y, además, establecerá «una alianza de paz» para que puedan habitar seguros (v. 25), sin que vuelvan a ser presa de las naciones. A la alianza de paz se alude también en 37,26 en un contexto similar y mencionando a David como rey.

Con el cap. 35 se procede al cambio anunciado. La maldición de la montaña de Seír, es decir, Edón (objeto ya de condenación en 25,12-14), da paso a la bendición de los montes de Israel (36,1-15), invirtiendo la condena que sobre estas montañas se hizo en el cap. 6. Desde la llanura babilónica se recuerda la patria como tierra de montes; por ello, no es extraño que las montañas definan la tierra prometida (cf. Dt 32,13; Is 14,25). La desolación de Edón será causa de alegría para la casa de Israel. Los montes son una personificación de sus respectivos pueblos. Los tres motivos centrales de 36,1-15 aparecen recapitulados en el último versículo: una promesa de quitar la vergüenza, el deshonor y los ultrajes contra el pueblo; una promesa de bendición sobre la tierra y sus legítimos habitantes; y una amenaza de castigo contra quienes ilegítimamente pretenden apoderarse de la tierra. El

<sup>29</sup> En este punto Ezequiel se hace eco de una doble tradición bíblica. La primera se enraiza en la costumbre del Antiguo Oriente de designar a sus reyes como pastores del propio pueblo (cf. *ANET* 159,178; también Jr 2,8; 10,21; 25,34-36; Zac 11,4-17). La segunda considera a Dios como el pastor de Israel (cf. Sal 23; Is 40,10-11; Jr 23,1-4; 31,10).

oráculo siguiente, 36,16-38, continúa la promesa de bendición, en claro contraste con las acusaciones de profanación vertidas en los caps. 15 al 24. El Señor considera tres momentos de la historia de la relación de Israel con su Dios. El primero se define por la contaminación de la tierra con la sangre derramada y la idolatría (vv. 17-18). El segundo es dado por la dispersión entre las naciones y la consiguiente profanación del santo nombre de Dios, porque las naciones se burlan de un Dios que no había podido defender a su pueblo (vv. 19-20). Frente a la profanación, la reacción del Señor es la de «santificar» su nombre (vv. 21-22). Es el tercer período de la historia de Israel, que a diferencia de los anteriores, en el pasado, este se proyecta en un futuro no lejano, caracterizado por la bendición divina (vv. 23-37). Fuera de este texto (36,23), el verbo «santificar» nunca tiene por objeto el nombre del Señor, sino a los sacerdotes, al pueblo, a la tierra o a los objetos culturales. La santificación se refiere a quitar la causa de la profanación del nombre divino, reuniendo a su pueblo disperso entre las naciones e introduciéndolo en la tierra. Es decir, Dios se santifica bendiciendo a su pueblo. La bendición consiste en una recreación de Israel mediante la donación de un corazón nuevo y un espíritu nuevo, gracias a la efusión del espíritu divino. Se encuentra en este oráculo una síntesis de la teología de Ezequiel que reelabora, de una forma original, motivos evocados anteriormente (la temática del corazón y del espíritu nuevos en 11,19 y 18,31; o el del «nombre profanado» con la actuación de Dios «por su nombre» en 20,9.14.22.39.44). La promesa de un corazón nuevo y de un espíritu nuevo, en los vv. 26-27, evoca Jr 31,31-34. Estamos ante una cita esencial de la teología de la salvación y de la justificación. La promesa se fundamenta exclusivamente en la gracia divina, pues es el espíritu del Señor el que hará que Israel camine según sus preceptos, haciendo realidad la alianza: «vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios». Esta transformación interna conlleva, al mismo tiempo, una transformación externa: un pueblo numeroso en una tierra que es un nuevo Edén (v. 35). Esta alianza es calificada también, en Ez 37,26, como «alianza de paz» o «alianza eterna».

La promesa de restauración interna se describe ampliamente mediante la visión de los huesos secos (37,1-14). Además, la visión sintetiza la misión del profeta para con los exiliados: ser portador de la palabra de Dios para que su pueblo recobre la vida. A este respecto, es interesante ver la relación entre palabra y espíritu en esta regeneración de Israel. A la promesa

le sigue la última acción simbólica que encontramos en el libro, la unión de dos varas para formar una sola (37,15-17), y su explicación: ambas varas representan la unión de Judá y de José, es decir, de los reinos del Sur y del Norte, como en los días de David y Salomón (37,18-22). Dicha unión va acompañada de la promesa de una renovación interior que incluye, como en 36,25-28, la purificación de la contaminación con los ídolos y el caminar conforme a los preceptos divinos. La renovación se sella con una eterna alianza de paz y con la presencia del santuario del Señor en medio del pueblo para siempre: «yo seré su Dios, y ellos serán mi pueblo» (37,23-28).

La sección termina con la visión apocalíptica de la derrota de Gog, identidad desconocida que parece simbolizar a todos los enemigos de Israel (caps. 38 y 39)<sup>30</sup>. La visión sintetiza el tema de la restauración de Israel, previamente anunciada, pero esta vez se da a conocer mediante un lenguaje mítico y cósmico. En 38,1-16 se narra el gran asalto de Gog contra la tierra de Israel; los versículos siguientes describen el contraataque victorioso por parte de Dios (vv. 17-23). El anuncio de la victoria final del Señor la encontramos también en Jl 3-4, especialmente en Jl 4,9-17 y en Zac 14,1-14. La representación de que el Juicio final conlleva la victoria de Dios sobre una coalición de naciones se opone a aquella otra visión pacífica según la cual las naciones peregrinarán hacia Jerusalén al fin de los tiempos para caminar conforme a la palabra del Dios de Israel (cf. Is 2,2-5 // Miq 4,1-5; cf. también Is 66,18-24).

<sup>30</sup> Comúnmente se localiza Gog en el norte; es como una reinterpretación del motivo del «enemigo del norte», es decir, Babilonia (cf. Jr 4,6; 6,1.22-24 y 50,41-43). Para una recta comprensión de estos dos capítulos hay que relacionarlos con otros textos que se pueden calificar como «escatológicos» (Is 24-27; 34-35; 65-66; Jl 3-4; Miq 4-5; Zac 14), llamados así porque presentan un juicio definitivo que da paso a la instauración de un orden nuevo. Dios es el protagonista, como juez y rey, Señor de la nueva era. Otros dos protagonistas colectivos pugnan en la tierra. Uno es el «resto» del pueblo elegido, purificado en la prueba, al que se pueden sumar habitantes de otros pueblos; será el nuevo reino de Dios y recibirá la bendición de la restauración. El otro protagonista es el enemigo, que puede ser designado mediante un nombre histórico con valor simbólico (Edón, Moab) o ficticio (como es en nuestro caso: Gog), o puede tomar la figura del monstruo mitológico (Leviatán). Este enemigo puede ser llamado a comparecer en juicio para ser condenado, o bien es invitado a venir en son de guerra para una derrota definitiva. La culpa radica en la agresión al pueblo de Dios y en su arrogancia de erigirse en estancia última, ocupando el lugar mismo de Dios, al considerarse como señor de la historia. Cf. Christophe Nihan, «De la fin du jugement sur Jérusalem au jugement final des nations en Ézéchiél. Ézéchiél 33-39 et l'eschatologie du recueil», en: Jacques Vermeylen (ed.), *Les prophètes de la Bible et la fin des temps. XXIII<sup>e</sup> congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Lille, 24-27 août 2009)* (LeDiv 240; Paris: Cerf, 2010) 129-146.

La relación de la destrucción de las armas y el establecimiento de una paz eterna (Ez 39,7-10) es un tema presente en otros textos proféticos (Os 2,20; Is 2,4; Zac 9,9-10) y en ciertos salmos, especialmente en los «salmos de Sion» (Sal 46,10; 76,4). El último capítulo de la tercera sección (Ez 39) continúa con la descripción del castigo (vv. 1-8) y de la victoria divina (vv. 9-20); sus versículos finales (21-29) recapitulan los grandes temas de los caps. 33 al 37: el conocimiento del Señor por parte de Israel y de las naciones, el exilio como consecuencia de la infidelidad del pueblo, la reunión de los dispersados y vuelta a la tierra y, por último, la efusión del espíritu divino.

#### IV. *Visiones acerca de la reconstrucción del templo, de la gloria del Señor y de los límites del país (40-48)*

La destrucción del poder del mal y del caos, simbolizada en los dos capítulos precedentes (38-39), sirve de preámbulo inmediato al programa de reconstrucción y reorganización del templo, de la ciudad, de las instituciones y de toda la nación, tal como aparecen en estos últimos capítulos del libro. Además, suponen el cumplimiento de las promesas contenidas en 20,40-44 y 37,23-28 acerca de la morada del Señor para siempre en su nuevo templo, donde fielmente le servirá Israel, observando sus preceptos y manifestando así que es su pueblo, y que el Señor es su Dios por siempre. A lo largo del libro, se ha insistido en que la causa de la destrucción de Jerusalén y el consiguiente exilio se han debido a la profanación del nombre divino por parte del pueblo. En efecto, para el heraldo divino el destierro se consuma cuando la gloria del Señor abandona el templo; por ello, es lógico que la restauración quede inaugurada cuando esa misma gloria regresa al santuario, lo cual exige que previamente sea reconstruido. El restablecimiento de la gloria divina comporta también la santificación del pueblo. Este es el objetivo del libro, tan perceptible en esta extensa visión conclusiva de Ezequiel acerca de la relación ideal entre el Señor e Israel de cara al futuro. Por ello, no se trata de un proyecto para la construcción del templo, pues no corresponde con el edificado entre los años 520 y 516 a.C. Con la descripción de las medidas del nuevo templo (caps. 40-43), que denotan perfección, orden, equilibrio, se busca describir un tiempo ideal. Por ello, antes que el espacio sagrado, se ha anunciado la preparación del pueblo mediante un acto recreador obrado por el espíritu divino (caps. 36-37). La doble proclamación de la restaura-

ción interna (santificación o «corazón nuevo») y externa (templo nuevo) asienta las bases para que pueda tener lugar el regreso de la gloria divina al nuevo templo (43,1-12), que en 10,18-22 y 11,22-25 abandonaba el santuario. Se percibe un paralelismo estrecho con la versión sacerdotal de la visión de la gloria divina por Moisés en el Sinaí, donde recibió instrucciones acerca de la construcción de la Tienda y del Arca (cf. Ex 24,15-18; 25-31). El tema de la edificación de un templo o de una ciudad según un prototipo celeste no es exclusivo de la literatura bíblica; así, al rey de la ciudad sumeria de Lagash, Gudea (2144-2124 a.C.), le fueron mostrados en un sueño los planos según los cuales debía construirse el templo al dios Ningirsu.

El desarrollo literario de este conjunto presenta una serie de anomalías que conducen a pensar en la existencia de diversos autores o de adiciones. Por ejemplo, hay fragmentos en forma de anuncio, en cambio otros revisten la forma de mandatos; además, se presentan dos descripciones del templo, una dinámica, en la que un personaje dirige y enseña al profeta la disposición del santuario, y otra estática.

La sección 43,13-46,24 encierra una amplia y variada colección de normas acerca del culto, de sus ministros, de las fiestas, en concordancia, por lo general, con la legislación sacerdotal del Levítico.

El clímax de esta visión acerca de la reconstrucción del templo llega con la visión de la potencia vivificadora del torrente que emana del lado oriental del templo y que siguiendo el valle Cedrón desciende hasta el mar Muerto, transformando sus aguas salinas y sin vida (47,1-12), como símbolo de lo que supone la nueva presencia vivificadora de Dios en medio de su pueblo. El lenguaje empleado recuerda al del jardín del Edén (cf. Gn 2,10-14), y recalca la potencia santificadora y vivificadora que emana de la relación ideal prevista entre Dios y su pueblo. El libro va poniendo fin a esta visión utópica con una nueva repartición del país entre las tribus o clanes de Israel (47,13-48,35). De este modo, se rematan de la misma forma el éxodo de Josué y el nuevo éxodo del exilio (anunciado a lo largo de los caps. 33 al 48), al concluir ambos con la repartición de la tierra (Jos 13-21). Y de la misma manera que cada tribu recibe una porción de la tierra prometida, se le asigna también su lugar propio en la ciudad. Esta distribución se expresa de forma simbólica mediante la asignación de los nombres de las doce tribus a cada una de las doce puertas de la ciudad. El nuevo nombre de la ciudad, «el Señor está allí», que suena de forma parecida a

Jerusalén (*yhwh šāmmāh*), se explica porque su pueblo no se va a caracterizar más por la infidelidad. Los habitantes de Jerusalén profanaron la presencia del Señor con sus pecados, provocando la salida de la gloria del Señor. A partir de ahora, la santidad será la seña de sus moradores<sup>31</sup>.

#### 4. LA TEOLOGÍA DEL LIBRO DE EZEQUIEL

##### 4.1. *Lo común con otros libros proféticos y lo específico de Ezequiel*

El libro de Ezequiel comparte con los escritos proféticos precedentes la convicción de que Dios castiga la desobediencia y la infidelidad a la alianza con la catástrofe política (cf. Is 10; Jr 4–6; Ez 17). Coincide también a la hora de describir las rupturas de la alianza mediante el lenguaje del adulterio y de la prostitución (cf. Os 2; Jr 2; Ez 16 y 23). Con Jeremías concuerda en que Dios exige el sometimiento al dominio babilónico, la vara punitiva divina (cf. Jr 29; Ez 4; 21). Por último, la enseñanza ética de Ezequiel, como la del resto de los profetas, presupone una intrínseca relación entre moralidad y culto.

Este escrito difiere de los profetas predecesores en tres aspectos. Primero, remonta la infidelidad de Israel a un período anterior al desierto y al de la ocupación de la tierra, pues señala que Israel es infiel a su Dios desde el comienzo de su historia en Egipto (cf. 20,8; 23,3). Segundo, mientras que Isaías y Jeremías silencian la acción del espíritu del Señor, en Ezequiel es el agente decisivo, no solo de la nueva era, sino también de la misión profética (cf. 2,2; 3,24; 11,5; 37,1). Tercero, lo que especialmente le distingue es el modo singular en que el profeta desarrolla ciertos temas tradicionales: el señorío divino sobre todas las naciones y acontecimientos, su santidad (trascendencia), la insistencia sobre la integridad tanto moral como cultural-religiosa, la responsabilidad de cada generación en relación con sus propias acciones, y la convicción de que Dios tiene la intención de restaurar a Israel por un don absolutamente gratuito de su misericordia. Abordamos cada uno de estos temas.

a) *El señorío y la santidad divina*. El tema sobresale como elemento característico del libro. Su importancia pone de manifiesto el influjo que

<sup>31</sup> Sobre la restauración de Jerusalén y su nuevo nombre se pueden consultar otros textos proféticos de carácter escatológico: Is 24–25; 60,14.18; 65,17–19; 66,10.13.20; Miq 4,8; Zac 14,11.

ejerció en su predicación la tradición isaiana sobre la santidad. En la vocación profética del sacerdote vidente (1,1-3,27) encontramos la misma conexión temática presente en la llamada de Isaías (Is 6,1-13) entre la visión de la gloria, como expresión de la santidad divina, y su propia vocación. El motivo de la gloria divina, propio de la tradición sacerdotal, ha dejado su impronta en Ezequiel. No obstante, lo asume creativamente, pues no limita la manifestación de la gloria (*kābôd*) al santuario de Sion, sino que la extiende a la tierra del exilio.

La doctrina teológica de Ezequiel emerge en la fórmula con que termina comúnmente sus oráculos: «sabrán [o “sabréis”] que yo soy el Señor». Esta fórmula de reconocimiento indica, en primer lugar, la finalidad de la acción divina. Se encuentra ya en la tradición de Moisés<sup>32</sup>, especialmente en la tradición sacerdotal y en el Deuteronomio. En segundo lugar, expresa la potencia soberana y la exclusividad de Dios, así como la obediencia debida a su palabra. Y, además, funda el conocimiento del Señor no solo en sus actos salvíficos, sino también en el cumplimiento de sus juicios contra los enemigos y contra el mismo Israel. En definitiva, manifiesta que su acción soberana en la historia busca que Él sea conocido, no solo por su pueblo, sino también por todas las naciones.

El libro pone de relieve la distancia entre las esperanzas y las acciones humanas, y la voluntad divina. Dios, inaccesible en sí mismo, está presente en el mundo a través de su gloria. Esta es descrita como realidad luminosa, a la cual el hombre responde acogiendo la liberación que solo el Señor, y no los ídolos, le puede ofrecer.

La santidad divina es ofendida por el pecado. No usa el término «Santo», tan presente en Isaías, pero habla de la santidad del «Nombre» de Dios (20,39; 36,20; 43,7; etc.). En razón de su nombre («por respeto a mi nombre», 20,9.14), es decir, de su mismo ser, el Señor desiste de su intención de desfogar su cólera contra su pueblo en Egipto, para que su nombre no sea profanado ante las naciones, entre las que se encuentra Israel. Tam-

<sup>32</sup> Ezequiel es un profeta a imagen de Moisés, o un nuevo Moisés, pues en su vocación y misión resuena la promesa divina hecha a Moisés: «un profeta en medio de ellos» (Ez 2,5; 33,33; Dt 18,18). Otra característica de Moisés se halla también en Ezequiel, la cercanía con su Dios, manifestada en la visión de la divinidad (cf. Risa Levitt Kohn, «A Prophet like Moses? Rethinking Ezekiel's Relationship to the Torah»: *ZAW* 114 (2002) 236-254.



bién en el desierto se retracta de derramar su furor para no exterminar a su pueblo (20,13.21). Sin embargo, las amenazas punitivas de no conducirlo a la tierra (20,15) y de dispersarlo entre los pueblos (cf. 20,23) no son derogadas en el desierto; al contrario, se mantienen vigentes y pueden llegar a cumplirse, sin que por ello se cuestione su ser divino<sup>33</sup>. En cambio, la ejecución del propósito de exterminar al pueblo significaría la profanación de su nombre, porque iría en contra de la revelación de su ser: «Yo soy el Señor, vuestro Dios» (20,5). Por tanto, la retractación de esta intención de acabar con su pueblo emana de su misma esencia divina: «Pero al fin actúe por respeto a mi nombre» (20,9.14; cf. también v. 22).

La razón del actuar divino para que su nombre no sea deshonrado guarda una estrecha relación con el conocimiento de Dios y con la misión, por parte de Israel, de darle a conocer ante los pueblos. Pues la actual situación de dispersión en que se encuentra Israel es motivo de deshonra del nombre divino ante las naciones y ante el propio pueblo; además, impide que su nombre pueda ser reconocido como el Dios de Israel. El responsable de esta situación no es el Señor sino el pueblo por sus abominaciones (cf. 36,20-23). Con ello, el Centinela de la casa de Israel afirma que no solo su pueblo o los otros pueblos pueden profanar el nombre divino<sup>34</sup>, sino también la propia situación en que vive Israel<sup>35</sup>. La profanación de su nombre es la nota dominante de la historia de Israel: en Egipto (20,8), en el desierto (20,13) y en la tierra (20,28-29).

b) *Exigencias morales y culturales*. Ezequiel prosigue la tradición profética de crítica de la corrupción de Israel, que afecta tanto al campo de la

<sup>33</sup> Nótese la influencia de la tradición sacerdotal según la cual el elemento distintivo del pueblo de Dios no viene dado tanto por la posesión de la tierra cuanto por el culto tributado al Señor.

<sup>34</sup> Común al Antiguo Testamento es atribuir la profanación del nombre de Dios a Israel (Am 2,7; Jr 34,16; Ez 13,19; 20,39; 36,20-23; Mal 1,12) o a los otros pueblos por el comportamiento respectivo de cada uno de ellos (Is 52,5; Sal 74,7.10). El libro del Levítico insiste en el mandato de no profanar el nombre del Señor (18,21; 19,12; 21,6; 22,2.32); quien lo profane será excluido del pueblo (Lv 20,3).

<sup>35</sup> La idea de que el nombre del Señor puede ser profanado por la situación de opresión de su pueblo la encontramos en Ezequiel (20,9.14.22; 36,20-23; 39,7) y en el Deuterocanónico (48,11; 52,5). Luego, la santidad divina y la grandeza de su nombre se muestran en su acción de liberar a Israel de la opresión para darle en herencia la tierra prometida (cf. Ez 20,14.22; 36,24). Lo que dirán los otros pueblos respecto del Señor, si su pueblo cae bajo el dominio de otras naciones o es destruido, es el argumento de la intercesión de Moisés (cf. Dt 9,25-29) y de los sacerdotes a favor de Israel (cf. J1 2,17).

justicia como al del culto. Pero dada su ascendencia sacerdotal, hace hincapié en transgresiones relativas al culto: profanación del sábado (20,13), idolatría en los altos (6,13; 20,28), contaminación del santuario (23,37-38). Comprende, con claridad, que la raíz del alejamiento de Israel de Dios radica en la pérdida del «conocimiento» del Señor y de sus leyes establecidas en la alianza (Ez 20). A diferencia de otros profetas, el hijo de Buzi no describe según su punto de vista la situación antes de anunciar el mensaje divino, normalmente de castigo, ya que también la denuncia de la situación forma parte del discurso divino.

c) *Responsabilidad individual.* Ezequiel es considerado como el exponente veterotestamentario de la responsabilidad personal. Este tema desempeña un papel importante a lo largo del libro (3,16-21; 14,12-23; 18; 33,1-20). Afirmando la responsabilidad individual, el profeta hace frente a la acusación del pueblo de que el proceder de Dios es injusto (18,2.19.25.29; 30,17.19). Los israelitas fundamentan su acusación en el proverbio «Los padres comieron agraces y los hijos tuvieron dentera» (18,2; cf. Jr 31,29). La respuesta de Dios es tajante: «Por mi vida –oráculo del Señor Dios– que nadie volverá a repetir ese refrán en Israel» (18,3), pues la causa de la vida o de la muerte está en cada uno, depende de seguir o no la palabra del Señor (18,5-9; 30,14-16). Se ilustra la enseñanza mediante un caso que abarca tres generaciones (padres, hijos y nietos), sin que haya transmisión de culpa de una a otra generación (Ez 18,10-18). Por tanto, si el pueblo está sufriendo la desgracia del exilio se debe a la responsabilidad de la generación presente, no a la culpa de sus padres; cada uno deberá asumir la responsabilidad de sus propias decisiones.

En esta misma línea temática se mueve el texto precedente de Ez 14,12-23, donde se revela que la salvación o perdición de la persona no dependen ni de sus antepasados ni de sus allegados, ni siquiera de su propio pasado, sino de sí misma. Noé, Daniel y Job, paradigmas tradicionales de justicia, se salvaron por su fidelidad, pero no por ello se salvarán sus descendientes al margen de la práctica de la justicia. Se insiste de tal modo en la responsabilidad personal que se descarta la idea de la posibilidad de una intercesión o de una influencia salvífica del justo (cf. también Ez 18,21-28). Esta visión, a primera vista tan individualista, se verá corregida por el principio de solidaridad («en uno todos») o vicariedad («uno

por todos») que encontramos a lo largo de la Escritura, bajo los ejemplos de Adán y Eva, Noé, Abrahán, José, el Siervo del Señor en el Cuarto cántico de Isaías (cf. Is 52,13–53,12). Lo cual nos conduce al Nuevo Testamento, en especial al apóstol Pablo, al fundamentar la esperanza cristiana en la solidaridad por la fe en Cristo resucitado, en quien, como en el Siervo del Cuarto cántico, somos justificados.

Ezequiel señala que ha llegado el momento de actuar para vencer el mal, y de estar ante Dios para ser juzgados en la esperanza de un futuro nuevo y prometedor. Sobre esta convicción se fundamentan los textos del profeta como centinela, en los caps. 3 y 33. La imagen del profeta como centinela, que es anterior al libro de Ezequiel (cf. Is 21,11-12; Os 9,8), aparece en relación con la llamada a la responsabilidad individual (3,18-21).

d) *Pecado y gracia*. El heraldo divino tiene bien en cuenta que el espíritu de rebelión está enraizado en el corazón de cada persona; no obstante, confía en la respuesta humana ante la santidad de Dios. Es posible el arrepentimiento (16,61-63; 33,10-16), que es fuente de vida: «Convertíos y vivid» (18,32; cf. 18,21; 33,11); en cambio, el pecado, como se ha indicado, conduce a la muerte (cf. 18,4.20; 33,13). El Dios de Israel no es el Dios de una fría justicia retributiva, sino el Dios de una justicia misericordiosa, pues no se complace en la muerte del malvado sino que le llama para que se convierta y, así, viva (18,21-23; 33,11). En razón de esta justicia misericordiosa, Dios mismo será quien restaure Israel, no tanto por el arrepentimiento del pueblo, cuanto por el amor divino a su nombre. Le dará un corazón y un espíritu nuevos, de este modo el pueblo podrá caminar por el sendero de la justicia que conduce a la vida (cf. 36,26-28; 11,17-20). El arrepentimiento seguirá a esta iniciativa salvífica, al reconocer Israel que el Señor sigue actuando a favor de su pueblo. Entonces, los israelitas se avergonzarán de su propia conducta (16,54.61; 36,32). Si bien, a diferencia de Ez 11 y 36, en 18,31 el profeta invita al pueblo a formarse un corazón y un espíritu nuevos: «Apartad de vosotros los delitos que habéis cometido, renovad vuestro corazón y vuestro espíritu». La insistente llamada a la conversión responde a la contumacia del pecado en que se desenvuelve el pueblo, y así lo evidencia su propia historia marcada por la infidelidad (cf. caps. 16, 20 y 23). La infidelidad, tal como se ha apuntado, se sitúa ya en Egipto, donde los israelitas dieron culto a otros dioses, y caracteriza también el presente («hasta el día de hoy», 20,31).

#### 4.2. *El profeta como paradigma*

A lo largo del libro, aparece el profeta Ezequiel como «símbolo» para la casa de Israel. No solo su palabra es profecía, sino también su cuerpo atado (4,8) y mudo (3,26), o la muerte de su mujer (24,15-27). A este respecto, es particularmente interesante un fenómeno estilístico propio del libro: los oráculos de este «hijo de hombre» están redactados en primera persona (salvo en 1,1 y 24,24). El uso continuo de la primera persona pretende situar al profeta en el centro de la atención en cuanto modelo para la comunidad de los hijos rebeldes. Según 12,6 el Señor hace del profeta «un símbolo para la casa de Israel» («Yo soy símbolo para vosotros; como he hecho yo, así se les hará a ellos», v. 11) y 24,24 afirma: «Ezequiel os servirá de señal: haréis lo mismo que él ha hecho. Y, cuando suceda, comprenderéis que yo soy el Señor Dios». Se ha de tener en cuenta que todo anuncio profético, especialmente el simbólico, según la mentalidad hebrea contenía ya el germen de su realización. El cap. 24 presenta la tragedia personal de la muerte de la esposa del profeta («Hijo de hombre, voy a arrebatarte repentinamente el encanto de tus ojos», v. 15) como símbolo anticipatorio de la gran tragedia que está por acontecer a Jerusalén, a su santuario («encanto de vuestros ojos», v. 21). Así como el profeta no debe lamentarse ni hacer luto por la muerte de su esposa (vv. 16-18), tampoco su pueblo debe dolerse y enlutarse por la caída de la ciudad, pues se ha hecho merecedor de este final reiteradamente anunciado (vv. 19-24).

La entrada del espíritu en Ezequiel («Entró en mí el espíritu mientras me hablaba, me puso en pie», 2,2; cf. también 3,24) es signo y presagio de la venida del espíritu sobre todo el pueblo («Vino sobre ellos el espíritu y revivieron y se pusieron en pie. Era una multitud innumerable», 37,10). Más aún, la denominación del profeta como «hijo de hombre» (93 recurrencias en Ezequiel y 14 más en el resto de la Biblia hebrea), que sustituye constantemente al nombre de Ezequiel (solo en 1,3 es denominado «hijo de Buzi»), es un «signo» de que lo que le acontece a él está destinado a realizarse en todo el pueblo: la transformación de Israel en un «hombre» renovado (cf. 36,26-27), en «un rebaño humano» (34,31; 36,37-38).

Tal calificativo de «hijo de hombre» recoge dos connotaciones aparentemente opuestas entre sí: el de la caducidad y el de la dignidad. A la caducidad alude la interpretación más tradicional de este apelativo, que ve en ella una alusión a la pequeñez de la criatura respecto a la grandeza de su

Creador. En esta tensión entre caducidad y dignidad se inscribe precisamente la condición paradójica del hombre. Es interesante a este propósito considerar la presentación del *ʔādām* en el relato sacerdotal de la creación, donde se evoca la misma dialéctica, al decir que el hombre «creado» (caducidad) ha sido hecho «a imagen de Dios» (dignidad) (Gn 1,26-27). Y no solo es imagen de Dios el primer Adán, sino todos los hijos e hijas que engendró a « semejanza suya » (Gn 5,3-4), es decir, los « hijos de Adán » generados a imagen de aquel que era « imagen de Dios » (Gn 5,1). Así, la denominación de Ezequiel como « hijo de hombre » podría formar parte del contenido del mensaje profético, en cuanto anuncia la conversión de todo el pueblo en un *ʔādām* renovado; el pueblo, en cuanto pueblo de Dios, tras haber sido destruido en el exilio, debe ser recreado desde su origen. Si en Oseas el nombre de un hijo del profeta (« no mi pueblo ») tiene como función representar la situación de Israel (1,9: « Ponle de nombre “ No mi pueblo ”, porque ni vosotros sois mi pueblo, ni yo existo para vosotros »; y en 2,3: « mi pueblo »); de un modo semejante en Ezequiel, el nombre mismo del profeta (« hijo de hombre ») es anuncio del estado futuro de Israel, es decir, anticipa la vivificación y la transformación de Israel en un « hombre », que será, como Ezequiel, imagen de Dios, gracias a la efusión del Espíritu divino<sup>36</sup>. El « viejo » Ezequiel cae en tierra (1,28) bajo el peso de la visión y resurge gracias al impulso de la voz del Señor, impregnada de espíritu vivificador, que le invade (2,1). Nace como hijo de sacerdote, pero el día de la vocación se produce un nuevo nacimiento como « hijo del hombre » gracias al Espíritu recreador.

#### 4.3. *Una particular consideración de la historia de Israel y del desierto (Ez 20)*

El capítulo es considerado como « la pieza clave » del libro<sup>37</sup> y uno de los más atrayentes del Antiguo Testamento por la peculiaridad con que relea la historia de Israel. Consta de dos partes: la primera (vv. 1-31) describe la historia de Israel bajo el signo del pecado; la segunda (vv. 32-44) contiene

<sup>36</sup> Cf. Carlos Granados García, *La nueva alianza como recreación. Estudio exegético de Ez 36,16-38* (Roma: Gregorian & Biblical Press, 2010) 81-86.

<sup>37</sup> Gaetano Savoca, *El libro de Ezequiel. Guía espiritual del Antiguo Testamento* (Barcelona-Madrid: Herder-Ciudad Nueva, 1992) 114.

una promesa de salvación. Dos son las novedades de la relectura: la infidelidad de Israel desde su estancia en Egipto y la consideración del desierto.

a. *La infidelidad de Israel desde Egipto*

La invitación «hazles conocer» (v. 4) muestra que los ancianos no son conscientes de su situación en relación con Dios. La misión del vidente de Quebar consistirá en acusar a Israel por sus pecados y convencerle de que por sus propias abominaciones se ha hecho heredero del castigo divino anunciado a sus antecesores, de no entrar en la tierra y de estar dispersos entre las naciones (vv. 18-23). La caída de Jerusalén y las deportaciones subsiguientes son, pues, una consecuencia directa de la semejanza que tiene el actual Israel con el de sus padres.

El pasado y el presente de Israel, según Ez 20, están caracterizados por su rebeldía. El profeta, releyendo la historia, manifiesta la insensatez de aquellos que, no habiendo sido desterrados, piensan que habitan la tierra y que son sus verdaderos herederos (cf. Ez 11,15; 33,24). Pues tanto unos como otros viven en una situación de dispersión por su idolatría. Se evidencia, de este modo, que el servicio a otros dioses es incompatible con la entrada y posesión de la tierra y con el culto a Dios, que no se deja consultar por los ídolos (20,3.30-31). En este sentido, Ez 20 relee la historia de Israel no solo para equiparar la generación presente con la del pasado, dispersa entre los pueblos, sino también para inducir a su generación a que se aparte del comportamiento pagano de sus padres, y encuentre solo en el Señor el fundamento de su ser y de su existir. Es entonces cuando Israel verdaderamente entrará y poseerá la tierra.

Según Ez 20, la existencia de la idolatría en Israel va desde su estancia en Egipto<sup>38</sup> (cf. vv. 7-8; 23,3) hasta el día de «hoy», en que se pronuncian estas palabras (cf. v. 31), pasando por las dos generaciones del desierto, de padres (cf. vv. 16.18) a hijos (v. 24). El servicio a los ídolos evidencia el abandono de las normas divinas (cf. v. 16). Del servicio a los ídolos y no de la esclavitud de Egipto es de donde el Señor va a sacar a su pueblo, pues en ningún momento se alude a la esclavitud egipcia.

<sup>38</sup> La afirmación explícita de la idolatría de Israel en Egipto tan solo se encuentra en este lugar. Os 11,2 puede aludir a esta misma idea, pero su datación cronológica es ambigua.

En conexión con la idolatría del pueblo en Egipto está la petición divina de que se aleje de las divinidades egipcias (v. 7). En esta invitación, aparecen reflejados el primer y segundo mandamientos del Decálogo (cf. Dt 5,7-8). De esta manera, Ez 20 desplaza estos dos preceptos del tiempo del desierto a la estancia de Israel en la tierra de Egipto. En la estancia de Israel en la tierra del faraón, el destinatario de la ira divina no es Egipto, pues en ningún momento refiere su condición de opresor, sino Israel. El Señor amenaza a su pueblo con derramar sobre él su furor por desobedecerle y seguir con sus prácticas abominables (v. 8). De este modo, Israel desempeña el papel de Egipto porque, como este, se ha hecho acreedor de la punición divina.

#### b. *Un triple desierto*

Es aquí donde encontramos la segunda novedad de la retrospectiva histórica de Ez 20. Por primera vez se distinguen tres etapas en la exposición de este período: el desierto original como lugar de encuentro (vv. 10b-12), el desierto transformado, lugar de dispersión (vv. 13-32), y el desierto recreado o «desierto de las naciones» (vv. 33-38).

– El desierto original: tiempo y lugar de encuentro con la Ley que da vida (vv. 10b-12)

La entrada de Israel en el desierto (cf. v. 10b) se presenta con la raíz verbal que caracteriza su entrada en la tierra: *bôʾ* en hifil (forma verbal causativa; vv. 10b.28.42), pues ambas entradas significan la introducción de Israel en el ámbito de la vida. Con una diferencia, el proyecto divino es que la estancia en el desierto sea transitoria, limitada al tiempo que Israel necesite hasta alcanzar la meta definitiva: la tierra.

El desierto, como etapa intermedia, es tiempo de manifestación de la Ley divina y, por ello, es tiempo de vida: «Les di mis preceptos y les enseñé mis mandamientos, que son fuente de vida para quien los cumple» (20,11; cf. vv. 12-13). Pues el fin de la Ley es que Israel viva. Al observar los preceptos divinos, Israel reconoce al Señor como su Dios. Este conocimiento es fuente de vida porque le abre las puertas de la tierra para que entre y tome posesión de ella. Así se explica la vinculación existente entre Ley, vida y conocimiento divino.

La concepción positiva del desierto como lugar de encuentro gratuito y liberador de Israel con su Dios es poco frecuente en la Escritura. Dentro de la literatura profética son los profetas preexílicos los que más aluden a este período; y, además, como Ez 20,10b-12, lo hacen mayormente en clave positiva (cf. Am 2,10; Os 2,16-17; 9,10). Porque la connotación más común es la de ser lugar de prueba, de desobediencia y castigo (cf. Nm 14,33-35; Dt 8,2; 9,7; Jr 22,6; Ez 19,13; 25,13; 29,5).

– El desierto transformado: tiempo y lugar de dispersión y de muerte (vv. 13-32)

Israel, por la rebeldía a los preceptos divinos (vv. 13.21), ha transformado la naturaleza original del desierto, adquiriendo una identidad ajena a la voluntad divina. De lugar de encuentro con Él y de camino hacia la vida, representada por la posesión de la tierra, pasa a ser un lugar de encuentro con los ídolos (vv. 16.24) y, por tanto, de camino hacia la muerte, expresada por la pérdida de la tierra (v. 15) y por la dispersión entre los pueblos (v. 23). En vez de ser lugar de preceptos que dan vida, se convierte en lugar de preceptos que acarrearán muerte (vv. 25-26). El agente de la transformación del desierto no es el Señor, sino Israel.

– El desierto recreado: el «desierto de las naciones» o del reencuentro con su Dios (vv. 33-38)

La expresión «desierto de las naciones» (*midbar hā'ammîm*, v. 35) forma parte de la respuesta divina a lo que piensa Israel: «Queremos ser como los otros pueblos, como las gentes de los otros países, y adorar al leño y a la piedra» (v. 32). Estas palabras han experimentado diversas interpretaciones por los especialistas: bien como expresión de desesperación o, incluso, de resignación a ser como una más entre las naciones; o bien, lo contrario, como manifestación voluntaria de querer ser como el resto de las naciones.

Desde la recalcitrante idolatría se entiende la intervención divina (vv. 33-38), que no puede permanecer indiferente cuando su nombre es profanado (vv. 14.22). El escenario de su respuesta es el «desierto de las naciones» (v. 35), expresión original del libro, pues no figura en ningún otro lugar veterotestamentario. Esta peculiaridad explica la diversidad de interpretaciones. Se pueden clasificar en dos grupos. El primero engloba



a los que consideran este desierto como una entidad geográfica en relación con el «desierto de Egipto» (v. 36). Los versículos se explicarían como un retorno de Israel desde Babilonia, a través del desierto, a la tierra de la que fueron desterrados; de aquí que hablen de un «nuevo éxodo» en relación con el primer éxodo, el de Egipto<sup>39</sup>. El segundo grupo está constituido por los que consideran el desierto como una realidad simbólica, tipológica, en relación con el «desierto de Egipto»<sup>40</sup>; en este sentido, hablan de un «nuevo éxodo» hacia la tierra. De la misma manera que en el primer éxodo Israel fue llevado al «desierto de Egipto», en el «segundo éxodo» será conducido fuera del ámbito de las naciones al «desierto de las naciones».

Dentro del segundo grupo interpretativo se distingue, a su vez, una tendencia que acentúa la dimensión espiritual. El «desierto de las naciones» designa una situación caracterizada por el desierto de los dioses, es decir, por la ausencia de dioses, por el encuentro de Israel «cara a cara» con su Dios, tal como aconteció a Moisés en el Horeb (cf. Dt 5,4). Será un encuentro purificador en el que Israel se alejará de la infamia causada por su culto a los ídolos. Se retorna, de este modo, a lo que fue el original encuentro de Israel con el Señor en el desierto de Egipto: como Israel fue introducido por Dios en el desierto, así será también conducido al «desierto de las naciones» como etapa transitoria para entrar en la tierra.

Para quienes interpretan «el desierto de las naciones» como realidad simbólico-espiritual, la acción divina «os sacaré de entre las naciones» (20,34) no designa tanto la salida de Babilonia cuanto la salida del lugar de los ídolos. Por servir a estos, Israel vive disperso, perdido en medio de esos pueblos. Por tanto, la salida de los pueblos debe entenderse no tanto como una vuelta o salida de Babilonia a la tierra, cuanto una salida purificadora de los dioses para poder entrar y poseer la tierra.

<sup>39</sup> Es la opinión minoritaria; se puede considerar a Greenberg como su representante, para quien el desierto es el siro-arábico rodeado por varios pueblos; cf. Moshe Greenberg, *Ezekiel 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 22; Garden City: Doubleday, 1983) 372.

<sup>40</sup> Tiene como representante a Zimmerli; cf. Walther Zimmerli, «Le nouvel 'Exode' dans le message des deux grands prophètes de l'Exil», en: Jean Cadier et al., *Maggél Sbagédh. La branche d'Amandier. Fs. Wilhelm Vischer* (Montpellier: Causse, 1960) 195-196; Walther Zimmerli, *Ezechiel. Teilband 1: Ezechiel 1-24* (BKAT 13.1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969) 415-416.

#### 4.4. *Un nuevo tiempo: la recreación de Israel*

Abordamos, en primer lugar, el sujeto que hace posible este nuevo tiempo: el Señor o Israel; y, después, describimos qué tipo de novedad permite hablar de una recreación de Israel.

##### a. *Don divino o compromiso humano*

Para el profeta de Quebar, como para la teología deuteronomista, la promesa de la entrada en la tierra está condicionada al cumplimiento de las cláusulas de la alianza. Su incumplimiento explica que Israel haya sido dispersado entre los pueblos (Ez 20). De este modo se subraya el actuar de Israel o, lo que es lo mismo, su responsabilidad. En cambio, un conjunto de textos (Ez 11,19; 34,25; 36,26-27; 37,14.26 y 39,29), que tienen por contexto la restauración de Israel, se diferencian de Ez 20 porque acentúan el papel de Dios como quien posibilita el nuevo tiempo, a través de expresiones que evidencian el carácter gratuito de la nueva etapa<sup>41</sup>. El primero, 11,14-21, describe el modo como va a llevar a cabo la restauración de su pueblo: por la reunión de Israel, disperso entre las naciones (v. 17), y por la donación de un espíritu nuevo y de un corazón de carne (v. 19). La primera acción divina va a tener lugar fuera de la tierra; la segunda, dentro de ella, es decir, tras la vuelta del exilio.

La temática de Ez 36–37 insiste también en el obrar divino, pero tiene la particularidad de que Israel permanece pasivo, pues es el Señor quien va a purificarlo (36,25; 37,23), librarlo (36,29; 37,23) «de sus ídolos, abominaciones y rebeliones» (37,23; cf. 36,25.29). En ambos, esta acción purificatoria se sitúa en la tierra (36,25.29; 37,23), pero difiere cada uno de ellos sobre la ubicación de la donación del espíritu: en 36,26, es en la tierra y después de la purificación, pero en 37,14 tal purificación es previa a la entrada. En cambio, Ez 39,25-29 presenta la donación del espíritu (v. 29) tras haber reunido a Israel en la tierra (v. 28); es decir, sitúa estas dos acciones divinas en la tierra, a diferencia del resto de textos que colocan el motivo

<sup>41</sup> Cf. Paul Joyce, *Divine Initiative and Human Response in Ezekiel* (JSOTS 51; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989), especialmente las pp. 125-129. Sostiene cómo los caps. 1–24 enfatizan la responsabilidad de Israel por el desastre del exilio. El autor subraya los dos polos existentes en la teología del libro: la responsabilidad de Israel y el don del Señor.

de la reunión en un momento previo a la entrada (cf. 11,17; 20,41; 34,13; 36,24; 37,21).

b. *La efusión del espíritu divino*

El futuro de Israel se caracteriza por la dádiva divina de un corazón y de un espíritu nuevos (cf. Ez 11,19). El «espíritu nuevo» es el espíritu mismo del Señor, como se desprende del siguiente cuadro sinóptico:

- 11,19 «Les daré otro corazón e infundiré en ellos *un espíritu nuevo*: les arrancaré el corazón de piedra y les daré un corazón de carne».
- 36,26 «Y os daré un corazón nuevo, y os infundiré *un espíritu nuevo*; arrancaré de vuestra carne el corazón de piedra, y os daré un corazón de carne».
- 36,27 «Os infundiré *mi espíritu*, y haré que caminéis según mis preceptos, y que guardéis y cumpláis mis mandatos».
- 37,14 «Pondré *mi espíritu* en vosotros y viviréis; os estableceré en vuestra tierra y comprenderéis que yo, el Señor, lo digo y lo hago».
- 39,29 «No volveré a ocultarles mi rostro, pues he derramado *mi espíritu* sobre la casa de Israel –oráculo del Señor Dios–».

El *rûhî* («mi espíritu») o *rûh* («espíritu») es el *rû<sup>ah</sup> yhw* (*ʾādônāy*) («espíritu del Señor») de Is 11,2; si bien en Isaías solo se predica del descendiente de Jesé, en Ezequiel se extiende a todo el pueblo. En ambos profetas, la referencia al espíritu aparece dentro del contexto de la restauración de Israel. La expresión de Ezequiel «mi espíritu» se puede describir con los mismos calificativos que Is 11,2 emplea para hablar de la naturaleza del «espíritu del Señor»: «Espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y de fuerza, espíritu de conocimiento y de temor del Señor». Dada esta caracterización, se comprende la finalidad perseguida por Dios con la donación de su espíritu: «para que sigan mis preceptos y cumplan mis leyes y las pongan en práctica: ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios» (Ez 11,20). El cumplimiento de los preceptos divinos es consecuencia y expresión del conocimiento y del temor divino. Por la estrecha relación existente entre observancia de los preceptos y vida (cf. Ez 20,11) se entiende que de este espíritu divino se afirma que es fuente de vida: «Pondré mi

espíritu en vosotros y viviréis» (37,14), y que la introducción en la tierra signifique abrir y sacarlos de los sepulcros (cf. 37,13), es decir, pasar de la muerte (exilio) a la vida (vuelta a la tierra). Por tanto, la situación de Israel fuera de la tierra no solo es interpretada como dispersión, a causa de su idolatría, sino también como muerte.

c. *La «nueva» alianza en 36,16-38*

La alianza se manifiesta en este pasaje por la referencia al «don de la tierra» (vv. 24.28a), a «la ley» (v. 27), a la mutua pertenencia («Vosotros seréis mi pueblo, y yo seré vuestro Dios», v. 28b), y por la alusión a las «bendiciones» en contraste con la «maldiciones» («fecundidad y trigo» frente al «hambre», vv. 29b-30); este mismo contraste se expresa en los vv. 33-38 («Esta tierra que estaba desolada se ha convertido en un jardín de Edén», v. 35). El exilio es el resultado de la maldición subsiguiente al incumplimiento de la alianza. En este sentido, se puede afirmar que el libro de Ezequiel es una teodicea, en cuanto que justifica la acción divina de condenar a su pueblo al exilio a causa de su infidelidad.

Al problema teológico planteado por el fracaso del pacto sinaítico, que acarrea la profanación del nombre divino, trata de responder Ez 36,16-38. Anuncia una «nueva» alianza<sup>42</sup>. «Nueva», en primer lugar, en relación con la alianza sinaítica, en cuanto que no depende, como condición previa, del cumplimiento de la ley ni siquiera del arrepentimiento (vv. 27.31-32). El cumplimiento al que apunta la alianza sinaítica y la mutua pertenencia entre Dios y su pueblo se realizan de un modo nuevo e inesperado: mediante una intervención gratuita de Dios, pues no se debe al pueblo («no hago esto por vosotros», vv. 22.32), lo cual explica los calificativos dados a la alianza de «eterna» y de «paz» (16,60; 34,25; 37,26). La intervención se expresa a través de un lenguaje creacional. De este modo se indica el carácter absoluto de la iniciativa divina en el restablecimiento de la alianza, posible gracias a una intervención recreadora del Señor; la gratuidad queda resaltada de un modo aún más radical que en Jr 31,31-34. De esta forma se revela el paso de una justicia divina retributiva a una justicia creativa.

<sup>42</sup> Cf. nota 46 del presente capítulo.

«Nueva», en segundo lugar, en cuanto a su universalidad. Pues también las naciones, no solo Israel, tienen un papel activo en el anuncio de la nueva alianza de Ez 36. A este respecto se diferencia de Jr 31,31-34 al enfatizar la presencia y la participación de las naciones en la dinámica del pacto, pues también ellas conocerán al Señor (vv. 20-23.29b-30.34-36). Y no solo las naciones, también la tierra es destinataria del anuncio recreador, dada la estrecha relación establecida entre renovación de la alianza y regeneración paradisiaca de la tierra (vv. 35-36).

Ezequiel ve la restauración definitiva de la alianza como un evento propio de una nueva creación; así lo denotan las siguientes referencias creacionales: la radical iniciativa divina, la universalidad y la regeneración paradisiaca de la tierra. De este modo, Ez 36 anuncia esta nueva alianza no solo como el cumplimiento definitivo de las bendiciones provenientes del pacto sinaítico, sino como la realización última de la gratuidad y eternidad propias del relato sacerdotal de la creación en Gn 1.

La referencia del cap. 36 a la creación originaria y fundante busca mostrar, de un modo claro, el fracaso de una alianza que, basándose en un principio retributivo, suponía pagar a Israel según su conducta (vv. 18-19). El horizonte de esperanza no podía otearse desde el marco jurídico de la alianza sinaítica, pero sí desde una referencia más fundante y originaria, como es la creación. Muestra también, Ez 36, que el discurso de la alianza no es un simple pacto entre iguales, dominado por el estricto principio de retribución, sino una estructura relacional abierta a la presencia fundante y originaria de Dios, siempre dispuesto al perdón y a la misericordia.

#### d. *El nuevo Edén. La recreación de Israel (37,1-28)*

El episodio pertenece al grupo de oráculos de esperanza y consolación propios de los caps. 34–37. Está compuesto de dos partes: la visión de los huesos calcinados que reviven a la voz del profeta (vv. 1-14) y la acción simbólica de las dos varas empalmadas representando la reunificación definitiva de los dos reinos, el del Norte (Israel) y el del Sur (Judá) (vv. 15-25). El capítulo finaliza con la promesa de una alianza nueva (vv. 26-28).

La visión de los huesos es uno de los textos más conocidos de Ezequiel. Desde el punto de vista de la forma literaria, el diseño del oráculo es muy claro: una visión (vv. 1-11) que se convierte en parábola (vv. 12-14) al ser

ofrecida como respuesta a una queja (v. 11b). Es decir, el mismo profeta interpreta el sentido exacto de la visión y nos dice la situación vital y espiritual en que se encuentra el pueblo en el momento en que se pronuncia el oráculo.

El quicio de la cuestión lo constituye la lamentación del pueblo del v. 11b. La ruina en que se halla es tan completa que los mismos exiliados la expresan con esta imagen: «Se han secado nuestros huesos, se ha desvanecido nuestra esperanza, estamos perdidos». La metáfora es muy expresiva y, en la visión, Dios se sirve de ella para responder a esos razonamientos desesperados. Muestra al profeta un campo de huesos de los que, hacía tiempo, se había retirado la vida. El texto nos hace pensar en una nueva creación, al igual que Ez 36,16-38. Se encuentran relaciones con la tradición del éxodo. Aun cuando las imágenes y la trama del texto no son idénticas a las del cap. 36, la perspectiva y el mensaje de fondo son los mismos. Se trata de la recreación de Israel. Ambos capítulos, 36 y 37, reconocen que el pueblo de Dios no ha existido y no puede existir más que por la acción y la gracia de Dios. Fue así para su nacimiento, y será igual para su renacimiento o restauración: Israel es incapaz de convertirse, de volver a su Dios. Solo el Señor es capaz de hacerle volver a la vida, a su tierra y a sí mismo. La raíz y el horizonte de Israel no pueden ser otros que el de su Dios.

En efecto, asistimos a una recreación de Israel como pueblo de Dios, que supera la primera creación. En la primera, Israel es el destinatario del conocimiento, del amor y de la elección del Señor, pero no de la donación de su espíritu, propia de la segunda creación. La donación del espíritu evoca al espíritu divino que aleteaba sobre las aguas en la creación del cosmos (cf. Gn 1,2).

Por la efusión del espíritu divino las promesas vinculadas a este nuevo tiempo son superiores a las pasadas. Se multiplicarán su población (37,26) y los frutos de la tierra (34,27; 36,29-30), se repararán las heridas del pasado, pues los dos reinos serán uno (34,23-24; 37,19-25), Israel habitará para siempre la tierra (Ez 28,26; 34,27.28; 39,26), conocerá al Señor (20,42.44), quien establecerá con su pueblo una alianza de paz (34,25; 37,26) o alianza eterna (16,60; 37,26). Este futuro halagüeño será posible gracias a la acción del espíritu divino que hará que su pueblo camine fielmente tras los mandamientos del Señor (11,20; 36,27; 37,24).

El «centinela» de Israel refiere el carácter perpetuo de la estancia de Israel en la tierra (37,25). Es la tierra que mana leche y miel, y que es una

gloria entre los pueblos (20,6.15); en ella el Señor ha establecido su santuario para habitar en medio de su pueblo (20,40; 37,26-27). La vinculación existente entre la posesión de la tierra y el santuario divino constituye la realización plena del éxodo.

Fruto de la restauración será el conocimiento de Dios no solo por parte de Israel (20,42.44), también por parte del resto de las naciones (36,23; 37,28)<sup>43</sup>. El establecimiento de una «alianza de paz»<sup>44</sup> (*bərīt šālôm*; 34,25; 37,26)<sup>45</sup>, o de una «alianza eterna» (*bərīt ʿólām*; 16,60; 37,26) entre el Señor y su pueblo, está en estrecha relación con su presencia por siempre en medio de Israel. Con esta «nueva alianza»<sup>46</sup> se expresa la renovación de la acción originaria por la que se comprometían ambas partes: el Señor, a ser el Dios de Israel, y este, a ser su pueblo (cf. 16,62; 36,28). La fórmula de alianza: «Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (37,27) es viable por la donación del espíritu divino. Este mismo espíritu hace posible que la alianza sea nueva y eterna. Es una alianza de paz porque Israel no volverá a experimentar la cautividad ni la destrucción (34,28-29). En este mismo cap. 34 se encuentra la descripción más completa de la alianza de paz en el Antiguo Testamento (cf. vv. 25-30). La razón del establecimiento de la nueva alianza, al igual que los otros motivos (elección, salida, tierra), no es tanto el amor de Dios a Israel cuanto que Él sea reconocido (16,62). El testimonio que Israel debería haber dado a favor de su Dios ante las naciones se realizará a partir de ahora gracias a esta recreación divina del pueblo.

La referencia de Ez 37,1-28 a la restauración histórica de Israel como pueblo de Dios estaba abierta a ser releída por la tradición judía y cristiana desde la perspectiva de la resurrección de los muertos, como una clara pro-

<sup>43</sup> La fórmula que expresa este reconocimiento aparece 54 veces en el libro de Ezequiel en su forma básica: «Y sabréis que yo soy el Señor». El modelo fundamental consiste en que Dios castigará (o liberará) a Israel (o a las naciones), seguido de esta fórmula, por lo que siempre se asocia con la narración de una acción divina.

<sup>44</sup> Encontramos 16 veces el término *bərīt* en Ezequiel, pero no antes del cap. 16.

<sup>45</sup> La expresión «alianza de paz» aparece 3 veces en la literatura bíblica, siempre dentro de un contexto de restauración de Israel: Ez 34,25; 37,26 e Is 54,10.

<sup>46</sup> Es una expresión de Jr 31,31, *bərīt ḥādāšāh*, ausente literalmente en Ezequiel pero no su idea, porque la «alianza de paz» o «alianza eterna» de Ezequiel es «nueva», también, en relación con la fragilidad de la antigua alianza, la del Sinaí, por depender no solo de Dios sino también del hombre.

fecía de la vida después de la muerte. Así era ya interpretado por la comunidad de Qumrán (4QPsEzek)<sup>47</sup>.

El proyecto de recreación anunciado fundamentalmente en estos dos capítulos, 36 y 37, alcanza su realización definitiva en los capítulos finales del libro (caps. 40–48). El templo nuevo es el símbolo de la armonía cósmica, histórica y ética, así como de la definitiva derrota de las fuerzas del caos y del mal (simbolizados por Gog, rey de Magog; caps. 38 y 39). Se establece, de este modo, una estrecha relación entre la presencia del Santuario divino en medio de Israel y la presencia vivificante del Espíritu en el pueblo. Si en 37,26-28 el signo de la alianza eterna con Dios se visibiliza en que pondrá su santuario en medio de su pueblo para siempre, en 36,26-28 el signo de la nueva alianza como recreación consiste en la donación del Espíritu. Los moradores de la casa de Israel, una vez regenerados por la acción vivificante del Espíritu, serán los «circuncisos de corazón» (36,26) y, por tanto, los hombres aptos para el nuevo culto en el Santuario divino (44,7-9).

#### 4.5. *Ezequiel y la teología sacerdotal*

Al vidente de Quebar se le ha llamado «padre de la teología sacerdotal». Quizás sea una afirmación un tanto desproporcionada, pero es cierto que las categorías y contenidos (interés por el templo, la idea de santidad, la preocupación por la pureza, la gloria del Señor) evocan la literatura y el contexto específico de la tradición literaria sacerdotal (reflejada en la tradición narrativa P y también en la «ley de santidad» de Lv 17–26). La comprensión del plan divino que subyace en la teología sacerdotal puede expresarse, de un modo elemental, haciendo referencia a las dos grandes alianzas que son claves en el desarrollo narrativo sacerdotal: una «universal», en Gn 9,7-17, con Noé y con toda la tierra, en el momento en que la creación se renueva; otra «particular», en Gn 17, con Abrahán, en cuanto padre del pueblo de Israel. Esta perspectiva marca también una guía interesante para comprender la visión teológica propia del vidente: el Dios universal y trascendente, que se sienta sobre el arcoíris, elige a un profeta para que se dirija a la casa rebelde en Ez 1–3. De este modo, la salvación del pueblo de Israel

<sup>47</sup> Cf. Michael Konkel, «The Vision of the Dry Bones (Ezek 37.1-14): Resurrection, Restoration or What?», en: William A. Tooman – Penelope Barter (eds.), *Ezekiel: Current Debates and Future Directions* (FAT 112; Tübingen: Mohr Siebeck, 2017) 107-119.



(pueblo de la alianza, pueblo elegido: Ez 20,5) será un evento que hará reconocible ante todos los pueblos de la tierra quién es Dios<sup>48</sup>.

En resumen, los dos círculos (la universalidad y la particularidad de la elección) que describen la perspectiva sacerdotal sirven también para comprender el horizonte al que apunta Ezequiel: la nueva alianza con Jerusalén consistirá, según Ez 16,61, en que el Señor extenderá su paternidad a las naciones paganas (figuradas en Sodoma y Samaría).

#### 4.6. *La «Torá» de Ezequiel (40–48):*

*un Dios, un templo, una ley y una tierra*

A la largo del libro encontramos tres grandes teofanías. En la primera el profeta asiste en visión a la partida de la gloria del Señor del recinto del templo y a su llegada entre los exiliados (1,1–3,15,); en la segunda Ezequiel recibe la visión de la destrucción de Jerusalén y de su templo (8–11); en la tercera (40–43) Dios hace partícipe a su heraldo de una nueva visión, le muestra el nuevo templo estructurado como una ciudad (cf. 40,2), donde finalmente regresa la gloria del Señor (43,1-5).

Los estudiosos denominan a esta última parte del libro la «Torá» de Ezequiel, porque en ella se nos instruye acerca de los cuatro pilares sobre los que en el pasado se asentó Israel como pueblo de Dios y se va a asentar ahora, tras la amarga experiencia del exilio, como comunidad religiosa: el templo, Dios (en su gloria), la tierra cuya capital será Jerusalén y la Ley. Señalan, también, que sobre un texto original (40–42; 47) se añadieron una serie de prescripciones y descripciones acerca del santuario y del altar, de los sacerdotes, de las distintas dependencias; intercalando otros grandes temas propios de la teología de la restauración: la gloria del Señor (43,1-12), el reparto de la tierra (45,1-8; 48,1-29), la función del príncipe (45,9–46,15) y la ciudad de Jerusalén (48,30-35).

a) *El templo y la Ley.* La predicación de los profetas preexílicos y los exílicos, exceptuando Ezequiel, no da prioridad a la presencia cultual de Dios, localizada en el templo, aunque no dudan de ella. El acento lo pone

<sup>48</sup> Cf. lo dicho sobre la «fórmula de reconocimiento» en la nota 43 precedente.

en la presencia activa divina en la historia, que llama al pueblo para que viva conforme a la alianza establecida, pues solo así Israel tendrá vida. La experiencia del exilio llevó a Israel a exaltar la realeza salvadora de Dios; privados de la tierra, del templo y del rey, aprenden de sus profetas que el Señor mismo es su verdadero templo (11,16) y su verdadero rey (20,33).

Ha sido, sobre todo, Ezequiel quien ha marcado el judaísmo postexílico, al centrar su discurso en torno a la presencia cultural de Dios en el templo, en particular en los caps. 40–48. Aun así, no cabe calificar su anuncio de ritualista. El mismo templo, que minuciosamente describen los capítulos, no estaba destinado a ser construido con piedras. El templo no es un proyecto arquitectónico para perfeccionar el antiguo templo de Salomón. Su significado es profético, en un doble sentido: en cuanto que traduce en el orden visible las exigencias espirituales de una nueva presencia de la gloria divina, y en cuanto quiere manifestar el cumplimiento de la promesa divina contenida en 37,27-28: «Tendré mi morada junto a ellos, yo seré su Dios, y ellos serán mi pueblo. Y reconocerán las naciones que yo soy el Señor que consagra a Israel, cuando esté mi santuario en medio de ellos para siempre».

Toda la instrucción de Ezequiel acerca del templo es de cara a salvaguardar la santidad de la presencia del Señor en medio de su pueblo<sup>49</sup>. Ahora bien, si se interpretaran esos capítulos como proyecto de arquitectura, y no en su significado profético, cierto que podría ser calificado de ritualista. El conjunto del libro deja claro que lo que ha contaminado al santuario ha sido el incumplimiento de los preceptos divinos, y no la presencia o la ausencia de determinadas prácticas o ritos culturales (cf. Ez 5,7-11). Luego, es el cumplimiento de la Ley el requisito para salvaguardar la presencia divina y su santidad. Esta es la novedad del libro de Ezequiel, frente a la idea del templo que se tenía en el Antiguo Oriente y en Israel del preexilio, según la cual el santuario era una fundación querida por la divinidad y formalizada mediante un ritual de dedicación, cuya repetición anual aseguraba la presencia permanente de la divinidad. De este modo, la profecía de Ezequiel muestra cómo la centralidad del templo y de su ciudad, Jerusalén, es una metáfora de la centralidad de Dios, más en concreto, de su Palabra. La hegemonía de la Palabra es el verdadero fundamento de la fe de Israel y de sus instituciones.

<sup>49</sup> Cf. Francisco Varo Pineda, «El espacio sagrado en la Torah»: *Revisiones* 2 (2006) 9-10.

Mediante esta primacía de la Ley o Palabra, Ezequiel quiere responder a la trágica pérdida de identidad causada por la destrucción de la ciudad santa y del santuario, por la pérdida de la tierra y por la falta de un descendiente davídico. La respuesta va a suponer un doble progreso: el primero, el paso de una concepción mágico-sacral del templo a una comprensión ética; el segundo, el desplazamiento del primado del templo, como elemento indestructible de identidad, al primado de la Torá. Dicha primacía ofrece la posibilidad de refundar el templo y su sentido. El templo es y seguirá siendo una necesidad institucional, pero ha cambiado la referencia fundante: ya no es el criterio mítico-sacral, sino el ético<sup>50</sup>.

El vidente de Tel Abib, perteneciente a la clase sacerdotal, ha comprobado cómo la idolatría ha contaminado el templo. Conoce la responsabilidad de los reyes en dicha profanación. Por ello, para salvaguardar la santidad y la presencia divinas, el santuario proyectado será completamente independiente, separado del palacio real. A diferencia del antiguo, que era un edificio en medio de la corte regia, abierto a todo el que allí se acercase, el nuevo templo estará bien protegido mediante un sistema de pórticos, muros y puertas, para controlar a los visitantes. Quien no forme parte del pueblo de Israel, quien no esté en alianza con Dios no podrá visitar este recinto sacro (cf. 44,9). Se establece una clara distinción entre los sacerdotes de Sadoc y los levitas. Estos últimos quedan relegados a un rango secundario, por su posible complicidad en los pecados de idolatría cometidos por Israel. Mientras que a los primeros se les reserva el servicio del altar (cf. 40,46; 44,15-16), a los segundos les corresponde «el oficio de porteros y otros oficios menores» (44,10-14).

Un detalle muy significativo de esta visión del templo es el torrente de agua que sale del santuario (47,1-12), convertida en un río impetuoso que sana y da vida allí por donde pasa; en sus orillas crecen toda clase de árboles frutales y sus hojas son medicinales. Estamos ante una evocación del jardín del Edén (cf. Gn 2,10-14). Así es la presencia del Señor en medio de su pueblo, fuente de vida y de renovación, como consecuencia de la donación del espíritu divino; aunque este tema de la donación del espíritu no esté presente en esta visión final del libro. De este modo, se hace realidad el tiempo mesiánico caracterizado por la paz y la abundancia de vida (cf. Is 9,1-6; 11,1-9; Zac 9,9-10).

<sup>50</sup> Cf. Nobile, *Saggi su Ezechiele*, 184.

b) *La gloria de Dios*. Tras la descripción del templo, el profeta recibe una nueva visión: el regreso solemne del Señor al nuevo templo, inmunizado de toda posible idolatría. Ya no es el Arca de la Alianza el lugar de la presencia del Señor, sino todo el edificio, cuya estructura se amplía a la ciudad y a toda la tierra: «este es el sitio de mi trono, el sitio donde apoyo mis pies» (43,7).

c) *La tierra y la ciudad*. Los caps. 47–48 describen el reparto de la tierra. Como si se quisiera expresar que con el regreso de la gloria divina, todo comienza de nuevo, y como si la nueva entrada a la tierra, por parte de los exiliados, significara la verdadera realización del éxodo, pues la posesión de la tierra requiere la santificación del pueblo. Se establece como criterio básico de reparto, entre las doce tribus, la igualdad; además, se indica que a «los extranjeros residentes que hayan tenido hijos entre vosotros [...] les daréis su heredad en el territorio de la tribu donde residen» (47,22-23). La descripción de la ciudad con sus doce puertas (48,30-35) la volvemos a encontrar en la nueva Jerusalén de Ap 21,9-27. Del mismo modo que el templo es expresión de la armonía y perfección de los tiempos mesiánicos, la ciudad se convierte en la síntesis perfecta de todo el territorio y de todo el pueblo. Ilustrativo es su nombre, con el que se cierra el libro: «El Señor está allí». Solo Él es el rey; por ello, al soberano temporal ya no se le llama rey, sino príncipe<sup>51</sup>. De este modo se cumple lo anunciado de forma programática en 20,33, donde el Señor declara que será Él quien reinará en adelante sobre Israel. Se están estableciendo las bases para el paso de un gobierno regio a un gobierno teocrático.

## 5. RECEPCIÓN DEL LIBRO<sup>52</sup>

### 5.1. *En el Antiguo Testamento*

En el contexto del Antiguo Testamento, hay que notar en primer término la estrecha vinculación, a la que acabamos de referirnos, entre nuestro escri-

<sup>51</sup> Así se encuentra en los caps. 40–48; tan solo en 37,24 se alude a David como rey del pueblo de Dios restaurado, si bien aparece designado también como príncipe en el v. 25.

<sup>52</sup> Cf. Olley, «Trajectories of Ezekiel (Part 1)», 137-170; «Trajectories of Ezekiel (Part 2)», 53-80; Henk Jan de Jonge – Johannes Tromp (eds.), *The Book of Ezekiel and its Influence* (London-New York: Routledge, <sup>2</sup>2016; <sup>1</sup>2007).

to y la tradición sacerdotal (comparar, por ejemplo, Lv 26,3-13 y Ez 34,25-31; o la «fórmula de reconocimiento»: «Y sabréis que yo soy Yahvé»), característica de la tradición sacerdotal: Ex 6,7; 16,6.12; 29,46; 31,3 y Ez 6,7.13; 11,10; 12,20; 20,38.42.44; 36,11; 37,13.14).

El vidente de Tel Abib revitaliza, de forma singular, los modos de actuar y los contenidos de los profetas no escritores, como Elías y Eliseo, especialmente por lo que se refiere a las experiencias estáticas y a la acción del espíritu. Cercanía especial tiene también con su contemporáneo, Jeremías. Así, ambos utilizan la expresión «corazón nuevo» u «otro corazón» (Ez 11,19; 36,26; Jr 24,7; 32,39). Existe una afinidad de dicha expresión con la idea de «circuncisión del corazón» en Dt 30,6 (cf. también Jr 31,31-34). Es probable que el centinela de Israel conociera y recogiera fragmentos de este profeta, lo referente a la «nueva alianza» (cf. el apartado del presente capítulo «Un nuevo tiempo: la recreación de Israel»), y la imagen del pastor y las ovejas. Jeremías aplica dicha imagen a los reyes de Israel, como motivo de denuncia por no haber cumplido con sus funciones, y para anunciar a su pueblo nuevos pastores que le apacentarán en justicia (Jr 3,15; 23,4); entre estos pastores suscitará un vástago que regirá con justicia y derecho, el Mesías (Jr 23,5-6). Siguiendo la estela de Jeremías, Ezequiel censura, de igual modo, a los pastores de su pueblo, a los reyes, sus crímenes (Ez 34,1-10); el Señor les quitará el rebaño y Él mismo anuncia que será el pastor de su pueblo (Ez 34,11-22), a la vez que afirma que suscitará a su siervo David para que apaciente a su rebaño (Ez 34,23-31). Se puede afirmar que Ezequiel se revela en Jeremías y que Jeremías se oculta en Ezequiel. Sin minimizar las diferentes perspectivas de cada profeta, es pertinente reconocer una evidente convergencia.

La estela de Ezequiel se encuentra reflejada de un modo particularmente significativo en el Segundo libro de Zacarías (comparar, a modo de ejemplo, lo relativo al agua vivificante de Ez 47,1-12 con Zac 14,8; o Ez 36,25 con Zac 13,1). Se percibe, también, una proximidad en los textos de carácter apocalíptico, como es el caso de Ez 38-39 y Zac 14. En ambos se encuentran elementos y descripciones propios del género apocalíptico. Aluden a una reunión de los enemigos de Dios y de su pueblo para conquistar la tierra de Israel y, más en concreto, Jerusalén (Ez 38,1-16; Zac 14,2); pero fracasarán en su empeño, porque serán derrotados por el

Dios guerrero (Ez 38,17–22; 39,1–20; Zac 14,3.12–15). La victoria divina es un primer acontecimiento revelador de su grandeza y santidad, que serán reconocidas por las naciones y por su propio pueblo (Ez 38,16.23; 39,21–23; Zac 14,9.16). Todo ello acontecerá en «aquel día» (Ez 38,10.18.19; 39,11; Zac 14,4.6.8.9.13.20) o en «Día del Señor» (Zac 14,1). Una vez derrotadas las naciones, y especialmente Gog, emblema de las fuerzas del mal o del caos, se hace posible el segundo acontecimiento revelador que tendrá lugar con la reconstrucción del templo («Y reconocerán las naciones que yo soy el Señor que consagra a Israel, cuando esté mi santuario en medio de ellos para siempre», 37,28)<sup>53</sup>.

El Sirácida es el único, dentro del AT, en testificar que Ezequiel vio la gloria divina revelada por el mismo Señor en el carro de los querubines (Sir 49,8). La mayoría de los estudiosos ve en Sir 24,30–31 una evocación de la fuente de agua que emana del templo Ez 47,1–12<sup>54</sup>. Dejándose llevar por esta imagen, el Sirácida se compara con una acequia que llega a convertirse en un río y en un mar, pues de su boca emana la sabiduría divina o Torá que riega a Israel para transformarlo en un Edén.

## 5.2. *En el Nuevo Testamento*

La presencia de Ezequiel es particularmente manifiesta en la tradición joánica, en el evangelio<sup>55</sup> y, especialmente, en el Apocalipsis<sup>56</sup>. El Cuarto evangelio parece depender de Ezequiel en el desarrollo de dos imágenes muy significativas desde el punto de vista cristológico: la del pastor y las ovejas (Jn 10,1–30; Ez 34; 37,15–28), y la de la vid y los sarmientos (Jn 15,1–8; Ez 15,1–8). El libro ilumina, también, la comprensión de Jesús como fuente y dador del Espíritu (Jn 7,37–39; 20,22), en relación con la visión de Ez 37,1–14.

<sup>53</sup> El motivo del templo que se erige sobre el caos es muy conocido en el Antiguo Oriente y se encuentra hasta en las tradiciones rabínicas más tardías; cf. Nobile, *Saggi su Ezechiele*, 89.

<sup>54</sup> Cf. Maurice Gilbert, «L'éloge de la Sagesse (Siracide 24): RTL 5 (1974) 326–348.

<sup>55</sup> Cf. Gary T. Manning, *Echoes of a Prophet: The Use of Ezekiel in the Gospel of John and in Literature of the Second Temple Period* (JSNTS 270; London: T & T Clark International, 2004); William G. Fowler, *The Influence of Ezekiel in the Fourth Gospel: Intertextuality and Interpretation* (Leiden-Boston: Brill, 2018).

<sup>56</sup> Cf. Beate Kowalski, *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes* (SBB 52; Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2004).

Respecto a la primera imagen, la del pastor y la grey, contemplamos cómo Ez 34, tras haber pronunciado un oráculo de condena sobre los pastores que han provocado la ruina del rebaño (vv. 1-10), promete la llegada de un tiempo nuevo en que Dios mismo será el pastor de su pueblo (vv. 11-22). A continuación, de forma inesperada, se pasa a proclamar que será David quien pastoreará a las ovejas (vv. 23-24). Es evidente que la cura pastoral, que Dios reivindica directamente para sí, va a llevarse a cabo por la mediación de una figura por Él elegida. Se trata de un oráculo mesiánico. En Ez 37,15-28 la imagen del pastor es objeto de una ulterior elaboración. El oráculo comienza con la promesa divina de la unidad de los dos reinos de Israel, e insiste en que tal unidad deriva del hecho de que habrá un solo rey (37,22) y un solo pastor (37,24); y, retomando 34,23-24, el oráculo anuncia que tal rey-pastor será David mismo (37,24), añadiendo que lo será por siempre (37,25).

El Cuarto evangelio, en la parábola del «buen pastor» (Jn 10,1-18), toma de Ezequiel, sobre todo, la figura del Mesías-pastor, en cuanto que expresa el cuidado directo de Dios por su pueblo («Yo mismo apacentaré mis ovejas y las haré reposar» –Ez 34,15–; «Suscitaré un único pastor que las apacienta: mi siervo David; él las apacentará, él será su pastor» –Ez 34,23–). Además, no carece de importancia el hecho de que tal Mesías-pastor venga identificado con el mismo David, y no con un descendiente suyo, una especie de David *redivivus* (Ez 34,23); de esta manera se subraya el carácter no meramente humano del pastor mesiánico esperado. También el tema joánico de un solo Pastor y de un solo rebaño (Jn 10,16) evoca Ez 37,22.24. Es significativo que en Ez 37,25 se predique el carácter escatológico de su pastoreo: «mi siervo David será su príncipe para siempre». Ciertamente que en Jn 10 no aparece un interés directo por esta permanencia, pero el evangelista lo muestra al final del ministerio público de Jesús, cuando la gente afirma justamente que el Mesías, según las Escrituras, debe permanecer por siempre (Jn 12,34). En la relectura joánica se asiste a una novedad no prevista por Ezequiel: el vidente de Quebar piensa en la unidad de los dos reinos, mientras que en Juan se trata de la unidad de un rebaño formado por Israel y las naciones (10,16); y, sobre todo, en Ezequiel nada hace atisbar que sea la muerte del Mesías-pastor el factor determinante de la unidad de la grey (Jn 10,11.17).

La segunda imagen de la vid y los sarmientos, presente en Jn 15,1-6, no es motivo exclusivo de Ezequiel, ya que se encuentra en otros lugares

del AT, como es el caso del Sal 80,9-20), y especialmente en los profetas (Is 5,1-7; Jr 2,21-22; Os 10,1). La descripción presente en Jn 15,6 retoma el tema de fondo de Ez 15,1-8: en ambos casos se trata de un juicio sobre los sarmientos infructuosos, cuyo destino es ser presa del fuego. La diferencia mayor entre los dos textos, como es obvio, se refiere a la relectura cristológica que Juan hace de la imagen de la vid, no identificada con Israel sino con Cristo.

Por último, en relación con la comunicación de la vida, citamos dos textos joánicos: 5,28-29 y 7,37-39. El primero, Jn 5,28-29, que anuncia la salida de los muertos de sus sepulcros al final de los tiempos, nos remite a Ez 37,12; con la diferencia de que el profeta habla de la restauración del pueblo tras el exilio gracias a la efusión del espíritu divino, mientras el texto joánico se refiere a la resurrección en el último día. A favor de esta relación está el uso del verbo *emfysáo* («insuflar», «soplar») en la narración acerca de la aparición del Resucitado en la tarde de Pascua («Y, dicho esto, sopló sobre ellos y les dijo: Recibid el Espíritu Santo», Jn 20,22)<sup>57</sup>. Lo cual nos remite al segundo texto, Jn 7,37-39, que presenta a Jesús como fuente del Espíritu: «El que tenga sed, que venga a mí y beba el que cree en mí; como dice la Escritura: “de sus entrañas manarán ríos de agua viva”. Dijo esto refiriéndose al Espíritu, que habían de recibir los que creyeran en él. Todavía no se había dado el Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado». ¿Dónde está escrito que del seno del Mesías brotarán ríos de agua viva? El texto bíblico al que reenvía Jn 7,38 no es a uno singular, sino a un conjunto de textos veterotestamentarios entre los cuales se halla Ez 47,1-12. Igualmente, evoca la tradición de la roca del éxodo golpeada por Moisés para que saliese agua (Ex 17,6; Nm 20,7-11) y, sobre todo, el Sal 78,16 (cf. también el Sal 105,41); así como la tradición profética relativa a una fuente que brota de Jerusalén o del templo (además de Ez 47,1-12, Zac 13,1 y Jl 4,18). Pero es el texto de Ez 47,1-12 el trasfondo bíblico más importante de Jn 7,37-39.

<sup>57</sup> Su uso es raro en la Biblia griega, aparece cinco veces (Gn 2,7; 1 Re 17,21; Ez 3,9; Job 4,21; Sab 15,21); y solo en este mismo cap. 37 de Ezequiel se encuentra el nexo entre la acción de insuflar, el espíritu y la comunicación de vida («Entonces me dijo: Conjura al espíritu, conjúralo, hijo de hombre, y dí al espíritu: Esto dice el Señor Dios: Ven de los cuatro vientos, espíritu, y sopla sobre estos muertos para que vivan», Ez 37,9). En uno y otro, la comunicación de la vida es gracias a la acción del Espíritu.



En el Apocalipsis la huella de Ezequiel es clara<sup>58</sup>: (1) la visión del carro de Ez 1 sirve de base a la visión de Juan del trono celestial de Ap 4; (2) la visión de la orden divina de que el profeta coma el libro (Ez 2,8-9) es evocada en Ap 5,1-10; (3) la liberación de la aniquilación a los marcados con la cruz (Ez 9,1-11) reaparece en Ap 7,1-8; (4) los oráculos contra Tiro en Ez 26-28 sirven como modelo para el lamento por la caída de Babilonia (Roma) en Ap 18,9-24; (5) la profecía contra Gog (Ez 38-39) es retomada y transformada en Ap 19-20; (6) la visión del nuevo templo y de la ciudad (Ez 47-48) ha influido a la hora de la descripción de la nueva Jerusalén de Ap 21-22<sup>59</sup>: especialmente en lo referente al torrente de agua viva de Ap 22,1-2 (una clara relectura de Ez 47,1-12), a la visión de la ciudad sobre un monte alto (Ap 21,10 / Ez 40,2) y a la descripción de su muralla y de sus doce puertas, que llevan los nombres de las doce tribus de Israel (Ap 21,12-13 / Ez 48,31-35).

El resto de libros neotestamentarios apenas cita el libro; Mc 8,18 cita a Ez 12,2 con ocasión del reproche que Jesús hace a sus discípulos por la cerrazón de sus mentes. También se hallan ciertas alusiones en la tradición paulina: 1 Tim 2,4, cuando refiere la voluntad divina de que todos los hombres se salven evoca Ez 18,23, donde el mismo Señor confiesa que no quiere la muerte sino que se conviertan o vivan; 2 Cor 3,3, donde Pablo manifiesta a la comunidad de Corinto que son «una carta de Cristo, escrita no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo», en clara alusión a Ez 11,19 y 36,26-27 sobre la efusión del espíritu divino, que hará que su pueblo viva conforme a sus preceptos; más adelante, en 2 Cor 6,14-18, el Apóstol exhorta a los cristianos a distanciarse de los infieles, pues son «templo de Dios vivo», y como prueba cita la promesa de Ez 37,27-28, donde el Señor se compromete a establecer por siempre su santuario en medio de su pueblo, como expresión del cumplimiento de la alianza: «yo seré su Dios, y ellos serán mi pueblo»; la invitación a distanciarse («salid

<sup>58</sup> Cf. Albert Vanhoye, «L'utilisation du livre d'Ezékiel dans l'Apocalypse»: *Bib* 43 (1962) 436-476; Ian K. Boxall, «Exile, Prophet, Visionary: Ezekiel's Influence on the Book of Revelation», en: De Jonge – Tromp (eds.), *The Book of Ezekiel and its Influence*, 147-164.

<sup>59</sup> El nombre de la ciudad, «el Señor está allí» (Ez 48,35), designa a Jerusalén. Existe una notable diferencia con la visión de Ap 21-22, pues la ciudad no necesita templo, «porque el Señor, El Dios Todopoderoso y el Cordero es su Santuario» (Ap 21,22). De esta manera, Juan nos quiere mostrar que la visión de Ezequiel tiene su cumplimiento en Cristo.

de en medio de ellos y apartaos», 2 Cor 6,17) evoca el compromiso divino de sacar a su pueblo de entre los pueblos, es decir, de la idolatría (cf. Ez 20,34). La carta de 1 Tes 4,8, acerca del don del Espíritu a la iglesia de Tesalónica evoca también Ez 36,27 y 37,14.

### 5.3. *En los Santos Padres y en la liturgia*

Los Padres que comentan el libro de Ezequiel son pocos y distanciados entre sí<sup>60</sup>. El reducido número de comentarios patrísticos quizá se deba a la dificultad de comprensión del contenido del libro y a que no todos los comentarios de los Padres nos han llegado. Cuatro son los autores que comentan el libro de principio a fin: Orígenes, san Jerónimo, Teodoreto de Ciro y san Gregorio Magno.

El comentario de Orígenes se perdió en su mayor parte. Lo que nos ha llegado es gracias a la traducción latina de san Jerónimo, interesado por las obras de Orígenes, debido a la influencia de Gregorio Nacianceno. Se trata de un ciclo de homilías pronunciadas en Cesarea, donde la predicación no estaba reservada a los obispos como en otros lugares. Orígenes siguió la costumbre existente de elaborar un sermón sobre la primera lectura tomada del Antiguo Testamento. Es discutible si las homilías procedieron de Orígenes tal como aparecen en la versión de san Jerónimo. Los textos de Ezequiel comentados tienen que ver con el tema del juicio, salvo la primera homilía acerca de la visión inicial de la gloria divina y la última visión acerca de la puerta del santuario del nuevo templo que ha de mantenerse cerrada. El método hermenéutico seguido es el alegórico. Así, Ezequiel es imagen de Cristo; la signación en la frente de los que se salvarán prefigura el bautismo (Ez 9,4-6); el combate contra los falsos profetas simboliza la lucha de la Iglesia primitiva contra la herejía, y la pecaminosidad de la ciudad de Jerusalén representa el carácter pecador de la Iglesia.

El segundo comentario patrístico es el de san Jerónimo. A diferencia de Orígenes, Jerónimo no sigue el criterio de seleccionar textos. Su comentario es un amplio estudio, que comenzó en el año 411 y terminó en

<sup>60</sup> Cf. Kenneth Stevenson – Michael Glerup (eds.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Ezequiel. Daniel* (AT 15; Madrid: Ciudad Nueva, 2015).

el 414. Presta un gran cuidado al texto de Ezequiel, notando las diferencias entre los Setenta, su propia versión (la Vulgata) y otras versiones. Desgraciadamente, nunca cita las fuentes griegas o latinas de que se sirve para su exégesis; también hace referencia a escritores judíos. Además de dar razón del texto, hace comentarios de carácter moral, espiritual y teológico.

Un par de décadas más tarde del comentario de san Jerónimo se sitúa el de Teodoreto de Ciro, probablemente escrito entre el 433 y el 438 en Antioquía, y podría recoger sus homilías. El comentario sigue la tradición exegética antioquena, reacia a la tradición alegorizante alejandrina. Así, en la visión inicial del libro no identifica los cuatro seres con los evangelios, tal como hizo, por ejemplo, san Jerónimo; para él los cuatro seres significan el control que Dios tiene sobre el universo.

El cuarto, y último, gran comentario patrístico es el de Gregorio Magno, basado en un conjunto de homilías predicadas hacia finales del 593 o principios del 594. Unas giran en torno al ministerio de la profecía, otras sobre la visión inaugural y la vocación de Ezequiel (Ez 1,1-4,3), y sobre la visión final acerca del nuevo templo (Ez 40). Sus comentarios evocan las enseñanzas de san Jerónimo, con un uso frecuente de la alegoría de Orígenes.

En la liturgia, el libro de Ezequiel ocupa un lugar modesto, pero significativo. De los cuarenta y ocho capítulos tan solo se toman lecturas de dieciséis capítulos<sup>61</sup>. Los más leídos son los caps. 18, 34, 36 y 37. El primer texto, Ez 18, se proclama el domingo XXVI del T.O. «A» (vv. 25-28), y describe el lamento del pueblo porque considera que no es justo el proceder divino; aparece en relación con Mt 21,28-32, parábola de los dos hijos, uno que dice «sí» y es «no», y el otro que dice «no» y es «sí» a la voluntad del padre. Volvemos a encontrar Ez 18,21-28 el viernes de la primera semana de Cuaresma, junto con Mt 5,20-26; en ambos, la temática dominante es la invitación a la conversión, mediante la práctica de la fraternidad y de la justicia. Esta misma temática explica que se proponga para la misa votiva del día penitencial (Ez 18,21-23.30-32) junto con los textos evangélicos de Mc 1,1-8.15-17 o Lc 3,7-14. El segundo texto, Ez 34, se proclama el último domingo del año litúrgico, el XXXIV del T.O. del ciclo «A» (vv. 11-12.15-17), solemnidad de

<sup>61</sup> Ez 1; 2; 3; 9; 12; 16; 17; 18; 24; 28; 33; 34; 36; 37; 43; 47.

Cristo Rey. Presenta al Señor como pastor, que busca a las ovejas perdidas, y juzga entre oveja y oveja. Dada estas dos imágenes, de pastor y juez, se entiende la elección de Mt 25,31-46 para tal solemnidad, donde se retoman ambas imágenes. Volvemos a encontrar Ez 34 en la lectura continua de algunas partes del libro, concretamente el miércoles de la XX semana, año par. El tercer texto, Ez 36,16-28, es la séptima lectura propuesta para la celebración de la Vigilia Pascual. Su elección se comprende dadas las promesas de la reunión y purificación por medio del agua pura, y de la donación de un espíritu y de un corazón nuevo, todo lo cual tiene su cumplimiento en la proclamación evangélica que le sigue, la resurrección del Señor. También se halla en la lectura continua, el jueves de la XX semana, año par (vv. 23-28), y en la misa por la unidad de los cristianos (vv. 24-28), en razón de la promesa divina: «Os recogeré de entre las naciones». El cuarto, Ez 37, es litúrgicamente el más significativo. Aparece como lectura posible en la Vigilia de Pentecostés (vv. 1-14), en sus tres ciclos, con el fin de subrayar el don y la acción del Espíritu divino en la recreación del pueblo. Esta misma perícopa la hallamos en la lectura continua del viernes de la XX semana, año par. En el V domingo de Cuaresma, ciclo «A», se proclama Ez 37,12-14; le acompaña el evangelio de Jn 11,1-45 sobre la resurrección de Lázaro; relee la restauración del pueblo de Ez 37, desde la perspectiva de la resurrección. Los vv. 21-28, de este mismo capítulo, se proclaman el sábado de la V semana de Cuaresma. Y los vv. 15-19.21b-22.26-28 se anuncian en la misa por la unidad de los cristianos, dada la alusión a la unidad del pueblo:

De modo que formen una sola vara y queden unidas en mi mano [...].  
Los haré una sola nación en mi tierra, en los montes de Israel. Un solo rey  
reinará sobre todos ellos. Ya no serán dos naciones ni volverán a dividirse en  
dos reinos.

Una lectura continua de Ezequiel se halla en el Leccionario para los días feriales, del lunes de la semana XIX, año par, al sábado de la semana XX: se comienza con la visión de la gloria del Señor que se dispone a abandonar el santuario (1,2-5.24-2,1) y se termina con la visión paralela del retorno de la gloria divina al templo (43,1-7a)<sup>62</sup>.

<sup>62</sup> El resto de los textos de esta lectura continua del libro son: Ez 2,8-3,4; 9,1-7.10.18-22; 12,1-12; 16,1-15.60.63 o 16,59-63; 18,1-10.13b.30-32; 24,15-24; 28,1-10; Ez 34,1-11; 36,23-28; 37,1-14.

#### 5.4. *En la iconografía*<sup>63</sup>

La representación más frecuente del profeta Ezequiel, como muestran las portadas o retablos de las iglesias y catedrales, alude a un anciano de larga barba. Tiene, en su mano derecha, el rollo de la Escritura. Es el caso del Pórtico del Paraíso de la Catedral de Orense. Merece una mención especial el fresco de la bóveda de la Capilla Sixtina de Miguel Ángel, donde encontramos también a los profetas Zacarías, Jonás, Isaías, Jeremías, Joel y Daniel. El grupo de profetas ocupa los espacios triangulares de la bóveda, y son las figuras más grandes del conjunto de la obra; junto con las sibilas, los profetas se enmarcan en la visión y anuncio del Mesías. Todos están sentados en grandes tronos de mármol y entre dos pilares con dos columnillas de oro cada uno. En esta obra de Miguel Ángel, Ezequiel parece que está más pendiente de lo que dicen los ángeles que del rollo de la Escritura, como si esos mensajeros divinos le anunciaran la venida de Cristo. En otros lugares, suele llevar inscrito algún pasaje del libro. Otras veces el profeta aparece junto a la doble rueda alada, en referencia a la visión de su llamada, aludiendo a la unidad de ambos Testamentos.

Dos elementos son los más representados en la iconografía cristiana. El primero está relacionado con la representación de la acción simbólica del profeta devorando el rollo (2,8-10). El segundo, aún más frecuente, tiene que ver con la representación de las visiones; especialmente tres son las visiones que más han inspirado a los artistas: la del carro divino (1,4-28), la de la puerta cerrada (44,1-3) y, principalmente, la visión de «los huesos secos» (37,1-14).

La primera escena, la del rollo, es representada por Marc Chagall, uno de los artistas más importantes de la primera mitad del siglo XX. Ilustró la Biblia con ciento cinco litografías, publicadas en dos volúmenes. El mismo Chagall afirmó que la Biblia ilustrada fue su obra maestra gráfica. Ningún otro artista de su época dedicó tanto espacio en sus obras a las escenas y a las figuras bíblicas. Sobresalen las litografías de los profetas Elías, Isaías, Jeremías y Ezequiel.

<sup>63</sup> Cf. José Hervella Vázquez, «Ezequiel en la historia del arte, en la literatura y en la emblemática»: *ResB* 52 (2006) 41-53.

La segunda litografía sobre Ezequiel, de Marc Chagall, representa la visión del carro (1,4-28)<sup>64</sup>. Esta escena bíblica ha inspirado la representación iconográfica del profeta en relación con los cuatro seres vivientes que están en torno a Dios. Por esto, el profeta tiene como atributo común el carro celeste de su visión o la doble rueda. Dicha visión ha sido especialmente figurada a partir de la Edad Media. Los cuatro seres vivientes representan a todo el orden creado. Bajo el influjo patrístico cada uno de esos seres ha pasado a simbolizar a cada uno de los evangelistas, representación iconográfica conocida como tetramorfo<sup>65</sup>: Mateo, el hombre alado; Marcos, el león; Lucas, el buey; y Juan, el águila<sup>66</sup>. Así se puede contemplar en los tímpanos de la catedral de Burgos, de Tarragona, de Santiago de Compostela, y en tantas otras catedrales y templos. A este respecto se ha de mencionar la representación de la visión del carro de Ezequiel de Rafael de Urbino; se trata de un hermoso óleo sobre tabla (del Museo Palatino de Florencia), en el que figura Cristo, sobre las nubes, rodeado de ángeles, y sostenido sobre el tetramorfo. La fuerza del conjunto parece aludir a la escena de la Transfiguración, llegando a crear un ritmo dinámico que envuelve toda la composición, anticipando el arte manierista y el barroco.

La visión de los huesos secos (37,1-14) aparece ya en el arte judío como expresión de fe en la promesa divina del retorno final a la vida. Es el caso de los frescos del siglo III de la sinagoga de Dura Europos, una de las obras más monumentales de la pintura judía. Actualmente se encuentra en el Museo Nacional de Damasco. Dura Europos fue una plaza fronteriza en el Éufrates, fundada por los romanos, lugar donde se había establecido una colonia judía. En los murales, de seis metros de altura, se ven representadas escenas del AT. Es la más célebre representación de la visión de Ezequiel de los huesos calcinados. Tres veces consecutivas aparece la figura del profeta: en la parte superior se contempla la mano de Dios; a la iz-

<sup>64</sup> Cf. Marc Chagall, *Drawings for the Bible* (Mineola: Dover Publications, 1995).

<sup>65</sup> Cf. S. Ireneo, *Adversus haereses* 3,11,18.

<sup>66</sup> «Al comenzar por una genealogía humana, Mateo ha sido simbolizado a través del hombre; Marcos se simboliza por el león, porque comienza por un grito en el desierto; a Lucas le conviene el toro porque empieza su narración por el sacrificio; comenzando por la divinidad del Verbo, Juan merece ser el águila [...], porque cuando dirige su mirada hacia la esencia misma de la divinidad hace lo mismo que el águila que fija sus ojos en el sol» (san Gregorio Magno, *Homiliae in Ezechielem prophetam* 1,4,1).

quiera, la mano del vidente de Quebar con las dos varas juntas siguiendo la orden divina; en la parte inferior, la osamenta y la resurrección de los muertos.

En el ámbito cristiano la visión de los huesos pasó a ser símbolo de la esperanza en la resurrección de los muertos. Por ello, se comprende que la representación más común de la visión aparezca en relación con el arte funerario. Así reza el título dado al lienzo del experto paisajista y escenógrafo, Francisco Collantes (primera mitad del siglo XVII), «La visión de Ezequiel: la resurrección de la carne». Presenta al profeta elevado sobre una roca, como un anciano de larga barba blanca, dirigiendo su discurso, con gesto imperativo, a un sinfín de cuerpos retorcidos que comienzan a surgir de la tierra escapando de sus sepulturas; ambienta el episodio en un marco arquitectónico dominado por ruinosos edificios clásicos. La misma connotación de la resurrección la encontramos en la obra de Tintoretto en óleo sobre lienzo (del Museo Scuola Grande di San Rocco de Venecia): Ezequiel, bajo la mirada del Padre, asiste al momento en que los huesos humanos se van revistiendo de carne.

La visión de la puerta cerrada (44,1-3), que debía según Ezequiel permanecer cerrada, como un testimonio de que por ella ha entrado en el santuario el mismo Señor, ha sido representada como una alegoría de la virginidad de María, puerta del cielo, siempre intacta, que concibió y dio a luz al Mesías sin perder su virginidad. San Jerónimo escribe: «Con razón interpretan algunos la puerta cerrada, por la que solo entró el Dios de Israel, en relación con la virginidad de María, que permaneció virgen antes y después del parto» (*Comentario a Ezequiel*, 13, 44; PL 25,430). En la predela de la *Maestà*<sup>67</sup> de Duccio di Buoninsegna, junto a la representación de otros profetas (Isaías, Jeremías, Oseas), aparece Ezequiel; se le reconoce por la inscripción que lleva en la filacteria de su mano derecha, que contiene el texto ya indicado de Ez 44,2; junto a él se encuentra la escena evangélica del nacimiento de Jesús, a la que evoca el texto.

Menos conocido es el influjo ejercido por la visión del templo (47,1-12), un texto cantado durante siglos en la misa dominical de Pascua, y que

<sup>67</sup> La *Maestà* es una pintura al temple sobre tabla realizada entre 1308 y 1311. Es considerada como la obra maestra del pintor italiano Duccio. Se expone en el Museo dell'Opera Metropolitana del Duomo de Siena.

una traducción latina de la Vulgata le ponía la siguiente letra: «Y vi el agua brotar por el lado derecho del templo» (*Vidi aquam*). Estas palabras, en relación con las de Jesús acerca de su cuerpo que, como verdadero templo, habría de ser destruido (cf. Mt 26,60-61; Jn 2,18-22 y 19,33-34), fueron determinantes para situar la herida de Cristo crucificado en el costado derecho. Solo más tarde, tras un conocimiento anatómico más preciso de la circulación de la sangre, gracias a Harvey (s. xvii), la herida fue desplazada al costado izquierdo.

## 6. LÍNEAS ACTUALES DE INVESTIGACIÓN Y CUESTIONES ABIERTAS

Los estudios sobre el libro de Ezequiel no han dejado de aumentar, especialmente a partir de la publicación del comentario, en dos volúmenes, de Walther Zimmerli, en 1969 (cf. Bibliografía). A continuación nos hacemos eco de las líneas investigativas actuales y las cuestiones abiertas que pueden ser más relevantes<sup>68</sup>.

Muy numerosos son los estudios sobre el libro desde la perspectiva diacrónica, cuyos autores son herederos, en mayor o menor medida, del comentario de Zimmerli (cf. el apartado bibliográfico)<sup>69</sup>. La investigación más viva y estimulante transcurre por la senda de la redacción y de la transmisión del libro, en razón del actual criterio metodológico que pone en primer plano el libro, relegando al autor histórico. Los estudios histórico-críticos están consiguiendo situar mejor a Ezequiel en un proceso literario complejo y menos unido a la biografía del profeta. Lo cual no excluye el protagonismo que van ganando las publicaciones desde la perspectiva canónica, cuyo representante es el estudioso Moshe Greenberg (cf. el apartado bibliográfico)<sup>70</sup>. Desde la publicación de los comenta-

<sup>68</sup> Cf. Risa L. Kohn, «Ezekiel Update», en: Hauser (ed.), *Recent Research on the Major Prophets*, 273-277.

<sup>69</sup> Jörg Garscha, Thomas Krüger, Karl-F. Pohlmann, Thilo A. Rudnig, Michael Konkel, Karin Schöpflin, Peter Schwagmeier, Anja Klein, Marco Nobile. Para un elenco de sus respectivas obras, cf. Karl-F. Pohlmann, «Ezekiel: New Directions and Current Debates», en: Tooman – Barter, *Ezekiel: Current Debates and Future Directions*, 5.

<sup>70</sup> Siguen esta perspectiva canónica: Daniel I. Block, Gordon H. Matties, Mark F. Rooker, Julie Galambush, Thomas Renz, Jacqueline E. Lapsley, Ka Leung Wong, Volkmar Premstaller, entre



rios de Zimmerli y Greenberg, se han logrado avances significativos en el estudio de las circunstancias históricas que rodearon el exilio israelita. Los estudios arqueológicos, sociológicos y antropológicos han iluminado lo que había sido una edad oscura en la historia bíblica.

Un buen número de estudiosos siguen un camino intermedio, es decir, se sirven de ambos métodos, dado que no se excluyen, sino todo lo contrario: se complementan<sup>71</sup>. Un comentario ejemplar de esta posición intermedia es el de Leslie C. Allen (cf. el apartado bibliográfico)<sup>72</sup>. Los estudiosos bíblicos son conscientes de que hoy no cabe concebir una reflexión exegético-teológica de la Escritura que prescindiera de las grandes aportaciones de la investigación histórico-crítica.

A partir de 1980 se van abriendo paso otras perspectivas de investigación como la del «trauma» o la feminista. Respecto a la primera, determinados estudiosos han denominado los profetas escritores como «meditación sobre el horror de la guerra»<sup>73</sup>. Bajo esta perspectiva se analiza el libro de Ezequiel como literatura a partir del trauma; se considera el libro como un enfrentamiento teológico con el trauma ocasionado por el asedio, conquista y destrucción de Jerusalén, y la consiguiente deportación de su población en los años 597 y 587 a.C.<sup>74</sup> Especialmente relevante es la segunda, la feminista; dan fe de ello los numerosos escritos que desde co-

otros. Un elenco de sus respectivas obras, cf. Pohlmann, «Ezekiel: New Directions and Current Debates», 4.

<sup>71</sup> Así lo considera Casey A. Strine al subrayar que ambas tendencias son susceptibles de exagerar su posición: bien porque hay una tendencia hacia la división del texto en un número inmanejable de capas, bien porque se tiende hacia una atribución implícita del libro completo al profeta mismo. Por lo que, en su opinión, el desarrollo histórico real probablemente se encuentre en algún punto intermedio. Cf. Casey A. Strine, *Sworn Enemies: The Divine Oath, the Book of Ezekiel, and the Polemics of Exile 38–39* (BZAW 436; Berlin: de Gruyter, 2013) 20.

<sup>72</sup> Otros estudiosos que siguen este camino intermedio son, entre otros, Franz Sedlmeier, Frank, L. Hossfeld y Ronald E. Clements. Para un elenco de sus respectivas obras, cf. Pohlmann, «Ezekiel: New Directions and Current Debates», 6-7.

<sup>73</sup> Cf. Louis Stulman – Hyun Chul Paul Kim, *You Are My People: An Introduction to Prophetic Literature* (Nashville: Abingdon, 2010) 6.

<sup>74</sup> Ruth Poser, *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur* (VTS 154; Boston: Brill, 2012); Daniel L. Smith-Christopher, *A Biblical Theology of Exile* (Minneapolis: Fortress Press, 2002); Daniel G. Garber, «Traumatizing Ezekiel, the Exilic Prophet», en: J. Harold Ellens – Wayne G. Rollins – Donald Capps (eds.), *Psychology and the Bible. A New Way to Read the Scriptures II: From Genesis to Apocalyptic Vision* (Westport: Praeger, 2004) 215-235.

mienzos del segundo milenio siguen esta línea<sup>75</sup>. Por lo que se refiere a Ezequiel, son objeto de un estudio particular los oráculos de los caps. 16 y 23<sup>76</sup>. En estos dos capítulos la ciudad de Jerusalén aparece personificada como la esposa infiel del Señor que finalmente es castigada a manos de sus amantes. Ezequiel usa esta metáfora para retratar la contaminación idolátrica de la ciudad y del templo, y para condenar a sus habitantes por haber quebrantado el pacto.

Los estudios lingüísticos sobre Ezequiel están perdiendo vigor últimamente, en comparación con las décadas de 1970 y 1980. No obstante, sobresale el trabajo de Mark F. Rooker<sup>77</sup>, quien considera que Ezequiel es «el mejor representante del vínculo mediador entre el hebreo preexílico y postexílico; y, por lo tanto, es el ejemplo del hebreo bíblico en transición»<sup>78</sup>.

Cabe señalar una serie de temas o campos abiertos que requieren un mayor estudio. Por mucho que se ha escrito en torno a la formación y composición del libro, es aún un campo donde se pueden hacer importantes progresos, especialmente a la luz de los nuevos descubrimientos arqueológicos y de un mayor conocimiento del contexto histórico del exilio y del postexilio<sup>79</sup>. Es el caso de la relación del libro de Ezequiel con otras tradiciones bíblicas, especialmente con tradición sacerdotal (P), con la Ley de Santidad (H), con el Deuteronomio y la tradición Deuteronomista (D)<sup>80</sup>. Desde las publicaciones de Graf en 1866 y Wellhausen en 1878, los exé-

<sup>75</sup> Cf. la colección «La Biblia y las mujeres». El segundo volumen está dedicado a la profecía: Irmaud Fischer – Juliana Claassens (eds.), *Profecía* (Estella: Verbo Divino, 2020). En esta misma obra se encuentra una copiosa bibliografía sobre los estudios proféticos en clave feminista, particularmente en el artículo de Marta García Fernández, «Metáfora matrimonial en los profetas. Algunas cuestiones de género», 219-228.

<sup>76</sup> Cf. Julie Galambush, *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh's Wife* (SBLDS 130; Atlanta: Scholars Press, 1992); Fokkelen van Dijk-Hemmes, «The Metaphorization of Woman in Prophetic Speech: An Analysis of Ezekiel xxiii»: *VT* 43 (1993) 162-170; Linda Day, «Rhetoric and Domestic Violence in Ezekiel 16»: *BibInt* 8 (2000) 205-230.

<sup>77</sup> Mark F. Rooker, *Biblical Hebrew in Transition: The Language of the Book of Ezekiel* (JSOTS 90; Sheffield: JSOT Press, 1990); «Ezekiel and the Typology of the Biblical Hebrew»: *HAR* 12 (1990) 133-155.

<sup>78</sup> Rooker, *Biblical Hebrew in Transition*, 186.

<sup>79</sup> Cf. el apartado 1.2: «Historia de la investigación y composición del libro».

<sup>80</sup> Corrine L. Patton, «Pan-Deuteronomism and the Book of Ezekiel», en: Linda S. Scheering – Steven L. McKenzie (eds.), *Those Elusive Deuteronomists: The Phenomenon of Pan-Deuteronomism* (JSOTS 268; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999) 2000-2015.

getas han reconocido que el lenguaje y el contenido de Ezequiel tienen un parecido sorprendente con la fuente sacerdotal (P) de la Torá, especialmente con las leyes que se encuentran en el Código de Santidad (Lv 17-26, H)<sup>81</sup>. Debido a que el libro de Ezequiel es representativo de la teología israelita en una encrucijada entre el Israel preexílico y postexílico, y dado que la datación de P y H sigue siendo controvertida, el alcance y la dirección de la relación con estas tradiciones continúa siendo una línea de investigación abierta<sup>82</sup>.

En los últimos años es, también, objeto de estudio la relación entre Ezequiel y Moisés, al examinar elementos tales como las experiencias visionarias en la cima de una montaña, las visiones del santuario y de la gloria de Dios, la recepción de la normativa acerca del culto al templo<sup>83</sup>. También los estudiosos están profundizando en la relación del libro de Ezequiel con el del profeta Jeremías. En ambos libros la persona del profeta desempeña un papel muy significativo, lo cual no es usual en la literatura profética. Ambos se complementan en la revelación de un tema clave en la teología bíblica: la nueva alianza. De interés es la concepción que tienen acerca de la justicia divina; unas veces acentúan el lado retributivo, otras el creativo.

No obstante, el objeto de la investigación no se ha de reducir a la relación del libro con las tradiciones bíblicas, sino que se ha de extender también a las influencias culturales y lingüísticas con el mundo mesopotámico, ya que la visión actual y predominante es que Ezequiel ejerció su ministerio en la diáspora, a pesar de que estaba familiarizado con Jerusalén y sus alrededores<sup>84</sup>.

Otro campo de investigación es el de las metáforas. Los oráculos de Ezequiel son un campo privilegiado para los que quieran estudiar los tro-

<sup>81</sup> Cf. Karl H. Graf, *Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments* (Leipzig: Weigel, 1866) 81-83; Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlin: Reimer, 1878) 386-387.

<sup>82</sup> Cf. Risa Levitt Kohn, *A New Heart and a New Soul: Ezekiel, the Exile and the Torah* (JSOTS 358; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002).

<sup>83</sup> Cf. Henry McKeating, «Ezekiel the 'Prophet like Moses'»: *JSOT* 61 (1994) 97-109.

<sup>84</sup> Cf. Daniel Bodi, *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra* (OBO 104; Freiburg: Universitätsverlag, 1991). El libro ofrece una muestra exhaustiva de los estudios que sugieren influencias filológicas, iconográficas y temáticas babilónicas en el libro de Ezequiel (pp. 35-51). Especialmente se centra en los motivos comunes encontrados en Ezequiel y en el poema acadio de Erra, argumentando que Ezequiel emula el poema de varias maneras.

pos bíblicos. Aun así, ha sido un tanto descuidado por los especialistas del Antiguo Testamento<sup>85</sup>. La exégesis feminista está dedicando un buen número de estudios al uso, alcance y significado de las metáforas<sup>86</sup>. La doble faceta de Ezequiel, como profeta y sacerdote, es también un tema actual de interés para los estudiosos; aunque en el libro Ezequiel aparece principalmente como profeta, cabe preguntarse si ejerció su ministerio desde la perspectiva sacerdotal y si pudo ejercer como sacerdote mientras estaba en el exilio<sup>87</sup>. Y en relación con lo anterior, un tema que merece ser objeto de investigación es la hegemonía de la Palabra o Torá sobre las demás instituciones israelitas<sup>88</sup>.

## PISTAS DE TRABAJO

Con la intención de que el lector o estudioso ahonde en el profeta Ezequiel y su mensaje, se proponen las siguientes pistas de reflexión.

### 1.<sup>a</sup> Cuestiones textuales y composición del libro de Ezequiel

Dos actividades se pueden realizar. Se ha señalado cómo la complejidad de la transmisión del texto se muestra en el hecho de la existencia de una

<sup>85</sup> Hacia la mitad de la década de los ochenta, Patrick J. Miller ya abogó por una mayor atención a los tropos bíblicos; cf. Patrick J. Miller, «Meter, Parallelism, and Tropes: The Search for Poetic Style», *JOT* 28 (1984) 99-106.

<sup>86</sup> Como es el caso de la metáfora matrimonial. Una referencia bibliográfica amplia acerca de la misma se encuentra en García Fernández, «Metáfora matrimonial en los profetas», 219-228; cf. también Julie Galambush, *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh's Wife* (SBLDS 130; Atlanta: Scholars Press, 1992); Christl Maier, «Hija de Sion y ramera Babilonia. Sobre la personificación femenina de ciudades y países en los profetas», en: Fischer – Claassens (eds.), *Profecía*, 203-218.

<sup>87</sup> Cf. Andrew Mein, «Ezekiel as a Priest in Exile», en: Johannes de Moor (ed.), *The Elusive Prophet: The Prophet as a Historical Person, Literary Character and Anonymous Artist* (Leiden: Brill 2001) 199-213; Friedrich Fechter, «Priesthood in Exile according to the Book of Ezekiel», en: Stephen L. Cook – Corrine L. Patton (eds.), *Ezekiel's Hierarchical World: Wrestling with a Tiered Reality* (SBL.SS 31; Atlanta: Society of Biblical, 2004) 27-42; Iain M. Duguid, «Putting Priests in their Place: Ezekiel's Contribution to the History of the Old Testament Priesthood», en: *Ezekiel's Hierarchical World*, 43-60; Corrine L. Patton, «Priest, Prophet and Exile: Ezekiel as a Literary Construct», Cook – Patton (eds.), *Ezekiel's Hierarchical World*, 73-90.

<sup>88</sup> Cf. Varo Pineda, «El espacio sagrado en la Torah», 5-14.

versión larga (TM/LXX) y de otra breve, en griego (G). Prueba de la existencia de distintas versiones y de una labor redaccional es la presencia de diversos textos muy semejantes entre sí (incluso se puede hablar de duplicados) a lo largo del libro. La primera actividad consiste en que el lector identifique tales duplicados mediante una lectura atenta del libro. Una segunda actividad deriva de la constatación de que determinados textos nos han llegado en mal estado de conservación: caps. 7, 21 y 28. Sugerimos al lector que compruebe las diferencias existentes entre estos capítulos comparando la versión hebrea con la griega, y si considera que la versión griega ayuda a una mejor comprensión del texto hebreo. Para la versión hebrea el lector puede servirse de la traducción de la Biblia de Jerusalén, y para la versión griega puede usar la traducción coordinada por Natalio Fernández Marcos y María Victoria Spottorno Díaz-Caro, tomo IV, dedicado a los libros proféticos, y publicada por la editorial Sígueme en el año 2015.

### 2.<sup>a</sup> *El profeta y su contexto histórico*

El lector, tras una lectura atenta del libro, está capacitado para iluminar y profundizar en las tres grandes experiencias del profeta que, sin lugar a dudas, marcaron su ministerio: la reforma religiosa del rey Josías (639-609 a.C.), su llamada a ser profeta mientras se encontraba en el exilio, y la caída de Jerusalén; especialmente esta última señalará un antes y un después en su vida y ministerio profético. Se trata de seleccionar un conjunto de textos que ilustren estas tres experiencias vitales del profeta.

### 3.<sup>a</sup> *Estructura literaria*

Se ha indicado la importancia que desempeña Ez 33 en la estructura del libro, y cómo permite hablar de dos grandes partes en el libro de Ezequiel (1-32 + 33-48), en vez de la clásica división en tres partes. El lector puede confrontar la división tradicional, consultando la obra de José L. Sicre, *Introducción al profetismo bíblico* (Estella: Verbo Divino, 2011) 290-292, con la división bipartita ofrecida por Carlos Granados García, «Ezequiel», en: José Luis Barriocanal Gómez (dir.), *Diccionario del profetismo bíblico* (Burgos: Monte Carmelo, 2008) 300-301. Se le pide que haga una valoración de las razones para optar por una u otra.

#### 4.<sup>a</sup> *Contenido teológico del libro*

Se presentan tres posibles actividades que tienen que ver con la primera y tercera parte del libro de Ezequiel. Respecto a la primera actividad: anteriormente se ha afirmado que en los caps. 16 y 20 se puede encontrar la síntesis del contenido de la denuncia profética ante la conducta pervertida de la «casa rebelde», presente en la primera gran unidad del libro de Ezequiel (caps. 4–24). Se pide al lector que analice el trasfondo teológico del recorrido histórico que hallamos en ambos capítulos. Puede consultar, además de lo expuesto en el presente tema, el estudio de José Luis Barriocanal Gómez, *La relectura de la tradición del éxodo en el libro de Amós* (TG 58; Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2000) 5-94.

La segunda actividad tiene que ver con los caps. 33–48 de cara a profundizar en su significado teológico. Para alcanzar este fin, se deberá relacionar y confrontar la «alianza eterna» / «alianza de paz» de Ezequiel y la «nueva alianza» de Jeremías; y descubrir qué tienen en común Ez 11, 20, 34, 36, 37 y 39, especialmente teniendo como punto de mira las siguientes dos preguntas: el nuevo tiempo anunciado, ¿es don divino o fruto del compromiso humano?; ¿dónde tiene lugar la donación del espíritu divino: en la tierra o fuera de la tierra?

La tercera actividad consiste en comparar la caracterización que sobre el día del Señor hacen los libros de Ezequiel e Isaías; concretamente se trata de confrontar Ez 38–39 con Is 2,2-5 (par. Miq 4,1-5) y 66,18-24. Del mismo modo, compárese la restauración de Jerusalén y su nuevo nombre, según Ez 40, con otros lugares proféticos que aluden a esta misma temática; ejemplo Is 24–25; 60,14.18; 65,18-19; 66,10.13.20; Miq 4,8 y Zac 14,11.

#### 5.<sup>a</sup> *Eco del libro de Ezequiel en la tradición posterior*

Se ha indicado que se atribuye a Ezequiel el ser «el padre de la literatura apocalíptica». Ello explica que, dentro del NT, donde más especialmente se hace sentir su presencia sea en el libro del Apocalipsis. Se sugiere al lector que señale tal recurrencia, indicando, en primer lugar, qué citas, temas, partes de Ezequiel están más presentes y en qué lugar del libro del Apocalipsis; y, en segundo lugar, cuál es el alcance teológico de tal relación. Se puede apoyar en los textos paralelos que constan en el margen de las ediciones de la Biblia; también puede servir de ayuda la consulta del índice

de citas bíblicas del clásico estudio sobre el Apocalipsis de Pierre Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean* (CNT.Ds 14; Genève: Labor et Fides, 2014) 507 pp.; así como las obras de Ugo Vanni: *Apocalipsis* (Estella: Verbo Divino, 2004) 148 pp.; *Apocalipsis. Culmen de la revelación* (Bilbao: Mensajero, 2011) 305 pp.

Un segundo ejercicio tiene que ver con la presencia de Ezequiel en la liturgia católica. Se pide al lector que analice la implicación teológica de la lectura de Ez 36 y 37 en las vigiliias de Pascua y Pentecostés, respectivamente. Para lo cual, se ha de tener en cuenta la relación de dichas lecturas con los otros textos bíblicos proclamados en la celebración. También es conveniente estudiar la relación entre esos dos textos bíblicos con las oraciones eucarísticas del día en que se proclaman tales lecturas (oración colecta, oración de después de las ofrendas y de después de la comunión).

#### 6.<sup>a</sup> *El libro de Ezequiel en la iconografía cristiana*

El patrimonio artístico y cultural constituye un instrumento al servicio de la evangelización. En efecto, son muchas las personas que, en la actualidad, no tienen otro contacto con el cristianismo más que por las obras artísticas, los archivos, los museos, las exposiciones, etc. Y es que, además de la Biblia escrita, poseemos la Biblia en piedra. Hacia esta última se dirige la siguiente actividad: ¿qué representaciones artísticas del libro de Ezequiel conoces en tu diócesis, provincia o región? ¿Cómo aparece representado el profeta? ¿Qué escenas o pasajes del libro se simbolizan? ¿Dentro de qué conjunto artístico se halla? Te puede ayudar Daniel Estivill, «Profetas», en: Liana Castelfranchi – Maria A. Crippa (dirs.), *Iconografía y Arte Cristiano*, Diccionarios San Pablo (Madrid: San Pablo, 2012) 1203-1212; Chiara De Capoa, *Episodios y personajes del Antiguo Testamento* (Barcelona: Electa, 2003); Louis Réau, *Iconografía del arte cristiano. Iconografía de la Biblia. Antiguo Testamento I.1* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 2007).

## BIBLIOGRAFÍA

Ábrego de Lacy, J. M., *Ezequiel* (CNBJ 21; Bilbao: Desclée de Brouwer, 2011) 248 pp. El libro sigue la estructura propia de la colección a la que pertenece: «Comentarios a la nueva Biblia de Jerusalén». El primer apartado es de ca-

rácter introductorio (contexto histórico, el profeta, el libro y su mensaje). Le sigue otro más amplio, con el comentario exegético-teológico de las unidades textuales y sus perícopas. Termina ofreciendo una bibliografía básica.

- Allen, L. C., *Ezekiel 1–19* (WBC.S 28; Dallas: Word, 1994) 327 pp.; *Ezekiel 20–48* (WBC.S 29; Dallas: Word, 1990) 301 pp. El autor se mueve entre la sincronía y la diacronía. Se reconoce deudor de dos autores clásicos en el estudio de Ezequiel, de Moshe Greenberg y de Walther Zimmerli. Parte del texto final y a él vuelve constantemente, pero no sin detenerse en descubrir los signos que evidencian la existencia de un crecimiento textual. Tras una breve introducción, pasa al comentario exegético-teológico siguiendo las distintas unidades textuales. Primero ofrece la traducción del texto, le sigue un apartado amplio de notas y de crítica textual, y, finalmente, el comentario exegético-teológico.
- Block, D. I., *The Book of Ezekiel: Chapters 1–24* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1997) 887 pp.; *The Book of Ezekiel: Chapters 25–48* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 826 pp. El comentario sigue, como el anterior, el método sincrónico y el diacrónico. En las numerosas y amplias notas a pie de página expone la crítica textual y dialoga con los principales estudiosos. Interesante es el apartado «Implicaciones teológicas» tras el estudio exegético de cada uno de los capítulos del libro.
- Cook, St. L., *Ezekiel 38–48: A New Translation with Introduction and Commentary* (AYBC 22B; New Haven: Yale University Press, 2018) 361 pp. El estudio sigue el enfoque del comentario de Moshe Greenberg al incluir ideas de comentaristas judíos tradicionales. En contraste con los comentarios anteriores sobre Ezequiel, el libro dedica especial atención a la idea sadoquita de un «cuerpo» antropomórfico de Dios que habita entre nosotros y el efecto vivificante de esta presencia.
- Greenberg, M., *Ezekiel 1–20* (AB 22; Garden City: Doubleday, 1983) 388 pp.; *Ezekiel 21–37* (AB 22A; Garden City: Doubleday, 1997) 360 pp. El autor, en sus dos obras, sigue el método sincrónico, atento a las características literarias, retóricas y estructurales de las unidades textuales, subrayando las palabras «gancho» de las distintas partes y el desarrollo temático. El comentario consta de tres partes: traducción del texto, notas de la traducción, estructura y temas. En el comentario exegético examina con detalle los problemas textuales, el estilo del profeta, los nexos entre Ezequiel y los demás libros bíblicos.
- Jonge, H. J. de – Tromp, J. (eds.), *The Book of Ezekiel and its Influence* (London-New York: Routledge, 2016) 231 pp. (publicado en 2007 por la edito-



- rial Aldershot: Ashgate, 2007). Presenta una serie de contribuciones de destacados estudiosos bíblicos de Oxford y de Leiden, centradas principalmente en el uso que del libro hacen otros escritos bíblicos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, y su presencia en el misticismo judío.
- Joyce, P., *Ezekiel: A Commentary* (LHB/OTS 482; New York: T & T Clark, 2017) 307 pp. Se trata de un estudio histórico-crítico. El autor, en el prefacio, reconoce lo que los estudiosos de Ezequiel deben a Zimmerli y a Greenberg. Se ha de destacar el apartado de la introducción dedicado a los temas teológicos del libro (pp. 17-32): teología de juicio, ¿Ezequiel y el arrepentimiento?, ¿Ezequiel y la responsabilidad individual?, el futuro no depende del arrepentimiento, teocentrismo radical, la partida del Señor y su vuelta. Sigue un amplio comentario, capítulo por capítulo, y versículo a versículo (pp. 65-241). Termina el libro con una extensa bibliografía (pp. 242-283). Claramente se percibe que el objetivo primordial de la obra es exponer la teología del libro.
- McKeating, H., *Ezekiel* (OTG; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995) 128 pp. La colección «Old Testament Guides» presta un gran servicio a quien desee adentrarse en cualquiera de los libros bíblicos. Es muy útil para un primer acercamiento al libro. Presenta los grandes temas de interés, junto con una bibliografía selecta y comentada brevemente. Se ha de resaltar el capítulo dedicado a las principales etapas en el estudio del libro (pp. 43-61).
- Nobile, M., *Saggi su Ezechiele* (Spicilegium 40; Roma: Antonianum, 2009) 217 pp. El autor recoge sus artículos más importantes acerca de Ezequiel. Sigue un criterio más cronológico que temático. La finalidad que persigue es la de ofrecer un manual de texto.
- Pohlmann, K. F., *Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel) Kapitel 1-19 / Kapitel 20-48* (ATD 22/1-2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996-2001) 631 pp. Predomina el acercamiento diacrónico al libro, siguiendo la estela dejada por el comentario de Zimmerli.
- Tuell, S., *Ezekiel* (NIBCOTS 15; Peabody: Hendrickson, 2009) 368 pp. El autor sigue el método sincrónico. Presenta un cuidadoso análisis exegético-teológico de cada sección del libro. Los términos hebreos aparecen transcritos. Una sección separada de notas al final de cada capítulo proporciona comentarios textuales y técnicos adicionales.
- Zimmerli, W., *Ezekiel 1-24 / Ezechiel 25-48* (BKAT 13.1-2; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969) 1285 pp.; trad. inglesa: *Ezekiel 1. Chapters 1-24 / Ezekiel 2. Chapters 25-48* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress Press, 1979-1983) 509 y 606 pp. Se trata de un comentario magistral. Adopta el método diacrónico. El volumen primero contiene una amplia introducción al con-

junto del libro, en torno a ochenta páginas. Le sigue el comentario por unidades textuales: comienza presentando una referencia bibliográfica; en la interpretación destaca por el profundo análisis textual y por la preocupación por señalar los elementos redaccionales presentes en el texto. Su lectura requiere estar iniciado, al menos, en el hebreo bíblico, pues no ofrece la transcripción de los términos hebreos analizados.

Otros estudios en lengua española: F. Aizpurúa, «Estructura literario-exegética de Ez 36,16-38»: *EstFr* 77 (1976) 393-461; J. Alonso Díaz, «Ezequiel, el profeta de ruina y esperanza»: *CuBi* 25 (1968) 290-299; L. Alonso Schökel – J. L. Sicre Díaz, *Profetas II. Ezequiel – Doce Profetas menores-Daniel-Baruc-Carta de Jeremías* (Madrid: Cristiandad, 1980); J. M. Asurmendi, *Ezequiel* (CuB 38; Estella: Verbo Divino, 1982); R. A. Dus, *Las parábolas del reino de Judá. Lingüística textual y comunicación (Ez 17; 19 y 21)* (Paraná E. R.: Universidad Católica Argentina, 2003); C. Granados García, «Ezequiel», en: J. L. Barriocanal Gómez (dir.), *Diccionario del profetismo bíblico* (Burgos: Monte Carmelo, 2008) 299-307; C. Granados García, *La nueva alianza como recreación. Estudio exegético de Ez 36,16-38* (AnBib 184; Roma: Gregorian & Biblical Press, 2010); C. Junco Garza – J. García Guevara, *Jeremías y Ezequiel* (Biblioteca Bíblica Básica 8; Estella: Verbo Divino, 2021); J. Lamelas Míguez, «Ezequiel»: *ResB* 52 (2006); L. Monloubou, *Un sacerdote se vuelve profeta: Ezequiel* (Actualidad Bíblica 35; Madrid: Fax, 1972); F. Planas, «El pan del profeta (Ez 4,9-17 y 12,17-20)»: *CuBi* 12 (1955) 151-157; G. Savoca, *El libro de Ezequiel* (Guía espiritual del Antiguo Testamento; Barcelona-Madrid: Herder-Ciudad Nueva, 1992); H. Simian-Yofre, «Ez 17,1-10 como enigma y parábola»: *Bib* 65 (1984) 17-43.