

ce

38

Jesús M. Asurmendi

Ezequiel

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
E8TELLA (Navarra)
1982

Todo llega a su hora cuando se sabe esperar. Hace tiempo que nuestros lectores nos pedían una presentación de los profetas JEREMIAS y EZEQUIEL. Aquí tenéis el cuaderno sobre Ezequiel. Dentro de poco le dedicaremos otro al profeta Jeremías.

El profeta EZEQUIEL es una de las figuras de la biblia que han encontrado dificultades para salir adelante en la posteridad. Primero, porque su mensaje pasó por el canal de discípulos demasiado celosos que, al querer concretarlo, impidieron más o menos su recepción y lo hicieron a veces un tanto pesado para los oyentes. Después, porque los judíos que fijaron el canon de las Escrituras en Jamnia a finales del siglo I vacilaron a la hora de aceptar a este profeta que no les parecía totalmente ortodoxo. Finalmente, el concilio de Trento apelaba a las oscuridades del libro de EZEQUIEL para conservar la biblia en lengua latina y evitar de este modo ponerla en manos de todos. Actualmente, EZEQUIEL está aún lejos de tener la popularidad de ISAIAS o de JEREMIAS.

Pero no faltan razones para que releamos hoy EZEQUIEL con interés" Su época se parece a la nuestra; está en el quicio entre un mundo que se derrumba y otro que está naciendo. Frente a las urgencias del momento, el profeta no se contentó con recoger fadamente las soluciones del pasado. Buscó a su costa respuestas originales para que pudiera sobrevivir la fe. Se ha dicho que en él habitaban dos seres: el sacerdote minucioso en el cumplimiento de los ritos y el profeta siempre abierto a la novedad de Dios.

Gracias a la presentación de Jesús ASURMENDI, que nos dio ya el cuaderno sobre ISAIAS, los lectores descubrirán en este «dignatario» del templo que es EZEQUIEL un profeta muy de nuestro tiempo, que sigue hablándonos hoy con su palabra de fuego.

INTRODUCCION

EZEQUIEL, un profeta extravagante, un profeta sin cartel

Pocos cristianos han leído a Ezequiel. Fuera de algunos textos como la visión de los huesos calcinados, la parábola de los malos pastores o el oráculo sobre el corazón nuevo, su obra sigue siendo prácticamente desconocida. El Nuevo Testamento no lo cita muchas veces, a no ser el Apocalipsis de Juan, que recoge algunos de sus elementos. Sin embargo, Ezequiel es un profeta apasionante y apasionado) atractivo y sensible, aunque a veces sus imágenes y su lenguaje resulten pesados.

Su influencia sólo se hizo sentir bastante después de su muerte. Quizás más que la de los otros profetas, su obra fue leída y meditada, completada y elaborada. Esto explica en gran parte que su libro desconcierte algunas veces. Las imágenes se acumulan, se repiten las mismas cosas, el texto se enturbia a fuerza de querer decirlo todo. Está claro que cuando se desea explicarlo todo, las cosas se enredan. Y es lo que le ocurrió a su libro.

El profeta Ezequiel era sacerdote de Jerusalén (cf. 1, 3). No se trata de un caso único; también Jeremías, por ejemplo, era sacerdote, aunque no ejercía en Jerusalén y su función sacerdotal era menos importante. Ezequiel

pertenecía al clero de Jerusalén, el más distinguido y el que ocupaba los primeros puestos.

La tirantez entre su oficio sacerdotal y su misión profética aumenta más aún la enorme sensibilidad de Ezequiel. Para él todo se convierte en una buena ocasión para la palabra profética: la navaja barbera (5,1-6), la comida (4, 9s), la muerte de su esposa (24, 15s)... Y se pone en cuerpo y alma al servicio de esta proclamación: él es el que tiene que comer alimentos impuros, el que tiene que afeitarse la barba y la cabeza. Se sumerge por completo en sus acciones simbólicas lo mismo que en sus visiones: en éstas no solamente ve, sino que actúa. En su visión de la olla (11, 3) su palabra profética provoca la muerte, lo mismo que provoca la vida en la célebre visión de los huesos calcinados (37, 10).

Ezequiel nació sacerdote, pero se volvió profeta '. Vamos a intentar conocer a este profeta, comprender a este sacerdote.

LA HISTORIA EN LA EPOCA DE EZEQUIEL

Gracias a los datos que nos ofrece su libro, podemos situar exactamente el *ministerio* de Ezequiel entre los años 593 y 571 .

Este período es uno de los más trágicos de toda la historia de Israel: las instituciones desaparecen y se hace indispensable una reflexión radical para que el pueblo logre sobrevivir. En esta época se lleva a cabo un giro decisivo en la historia de Israel: las cosas ya no serán las mismas después de la caída de Jerusalén.

Ezequiel vive intensamente estos sucesos. No es solamente un observador; toma partido personalmente en los hechos. En efecto, su ministerio se sitúa antes y después de la caída de Jerusalén en el año 587. Y estos dos aspectos -antes y después de la desgracia- parecen dar también colorido a su persona y a su obra: es sacerdote y profeta, anuncia una palabra de felicidad y otra de desgracia.

¿COMO FECHAR EL LIBRO DE EZEQUIEL?

Hay dos elementos que nos permiten hacerlo con precisión: los datos que nos ofrece el propio libro y un texto babilonio.

1. Datos del libro de Ezequiel

Muchos de los textos de su obra están fechados y en casi todos los casos podemos confiar en esas fechas. Aparte de algunos datos que provienen del libro de los Reyes y de algunos otros que hay que eliminar como errores de los escribas, encontramos en su libro doce fechas seguras: 1,1 (explicado por la glosa de 1,2); 8, 1; 20,1;26,1;29,1;29,17;30,20;31,1;32,1;32,17;33, 21; 40, 1. **Están** fechadas con particular interés sus tres grandes visiones, las de los capítulos 1-3, 16; 8-11 Y 40-48.

Es interesante observar que siete de estas fechas pertenecen al periodo inmediatamente anterior o posterior a la caída de Jerusalén. La mitad de las fechas indicadas conciernen a los oráculos contra las naciones (29-32).

El profeta sitúa su envío a misionar «el año treinta, quinto de la deportación del rey Jeconías, el día cinco del mes cuarto» (1, 1-2). Esta fecha corresponde en nuestro calendario al 31 de julio del 593.

El último texto fechado del libro se encuentra en 29, 17. Se trata de un oráculo sobre el fracaso de Nabucodonosor en el asedio de Tiro y de la promesa que se le hace a este rey de que conquistará Egipto «como salario para su ejército». Estamos en el «año veintisiete, el uno del primer mes» de la cautividad del rey Jeconías, es decir, el 26 de abril del 571.

2. La crónica babilonia

Para esta época tenemos la suerte de tener a nuestra disposición desde hace algunos años un texto procedente de la corte de Babilonia llamado «La crónica babilonia»¹. Encontramos en ella datos muy concretos sobre nuestro período, por ejemplo sobre las diversas campañas militares de Nabucodonosor.

Gracias a esta crónica y teniendo además en cuenta los datos y los sucesos mencionados con mayor o menor amplitud por el segundo libro de los Reyes, por el libro de Jeremías y el de Ezequiel, podemos reconstruir la historia de esta época.

¹ D. J. Wiseman. *Chronicles of Chaldean Kings (626-556 b.C.) in the British Museum*. London 1956.

LA HISTORIA EN LA EPOCA DE EZEQUIEL

1. Antes del 597 y de la primera deportación

Con la caída de Nínive, su capital, el 612, el imperio asirio se derrumba definitivamente. Desde la época de Asaías², el reino de Judá estaba sometido a los asirios. Intentó en varias ocasiones emanciparse, pero sin resultado. Ya a finales del reinado del último gran rey asirio, Asurbanipal, los rebeldes empezaron sin embargo a conseguir algunos éxitos. El rey de Judá, Josías, recobra cierta libertad y hasta emprende la ocupación del antiguo reino del norte. Al mismo tiempo inicia una reforma religiosa. El reinado de Josías constituye un período de esperanza en todos los terrenos. Pero esta felicidad no duró mucho tiempo. En efecto, Egipto no ve con buenos ojos los progresos de los babilonios que quieren acabar con Asiria y paradójicamente Egipto intenta salvar lo que queda del imperio asirio. Es precisamente esta lucha entre egipcios y babilonios la que enturbia la tranquilidad del rey Josías y la que acaba definitivamente con la libertad de Judá. En efecto, el año 609, en Megido, territorio del antiguo Israel, Josías quiere detener a los egipcios que suben hacia Mesopotamia para ayudar al último rey asirio. Josías muere en la batalla.

El rey que le sucede reina poco tiempo; al regresar los egipcios, lo hacen prisionero y se lo llevan a Egipto. Su hermano mayor, Joaquín, es instalado por el faraón en el trono de Jerusalén. Ezequiel no habla de él, pero Jeremías fue uno de sus más terribles adversarios. Judá está bajo el poder egipcio. Pero los sucesos se aceleran. Nabucodonosor, rey de Babilonia y vencedor de Asiria, no puede soportar que Siria-Palestina esté bajo los egipcios. Reacciona. El 605, los egipcios quedan totalmente derrotados en Karkemish, al norte de Siria. Cae también Siria-Palestina y Judá tiene que pagar tributo. Nabucodonosor baja hasta Egipto, pero sin lograr vencer; el 601, vuelve a su país. Judá ve en estos sucesos la prueba de la debilidad babilonia.

Nabucodonosor estuvo dos años en su reino reorganizando su ejército. Judá respira provisionalmente. Por tres años, Jerusalén estuvo sin pagar tributo. Pero, el séptimo año de su reinado, Nabucodonosor se presenta

ante Jerusalén. En el asedio muere el rey de Jerusalén. Lo sustituye su hijo Jeconías, que acaba sometiéndose a Nabucodonosor que toma la ciudad. El rey y toda su familia son deportados a Babilonia. Lo mejor del ejército, gran número de sacerdotes y de artesanos han de tomar también el camino del destierro, y con ellos el tesoro del templo. Es la primera deportación de Judá, en el 597.

Según la costumbre, el rey vencedor instala en Jerusalén a un rey de su elección: Matanías, tío del rey Jeconías. Y para demostrar que el poder le viene de su nuevo amo, le cambia el nombre. Lo dice claramente la crónica babilonia: «(Nabucodonosor) se estableció en la ciudad de Judá y, el mes de addar, el segundo día (6 de marzo de 597), tomó la ciudad; se apoderó del rey y nombró otro rey a su gusto; obtuvo un buen botín que se llevó a Babilonia»³. Sin embargo, hay un hecho curioso: todas las fechas que da el libro de Ezequiel se refieren al rey Jeconías, a pesar de que éste reinó apenas tres meses y fue luego llevado cautivo a Babilonia. Este detalle no sólo es un signo de la simpatía personal del profeta por el rey, sino que por lo visto el rey Jeconías era considerado por los mismos babilonios como el verdadero rey. En efecto, se han encontrado listas de entrega de aceite y cebada hechas a la corte de Babilonia; algunas de ellas mencionan a «Jeconías, rey de Judá», y uno de esos textos lleva la fecha de 592-591. Esto querría decir que Sedecías, el rey instalado por Nabucodonosor en Jerusalén, sólo era considerado como regente, como representante del verdadero rey, prisionero de Babilonia. Y el segundo libro de los Reyes acaba mencionando el restablecimiento del rey Jeconías, admitido en adelante a la mesa del rey de Babilonia. En él era en quien se cifraban las esperanzas de los judíos.

2. Del 597 al 587. Entre dos asedios

Durante este período, Judá está dividido en dos partes: unos están desterrados en Babilonia, y entre ellos Ezequiel. La otra parte se ha quedado en el país. Pero tanto unos como otros en su mayoría piensan que esta situación no será duradera: pronto volverán los deporta-

² Cf. J. M. Asumendi, *Isaías* 1-39 («Cuadernos bíblicos», n. 23), 14-17.

³ Véase *Israel y Judá en los textos del Próximo Oriente Antiguo* (Suplemento al Cuaderno bíblico n. 34). Verbo Divino, Estella 1982.

dos. Jeremías en Jerusalén, Ezequiel en Babilonia intentan corregir estas ilusiones, pero en vano. Jeremías nos dice que el 594-593 algunos representantes de las naciones vecinas, Edom, Moab, Ammón, Tiro y Sidón, acudieron a Jerusalén a preparar la rebelión contra Nabucodonosor (Jr 27). La carta de Jeremías a los desterrados anunciándoles que el destierro será largo, la reacción que provocó en ellos (Jr 29), las disputas de Jeremías con los profetas que anunciaban el próximo regreso (cf. Jr 28), todo esto nos da una idea de la situación y de los ánimos de los judíos. Es importante señalar que la llamada de Ezequiel al ministerio profético, en julio del 593, coincide precisamente con estos sucesos. Pero el complot fracasa y Sedecías, el rey de Jerusalén, ha de ir personalmente a Babilonia a dar pruebas de su fidelidad. Es una nueva próroga.

Pero los complots del partido pro-egipcio de la corte de Jerusalén acaban triunfando sobre los consejos de sumisión a los babilonios que Jeremías no cesa de dar. Se interrumpe el pago del tributo. Nabucodonosor se presenta ante las murallas de Jerusalén el 15 de enero del 588. Una efímera intervención egipcia obliga durante algún tiempo a los babilonios a levantar el sitio. Sedecías intenta huir, pero es apresado y llevado ante el rey de Babilonia. Le sacan los ojos y se lo llevan a Babilonia, donde muere.

Jerusalén es conquistada. El 25 de agosto es incendiada la ciudad y el templo. Todos los que tienen algún cargo u oficio importante han de ir al destierro a juntarse con los deportados del 597. Desaparece el reino de Judá.

Los babilonios instalan a Godolías, un amigo de Jeremías, como gobernador de Judea, convertida en una nueva provincia del imperio. Pero Godolías es asesinado por algunos fanáticos de Judá. Jeremías es llevado a la fuerza a Egipto. Poco después habrá una última deportación de judíos a Babilonia.

Tenemos muy pocos datos sobre la vida de los desterrados. Cabe pensar, según el libro de Ezequiel, que estaban agrupados en diferentes lugares y que gozaban de cierta libertad de movimientos; en efecto, vemos con frecuencia a los «ancianos» ir a escuchar al profeta. Esta relativa agrupación permitirá algunos años más tarde organizar la vuelta a Judea. Pero por ahora los desterrados tienen mucho que hacer para comprender lo que ha ocurrido y para reavivar su fe en YHWH, fe que les permitirá sobrevivir como pueblo de Dios.

EZEQUIEL Y EI CANON

Desventuras de un gran profeta

Pocos libros de la biblia habrán suscitado tantas lecturas diferentes como el libro de Ezequiel. Médicos de todas las disciplinas se han inclinado sobre nuestro personaje descubriendo en él un «caso» sumamente interesante. Otros han visto en él al primer testigo de los ovnis... Se ha interpretado el capítulo primero como la descripción esotérica del cerebro humano...

Por otra parte, al libro de Ezequiel le costó algún trabajo ser admitido en el canon de las Escrituras. El judaísmo estableció la lista de los libros sagrados en el sínodo de Jamnia, por los años 90-95 de nuestra era. Uno de los criterios que se siguieron fue éste: los textos candidatos a la etiqueta de canonicidad tenían que estar de acuerdo con la Torá. Pues bien, el texto de Ezequiel planteaba algunos problemas: las normas que señala en los últimos capítulos no se conforman con la legislación que había acabado imponiéndose. Una anécdota curiosa que nos refiere el Talmud de Babilonia, en el tratado Menahot sobre los dones y ofrendas, explica cómo se resolvió el problema: «Rabí Yehuda dijo en nombre de Rab: Que se recuerde al hombre llamado Hanna ben Ezequías, porque gracias a él no se suprimió (excluyó, ocultó) el libro de Ezequiel; en efecto, sus palabras están en contradicción con las palabras de la Torá. ¿Qué es lo que hizo? Tomó 300 alcuza de aceite, se instaló en el granero y allí estuvo hasta que lo explicó todo».

Pero no se detienen aquí las desventuras de Ezequiel. En el concilio de Trento, Ezequiel resultó un texto difícil de comprender e interpretar; algunos se basaron en ello para que se prohibiera la traducción de la biblia en lengua «vulgar»: aquello resultaba demasiado peligroso para «el vulgo, los ignorantes y las mujeres». ¡Sin comentario!

UNA PALABRA PARA HOY

"Las visiones de éste van para largo, a largo plazo profetiza» (Ez 12,27)

¡Qué tranquilos estaríamos si los profetas hablasen para largo! La actitud **que** consiste en dejar para el pasado o para el futuro la palabra profética es muy antigua... Pero el profeta no es un astrólogo ni un adivino que anuncie el porvenir (cf. "Cuadernos bíblicos», n. 23, 6-8). Es un hombre que habla para hoy. Y esto es precisamente lo que Jos contemporáneos de Ezequiel se negaban a admitir.

Según un refrán que cita Ezequiel (12, 21-25), los desterrados niegan por completo la eficacia de la palabra profética: «**P**asan días y días y no se cumple la visión». En el refrán que cita luego (12, 27), la crítica afina **más** las cosas. No se niega la palabra o la eficacia de la palabra; se la deja para más tarde: es una palabra que no vale para ellos, sino para otros. ¡Bonito juego el de pasarse la pelota unos a otros para estos israelitas que quieren deshacerse de una palabra molesta!

Desgraciadamente, la palabra de Dios anunciada por su profeta es una palabra para ellos, es decir, para hoy. La respuesta divina se repite: «Yo, el Señor, diré lo que tenga que decir, y lo que yo diga se *hará*, no se *retrasará* más; sino que *en* vuestros días, casa rebelde, lo diré y lo haré» (12, 25). «**No** se retrasarán más mis palabras, lo que diga lo haré» (12, 28).

Como todos los profetas, Ezequiel habla para sus contemporáneos. Pero quizás más que en los otros, su palabra se arraiga en el presente, ya que su tiempo era tan duro que tenía una necesidad urgente de la luz que trajera la palabra profética. En medio de la angustia y de la incertidumbre por la caída de Jerusalén, Ezequiel habla para desvelar el sentido y el significado de lo que ocurre en Judá. En la desesperación del destierro, el profeta va a hacer renacer la esperanza y la vida. En ambos casos no se trata de hacer "ciencia ficción». La palabra profética no es una droga que nos haga -viajar lejos de nosotros y de nuestro presente. Al contrario, nos pone frente a nosotros mismos en este presente que vivimos ahora. Nos interpela aquí y ahora. No hay escapatoria posible.

En la página 63 puede verse un esquema del libro de Ezequiel

LA LLAMADA Y LA MISION DE EZEQUIEL

El libro del profeta Ezequiel se abre con una visión grandiosa: la llegada de la gloria de Dios a Babilonia. Pero la presencia de la gloria de Dios al país de los desterrados

no es más que el marco en donde el profeta recibirá su misión profética.

El relato de la visión (Ez 1)

El texto (1, 1-3, 15) ha sido profundamente retocado por los discípulos del profeta, que quisieron completar lo que éste no había dicho, hacer una descripción más rica que la suya. Así, por ejemplo, la descripción de las ruedas y de los rostros de los vivientes está sacada del capítulo 10. De esta forma, el texto se hizo más pesado y a veces incomprensible.

Descargándolo de sus añadiduras, proponemos un texto que tiene muchas probabilidades de remontarse al

propio profeta y en el que casi todos los especialistas están de acuerdo. Con ello no pretendemos que el texto así reconstruido sea el único válido. No descalificamos las relecturas y los complementos ulteriores. Queremos conocer a Ezequiel y para ello hay que leer su texto, pero podríamos igualmente hacer una lectura muy interesante de los complementos y glosas hechos por sus discípulos.

He aquí el texto que probablemente sirvió como punto de partida:

¹ El año treinta, el día cinco del mes cuarto, hallándome entre los deportados, a orillas del río Quebar, se abrieron los cielos y contemplé una visión divina... ³ Entonces se apoyó en mí la mano del Señor.

⁴ Miré y vi un viento huracanado que venía del norte, una gran nube y un zigzaguo de relámpagos... ⁵ En medio del fuego había una apariencia de cuatro vivientes y ésta era su forma: tenían una apariencia de hombre... ⁶ Y cada uno tenía cuatro alas... ¹¹ dos alas se tocaban entre sí y otras dos cubrían sus cuerpos... ¹³ Y entre los vivientes había un fuego como de carbones encendidos... y el brillo era el del fuego y del fuego salían relámpagos...

²² Y había una forma encima de la cabeza de los vivientes, el

firmamento brillante como el cristal... 26 Y encima del firmamento, había como la forma de una piedra de zafiro, una apariencia de trono, y sobre esta apariencia de trono había una apariencia como el aspecto de la parte superior de un hombre. 27 Y vi como el brillo del electro ...desde lo que parecían sus riñones hacia arriba, y desde sus riñones hacia abajo vi como el aspecto del fuego... y un brillo todo alrededor. 28 Como el aspecto del arco que aparece en las nubes un día de lluvia; así era el aspecto del brillo todo alrededor. Era el aspecto de la apariencia de la gloria de YHWH.

Miré y caí rostro a tierra y oí la voz de alguien que me hablaba.

La visión de Ezequiel

La visión del profeta no es tan complicada como se pretende. En el aspecto estilístico resulta en el fondo bastante sobria. Sólo se mencionan los elementos indispensables. En una primera parte (hasta el v. 5) tenemos: la fecha, la apertura de los cielos, la mención de la visión divina, la mano de YHWH, el viento, la luz y el fuego. Una segunda parte (hasta el v. 26) presenta a los seres vivientes, el fuego y el firmamento. La última, finalmente, menciona el trono, el hombre, el resplandor y la gloria de Dios.

Conviene observar la abundancia de términos comparativos: demuestran que el profeta no quiere describir algo con precisión, sino más bien transmitir una experiencia. Hay una «apariencia de seres vivientes» que tienen una «apariencia de hombre». Dos veces se habla de una «especie de trono» y de «una figura que parecía un hombre». Y se termina diciendo que «era la apariencia visible de la gloria de Dios». Si añadimos que el profeta usa seis veces la partícula «como» y cinco veces el término «aspecto», hemos de concluir que no pretende dar detalles concretos de lo que ha visto. Al contrario, se nota su empeño por no describir, por quedarse en el terreno de la

experiencia. Y este empeño se manifiesta especialmente al final, en el momento culminante: Ezequiel no dice que viera la gloria de Dios, sino sólo la «apariencia visible de la gloria de Dios».

Otro efecto estilístico importante: a lo largo del texto se advierte que se va estrechando el campo visual; se parte de una visión cósmica que se va centrando poco a poco en el objeto esencial: viento huracanado, los cuatro vivientes, el firmamento, la piedra, el trono, «una figura que parecía un hombre», la «apariencia visible de la gloria de Dios». Los actores están ya en su sitio. La palabra puede llegar.

Pero para comprender mejor la visión, hay que explicar algunos detalles y elementos de la misma, que tienen una carga simbólica evidente.

El «firmamento» (<<plataforma») tenía para los antiguos la función de separar el mundo de Dios del de los hombres. Era una especie de cúpula, de campana, por encima de la cual estaban la morada de los dioses y los depósitos de las aguas. Ezequiel ve un viento huracanado y un nubarrón que vienen *del norte*. En efecto, se creía

PROFETAS - VISIONES APOCALIPTICAS

El profeta bíblico es el hombre de la palabra. Los relatos de vocación de los profetas pueden resumirse así: «Yo te envío; vete y diles...» Es característica del sacerdote la instrucción, del sabio el consejo, del profeta la palabra (cf. Jer. 18, 18). Hombre de la palabra, el profeta no es un adivino ni un astrólogo. Pero, ¿podemos decir que es un vidente? Los orígenes del profetismo son difíciles de señalar con precisión, lo mismo que los de un río cuyas fuentes no siempre es fácil determinar. En 1 Sm 9, 9 se *nos* dice: "Antes se llamaba vidente al que hoy llamamos profeta». Extáticos, videntes, hombres de Dios se encuentran en los orígenes de lo que a partir del siglo VIII a. C. se convirtió en el profetismo clásico, que a veces se designa como profetismo escrito '.

En su evolución, el profetismo mantuvo cierta vinculación con las visiones. No todos los libros proféticos contienen relatos de visión, pero los hay en suficiente abundancia para que podamos decir que las visiones constituyen un elemento importante de los textos proféticos. La visión más antigua en orden cronológico (que no es necesariamente el de su redacción) es la de 1 Re 22, 19-24. Es bien conocido el ciclo de 5 visiones del profeta Amós. Constituye la estructura de la última parte de su libro (Am 7-9). También es célebre la visión del c. 6 de Isaías, como la del relato de vocación de Jeremías (Jr 1, 11-17). Estos dos grandes profetas, lo mismo que Ezequiel, sitúan la llamada al ministerio profético en el marco de una visión. En Ezequiel, además de la visión inaugural del c. 1, encontramos las de los 8-11; 37,1-14 Y40-48.

La característica más importante de las visiones de la Escritura así como de las teofanías es que están siempre ordenadas a una palabra. Nunca se trata de un bonito espectáculo mudo. Si se ve algo, si Dios hace ver alguna cosa, es para escuchar, de tal forma que el vocabulario que a veces se emplea resulta un poco chocante para nuestra mentalidad. Así, en Am 1, 1 se lee: "Palabras que vio Amós». Y en Is 2, 1: "Palabra que vio Isaías». En

1 Sm 3, 15 se dice que Samuel no se atrevía a contar la visión a Elí, pero en realidad el texto nos dice que sólo había escuchado la palabra del Señor la noche precedente.

El relato de visión es uno de los géneros proféticos. Es una manera de expresar una comunicación con el mundo divino.

Las visiones de Ezequiel son presentadas a veces como visiones apocalípticas. Es verdad que en el estado actual de los textos pueden prestarse a confusión, sobre todo si pensamos en la dificultad que tenemos a la hora de definir con precisión el género apocalíptico. Pero una vez que se encuentra el texto del profeta en su tenor primitivo (cf. p. 10), las visiones de Ezequiel no tienen nada de apocalíptico. Se hacen un poco apocalípticas, sobre todo en los c. 40-48, por los complementos posteriores y más concretamente por la introducción del agrimensur que explica al profeta las características del nuevo templo.

En compensación, las visiones de los c. 1-6, 8 de Zacarías señalan el paso del profetismo clásico al género y a la teología apocalíptica. Siguen siendo proféticas, pero empiezan a ser ya apocalípticas.

LAS VISIONES APOCALIPTICAS y LAS OTRAS VISIONES DEL A.T. 2

Si llegamos a distinguir con exactitud algunas diferencias importantes entre las visiones de los apocalípticos (especialmente Daniel) y las otras visiones del Antiguo Testamento, comprenderemos al mismo tiempo ciertas diferencias esenciales entre el profetismo y la apocalíptica.

En primer lugar, el número de visiones. En los profetas sólo ocupan una pequeña parte del conjunto del texto, incluso en Ezequiel y en Amós, que son los que más las utilizan. Al contrario, entre los apocalípticos ocupan prácticamente todo el lugar (cf. Daniel y ya Zaca-

1 Cf. L. Monloubou. *Profetismo y profetas*. Fax, Madrid 1971.

2 c1. Ch. Jeremias, *Die Nachtgeschichte des Sacharja*. Göttingen 1977.

rías en menor grado).

Lo que ven los profetas pertenece a la esfera humana: la rama de un árbol, una olla (en Jeremías). Entre los apocalípticos destacan más bien los monstruos y los seres fantásticos.

Las cuestiones planteadas en el marco de la visión son un elemento muy importante para comprender el paso del profetismo a la apocalíptica. En las visiones proféticas, el profeta no plantea preguntas sobre lo que *ve* ni sobre el sentido de sus visiones. En Zacarías (excepto 5, 1-4) Y en Daniel el visionario siempre hace preguntas sobre el sentido o la función de lo que está viendo; todo es misterioso, todo tiene que explicársele; se trata de comprender el sentido oculto (cf. sobre todo Dn 7). Es ésta una característica esencial de los apocalípticos.

En los apocalípticos, el significado de la visión casi nunca se explica por completo. En la visión de los profetas, o se da la explicación o no es necesaria. En los apocalípticos, la explicación es siempre restringida y selectiva; quedan en el misterio y sin explicar muchos elementos de la visión. Por otra parte, en las visiones proféticas, es el mismo Señor quien da la explicación, mientras que en los apocalípticos lo hace el ángel-intérprete.

También cambian de papel los personajes. El ángel intérprete ocupa un sitio especial. Sin él no hay propiamente hablando ni género literario ni teología apocalíptica. Ocupa a la *vez* el lugar del Señor y el del profeta: el del Señor, porque es él quien dialoga con el profeta; éste no tiene acceso directo al Señor; y el lugar del profeta cuando se encarga de la intercesión (Zac 1, 12; Dn 8, 13).

De forma paralela a la presencia predominante del

ángel-intérprete disminuye la del Señor; su figura gana en poder cósmico al mismo tiempo que en distanciamiento. Antes era el Señor quien hacía ver. Ahora es el ángel. En los profetas hablaba el Señor; en los apocalípticos, los ángeles; el Señor no pronuncia palabra alguna.

El profeta habla para los hombres de su tiempo, para el día de hoy. Intenta convertir, restablecer las relaciones del hombre o del pueblo con su Dios. Si anuncia la esperanza para el porvenir, lo hace en términos fuertes para provocar el anhelo, pero suficientemente elásticos para que nadie caiga en la trampa de la explicación detallada. Cree en el desarrollo de la historia y en el diálogo de Dios con su pueblo, siempre renovado. El profeta es el hombre de lo inesperado de Dios.

El apocalíptico intenta consolar y tranquilizar. No se preocupa de la conversión. Desea saber cómo y cuándo se producirán los últimos acontecimientos, cómo y cuándo va a actuar finalmente el Señor en favor de sus fieles perseguidos para destruir a los enemigos de Israel. Quiere saber, porque todo está ya decidido de antemano. Dios lo ha escrito todo en su libro desde el principio. Lo que entonces se escribió sucederá indefectiblemente. Hay que saberlo para poder consolarse. Sabiendo que el fin está ya cerca, se podrá resistir mejor.

El cristianismo se movió dentro de un mundo apocalíptico. Pero los apocalipsis cristianos, aunque conservan el género, cambian radicalmente de contenido. Es capital la llamada a la conversión. Los últimos acontecimientos se han producido ya. Jesucristo está ya ahí. La historia vuelve a encontrar su valor. La llamada a la vida es para todos. Desaparece la dicotomía entre buenos y malos: todos tenemos necesidad de Jesucristo. Y todos tenemos acceso a él.

que la morada divina estaba al norte, en el sitio en que aparece la estrella polar.

El fuego y la luz son también elementos importantes. El fuego forma parte de todas las teofanías del Antiguo Testamento. Manifiesta la presencia de Dios, presencia que puede ser positiva (como la columna de fuego del éxodo: Ex 14, 24) o negativa (símbolo del juicio y del castigo: Nm 16, 35; Sof 1, 18), La luz y la claridad constituyen igualmente una de las características de las manifestaciones divinas, un símbolo regio, como en Is 9, 1 o Is 60, 1-3, donde la llegada de la gloria de Dios se compara con el amanecer y la claridad de la aurora.

Los cuatro seres vivientes parece que son el soporte del firmamento en el que se encuentra la apariencia de trono. La cifra *cuatro* es símbolo de totalidad; todavía hoy nosotros seguimos hablando de «los cuatro puntos cardinales». La presencia de los cuatro vivientes que tienen «forma humana» simboliza aquí la totalidad del mundo.

La gloria de Dios: es lo esencial de la visión, que han ido preparando los demás elementos. Esta gloria está presente en varios textos del Antiguo Testamento. Los textos que pertenecen al documento sacerdotal son los más cercanos a la concepción que tiene Ezequiel de la gloria de Dios. Digamos en seguida que no se trata de una descripción de la presencia de Dios. La gloria de Dios no es Dios, sino una forma de expresar la presencia personal de Dios.

La raíz hebrea que corresponde a la palabra «gloria» (KBD) significa «pesar». A partir de este primer significado, el término recibe otras connotaciones. En el Antiguo Testamento, las riquezas son el signo de la gloria (ef. Gn 13,2). Job exclama: «Me ha despojado de mi gloria» (Job 19,9). Esta raíz sirve para señalar también la posición social (cf. Gn 45, 13), como cuando decimos de alguien que «tiene peso».

El Antiguo Testamento considera la gloria de Dios de dos maneras. Por una parte, la importancia, el peso de Dios ha de ser reconocido y aceptado por los israelitas, y este reconocimiento ha de manifestarse en su *comportamiento*: reconocer la gloria de Dios es cumplir su voluntad, serie fiel. Por otra parte, han de reconocer la gloria de Dios en el *culto*. Es muy posible que este segundo aspecto

tenga como trasfondo la religión cananea, como indica el salmo 29. Reconocer la gloria de Dios en el comportamiento y en el culto es reconocer la relación que hay entre la divinidad y sus fieles.

Una de las características del documento sacerdotal es la de emplear este término para expresar la presencia de Dios (Ex 16, 10; 24, 15b-18; 40, 34-36; Lv 9, 23-24). Es significativo que la gloria de Dios aparezca en este documento en unos momentos de especial importancia: el alimento en el desierto (Ex 16), el comienzo y el final de la revelación en el Sinaí (instrucciones para la construcción del santuario y su toma de posesión por el Señor: Ex 24 y 40), el momento de entrada en función de los sacerdotes (Lv 9). No hay que olvidar que para el documento sacerdotal el culto y el sacerdocio tienen un papel capital (cf. «Cuadernos Bíblicos», n. 13,48).

Los elementos de la descripción de la gloria del Señor en el documento sacerdotal y en los textos de Ezequiel están también muy cercanos. En Ex 16, 10; 24, 16; 40, 34-35, como en Ez 1,4 Y 10,4, se menciona que *la nube* acompaña la llegada de la gloria. No siempre está presente la nube cuando aparece la gloria, pero suele ser uno de sus elementos habituales, aunque hay que distinguir con claridad entre la nube y la gloria.

El fuego es otro elemento importante: puede tener la forma de «ascuas» (Ez 1, 13 Y 10,2), o tratarse de «algo así como fuego» (1, 27). Este mismo tema aparece en el documento sacerdotal: «La gloria del Señor apareció a los israelitas como fuego voraz sobre la cumbre del monte» (Ex 24, 17). «De la presencia del Señor salió fuego que devoró el holocausto» (Lv 9, 24).

En los textos del profeta, solamente Ezequiel es testigo de la visión de la gloria, mientras que en Ex 24, 17 Y Lv 9, 23, por ejemplo, la gloria se manifiesta a todo el pueblo.

En Ezequiel, el tema de la gloria de Dios aparece en tres momentos importantes: la gloria de Dios llega a Babilonia, entre los desterrados (1, 1-3, 15); abandona el templo de Jerusalén (8, 11); vuelve a su templo renovado (43). Para Ezequiel, el lugar normal de la presencia de Dios, su gloria, es el templo de Jerusalén. Por tanto, es normal que vuelva a él. Pero de nuevo nos encontramos con algo interesante: la gloria de Dios se manifiesta en el extranjero. Ezequiel es *sacerdote*; sus imágenes, sus con-

cepciones, son las propias de un sacerdote y sobre todo su manera de hablar de la presencia de Dios utilizando el símbolo de la gloria. Pero es también *profeta* y su misión profética le hace descubrir que el Dios de Israel no está

ligado a un templo, a una tierra, sino a un pueblo. Dios ha querido aliarse con un pueblo, en donde quiera que esté. y por eso va a buscarle con su amor en donde está: en el destierro, en Babilonia.

La misión del profeta

No hay que engañarse: la gloria de Dios no viene a Babilonia para ofrecer sin más ni más un espectáculo grandioso o ser la ocasión de una experiencia personal extraordinaria. La teofanía destinada al profeta tiene como objetivo una palabra que, por medio de él, ha de llegar al conjunto de los desterrados. El capítulo I es como la introducción, la obertura de lo que viene a continuación. La teofanía está hecha para la palabra; hasta ahora se ha visto, en adelante se oirá. La palabra oída en el marco de la teofanía establece al profeta en sus funciones.

Volvamos al conjunto del texto interesándonos por los tres actores que allí aparecen: Dios, el pueblo, el profeta.

DIOS

Dios es el que manda. Sólo él tiene la iniciativa. Desde el comienzo de la visión, Ezequiel declara: «Se apoyó en mí la mano del Señor y vi» (1,3); es el Espíritu el que hace ponerse en pie al profeta (2, 1). Y todo lo que sigue no es prácticamente más que un largo discurso del Señor. También aquí es él quien lo hace todo. En dos ocasiones declara: «Yo te envié» (2, 3.4). Es él quien capacita al profeta para la misión que le confía: «Hago tu rostro tan duro como el de ellos y tu cabeza terca como la de ellos» (3,8). Pero esta capacitación es algo más que el don de una paciencia física. Como en todos los relatos de misión, el

Señor da un signo a Ezequiel. Y aquí el signo es muy especial: el profeta no sólo tiene que «escuchar» las palabras que el Señor le va a decir; tiene que «tragárselas»: «Abre la boca y come lo que te doy» (2, 8). Y la iniciativa del Señor va más lejos todavía: «Abrí la boca y me dio a comer el rollo» (3, 2).

EL PUEBLO

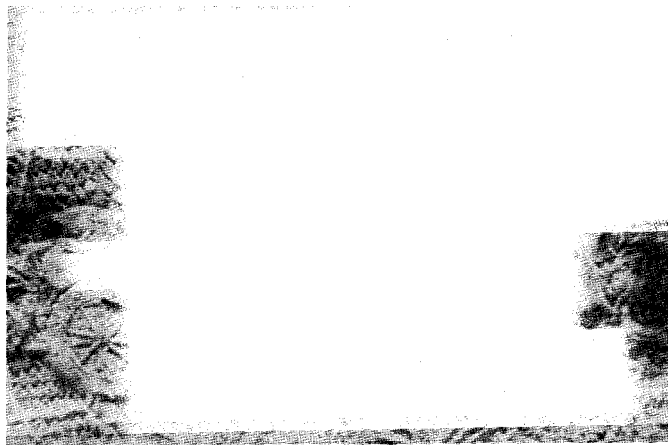
Si el Señor habla, es para confiar a su profeta la misión de hablar, de proclamar sus palabras al pueblo: «Les dirás: Esto dice el Señor YHWH» (2,4); «Les dirás mis palabras» (2, 7). Después de haberle hecho comer el rollo, añade: «Vete a hablara la casa de Israel» (3, 1); «Diles mis palabras» (3,4). Y el texto termina, como en un resumen: «Todas las palabras que yo te diga escúchalas atentamente y apréndelas... Y diles: Esto dice el Señor YHWH» (3, 10-11). La misión del profeta será hacer comprender a su pueblo que el Señor le habla, incluso en el destierro.

Dios habla a su pueblo por el amor que le tiene, expresado en la elección (cf. 16, 6.14), pero también por el comportamiento del pueblo. En cuatro ocasiones se le califica de «casa rebelde» (2, 5.6.8; 3, 9). La imagen del pueblo que nos ofrece el texto es bastante sombría; se parte de esta constatación fundamental: «Se rebelaron contra mí ellos y sus padres, se sublevaron contra mí»

hasta el día de hoy» (2, 3). Se insiste en la rebelión, pero también en la dureza de corazón. Se trata de algo muy distinto de una dificultad para comprender, del empleo de una lengua distinta: «No se te envía a un pueblo de idioma extraño y de lenguas extranjeras que no comprendes... Si a éstos te enviara, te harían caso; en cambio, la casa de Israel no querrá hacerte caso, pues no quieren hacerme caso a mí» (3, 5-7). Ahí está la raíz del mal: no quieren escuchar al Señor. Sin embargo, «te escuchen o no te escuchen, sabrán que hay un profeta en medio de ellos» (2, 5).

EL PROFETA

Ezequiel aparece en este texto bastante pasivo; a diferencia de Isaías o de Jeremías, no reacciona, no opone ninguna resistencia. Por otra parte, se le ha hecho comprender que ha de ser dócil, que no tiene que ser rebelde



Toma de *Lakisch* por *Senaquerib*: la deportación a Nínive.

Daniel Sev;n

como su pueblo: «Tú, hijo de Adán, oye lo que te digo: ¡No seas rebelde, como la casa rebelde!» (2, 8). Y esta advertencia no basta, sino que se le indica además que la misión será dura: el pueblo no le escuchará, como no escucha al Señor, y no cesarán de meterse con él: «No tengas miedo a lo que digan, cuando te rodeen de espinas y te sientes encima de alacranes» (2,6). Sin embargo, hay motivo para tener miedo, ya que las palabras que ha de pronunciar el profeta son «lamentaciones, quejas y gemidos». Pero las duras palabras del Señor son, en la boca de Ezequiel, «dulces como la miel» (3, 3).

CONCLUSION

Ya está Ezequiel dispuesto para su misión: tiene que ir a anunciar a su pueblo rebelde el juicio del Señor y sus palabras. Es una misión dura, pero no está solo. El es solamente un enviado.

PRIMERA ETAPA
DE LA ACTIVIDAD
DEL PROFETA

(593-587)

ANTES DE LA CAIDA DE JERUSALEN

Toda la primera parte del ministerio profético de Ezequiel está dominada por dos temas estrechamente unidos: la manifestación de los pecados de Israel y el anuncio del castigo, es decir, la destrucción de Jerusalén y el destierro

de los habitantes de Judá. Estos dos temas constituyen una especie de denominador común: corren a través de las acciones simbólicas de los c. 4-5, de los oráculos de los c. 6-7, de la visión de los 8-11 y de lo que sigue hasta el c. 24.

El hatillo del deportado (Ez 12, 1-16)

Entre los profetas, es Ezequiel a quien más le gustan las acciones simbólicas. Las encontramos sobre todo en la primera parte de su ministerio en donde anuncia el juicio contra Israel, pero también las hay en el resto del libro.

Vamos a estudiar una de las más célebres de estas acciones proféticas: el hatillo del deportado (Ez 12, 1-16).

EL TEXTO

Los v. 1-16 del c. 12 forman una unidad fácil de reconocer. Antes, en los c. 8-11, Ezequiel contó cómo la gloria de Dios había abandonado el templo de Jerusalén; el c. 11 acababa con una fórmula de conclusión: «Yo les conté a los desterrados lo que el Señor me había revelado» (11, 25). El c. 12 comienza con una fórmula de introducción de oráculo bastante clásica. Y en 12, 17 se encuentra una nueva fórmula de introducción y un tema diferente. Por

tanto, es clara la unidad literaria; las dificultades están en el análisis del texto.

En efecto, la simple lectura del pasaje indica que está muy elaborado. Ciertas alusiones nos hacen pensar en otros acontecimientos históricos. Por ejemplo, la historia del boquete en el muro (v. 5.7 a. 12) recuerda la del rey que fue llevado a Babilonia; la dispersión de sus escuadrones y de su guardia evoca el final del último rey de Jerusalén, Sedecías, inmediatamente antes de la caída de Jerusalén. Encontramos este relato en el libro de Jeremías (52, 6-11) y en el segundo de los Reyes (25,3-7). Parece ser que al principio el texto hablaba sólo de la deportación de los israelitas; el propio profeta o sus discípulos lo completaron luego, insertando la historia de la deportación del rey de Judá.

Todavía se pueden observar ciertas oscilaciones en el texto. En dos ocasiones (v. 10 Y 11) aparece la orden de Dios al profeta: «Respóndeles», pero en un caso el destinatario es el príncipe que está en Jerusalén y en el otro los

que fueron desterrados con Ezequiel. Pues bien, está claro que los verdaderos destinatarios son estos últimos. y la clave del oráculo es la de decir a los que están todavía en Jerusalén que también ellos serán desterrados, como declara el v. 11: «Irán cautivos al destierro». La acción simbólica de Ezequiel se refiere sólo a la orden de preparar el hatillo del deportado durante el día y salir al atardecer cubriéndose el rostro para no ver el país. Todo lo que se dice del boquete en el muro y de la oscuridad es un añadido.

También el v. 16 es una adición posterior, pero en una línea muy distinta; afirma que no se han perdido todas las esperanzas. No tiene relación directa con la acción simbólica como tal.

ARTICULACION DEL TEXTO

El esquema de los relatos de acción simbólica es muy conocido (véase el recuadro). Y nuestro texto lo sigue a la perfección. Después de la introducción clásica del oráculo: «Me vino esta palabra del Señor», el v. 2 cita a los destinatarios e indica el objetivo de la operación, así como los motivos que la han provocado: Israel no ve ni escucha. Quizás oigan después de estos oráculos.

La orden del Señor describe detalladamente el mimo que el profeta tiene que ejecutar (v. 3-6). Y de forma ejemplar, el Señor declara: «Hago de ti una señal para la casa de Israel». Así, pues, el objetivo de la operación es poner una señal para que Israel comprenda. La señal es algo que debe facilitar la comprensión, el descubrimiento de un aspecto importante. Como Israel no quiere ni ver ni oír, he aquí el signo que le va a dar el Señor; el profeta en acción.

El relato prosigue con la ejecución de la orden; se subraya solamente que Ezequiel «hizo lo que se le mandó» (v. 7).

La explicación se da de forma concisa (v. 9-11). No es el pueblo el que plantea aquí la pregunta sobre el significado, como por ejemplo en 24, 19; es el mismo Señor quien le pregunta al profeta si los espectadores le han interrogado sobre su acción. Y repitiendo el término de «señal», ofrece en una frase lapidaria el sentido de la acción simbólica.

Por tanto, el texto sigue una lógica rigurosa. Todo parte del v. 2, que describe una situación que a Dios le gustaría que cambiase: no ven ni escuchan. El Señor intenta la transformación por medio de una acción simbólica del profeta: Te pongo como una señal para la casa de Israel (v. 6). Y el profeta, señal de Dios con su acción, intenta conseguir que el pueblo oiga y vea para que pueda cambiar. Pero el texto no dice nada sobre la transformación del pueblo; queda abierto.

LECTURA DEL TEXTO

La acción simbólica de Ezequiel se sitúa perfectamente en el marco de la primera parte de su ministerio. En efecto, hasta la caída de Jerusalén, el profeta intenta con todas sus fuerzas hacer comprender a los israelitas que el juicio de Dios con su pueblo es severo y que el castigo está ya decidido. La ciudad va a ser destruida. La historia del pueblo (cf. p.21) y su pecado son tales que ya no cabe otra solución.

El juicio ha comenzado ya: la primera deportación, de la que formaba parte Ezequiel, ya ha tenido lugar. El año 597, lo mejor del pueblo emprendió el camino del destierro, cada uno con su hatillo al hombro, al atardecer, cuando el calor es menos fuerte, sin mirar la tierra que tienen que abandonar, tan grande es su vergüenza. Pero los desterrados no comprendieron: «Vives en la casa rebelde: tienen ojos para ver, y no ven; tienen oídos para oír, y no oyen» (v. 2).

En el período entre las dos deportaciones (597-587), tanto los desterrados como los que quedaron en Judá siguen creyendo que se trata de una situación provisional y que la destrucción de la ciudad, del templo y de la nación va para largo. El ministerio de Jeremías y de Ezequiel consiste en hacerles ver que están viviendo de ilusiones: el final está cerca. Descubrimos aquí un aspecto muy interesante del ministerio profético: el profeta es el que ve, el que comprende lo que está pasando. Ya en el texto célebre de Isaías 6 (cf. «Cuadernos bíblicos», n. 23, 18-22), el profeta constata que el pueblo no ha comprendido nada, no ha visto nada, mientras que él, Isaías, ha visto al Señor, al Rey de Israel, y que entonces comprendió. El problema se sigue planteando en los mismos términos en la época de Ezequiel. Todavía no está todo

LAS ACCIONES SIMBOICAS DE LOS PROFETAS

El profeta es el hombre de la palabra; todo su ministerio está ordenado a ella. Pero esta palabra no sólo se expresa oralmente, sino que con frecuencia toma en los profetas la forma de actos ¹. Podrían definirse las acciones simbólicas como un mimo que representa, por analogía, el mensaje del profeta. La presencia bastante frecuente de estas acciones muestra que el ministerio profético agarra al hombre en todo su ser. Manifiesta además que su actividad tiene un carácter esencialmente público, ya que esas acciones han de ser vistas por todos los destinatarios. El profeta no trabaja en un laboratorio, sino en medio del pueblo.

ESTRUCTURA DE LAS ACCIONES SIMBOICAS

Cuando es completo, el relato de una acción simbólica tiene tres elementos: 1) orden de ejecución dada por Dios; 2) relato de la acción; 3) palabra que indica su significado. Entre los relatos completos pueden leerse las flechas de Joás (2 Re 13, 14-19), el matrimonio de Oseas (Os 1, 2-9; 3, 1-5), el cinturón en el río (Jr 13, 1-11), el hatillo del deportado (Ez 12, 1-16), la ausencia de luto de Ezequiel en la muerte de su esposa (Ez 24, 15-24). Más frecuentemente, los relatos no comprenden más que el primero y el tercer elemento, la orden de ejecución y la palabra que da su significado ². Tres textos dan únicamente el segundo y el tercer elemento, el relato de la acción y su significado (1 Re 11, 29-31; 22, 11; Jr 28, 10-11). Y uno de los textos más célebres (Isaías desnudo y descalzo por las calles de Jerusalén) no relata más que el significado (Is 20, 1-6).

El mecanismo de las acciones simbólicas es bastante sencillo. Está, en primer lugar, el objeto, el material de la acción (por ejemplo, los cabellos en Ez 5, 1-4); este objeto no tiene necesariamente una relación directa con lo que se le hace representar. Así, por ejemplo, los cabellos de Ezequiel, por analogía, representarán a los

habitantes de Israel. Al contrario, el mimo sí que guarda una relación directa con lo que anuncia: en el caso de los cabellos, se quema la tercera parte, otra tercera parte es cortada por la espada y la otra tercera se dispersa por los aires: esto figura efectivamente lo que va a suceder a los israelitas. Por tanto, todo puede servir de material para las acciones simbólicas, ya que los objetos toman el significado que se les dé. El principio de base de toda acción simbólica es por ello el de la analogía.

ACCION SIMBOICA y MAGIA

A primera vista, estas acciones simbólicas parecen estar muy cerca de los actos mágicos. Y es probable que en su origen no esté muy clara la frontera entre ellos.

Pero las acciones simbólicas del Antiguo Testamento son radicalmente distintas de las acciones mágicas. Según Fohrer, se pueden señalar tres diferencias esenciales: 1) El profeta siempre tiene conciencia de que realiza su acto simbólico como respuesta a una orden de Dios; la iniciativa viene del Señor; y hasta en los cuatro casos en que no se menciona esa orden, el hecho se sitúa en el contexto de la predicación que los profetas relacionan siempre con Dios. El mago, por el contrario, actúa por su propia cuenta o por la del que se lo exige. 2) En las acciones proféticas hay siempre una palabra que explica; es ésta precisamente la particularidad de estas acciones: su sentido no es evidente; la mayoría de las veces sorprenden al espectador/destinatario. En la magia, por el contrario, no hay explicación alguna. 3) El objetivo de la acción mágica es manipular, utilizar a los dioses, a las fuerzas divinas o diabólicas, o sencillamente a los demás; gracias a una técnica muy precisa, se puede llegar incluso a dominar a las divinidades. Así, pues, las acciones proféticas y las acciones mágicas pertenecen a dos mundos diferentes.

Sin embargo, la magia y el profetismo tienen una convicción en común: la técnica mágica (con tal que se la ejecute debidamente) o el mensaje profético están dotados de eficacia.

LA ACCION SIMBOICA COMO GARANTIA DEL MENSAJE

La acción simbólica es a veces una manera de subrayar la palabra profética. Como ésta, la acción simbólica al anunciar el mensaje garantiza su realización: puesto que Dios está en el origen, las cosas no pueden ser de otra manera: «Yo, el Señor, lo digo y lo hago» (Ez 37, 14).

¹ El estudio más completo sobre este problema es sin duda el de G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten*. Zwingli Verlag, Zürich 1953.

² Is 8, 1-4; Jr 16, 2-4. 5-7-8-9; 19, 2. 11a; 27, 1-12; 43, 8-13; 51, 59-64; Ez 4, 1-3, 4-8, 9-17; 5, 1-17; 12, 17-20; 21, 11-12. 23-29; 24, 1-14; 3, 22-27; 37, 15-28; Zac 6, 9-15.

perdido; la casa rebelde, Israel, todavía podría escuchar y comprender; ¿quién sabe? .. quizás escuchen... (v. 2).

De todas formas, «escuchen o no escuchen» (2, 5; 3, 11), la lección del mimo profético está muy clara. Los destinatarios del oráculo son los desterrados, pero el mimo afecta a los que están aún en Judá. También ellos irán al destierro: «Soy señal para vosotros; lo que yo he hecho lo tendrán que hacer ellos; irán al destierro» (v. 11). La lección está clara, pero ellos no creen ni escuchan. Toman al profeta por «copleo de amoríos, de bonita voz y buen tañedor; escuchan tus palabras, pero no las practican» (33, 32). En definitiva, «la casa de Israel no querrá hacerte caso, porque no quieren hacerme caso a mí», dice el Señor (3, 7).

El tono de la primera misión del profeta aparece con claridad en este texto: su predicación será anuncio de quejas, de gemidos, de gritos, concretamente del anuncio del destierro para todo el pueblo.

La historia de Israel (Ez 16)

Hay tres capítulos de Ezequiel dedicados a la historia de Israel: e116, e120 y e123. Aunque el hilo conductores el mismo para estos tres textos, cada uno tiene su personalidad y sus perspectivas propias. Aquí estudiaremos el c. 16.

EL TEXTO

También en este caso la utilización y la lectura del texto han aportado complementos y amplificaciones. Sería demasiado largo desarrollar los criterios y las razones que permiten a los especialistas determinar las diversas etapas del texto. Señalemos solamente que al principio el texto comprendía los v. 1-21. 24-25. 35. 37. 39-41a; los v. 16-21 pueden ser de Ezequiel o de alguno de sus discí-

REINTERPRETACION DEL TEXTO

La historia del rey Sedecías impresionó al pueblo. Su fin lamentable y vergonzoso se vio como el colmo del deshonor. Partió al destierro, ciertamente, pero ¡en qué condiciones! Por eso su historia se introdujo en este texto: los detalles del boquete y de la oscuridad se refieren a Sedecías.

Además -y esto está perfectamente en la línea de Ezequiel-, lo que sucedió al príncipe y a sus tropas servirá para que los israelitas «sepan que yo soy el Señor» (v. 15). El Señor se manifiesta y se da a conocer en su obrar. El cumplimiento del castigo tiene que probar la autenticidad del mensaje profético, de la palabra del Señor.

Pero este mensaje no es únicamente de castigo. Es lo que afirma el v. 16: el Señor de Israel se manifiesta también en la certeza de que la salvación será posible para «unos pocos», para un resto. También a ellos se les hará ver que él es el Señor. Si son capaces de reconocerlo en el castigo, podrán entonces encontrarlo en la esperanza.

pulos 1. Leeremos primero el texto inicial para detenernos al final brevemente en los complementos.

EL VOCABULARIO

Para entrar mejor en el corazón del texto, pasaremos revista rápidamente a unos cuantos elementos significativos del vocabulario.

El verbo *pasar* ('br). En los v. 6 y 8, es el Señor el que pasa: la primera vez pasa junto a la niña que acaba de

nacer, y es la vida; luego pasa cerca de la joven que ha llegado a la madurez, y es el amor. El Señor pasa, hace alianza con ella, la toma por esposa, cubriendo su desnudez y dándole todo lo que necesita para las bodas, las bodas reales.

Vuelve a encontrarse el verbo «pasar» en los v. 15,21 Y25; pero el sujeto del verbo ha cambiado. «Tú te prostituiste con el primero que pasaba» (v. 15). «Te has abierto de piernas a todo el que pasaba» (v. 25). En el v. 21 se reprocha a Israel: «degollaste a mis hijos pasándolos por el fuego», es decir, se le acusa de haberlos ofrecido en sacrificio a los dioses falsos. Pero son sobre todo los v. 15 y 25 los que, como contraste, nos dan la articulación del texto. El «paso» del Señor fue la fuente de la vida para Jerusalén; al ofrecerse a todo el que pasaba, Jerusalén muestra claramente su infidelidad.

El verbo *ver* (*r'h*) también cambia de sentido a lo largo del texto. Al principio, es el Señor el que pasa y ve a esa niña, primero en su estado de abandono mortal y luego en su capacidad de convertirse en mujer y en esposa. Al final, son sus amantes quienes la ven en su desnudez, siendo esta desnudez uno de los elementos del castigo. La visión del Señor fue para la vida; la visión de los amantes será para la muerte.

El verbo *crecer*, *multiplicar* (*rbh*). Se encuentra dos veces en el v. 7: gracias al paso del Señor, la niña empieza a crecer para llegar a la madurez. En el v. 25, se aplica también a esa joven que se ha convertido en mujer, pero para indicar que ha multiplicado sus desvaríos. Y en el momento del castigo, sus amantes «ejecutarán en ella la sentencia en presencia de muchas mujeres» (v. 4Ia). Por todas partes hay abundancia: en la vida que da el Señor, en los desvaríos, en el castigo.

Este mismo contraste se observa entre los v. 8 Y39. El Señor cubre con su manto la desnudez de la joven; es el gesto de la pertenencia, de la protección: la joven se convierte en su esposa. En el v. 39, la situación es totalmente distinta: «Te quitarán los vestidos, dejándote desnuda».

Los verbos *dar* (*ntn*) y *tomar* (*lqh*). Es importante el contraste entre estos dos verbos. El sujeto del verbo *dar* es siempre el Señor (v. 11.12.17.39). Es él el que da, pero cosas diferentes. En los tres primeros empleos, se trata de los regalos que hace a su esposa. La última vez es para decir que el Señor va a «dar», a entregar a su esposa al

castigo por causa de sus infidelidades (v. 39).

Este mismo juego se observa en el empleo del verbo *tomar*. En los v. 16, 17, 18 y 20, el sujeto es Jerusalén y en el 39, «los amantes». Jerusalén utiliza para sus infidelidades los regalos que Dios le ha dado. En vez de tomar esos regalos como expresión del cariño de quien se los dio, se sirve de ellos para insultar y provocar al donante.

Partiendo de estos elementos del vocabulario y del juego de sujetos, se percibe en seguida el eje del texto: se trata de pasarse al enemigo con armas y bagaje. Todo está en movimiento en este texto: el Señor pasa, Jerusalén se prostituye con los que pasan, recibe regalos y ella los utiliza con otros fines, la cubren y la desnudan, el paso de la muerte inevitable (v. 4-5) a la vida (v. 6-7), el paso de la vida en plenitud (v. 8-13) a la muerte (v. 40). Todos estos pasos, estas transformaciones tienen dos causas, dos agentes transformadores: el Señor para la vida, el comportamiento de Jerusalén para la desgracia.

UN PROCESO CONTRA JERUSALEN

Por detrás de muchos oráculos de juicio se atisba el desarrollo de un proceso (cf. «Cuadernos bíblicos», n. 23, 8-10). Este esquema es el que recoge claramente nuestro texto: se enumeran primero los beneficios que ha recibido la acusada por parte del acusador (v. 3-14); vienen luego las acusaciones sobre el comportamiento de la acusada (v. 15-25); se anuncia entonces la sentencia y el castigo según la fórmula clásica: «Por eso...» (v. 35s); el empleo en este texto de la fórmula «¡heme aquí!» da todavía más fuerza a la sentencia.

Sentencia y castigo (v. 37-4Ia) corresponden a la legislación bíblica, tal como está codificada en el Deuteronomio (22, 21.24): los adúlteros son apedreados por los asistentes al juicio; el castigo de la hija de un sacerdote que se prostituye (Lv 21, 9) o del que toma por esposa a una mujer y a su madre (Lv 20, 14 a) es la muerte por el fuego.

Así, pues, tenemos en este texto un proceso del Señor contra Jerusalén: Dios es el querellante y el juez; los

«amantes» de Jerusalén y la asamblea del pueblo son los que ejecutan la sentencia.

LECTURA DEL TEXTO

Nos fijaremos especialmente en tres elementos de Ez 16.

El origen de Israel

La forma con que Ezequiel presenta los oÍgenes de Jerusalén debe estar muy cerca de la realidad histórica. A diferencia de Oseas o de Jeremías, no habla de un origen glorioso de la ciudad que, en el curso de su historia, llegallá a caer bajo la mala influencia de los cananeos. Para él, Jerusalén, Israel, hunde sus verdaderas raíces en Canaán; era al principio una ciudad cananea en la que no faltaban los elementos amoritas e hititas.

Gratuidad del don de Dios

Este origen del pueblo subraya con energía la gratuidad del don que Dios ha hecho a este pueblo. Israel no tenía ningún derecho. Para él, todo es don, y don de la vida, porque sin el «paso» del Señor Jerusalén habría muerto irremediamente. Dios ha hecho de Israel su aliado. Ha establecido con él una alianza (v. 8) después de habérselo dado todo.

Con esta verdadera creación de Israel todo estaba dispuesto para una vida en común feliz entre los dos. Pero Israel se salió del círculo, se alejó de quien le había hecho vivir, prefirió a otros transeúntes, a cualquiera de los que pasaban, excepto al Señor. A este alejamiento no puede menos de responder el castigo, la vuelta a la situación inicial: primero la desnudez y luego la muerte. El ciclo se completa. El broche se cierra. Los dos primeros movimientos -muerte/vida, vida/alejamiento-- se indican en el texto como pertenecientes al pasado y al presente, el castigo como futuro. Y éste es precisamente el momento; se acerca la hora; es inminente la caída y la destrucción de Jerusalén. Será corto el lapso de tiempo entre el anuncio de la sentencia y su ejecución. Todos serán testigos.

El simbolismo conyugal

Ezequiel utiliza el simbolismo conyugal para expresar las relaciones del Señor con su pueblo. Por lo que sabe-

mas, fue Oseas el que creó esta imagen. En él toma un colorido patético, ya que fue su propia experiencia la que le llevó a comprender así las relaciones del Señor con Israel. Jeremías recogió luego esta imagen. Ezequiel es el heredero de estos dos profetas, pero con acentos muy personales.

Para Oseas, hubo en los comienzos de Israel una época en que eran felices las relaciones entre los esposos. No así para Ezequiel: Israel se alejó del Señor desde el principio (cf. también Ez 20). En Oseas, la esposa creía que eran los amantes los que le hacían regalos. En Ezequiel, la esposa sabe muy bien de dónde le vienen los regalos, pero los luce para sus amantes. En Oseas, la alianza entre los esposos tenía algo de «don mutuo». En Ezequiel, la alianza es un don total del Señor.

LOS COMPLEMENTOS

Como ya hemos dicho, este texto de Ezequiel fue releído y completado.

Se advierte un primer complemento en los v. 26-30. Se trata de la prostitución con los extranjeros y más en concreto con las grandes potencias. Es éste el tema central del c. 23: el profeta condena la política de alianzas con consecuencias catastróficas, ya que equivale a preferir a los demás por encima del Señor de Israel.

Los v. 32-35 describen este comportamiento insensato de Israel que, incluso paga a sus amantes, en vez de conseguir de ellos el precio de su prostitución. Es probable que, al utilizar esta imagen, el profeta piense en los tributos que ha pagado Israel a las grandes potencias, como se lo reprocha en los v. 26-30 y en el c. 23.

Los v. 44-58 constituyen otro desarrollo bastante considerable respecto al primer texto. Recoge la imagen simbólica que se desarrolla en el c. 23: la historia de las dos hermanas, Jerusalén y Samaría. Aquí, al añadir a Sodoma, la imagen se amplía y el comportamiento de Jerusalén resulta aún más escandaloso que en el c. 23. Pero con este añadido se esboza una idea importante sobre la restauración futura. Este aspecto faltaba en el primer texto, el de la parábola histórica que hemos leído.

Dejando al margen las pequeñas glosas dispersas por el texto, nos encontramos con el último elemento añadido en los v. 59-63. El tema es claro: a partir del complemento

anterior y de la palabra «alianza» que aparecía en el v. 8, se anuncia la vuelta a la alianza, pero esta alianza tiene un contenido mucho más fuerte que en el v. 8.

Al terminar la lectura de esta serie de complementos, podemos señalar la vitalidad del primer texto del profeta; ha dado lugar a varios desarrollos que siguen más o menos

el hilo conductor o que proponen variantes aproximativas. Es posible reconocer en algunos de estos desarrollos la mano misma de Ezequiel. Otros, de estilo diferente, son obra de sus discípulos. El primer texto se ha convertido en la matriz del texto actual.

Profetas, mentiras y magia (Ez 13)

Como muchos de los libros proféticos anteriores, el de Ezequiel contiene algunos oráculos dirigidos contra otros profetas. En el c. 13 encontramos algunos temas ya utilizados por Jeremías (Jr 23), pero la personalidad de Ezequielles impone su propia marca.

No resulta fácil determinar la fecha de composición de este c. 13. Estamos en el destierro, ya que el castigo que se señala es el de no volver a «la tierra de Israel» (v. 9). Pero, ¿se trata de antes o de después del 587? Poco importa.

Por otra parte, está claro que este capítulo forma cuerpo con el anterior y con el siguiente. Los profetas son el tema principal del conjunto 12, 21-14, 11. El editor del libro, o el mismo profeta, ha reunido unos cuantos oráculos relativos todos a este problema. Ya hemos hablado brevemente de 12,21-28 (cf. p. 9). El pasaje siguiente, Ez 14, 1-11 (p. 28), presenta algunos casos en los que el Señor subordina la consulta del profeta y su propia palabra al comportamiento global de los israelitas e incluso del profeta que «se deja seducir»¹.

ARTICULACION DE Ez 13

El c. 13 es una pequeña joya arquitectónica. Se descubre fácilmente su estructura estudiando las diversas fórmulas utilizadas por el profeta. Hagamos su inventario.

Los vv. 1-3 acumulan de manera impresionante las fórmulas de introducción: «Me vino esta palabra del Señor!: Hijo de Adán!, profetiza contra los profetas de Israel; profetiza diciéndoles!: Escuchad la palabra del Señor!: Esto dice el Señor!: ¡Ay de los profetas...!» Hasta el v. 8, nos encontramos con una primera serie de acusaciones. El v. 8 se abre con la fórmula típica en el lenguaje profético para anunciar el juicio: «Por eso...» (*lkn*); aquí sigue una expresión que ya hemos visto: «Esto dice el Señor», seguida de un «por haber...», que inicia una segunda serie de acusaciones. Inmediatamente después viene el anuncio del castigo, esta vez sin más preparativos: «Por tanto, esto dice el Señor». Una última expresión, como conclusión, anuncia la consecuencia: «y sabréis que yo soy el Señor» (v. 9).

Los vv. 10-14 recogen las mismas fórmulas, a veces reforzadas: «Sí, porque...», y una serie de acusaciones (v. 10): «Por tanto, esto dice el Señor», con el anuncio del juicio/castigo (v. 13): «y sabréis que yo soy el Señor» (v. 14).

¹ Hay ciertamente en Ez 13 algunas glosas y comentarios añadidos más tarde, por ejemplo los vv. 15-16. Pero esto no estorba al estudio de este capítulo sobre el problema del «conflicto entre profetas».

En los vv. 17-18 aparece una nueva fórmula de introducción con una cascada de fórmulas introductorias parecidas a las de los vv. 2-3: «Tú, hijo de Adán, encárate con tus paisanas, metidas a profetisas por su cuenta, y profetiza contra ellas diciéndoles: Esto dice el Señor: ¡Ay...!». A continuación viene la lista de acusaciones. Y luego: «Por tanto, esto dice el Señor: Aquí estoy yo contra...» (v. 20). «y sabréis que yo soy el Señor» (v. 21).

Los dos últimos versículos del capítulo constituyen también un pequeño oráculo: «Porque...» y las acusaciones (v.22); «Por tanto...», y el anuncio del juicio (v. 23); «y sabréis que yo soy el Señor».

Gracias a la indicación de estas fórmulas aparecen claramente las dos grandes partes de este capítulo: 1-16 y 17-23. La primera parte está compuesta de dos oráculos con dos anuncios de juicio (v. 8 y 13) y dos fórmulas de conclusión-consecuencia (v. 9 y 14). También hay en el primer oráculo dos series de acusaciones (v. 3-7 y 8) y dos fórmulas de juicio, aunque la primera no va seguida del anuncio del castigo.

La segunda parte se divide también en dos oráculos, de diversa longitud, con la mención de las acusaciones, el anuncio del juicio y la fórmula de conclusión-consecuencia (v. 17-21 y 22-23).

Así, cada uno de estos oráculos está compuesto de manera muy clásica: acusación/castigo (cL «Cuadernos bíblicos», n. 23, 9). La última fórmula, el tercer tiempo del oráculo, es propio de Ezequiel.

LECTURA DEL TEXTO

El primer oráculo (13, 1-9) se dirige a los profetas de Israel. Su autor profetiza por orden del Señor. La primera acusación es que esos profetas no son enviados de Dios. La esencia misma del profetismo en Israel es que el profeta es un portavoz de la divinidad, un mensajero del Señor. Pues bien, Dios niega que haya enviado a tales profetas. Siguen su propio espíritu, su propia inspiración. Por consiguiente, su mensaje carece de valor.

Pero la acusación va más lejos. Ezequiel reprueba la actitud misma de esos profetas (v. 5). Para él, el profeta no es solamente portavoz del Señor, es también un centinela (cf. p. 44); debe estar continuamente en la brecha para prevenir a su pueblo, tanto desde un punto de vista colec-

tivo, para el conjunto del pueblo, como desde un punto de vista individual. En la época de Ezequiel, la dimensión colectiva de la función del profeta-centinela era capital. Jeremías y Ezequiel insistieron en ella. Había que lograr que los judíos comprendieran que la rebelión contra los babilonios no les conducía a nada, que la salvación del pueblo y la supervivencia del reino pasaba por la sumisión al ocupante. Duro mensaje. Los profetas que denuncia Ezequiel no han visto venir, no han vigilado bien, han practicado la política del avestruz. Y han contribuido con su omisión a la pérdida del pueblo.

La actitud de estos profetas se revela en el contenido de sus oráculos. En este primer oráculo, Ezequiel no dice todavía con claridad de qué se trata. Califica simplemente los dichos de estos profetas de «visiones vanas y oráculos falsos». El siguiente oráculo nos permitirá concretar estas acusaciones.

El castigo anunciado es muy severo. Tres expresiones diferentes, pero típicas, anuncian su exclusión de la comunidad, de «mi pueblo». La primera expresión: «no tomarán parte en el consejo de mi pueblo» es particularmente significativa para los profetas. Amós declaraba que «no hará cosa el Señor sin revelar su plan a sus siervos los profetas» (Am 3, 7) 2. El «consejo» es precisamente el lugar en donde se tratan los «planes». Los profetas excluidos de Israel (del libro y del suelo), de la comunidad, no tienen ya ninguna posibilidad de vida. En Israel, como miembro del pueblo, o se vive en comunidad con Dios o se muere. Pues bien, ése es el castigo anunciado a los profetas que siguen su propia inspiración.

La acusación del segundo oráculo (13, 10-14) se refiere ante todo al contenido del mensaje de los «malos» profetas: han anunciado la paz, siendo así que no había paz. De hecho, la historia dio la razón a Jeremías, a Ezequiel, al Señor: el desastre llegó, Israel conoció el destierro. Esta acusación constituye el núcleo más concreto de las acusaciones de Ezequiel.

El texto habla a continuación de la actitud de esos profetas con el pueblo. Ezequiel utiliza la imagen de la tapia que amenaza con caerse. En ese caso caben dos

² Éf. también 1 Re 22, 1-29; [s 6; Jr 23, 18.22. En estos dos últimos textos, como en Am 3, 7, aparece el mismo término que utiliza Ezequiel (*sod*): «consejo, Secreto».

actitudes: o contentarse con enlucida y hacer algún arreglo para salvar las apariencias, o ponerse a levantar de nuevo la tapia con mayor solidez. Los profetas que ataca no han hecho más que enlucir la tapia, pero sin enfrentarse con las raíces del mal. Es la misma actitud que les echaba en cara en el primer oráculo: negarse a subir a las ruinas para hacer de centinelas, adornar una pared que está a punto de derrumbarse, practicar la política del avestruz, en definitiva, faltar a la misión profética.

El castigo anunciado está totalmente en línea con la acusación. La acción del Señor pondrá de manifiesto todas las ilusiones; la tapia se derrumbará con estrépito; no habrá paz. Las apariencias se disiparán; La realidad del desastre se verá con toda claridad.

La segunda parte del texto se refiere a las mujeres de Israel, semiprofetisas, semibrujas. En el v. 17 se observa la acusación ya hecha en los v. 3-9: no han sido enviadas por el Señor, sino que siguen su propia inspiración.

El primer oráculo de esta segunda parte (13, 18-21) acusa a estas profetisas de practicar la magia. No sabemos exactamente a qué alude el profeta. Lo seguro es que con esas prácticas hacen vivir a los que tienen que morir y morir a los que tienen que vivir. Pero sólo el Señor es dueño de la vida y de la muerte. Las brujas han usurpado ese poder utilizando otras fuerzas. Y eso, para vivir ellas mismas. En este oráculo no hay amenaza de castigo, el

Señor anuncia solamente que liberará a su pueblo de la mano de esas profetisas.

El último oráculo (13,22-24) repite la misma acusación que el primero, pero de forma más explícita: esas profetisas han afligido al justo haciéndole creer que no lo era y, por el contrario, no han ayudado al malvado a convertirse ya volver al Señor. El juicio es el mismo que en el oráculo precedente: el Señor no permitirá ya las visiones falsas ni los embustes (cf. v. 3-9) y liberará a su pueblo de las profetisas que siguen su propia inspiración.

La conclusión «y sabréis que yo soy el Señor» demuestra, al final de estos cuatro oráculos, que es en la acción donde se podrá reconocer al Señor.

CONCLUSION

Ezequiel acusa a los profetas de pretender ser profetas, cuando en realidad no han sido enviados. Así se comprende la segunda acusación: han desfigurado la función y el mensaje profético; en vez de denunciar el pecado y señalar los peligros que acechan al pueblo, han cerrado los ojos. En vez de anunciar que no había paz y predicar la conversión, han adormilado al pueblo con palabras de paz.

La gloria del Señor abandona el templo (Ez 8-11)

El conjunto de textos que vamos a estudiar ahora es uno de los más complicados y reelaborados de todo el Antiguo Testamento. Sin embargo, está muy bien estructurado literariamente y es de una gran densidad teológica. Lo primero que hay que hacer es limpiar el texto;

para la comprensión de su movimiento y de su articulación es indispensable quitar los comentarios posteriores, los añadidos. Lo cual no quiere decir, desde luego, que el texto primero tenga más valor que el resto...

EL TEXTO

Sería demasiado complejo hacer el análisis del texto para señalar luego cómo se llega a su primera redacción. Fiémonos de los especialistas que han trabajado en este punto con tanta maestría como entusiasmo. El texto que recogemos es el siguiente: 8, 1.3b.5-18; 9, 1-3.5-6. 7b-11; 10, 2 (excepto algunas palabras añadidas). 7 (sólo las palabras «alargó la mano hacia el fuego, lo cogió y se marchó»). 14.18 (solamente: «la gloria del Señor salió del templo»). 19b (solamente: «Se detuvo junto a la puerta oriental de la casa del Señor»); 11. 23.24-25 '.

Los comentarios posteriores afectan sobre todo al c. 10. El conjunto 11, 1-22 está formado por dos oráculos que deberían estar situados en otro lugar y que se han añadido aquí debido a la mención de «la casa del Señor».

A partir del texto primitivo tal como lo hemos reconstruido anteriormente, se han hecho dos tipos de reflexión. Se ha identificado -y con razón- la gloria del Señor de nuestro texto con la del primer capítulo. Y se han añadido en los c. 8-11, que no comprendían ninguna descripción, algunos elementos procedentes del c. 1. Además, el abandono de la gloria se ha completado con imágenes que recordaban los redactores, probablemente las de una procesión del arca de Dios en el templo de Jerusalén. Por eso se habla de «ruedas», las de la carroza en la que se transportaba el arca (cf. 1 Re 7,27-33; 1 Sm 6 y 2 Sm 6). En relación con este tema, entran también en escena los querubines, asimilados explícitamente a los cuatro vivientes del c. 1. Esto se percibe con claridad: hay dos formas de hablar de los desplazamientos de la gloria del Señor. A veces se dice que se eleva, que va hacia algún sitio, que se detiene: es el texto de Ezequiel. Otras veces se habla de ruedas, de querubines que se mueven, que transportan la gloria del Señor.

ESTRUCTURA Y GENERO LITERARIO

Una vez realizada la debida limpieza, se descubre toda la hermosura estructural de nuestro texto. El comienzo y

el final del relato se corresponden entre sí formando inclusión: se parte de Babilonia y se vuelve allí; el «motor» es el mismo en ambos casos: el espíritu de Dios. Y todo ocurre en una «visión divina». Los personajes son los mismos: Ezequiel y los ancianos.

La descripción, a través de una visión, de los pecados de los israelitas en el templo de Jerusalén constituye la primera gran parte del texto (8, 5-18). Se penetra en él en cuatro etapas, desde fuera hacia dentro. El anuncio del castigo (9, 1-3. 5-6. 7b-11) con nuevos personajes y la intercesión del profeta forma la segunda parte. La tercera está constituida por una sobria descripción de la gloria. En cuatro etapas se sale luego desde dentro del templo hacia fuera. Podría representarse este conjunto en el siguiente esquema:

- | | |
|--|--|
| A. Introducción:
Ancianos/Ezequiel.
Visión. Espíritu.
«Viaje» | A'. Conclusión: Ancianos/Ezequiel. Fin de la visión y vuelta por el Espíritu. Palabra. |
| B. Se entra en el Templo:
Idolatría = pecado de Israel | B'. La gloria del Señor sale del Templo. |
| C. Castigo: Muerte e incendio de la ciudad. | |

Se trata, como es lógico, de una «visión divina»: género literario utilizado por Ezequiel y otros profetas (cL p. 12). El esquema de la visión es muy simple: descripción de la falta o acusación y anuncio del juicio; es de los más corrientes en los textos proféticos (cf. «Cuadernos bíblicos», n. 23, 9).

LECTURA DEL TEXTO

Entre los textos de Ezequiel que nos hablan de la gloria del Señor éste es de los más bellos, pero también de los más dramáticos. En efecto, el primero (1, 1-3, 15) nos

EL SACERDOTE EZEQUIEL

Ezequiel se convirtió en profeta, pero había nacido sacerdote: «Vino la palabra del Señor a Ezequiel, hijode Buzi, sacerdote» (1,3). En la antigüedad, el sacerdocio era una función hereditaria: uno era sacerdote por ser hijo de sacerdote. Ezequiel no fue el único sacerdote que se convirtió en profeta. También Jeremías pertenecía a una familia sacerdotal, pero probablemente no ejerció nunca su ministerio, ya que su familia había sido desterrada a Anatót por Salomón. Resulta interesante ver hasta qué punto Ezequiel, sacerdote de nacimiento, lo siguió siendo, ya que pocas funciones preparaban tan mal al ministerio profético como la del sacerdote.

Nacido en una familia que vivía en Jerusalén y ejercía su servicio en el templo, Ezequiel tuvo seguramente una educación típicamente sacerdotal. Durante toda su infancia y su juventud tuvo que vivir relativamente apartado del resto del pueblo, respetando las reglas especiales de pureza. El aprendizaje del oficio hasta entrar en funciones tuvo también que acaparar su tiempo y su atención.

Su libro está lleno de elementos que muestran cómo Ezequiel siguió siendo sacerdote en su mentalidad y en sus profundas preocupaciones.

EL LENGUAJE JURIDICO DE EZEQUIEL

El lenguaje de los profetas se arraiga en ambientes muy diversos, pero es raro encontrar en ellos fórmulas jurídicas o pertenecientes a la casuística. Al contrario, esta clase de lenguaje era familiar a los sacerdotes encargados de instruir al pueblo sobre las reglas de los sacrificios y el estado de pureza ritual necesario para participar en el culto. El sacerdote estaba encargado además de pronunciar el diagnóstico sobre cierto número de enfermedades que excluían al enfermo de la participación en la vida comunitaria. El Levítico es un buen ejemplo de este tipo de lenguaje (Lv 13-16). Se expone ordinariamente el caso de forma general e impersonal, se pronuncia luego la sentencia correspondiente y las consecuencias que de allí se derivan. He aquí un ejemplo típico: "Cuando a un hombre se le caiga el

pelo..., el sacerdote lo examinará: si observa en la calvicie o en las entradas una inflamación rojiza clara del mismo aspecto que las afecciones cutáneas..., es impuro. El sacerdote lo declarará impuro de afección en la cabeza... Mientras le dure la afección seguirá impuro. Vivirá aparte y tendrá su morada fuera del campamento» (Lv 13, 40-47).

Hay tres textos de Ezequiel que utilizan este tipo de lenguaje: 14; 18; 33, 1-20. Leeremos los dos últimos textos cuando estudiemos la responsabilidad personal (p. 39). Fijémonos ahora en el primero (14, 1-11). Este texto mezcla el lenguaje típicamente profético de acusaciones y exhortaciones ("Arrepentíos y convertíos de vuestras idolatrías, volved la espalda a vuestras abominaciones»: v. 6) con la fraseología específicamente jurídica y sacerdotal: "Cualquier israelita o emigrante residente en Israel que apostate de mí y se ponga a pensar en sus ídolos imaginándose algo que le hace caer en pecado, cuando acuda al profeta para consultarme, yo mismo me encargaré de responderle» (v. 7-8). Y la fórmula: «lo extirparé de mi pueblo» (v. 8) no aparece más que en el Levítico (Lv 17 y 20): nueva prueba del parentesco entre Ezequiel y el documento sacerdotal. Esta mezcla de lenguaje y de mentalidad sacerdotal y profética es un ejemplo típico de la personalidad de este hombre, a la vez sacerdote y profeta.

PURO-IMPURO. SAGRADO-PROFANO. TEMPLO

Una de las funciones del sacerdote en Israel era la de discernir entre lo puro y lo impuro. En dos ocasiones insiste Ezequiel en esta distinción. En la primera parte de su ministerio hace una lista de acusaciones contra las diversas capas de la población: se acusa entonces a los sacerdotes de no hacer diferencia entre lo puro y lo impuro, ni entre lo santo y lo profano (Ez 22,26). Ezequiel (o sus discípulos) vuelve sobre ello en la segunda parte de su ministerio, en los c. 40-48. Considera en estos capítulos la situación ideal, que debería ser la del pueblo después de volver del destierro, y se preocupa de tomar todas las medidas necesarias para garantizar definitivamente esa distinción entre lo puro



ya lo impuro, entre lo sagrado y lo profano. Una de las funciones del sacerdote será precisamente la de "declarar a mi pueblo lo que es sagrado y lo que es profano y dictaminar lo que es puro e impuro» (44, 23).

En una de sus primeras acciones simbólicas, el profeta manifiesta la reacción típica de un sacerdote meticuloso. El Señor le ordena preparar un pan y cocerlo con excrementos humanos. De ordinario, Ezequiel ejecuta sin rechistar las órdenes del Señor. Pero aquí exclama: "¡Ay, Señor! Mira que yo nunca me he contaminado; desde muchacho nunca he comido carne de animal muerto o despedazado por una fiera; nunca ha entrado en mi boca carne de desecho» (4, 14). Y el Señor le autoriza entonces a utilizar boñigas de vaca en vez de excrementos humanos.

Ezequiel nunca pudo ejercer sus funciones sacerdotales en Jerusalén, pero conoce bien el santuario, ya que se había preparado mucho tiempo para ejercer allí su ministerio. Estudiaremos los dos textos principales donde se percibe lo bien que conocía el profeta «su» santuario (Ez 8, 11 Y 40-48: cf. p. 26 Y 61) ¹.

EL SACERDOTE, HOMBRE DE LA TRADICION

Es importante constatar cómo Ezequiel sigue siendo sacerdote; así parece todavía mayor la novedad de su

misión profética. Porque el sacerdote es el hombre de la tradición, de la repetición, mientras que el profeta es el hombre del hoy, de la invención, de la novedad. Es el hombre de la institución en que nace ².

Pero esta institución sacerdotal está en estrecha dependencia de otra institución: la monarquía. El sacerdote, en Israel como en el resto del Próximo Oriente, es un funcionario del rey. Forma parte de los dignatarios del reino (2 Sm 8, 17; 20, 25). Salomón decide como soberano cuál es la familia sacerdotal que ha de ejercer en Jerusalén (1 Re 2, 26). En semejantes condiciones resulta difícil imaginar que la contestación -actitud típicamente profética- pueda venir de los ambientes sacerdotales.

Finalmente, como hemos recordado, la función más específica del sacerdote era la de instruir. Esta enseñanza, dada a partir de la tradición, de lo que "siempre se había hecho», de las costumbres y hábitos adquiridos, estaba lógicamente vuelta hacia el pasado.

Hombre de la institución por su origen, en dependencia estrecha de la monarquía, vuelto hacia el pasado de donde saca las instrucciones que había de transmitir al pueblo, Ezequiel, sacerdote del santuario principal de la nación, no era a *priori* el hombre más indicado para cumplir una misión profética.

¹ Sobre la «gloria de Dios...» expresión típica de Ezequiel y del documento sacerdotal. véase p. 14,

² Sobre todo lo relativo al sacerdocio del Antiguo Testamento. cf. R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento* Herder. Barcelona 1964. 361 s.

mostraba la presencia del Señor que llegaba a Babilonia para suscitar en el destierro un profeta. El tercero (c. 43; p. 61) describe el regreso de la gloria después de la purificación del país y del templo de Jerusalén. Nuestro texto (S-II) muestra la gloria de Dios abandonando Jerusalén y nos dice por qué: ese abandono no es más que la consecuencia de todo lo que el profeta no cesa de repetir antes de la caída de Jerusalén. El ve lo que ocurre en Jerusalén, en el templo. Se trata de cuatro manifestaciones de idolatría, cuya abominación va en aumento: «Pero aún verás abominaciones mayores» (S, 6.13.15). Como «cuatro» es la cifra de la totalidad, es todo el conjunto de pecados de idolatría de Jerusalén el que aquí se tiene en cuenta.

La primera etapa conduce al profeta a la puerta norte de Jerusalén. Se ha colocado allí un ídolo y un altar. Este ídolo es probablemente una divinidad protectora de las que solía haber, en el Antiguo Oriente, en las puertas de las ciudades, de los templos y de los palacios.

La segunda etapa es más importante. Ezequiel ve cómo, a escondidas, los responsables del pueblo inciensan a unas representaciones grabadas en las paredes. Y según le gusta hacer, Ezequiel nos cita una frase típica de ese grupo: «El Señor no nos ve, el Señor ha abandonado el país» (v. 12). En este comentario y en el hecho de que los responsables del pueblo están aquí al completo (tal es el sentido de la cifra 70) vemos hasta qué punto de alejamiento del Señor se había llegado. No sabemos de qué género eran estas representaciones, egipcias o babilonias. Poco importa. Lo cierto es que para los representantes del pueblo ya no cuenta el Dios de Israel. La primera deportación había tenido lugar; las dificultades eran enormes: para ellos era la prueba evidente de que el Dios de Israel no valía. Buscaban por otra parte.

La tercera etapa lleva a Ezequiel a la entrada del templo. Las mujeres lloran al dios de la vegetación que muere y resucita cada año. Quizás pensaban que el Señor no respondía a todas las necesidades del pueblo e intentaban poner remedio a esta escasez con el culto a Tamuz.

Con la cuarta etapa llegamos al colmo de la abominación. Hay 25 hombres postrados hacia el oriente, hacia el sitio donde aparece el sol, pero en esa posición dan la espalda al santo de los santos, en donde mora la gloria del Señor. No sólo se entregan a cultos de idolatría, ¡sino que lo hacen en el recinto mismo del templo! Y su posición manifiesta claramente su actitud religiosa: dan la espalda

al Dios de Israel para orientarse hacia el sol. La medida se ha colmado. «También yo actuaré», declara el Señor.

El Señor llama a sus ejecutivos: 7 ministros, 1 para salvar y 6 para matar. Los que sufren por la idolatría de Jerusalén, los que la deploran, serán salvados. Hay algunos, efectivamente; pero en escaso número, como en tiempos de Elías (1 Re 19, IS). También se impone otro paralelismo: cuando Israel estaba en Egipto (Ex 12), el Señor se preparaba a pasar para exterminar a los primogénitos; entonces, la sangre en las puertas sirvió de señal protectora para Israel; pero hoy, varios siglos más tarde, sólo se salvarán unos pocos. Comienza la matanza. La ejecución acaba. La última etapa del castigo es el incendio de la ciudad con fuego que sale del santuario, con el fuego sagrado. El fuego de la santidad del Señor, pisoteada por Israel, servirá de instrumento de castigo.

y la gloria del Señor se marcha. Acaba una etapa de la historia de las relaciones entre el Señor y su pueblo. El profeta es conducido de nuevo a su casa (11, 24). Puede hablar. Tiene que transmitir ahora la palabra que ha visto.

CONCLUSION

En este texto, Ezequiel se nos muestra como sacerdote y como profeta: sacerdote, por el género de pecados de que acusa al pueblo; profeta, por la apertura de espíritu que manifiesta al describir la marcha de la gloria del Señor. Lo que el profeta echa en cara al pueblo con mayor frecuencia (véase sin embargo 7,23-24; 22, 6-12. 23-31) es que se entrega a la idolatría y se aparta del Dios de Israel. y esto ha llegado hasta tal punto que el castigo se impone.

Lo más extraordinario es que Ezequiel haya podido ver cómo el castigo llega a ese extremo: ¡Que la gloria de Dios abandone el templo, su sitio normal de residencia! Que un sacerdote pudiera imaginarse ese acontecimiento es algo que sólo es posible si el Espíritu le mueve, si se convierte en profeta. Esta fuerza permite a Ezequiel ver hasta dónde va a llegar el castigo, señalar que el templo, la presencia del Señor no es una garantía incondicional de salvación, que si él quiso habitar con su pueblo, puede también alejarse de él. Pero le hace comprender asimismo al profeta que el amor de Dios va mucho más lejos que el castigo y que siempre puede manifestarse de nuevo.

Para proseguir el estudio de Ezequiel

PROFETISMO

Cf. «Cuadernos bíblicos», n. 23,5-13, así como la bibliografía que allí propusimos bajo la rúbrica de «Profetismo».

EL MARCO HISTORICO

Además de la bibliografía señalada en dicho Cuaderno 23, puede ser útil consultar el suplemento al Cuaderno n. 34, **Israel y Judá en los textos del Próximo Oriente Antiguo**. Este cuaderno, no sólo presenta los textos extrabíblicos más importantes de este período, sino que ofrece además una mini-historia de Israel que sirve de lazo de unión entre los textos.

INTRODUCCIONES GENERALES E INSTITUCIONES DEL A.T.

H. Cazelles, **Introducción a la Biblia**. Herder, Barcelona 1979. Manual muy interesante y valioso. Traza el cuadro histórico de Ezequiel y ofrece una presentación de conjunto del profeta.

R. de Vaux, **Instituciones del Antiguo Testamento**. Herder, Barcelona 1964.

Obra esencial para comprender la historia de las instituciones del A.T., algunas de las cuales (templo, sacerdocio, etc.) ocupan un lugar importante en el libro de Ezequiel.

EZEQUIEL

P. Auvray, **Les prophetes d'Israel: Ezéchiél**: DBS 8, 759-791.

Presentación de conjunto del libro del profeta, de la historia de su exégesis y de los principales temas del libro. Un buen estado de la cuestión, a pesar de algunas opciones del autor (a propósito de un doble ministerio de Ezequiel en Jerusalén y en Babilonia)

prácticamente abandonadas por la mayor parte de los autores.

L. Monloubou, **Un sacerdote se vuelve profeta**. Fax, Madrid 1973.

Obra escrita con ardor y que se lee con interés. Presentación un tanto novelada, pero el autor está bien informado de los problemas del libro y de las investigaciones actuales sobre Ezequiel.

G. van Rad, **Teología del Antiguo Testamento**, 11. Teología de las tradiciones proféticas. Sígueme, Salamanca 1972.

Obra de síntesis tan rica como densa. Puede ser muy útil como resumen teológico del libro de Ezequiel tras un buen estudio del texto profético.

Foi et Vie, Cahiers Bibliques 11 (1972), **Le livre du prophète Ezéchiél**.

Se recogen allí algunos artículos del gran conocedor de Ezequiel, W. Zimmerli. En este cuaderno utilizamos ampliamente esos artículos.

W. Zimmerli, **Ezechiel**. Biblischer Kommentar Altes Testament. Band XIII, Neukirchener Verlag 1969.

Enorme comentario que podríamos calificar de exhaustivo, hecho por uno de los mejores especialistas actuales de Ezequiel.

L. Alonso Schökel, **Profetas**. Cristiandad, Madrid 1980.

Este comentario en dos tomos es una buena síntesis del estado actual de la investigación sobre los profetas y el profetismo. Los comentarios de los profetas no son todos del mismo tenor. El de Ezequiel es denso y pertinente, a pesar de su brevedad.

E. Vogt, **Untersuchungen zum Buch Ezechiel**. Roma 1981.

Publicación de los cursos dictados en el Instituto Bíblico de Roma por un excelente exégeta de Ezequiel.

¿Quién tiene la culpa? (Ez 18 y 33)

Sabemos ya que la época de Ezequiel fue especialmente dura. Las instituciones desaparecieron en medio de la tormenta de la caída de Jerusalén: ni realeza, ni templo, ni culto, ni tierra. En unos momentos tan dramáticos surge también una cuestión: ¿De quién es la culpa? Ya antes de la caída de Jerusalén, Ezequiel tuvo probablemente que arrostrar esta cuestión. ¿Qué elementos tenían los israelitas para responder a ella?

LA TRADICION DE LA RESPONSABILIDAD COLECTIVA

A pesar de la sedentarización y de las instituciones monárquicas y culturales, no había desaparecido en Israel el sentido colectivo o comunitario de la vida. Se habla en este sentido de «personalidad corporativa»¹.

Esta noción primitiva permite enunciar la relación del individuo con la comunidad y de la comunidad con el individuo. Esta manera de comprender la sociedad hunde sus raíces en la solidaridad necesaria para la vida seminómada: es indispensable la ayuda mutua, todos son interdependientes. Y son fluidos los límites entre el individuo y la comunidad.

Pero la noción de «personalidad corporativa» va más allá del simple fenómeno de la solidaridad nómada; se extiende a todos los aspectos de la vida del grupo.

Y se extiende además tanto al pasado como al porvenir. El antepasado lleva dentro de sí a todos los futuros descendientes. Así, la alianza hecha con Noé concierne a Noé y a todos sus hijos y descendientes: «Yo hago un pacto con vosotros y con vuestros descendientes» (Gn 9, 9; cf. Gn 12,2; 17, 7s). La fórmula «tú y tus descendientes» es característica de esta concepción, en el Antiguo Testamento, de la solidaridad entre el primer antepasado

y sus descendientes (cf. Gn 26, 3; 28, 3; 32,13). Se concibe al grupo como una entidad real que toma forma en cada uno de sus miembros.

La comunidad se siente como un todo físico. Esto vale igualmente para una ciudad o una nación (cf. 1 Sm 5, 10). También es significativo que en un mismo texto se mezclen los pronombres personales en singular y en plural: «tú» y «vosotros» (cf. Nm 20, 14-18). Se encuentra frecuentemente este fenómeno en los salmos (cf. «Cuadernos bíblicos» n. 11, 10-11). La influencia del padre en sus descendientes, para bien o para mal, es un hecho reconocido (Ex 20, 5b; Lv 21,13-15; 26, 29-40). A este propósito, la historia de Acán, en el libro de Josué (Jos 7), es muy significativa.

En el período que estamos estudiando, el momento de la caída de Jerusalén, las antiguas tradiciones empiezan a ser ya vigorosamente discutidas. Esto se ve ya unos años antes en la época de Jeremías; exclaman: «Los padres comieron agraces, los hijos tuvieron dentera» (Jr 31,29); pero este refrán, que se encuentra también en Ezequiel (18,2), indica el estado de ánimo de los contemporáneos del profeta.

HISTORIA DE LA FORMA LITERARIA

La tradición teológica que acabamos de describir constituye el trasfondo del problema que el profeta intenta resolver. Pero el molde, la forma, el género literario que utiliza viene de otra parte. Ya hemos visto que Ezequiel utiliza el lenguaje jurídico y casuístico de los sacerdotes en los santuarios israelitas (cf. p. 28); su oficio y sus funciones eran dar instrucciones sobre lo puro y lo impuro, lo sagrado y lo profano. Pero al recoger este lenguaje, al utilizar frases que tienen la misma hechura que la de los sacerdotes en su función docente, Ezequiel les da

¹ Para todo lo que se refiere a la «personalidad corporativa», véase J. de Fraine, *Adam el son lignage*. Paris-Bruges 1959.

otro contenido. En los c. 18 y 33 (así como en el c. 14) la enseñanza del profeta va mucho más allá que esa clase de instrucciones cultuales: da un mensaje típicamente moral y ético, que está fuera del campo de actividad de los sacerdotes. También aquí se afirma la personalidad de Ezequiel, capaz de utilizar el tipo de discursos sacerdotales para ofrecer un contenido específicamente profético.

ORDENACION y PARALELISMOS DEL TEXTO

Se ve en seguida que los c. 18 y 33, 10-20 se parecen y son paralelos (cf. también 14, 12-23). Es ésta una constante de Ezequiel: le gusta repetir los mismos temas, hasta caer a veces en la monotonía.

Un buen ejercicio para descubrir estos paralelismos y semejanzas consistiría en copiar de nuevo los textos de los tres primeros grupos en dos columnas paralelas.

«A cada uno según su **conducta**» (33, 17-20 I 18, 25-30a)

En 33, 17 Y20 aparece el mismo refrán contra el Señor: se forma así una inclusión que delimita el texto. Lo encontramos también en 18, 25 Y29.

33, 20b Y 18, 30a dan la conclusión del oráculo, la decisión del Señor. En ambos casos se trata de justificar su acción de destruir Jerusalén. Hay sin embargo algunas pequeñas diferencias en la formulación: en 18,25 se habla en segunda persona del plural, en 33, 17 en tercera. El oráculo del c. 18 es algo más largo que el del c. 33. Pero el punto de partida y la argumentación son los mismos.

«No se hace la **media**» (33, 12-16 I18, 20b-22.24)

En 33, 12 como en 18, 20b se encuentra la norma general que habrá de aplicarse luego (aunque esta norma se enuncia de manera algo distinta). En 33, 13 Y18,24 se la aplica al justo; en 33,14-16 Y 18,21-22, al malvado.

«El Señor quiere la **vida**» (33, 10-11 / 18, 23.30b-32)

El texto del c. 33 es algo más largo, ya que el c. 18 no cita las palabras de los desterrados. Pero el centro es común en ambos textos: «Por mi vida -oráculo del Se-

ñor-, juro que no quiero la muerte del malvado, sino que cambie de conducta y viva».

La exhortación final: «¡Convertíos, cambiad de conducta!» es también común en ambos textos, que terminan con el mismo estribillo: «No quiero la muerte de nadie». 18,23 sólo tiene de más la mención del «peso de vuestras rebeldías», así como la del «corazón y el espíritu nuevos».

«No se hereda ni el pecado ni el mérito» (18, 1-20a)

Este cuarto texto no tiene paralelo. En los v. 4 Y20 se encuentra exactamente la misma expresión, que delimita así el oráculo: «El que peca es el que morirá».

LA RESPUESTA DEL PROFETA

Podemos decir realmente que se trata de una respuesta: el profeta justifica el comportamiento de Dios. Los desterrados no aceptan su suerte, el juicio de Dios que se ha abatido sobre ellos: «No es justo el proceder del Señor», declaran (18,25; 33, 17). Discuten la acción del Señor y la tradición teológica que la interpretaba; se niegan a sufrir las consecuencias de la cólera de ese Dios que castiga las faltas de los padres hasta la cuarta generación.

La respuesta del profeta se sitúa en dos niveles.

Afirma con claridad la responsabilidad individual: cada uno es responsable de sus propios delitos así como de sus «méritos». No se hereda ni el bien ni el mal.

Pero Dios no hace la media con los méritos y las faltas de las personas. Tampoco hay que creer que a partir de un mínimo de méritos esté uno definitivamente a salvo... Es en el instante concreto, *hic et nunc*, cuando se le juzga a uno; lo que cuenta es lo que se hace ahora. El que se convierte se salva. El que se pervierte muere.

Las cosas no pueden ser más sencillas. ¿Serán quizás demasiado sencillas?

INTERES y LIMITES DE ESTA RESPUESTA

El primer interés de esta respuesta consiste en constatar que el profeta, fiel a su misión de pronunciar una

palabra para el día de hoy, responde a los problemas de su época. No vive fuera del tiempo.

Por otra parte, Ezequiel rompe en cierta medida con la tradición teológica recibida. Pero hay que situar debidamente las cosas. No pretende dar «la» respuesta definitiva sobre la cuestión; no se erige en catedrático de moral. El texto bíblico es mucho más sabio y modesto para pretender ese dogmatismo. Pero tampoco rompe Ezequiel por completo con el personalismo comunitario concretado en la responsabilidad colectiva, ya que sigue pensando en el porvenir de Israel en cuanto pueblo. La visión de los huesos calcinados (Ez 37; cL p. 53) tiene en cuenta la vida nueva del pueblo, no la de los individuos. Y en los c. 40-4810 que está en juego es la organización del pueblo en cuanto comunidad renovada.

Ya hemos visto que Ezequiel está marcado, desde el punto de vista literario, por el estilo casuístico de los sacerdotes. En los santuarios, el sacerdote estaba acostumbrado a responder a los fieles que venían a consultarle sobre «su caso»; estas relaciones entre el sacerdote y el fiel eran de ordinario un cara a cara individual. Para emplear nuestra terminología actual, diríamos que había en la enseñanza del sacerdote una dimensión «pastoral». Y esto tuvo que impregnar el mensaje típicamente profético de Ezequiel.

De este modo, utilizando las fórmulas de los sacerdotes y recogiendo su práctica pastoral, Ezequiel responde a un problema que va mucho más allá del culto y del santuario: subraya fuertemente el aspecto personal de la responsabilidad del hombre ante Dios.

También hemos de recordar que los profetas fueron muchas veces un fermento de la evolución religiosa de Israel. Contribuyeron notablemente a hacer progresar al pueblo en el descubrimiento de su Dios. Gracias a ellos en gran parte, se pasó de una religión de masa y de un culto sociológico a una religión personal, a unas relaciones personales con Dios. Pero aunque desarrollaban el sentido y el valor del individuo en el interior de la comunidad, nunca perdieron de vista el sentido y el valor de esa comunidad.

Por otro lado, hay que reconocer que la respuesta de nuestro profeta no alcanzó mucho éxito. El libro de Job es posterior y en él se plantea con toda su dureza el problema de la retribución. Quizás es que el problema no estaba bien planteado, tanto por Ezequiel como por Job. Si el

Señor está en el origen de todo, según piensan, en el origen del bien y del mal en sus menores detalles, no se puede llegar más que a un callejón sin salida. Fue sin duda un mérito del libro de Job mostrar que esta teología y la solución que pretendía dar al problema de la retribución tenían sus límites.

La tradición teológica anterior a Ezequiel quería resolver el problema apelando a la responsabilidad colectiva. Ezequiel apela a la responsabilidad personal, pero el problema sigue sin encontrar la solución definitiva.

VIVIR Y MORIR EN EZEQUIEL

En los textos que acabamos de estudiar se habla con frecuencia de «vida» y de «muerte», pero cuando Ezequiel habla de ellas, no puede tratarse simplemente de un vivir o de un morir físicamente. Se dirige a los desterrados y éstos no estaban ni mucho menos en peligro de muerte. Los babilonios eran relativamente benévulos para las poblaciones deportadas y no pensaban en su exterminio. Por otra parte, la experiencia demuestra -y Ezequiel lo sabe perfectamente- que el malvado no muere forzosamente por el hecho de ser malvado. Este será el argumento de Job.

Para los israelitas, las realidades de la vida y de la muerte tienen una dimensión mucho más amplia que para nosotros.

La muerte física no es más que la última etapa, el punto final. Antes se va desarrollando toda una serie de acontecimientos que nos acercan o nos alejan de esa muerte física. La enfermedad, por ejemplo, aunque no sea grave, se considera como el comienzo de la muerte.

Del mismo modo, hay diversos grados de vida. No todos viven con el mismo grado de intensidad, con la misma verdad. Los bienes materiales, los medios de subsistencia forman un conjunto de importancia capital para valorar esa vida. El que puede asegurar correctamente su subsistencia con su trabajo o sus bienes, puede afirmar que vive. El que forma parte de una comunidad fuerte, de una familia unida y próspera, puede también afirmar que vive.



Por otro lado, la vida en la antigüedad estaba íntimamente ligada al culto. Este era indispensable para la vida y para la supervivencia. Los cultos «de la fertilidad» son un buen ejemplo de ello. Estos ritos tenían precisamente la finalidad de asegurar la vida de los fieles, la de los animales y la fertilidad de la tierra. Los ritos sexuales en los templos -lo que nosotros llamamos la «prostitución sagrada»- tenían el objetivo de poner al hombre en relación con la divinidad para asegurar la vida de cada día. Cuando los profetas, especialmente Oseas, atacan los cultos sexuales, no lo hacen en nombre de la «moral», sino de la fe; al buscar la vida en esos cultos, es decir, de manos de otras divinidades, los israelitas abandonaban la verdadera fuente de vida, al Dios de Israel. No se condenaba por tanto el rito en cuanto tal, sino la finalidad del rito, lo que éste significaba.

El Dios de Israel es fuente de vida, pero de una manera distinta que las divinidades de Canaán. El es la fuente de la vida del pueblo, porque es él el que lo ha formado, el que lo ha hecho (cf. Ez 16: véase p. 21; Ez 23 y 37 para el futuro). La ofrenda de los primogénitos y de las primicias del campo expresa esta creencia fundamental de que todo viene de Dios. En el culto se reconoce este hecho y los fieles se ponen en relación con aquel que es la fuente de esta vida, el Señor. Se va al santuario para «buscar al Señor y ver su rostro». Y los salmos, concretamente, nos informan sobre el vínculo que existía entre la vida de los fieles y el culto.

Pero precisamente los desterrados no tenían ya la posibilidad de entrar en relación con su Dios, con el que era la fuente de su vida. Ya no había ni templo, ni sacrificios, ni ciudad santa, ni tierra. Lo habían perdido todo; estaban en tierra extranjera: «Nuestros crímenes y nuestros pecados cargan sobre nosotros y por ellos nos consumimos; ¿podremos seguir con vida?» (Ez 33, 10). Y el

autor del salmo 137 expresa su desolación: «Junto a los canales de Babilonia nos sentamos y lloramos con nostalgia de Sión... ¡Cómo cantar un cántico del Señor en tierra extraña!»

Los judíos se lamentan ante Dios por esta situación de no-vida en el destierro (Ez 33 y 18, entre otros textos). Y el profeta les responde: «En adelante, cada uno será responsable de sí mismo. La vida es posible, puesto que Dios no quiere la muerte del malvado (es decir, la ruptura de la comunión con Dios, y no la muerte física), sino que se convierta y que viva, que encuentre de nuevo la comunión con el Señor».

Después de la caída de Jerusalén, en la segunda parte de su ministerio, el profeta anuncia claramente y sin vacilaciones en más de una ocasión, de parte de Dios, la esperanza y la vida para el pueblo, con tal que se convierta:

- El pueblo puede vivir. Es posible una nueva vida para el pueblo: 37 (cf. p. 53).
- El pueblo volverá a su país: 20; 34; 36, 24; 37, 12-14.
- Llegados al país, servirán al Señor con fidelidad: 20, 40; 36, 24.
- Solamente esta fidelidad dada por Dios podrá preservar al pueblo de sus faltas y le evitará que pierda una vez más su tierra: 36 sobre todo (cf. p. 51).
- Conocerán la prosperidad y la seguridad en su país: 36, 8-15; 37, 25-28; 47, 1-12 (mana una fuente del templo y derrama la vida por todo el país).
- Todo el pueblo estará unido bajo un solo rey: 37, 24.
- El Señor habitará en medio de ellos; instalará en ellos su santuario para siempre: 37, 26; 40-48.

Y de esta manera el Señor será su Dios e Israel su pueblo. Esta vez la alianza será una realidad: 16, 62; 36, 28; 37, 23, 27.

**SEGUNDA ETAPA
DE LA ACTIVIDAD
DEL PROFETA**

(587-571?)

TRAS LA CAÍDA DE JERUSALEN

Después de la caída de Jerusalén el año 587, termina la primera parte de la actividad de Ezequiel. Ha pasado una página capital de la historia de Israel.

Por razones que ignoramos, el texto de Ezequiel que relata este acontecimiento resulta bastante embrollado, pero una crítica literaria relativamente sencilla permite restablecer el orden de los episodios. Nos limitamos a ofrecer aquí los resultados de este trabajo ¹. Para hallar el texto escrito por el profeta, habría que leer probablemente de seguido: 24, 25-26a; 3, 25-26a; 24, 26b.27; 33, 21-22 ².

Ezequiel vivió en su propia carne la destrucción de su pueblo. Los acontecimientos fueron éstos: Ezequiel pierde primero a su esposa, «el encanto de sus ojos» (24, 15-25); Dios le exige que no haga luto por ella, sino que sufra en silencio. Y del mismo modo los desterrados se verán privados de lo más hermoso que tienen: el templo, la ciudad santa, ya que la caída de ésta es inminente (24, 25-26a). El día de la caída de Jerusalén, el Señor hace que

Ezequiel sea incapaz de moverse y de hablar (3, 25-26a). ¿De qué manera? Poco importa. De todas formas se quedó así hasta que un día uno de los que escaparon del desastre de Jerusalén llega a Babilonia para anunciar a los desterrados que la ciudad ha caído en manos de los babilonios. En aquel momento (24,26-27), el profeta recobra el uso de sus movimientos y de su palabra y se convierte en una señal para sus compatriotas. Reconocerán así al Señor.

De este modo, entre la caída de Jerusalén y la llegada del fugitivo, Ezequiel estuvo casi seis meses sin moverse y sin hablar. Silencio por la muerte de su mujer, dolor por la caída de la ciudad. La víspera de la llegada del israelita que se había librado, recobra el movimiento y el uso de la palabra (33,21-22). Comienza su nueva función profética. Tiene que hablar de nuevo, transmitir la palabra del Señor.

Esta vez se trataba de una señal perfectamente verificable. Los desterrados difícilmente pueden negar los hechos. El profeta encarna en su alma y en su cuerpo el desastre de Israel. La misión profética empapa todo su ser.

¹ Para más detalles, véase E. Vogt, *Untersuchungen zum Buch Ezechiel*. Roma 1981,92 ss.

² Sería muy útil transcribir estos textos de seguido.

El profeta como centinela (Ez 33, 1-9)

La visión que refiere Ez 33, 1-9 está situada al comienzo de la segunda parte de la actividad del profeta. Se trata de una especie de renovación de su ministerio profético en el momento en que Israel se enfrenta con una nueva etapa de su historia. No es una «nueva» vocación,

sino más bien la confirmación de su vocación primera y única: ser el portavoz del Señor de Israel. Un discípulo del profeta lo comprendió muy bien y completó el relato de vocación de los c. 1-3, 15 añadiéndoles la imagen del profeta como centinela (3, 16-21).

La composición de Ez 33, 1-9 es muy clara: una introducción (v. 1-2a), dos casos concretos con una primera frase condicional y las consecuencias que pueden derivarse de ellos (v. 2b-6), aplicación de esta parábola al profeta: queda investido de la función de centinela (v. 7-9).

El estilo es característico de Ezequiel y lo hemos advertido ya en otros casos como 18 y 33,20-21 (cf. p. 39). Incluso en un texto en que expone la reanudación de su vocación, Ezequiel utiliza el estilo casuístico de los sacerdotes, pero empleando perfectamente la imagen del centinela para describir la función profética.

No es el primero en utilizar esta imagen para presentar la función del profeta. Ya Jeremías hablaba de esos centinelas que el Señor ha dado al pueblo para que den la alerta en caso de peligro (Jr 6, 17); es verdad que no dice que se trate de los profetas, pero esta identificación es fácil de hacer. Jeremías se considera dentro de la línea de los profetas que le precedieron. En su disputa con Ananías (Jr 28) apela precisamente a esos profetas que el pueblo despreció sin querer escuchar sus palabras. ¡Excepto en el caso de Miqueas (cf. Jr 26, 17-19)! Como el Deuteronomio, Jeremías piensa que el Señor ha enviado continuamente profetas que transmitan sus palabras, pero que el pueblo no los ha tenido en cuenta (Jr 26, 5). Son esos profetas-centinelas los que recuerda Dios en Oseas: "Por eso los maté con las palabras de mi boca, los atravesé con mis profetas» (Os 6, 5). E inmediatamente antes, Oseas utilizaba la imagen del centinela que toca el cuerno en caso de guerra, como introducción de un oráculo contra Judá e Israel (5, 8s). El profeta Habacuc utilizaba también la misma imagen (2, 1). Esta imagen aparecerá una vez más en un texto más tardío (Is 21, 6).

Y esto es precisamente lo que reprochaba Ezequiel a los «falsos» profetas (13, 5): no acudieron a la brecha para ver lo que pasaba y avisar inmediatamente al pueblo.

Pocas imágenes dan cuenta de la misión profética con tanto acierto como la del centinela que vigila y está atento a la palabra de Dios. El profeta no es un adivino, sino un «lector» de los acontecimientos para anunciar la palabra de Dios que los ilumina, una persona siempre atenta a esa palabra del Señor que es la salvación para el pueblo.

Pero la imagen del centinela evoca también la urgencia y el peligro. Y esto pone de relieve otro aspecto de la misión profética. El profeta aparece en los momentos más

difíciles, más dramáticos. Y la historia de Israel manifiesta muy bien que surgieron en los períodos de crisis. La connotación guerrera y la imagen del centinela lleva dentro de sí misma ese carácter de urgencia de la función profética al mismo tiempo que su encarnación en el presente del pueblo. El profeta no escudriña las estrellas, sino que acecha los sucesos y la palabra.

Pero Ezequiel da un contenido particular a su función de centinela. Expresando esta imagen en el lenguaje de la casuística sacerdotal, presenta su función profética como la de un escrutador de muerte y de vida (cf. Vivir y morir en Ezequiel, p. 41). En esta segunda parte de su ministerio, sobre todo, habla mucho de vida y de muerte. Y éste es el problema fundamental que se le plantea al pueblo: «¿Podremos seguir con vida?» (33, 10).

Finalmente, esta imagen del centinela destaca otro aspecto importante del ministerio profético. El centinela previene, da la alarma, explica lo que sucede. Pero hay más: para Ezequiel todavía hay tiempo para evitar lo peor. Todavía es posible cambiar el curso de los acontecimientos. Es posible llegar a un arreglo con el enemigo. El centinela está ahí para que los malvados a quienes se dirige la advertencia puedan volver de sus malos caminos. El Señor quiere la vida del hombre, no su muerte (33, 11). Los profetas no vienen a traer condenas sin apelación, sino que revelan más bien las raíces de los acontecimientos y de las situaciones para que éstas puedan cambiar. Llamada a la conversión. El profeta es el especialista de la llamada al cambio, al volver a empezar.

¡Qué diferencia entre esta concepción del profetismo y la que nacerá más tarde con los autores de apocalipsis! Efectivamente, éstos revelan los misterios ocultos para consolar a los fieles perseguidos. Saben cuándo y cómo vendrá el castigo de los malvados y la salvación de los fieles, pero en ellos queda muy poco sitio, si es que lo hay, para la conversión y el arrepentimiento. La suerte está ya echada. Es algo así como la historia de aquel profeta Jonás, que se confundió de vocación: el Señor lo llamaba al ministerio profético, es decir, a predicar la conversión, pero él se puso a predicar solamente el castigo sin dar posibilidades para arrepentirse... ¡Jonás no soportaba la «irracionalidad misericordiosa» del Señor!

Profeta-centinela, Ezequiel es también hombre de contrastes. En esta segunda parte de su ministerio, lo mismo que en la primera, irá continuamente contra co-

riente. Hasta entonces, el pueblo vivía confiado y tranquilo al amparo del templo y de la ciudad santa: Dios estaba allí y no había nada que temer. Y entonces Ezequiel anuncia sin descans el castigo y la destrucción de la

ciudad. Ahora que el pueblo ha perdido todas las esperanzas, se convertirá en cantor de lo posible, de la esperanza, de la vida. ¡Qué irrazonables son los caminos del Señor! (Cf. Rom 12, 33).

LOS «VERDADEROS» Y LOS «FALSOS» PROFETAS

En la historia de Israel hubo muchos más profetas de los que nos imaginamos generalmente. No conocemos más que una ínfima parte de aquella multitud de hombres y de mujeres que hablaron, o pretendieron hablar, en nombre del Dios de Israel. No faltan en la biblia los conflictos entre los que se presentaban como mensajeros del Señor. Y como su mensaje era a menudo contradictorio, los oyentes se veían enfrentados con una tremenda cuestión: ¿A quién hacer caso?

EL PROBLEMA

La biblia utiliza el mismo término *nabí* para designar a los que se llamarán más tarde «verdaderos» o «falsos» profetas. La traducción griega de los Setenta utiliza a veces el término de «pseudo-profetas» para designar a estos últimos.

Los conflictos entre profetas aparecen en todas las épocas de la historia de Israel. Uno de los más célebres es el que opuso en el siglo IX a un profeta llamado Miqueas y a otro profeta, al mismo tiempo que a los reyes de Israel y de Judá (1 Re 22). En el siglo VII encontramos en los escritos proféticos varios testimonios, más o menos explícitos, de estos enfrentamientos: Am 7, 14; Os 4,5; 9, 7; Is 28,7-8; 29, 10; Miq 2,8-11; 3, 5-11. En tiempos de Jeremías y de Ezequiel, la polémica debió tomar un giro dramático a juzgar por el número de textos de estos dos profetas que nos hablan de ello¹. La situación socio-política y religiosa ofrecía un terreno favorable a esta extensión del problema.

No todos estos profetas tenían forzosamente un estatuto social distinto. Isaías y Jeremías eran con toda probabilidad profetas oficiales, profetas de la corte. Y todos se expresaban de la misma manera: oráculos, acciones simbólicas (cf. Jr 28), éxtasis, referencias al "espíritu" y a la "palabra", sueños, etc. El mismo Jeremías no descubre enseguida que Ananías es un profeta «falso» (Jr 28).

Los conflictos entre profetas estallan sobre todo en el terreno político, en la apreciación de la situación del momento: ¿Hay que emprender una guerra o no?, ¿qué relaciones hay que mantener con las demás potencias? También la situación en el destierro dio origen a varios conflictos: ¿Será pronto la vuelta a la patria? Las posiciones divergentes frente al rey o el sacerdocio fueron además una verdadera manzana de discordia. Y sobre todo, como es lógico, la cuestión tan ligada a la política de saber si había que ser enérgicos o tolerantes con el sincretismo y la idolatría.

LAS ACUSACIONES Y LAS RESPUESTAS

Jeremías acusa varias veces a los profetas contrarios de profetizar en nombre de Baal (2, 8; 5, 31). En ese caso, el problema de discernimiento no se planteaba para los fieles.

El problema es más complejo cuando los unos y los otros pretenden ser enviados por el mismo Señor. Ezequiel reprocha a los demás profetas hablar en nombre del Señor sin que éste los haya enviado; esta acusación es frecuente en Jeremías (Jr 14, 14; 23, 21; 28, 15; 29, 9). En dos ocasiones afirma que estos «falsos» profetas no asistieron al consejo del Señor (Jr 23, 18-22). Otras

¹ Véase sobre todo Jr 6, 13; 14, 13-14; 23, 13-40; 26, 49. Para Ezequiel, además de los textos señalados, cf. Ez 22, 23-31.

veces les acusa de no tener en ellos la palabra del Señor (Jr 5, 13; 14, 14; 23, 16; 27, 18). Todos esos profetas pretenden ser enviados de Dios, ¿cómo podían sus contemporáneos discernir si eso era verdad o mentira? A ejemplo de Sedecías (1 Re 22, 24), se le podría preguntar a Jeremías: «¿Por dónde se me ha escapado el espíritu del Señor para hablarte a tí?»

A menudo aparece una acusación: los falsos profetas prometen una salvación ilusoria (1 Re 22, 11; Miq 3, 5; Jr 6, 14; 23, 17; 28, 5-8); de esta forma extravían al pueblo, como señala bien Ezequiel. Pero, ¿cómo saber, en el momento de la proclamación de estos oráculos, que su contenido es ilusorio? ¿Por qué creer a Isaías, el año 701, cuando anuncia que se salvará Jerusalén (Is 37, 33s) y desconfiar de Ananías cuando proclama el año 594 que el Señor va a romper el yugo de Babilonia, quedando a salvo Jerusalén y la dinastía davídica (Jr 28, 1-17)?

También ocurre que las acusaciones de los «verdaderos» profetas contra sus competidores encierran cierta pizca de mala fe, como cuando dicen que les gusta el dinero (Jr 6,13-14; 14, 11s; 28, 9; 29,11; Ez 13,19; Miq 3,5-11), que son borrachos (Is 28, 7-8; Miq 2,11), que viven en la inmoralidad y el crimen (Jr 23, 11-15; Lam 4, 13), o también cuando se les reprocha de «robar» los oráculos (Jr 23, 30). Estos ataques de orden personal no pueden generalizarse; pudo haber «falsos» profetas que llevasen una vida tan honrada y digna como los «verdaderos».

Lo que constatan los profetas bíblicos es que, con sus predicaciones, los «falsos» profetas extravían al pueblo, que no interceden por él (cf. Ez 13, 4-5: p. 25) Y sobre todo que no conducen al pueblo a la conversión (Jr 23, 22; Ez 13, 22).

CRITERIOS DE DISCERNIMIENTO

El Deuteronomio y el propio Jeremías intentaron dar algunos criterios que permitieran a sus contemporáneos hacer este discernimiento.

El primer criterio propuesto por el Deuteronomio es el cumplimiento de la palabra anunciada (Dt 18, 22). Se utiliza este criterio en 1 Re 22, 27-28 para verificar la veracidad de la palabra anunciada. Para Jeremías, este criterio no vale más que en el caso de una promesa de felicidad (Jr 28, 9).

Pero este criterio es muy difícil de manejar; los oráculos proféticos son a veces poco precisos y por otra parte los profetas no siempre anuncian el porvenir: ¡No son adivinos! (Cf. «Cuadernos bíblicos», n. 23, 6-7). Además, las amenazas proféticas son generalmente condicionales; piden la conversión y, si ésta se lleva a cabo, la amenaza no se realiza (cf. el libro de Jonás). Por otra parte, es evidente que este criterio no se usó en la formación de la biblia. Efectivamente, la biblia conserva como verdaderos algunos oráculos que no se realizaron nunca (cf. Am 7, 9: parece ser que Jeroboán murió tranquilamente en su lecho) o que se realizaron de manera muy distinta (Jr 43, 8-13; Ez 29, 18-21. 30: la invasión de Egipto por Nabucodonosor tuvo lugar más tarde y sin la importancia anunciada). De todas formas, este criterio, muy poco útil de suyo, no tiene ningún interés para los destinatarios; si tenían que aguardar a que se realizase la profecía para confiar en el profeta, serían nulos el sentido y la eficacia del ministerio profético.

El segundo criterio lo señalaba ya el Deuteronomio. Si la palabra anunciada por el profeta se cumple (y por ello podría pensarse según el primer criterio que es un verdadero profeta), pero a pesar de ello ese profeta induce a los israelitas a a adorar a otros dioses, es un falso profeta y hay que condenarlo a muerte (Dt 13, 1-6). Jeremías sobre todo utilizará este criterio de la continuidad entre la palabra profética y la tradición precedente, profética o no. Es lo que le respondió a Ananías para hacerle comprender que un oráculo de felicidad en aquellos momentos sería ilusorio: «Los profetas que nos precedieron, a ti y a mí, desde tiempo inmemorial, profetizaron guerras, calamidades y epidemias a muchos países» (Jr 28, 8).

Pero los profetas que son reconocidos como verdaderos también profetizaron la felicidad y la esperanza y, en aquel caso, era más bien Jeremías el que estaba en desacuerdo con la tradición, al menos con la que se había impuesto. En efecto, Isaías había anunciado que Jerusalén no sería tomada el 701, Y esta palabra se había convertido en dogma dentro de la ciudad. La tradición (o mejor dicho, una tradición, ya que «la» tradición no existe en ninguna parte) era una tradición de felicidad. Y Jeremías va en contra de ella. Los editores de su libro debieron comprenderlo en seguida, ya que añadieron a su texto la escena en la que los ancianos le

salvan la vida, citando una frase de Miqueas que iba en su apoyo (Jr 26, 17s). Así, pues, tampoco este criterio puede servir, ya que correría el riesgo de convertir al profeta en un simple repetidor de lo que se había dicho ya antes que él.

CONCLUSION

En realidad, no se ha establecido a nadie «verdadero» profeta para siempre. La fidelidad al Señor y la obediencia constante a su palabra han de ser siempre los fermentos del ministerio profético. Los obstáculos a la misión pueden convertirse en otras tantas tentaciones para desviarse y entonces es posible caer en la profecía falsa. Las crisis de «vocación» fueron también agudas en los profetas, como demuestra sobre todo el caso de Jeremías.

El único criterio que parece ser siempre válido es el de la palabra profética que invita a la conversión. Un profeta que no está al acecho de los peligros que ame-

nazan al pueblo, que no lee lo que está ocurriendo, que no descubre los pecados, las infidelidades, las componendas, los arreglos y los temores del pueblo, y que en consecuencia no provoca su conversión, es ciertamente un mal profeta, o mejor dicho, no es un profeta. El que no siente en su propia carne la distancia entre Dios y su pueblo, el que no intercede por sus hermanos, el que no intenta salvarlos moviéndolos a conversión y al mismo tiempo pidiendo para ellos la misericordia de Dios, no es un profeta.

Pero en definitiva es la comunidad creyente la que, después de los acontecimientos, da la marca de garantía y de calidad a los oráculos proféticos. Para reconocer en todas sus dimensiones y en su profundidad a los profetas y sus oráculos, hay que verlos en la perspectiva de la historia que dibujan el profeta y sus palabras. Porque de momento un falso profeta puede tener razón y en algunas circunstancias un profeta «verdadero» pudo haberse equivocado.

Los pastores de Israel (Ez 34)

El pasaje sobre los pastores de Israel es sin duda uno de los más célebres del libro de Ezequiel. Es la exposición más larga que tenemos de esta imagen en el Antiguo Testamento; el Nuevo Testamento, y sobre todo el evangelio de Juan, encontró la figura del buen pastor muy adecuada para presentar a Cristo.

VOCABULARIO. OBSERVACIONES LITERARIAS

El vocabulario de este texto es especialmente rico y abundante. Señalemos en primer lugar la presencia masiva del término «mis ovejas» (16 veces con el pronombre personal, 4 veces sin él). Esta insistencia demuestra el afecto del Señor a su pueblo. La triple mención del verbo

hqr («buscar» o «tener cuidado») va en este mismo sentido (v. 11.12). El v. 13 nos ofrece varios términos importantes: «sacar», «congregar», «traer»: el primero y el tercero pertenecen al vocabulario clásico del Exodo. Otros verbos como «buscar» (v. 6.8.10.11), «seguir el rastro» (v. 4.6.16), tienen una larga historia y un contenido muy denso en el Antiguo Testamento, lo mismo que «librar» (v. 10.12.27) y «salvar» (v. 22). Finalmente, el verbo «juzgar» aparece tres veces (v. 17.20.22).

No ha sido la afición a las estadísticas lo que nos ha movido a esta clase de inventario, sino el constatar que esto nos permite muchas observaciones de interés. Así, por ejemplo, se nota que «buscar» y «seguir el rastro» tiene por sujeto a los «pastores» o al Señor. A los primeros se les acusa de no buscar, de no seguir el rastro de la oveja perdida. El Señor, por su parte, promete ir él mismo en busca de sus ovejas. Los pastores no han «recogido a

las descarriadas ni han buscado a las perdidas» (v. 4).

En este contexto, el verbo «apacentar» constituye evidentemente el eje de la primera parte del texto. El principio se enuncia bajo la forma de una cuestión: «¿No son las ovejas lo que tienen que apacentar los pastores?» (v. 2). Se les acusa de «no apacentar las ovejas» (v. 3), de que «se apacientan a sí mismos» (v. 2)'. La conclusión del primer oráculo es clara: «Los quitaré de pastores» (v. 10). Pero el asunto no termina ahí; en efecto, se necesita alguien que los sustituya; será el mismo Señor quien se encargue de ello. Así lo declara en cuatro ocasiones: «mis ovejas», «yo las apacentaré» (v. 13-16).

Al contrario de todo lo que los pastores dejaron de hacer (v. 4), se señala todo lo que hará el Señor (v. 10-16). No es riguroso el paralelismo, a no ser para los verbos «buscar» y «traer», pero la idea es clara; la negligencia de los pastores fue el motivo de la desbandada, de la pérdida del rebaño; el verbo «dispersarse» aparece cinco veces. Tal es el resultado de la mala gestión. Por el contrario, el Señor va a «congregar» (v. 13), a salvar (v. 10.12), a ocuparse del rebaño (v. 11.12), a «hacerlo volver» (v. 13).

A partir del v. 17, las correspondencias no son ya tan exactas.

También es significativo el tiempo de los verbos: están en presente o en pasado cuando el sujeto son los pastores, en futuro cuando se habla de Dios. Las acusaciones están en presente o en pasado, el castigo y la promesa en futuro. Esto corresponde a los oráculos de juicio que ya hemos visto; el aspecto original y nuevo quizás sea aquí la extensión que se da a la promesa.

ARTICULACION DEL TEXTO

Como es frecuente en Ezequiel, el texto está bien estructurado. El capítulo comienza con la fórmula de introducción que ya hemos visto en otros lugares: «Me vino esta palabra del Señor». Como en los c. 13 y 37, el profeta recibe la orden de «profetizar» contra alguien. Finalmente, aparece la fórmula que anuncia el mensaje: «Esto dice el Señor».

¹ Un ejemplo de sus malas gestiones es sin duda el hecho de que sacrifican a los animales gordos (v. 3). Beber la leche y vestir la lana no parecen ser acusaciones, ya que el pastor tiene derecho a vivir del rebaño, no a explotarlo.

Se pasa entonces al contenido mismo del oráculo que comienza con un «¡Ay!» y prosigue hasta el v. 6 con las acusaciones contra los pastores. Los v. 7-8 son probablemente un añadido posterior, aunque dentro del tono del capítulo, pero sin que digan nada nuevo: son las mismas acusaciones de antes. El v. 10, fórmula típica de anuncio de castigo en la literatura profética, sigue a las acusaciones: «Me voy a enfrentar con los pastores». Los v. 11-15 refieren la promesa de restablecer la situación ideal, deteriorada por la mala gestión de los pastores de Israel. La fórmula «oráculo del Señor» (v. 15) parece señalar el fin del oráculo. El v. 16 intenta completar el texto basándose en las acusaciones del v. 4: el Señor va a hacer lo contrario de lo que hicieron los malos pastores. La palabra «derecho» (en la traducción española «como es debido») con que termina este conjunto permite la transición a la segunda parte.

En el v. 17 se expresa con otra imagen la acusación sobre las relaciones entre los miembros del rebaño. En el v. 20, nueva fórmula y anuncio general del castigo; luego, en el v. 21, una nueva acusación. Y en el v. 22 se pasa directamente a las promesas, a la acción que el Señor va a llevar a cabo para restablecer la situación. En este oráculo no tenemos un anuncio de castigo concreto (excepto la fórmula vaga del v. 20). Más que de una acusación, se trata de una descripción de la situación del pueblo a la que va a poner remedio la acción del Señor. El oráculo termina en el v. 30 con una acumulación de fórmulas: fórmula de reconocimiento («sabrán que yo, el Señor, soy su Dios»), fórmula de alianza y la expresión «oráculo del Señor». El v. 31 fue añadido posteriormente.

LAS IMAGENES

Ezequiel parece haberse inspirado en Jeremías 23, 1-2. En él, la imagen de los «pastores de Israel» se aplica a los responsables políticos de Jerusalén, en el pequeño libro que les dedica (Jr 21-23,8). La imagen no tiene nada de extraño: el título de «pastor» es de los que se atribuyen más corrientemente a los reyes o a los dioses del Antiguo Oriente ². La economía de aquella época se basaba en

² Sobre la ideología real en Israel y el Antiguo Oriente, cf. «Cuadernos bíblicos», n. 23, 40-43.

gran parte en la agricultura y la ganadería. Por tanto, es normal que estas imágenes se hayan traspuesto al terreno social. Así, el célebre rey de Babilonia Hammurabi (siglo XVIII a. C.) y el rey asirio Asurbanipal (siglo VII a. C.) reciben entre otros el prestigioso título de «pastor». El segundo Isaías da este mismo título a Ciro, el nuevo señor del momento (Is 44, 28). Pero los reyes son llamados «pastores» de su pueblo en cuanto que representan a la divinidad, ya que el verdadero pastor del pueblo es el dios. El pastor debe reunir a su rebaño y ocuparse de él: es la misión que el dios, pastor supremo, encomienda al rey, su lugarteniente.

En Israel, se le aplica con frecuencia a Dios este título. Lo encontramos sobre todo en los salmos, pero también en otros textos, algunos de ellos muy antiguos (por ejemplo, Gn 49, 24) ³. Pero ningún rey de Israel es llamado directa y personalmente «pastor». Este término sólo se atribuye a los hombres en los textos de Jeremías y de Ezequiel que hemos señalado, en Zacarías 10,3; 11, 4s; 13,7 y también en el célebre texto de Miqueas 5, 3, que lo aplica al rey futuro; muy pronto este pasaje fue interpretado como un texto mesiánico y se ve por él cómo había un vínculo entre el mesianismo y la ideología real.

La imagen del pastor se desarrolla mucho menos en esta segunda parte del relato que en la primera. Sirve también para situar las relaciones entre los diferentes miembros del pueblo.

Comparemos brevemente el texto de Ezequiel con el de Jeremías 23, 1-2. En ambos casos se trata de un «¡ay!», más que de una bienaventuranza. Se subraya con energía que el rebaño pertenece al Señor. En ambos casos encontramos los tres términos importantes: «perder» (*'bd*), «dispersar» (*pûs*), «alejarse» (*ndh*). El verbo «ocuparse de» que designa la acción de Dios corresponde a dos verbos diferentes: *pqd* (en Jeremías, un término profético muy importante) y *bqr* (en Ezequiel). La expresión «rebaño de mis pastos» se encuentra en los dos textos.

LECTURA DEL TEXTO

La primera parte del texto (v. 1-15) es evidentemente un ataque directo contra las autoridades políticas de Judá.

Las acusaciones de Ezequiel, muy parecidas a las de Jeremías, pueden resumirse en una sola: las autoridades son responsables del destierro de Babilonia. El texto no lo dice explícitamente, pero es ése ciertamente su sentido. Las acusaciones recaen sobre dos puntos: los pastores se han aprovechado del rebaño -el resultado es que el rebaño ha estado abandonado, se ha dispersado y ha sido presa de animales salvajes. Sin guía, el rebaño está a merced de quienes quieran apoderarse de él. El pueblo de Jerusalén, Judá, y de forma más amplia todo Israel (Ezequiel habla de los pastores «de Israel») ha sido abandonado por esos «pastores» y está a disposición del primero que venga, Así lo demuestran las catástrofes políticas.

La segunda parte del texto habla de las relaciones entre los elementos del pueblo de Israel. La responsabilidad de la dispersión no debe atribuirse solamente a los dirigentes políticos. Las relaciones entre los miembros del pueblo se han basado en el empleo de la fuerza; los más fuertes han oprimido y aplastado a los más débiles.

El desorden reina en todos los niveles, pero en ambos casos, en el de los responsables y en el de los miembros del pueblo, se puede constatar lo mismo: el fuerte oprime al débil, el grande se aprovecha del pequeño.

La acción del Señor se sitúa precisamente en donde está arraigada la falta. A la dispersión provocada por los responsables políticos, Dios opone la reagrupación. Ante los pastores que se aprovechan de su misión para convertirla en un negocio personal, él promete que se ocupará personalmente del pueblo para su bien. Y a la injusticia profunda que reina en las relaciones entre los israelitas, responde presentándose como el juez que hará reinar la justicia entre el fuerte y el débil.

El texto en su conjunto está más orientado hacia la promesa de una vida nueva que hacia el castigo. Este ya ha llegado; está ahí. El pueblo vive desterrado. Comprende muy bien el resultado de la gestión de los malos pastores. La acción del Señor consistirá en restablecer las condiciones de vida adecuadas para el pueblo. Como hemos visto, los v. 11-13 Yparcialmente 27-28 recogen la terminología del Exodo:Ezequiel y sus discípulos han comprendido la acción de Dios en favor de su pueblo desterrado como un nuevo éxodo. Ezequiel volverá sobre esta idea en los c. 36 y 37 Yel segundo Isaías llevará este paralelismo hasta su grado más alto.

El profeta alude de nuevo a la situación del destierro

³ Véase también Sal 23; 28; 68; 74; 78; 80; etc.; Is 63,11; Jr 13,17.

con la expresión «desperdigadas en desbandada» (v. 21), pero se interesa sobre todo por la prosperidad que vendrá cuando el pueblo regrese a su territorio, para vivir allí con prosperidad y seguridad. Con estos términos, estamos una vez más en plena ideología real, ya que asegurar la paz y la prosperidad del pueblo era una de las funciones importantes del rey (cf. «Cuadernos bíblicos», n. 23,40-43). Y los frutos de la acción de Dios en favor de su pueblo serán alianza de paz, prosperidad agrícola, seguridad.

Dios actuará por medio de su siervo David (volveremos sobre el lugar de David en p. 61). La consecuencia de la acción del Señor será ésta: los israelitas conocerán que «yo soy el Señor». Así, pues, la esperanza no ha quedado destruida: el pueblo todavía tiene por delante una vida posible. Libre de sus malos dirigentes, encontrará la paz y la prosperidad bajo la protección del buen pastor, el Señor mismo, en el país adonde Dios le hará regresar.

Purificación y novedad radical (Ez 36, 16-38)

¿Hay algún cristiano que no haya cantado alguna vez: «Danos, Señor, un corazón nuevo; pon en nosotros, Señor, un espíritu nuevo»? Es éste uno de los pocos textos de Ezequiel que ha hecho fortuna a lo largo de la historia.

Había que tener una fe muy profunda y estar realmente atento a la palabra del Señor para atreverse a anunciar, tras la caída de Jerusalén, este mensaje de un corazón y de un espíritu nuevos. Es verdad que no todo es obra de la mano de Ezequiel en este hermoso texto; lo reelaboraron algunos discípulos, pero lo hicieron continuando las grandes líneas teológicas del profeta del desierto.

Las fórmulas del texto, fáciles de distinguir, nos dan su organización y sus diferentes partes: los v. 16-21 presentan la historia del pueblo; los v. 22-32, la primera parte de la acción que prepara el Señor, así como las consecuencias de dicha acción; los v. 33-36 y 37-38, finalmente, las perspectivas de reconstrucción, que se sitúan también en la línea de la acción del Señor.

LA HISTORIA PASADA

No es la primera vez que Ezequiel traza las líneas generales de la historia de su pueblo (para Ez 16, véase p. 23; cf. también Ez 20 y 23). Aquí el cuadro es más bien reducido: la mala conducta de Israel es la causa de su situación actual; pero no se extiende en la descripción de esta conducta (la «sangre derramada» y los «ídolos» parecen ser un añadido); la dispersión entre los pueblos es la consecuencia lógica de este comportamiento. El vocabulario es muy «cultural»; la mala conducta del pueblo es calificada, globalmente, de «profanación».

¿Qué es lo que significa que «su nombre santo ha sido profanado por la casa de Israel en las naciones adonde fue»? ¿Cómo es esto posible? En el Antiguo Oriente, cada pueblo tenía su propia divinidad que lo protegía. Ese dios era responsable del bienestar de «su» pueblo. Si éste conocía el desastre, era que su dios no había sido bastante

fuerte. Los israelitas están desterrados; quienes los ven sacan una conclusión lógica: el Señor no es capaz de proteger a su pueblo. De este modo, al castigar a su pueblo, Dios se condena a que le comprendan mal... Puesto que se ha ejecutado el castigo, las cosas -piensa Ezequiel- no pueden quedar así.

No es él el único que utiliza este argumento. Encontramos a menudo en los salmos, sobre todo en las lamentaciones individuales, esa especie de chantaje al Señor: «Si me curas, podré decírselo a los demás y así será mayor tu gloria», o bien: «Te interesa curarme, para que pueda seguir alabándote», o también: «Sálvame a causa de tu nombre» (cf., por ejemplo, Sal 6, 6; 13,6; 35, 22-28; 69, 7-8; 86,14; 88,11-13; 109,21; 143, 11-12). También Moisés utiliza este argumento: durante el éxodo surgen numerosas crisis entre Dios y su pueblo y entonces Moisés le llama al orden: «¿Tendrán que decir los egipcios: con mala intención los sacó para hacerlos morir en las montañas y exterminarlos de la superficie de la tierra?» (Ex 32, 12; Nm 14, 16).

La situación no puede durar: el Señor «sintió lástima de su nombre santo, profanado por la casa de Israel en las naciones adonde fue» (v. 21).

CAMBIO DE SITUACION

El texto irá exponiendo sucesivamente los motivos de este cambio, su realización y sus consecuencias.

a. El motivo

La razón del cambio de situación es clara: el Señor no puede permitir que su nombre sea profanado y despreciado. Lo repite en dos ocasiones: «Esto dice el Señor: No lo hago por vosotros, casa de Israel, sino por mi santo nombre, profanado por vosotros en las naciones...» (v. 22.32). Esta manera de concebir la acción de Dios puede chocarnos; pero no fue Ezequiel quien la inventó, sino que está profundamente anclada en la tradición sacerdotal. El célebre texto del paso del mar Rojo es muy significativo en este sentido (para la distribución de los versículos entre las tradiciones yavista y sacerdotal, cf. n. «Cuadernos bíblicos», n. 13, III). Según el documento yavista, el Señor es un guerrero que presenta batalla para liberar a su pueblo de los perseguidores. El documento sacerdotal

explica por qué actúa el Señor: «Para que sepa Egipto que yo soy el Señor, cuando muestre mi gloria derrotando al Faraón con sus carros y jinetes» (Ex 14, 18). Así, pues, en este ambiente sacerdotal es donde se arraiga el pensamiento de Ezequiel, lo mismo que el segundo Isaías cuando hace decir a Dios: «Yo era quien por amor de mi nombre borraba tus crímenes y no me acordaba de tus pecados» (Is 43, 25).

b. La realización

La «santificación del nombre de Dios» se llevará a cabo en tres etapas.

Primero, el Señor liberará a su pueblo del destierro: «Os recogeré por las naciones, os reuniré de todos los países y os llevaré a vuestra tierra» (v. 24). El tema estaba ya presente en el c. 34 y lo volveremos a encontrar en el 37.

Luego, Dios purificará a su pueblo con una aspersión de agua pura (v. 25). El profeta recuerda aquí las purificaciones rituales del templo; el simbolismo del agua como fuente de vida y de purificación es llevado hasta el fondo (cf. Ez 47).

Finalmente, hay un cambio completo, una novedad radical. Queda transformado lo que mueve al hombre en su más profunda intimidad: el Señor cambia el corazón de piedra del israelita y le da un corazón nuevo. Para los antiguos, el corazón era la sede de la inteligencia, de la comprensión. Un corazón de piedra, endurecido, es un corazón que no comprende, que no escucha, una inteligencia roma (cL Is 6). El corazón de carne irá acompañado de un espíritu nuevo; aquí se trata tan sólo de un paralelismo (cf. Ez 11, 19s): el hombre dotado de un corazón y de un espíritu nuevo es una nueva criatura; estamos ya muy cerca, como en Ez 37, 1-14, del relato de la creación (Gn 2-3). Pero no basta: el Señor dará además su propio Espíritu: «Os infundiré mi espíritu». ¿Qué más se puede pedir? Todo está ya preparado. Pero, ¿para qué?

c. Las consecuencias

En primer lugar, las naciones «sabrán que yo soy el Señor» (v. 23.35.36). Por consiguiente, se alcanzará lo que se buscaba: los paganos tendrán que reconocer que el Señor es el más fuerte, el verdadero Dios.

Pero para que esto sea realmente válido, para que esto suceda, Israel, profundamente renovado, pondrá en

práctica las leyes y las normas del Señor (v. 27). Observarán entonces una «buena conducta» y el castigo no llegará. También Jeremías había llegado a esta misma conclusión: si el pueblo tiene que poner en práctica la voluntad de su Señor, es indispensable que Dios haga algo fundamental: lograr que el hombre sea capaz de seguir sus caminos, ya que por sí solo no puede. Es preciso re-hacerlo. Es verdad que está hecho a imagen de Dios (cf. On. 1), pero necesita que el Señor mismo le dé la fuerza y la capacidad de vivir en la alianza con él (cf. Jr 6,27-30; 13, 23; 31,31-34). Estamos muy cerca de las palabras de Jesús según san Juan: «A menos que uno nazca del agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios» (Jn 3, 5).

En el v. 28 aparece la fórmula de la alianza. Cuando se haya realizado la acción del Señor, quedará restablecida la alianza; pero ésta es obra exclusiva del Señor, está hecha por iniciativa suya. Establecida la alianza, no tardarán en hacerse sentir sus consecuencias favorables para el pueblo: la fertilidad del país (cL Os 2, 23-25), la reconstrucción de sus ciudades, la multiplicación del pueblo, una vida feliz de concordia ciudadana y de comunión con el Señor.

Pero en esta vida nueva, Israel deberá mantener siempre en su memoria el recuerdo vivo de su historia pasada (v. 31). Así sentirá vergüenza de su conducta anterior y apreciará en su debido valor la acción del Señor.

CONCLUSION

Texto célebre, rico, impresionante. En él resuenan las voces de otros profetas: Oseas, Jeremías, el segundo Isaías. Sin embargo, entre ellos y Ezequiel hay una diferencia importante: por más que se quiera a Ezequiel -y hay muchas razones para ello-, hay que reconocer que la ternura y el cariño ocupan poco lugar en su obra. El vocabulario de Oseas y Jeremías (amor, compasión, fidelidad, misericordia) está aquí ausente por completo. Oseas era tan tierno como duro. Con Ezequiel sólo sentimos el escalofrío de sus palabras que nos recorre la piel. Nos aplasta el peso de la santidad del Señor y la conciencia de nuestras culpas. Ezequiel es un profeta, pero tiene sus límites, como nosotros. En sus limitaciones se encuentra quizás paradójicamente su grandeza.

Los huesos calcinados (Ez 37, 1-14)

No cabe duda de que con el c. 37 nos encontramos con una unidad literaria diferente de todo lo precedente. La introducción del capítulo («La mano del Señor se posó sobre mí y el espíritu del Señor me llevó, dejándome en un valle todo lleno de huesos») nos sitúa de antemano en un marco diferente del c. 36, en donde los oráculos no estaban situados en el espacio. Además, la fórmula «la mano de YHWH sobre mí» aparece con pequeñas variantes 7 veces en Ezequiel (1, 3; 3, 14.22;8, 1;33,22;37, 1;40, 1) y siempre sirve de introducción a un nuevo oráculo o a un nuevo capítulo. Tal es el caso, por ejemplo, de las tres

grandes visiones de 1, 8-11 y 40-48. También el final del texto está claramente señalado por una fórmula conclusiva de especial densidad: «y sabréis que yo, el Señor, lo digo y lo hago -oráculo del Señor-» (v. 14). En el v. 15 comienza un texto distinto; la fórmula «Me vino esta palabra del Señor» señala una nueva visión y la acción simbólica que se prescribe es totalmente distinta.

Esta unidad literaria 37, 1-14 tiene su lugar en el conjunto 33-37, en donde están los oráculos de esperanza y de consolación característicos de la segunda parte del ministerio de Ezequiel.

ARTICULACION DEL TEXTO

El texto se divide en tres partes que pueden reconocerse con facilidad.

La primera parte (v. 1-3) está formada por la introducción y la puesta en escena del conjunto del texto: presentación de los personajes y de los elementos de la visión. Cuando todo está preparado, Dios le pregunta al profeta: «Hijo de Adán, ¿podrán revivir estos huesos?»; es el problema esencial; se trata de la vida. Y la respuesta evasiva del profeta deja la puerta abierta a la palabra y a la iniciativa del Señor.

La segunda parte (v. 4-10), centrada en la misma acción simbólica, está compuesta de dos partes que se corresponden: v. 4-8 Y 9-10. Se repite la orden del Señor: «Me ordenó: Conjura así a esos huesos: Huesos calcinados, escuchad la palabra del Señor...» (v. 4-5); «Entonces me dijo: Conjura al aliento..., diciéndole al aliento: Esto dice el Señor...» (v. 9). Y las dos veces el profeta ejecuta la orden: «Pronuncié el conjuro que se me había mandado» (v. 7); «pronuncié el conjuro que se me había mandado» (v. 10). Se puede observar que la palabra profética se enuncia únicamente en la orden de profetizar. El profeta no repite el contenido de la palabra anunciada. Nos describe, por el contrario, el efecto y las consecuencias de su acción. Una vez ejecutadas las órdenes recibidas, el objetivo se da por descontado: los huesos recobran la vida y se ponen en pie. La acción ha terminado.

La tercera parte (v. 11-14) está compuesta de dos elementos distintos, aunque íntimamente ligados entre sí. El v. 11 da la explicación de la visión: «Esos huesos son toda la casa de Israel»; la significación de lo que se ha hecho es el elemento característico de toda acción simbólica. Pero ésta sólo se le ofrece al profeta y el texto continúa relatando lo que dicen los israelitas, que comparan su situación con la de esos huesos. Así se puede pasar al oráculo siguiente (v. 12-14) que responde a las lamentaciones del pueblo: «Por eso profetiza diciéndoles: Esto dice el Señor...». La construcción de esta introducción es muy parecida a las de los v. 4 y 9.

En estos v. 12-14, ya no se habla de los huesos, sino de los «sepulcros» y del espíritu, más concretamente del

espíritu de Dios «mi espíritu»). A diferencia de los v. 4-10, solamente tenemos la orden de profetizar, sin que se mencione su puesta en práctica ni el efecto producido. Aparece entonces un elemento que no se había visto todavía: la vuelta al país. Y el texto termina con la conclusión del v. 14, grave y solemne, donde todo está en futuro.

Las partes segunda y tercera están construidas de forma paralela. En 4-10, la exposición se ha programado en dos tiempos: los tendones, la carne y la piel están inmóviles, luego viene el don del alimento-espíritu: la finalidad es dar vida. En 12-14, tenemos igualmente el don de «mi espíritu» y la promesa de hacer volver a los israelitas a su país.

El v. 11 es el que constituye la cima del texto y el eje entre las dos partes 4-10 y 12-14. Es él el que permite pasar de los huesos anónimos a su significado: la casa de Israel. Una vez hecha esta identificación, el profeta puede dirigir a Israel un oráculo que responde a sus lamentaciones. No se trata ya entonces de huesos, sino de sepulcros, otro símbolo de la muerte. Este versículo permite de este modo pasar de una imagen a la otra conservando el mismo simbolismo: muerte / vida.

VOCABULARIO DEL TEXTO

Saber /conocer (y'd'). Poco utilizado en nuestro texto, este verbo aparece sin embargo en dos lugares importantes: en los v. 3 y 14. El profeta lo utiliza en su respuesta a la pregunta de Dios: «¿Podrán revivir esos huesos? Contesté: Tú lo sabes, Señor». De esta forma, el profeta reconoce su no-saber y devuelve la pregunta al que se la había hecho. El conjunto del texto es entonces como una respuesta a la pregunta. Y todo está en manos de Dios: él es el que sabe y el que va a hacer saber. De hecho, después de la visión y del don del espíritu de Dios y del retorno al país, el texto termina con esta afirmación dirigida al pueblo: «y sabréis que yo soy el Señor». Esta última expresión, corriente por otra parte en Ezequiel (cf. p. 55), aparece otras dos veces en el texto, en cada una de las dos partes principales (v. 6 y 13); es como un leit-motiv, como un estribillo. Al principio del texto, nadie sabe nada, ni siquiera el profeta. Al final, gracias a la acción de Dios por medio de su profeta, todos sabrán que él es YHWH, que él

DOS FORMULAS TÍPICAS DE EZEQUIEL

En el conjunto de los profetas, Ezequiel parece muy personal. Mucho más que en los otros libros proféticos, el mensaje que él pronuncia se presenta como revelado directamente por Dios: «**Me** vino esta palabra del Señor», «**La** mano del Señor cayó sobre mí», «**Me** decía», «**Tú**, hijo de' Adán, describe...», etc. Encontramos además en él algunas formas significativas que son propias suyas. Nos fijaremos en dos de ellas.

HIJO DE ADAN, O HIJO DE HOMBRE

Es casi seguro que fue Ezequiel el que forjó esta expresión (cf. sin embargo, Sal 8, 5). La expresión *bn 'dm* aparece 93 veces en el libro de Ezequiel, lo cual representa la cuarta parte de los empleos del término «**hombre**» (*dm*) en todo el Antiguo Testamento. La construcción «**hijo** de hombre» es típicamente hebrea. Ezequiel la utiliza con una intención muy concreta, tal como aparece ya en su primer uso (Ez 2, 1). El profeta acaba de realizar la experiencia de la presencia de la gloria de Dios y cae a tierra. El espíritu lo pone en pie y la primera palabra que entonces oye Ezequiel es precisamente: «**Hijo** de hombre!». Este contraste entre la grandeza de la gloria de Dios y aquel hombrucillo en tierra nos da ya el sentido de las relaciones que el profeta establece con su Dios. Ezequiel no es más que un hijo de hombre, esto es, un simple ser humano. Estamos lejos del sentido de la expresión del Sal 8, 5: «¿**Qué** es el hombre para que te acuerdes de él, el hijo del hombre para que te ocupes de él? Lo hiciste poco menos que un dios...». Esta expresión designa al hombre en general, al individuo. Al utilizar esta fórmula, Ezequiel quiere significar que él no es objeto de la palabra de Dios como individuo; en ese caso, Dios lo habría llamado por su nombre, como a Jeremías (1, 11). El profeta existe siempre en función de los demás, al servicio del pueblo. En ese contexto, la fórmula se dirige a Ezequiel como miembro de la comunidad humana, expresando así la distancia entre el creador y su criatura.

Las raíces de esta fórmula deben buscarse probablemente en los ambientes sacerdotales y cultuales. Ez

20, 11.13.21 utiliza solamente el término «**hombre**» en un contexto de ley y de costumbres, que hacen pensar inmediatamente en la función de enseñanza de los sacerdotes (cf. Lv 18, 5).

"y **SABRAS QUE YO SOY EL SEÑOR**"

Esta fórmula con sus variantes («**sabréis**», «para que sepan») se encuentra 54 veces en el libro de Ezequiel, ordinariamente al final de un oráculo, de un anuncio o de una acción simbólica¹. En esta forma no aparece en ningún otro libro profético.

Esta fórmula puede descomponerse en dos partes: «**Y tú sabrás**»-«**Yo soy el Señor**». Parece ser que fue Ezequiel el que las reunió². La primera parte se arraiga en ese mundo del Antiguo Testamento en donde se pide o se concede una señal en los más variados terrenos (Gn 24, 12-14; Jue 6,37); la fórmula enlaza una acción con su significado; sirve para manifestar el sentido de un signo. La segunda parte tiene sus raíces en el mundo de la teofanía (Ex 3, 6): Dios se revela a sí mismo, revela su nombre, tal como sólo él puede hacerlo.

Esta fórmula, con sus dos partes, utilizada constantemente por Ezequiel, establece un vínculo entre la acción y la persona del Señor. El hecho de que la afirmación «**Yo soy el Señor**» venga en segundo lugar expresa claramente que la revelación de Dios se hace en su acción. En efecto, Ezequiel la utiliza siempre después de haber anunciado o descrito una acción del Dios de Israel. Dios se revela, pero al revelarse busca ante todo que los destinatarios le conozcan o le reconozcan. No se trata, para Dios, de utilizar al hombre con fines de "propaganda" o de "gloria personal". Se trata de la vida del pueblo. El pueblo no puede vivir más que conociendo al Señor, fuente de vida³.

¹ Para más detalles, véase el artículo de W. Zimmerli, *De la connaissance de Dieu dans le livre d'Ezécriel*: Cahiers bibliques «Foi et Vie» (1972) n. 5.

² Véase sin embargo 1 Re 20. 13.28

³ Cf. la fuente de vida que mana del templo (Ez 47): p. 63.

lo dice y lo hace. Es el objetivo que se pretende en esta operación.

Entrar / venir (bo'). El empleo de este término es importante y característico. Lo encontramos en el v. 5: «Voy a hacer entrar en vosotros el espíritu para que reviváis». Es el anuncio del programa, la finalidad de la acción divina: que los huesos vivan; y para eso el espíritu viene sobre ellos. Aparece además este término en los v. 9 Y10: el profeta ordena venir al espíritu y viene. En el v. 12, Dios declara: «Os voy a hacer venir a la tierra de Israel». El programa y su realización son muy claros y el texto utiliza en todos estos casos el mismo verbo entrar/venir: tanto para la tierra como para el espíritu/aliento; la entrada del aliento/espíritu es la condición de entrada en el país. Primero es necesario que Dios haga entrar en ellos el aliento/espíritu para que pueda luego hacerles entrar en el país.

Subir (lh). En la segunda parte se utiliza este verbo para la carne: «Haré subir carne sobre vosotros» (v. 6); «había subido la carne» (v. 8). En la tercera parte aparece en un lugar característico: «Os haré subir de vuestros sepulcros...; sabréis que yo soy el Señor cuando os haga subir de vuestros sepulcros» (v. 12-13). El término de suyo no tiene nada de particular, pero hemos de recordar que es uno de los verbos favoritos de la tradición bíblica para hablar de la «subida de Egipto», y en todos los casos tiene a YHWH como sujeto. No hay necesariamente aquí una relación con el éxodo, pero lo cierto es que la situación en el destierro se concebía como una situación de muerte y esclavitud, parecida a la que había vivido Israel en Egipto. En ese caso, la comparación de Babilonia con sus sepulcros no resulta tan extraña y la utilización del verbo «subir», con Dios como sujeto, es perfectamente natural.

Aliento / espíritu (rîah). Este texto es uno de los más ricos en lo que se refiere al aliento/espíritu; encontramos aquí casi todos los sentidos que tiene este término en el Antiguo Testamento. Está presente 3 veces en los v. 4-8 (5.6.8.), siempre sin artículo. Podemos traducirlo por sople, aliento de vida. Es el que hace vivir a los huesos calcinados. En el v. 9 va precedido del artículo y parece más «personalizado». Además, en la palabra profética se

dice: «Ven, aliento, desde los cuatro vientos (o espíritus, *ruhot*)...». Así, pues, este aliento de vida tiene que venir de los cuatro vientos, que también en hebreo se dice *rûah* (plural, *ruhot*). Este juego de palabras significa que el aliento tiene que venir de todas partes, como cuando Ezequiel habla de «las cuatro direcciones» (1, 17) o como cuando nosotros decimos «los cuatro puntos cardinales».

En el v. 14 tenemos otro uso del término: «Infundiré mi espíritu, dice el Señor»; y ya en el v. 1 se hablaba del «espíritu del Señor».

He aquí, pues, cuatro empleos de la palabra espíritu: el aliento de vida (indeterminado), el aliento/espíritu con artículo, los vientos, el espíritu de YHWH. Los dos empleos más densos (espíritu de YHWH) encuadran el texto: este espíritu actúa en el profeta para inaugurar la acción y la palabra profética y en los israelitas para instalarlos en el país. Todo el texto está atravesado por la presencia y la acción del espíritu de YHWH.

Dejar / instalar (nuah). Se encuentra al principio y al final del texto. El espíritu de YHWH deja al profeta en medio del valle donde se encuentran los huesos; allí es donde va a actuar la palabra profética (v. 1). Ese mismo espíritu instalará a los israelitas en su país (v. 14). La primera acción es el preludio y el medio de la segunda.

LECTURA DEL TEXTO

Ya hemos visto que el v. 11 era el eje de todo el conjunto. Así, pues, empezaremos por él nuestra lectura. El punto de partida del texto parece ser la queja del pueblo: «Nuestros huesos están calcinados, nuestra esperanza se ha desvanecido; estamos perdidos». En toda la última parte de su ministerio, el profeta ha de luchar contra el desaliento del pueblo. Ya antes tuvo que enfrentarse con estas lamentaciones: «Nuestros crímenes y nuestros pecados cargan sobre nosotros y por ellos nos consumimos. ¿Podremos seguir con vida?» (33, 10). Se trata por tanto de una cuestión de vida o muerte. Aquí, el pueblo, en su desánimo, utiliza la imagen de los huesos calcinados. Es el punto de partida de la visión y del oráculo. Esos huesos son la casa de Israel, es decir, como siempre en Ezequiel, el conjunto de los israelitas, los del norte como los del sur, el pueblo de YHWH desde el

punto de vista religioso y como totalidad.

A Ezequiel le gusta la discusión, la controversia; este género de disputa es frecuente en su libro. Parte de lo que dicen sus compatriotas para presentar el mensaje de Dios, mensaje que habitualmente va en sentido contrario (cf. p. 9 Y39). Es posible que la visión de los huesos en el valle se la haya sugerido al profeta algo de lo que realmente había visto en Jerusalén, por ejemplo, el año 597 durante el asedio. Pero lo esencial es comprender el símbolo como una respuesta. Y la cuestión, la queja, se encuentra en labios del pueblo en el v. 11. La descripción de los huesos está muy bien lograda. Todo el valle está lleno de cadáveres; son numerosos y están totalmente descarnados. No hay esperanza alguna. Y el profeta mide por ello el desastre. Es importante ver cómo no opone ninguna resistencia, como había ocurrido por ejemplo en 4, 14-15. En la situación actual, las cuestiones de pureza e impureza parecen demasiado insignificantes en relación con el Verdadero problema: la vida y la muerte.

La pregunta del v. 3: «Hijo de Adán, ¿podrán revivir esos huesos?» parece superflua. Por esta época no se creía aún en una vida del más allá. Sin embargo, no hemos de olvidar que los israelitas admitían perfectamente que Dios podía devolver la vida, como demuestran los relatos sobre Elías (1 Re 17,17-24) y Eliseo (2 Re 4, 8-34). En todo caso, está claro que el profeta reconoce su incapacidad, incluso en el terreno del saber. El no es nada. No sabe nada.

Pero se convierte en instrumento del obrar de Dios. Su actividad, en el marco mismo de la visión, está subrayada con esmero: es él el que actúa, el que hace venir el espíritu/aliento. La palabra profética es eficaz. Este texto es uno de los más explícitos sobre el tema. Para el Antiguo Testamento, la palabra de Dios es eficaz (cf. sobre todo Is 55, 10-11) y la acción sobre los huesos calcinados lo demuestra de forma patente. Es la ilustración cabal del v. 14: «Lo digo y lo hago». Y esto es importante para revitalizar al pueblo. En el destierro, el pueblo no tiene nada, lo ha perdido todo: la tierra, el templo, el rey. No le queda más que la palabra profética. Dios insiste en ello: su palabra es eficaz.

El don de la vida se hace en dos tiempos: tendones, carne-aliento/espíritu. Teníamos ya este esquema en el

relato de la creación del hombre (Gn 2, 7; cf. «Cuadernos bíblicos», n. 5 y 13). La llegada del espíritu/aliento hace vivir y ponerse en pie a los huesos. En otros lugares encontramos esta misma afirmación, incluso en el caso del profeta mismo: el espíritu viene y lo pone en pie (2, 2; 3,24).

La promesa de Dios a su pueblo: hacer salir a los israelitas del sitio en que están, reunirlos y llevarlos de nuevo a su país, se repite en varias ocasiones (36, 24; 37, 21; 34, 13).

También se puede observar una diferencia en la manera de designar a los israelitas. En el v. 11 se habla de «toda la casa de Israel»; este término señala al Israel como entidad religiosa, pero Dios parece como si tomara distancias frente a él. Al final, Dios habla de «mi pueblo» (v. 12.13). Esta expresión repite la fórmula de pertenencia mutua, típica de la alianza que Dios ha establecido con Israel (cf. 37, 27). Esta alianza, mencionada explícitamente en el texto, es posible gracias al don de «mi espíritu»; tal era el caso de 36, 27, en donde el don del espíritu de Dios seguía a la purificación y permitía «caminar según mis preceptos y poner por obra mis mandamientos», es decir, vivir la alianza. En adelante, vuelve a ser posible la vida y la comunión con Dios.

CONCLUSION

Este texto es uno de los más célebres de Ezequiel. Como de costumbre, responde a los problemas y a la situación del pueblo, situación de desamparo después del hundimiento de sus ilusiones y de todo cuanto tenía. El profeta, movido por el espíritu, tiene todavía una palabra eficaz, una palabra que promete y que da la vida al pueblo, palabra que va a re-crear al pueblo a partir de la nada en que ha caído, re-creación que le permitirá ponerse en pie y vivir; palabra que promete el espíritu del mismo Dios, que devolverá al pueblo del destierro a su país. Y ese pueblo, vivo una vez más y en comunión con su Dios, será «mi pueblo», ya que su Dios es un Dios que dice y que hace. Un Dios que sabe. Un Dios que puede.

José y Judá. El nuevo Israel (Ez 37, 15-28)

En la segunda parte del c. 37 de Ezequiel encontramos primero el relato de una acción simbólica (v. 15-19) y luego dos desarrollos de tipo teológico, más o menos ligados a la acción simbólica.

OBSERVACIONES LITERARIAS. ARTICULACION DEL TEXTO

Respecto a otros libros proféticos, el de Ezequiel tiene la ventaja de utilizar a menudo fórmulas que delimitan con claridad las diversas partes.

El texto se abre con la fórmula clásica de introducción propia de Ezequiel (v. 15). La acción simbólica ordenada por el Señor está descrita con acierto (v. 16-17). Luego, Dios mismo indica la reacción de los espectadores (v. 18) Y señala sucintamente su significado (v. 19).

El v. 20 podría ser un enlace de otro redactor, ya que en el v. 21 volvemos a encontrarnos con una nueva orden de hablar, con la fórmula clásica: «Esto dice el Señor». Esta segunda parte termina en el v. 23 con una nueva fórmula de alianza, tal como la que siempre se encuentra en los oráculos de esperanza.

La tercera parte acaba con una fórmula solemne de reconocimiento que subraya dos aspectos importantes del desarrollo y que ya hemos visto en otros lugares: el Señor santifica a su pueblo -establece su santuario en medio de ellos.

De esta forma, la primera parte está centrada exclusivamente en la acción simbólica. Como suele suceder en estos casos, no se nos cuenta su ejecución, pero se trata de algo lógico. La segunda parte tiene de hecho muy poca relación con la anterior; el verbo «coger» (*lqh*) pudo servir de vínculo entre las dos. En la primera parte se trata de «coger y reunir», en la segunda de «coger y devolver».

El término clave de la tercera parte es sin duda «para siempre» (*ie'olam*). Por su contenido, esta tercera parte es bastante parecida a la segunda, pero mucho menos a la primera. Quizás el único punto en común sea que allí

aparece David como el único rey para todo Israel, situación que supone evidentemente la reunificación de José y de Judá, anunciada en la primera parte.

LECTURA DEL TEXTO

El relato de la acción simbólica es de una gran sencillez. Sólo es posible dudar del significado de los dos trozos de madera. Según algunas antiguas traducciones, se ha creído a veces que se trataba de «dos bastones». Esto vendría muy bien si, como parece ser, el texto tiene una connotación política: podría tratarse de dos cetros, símbolo del poder. Pero esto no guarda coherencia con la acción simbólica: ¡Dos bastones en una misma mano siguen siendo dos! Por eso se ha escogido prudentemente el término genérico de dos «trozos de madera»: así se resalta la fluidez del texto mismo.

La forma con que el profeta habla del reino del norte es característica. El término oficial era «Israel», pero Ezequiel reserva este nombre para el conjunto del pueblo del Señor. Por eso lo llama «José». Y esto responde a la realidad histórica: la tribu de José («la casa de José», en algunos textos) fue de hecho el núcleo en torno al cual se constituyó el poder y el reino del norte.

Ezequiel no fue el primero que pensó en la reunificación de estos dos reinos. Esta división, que aconteció al morir Salomón, se había vivido peor en Judá que en el norte. De hecho, la unión política de los dos reinos no era evidente; fue sobre todo el valor personal de David y Salomón lo que logró que tuviera éxito su política de unificación. El sueño de reunificación nacional volvió a tomar cuerpo más tarde en la época del rey Josías (640-609). El imperio asirio se venía abajo y los babilonios no habían ocupado todavía su sitio. Parece incluso que Josías consiguió ocupar una buena parte del territorio del antiguo reino del norte. Pero lo que era posible en la época de Josías no lo es ya en la de Ezequiel; todos, tanto los habitantes del norte como los del sur, se han sumido en el mismo desastre.

EZEQUIEL Y LAS TRADICIONES TEOLÓGICAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

El mundo de Ezequiel es muy especial. En su caso, como en el de los otros profetas, es interesante y hasta necesario conocer las raíces de sus concepciones teológicas, su parentesco con otros textos del Antiguo Testamento, y las familias a que pertenecen las tradiciones teológicas a partir de las cuales funciona el profeta.

La Escritura no es una suma teológica en la que podamos encontrar un conjunto doctrinal coherente y único. Hay varios caminos, diversas aproximaciones, distintas concepciones. Cada profeta tiene las suyas. Y el Pentateuco está compuesto precisamente de documentos diferentes, portadores de tradiciones muy diversas.

La razón de todo esto es muy sencilla: el Dios de Israel es irreductible a una sola y única teología.

LAS TRADICIONES TEOLÓGICAS DE EZEQUIEL

Las tres tradiciones teológicas más importantes del conjunto del Antiguo Testamento son sin duda las que se refieren a la salida de Egipto, a Sión y a la dinastía de David. También son importantes las relativas al Sinaí, a las alianzas y a la conquista del país, pero de ordinario parecen estar subordinadas a las anteriores.

Las tres primeras están presentes en Ezequiel en diversos grados. No hemos de olvidar que, si Oseas hunde sus raíces teológicas sobre todo en la salida de Egipto e Isaías en la tradición de la elección de Sión y de David, en la época de Ezequiel (150 años más tarde) estaba ya muy avanzada la mezcla de las tradiciones. Ezequiel conoce bien la tradición del éxodo, presente sobre todo en el fresco histórico del c. 20. Está también muy relacionado con la tradición sobre Sión, aunque no utiliza esta palabra. La tradición teológica de la elección de Sión era muy importante para Isaías, pero no estaba tan fuertemente ligada al templo como en Ezequiel. Todos los textos sobre el retorno a la tierra y sobre el nuevo santuario con su fuente de vida suponen la importancia de esta opción (cf. p. 63). De hecho, la tradición sobre Sión va unida a la de David como a la de la liturgia del templo, según puede verse en los salmos sobre Sión (cf. "Cuadernos bíblicos", n. 11, 39-40). Ezequiel conoce también a David como portador de las promesas hechas a su descendencia, aunque esta tradición no ocupa mucho espacio en su mensaje (cf. p. 48), mientras que en

Isaías es casi la que tiene el lugar principal.

No puede establecerse prácticamente ninguna relación con el Deuteronomio, a pesar de la indudable importancia que este documento tuvo durante la juventud de Ezequiel y el destierro. Al contrario, los vínculos con los círculos de donde salieron la ley de santidad (sobre todo el c. 26) y su documento sacerdotal son muy numerosos, aunque cada uno de ellos tiene propia teología y su propio vocabulario (Cf. «Cuadernos bíblicos», n. 13,45-55).

RELACIONES CON LOS OTROS PROFETAS

Las relaciones de Ezequiel con la profecía anterior al siglo VII, y más especialmente con los ciclos de Elías y de Eliseo, son bastante significativas: presencia del Espíritu, de la mano del Señor, de las visiones, etc. (cf. recuadros de las p. 12 Y 60).

Las relaciones con los textos de los que se llaman «profetas escritores» son también importantes. Ya hemos visto la importancia de la tradición del éxodo que tiene a Oseas y más tarde a Jeremías como los principales representantes. El «día del Señor», cuyas primeras huellas se encuentran en Am 5, 18 Y más ampliamente en Sof 1, 7-18, conoce también un buen desarrollo en Ez 7.

Pero es sobre todo con Jeremías con quien Ezequiel presenta más contactos. Jr 15, 16 habla del profeta que «devora las palabras»; el rollo que tiene que tragarse Ezequiel en el relato de su vocación está muy cerca de esta imagen. Ezequiel ve su vocación y la de los profetas como la de un centinela (Ez 33,1-9; 3, 17-21; 13, 5), lo mismo que Jeremías (Jr 6, 13) (cf. p. 45). La crítica de estos dos profetas contra los «otros» profetas constituye el conjunto de textos más importante del Antiguo Testamento relativos a este difícil problema. Ezequiel (13, 5s) y Jeremías (11, 14) conciben al profeta como un intercesor para el pueblo. Tanto en Ezequiel como en Jeremías se encuentran textos que hablan de la intercesión de ciertos personajes célebres, aunque no se trata de los mismos en ambos casos (Ez 14, 14 Y Jr 15, 1). Finalmente, la imagen de las dos mujeres que representan a Israel y a Judá aparece también en los dos profetas (Jr 3,6-13 Y Ez 23). Está claro que Ezequiel conoce la predicación de Jeremías.

EL ESPIRITU y LOS PROFETAS

El término «rûah» aparece 52 veces en el libro de Ezequiel, pero no siempre significa lo mismo.

A veces la palabra tiene el sentido de "viento", como en 1, 4; 13, 11: "viento huracanado".

Un segundo empleo importante es el de "soplo de vida" (Ez 37, 5.6.8.10) (cf. p. 54). Es el soplo que permite vivir al hombre. En ese mismo capítulo (37, 8) se subraya que su ausencia equivale a falta de vida.

Con un tercer sentido, este término designa el centro espiritual del hombre, lugar de su voluntad y de sus decisiones: (11, 5; 20, 32): «lo que sube a vuestro espíritu» = lo que estáis pensando o imaginando. En este contexto, este término es paralelo al de «corazón», que suele utilizarse en la Escritura como sede de la voluntad y del pensamiento humano (cf. 14, 4.7). Por eso, la conversión exige un cambio radical del motor de la voluntad y del pensamiento, es decir, un corazón nuevo y un espíritu nuevo (cf. p. 51).

Algunos textos importantes y típicos de Ezequiel nos hablan del espíritu que tiene por origen a Dios: «mi espíritu» (37, 14; 36, 27). Lo que es significativo es que en el c. 37 tenemos todos los empleos del término «rûah», para llegar con el don de «mi espíritu» a la cima del mensaje de esperanza (véase también 39, 29).

Gran número de textos utilizan el término «rûah» en relación directa con el ministerio profético (3, 12.14.24; 8, 3; 11, 1.24; 43, 5; 37, 1). Es el instrumento de la divinidad

que pone al profeta en situación de poder ejercer su ministerio.

Una expresión paralela es la de «la mano del Señor» (cf. 3, 1.14.22; 8, 1; 33, 22; 37, 1; 40, 1). En los relatos de los profetas anteriores se encuentra a veces la expresión de «la mano del Señor» en relación con el ministerio profético: "Elías, con la mano del Señor, se ciñó y fue corriendo delante de Ajab, hasta la entrada de Yezrael" (1 Re 18, 46). Para Eliseo, las cosas ocurren de manera algo distinta: "Vino sobre Eliseo la mano del Señor, mientras el músico tañía..." (2 Re 3, 15-16).

Otros textos proféticos nos hablan de «la mano del Señor» en relación más o menos directa con el ministerio de los profetas (Is 8, 11; Jr 15, 17). Pero es Ezequiel el que utiliza esta expresión con mayor abundancia y en estrecha relación con el espíritu. Ambas expresiones aparecen en las cuatro grandes visiones del profeta.

La mención del espíritu en relación con los profetas se encuentra sobre todo en los ciclos de Elías y de Eliseo (2 Re 2, 9-19). Tenemos a continuación una especie de definición del profeta como hombre del espíritu en Os 9, 7, pero esta expresión tiene cierto tono despreciativo. Por eso, en lo que concierne al espíritu, Ezequiel *está* más bien vinculado con los relatos proféticos más antiguos, mientras que los profetas inmediatamente anteriores a él evitaban cuidadosamente relacionar con el espíritu su actividad.

La figura de David, con quien ya nos habíamos encontrado en el c. 34 a propósito de los pastores de Israel (cf. p. 48), aparece aquí de nuevo en este contexto de reunificación y de nueva marcha de Israel como pueblo. En este texto se le dan a David 3 títulos diferentes: rey, príncipe y pastor. Es probable que Ezequiel empleara indistintamente los 2 términos de «rey» y de «príncipe»; el título de «pastor» procede sin duda del c. 34. Los

discípulos del profeta, por su parte, prefirieron el de «príncipe»: era un título antiguo y por otro lado evitaba los malos recuerdos de los reyes de Israel. Probablemente por esta razón se le utiliza en los c. 40-48 para designar al futuro responsable de la comunidad restaurada.

Cuando el texto declara que «David será su rey» (v. 24), no significa probablemente que se espere un regreso del mismo David; se quiere simplemente evocar la figura,

la imagen, la función del príncipe, del rey. David se había convertido efectivamente en el símbolo del rey según el corazón de Dios. Su nombre se había hecho simbólico y superaba ampliamente la persona concreta del primer rey de Israel.

En la segunda parte del texto (v. 21-23) nos encontramos con el tema de la vuelta al país de Israel después de la purificación necesaria de todas las faltas y pecados. Es el tema que se desarrollaba en el c. 36.

Lo más nuevo en el conjunto del texto, después de la acción simbólica, es sin duda la repetición en la tercera parte de la expresión «para siempre». Aparece 5 veces en estos pocos versículos y constituye la trabazón del texto. Son 610s temas que quedan unidos por esta expresión. El primero es el de la puesta en práctica de lo que Dios llama «mis mandatos y mis preceptos»; se encuentra ya este tema en 36, 27, con un vocabulario muy parecido, pero aquí no se hace mención del espíritu. En segundo lugar, se anuncia la vuelta al país de Israel; es éste un tema propio

de la predicación de Ezequiel a partir de la caída de Jerusalén. Muy relacionado con este tema está el de los padres y los hijos: el país que promete el Señor es el mismo que había prometido a los antepasados (cL 36,28). En cuarto lugar, llega David como príncipe «para siempre», motivo que ya figuraba en 34, 24 Y37,24. Una vez más -es el quinto tema- volvemos a encontramos con la alianza, alianza de paz, como en 34, 25, pero aquí se afirma que es «para siempre». El último tema, que desarrollarán ampliamente los c. 40-48 (cf. p. 62), menciona el santuario, la santificación del pueblo y sobre todo la promesa de que «pondré entre ellos mi santuario para siempre».

De esta forma, 37, 24-28 constituye una especie de resumen, ciertamente no exhaustivo, de la esperanza que el profeta anuncia a su pueblo, aquel pueblo que gracias al Señor va a vivir de nuevo. Desde este punto de vista, el conjunto del c. 37 constituye un texto esencial de la segunda parte de la actividad del profeta Ezequiel.

Grandeza y límites de una obsesión (Ez 40-48)

Hay pasajes de la Escritura que no atraen a la gran masa de los lectores. Los últimos capítulos de Ezequiel ocupan seguramente un buen puesto en la lista de estos textos olvidados. Hay que reconocer que las razones de esta falta de interés resultan en parte comprensibles. Los c. 40-48 se presentan actualmente como un conglomerado embrollado en donde los matemáticos, los visionarios, los juristas y los maestros de ceremonias pueden ir demos-

trando respectivamente su competencia.

Sin embargo, estos capítulos tuvieron más tarde bastante importancia. La descripción de la nueva Jerusalén en el Apocalipsis del Nuevo Testamento parece haberse inspirado en estos capítulos. Al contrario, el templo reconstruido al volver del destierro debe muy poco a la minuciosa descripción que nos ofrecen estos textos.

CARACTERISTICAS LITERARIAS

Estos capítulos se presentan como una gran visión, la última del libro. Nos lo dice expresamente el autor en una fórmula que ya hemos leído a menudo: «Vino sobre mí la mano del Señor, y el Señor me llevó...» (40, 2; cf. 1, 1; 8, 3) (véase el recuadro *Profetas, Visiones apocalípticas*, p. 12-13 Y lo que se dijo a propósito de Ez 1-3, p. 10). Pero la visión se va difuminando poco a poco. No se encuentran ya aquellas comparaciones del c. 1 («era como..., a la manera..., con el aspecto de...») ni la densidad de las acusaciones de los c. 8-9. Se nos sumerge enseguida en una enumeración de detalles técnicos. La descripción minuciosa del plano del templo, de sus medidas y de las del altar (43, 13-18), va seguida de un inventario de las cocinas del templo (46, 19-24) o de la distribución del terreno entre las tribus, los sacerdotes, los levitas y el rey, sin olvidar desde luego el terreno propio del templo, que ocupa el centro de esta geografía tan idealizada; de hecho, muchas de las tierras atribuidas a Israel no han sido nunca ocupadas por él. ¡Ya está ahí el sueño del «gran Israel»! (c. 48).

Hay además un buen número de elementos legislativos. El ambiente sacerdotal en que vive Ezequiel y su escuela puede dar aquí libre curso a sus problemas favoritos. De ahí la multitud de reglas sobre el rey, o mejor dicho sobre el príncipe, los sacerdotes, los levitas y evidentemente las normas de acceso al santuario (44-46).

Así, pues, en estos c. 40-48, la visión sirve de marco a la presentación de otros conjuntos legislativos y descriptivos.

EL TEXTO y EL PROFETA EZEQUIEL

Hace tiempo que estos capítulos han sido objeto de discusión, especialmente en lo que se refiere a su origen. ¿Son obra del mismo profeta? ¿Contribuyeron sus discípulos, su escuela, a la elaboración de este conjunto? En caso afirmativo, ¿en qué medida? Actualmente, todos los especialistas están de acuerdo en un punto: el núcleo

central se remonta a Ezequiel. Pero, ¿hasta dónde se extiende?

Podemos seguir la hipótesis que atribuye a Ezequiel el núcleo más restringido, es decir: 40, 1-2; 43, 4-7a; 47, 1.2b.8.9b.12 ¹.

LA VISION DE EZEQUIEL

Según su costumbre, Ezequiel nos indica la fecha de su visión: el 28 de abril del 573. Por consiguiente, no es su último escrito (véase Ez 29, 17-20). Es llevado «en visiones divinas» hasta la tierra de Israel y allí ve algo así como los edificios de una gran ciudad. Se trata evidentemente de Jerusalén. Allí es testigo de la vuelta de la gloria del Señor (43, 4s). Dios había abandonado su ciudad antes de su destrucción (Ez 8-11); su presencia allí resultaba imposible debido a los pecados del pueblo; pero ahora, después de la purificación de la ciudad, es decir, después de la destrucción del templo, la presencia de Dios puede instalarse allí de nuevo. Como es profeta, Ezequiel ha comprendido muy bien que el Señor puede perfectamente hacerse presente en cualquier parte, fuera de su templo. Lo declara él mismo: «Fui para ellos un santuario provisional en los países adonde fueron» (11, 16). El profeta no se deja encerrar en una concepción teológica. Pero la lógica normal de las cosas quiere que el Señor vuelva «a su casa», a su templo en la ciudad de su pueblo. Ahora que se ha cerrado el círculo, el pueblo puede vivir de nuevo, en su país, con su Dios. Este es el mensaje de todos los textos del profeta después de la destrucción de Jerusalén (c. 33; 34; 36; 37). La promesa expresada en 37,27-28 se realiza aquí, en visión ciertamente, pero ésta es la prenda de su realización, ya que es la promesa de un Dios que da y que hace (cf. 37, 14; 36, 36). Y lo que dice Dios está claro: «Este es el sitio de mi trono, el sitio de las plantas de mis pies, donde voy a residir para siempre» (43, 7).

En los oráculos proféticos, después del anuncio del juicio o de una promesa divina, se exponen las conse-

¹ Véase E. Vogt, *Untersuchungen zum Buch Ezechiel*. Roma 1981, 127 s. Sería demasiado largo y complicado señalar aquí los criterios que permiten llegar a esta conclusión. Convidaría escribirse el texto de Ezequiel debidamente reconstruido.

cuencias que habrán de seguirse de ello para los destinatarios. Es lo que señala el episodio del «manantial del templo»: después de la promesa que acabamos de referir (43, 7), el profeta es conducido a la puerta del templo (47, 1) y allí vio que «del zaguán del templo manaba agua hacia levante; el agua iba bajando por el lado derecho del templo» al mediodía del altar». El agua se convierte en un torrente que se dirige hacia el sudeste, hacia el mar Muerto, cuyas aguas salobres saneará: «Y habrá vida dondequiera que llegue la corriente» (v. 9). Los frutos serán abundantes, las cosechas continuas. Será la prosperidad, el paraíso. El pueblo podrá vivir de verdad.

COMPLEMENTOS Y PROLONGACIONES

Los textos proféticos fueron a menudo completados por los discípulos. Ya hemos visto cómo esto sucedió especialmente con Ezequiel. En estos c. 40-48, los complementos llegan incluso a ocupar el lugar más extenso. Podemos distinguir dos clases: los descriptivos y los legislativos.

La descripción del templo y la del país tienen como norma la perfección. He aquí cómo podría representarse el templo que se nos describe: un gran espacio cuadrado de 250 metros por cada lado, con una puerta a cada lado, excepto hacia el occidente. En medio de este espacio hay otro, de 25 metros por cada lado, rodeado de un muro igualmente con tres puertas. En la parte occidental de este patio se levanta el templo propiamente dicho, edificio rectangular con un pequeño zaguán, una gran sala y el «santo de los santos». Se describen detalladamente las puertas de estos dos patios, el exterior y el interior. A diferencia del templo de Salomón, estas puertas están fortificadas, son parecidas a las de las ciudades, teniendo a cada lado una serie de troneras, desde donde vigilan los guardianes de las puertas. De este modo, la entrada está cuidadosamente vigilada.

En contra de las normas que se practicaban en el templo de Salomón, el patio exterior se considera también como un lugar sagrado: se ensancha así el espacio sagrado, se hace mayor la distancia con el santo de los santos.

Las medidas que se van dando a lo largo de la descripción son tan «perfectas» como es posible. Casi todas las medidas están en la relación de 2 a 1. La proporción está calculada matemáticamente. Por otra parte, según se va avanzando en el espacio sagrado, se va subiendo al mismo tiempo: hay que subir 7 escalones para llegar al patio exterior, 8 para llegar al patio interior y 10 para penetrar en el templo propiamente dicho. En esta descripción todo está hecho para dar la impresión de distancia y de separación.

Los sacerdotes y los sirvientes del templo tienen también su reglamento. Cada uno ha de ocupar su sitio. Sólo los sacerdotes descendientes de Sadoc tienen derecho a «servir al Señor» (44, 15). Los demás, los «levitas», sólo tienen derecho a ocuparse de las tareas inferiores (44, 10-14). Detrás de esta reglamentación tan severa se vislumbra una sorda polémica sobre los derechos de las diversas familias sacerdotales². También está perfectamente reglamentada la vida social de los que «se acercan» al Señor, es decir, de los sacerdotes (cf. 44, 16-31).

En este texto ya no se habla del rey (excepto en 43, 7.9, en donde se hace una alusión a los reyes de los tiempos antiguos). La autoridad política del Israel renovado será desempeñada por un «príncipe». Los malos recuerdos que se guardaba de los reyes y la nueva situación social y política explican este cambio. Efectivamente, después del regreso del destierro fueron los sacerdotes los que ejercieron realmente la autoridad en Judea. Como el centro de la vida nacional es el templo y allí los que mandan son los sacerdotes, es normal que el resto de la vida del pueblo tenga que girar alrededor de ellos.

DESDE EL PUNTO DE PARTIDA AL PUNTO DE LLEGADA (Ez 40-48)

Es bastante largo el camino que hubo que recorrer entre el texto (probable) de Ezequiel y el que ha llegado a nuestras manos. El texto del profeta fue completado con

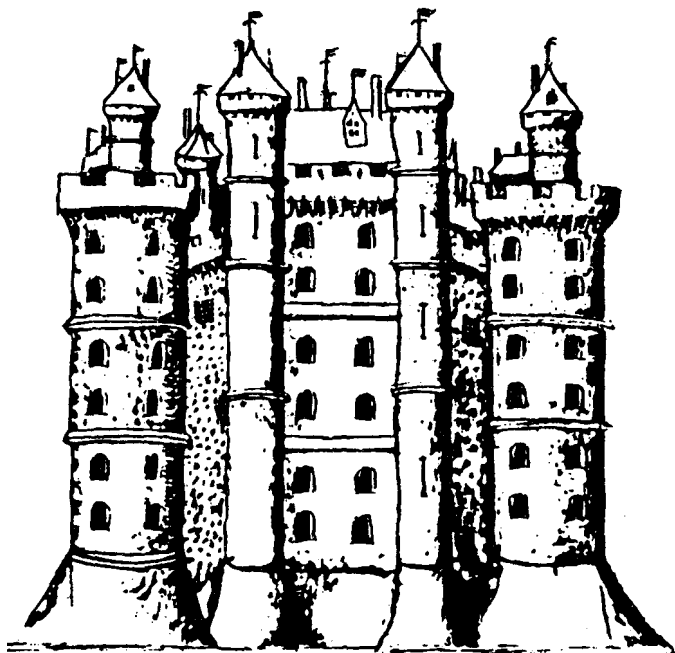
² Cf. R. de Vaux. *Las Instituciones del Antiguo Testamento*. Herder, Barcelona 1964, 463 s.

numerosas añadiduras. Repitémoslo una vez más: estas añadiduras no tienen menos valor que el texto de Ezequiel. Pero, puesto que se trata de elementos añadidos, es interesante intentar descubrir los motivos por los que fueron compuestos y sus condiciones de producción.

El texto primero -la visión de Ezequiel, la vuelta de la gloria de Dios y el manantial que sale del templo- es muy sencillo: es un mensaje de esperanza que anuncia y contempla, «en visiones divinas», la presencia del Señor en medio de su pueblo, fuente de vida y de renovación en todos los niveles.

El autor de la descripción del templo está obsesionado por una idea: la pureza, el sentido de lo sagrado. Para inculcar esta idea, pone en obra todo su ingenio. Se empeña en separar debidamente lo puro y lo impuro, lo sagrado y lo profano.

Partimos de una visión que provoca la esperanza, el impulso de vida y de renovación, que invita a la confianza y al gozo en el Señor. Y llegamos con estos complementos y prolongaciones a un conjunto de prohibiciones, de obstáculos, de separaciones y finalmente al miedo. Ezequiel y sus discípulos comprendieron que era necesaria una solución radical para que el pueblo pudiera vivir después del desastre. Ezequiel, aunque un tanto frío, habla del espíritu nuevo y del corazón nuevo que el Señor va a poner dentro de su pueblo; es una nueva creación, una refundición interior y personal completa. Sus discípulos, por su parte, están más preocupados de prever las medidas exteriores (puertas, controles, jerarquía sacerdotal, etc...) para llegar al mismo fin. El mismo problema con dos soluciones. La fe tiene que abrirse camino aferrándose a la primera, pero sin olvidar la segunda.



EZEQUIEL ENTRE LOS PROFETAS

El profetismo en Israel nació como una institución sometida a la monarquía o al sacerdocio, y siguió siendo una institución durante la mayor parte de su existencia. Pero desde su propio seno o desde fuera surgió un profetismo distinto, que desentona profundamente y se salía de las normas y de los modelos «oficiales». La comunidad creyente reconoció como «verdaderos» profetas precisamente a los que fueron su conciencia crítica. El verdadero profeta bíblico es aquél por el que Dios critica y renueva continuamente la fe en Israel. Es el hombre de la palabra inesperada de Dios, del anuncio de la acción imprevista del Señor.

Ezequiel es un profeta entre los demás profetas, pero es uno de los casos más interesantes que tenemos de la relación existente entre profetas-institución y profetas-bíblicos. El sacerdote se mantenía apegado a la institución, a las normas, a la tradición; le resultaba difícil leer los acontecimientos con un espíritu abierto a la novedad y al cambio. Ezequiel era sacerdote y lo siguió siendo, pero al mismo tiempo se convirtió en profeta y en portavoz del Señor en unos momentos especialmente dramáticos. Es un ejemplo impresionante de la libertad del Señor que puede servirse de cualquiera, en este caso de un sacerdote, para confiarle un ministerio para el que no tenía ninguna preparación.

Como sacerdote, Ezequiel se mostraba sensible a las relaciones del hombre con su Dios; estaba encargado de dar las instrucciones oportunas que permitiesen a los hombres tener acceso hasta Dios. Esto le deparó, como a ningún otro profeta, presentar con una fuerza incomparable la radicalidad de la perversión y de la rebelión de su pueblo. Los tres capítulos en que nos presenta la historia de Israel ponen al desnudo, con brutalidad, el pecado de Israel hasta sus más hondas raíces (Ez 16; 20; 23;

cf. p. 23). La llamada a la conversión es una de las características esenciales del profeta bíblico. La conversión supone tener conciencia del pecado. En sus oráculos de juicio, esos profetas anuncian siempre los motivos que han provocado la condenación, en otras palabras, el pecado del pueblo. «La visión que Israel tenía de su historia -escribe G. von Rad- nunca fue triunfalista. Pues bien, nadie en Israel colocó todo lo humano tan radicalmente como Ezequiel bajo el juicio de Yavé... Difícilmente se podría decir algo más que Ezequiel sobre la infidelidad de Israel, sobre su endurecimiento frente al amor de Dios, sobre su incapacidad para realizar el menor gesto de obediencia»¹. Para él constituye una especie de obsesión anunciar continuamente el castigo y la destrucción de Jerusalén.

Pero paralelamente y sin cansancio alguno, Ezequiel anuncia después del desastre la restauración y la esperanza. Volver, recoger, corazón nuevo, espíritu nuevo, vivir, prosperidad, paz: todas estas palabras dan entonces un nuevo colorido a su mensaje. Los c. 34-39 de su libro son un arrebató de ese impulso que hará de Israel un pueblo nuevo, capaz finalmente de vivir en armonía con su Señor, en el país que éste le había preparado.

Siguiendo con la misma sensibilidad que tenía, a pesar de sus apariencias frías y poco cariñosas, el profeta Ezequiel entró en la serie de enviados de Dios a su pueblo Israel. Como para todos los demás profetas, el punto de partida absoluto de su mensaje consiste en la certidumbre que tenía del don radical que Dios había hecho al pueblo de Israel. A pesar de todo y en contra de todas las apariencias, Dios quiere seguir siendo el Señor de Israel. Quiere per-

¹ G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, II, *Teología de las tradiciones proféticas de Israel*, Sigueme, Salamanca 1972, 297.

manecer estrechamente ligado, en comunión con su pueblo. Y vuelve a emprender la marcha cada vez que el pueblo rompe esta comunión. Esta es la base de la fe de Israel: el Dios de Israel quiere que su pueblo viva. Está dispuesto a todo, sea lo que sea, con tal de que su pueblo lo acepte y vuelva a establecerse la comunión. Para siempre.

A pesar de que vive en medio de unas circunstancias especialmente difíciles, Ezequiel se muestra grandioso por su fe a toda prueba. Pero tiene sin embargo sus límites, límites que vienen de su situación y de su personalidad. Ya hemos señalado su falta de ternura y de calor. Su pertenencia al mundo de los sacerdotes supone un estrechamiento de sus horizontes y canaliza sus esperanzas. La situación en que vive llega a ser tan singular que los problemas que plantea ocupan todo el campo de conciencia del profeta. Esta palabra de Dios arraigada en el tiempo y el espacio, la ha vivido Ezequiel en su propia carne y sale de sus mismos labios y de su corazón, palabra condicionada de un profeta que es hombre de su tiempo que habla para los hombres de su tiempo, y palabra del Señor que quiere darse a conocer a su pueblo. La palabra de Jeremías, un contemporáneo de Ezequiel, era una palabra distinta. La predica-

ción de Ezequiel es una palabra, una forma de vivir y de comprender la presencia del Señor en medio de su pueblo, una respuesta a las cuestiones que se planteaba Israel; pero en ningún caso puede decirse de ella que sea «la» palabra, «la» respuesta.

A partir del concilio Vaticano II, los católicos han oído decir muchas veces que los bautizados son, en el seguimiento de Cristo, «un pueblo de reyes, de profetas y de sacerdotes». Esto no quiere decir ni mucho menos que los cristianos tengan que jugar a profetas... Ser profeta siguiendo a Ezequiel es mostrarse atento a lo que ocurre dentro de nosotros y alrededor de nosotros, es ser capaz de leer los acontecimientos para comprenderlos, es tener los ojos abiertos y los oídos espabilados para ver y escuchar, estar dispuestos al cambio, a volver a empezar de nuevo, a la conversión, a no resignarse ni acomodarse, a no dejarse meter en un molde, a no instalarse en la monotonía y en la repetición, a no tomar el pasado como norma única y único horizonte, a tener esperanzas y sentirse arraigados en la esperanza, a no sentir miedo y a creer en la vida y en los demás. Es, sencillamente, seguir, en su caminar, a Jesucristo, el profeta.

RECUADROS EN ESTE CUADERNO

Ezequiel y el canon. Desventuras de un gran profeta	p. 8
Profetas. Visiones apocalípticas	p. 12
Las acciones simbólicas de los profetas	p. 20
El sacerdote Ezequiel	p. 28
Los verdaderos y los falsos profetas	p. 46
Dos fórmulas típicas de Ezequiel	p. 55
Ezequiel y las tradiciones teológicas del A.T.	p. 59
El espíritu y los profetas	p. 60
El libro del profeta Ezequiel	p. 67

EL LIBRO DEL PROFETA EZEQUIEL

Los editores de la mayor parte de los libros proféticos los han organizado en tres partes: oráculos contra Judá/Israel, oráculos contra las naciones, oráculos de esperanza para Judá/Israel. Esta es la estructura que encontramos en el libro actual de Ezequiel.

Es posible que el profeta mismo le haya dado

I. INTRODUCCION. RELATO DE VOCACION DEL PROFETA (1, 1-3, 15)

11. PRIMERA PARTE: ANTES DE LA CAIDA DE JERUSALEN, ANUNCIO DEL JUICIO (4-24)

1. Acciones simbólicas contra Jerusalén (4-5).
2. Contra las montañas de Israel (6).
3. El día del Señor; el fin está cerca (7).
4. Visión del templo profanado. Se retira la gloria del Señor (8-11).
5. Dos acciones simbólicas anuncian el destierro (12, 1-20).
6. Dos discusiones con los desterrados a propósito del cumplimiento de la palabra profética y de su inminencia (12, 21-28).
7. Oráculo contra los malos profetas, las brujas y los israelitas que las consultan (13, 1-14, 11).
8. Cada uno para sí. No sirve la intercesión de los grandes personajes (14, 12-23).
9. La historia de Israel y de Judá en imágenes:
 - la vid inútil (15).
 - la hija abandonada al nacer (16).
 - el águila y el cedro del Líbano (17).
 - la leona, la vid descepada (19).
 - las dos hermanas (23).
10. Responsabilidad personal (18).
11. La historia de Israel sin imágenes (20).

esta forma a su obra, obra que completarían más tarde sus discípulos. Por otra parte, esta división corresponde a las dos grandes partes de la vida y del ministerio del profeta: antes de la caída de Jerusalén, anuncia el juicio de Israel; después del desastre, predica la esperanza a su pueblo.

13. La ciudad sanguinaria (22).

14. Dos acciones simbólicas: la olla y la muerte de la esposa de Ezequiel (24).

111. INTERMEDIO: LOS ORACULOS CONTRA LAS NACIONES (25-32)

IV. SEGUNDA PARTE: TRAS LA CAIDA DE JERUSALEN, VIDA NUEVA, ESPERANZA PARA ISRAEL (33-48).

1. El profeta como centinela. Responsabilidad personal (33, 1-20).
2. Llegada del fugitivo: Jerusalén ha caído (23, 21-22) (el resto de este capítulo estaría mejor situado en la primera parte).
3. Juicio contra los pastores de Israel. El Señor se encargará de su rebaño (34).
4. Contra las montañas de Seir (35, 1-36, 15) (este texto estaría mejor situado en la serie de oráculos contra las naciones).
5. Purificación, reconciliación, regreso (36, 16-38).
6. Los huesos calcinados (37, 1-14).
7. Reunificación norte-sur (37, 15-28).
8. Contra Gog (38-39).
9. Nuevo templo, tierra nueva (40-48).
12. Tres oráculos de juicio sobre el tema de la «espada» (21).

CONTENIDO

Pocos cristianos han leído a Ezequiel. Fuera de algunos textos como la visión de los huesos calcinados, la parábola de los malos pastores o el oráculo sobre el corazón nuevo, su obra es prácticamente desconocida. Sin embargo, Ezequiel es un profeta apasionado y apasionante. La tirantez entre su oficio sacerdotal y su misión profética lo acerca a la experiencia actual de muchos cristianos que, fieles a las riquezas del pasado, se esfuerzan en percibir la novedad de Dios en los acontecimientos de hoy.

En un cuaderno bíblico anterior muy apreciado, Jesús María Asurmendi nos había presentado ya al profeta Isaías. Ahora nos ayuda, con buen saber y buena pedagogía, a conocer mejor a Ezequiel, aquel sacerdote que se hizo profeta.

La historia en la época de Ezequiel	6
La llamada y la misión de Ezequiel (Ez 1, 1-3, 15)	10
PRIMERA ETAPA DE LA ACTIVIDAD DEL PROFETA:	
antes de la caída de Jerusalén	17
El hatillo del deportado (Ez 12)	18
La historia de Israel (Ez 16)	21
Profetas, mentiras y magia (Ez 13)	24
La gloria del Señor abandona el templo (Ez 8-11)	26
¿Quién tiene la culpa? (Ez 18 y 33)	39
SEGUNDA ETAPA DE LA ACTIVIDAD DEL PROFETA:	
tras la caída de Jerusalén	43
El profeta como centinela (Ez 33, 1-9)	44
Los pastores de Israel (Ez 34)	48
Purificación y novedad radical (Ez 36, 16-38)	51
Los huesos calcinados (Ez 37, 1-14)	53
José Y Judá. El nuevo Israel (Ez 37, 15-28)	58
Grandeza y límites de una obsesión (Ez 40-48)	61
Ezequiel entre los profetas	65