

Aproximación a la relectura.

Ezequiel 20: El éxodo ha fracasado

José Luis Barriocanal Gómez
FACULTAD DE TEOLOGÍA DEL NORTE
SEDE DE BURGOS

RESUMEN Como indica el título, el presente estudio consta de dos partes. La primera gira en torno al fenómeno literario de la relectura. Se comienza definiendo el concepto de relectura y determinando su objeto; para luego reflexionar acerca del sujeto que determina la existencia de una relectura, si es el autor o el lector; nos preguntamos también por su fundamentación teológica, por el procedimiento metodológico seguido y por su aportación exegético-teológica. La segunda parte es más práctica. Aplicamos la reflexión precedente a la relectura que Ez 20 hace de la tradición del éxodo. Por ello, siguiendo el proceso hermenéutico de la relectura, en un primer momento señalamos los índices textuales que nos permiten hablar de relectura del éxodo en Ez 20; y en un segundo momento exponemos el nuevo significado creado por dicho fenómeno literario: el éxodo “primero” ha fracasado, por lo que es necesario un “nuevo” éxodo.

PALABRAS CLAVE Relectura, intertextualidad, Ezequiel 20, éxodo, desierto, tierra.

SUMMARY *As indicated in the title, our essay has two main parts: The first part runs around the literary phenomenon of rereading. It begins by defining the concept of rereading and determining its object. Afterwards we reflect about the subject fixing the existence of the rereading if the author or the reader; we also ask ourselves about its theological foundation, its methodology and its exegetical-theological contribution. The second part is more practical, we apply our previous reflection to the rereading of Ez 20 about the tradition the exodus. In view of that, following the hermeneutical process of the rereading, at first we point out the textual indices allow us to speak of rereading of the exodus in Ez 20; on the second place we expose the new meaning created by this literary phenomenon: the first exodus was a failure, therefore it is necessary a “new” exodus.*

KEYWORDS *Rereading, Intertextuality, Ezekiel 20, Exodus, Wilderness, Land.*

Como sugiere el título, el presente estudio tiene dos partes. Una primera, de carácter más teórico y genérico, acerca del fenómeno de la relectura bíblica, objeto de las presentes Jornadas. Y una segunda, de carácter más concreto y práctico, pues trata de aplicar lo dicho en la parte primera, analizando la relectura que Ez 20 hace de la tradición del éxodo.

I. EN TORNO A LA RELECTURA

1. RELECTURA E INTERTEXTUALIDAD

Ambos vocablos están estrechamente relacionados. No obstante, como se puede comprobar a lo largo de la exposición, me inclino por el término *relectura*. Por dos razones: primera, porque es un término menos ambiguo que el de *intertextualidad*; segunda, por ser más cercano al estudio exegético teológico de la Escritura.

En efecto, evita la ambigüedad propia del concepto de intertextualidad. Los autores aluden a “la imprecisión de este concepto”¹, pues “se podría afirmar que la palabra escapa a cualquier consenso”². Y, como se acaba de indicar, el concepto de relectura responde más a la naturaleza del texto revelado. En efecto, el texto bíblico vive de relecturas de textos anteriores, que son retomados, reinterpretados y actualizados, para seguir descubriendo en el presente las huellas del paso de Dios.

Aunque el fenómeno de la relectura es ampliamente conocido en el mundo de la lingüística, es más común en este campo hablar de intertextualidad. *La historia de este concepto* comienza con *Michail Bakhtin*. Su reflexión lingüística se inserta, principalmente, dentro de la crítica literaria rusa, que hacia el 1920 se planteaba la relación entre textos literarios con otros textos y con la sociedad. Bakhtin introduce la noción de “dialogicidad”. Su obra, y la de quienes formaron el círculo intelectual y académico del autor, el llamado “círculo

1 A. J. GREIMAS – J. COURTÉS, “Intertextualité”, in Id., *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage* (Paris 1979) 194.

2 M. ANGENOT, “L’intertextualité: enquête sur l’émergence et la diffusion d’un champ notionnel”, *RSHum* 60 (1983) 130. Para diferentes definiciones de intertextualidad, cf. D. GIÈRE, *A new glimpse of Day One: intertextuality, history of interpretation, and Genesis 1.1 – 5* (ZNW 172; Berlin – New York 2009) 3.

Bakhtin”, está en el origen de la nueva lingüística: la sociolingüística, la narratología y la antropología literaria e, incluso, de los estudios culturales y las construcciones intertextuales. Cuarenta años más tarde, en Francia, *Julia Kristeva* profundiza en las ideas de Bakhtin; y siguiendo a este autor, introduce el término de intertextualidad. Al final de la década de los sesenta, J. Kristeva postula que ningún texto puede escribirse independientemente de lo que ya ha sido escrito; esta tradición escrita constituye el inmenso depósito dentro del cual se mueve el autor. Tiene presente la afirmación del escritor y semiólogo francés *Roland Barthes*, para quien todo texto es un intertexto, es decir, otros textos están presentes en él, en distintos niveles, bajo formas más o menos reconocibles. Las teorías concernientes a la intertextualidad han sido desarrolladas posteriormente por post-estructuralistas franceses, en particular, por los miembros del Tel Quel Group (entre estos se encuentran P. Sollner y J. Kristeva). Este grupo insiste en señalar que no es el autor el que determina la intertextualidad, sino el lector.

El interés de la exégesis bíblica por la noción de “intertextualidad” parece que va creciendo a partir de la última década del siglo pasado y de la primera década de este siglo (así lo testimonia –además de las numerosas publicaciones sobre la materia– el congreso de la IOSOT en Oslo de agosto de 1998). Este auge ha sido favorecido por el reconocimiento de la importancia que han tenido las influencias literarias en la formación de los escritos veterotestamentarios. Ello es una de las grandes aportaciones del método histórico-crítico en su aproximación a la Escritura. En efecto, los redactores del AT se inspiraron en modelos preexistentes de la literatura del Antiguo Oriente Próximo³. En los estudios acerca de la “relectura” se descubre el interés de la exégesis bíblica por la reflexión lingüística acerca de la intertextualidad. Gran parte de esa amplia reflexión se puede aplicar al caso más particular de la relectura.

2. DEFINICIÓN Y OBJETO DE LA RELECTURA

Habitualmente *se denomina relectura* a la relación que se da entre dos “textos” cuando un texto suscita o influye en la composición de otro. Este

³ Se puede mencionar, como ejemplo, la representación de Yahvé como guerrero. Esta no es original del AT. La caracterización y el modelo del guerrero divino vienen del mundo mitológico del Antiguo Oriente; cf. J. L. BARRIOCANAL GÓMEZ, *La imagen de un Dios violento* (Burgos 2010) 65-86.

último solo es plenamente comprensible en relación con el primero, el cual aunque no se vea afectado directamente por la composición del segundo, sí que incide este último, a su vez, en la comprensión del primero.

Pero se ha de precisar tanto el objeto de la relectura como el tipo de relación establecida. El *objeto* de la relectura *no solo es un texto, sino también una temática o una tradición*⁴ *teológica*, como lo es la del éxodo (tema del presente estudio), la de Sión o la deuteronomista. Pensemos, por ejemplo, en la historia deuteronomista que relea la historia de Israel a la luz de la teología del Deuteronomio; si bien raramente cita este libro o llama la atención del lector para que así lo perciba. Incluso *un libro entero* puede ser objeto de relectura. Como es el caso de la primera carta de Juan, que es el resultado de la relectura del cuarto evangelio. También puede ser objeto un personaje o un acontecimiento histórico. Pensemos en los mismos evangelios, son el resultado de una relectura de la vida y del ministerio de Jesús a la luz de la Pascua.

¿La relectura es un proceso estrictamente identificable o, por el contrario, es un procedimiento etéreo, extensible hasta el infinito? La relectura es identificable por la relación que se establece entre un primer texto, tradición u obra (hipotexto), con un segundo texto u obra (hipertexto). Esta relación puede ser más o menos manifiesta. Cuando la relectura es manifiesta, es decir, es pretendida por el autor y fácilmente reconocible por parte del lector, estamos ante el caso de una *alusión*. Evoca otro u otros textos como si fueran patrimonio nuestro, o tal acontecimiento histórico como si perteneciera a nuestra propia historia. Si el autor refiere explícitamente el texto, tradición o acontecimiento que es objeto de relectura, en este caso nos hallamos ante una *citación*. La alusión es una manera ingeniosa de evocar un pensamiento o acontecimiento muy conocido, de suerte que difiere de la citación. En primer lugar, porque la alusión no tiene necesidad de dar a conocer el nombre del autor, al suponer que sea familiar para el lector; y, en segundo lugar, porque el índice de la relectura no se halla en una autoridad, como lo es en el caso de la citación propiamente dicha, sino en una llamada a la me-

4 El vocablo "tradición" deriva de dos términos latinos: *traditio* (se refiere al proceso de transmisión) y *traditium* (designa los materiales que han sido transmitidos, por una persona o por un grupo, de generación a generación). Se emplea "tradición" en el sentido de *traditium*. La expresión "del éxodo" determina el conjunto de los materiales transmitidos, cuyos singulares componentes denominamos *motivos*. Así, hablamos del motivo de las plagas, de la salida, del paso del mar, del desierto, de la donación de la ley, de la expulsión de los antiguos moradores, de la entrada en la tierra, del exilio y del retorno.

moria del lector⁵. En cambio, si la referencia no es tan manifiesta, sino que es más sutil y puede que no sea perceptible para todos los lectores, estamos ante el caso de un “eco”⁶.

No obstante, se ha de reconocer que no solo el eco, sino también la identificación de la alusión dependen de la perspicacia y de la cultura del lector. Por ello, *la relectura bíblica requiere un lector cómplice*, es decir, que esté bien formado en el campo bíblico para que pueda percibir las relecturas, especialmente, aquellas que son más sutiles.

La relectura tiene sus índices de identificación. El autor puede crearlos y el lector percibirlos de varias maneras: mediante la inversión del orden de los elementos de la locución tomada⁷, por la repetición de algún término característico o de una expresión, por la equiparación de contextos, por relaciones de semejanza o de oposición, o por la repetición de un esquema literario⁸.

Compartimos la idea de Th. Römer sobre la necesidad de que la relectura tenga algunas pautas que sirvan de control para que no dependa de la fantasía del lector. Por ello, cabe hablar de una “*relectura razonada*”, la cual esgrime la presencia de esos índices de relectura, frente a una “*relectura incierta*”⁹. La primera será necesaria tenerla presente para la comprensión del texto; respecto a la segunda, su comprensión no depende de que se perciba o no la existencia de tal relectura.

5 “La alusión literaria supone, en efecto, que el lector va a comprender en las palabras encubiertas lo que el autor quiere hacerle entender sin decirselo directamente” (N. PIÉGAY-GROS, *Introduction à l’inter textualité* [Paris 1996] 52).

6 Para esta distinción entre “alusión” y “eco”, cf. P. OAKES, “Quelle devrait être l’influence des échos intertextuels sur la traduction? Le cas de l’Épître aux Philippiens (2,15-16)”, en: D. MARGUERAT – A. CURTIS (eds.), *Intertextualités. La Bible en échos* (Le monde de la Bible 40; Genève 2000) 251-252.

7 P. Beentjes describe esta técnica y señala la intención del autor: atraer la atención del lector, cf. P. BEENTJES, “Discovering a New Path of Intertextuality: Inverted Quotation and their Dynamic”, en: L. DE REGT – J. DE WAARD – J. FOKKELMAN (eds.), *Literary Structure and Rhetorical Strategy in the Hebrew Bible* (Assen 1996) 49.

8 La existencia de una relectura está caracterizada por la *presencia de anomalías*, de “agramaticalidad”: “Dos o más pasajes literarios pueden ser relacionados y comparados, uno al otro, como texto e intertexto, únicamente si hay variantes de la misma estructura. La conexión intertextual se produce cuando la atención del lector es alertada por (...) anomalías intertextuales –formulaciones oscuras, expresiones que el contexto solo no permite explicar- (...), son trazos dejados por el intertexto ausente, los signos de una incompletud que debe ser completada en otra parte. Estas agramaticalidades son suficientes para iniciar una lectura intertextual” (M. RIFFATERRE, “Syllesis”, *Critical Inquiry* 6 [1980] 627).

9 Cf. TH. RÖMER, “La fille de Jephthé entre Jérusalem et Athènes. Réflexions à partir d’une triple intertextualité en Juges 11”, en: *Intertextualités. La Bible in échos*, 32. Michaël Riffaterre propone diferenciar *intertextualidad obligatoria* (la que se debe reparar bajo pena de faltar a la lectura) e *intertextualidad aleatoria* (la que se puede o no percibir); cf. M. RIFFATERRE, “La Trace de l’intertexte”, *La Pensée* 215 (1980) 4-18.

3. LA GRAN CUESTIÓN: ¿QUIÉN DETERMINA LA EXISTENCIA DEL FENÓMENO DE LA RELECTURA?

Llegado a este punto, surge la siguiente cuestión: *¿quién define la relectura, el autor del texto o el lector?* O lo que es lo mismo: *¿la relectura se ha de buscar del lado del lector o del lado del autor?* Un número considerable de estudiosos sostiene que es el lector. Así, J. J. Lavoie, que ha escrito un estudio intertextual sobre el libro del Qohelet, prescinde del concepto de autor, y considera que todo texto en tanto que “escritura no puede ser más que reescritura”. Postula un nexo de intertextualidad entre Qohelet y Gn 1-11. Para ello, considera como irrelevante la cuestión de saber “si el autor tenía en mente Gn 1-11 a la hora de componer su obra”¹⁰. Otro grupo amplio de especialistas sostiene que la intención del autor es la estancia última que posibilita y legitima la existencia de tal relectura¹¹.

Entre estos dos polos, lector y autor, se mueven los estudios bíblicos acerca de la intertextualidad, en general, y de la relectura, en particular. Los estudios que se centran solo *en el lector* son deudores del pensamiento postmoderno, y se caracterizan por un análisis sincrónico de los textos. Un texto tiene significado en cuanto se relee en relación con otros textos, y es irrelevante si esos textos fueron intencionalmente aludidos por el autor original, o si tal relectura estuviera permitida por el autor. El segundo grupo de estudios da gran importancia al papel del *autor*; sigue el análisis diacrónico, no solo el sincrónico. Lo prioritario radica en identificar las conexiones específicas que el autor quiere que los lectores perciban, así como en establecer qué texto es anterior (*bipertexto*) y, por lo tanto, ha influido en otro (*bipotexto*) u otros. En los estudios acerca de la relectura en el AT, se ha seguido más esta segunda orientación¹².

En esta línea, G.D. Miller clasifica el conjunto de aproximaciones intertextuales del AT en dos tipos: “lector orientado” y “autor orientado”¹³. El primero, “*lector orientado*”, lo denomina así porque considera que es el lector

10 Cf. J.-J. LAVOIE, *La pensée du Qohélet. Étude exégétique et intertextuelle* (CTHP 49; Montréal 1992) 29.35.

11 Es el caso del lingüista U. Broich para quien un autor se refiere a otros textos cuando estos conducen a sus lectores a entender estas referencias como parte de una estrategia textual; cf. U. BROICH, “Ways of Marking Intertextuality”, en: J. BESIÈRE (ed.), *Fiction – Narratologie – Texte – Genre* (New York 1989) 220.

12 Para un análisis detallado de los estudios principales y más representativos de estos dos grupos, cf. G. D. MILLER, “Intertextuality in Old Testament Research”, *CuBR* 9 (2011) 282-309.

13 Cf. G. D. MILLER, 286.289.

quien crea la relación. Estima irrelevante la posición del autor respecto a si ha pretendido o no dicha relación intertextual establecida por el lector. En cambio, los estudiosos que siguen el segundo tipo, “*autor orientado*”, lo hacen porque consideran que es el autor quien determina la posible relación intertextual; también valoran el rol del lector, pero solo en la medida en que se alinea con la intención del autor. Estiman que el lector debe dejarse guiar por los indicios o señales intertextuales que el autor ha dejado en el texto.

Considero que *la solución está en una postura intermedia*, que tiene en cuenta la *intención del autor*, dada a conocer por las marcas inscritas en el texto, y *la importancia del lector*. Quien, por su formación o conocimientos bíblicos, y teniendo en mente la unidad de toda la Escritura, guiado por la luz del Espíritu, puede descubrir tales relaciones textuales o relecturas, quizá no vislumbradas por el autor. Por tanto, *el fenómeno literario de la relectura es el resultado de la relación dialéctica entre la intención del autor y la competencia del lector*.

4. FUNDAMENTACIÓN TEOLÓGICA DE LA RELECTURA, APORTACIÓN EXEGÉTICO-TEOLÓGICA Y PROCEDIMIENTO METODOLÓGICO

La relectura no es una realidad extraña al texto bíblico, al contrario, *se explica por la naturaleza misma de la Sagrada Escritura*. En primer lugar, *corresponde a la potencialidad de sentido propio de la Escritura*¹⁴. Como Palabra viva y siempre actual, el texto escriturístico tiene la capacidad de inspirar e iluminar no solo el tiempo en que fue escrito, también el presente y el futuro. En este sentido, P. Ricoeur sostiene que la Biblia constituye la relectura viviente más grande. En efecto, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento se dan como *relecturas* de acontecimientos y de textos anteriores. La más espectacular es la relectura de la Biblia judía en los escritos de los primeros cristianos (“Así se cumple lo que había dicho el profeta...”).

En segundo lugar, *la relectura forma parte del proceso de formación de la Sagrada Escritura*. Esta es el resultado final de un proceso de recepción, memorización, celebración, selección, puesta por escrito y aceptación, por la comunidad creyente, de una serie de acontecimientos históricos, experiencias, personajes y confesiones, que se han conservado por ser considerados rele-

14 Cf. BENEDICTO XVI, *Verbum Domini* 64.

vantes para la fe de esa comunidad en los distintos momentos de su historia, en cuanto que son revelación de la Palabra de Dios. *La relectura obedece al desafío que provoca una nueva situación histórica a la comunidad creyente*: ¿cómo vivir, pensar y transmitir el legado de fe en medio de esa nueva situación?, ¿cómo afrontar la realidad presente para que siga siendo lugar de encuentro salvífico con Yahvé? Esta interacción entre relectura y realidad histórica constituye un principio hermenéutico para el conocimiento del contexto histórico que da origen a esta actividad reinterpretativa.

En relación con el apartado precedente está el hecho de que *la relectura bíblica es una consecuencia del carácter canónico de la Escritura*, constituida por escritos que tienen una autoridad normativa para la comunidad, y a los cuales se añaden, en el transcurso del tiempo, otros escritos. Estos, a su vez, gozan de autoridad canónica porque se presentan o se les comprende en continuidad o armonía con los escritos precedentes; bien porque los reinterpretan, releen, desarrollan o profundizan. Por otra parte, los escritos precedentes (se aplique también a la relectura del éxodo) siguen manteniendo su autoridad porque una nueva comunidad los reconoce como normativos, es decir, como significativos para su vida¹⁵.

Por tanto, el examen del fenómeno de la relectura *no tiene que ver tanto con un procedimiento o método hermenéutico, cuanto con la misma naturaleza del texto bíblico*. Este fenómeno está presente no solo en la Escritura, sino también en la exégesis tipológica de los Santos Padres (maestros en el arte de la relectura¹⁶) y en toda la Tradición de la Iglesia hasta nuestro días¹⁷.

La *aportación* sustancial de la práctica de la relectura al campo de la exégesis bíblica estriba, en primer lugar, en *subrayar sobremanera la unidad de los dos Testamentos*, pues la relectura tiene su fundamentación teológica en

15 Cf. H. SIMIAN YOFFRE, "La esclerosis de la Palabra: la Escritura. '¿Qué está escrito? ¿Cómo lo lees?' (Lucas 10,26)", *EstB* 69 (2011) 63-65.

16 Para la relación entre tipología y relectura, cf. M. GRILLI, *Quale rapporto tra i due Testamenti? Riflessione critica sui modelli ermeneutici classici concernenti l'unità delle Scritture* (Bologna 2007) 40-41. La tipología "reconoce en las obras de Dios en la Antigua Alianza, prefiguraciones de lo que Dios realizó en la plenitud de los tiempos en la persona de su Hijo encarnado" (*Verbum Domini* 41). "Los Padres de la Iglesia no crearon nada nuevo con su interpretación cristológica del Antiguo Testamento: solo desarrollaron y sistematizaron lo que habían encontrado en el mismo Nuevo Testamento" ("Presentación" de JOSEPH Cardenal RATZINGER, del documento *El pueblo judío y sus Escrituras sagradas en la Biblia cristiana*, publicado el 24 de mayo de 2001 por la Comisión Pontificia Bíblica).

17 Cf. *Verbum Domini* 41.

dicha unidad; en segundo lugar, en *la importancia que da a la competencia del lector*, en cuanto creador e intérprete del significado del texto; en tercer lugar, en que es *generadora de un nuevo sentido o significado*; y, por último, en que *ayuda a determinar el contexto histórico del texto y a elegir la traducción más probable*, sobre todo, cuando nos encontramos ante un *hápax legomenon*.

Cuando se aborda el tema de la relectura, *el procedimiento* a seguir ha de constar esencialmente de dos momentos: el primero consiste en *reconocer* las marcas o índices presentes en el texto, los cuales nos permiten hablar de que estamos ante un caso de relectura; el segundo momento es más trascendental y laborioso, consiste en *interpretar dicha relectura*; es decir, trata de mostrar el significado o sentido nuevo generado por dicha relectura.

II. Ez 20: EL FRACASO DEL PRIMER ÉXODO

Comenzamos presentando la delimitación, la estructura y el contexto histórico; en un segundo apartado se estudian los motivos evocados de la tradición del éxodo, para terminar señalando el nuevo sentido creado por la relectura.

Ez 20 es uno de los capítulos del AT más atrayentes por la relectura peculiar que hace de la tradición del éxodo, la cual vertebraba la historia de Israel. La primera novedad se encuentra en la presentación de la estancia de Israel en Egipto: el pueblo es idólatra ya en Egipto. La segunda se sitúa en la exposición del período del desierto: desde que salió de Egipto hasta el momento presente del profeta, Israel se encuentra en una situación de dispersión o, lo que es lo mismo, de idolatría. *El proyecto del éxodo ha fracasado*, pues Israel aún no ha entrado en la tierra prometida.

1. DELIMITACIÓN Y ESTRUCTURA DE EZ 20

Ezequiel 20 se distingue claramente de la sección precedente y de la siguiente. La forma literaria de la *elegía*, propia de la unidad anterior (Ez 19,1-14), la distingue de Ez 20. La sección siguiente (Ez 21,1-12) comienza con una *fór-*

mula introductoria de una nueva unidad: וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר (v. 1), que se repite en 21,13.21 indicando, a su vez, nuevas unidades textuales. Además, se distingue de estas dos unidades, anterior y posterior, por la *aparición de un nuevo destinatario* de las palabras de Yahvé encomendadas al profeta: los ancianos de Israel (cf. v. 1), y de *un nuevo tema*: la historia de Israel bajo el signo de la rebelión.

Respecto a la división de Ez 20. La opinión más común entre los estudiosos es dividirlo en dos oráculos: el primero comprende los vv. 1-31, y el segundo los vv. 32-44. Tres son las razones argüidas: primera, el v. 31 retoma la negativa divina a dejarse consultar por los ancianos (v. 3), constituyendo *los vv. 3 y 31 una inclusión*; segunda, los vv. 1-31 están estructurados por la sucesión don divino, rebeldía de Israel y amenaza de un castigo divino, mientras que *los vv. 32-44 no contienen este esquema*, pues anuncian una promesa de salvación; tercera, su marco histórico y su género literario son diferentes.

a. La historia de Israel bajo el signo del pecado: vv. 1-31

Los vv. 1-4 constituyen la introducción a este primer oráculo. Enmarcan temporalmente la escena (v. 1), y presentan a los protagonistas: Yahvé, el profeta y los ancianos de Israel. Estos últimos acuden al profeta para consultar a Yahvé, pero se niega a dejarse consultar. Los siguientes versículos dan razón de esta negativa. Es, pues, un discurso de Yahvé destinado a estos ancianos por mediación del profeta.

Los vv. 5-31 se dividen, a su vez, en cuatro subunidades: 5-9, 10-17, 18-26 y 27-29 debido a su periodicidad histórica y a los términos repetidos. El desarrollo histórico se extiende *desde la salida de Egipto hasta la entrada en la tierra*. En la primera subunidad, *vv. 5-9 (A)*, se inicia la historia de Israel, siendo *Egipto* su marco geográfico; las dos subunidades siguientes, *vv. 10-17 (B)* y *18-26 (C)*, tienen como encuadre espacial el *desierto*. Los vv. 10-17 se refieren a la *primera generación del desierto*, subdivididos en dos partes, vv. 10-14 (B₁) y 15-17 (B₂), mientras que la tercera subunidad tiene como protagonista a la *segunda generación del desierto*, también dividida en dos partes, vv. 18-22 (C₁) y 23-26 (C₂). La cuarta subunidad, *vv. 27-29 (D)*, se enmarca en la *tierra* y se refiere a los padres de los que escuchan este discurso.

La dinámica estructural de esta primera parte: A /B₁/B₂ /C₁/C₂ /D, *pide un clímax* (E) que dé razón del recorrido histórico realizado. Este clímax se

encuentra en los vv. 30-31. La estructura refleja un progreso histórico que comienza con la estancia de Israel en Egipto (A), continúa a través del desierto (B/C) y termina en la tierra (D). El clímax (E), referido al tiempo presente, se hace eco de la terminología del v. 26, y sirve como *conclusión* a este recorrido, al acusar a la presente generación de la misma perversión que cometieron sus antepasados. Esta imputación ha motivado la relectura del pasado, y da la razón por la que Yahvé no se deja consultar por los ancianos (cf. v. 31).

La repetición de idénticas expresiones en A, B y C evidencia *un mismo esquema*: 1º) iniciativa divina a favor de Israel; 2º) entrega a Israel de los preceptos divinos; 3º) respuesta rebelde de Israel; 4º) primera reacción divina: la ira; 5º) segunda reacción divina: por amor de su nombre.

Dentro de la primera parte existe *una tensión estructural* creada por los vv. 27-29¹⁸. Éstos pueden ser considerados como un *inciso*, ya que *el v. 30* (que alude a la contaminación de los destinatarios de este oráculo con las costumbres de sus padres: אֲהַרְמֵם בְּמִצְוֹתֵי אֲבוֹתֵיכֶם), *retoma el v. 26* (referido a esas mismas contaminaciones: אֲהַרְמֵם בְּמִצְוֹתֵי אֲבוֹתֵיכֶם), no los vv. 27-29. Siguiendo la estructura de la subunidad anterior *se esperaba una alusión a la compasión divina* en los vv. 27-29, que abriera el horizonte de la esperanza, como acontece en el v. 17, pero aquí no sucede. Están introducidos por la conjunción conclusiva וְלָכֵן, por lo que *debería seguir un anuncio conclusivo*, y no, como sucede aquí, la prueba de la culpa. La conclusión al recorrido histórico se encuentra en el v. 30: Yahvé no se deja consultar por los ancianos porque la generación a la que se dirigen estas palabras es como la de sus antepasados. *Refieren una entrada en la tierra*, cuando la dinámica general de esta sección no la prevé: en el v. 15 Yahvé promete a los padres del desierto que no entrarán en la tierra y en el v. 23 jura que sus hijos serán esparcidos entre las naciones.

18 La discontinuidad estructural de estos versículos ha llevado a los comentaristas a considerarlos como una expansión editorial posterior, cf. W. ZIMMERLI, *Ezekiel. I. Ezechiel 1-24* (BKAT 13.1/2; Neukirchen – Vluyn 1979) 404. A esta opinión de Zimmerli se opone T. KRÜGER, *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch* (BZAW 180; Berlin – New York 1989) 210-212. Como ampliación del texto fundamental de Ez 20,1-26.30-31.32-38, cf. F. SEDLMEIER, *Studien zur Komposition und Theologie von Ezechiel 20* (SBB 21; Stuttgart 1990) 102. J. PONS sostiene que estos versículos, junto con los vv. 39-44, están fuera de su contexto por estar en contradicción con el desarrollo del pensamiento del capítulo, cf. J. PONS, "Le vocabulaire d'Ézéchiél 20: Le prophète s'oppose à la vision deutéronomiste de l'histoire", en: J. LUST, *Ezekiel and his Book. Textual and literary Criticism and their Interrelation* (BETHL 74; Leuven 1986) 233.

b. La promesa de salvación (vv. 32-44)

Los dos primeros versículos, 32 y 33, *constituyen la razón argumentativa de esta segunda parte*. En el v. 32 Yahvé se hace eco de lo que piensa el pueblo: “Seremos como los demás pueblos”¹⁹. Frente a esta intención reacciona enérgicamente afirmando su reinado sobre Israel (cf. v. 34). *Los vv. 35-44 muestran cómo va a ejercer este reinado*, descrito por tres momentos sucesivos:

- 1º) Conduciéndolo al “desierto de los pueblos” para entablar con ellos un juicio (cf. vv. 34-38);
- 2º) introduciéndolo en la tierra (cf. vv. 39-42);
- 3º) tratándolo como exige el nombre divino y no según su mala conducta (cf. vv. 43-44).

2. CONTEXTO HISTÓRICO DE Ez 20

La división de Ez 20 en dos oráculos obedece a la discontinuidad entre las dos partes: vv. 1-31 y 32-44²⁰. Ambas presuponen dos situaciones históricas diversas²¹. La primera parte, vv. 1-31, responde al contexto histórico indicado en el inicio, el año 597 a.C.²², fecha en que tuvo lugar el asedio de Jerusalén y la primera deportación de Israel por Nabucodonosor. La nueva situación creada por la invasión babilónica impulsaría a los ancianos de Israel, como re-

19 J. Lust muestra cómo este v. 32 tiene una función introductoria para esta segunda mitad, constatando que en el libro de Ezequiel las citas no se presentan nunca al final de un oráculo, cf. J. LUST, “Ez., XX, 4-26 une parodie de l’histoire religieuse d’Israël”, *ETL* 43 (1967) 490. Entienden el v. 32 como inicio, ZIMMERLI, *Ezechiel. I*, 437-438 y W. EICHRODT, *Der Prophet Hesekiel* (ATD 22; Göttingen 1990) 180. G. A. COOKE se refiere a la función bisagra de este versículo en relación a ambas partes, cf. G. A. COOKE, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book Ezekiel* (ICC; Edinburgh 1936) 220; cf. también SEDLMEIER, *Ezechiel 20*, 130.

20 En contra de esta discontinuidad se pronuncia Greenberg mostrando cómo los vv. 30-44 señalan las consecuencias de la retrospectiva histórica que les precede, vv. 5-29. Los vv. 30-31 dan la razón del rechazo divino a responder a la pregunta de los ancianos; y los vv. 32-44 muestran el paradigma futuro de Yahvé en relación con Israel a la luz del pasado, cf. M. GREENBERG, *Ezekiel 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary* (AnCB 22; New York 1986) 377-380. Sostienen la unidad literaria de Ez 20, cf. G. HOELSCHER, *Hesekiel. Der Dichter und das Buch. Eine literarkritische Untersuchung* (BZAW 39; Giessen 1924) 110; G. A. COOKE, *Ezekiel*, 220.

21 Cf. J. LUST, “Ez., XX, 4-26”, 489; J. GARSCHA, *Studien zum Ezechielbuch. Eine redaktionskritische Untersuchung von Ez 1-39* (EHST 23; Frankfurt 1974) 118. En contra de este parecer G. A. COOKE, *Ezekiel*, 213-214, para quien no es clara tal distinción histórica.

22 Cf. L. C. ALLEN, *Ezekiel 20-48* (WBC 29; Dallas [Texas] 1990) 7.

presentantes del pueblo, a dirigirse a Yahvé, por mediación del profeta. No se nos dice en qué consistió su consulta, pero desde el contexto en el que se hallaban se comprende que trató, a buen seguro, sobre las razones de su desgracia, a pesar de ser el pueblo de Dios, y el tiempo que duraría. Más convincente, aún, es que los ancianos se hagan eco de las profecías de los falsos profetas que aconsejaban al pueblo que no se sometiera a Nabucodonosor (cf. Jr 27,9-10) y anunciaban que pronto retornarían de Babilonia los enseres del templo (cf. Jr 16-18)²³.

Yahvé se niega a dejarse consultar basándose en la historia de Israel, caracterizada por la rebeldía frente a Él. La mirada retrospectiva pone en evidencia que los ancianos, y por tanto también Israel a quien representan, son tan idólatras y rebeldes como sus antepasados. Pero, además, con esta fundamentación se estaría respondiendo indirectamente a esa consulta que explícitamente se niega.

La parte segunda, vv. 32-44, refleja una situación histórica posterior. El v. 32 denota que Israel ha perdido los signos distintivos de su identidad como pueblo de Yahvé: el templo, el palacio real, las murallas, las casas, los viñedos... Estos hechos suponen una datación no anterior al año 587 a.C., fecha en que tiene lugar el segundo asedio de Jerusalén por Nabucodonosor, acompañado de una nueva deportación²⁴. Ya no hay lugar para el anuncio de una desgracia mayor. En medio de este panorama, Israel no ha encontrado otra salida que la de ser como los otros pueblos²⁵. Tal solución constituye la máxima muestra de rebeldía y de desesperación ante el desastre por el que atraviesa. Su rebeldía motiva la promesa salvífica divina: es Yahvé, y no los ídolos, quien va a reinar sobre su pueblo. La introducción de Israel en la tierra que había prometido a sus padres, será una consecuencia del reinado de Dios sobre su pueblo.

23 Malamat refiere una "conferencia antibabilónica" convocada por Sedecías, que provocó un conflicto agudo entre Jeremías y la facción de los falsos profetas. Estos predicaban abiertamente contra Nabucodonosor, no solo en Judá (cf. Jr 27,9-15; 28) sino también entre los judíos exiliados en Babilonia (cf. Jr 29,8-9). Según su opinión, la actividad profética de estos falsos profetas fue el contexto de la llamada de Ezequiel. Su visión inaugural aconteció en el quinto día del cuarto mes, en el quinto año del exilio de Jocoñas, es decir, el 31 de julio de 593 a.C.; cf. A. MALAMAT, "The Twilight of Judah: in the Egyptian-Babylonian Maelstrom", en: *Congress Volume Edinburg 1974* (VTS 28; Leiden 1975) 123-145.

24 T. Krüger considera insuficientes los argumentos de Zimmerli para aceptar los vv. 32-44 como una ampliación posterior de la primera unidad, vv. 1-31; cf. T. KRÜGER, *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch* (BZAW 180; Berlin – New York 1989) 208-210.

25 "Seen in its present context, the quotation in 20,32 seems indeed to be put in the mouth of the exiles who are seated before Ezekiel (20,1) with the purpose of consulting the Lord" (J. LUST, "The Twilight of Judah: in the Egyptian-Babylonian Maelstrom", en: *Congress Volume Edinburg 1974* (VTS 28; Leiden 1975) 375.

3. EZ 20 Y LA RELECTURA DE LA TRADICIÓN DEL ÉXODO

Ez 20 relea *los tres grandes pilares sobre los que se fundamenta la tradición del éxodo*: la salida de Egipto (vv. 5-10a), el desierto (vv. 10b-32) y la tierra (vv. 28-31.40-44). Dados estos índices, estamos en el caso de una “relectura razonada” de la tradición del éxodo. Dicha relectura se ha de tener presente para la recta comprensión del texto.

a. La salida de Egipto (vv. 5-10a)

En Ez 20 *se afirma la existencia de la idolatría en Israel que va desde su estancia en Egipto* (cf. vv. 7-8) hasta el día de “hoy”, en que se pronuncian estas palabras (cf. v. 31), pasando por las dos generaciones del desierto, de padres (cf. vv. 16. 18) a hijos (v. 24). El servicio a los ídolos evidencia su abandono de las normas y preceptos de Yahvé (cf. v. 16).

En conexión con la idolatría del pueblo de Yahvé en Egipto está la petición divina de que se aleje de las abominaciones (שְׁקִינֵי־צִיִּים; Ez 20,7) y de las divinidades (לִילֵלִים; Ez 20,7) egipcias. En esta invitación aparecen reflejados el primer y segundo mandamientos del Decálogo (cf. Dt 5,7-8)²⁶. De esta manera, *Ez 20 desplaza estos dos preceptos del tiempo del desierto a la estancia de Israel en la tierra de Egipto*.

En la estancia de Israel en Egipto, *el destinatario de la ira de Yahvé no es Egipto*, pues en ningún momento Ez 20 alude a su condición de opresor, *sino Israel*. Yahvé amenaza a su pueblo con derramar sobre él su furor por desobedecerle y seguir con sus prácticas abominables (cf. v. 8). De este modo, en Ez 20, Israel desempeña el papel de Egipto porque, como este, se ha hecho digno acreedor de la punición divina.

Pero, “por el honor de mi nombre” (לְמִנְעַן שְׁמִי, Ez 20,9)²⁷, Yahvé desiste de su intención de desfogar su cólera contra su pueblo en Egipto, para que su nombre no sea profanado ante las naciones entre las que se encuentra Israel. También en el desierto se retracta de derramar su furor que comportaría el exterminio de su pueblo (cf. Ez 20,13.21). Sin embargo, *las amenazas pu-*

26 Cf. W. ZIMMERLI, “Ich bin Jahwe”, en: W. ZIMMERLI (ed.), *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze* (TBü 19; München 1963) 19.

27 Para la presencia, significación y datación de esta expresión en el AT cf. H. SIMIAN-YOFFE, *Die theologische Nachgeschichte der Prophetie Ezechiels. Form- und traditionskritische Untersuchung zu Ez 6; 35; 36* (FzB 14; Würzburg 1974) 338-342.

nitivas de no conducirlo a la tierra (cf. v. 15) *y de dispersarlo entre los pueblos* (cf. v. 23), *no son derogadas en el desierto, al contrario, se mantienen vigentes* y pueden llegar a cumplirse, sin por ello contradecir su ser divino. En cambio, la ejecución de este propósito de exterminar a su pueblo significaría la profanación de su nombre, porque iría en contra de la revelación de su ser: “Yo soy Yahvé, vuestro Dios” (Ez 20,5). Por tanto, la retractación de esta intención emana de su misma esencia divina: **וְאֶעֱשֶׂה לְמִטְעַן שְׁמִי** (v. 14; cf. v. 17).

La profanación del nombre de Yahvé es la nota dominante de la historia de Israel: en Egipto (cf. Ez 20,8), en el desierto (cf. Ez 20,13), en la *bamab*²⁸ (cf. Ez 20,28-29) y, también, en el momento en que se pronuncian estas palabras (cf. Ez 20,30-31). Por ello, ni en el pasado de su historia ni en el presente se encuentran las condiciones para que Israel pueda ser introducido y llegue a habitar la tierra, dada *la incompatibilidad entre tierra y profanación de su nombre*, es decir, *idolatría* (cf. Ez 20,39; 39,7).

b. El desierto

También es singular y novedosa la retrospectiva histórica que Ez 20 hace sobre el período del desierto. *Por primera vez se distinguen tres etapas en la exposición de este período*: el desierto original o lugar de encuentro (cf. vv. 10b-12), el desierto transformado o lugar de dispersión y de muerte (vv. 13-32), y el desierto recreado o “desierto de los pueblos”, lugar de encuentro con Yahvé (vv. 33-38). Es el motivo del éxodo más desarrollado por la relectura de Ez 20.

b.1. El desierto original: tiempo y lugar de encuentro con la Ley que da vida (vv. 10b-12)

Ez 20 presenta *la entrada de Israel en el desierto* (cf. v. 10b) con la raíz verbal que caracteriza su entrada en la tierra: **בָּוִא** en Hi (cf. vv. 28.42), pues ambas entradas significan la introducción de Israel en el ámbito de la vida. Con una diferencia, el proyecto divino es que la estancia en el desierto sea *transitoria* (cf. Ez 20,28), limitado al tiempo necesario para que Israel alcance su meta definitiva: la tierra.

El desierto, como etapa intermedia, *es tiempo de manifestación de la Ley divina* y, por ello, *es tiempo de vida*: “Les di mis estatutos y les hice conocer

²⁸ En el apartado siguiente: c. *La tierra*, aclaramos este término.

mis decretos, por los cuales quien los cumpla, vivirá” (Ez 20,11; cf. vv. 12.13.16.20.24). Pues el fin de la Ley es que Israel viva.

Esta concepción positiva del desierto como *lugar de encuentro gracioso y liberador de Israel con su Dios* es poco frecuente en la literatura bíblica. Dentro de la literatura profética, los profetas preexílicos son los que más aluden a este período histórico y además, como Ez 20,10b-12, lo hacen fundamentalmente en clave positiva (cf. Am 2,10; Os 2,16-17; 9,10)²⁹. También Jr 2,2 se hace eco de esta misma visión positiva³⁰. En la formulación bíblica subsiguiente predominará la visión negativa: el desierto se caracteriza más por ser lugar de desobediencia y del castigo de Israel³¹.

b.2. El desierto transformado: tiempo y lugar de dispersión y de muerte

Por la rebeldía a los preceptos divinos (cf. vv. 13.21), Israel *ha transformado la naturaleza original del desierto*, adquiriendo una identidad ajena a la voluntad de Yahvé³². De lugar de encuentro con El y de camino hacia la vida, representada por la posesión de la tierra, *pasa a ser un lugar de encuentro con los ídolos* (cf. vv. 16.24) y, por tanto, *de camino hacia la muerte*, expresado por el compromiso divino de que no entrará en la tierra (cf. v. 15) y por la situación de dispersión entre los pueblos (cf. v. 23).

La amenaza divina de dispersar a los hijos del desierto entre los pueblos (cf. v. 23) no se refiere al exilio de Israel por Nabucodonosor, sino a una situación existencial, y por tanto histórica, ocasionada por su servicio a los dioses, que conlleva la pérdida del sendero que conduce a la vida, a la tierra³³. *En Ez 20 no hay lugar para el motivo del exilio porque no ha habido entrada*

29 Así, en opinión de S. Talmon, la reflexión bíblica en torno a este tiempo del desierto data principalmente del período del primer Templo. Con el final de la monarquía, este motivo cae en desuso, posiblemente debido a que se vuelven a revivir las condiciones de la desolación del desierto (por ejemplo Mal 1,3); cf. S. TALMON, “The ‘Desert Motif’ in the Bible and in Qumran Literature”, en: A. ALTMANN (ed.), *Biblical Motifs. Origins and Transformations* (Cambridge 1966) 47.

30 La correcta interpretación de Jr 2,2 requiere que el cuidado y el amor, características del tiempo del desierto, no se prediquen de Israel respecto a su Dios (tal como lo interpretan la mayoría de las traducciones), sino viceversa, de Este respecto a aquel. Esta línea de interpretación concuerda con Os 9,10.

31 Cf. TALMON, “The ‘Desert Motif’”, 48; E. FARFÁN NAVARRO, *El desierto transformado. Una imagen deuteroisraelita de regeneración* (AnBib 130; Roma 1992) 114.

32 J. PONS caracteriza el desierto en Ez 20 como lugar de rebelión permanente, cf. PONS, “Le vocabulaire d’Ézéchiél 20”, 222.

33 Cf. R. NAY, *Jahwe im Dialog. Kommunikationsanalytische Untersuchung der Ältestensperikope Ez 14,1-11 unter Berücksichtigung des dialo-gischen Rahmens in Ez 8-11 und Ez 20* (AnBi 141; Roma 1999) 213.

en la tierra, dada la actitud idolátrica de Israel. Por esta misma razón no cabe hablar de “desterrados” sino de “dispersos”.

La *donación de preceptos malos*, es un tema que ha sido y es objeto de una larga discusión entre los exegetas³⁴. Se ha de entender con relación al juicio y al conocimiento divino. Está relacionada con el endurecimiento del corazón del Faraón por parte de Yahvé, característico del libro del Éxodo, cuyo significado teológico se aclara dentro del contexto del juicio divino para que sea reconocido por Israel³⁵. Así como el motivo del endurecimiento del corazón del Faraón no significa que Dios causase tal obstinación, del mismo modo la donación de leyes no buenas no significa que Dios las ordenase a su pueblo. Lo que se pretende indicar es, en primer lugar, que nada escapa al dominio de Yahvé³⁶; y, en segundo lugar, que el cumplimiento de los preceptos es fuente de vida, pero también de muerte en el caso contrario.

El doble juramento divino de dispersar a Israel entre los pueblos y de hacer que no entre en la tierra, es la respuesta de Yahvé a la obstinada rebeldía de su pueblo. Este juramento *se mantiene vigente* en tiempos del profeta, porque el pueblo persiste en ser rebelde como sus antepasados.

b.3. El desierto recreado: el “desierto de los pueblos” o del reencuentro con Yahvé (vv. 33-38)

Se presenta, en primer lugar, el origen y significado de la expresión, para seguidamente afrontar la cuestión de hasta qué punto cabe hablar de un

34 Cf. la manera como E. Vogt recoge sumariamente las diversas interpretaciones dadas a estos dos vv. 25-26. La opinión más convincente, a su juicio, es la del semitista C. C. TORREY, *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy* (Yale 1930, New York 1970) 88-90, quien los traduce por preguntas retóricas; cf. E. VOGT, *Untersuchungen zum Buch Ezechiel* (AnBib 95; Roma 1981) 122. E. Vogt hace suya la traducción de la *Nueva Biblia Española* de L. Alonso Schökel; cf. E. VOGT, *Ezechiel*, 125. Sobre esta posibilidad, cf. GESK § 150a.; cf. también JOÜON-MURAOKA, II, §161a. C.F. Keil opina que el profeta alude a la costumbre canaíta de ofrecer los niños a Molok a través del fuego, dando una prueba convincente de la corrupción de los israelitas en el servicio cultural. Parece evidente que Israel adoptó esta costumbre por la repetida prohibición contra esta ofrenda (cf. Lv 18,21; Dt 18,10); cf. C. F. KEIL, *Der Prophet Ezechiel* (BC 3; Leipzig 1882) 274. Para Lust el v. 26 quiere ser una ejemplificación de una ley perniciosa emanante de Yahvé, pero probablemente se debe a un autor posterior a Ezequiel que releo su mensaje, explicando erróneamente el v. 25. Este no trata de prescripciones divinas sino extranjeras, que son malvadas porque no emanan de Yahvé sino de los pueblos que someten a Israel en cautividad; cf. LUST, “Ez., XX, 4-26”, 511-512.

35 Cf. J. L. SKA, *Le passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31* (AnBib 109; Roma 1986) 57-60.

36 Cf. E. F. DAVIS, *Swallowing the Scroll. Textuality and the Dynamics of Discourse in Ezekiel's Prophecy* (JSOTS 241; Sheffield 1997) 114.

“nuevo éxodo” en Ez 20. Se concluye con la consideración del desierto de los pueblos como ámbito donde tiene lugar la realeza divina.

El desierto recreado: el “desierto de los pueblos”, singularidad y significado

La expresión “desierto de los pueblos” (מִדְבַּר הָעַמִּים, Ez 20,35) forma parte de la *respuesta de Yahvé a lo que piensa Israel*: “Seremos como los demás pueblos” (v. 32). Estas palabras han sido interpretadas diversamente por los exegetas. Dos son las opiniones dominantes: una, lo interpreta como expresión de *desesperación*, de resignación a ser como los demás pueblos³⁷; la otra, como manifestación del *deseo* de ser como el resto de las naciones³⁸.

La segunda interpretación parece más convincente por tres razones: primera, por el parangón con los padres respecto a su actitud idolátrica “hasta el día presente” (v. 29), siendo esta comparación la razón de la retrospectiva histórica (cf. vv. 29-30). Se evidencia que la idolatría es una actitud profundamente arraigada en la vida de Israel. Segunda, por su relación con Ez 8 y 14 donde, respectivamente, se habla del culto idolátrico practicado por los ancianos en el Templo y de la negativa de Yahvé a dejarse consultar por ellos a causa de

37 Para Zimmerli se trata de una reflexión desesperada del pueblo a la dura predicación histórica del profeta, cf. W. ZIMMERLI, «Der “neue Exodus”», en: *Gottes Offenbarung*, 193-194. Estima esta interpretación más correcta que aquella que la considera como expresión de un deseo, apoyándose en Ez 33,10; 37,11, cf. ZIMMERLI, *Ezechiel. 1*, 414. Según Kaufmann no significa fe en nuevos dioses sino la falta de fe en el futuro: “It is no faith at all. This is the desperate counsel of men whose spirit is broken and who have lost faith in the future. Despairing, they seek to live a life without God, like the nations” (Y. KAUFMANN, *The Religion of Israel. From Its Beginnings to the Babylonian Exile* [translated and abridged by M. Greenberg; Chicago 1960] 441). Pareira une ambas interpretaciones, el v. 32 no solo expresa una total desesperación sino también un plan de ruptura con Yahvé, cf. B.A. PAREIRA, *The Call to Conversion in Ezekiel Exegesis and Biblical-Theology* (Excerpta ex DDPUG; Roma 1975) 38. Como desesperación, cf. también A. GRAFFY, *A Prophet Confronts His People. The Disputation Speech in the Prophets* (AnBib 104; Roma 1984) 66-67.

38 F. D. Davis considera la interpretación de Zimmerli del v. 32 como “la gran debilidad de Zimmerli”, porque el profeta refiere en el v. 32 la rebelión más grave contra Yahvé. La expresión “sirviendo al leño y a la piedra” sería, en este caso, un añadido profético que expresa su distanciamiento irónico de este deseo popular; cf. E. F. DAVIS, *Swallowing the Scroll. Textuality and the Dynamics of Discourse in Ezekiel’s Prophecy* (JSOTS 241; Sheffield 1997) 112. “Sirviendo al leño y a la piedra” alude generalmente en el AT al culto de dioses extranjeros (cf. Dt 29,16; 2 R 19,8; Is 37,19; Jr 2,27). No se usa el verbo עִבַּד para designar el servicio cultural a estos elementos sino שָׁרַת, pues en el AT (con excepción de Ez 44,12) designa siempre el culto a Yahvé. Para esta interpretación como deseo: cf. RSV, TOB. Entre estos autores es común indicar que la intención de apostasía del pueblo hace eco a la petición desafiante de un rey terreno en 1 S 8,20. El enfado divino: “¡Por mi vida...!” (Ez 20,33) ante lo que piensa Israel, confirma que 1 S 8,20 subyace en la formulación de Ez 20,32; cf. GREENBERG, *Ezekiel 1-20*, 371.386; NAY, *Jahwe im Dialog*, 217-218.

su idolatría. Tercera, por la réplica enérgica del enfado divino ante el deseo idolátrico de su pueblo: “¡Cómo yo vivo [...]!” (v. 33).

Desde la recalcitrante idolatría se entiende la intervención de Yahvé (cf. vv. 33-38), que no puede permanecer indiferente ante tan grande profanación de su nombre (cf. vv. 14,22). El escenario de su respuesta es el “desierto de los pueblos” (v. 35), *expresión original* del libro de Ezequiel, que no encontramos en ningún otro lugar del AT³⁹. Esta peculiaridad explica la *diversidad de interpretaciones*. Se pueden clasificar en dos grupos. Uno está formado por aquéllas que entienden este desierto como una *entidad geográfica* en relación al “desierto de Egipto” (v. 36). Estos versículos se explican como un retorno de Israel desde Babilonia, a través del desierto, a la tierra de la que fueron desterrados; de aquí que hablen de un “nuevo éxodo” en relación con el primero, el de Egipto⁴⁰. El segundo grupo está constituido por las que consideran el desierto como *una realidad simbólica, tipológica*, en relación con el “desierto de Egipto”⁴¹; en este sentido hablan de un “nuevo éxodo” hacia la tierra. De la misma manera que en el primer éxodo Israel fue llevado al “desierto de Egipto”, en el “segundo éxodo” será conducido fuera del ámbito de las naciones, al “desierto de los pueblos”⁴².

Dentro del segundo grupo interpretativo se distingue, a su vez, una tendencia que acentúa la dimensión espiritual. El “desierto de los pueblos” *designa una situación caracterizada por el desierto de los dioses, es decir, por la ausencia de dioses*⁴³, por el encuentro de Israel “cara a cara” con Yahvé, tal como se apareció a Moisés en el Horeb (cf. Dt 5,4)⁴⁴. Será *un encuentro pu-*

39 Este sintagma se encuentra también en la “Regla de la guerra”: 1QM 1,3. Farfán la interpreta como alusión al castigo del exilio, cf. FARFÁN NAVARRO, *El desierto transformado*, 114.

40 Es la opinión minoritaria; se puede considerar a Greenberg como su representante, para quien se trata del desierto siro-arábico rodeado por varios pueblos, cf. GREENBERG, *Ezekiel 1-20*, 372.

41 Tiene como representante a Zimmerli, cf. ZIMMERLI, «Der “neue Exodus”», 195-196; *Id.*, *Ezekiel 1*, 415-416. Cf. también TALMON, «The “Desert Motif”», 61; PAREIRA, *The Call to Conversion in Ezekiel*, 38; J. LUST, “Ezekiel salutes Isaiah. Ezekiel 20,32-44”, en: J. VAN RUITEN – M. VERVENNE (ed.), *Studies in the Book of Isaiah*. Fs. A. M. Beuken (BETL 132; Leuven 1997) 377.

42 ZIMMERLI, *Ezekiel 1-24*, 415. Pareira y Spreafico insisten en la relación del “desierto de los pueblos” con el “desierto de Egipto”, por la vinculación existente entre desierto y juicio divino; cf. A. SPREAFICO, *Esodo: memoria e promessa* (SRivB 14; Bologna 1985) 117; PAREIRA, *The Call to Conversion in Ezekiel*, 38.

43 Distinta es la interpretación de Block: el “desierto de los pueblos” no se relaciona con la ausencia de ídolos sino de hombres (“refers to a no-man’s-land”). Aislado de las naciones, Yahvé puede llamar a su pueblo sin interferencias y distracciones; cf. D. I. BLOCK, *The Book of Ezekiel 1-24* (NICOT; Cambridge – Michigan 1997) 651.

44 Esta interpretación espiritual se encuentra ya en el comentario de Keil al libro de Ezequiel: “Consequently the leading of Israel out of the nations (ver. 34) is not a local and corporeal deliverance out of heathen lands, but a spiritual severance from

rificador en el que Israel abandonará sus ídolos. Se retorna así a lo que fue el original encuentro de Israel con Yahvé en el desierto de Egipto: como Israel fue introducido por Yahvé en el desierto, así será también conducido al “desierto de los pueblos” como etapa transitoria para entrar en la tierra⁴⁵.

¿Un “nuevo éxodo” en Ez 20?

Es común entre los estudiosos hablar de un “nuevo éxodo”⁴⁶. Se puede utilizar esta expresión en Ez 20 a condición de que se enfatice la consideración del primer éxodo como una salida de la idolatría al encuentro con Yahvé. Mas como este encuentro no se ha dado, puesto que Israel ha continuado caminando tras ellos, Yahvé de nuevo va a liberarles de esta esclavitud. Pues así como no sacó a Israel de la opresión de Egipto (en Ez 20 no hay referencia alguna a esta situación de esclavitud de Israel en su estancia en Egipto), tampoco le va a sacar del yugo de Babilonia sino de la opresión de sus ídolos, verdadera causa de su dispersión. Por tanto, depende de dónde se ponga el énfasis para que se pueda o no aludir a un “nuevo éxodo”, si en la idolatría o en Babilonia.

El desierto de los pueblos como ámbito de la realeza divina

El “desierto de los pueblos” es el lugar donde se hace presente la realeza divina, *solo aquí Él reina, no hay espacio para otros dioses*. Por esto, es el lugar

the heathen world, in order that they might not be absorbed into it or become inseparably blended with the heathen” (KEIL, *Der Prophet Ezechiel*, 281). Talmon explica la expresión “desierto de los pueblos” como “desierto de los ídolos” en relación con la comunidad de Qumran, cuyos miembros, por la interpretación literal de la llamada del profeta Is en 40,4 de ir al desierto, se retiraban a él por ser el lugar de encuentro con la Ley; cf. TALMON, “The “Desert Motif”, 60. Mosis sigue la interpretación de la expresión como lugar espiritual de separación con el mundo pagano, cf. R. MOSIS, *Das Buch Ezechiel. Teil I* (GSLAT 8/1; Düsseldorf 1978) 246-247. Sedlmeier, citando a Mosis, añade que el “desierto de los pueblos” no es solo lugar de separación de Israel del mundo pagano, también lugar del derecho entre Yahvé y su pueblo, cf. SEDLMEIER, *Ezechiel 20*, 357. Más recientemente, Nay, en su tesis doctoral, ratifica esta interpretación espiritual como lugar donde los dioses están ausentes, cf. NAY, *Jahwe im Dialog*, 220.223. Este sentido espiritual es el dado por Os 2,16 al “desierto”: “El profeta anuncia un retorno a la familiaridad con Yahvé, que significa ‘seguirlo’ hacia un desierto desde el cual Él abre las puertas hacia la fertilidad, hacia la reconciliación con la naturaleza, hacia la intimidad consigo (las bodas) y, como consecuencia, hacia el abandono de los baales” (H. SIMIAN-YOFFRE, *El desierto de los dioses. Teología e Historia en el libro de Oseas* [Córdoba 1993]198).

45 A favor de la relación entre ambos desiertos como lugar de encuentro con Yahvé, está el empleo de la misma raíz verbal **הִיָּא**, en su forma **הִי**, para aludir a la acción por la que Yahvé les introducirá en el desierto: **וַיְהִי־אֵלֶיךָ** en Ez 20,10 y **וַיְהִי־אֵלֶיךָ** en Ez 20,35.

46 Como ejemplo, Zimmerli titula dos de sus artículos con esta expresión: “Le nouvel ‘exode’ dans le message des deux grands prophètes de l’Exil” y «Der “neue Exodus”».

en el que puede encontrarse con su pueblo “cara a cara”⁴⁷ y entablar con él un juicio. Este encuentro *persigue purificar*⁴⁸ a Israel de toda infidelidad y rebeldía como condición para que entre y posea la tierra. Os 2,16 nos da la clave para comprender la naturaleza de esta confrontación: es un encuentro que persigue persuadir, reconciliar, convencer a Israel⁴⁹. Esta misma situación está detrás de Ez 20,35. “Cara a cara” es sinónimo a “hablarle al corazón”, de Os 2,16, con la intención de convencerlo o persuadirlo para que acate las cláusulas de la alianza.

En conclusión, la secuencia de los verbos con sus complementos: “Os sacaré de los pueblos” (v. 34) –“os reuniré de los países en que habéis sido dispersados” (v. 34)– “os introduciré al desierto de los pueblos” (v. 35), denota *la particularidad de la relectura de Ez 20*⁵⁰. No es un “sacar” y un “congregar” referido al exilio de Israel de Babilonia para “entrar” en la tierra prometida, sino un “sacar” y un “congregar” referido al servicio de los ídolos, y de un “entrar” en el “desierto de los pueblos” como condición sin la que no hay entrada en la tierra.

c. La tierra

Con este motivo *se llega al clímax de la relectura* del éxodo de Ez 20. Y de nuevo nos sorprende su relectura: *Israel aún no ha entrado en la tierra prometida*; y, por tanto, *ha fracasado el proceso del éxodo*⁵¹. Aparentemente

47 Alusión al primer encuentro de Yahvé con Israel en el desierto, en Horeb, donde tuvo lugar la revelación de las cláusulas de la alianza: el decálogo (cf. Dt 5,4.13); cf. ZIMMERLI, «Le nouvel “exode”», 220; BALTZER, *Ezechiel und Deuteronomiasaja*, 7. En este nuevo encuentro, en el “desierto de los pueblos”, Yahvé va a hacer que Israel se someta a las estipulaciones de la alianza (cf. Ez 20,37). Es un encuentro al que no puede sustraerse, es ineludible; cf. SEDLMEIER, *Ezechiel 20*, 358. “Cara a cara” es, además, expresión de la relación íntima, cf. Gn 32,31; Ex 33,11; Dt 34,10. Para Block el énfasis no está puesto en la intimidad de la relación entre Dios y el hombre, sino en la franqueza del encuentro; cf. BLOCK, *The Book of Ezekiel 1-24*, 651.

48 B. A. Pareira y J. Lust hablan de juicio purgativo, cf. PAREIRA, *The Call to Conversion*, 38; LUST, “Ezekiel salutes Isaiah”, 376.

49 Como bien señala H. Simian-Yofre esta interpretación es preferible a la más común que entiende la expresión “hablar al corazón” en clave de seducción; cf. SIMIAN YOFRE, *El desierto de los dioses*, 53-57.

50 Para un examen sistemático de esta secuencia en Ez, cf. F. HOSSFELD, *Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechiel-buches* (Würzburg 1977) 309-314 y T. M. RAITT, *A Theology of Exile. Judgment/Deliverance in Jeremiah and Ezekiel* (Philadelphia 1977) 130-131.

51 “Il problema di Ezechiele non è quello di negare l’ingresso nella terra, dicendo che non è mai avvenuto, ma di affermare che l’ingresso nella terra non ha significato per Israele la realizzazione dell’esodo (vv. 27-29), come del resto le altre fasi storiche non hanno significato la loro realizzazione” (SPREAFICO, *Esodo: memoria e promessa*, 113). Antes que A. Spreafico, J. Lust y W. Zimmerli llegan a esta misma conclusión, al considerar los vv. 27-29 como un añadido: según Ezequiel, Israel no ha entrado en la tierra en el pasado; cf. ZIMMERLI, *Ezechiel. I*, 440; LUST, *Ez.*, XX, 4-26, 517; Id., “Ezekiel salutes Isaiah”, 381.

los vv. 27-29 parecen contradecir esta conclusión. Pues por una parte se afirma que Yahvé se retracta de su promesa de conducir a Israel a la tierra, castigándole con la dispersión (cf. Ez 20,6.15.23); y por otra parte, los vv. 27-29 aluden expresamente a una entrada en ella. Ya hemos señalado la opinión común que considera estos versículos como *un añadido redaccional* o inciso. Esta alusión se explica como *un vestigio o infiltración de la interpretación tradicional del éxodo*, si bien no contradice la intención del texto por el calificativo *bamah*. Israel es sacado de la idolatría de Egipto, es conducido al desierto para encontrarse solo con Yahvé, pero en vez de *ir* a Yahvé, a la *tierra*, *va* a los ídolos, a la *bamah*. La descripción que se hace de ella no coincide con la de la tierra prometida, caracterizada por la incompatibilidad entre esta y la idolatría. *No es la tierra prometida* sino la *bamah* (v. 29), esto es, la tierra de la idolatría y, por tanto, la tierra de la dispersión, la tierra extranjera⁵².

El discurrir de la palabra profética ha ido preparando al auditorio para que llegase por sí mismo a la conclusión de que Israel no ha entrado en la tierra de la promesa. Un primer dato evidencia esta estrategia profética. La acción por la que Yahvé introducirá a Israel en la tierra, tras su dispersión entre las naciones y su reagrupación, se expresa mediante *la raíz verbal בוא* en Hi (“introducir”) con Yahvé como sujeto; y no mediante el verbo שוב (“volver”). Por tanto, se habla de entrada a la tierra, no de retorno. Cuando se esperaría este segundo verbo, si se supone que Israel ya entró en la tierra. La elección de *בוא* y no de *שוב* se mantiene como una clave constante a lo largo de todas las relecturas del libro⁵³.

Un segundo dato evidencia que *hay una renuncia expresa, por parte del autor de Ez 20, a hablar de la tierra como אֶרֶץ כְּנָעַן*. Para transmitir a su

52 Cf. la expresión *בְּמִדְבָּרֵי כְּנָעַן* de Ez 20,38. *בְּמִדְבָּרֵי כְּנָעַן* es un epíteto aplicado en el Pentateuco a la tierra prometida de Canaán, en la que los patriarcas vivieron como «extranjeros», al no tomarla en posesión (cf. Gn 17,8; 18,4.24; 36,7; 37,1; Ex 6,4). C.F. Keil sostiene que Ezequiel transfiere su significado para referirse a la tierra del exilio de Israel, cf. Keil, *Der Prophet Ezechiel*, 282-283. Comparto la opinión de R. Nay, la expresión no se refiere a la tierra de Babilonia, sino a la tierra (*bamah*) caracterizada por la idolatría, en la que reside la parte del pueblo que no fue desterrada; cf. NAY, *Kommunikation-sanalytische Untersuchung*, 176.

53 Solo dos veces aparece la raíz verbal *שוב* dentro de un contexto de relectura del éxodo, cf. Ez 39,25.27; en ninguna de estas dos se relaciona con la tierra: 39,25 alude a la intención de Yahvé de cambiar la suerte de su pueblo; 39,27 se refiere a la vuelta de los pueblos, en el sentido del final de la dispersión, como lo indica el verbo que sigue a continuación, “recoja”, con lo que se evita expresamente la unión “vuelta de los pueblos” con “a la tierra”. Sin embargo se alude a que Israel habitará en la tierra que Yahvé dio a sus padres (cf. 36,28).

auditorio que la entrada de Israel no fue en la tierra de la promesa, אֶרֶץ־קָדְשׁ, se sirve de un término que al oído suena como אֶרֶץ־מָדְבָר, pero que se distingue de él: בְּמִדְבָּר (bamab; Ez 20,29). El efecto asonántico se hace aún más evidente, tanto por lo que le precede como por lo que le sigue. Le precede el sustantivo שְׂמֵמָה, cuya ה final tras el término בְּמִדְבָּר suena semejante a אֶרֶץ־מָדְבָרֵהּ. Le sigue la preposición עַד: עַד־בְּמִדְבָּר (Ez 20,29); si anteponeamos la preposición al nombre, y sustituimos la dental ב de בְּמִדְבָּר por la dental ד de עַד el efecto sonoro se intensifica: עַד־מִדְבָּר⁵⁴.

Esta novedad de Ez 20 está en contraste con un grupo de textos que suponen que Israel ha entrado en la tierra, al predicar que la casa de Israel (cf. 36,17; 37,25), sus padres (cf. 36,28), su siervo Jacob (cf. 37,25) habitaron en ella. El conflicto se explica porque esta es la relectura tradicional, siguiendo la perspectiva deuteronomista, común a la mentalidad de su destinatario, y que no comparte el autor de Ez 20⁵⁵. La relectura deuteronomista comprende los motivos de la entrada, posesión y pérdida de la tierra⁵⁶. Esta misma relectura se hace en Ez 36 y 37. Aunque existe una estrecha relación entre la interpretación de Ez 36 y la de Ez 20, en el vocabulario y expresiones⁵⁷, ello no es óbice para que sean exponentes de dos relecturas tan diferentes: la *innovadora* (Ez 20, 1-44) y la *tradicional o deuteronomista* (Ez 36,16-38). Ez 36 no denomina a la tierra בְּמִדְבָּר (Ez 20,29) sino אֶרֶץ־מָדְבָר (Ez 36,17), renuncia a denominarla בְּמִדְבָּר, a pesar de que se predica que la contaminaron con su conducta y sus obras; es decir, el autor recoge la razón de la denominación de la tierra como בְּמִדְבָּר en Ez 20,29, pero no explicita este término, marcando así su distancia con Ez 20.

Ante el fracaso del éxodo, Dios no puede dejar de actuar, pues está en juego su nombre, su poder regio, el ser reconocido como Yahvé. Por ello se dispone a comenzar de nuevo. Pero esta vez el camino sí alcanzará su meta.

54 En cuanto a este juego de palabras como reveladoras de la intención del texto, nos inclinamos más por estos dos términos propuestos que por los indicados por W. Zimmerli: מִדְבָּר y מִדְבָּרֵהּ, cf. ZIMMERLI, *Ezechiel*, I, 451.

55 En esta dirección va la conclusión de J. Pons: si se puede afirmar que Ez 20 ha sufrido una influencia deuteronomista es únicamente en que se ha sentido obligado a reaccionar vivamente contra la visión de la historia deuteronomista, más popular que la ofrecida por Ez 20; cf. PONS, "Le vocabulaire d'Ézéchiél 20", 232.

56 La relectura deuteronomista ofrece el esquema tipo como se presenta esta tradición en el AT: elección - salida - desierto - ley - exilio - tierra; e interpreta el segundo éxodo a la luz del primero.

57 Esta conexión es estudiada por SIMIAN-YOFRE, *Die theologische Nachgeschichte*, 168-175; cf. también R. RENDTORFF, "Ez 20 und 36,16ff im Rahmen der Komposition des Buches Ezechiel", en: J. LUST (ed.), *Ezekiel and his Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation* (BETHL 74; Leuven 1986) 260-265.

En Ez 20 se encuentran confrontadas dos esquemas o perspectivas históricas del éxodo:

1º esquema: vv. 10.28-29

SALIDA	DESIERTO	BAMAH
<p>וְאֶצְיָאֵם (los saqué) (v. 10a) Idolatría = bamab</p>	<p>וְאֶבְאֵם (los conduje) (v. 10b)</p>	<p>וְאֶבְיֵאֵם אֶל־הָאָרֶץ = הַבָּאִים [...] בְּמֵה (los conduje a la tierra = vais [...] a la <i>bamab</i>) (vv. 28.29) Idolatría = bamab</p>

2º esquema: vv. 34-42

SALIDA	REUNIÓN	“DESIERTO DE LOS PUEBLOS”	TIERRA
<p>וְהוֹצֵאתִי אֹתְכֶם מִן־הָעַמִּים ("Os haré salir de entre los pueblos") (v. 34)</p>	<p>וְקִבַּצְתִּי אֹתְכֶם מִן־הָאֲרָצוֹת ("Os reuniré de los países") (v. 34)</p>	<p>וְהִבֵּאתִי אֹתְכֶם אֶל־מִדְבַר הָעַמִּים ("Os conduciré al desierto de los pueblos") (v. 35)</p>	<p>בְּהִבֵּיאי אֹתְכֶם אֶל־אֲדַמַת יִשְׂרָאֵל אֶל־הָאָרֶץ ("Cuando os conduzca al suelo de Israel, a la tierra") (v. 42) Tierra de Israel</p>
<p>בְּהוֹצֵאתִי אֹתְכֶם מִן־הָעַמִּים ("Cuando os saque de los pueblos") (v. 41) Idolatría = bamab</p>	<p>וְקִבַּצְתִּי אֹתְכֶם מִן־הָאֲרָצוֹת ("y os reúna de los países") (v. 41)</p>		

El primer esquema no alcanza su objetivo: la tierra. Se sale de la *bamab* (idolatría) para entrar de nuevo en la *bamab*. Por su parte, *el segundo* si consigue la meta como consecuencia de la superación de la *bamab*, de la idolatría. El motivo de la “reunión” de los dispersos es la confirmación de la salida de la *bamab*, ya que significa alejarse de la idolatría. Este segundo muestra cómo ha sido posible la realización del éxodo originario y explica el entero camino recorrido

para alcanzar la tierra. En este esquema se manifiesta *la impronta de la relectura de Ez 20* sobre la relectura de la tradición del éxodo: Israel todavía no ha entrado en la tierra, tal como se revela por el hecho de hablar de “introducir” (בוא) en Hi), en lugar de “volver” (שוב)⁵⁸ a la tierra. Más aún cuando se da pie a utilizar el verbo שוב por referirse a אֶל-אֲרֶמֶת יִשְׂרָאֵל (v. 42)⁵⁹.

La diferencia entre la tierra del éxodo fracasado y la del éxodo realizado es notoria. A la primera se le denomina *bamah*, el objeto del culto no es Yahvé y tiene lugar en “cualquier colina elevada o árbol frondoso” (v. 28). En cambio, en la segunda solo se sirve a Yahvé, no hay lugar para otros dioses, y frente a “cualquier colina” se contrapone “mi santo monte”, donde le servirá toda la casa de Israel (v. 40).

c.1. La tierra como don y tarea

Según Ez 20 la entrada en la tierra ha dejado de pertenecer al ámbito de la promesa para pasar al de la amenaza punitiva: por su idolatría, Israel no entrará en ella sino que será dispersado entre los pueblos. El final de este destino punitivo se produce con el encuentro “cara a cara” de Israel con su Dios, donde Yahvé, como Juez y Pastor, establece como condición de acceso a la tierra el sometimiento a los vínculos de su alianza (cf. 20,35-36). Quienes no acepten pasar por debajo de su cayado, no entrarán y serán excluidos.

Esta *exigencia de aceptar las estipulaciones de la alianza, como condición para poder acceder a la tierra*, se ha de complementar con las relecturas realizadas en los caps. 11, 34, 36, 37 y 39. Como Ez 20,33-44, la interpretación de estos cinco capítulos tiene en común su contexto: la restauración

58 Este mismo verbo es utilizado por Jeremías para el anuncio del éxodo futuro, indicando que el lugar al que se vuelve es un lugar donde ya se ha estado: cf. 16,15; 23,3; 24,6; 29,14; 30,3; 32,37; 42,12. Cf. J. LUST, “Gathering and Return” in *Jeremiah and Ezekiel*, en: P.-M. BOGAERT (ed.), *Le livre de Jérémie. Le prophète et son milieu. Les oracles et leur transmission* (BETL 54; Leuven 1981) 138.

59 La expresión אֶל-אֲרֶמֶת יִשְׂרָאֵל solo aparece en Ez 7,2; 11,17; 12,19.22; 13,9; 18,2; 20,38.42; 21,7.8; 25,3.6; 33,24; 36,6; 37,12; 38,18.19; es la tierra de Israel en cuanto objeto de la punición divina, abandonada de su gloria y privada de la presencia del pueblo en su totalidad, mientras que אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל (“tierra de Israel”) es lo contrario (solo en Ez 40-48). Es la conclusión a la que llega B. Keller en su estudio del uso de אֶרֶץ וְאֶרְמֶהָ en Ezequiel. Los dos términos aparecen en los capítulos centrados sobre la crisis del exilio (1-39): אֶרֶץ con todos sus significados (país, suelo, universo, continente...). La situación creada por el destierro es interpretada por la aparición de una expresión original אֶרְמֶהָ יִשְׂרָאֵל que indica siempre el suelo de la tierra santa de Israel, privado de su pueblo y de la presencia divina (excepto 38,20). Con el retorno del pueblo y de la “gloria de Yahvé” en Ez 40-48, אֶרְמֶהָ no será más empleado, únicamente se encuentra אֶרֶץ que alude siempre (excepto 41,16.20; 43,14) a la tierra de Israel; cf. B. KELLER, “La terre dans le livre d’Ézéchiél”, *RHPR* 55 (1975) 481-490.

de Israel⁶⁰, el inicio de un nuevo comienzo en su historia. Pero a diferencia de Ez 20, este conjunto de textos acentúa el papel de Yahvé como Aquel que posibilita un nuevo tiempo. De este grupo de textos, el más cercano a Ez 20 es Ez 11,14-21, porque es el que más subraya la respuesta de Israel a la gratuita iniciativa divina de restaurarle. Supone que, previamente a la donación divina de un espíritu y de un corazón nuevo, y de la sustitución del corazón de piedra por un corazón de carne (cf. 11,19), habrá apartado de la tierra “todos sus ídolos y todas sus abominaciones” (אֶת־כָּל־שִׁקּוּצֵיהָ וְאֶת־כָּל־תּוֹעֵבוֹתֶיהָ מִמֶּנָּה) (v. 18)⁶¹. En *Ez 11,14-21 se describe el modo cómo Yahvé va a llevar a cabo la restauración de su pueblo: por la reunión de Israel, disperso entre las naciones* (cf. Ez 11,17), y *por la donación de un espíritu nuevo y de un corazón de carne* (cf. Ez 11,19).

El futuro de Israel se caracteriza por la dádiva divina de un corazón y de un espíritu nuevo (cf. Ez 11,19). El “espíritu nuevo” es el espíritu mismo de Yahvé (Cf. Ez 11,19; 36,26-27; 37,14; 39,29). El רוּחִי (“mi espíritu”) o רוּחַ (“espíritu”) de Ezequiel es el רוּחַ יְהוָה de Is 11,2; si bien, en Isaías solo se predica del descendiente de Jesé, en Ezequiel se extiende a todo el pueblo.

c.2. El pueblo “recreado”⁶²

Asistimos, así, a una “recreación” de Israel como pueblo de Yahvé, que supera la primera “creación”. En esta primera, Israel es el destinatario del conocimiento, amor, elección divinos, pero no de la donación de su espíritu, propia de la segunda “creación”.

Por la efusión de este espíritu *las promesas vinculadas a este nuevo tiempo son superiores a las pasadas*⁶³. Se multiplicarán su población y los frutos de la

60 T. M. Raitt denomina los versículos de estos capítulos, que releen la tradición del éxodo, “oráculos de liberación”: 11,16-21; 20,39-44; 36,22-32; 37,19-23; 39,25-29 —no incluye el cap. 34—, porque cumplen con tres requisitos mínimos, propios de esta forma: primero, el oráculo incluye algunas sentencias que son presentadas como directamente pronunciadas por Yahvé; segundo, su palabra se dirige a la entera corporación de Israel/Judá; y tercero, el mensaje anuncia la liberación de las desgracias, es decir, tiempos mejores; cf. T. M. RAITT, *A Theology of Exile. Judgment/Deliverance in Jeremiah and Ezekiel* (Philadelphia 1977) 129.

61 La referencia a la tierra se indica mediante el término מִמֶּנָּה.

62 Para una mayor profundización, cf. el logrado estudio de C. GRANADOS GARCÍA, *La nueva alianza como recreación. Estudio exegetico de Ez 36,16-38* (AB 184; Roma 2010), especialmente las pp. 129-242.

63 Este nuevo tiempo es inaugurado con la acción divina de introducir a Israel en la tierra. J. Lust considera como característico de Ezequiel la presentación de esta entrada como un acontecimiento escatológico, apoyándose en la expresión “día de nublado y densa oscuridad” (Ez 34,12). Esta misma expresión es usada por So 1,15 y Jl 2,2 para caracterizar el día final. Lust identifica el día de la entrada en la tierra con ese día final. Nos parece que esta identificación es difícil de sostener porque mientras en Sofonías y Joel hace relación al futuro, en Ezequiel mira al pasado en que Israel experimentó la punición divina, concretamente al día en que Israel fue disperso entre los pueblos; cf. LUST, “Gathering and Return”, 140.

tierra, se repararán las heridas del pasado: los dos reinos serán uno, y se potenciará lo mejor del pasado, es decir, del período de David, pues Israel habitará para siempre la tierra, conocerá a Yahvé, quien establecerá con su pueblo una alianza de paz o eterna. Este futuro halagüeño será posible porque Israel se va a mantener en fidelidad a Yahvé. Gracias a la acción de su espíritu⁶⁴, caminará conforme a los estatutos de Yahvé (cf. Ez 11,20; 36,27; 37,24). Estos motivos, que describen tal futuro, son comunes a la tradición de la restauración de Israel.

Fruto de la restauración será *el conocimiento de Yahvé por Israel* (cf. Ez 20,42.44) y, también, por el resto de las naciones (cf. Ez 36,23; 37,28). El establecimiento de una “alianza de paz” (וְבָרְתִי לָהֶם בְּרִית שְׁלוֹם; Ez 34,25; 37,26)⁶⁵, “una alianza eterna” (בְּרִית עוֹלָם; Ez 16,60; 37,26) entre Yahvé y su pueblo⁶⁶, está en estrecha relación con la presencia de Yahvé por siempre en medio de su pueblo. Con esta “nueva alianza”⁶⁷ se expresa la renovación de

64 Esta conexión aparece de forma expresa en Ez 11,19-20 mediante la preposición final לְמַעַן; cf. 36,26. Para la relación de estos dos lugares, cf. SIMIAN-YOFFRE, *Die theologische Nachgeschichte*, 209-210.

65 La expresión “alianza de paz” aparece 3 veces en la literatura bíblica, siempre dentro de un contexto de restauración de Israel: Ez 34,25; 37,26 e Is 54,10. No existe paralelo extrabíblico en el modo en que se usa en estos lugares. Sin embargo, este motivo se remonta al mundo antiguo del Oriente Próximo en relación con el mito primitivo. La función de la alianza de paz, dentro de ese mito, fue la de significar la cesación de la hostilidad de los dioses contra la humanidad por la revuelta de los hombres contra los dioses. Estos renunciaron a su propósito de exterminar la humanidad, obligándose a sí mismos, bajo juramento, a mantener la paz y la armonía con la humanidad y con la creación; cf. B. F. BATTO, “The Covenant of Peace: A Neglected Ancient Near Eastern Motif”, *CBQ* 49 (1987) 187.

66 Jeremías asocia esta alianza eterna como promesa hecha a David (cf. 33,21); en 2 S 23,5 se encuentra —en palabras del mismo David— que Yahvé ha establecido con él un pacto eterno. Ezequiel no alude a este origen davídico de la promesa porque el verdadero reinado de David está aún por acontecer.

67 Es una expresión de Jr 31,31, בְּרִית חֲדָשָׁה, ausente literalmente en Ezequiel pero no su idea, porque la “alianza de paz” o “alianza eterna” de Ezequiel es “nueva”, también, en relación a la fragilidad de la antigua alianza, la del Sinaí, por depender no solo de Yahvé sino también del hombre. La superación de tal fragilidad aparece explícitamente en Jr 31,32-33, pues Yahvé mismo hará que sea “eterna” (cf. Jr 32,40), es decir, que no puedan invalidarla, porque sus preceptos no estarán fuera del hombre, sino dentro de él, por ello no le serán extraños, sino connaturales a su ser: “Pondré mi ley en su interior y la escribiré en su corazón” (Jr 31,33). Por tanto, no se ha de predicar la novedad respecto a la ley antigua, pues esta, ciertamente, no es dejada de lado, sino asumida dentro del hombre; ni se ha de afirmar que la novedad del pacto consiste en la instauración de una religión puramente interior. La alianza sigue obligando siempre, pero a diferencia de la del Sinaí, la nueva alianza da la facultad de obedecer plenamente, siempre, por esto es nueva. A juicio de M. L. C. Lima, anterior a Jr 31,31-34 y Ez 36,25-29a e Os 14,5, donde se expresa el mismo pensamiento pero formulado de modo más genérico y sucinto, lo cual hace presuponer una mayor antigüedad. Con la expresión “curaré su infidelidad” (אָרַפָּא נִשְׁוֹבְתָם); cf. Jr 3,22 donde aparece la misma expresión), Os 14,5 indica la transformación interior del pueblo a partir de la intervención salvífica de Yahvé; cf. M. L. C. LIMA, *Salvação entre juízo conversão e graça. Aperspectiva escato-lógica de Os 14,2-9* (TG.ST 35; Roma 1998) 137-138.

la acción originaria por la que se comprometen Yahvé a ser el Dios de Israel e Israel a ser su pueblo (cf. Ez 11,21; 16,62; 36,28). La fórmula de alianza: “Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo” es viable por la donación del espíritu divino. *Este mismo espíritu hace posible que la alianza sea nueva y eterna*. Es una alianza de paz porque Israel no volverá a experimentar la cautividad ni la destrucción (cf. Ez 34,28-29).

III. CONCLUSIÓN: UN NUEVO SENTIDO DE LA TRADICIÓN DEL ÉXODO

En Ez 20 se comprueba *la capacidad hermenéutica* propia del fenómeno literario *de la relectura*. En primer lugar, para *aclarar términos y conceptos*, como es el caso de la expresión “desierto de los pueblos”. En segundo lugar, para *conocer el contexto histórico*: todo Israel se encuentra en una situación de dispersión entre las naciones (entre los ídolos), fuera de la tierra. El profeta, releyendo los motivos del éxodo, manifiesta la insensatez de aquellos que no habiendo sido desterrados piensan que habitan la tierra y que son sus verdaderos herederos (cf. Ez 11,15; 33,24)⁶⁸. Pues tanto unos como otros viven en la dispersión por su idolatría. Se evidencia, de este modo, que el servicio a otros dioses es incompatible con la entrada y posesión de la tierra y con el culto a Yahvé, que no se deja consultar por aquellos que son idólatras (cf. Ez 14,7). En este sentido, Ez 20 interpreta los motivos del éxodo no solo para equiparar la generación presente a la del pasado, dispersa entre los pueblos, sino también para inducir a su generación a que se aparte del comportamiento pagano de sus padres, y encuentre solo en Yahvé el fundamento de su ser, de su existir. Es entonces cuando Israel entrará y poseerá la tierra⁶⁹.

En tercer lugar, la relectura tiene una capacidad hermenéutica para *producir un nuevo sentido o significado*. En efecto, Ez 20 relee novedosamente el pasado histórico de Israel para mostrarle que, desde la salida de Egipto hasta el momento en que el profeta profiere estas palabras, se encuentra en una

68 H. Simian-Yofre distingue la pretensión de los habitantes que permanecen en Jerusalén tras el destierro (Ez 11,14ss; 33,23ss) y la de los pueblos, enemigos de Israel, que han perdido la tierra (Ez 35,10-12; 36,1-11); cf. SIMIAN-YOFFRE, *Die theologische Nachgeschichte*, 152-153. 331.337.351-352.

69 Cf. SEDLMEIER, *Ezechiel 20*, 399.

situación de dispersión entre los pueblos. Las generaciones pasadas no han entrado en la tierra, como tampoco las presentes. Por la idolatría, tanto de los antepasados como de los contemporáneos al profeta, Yahvé ha revocado su juramento de introducirles en la tierra, y ha decidido dispersarles entre las naciones.

La exhortación de Yahvé al profeta, al comienzo de la perícopa, manifiesta la finalidad perseguida con la evocación de los acontecimientos históricos del éxodo. Yahvé invita a que su heraldo juzgue⁷⁰ a los ancianos que han acudido a consultarle. Lo que el profeta debe juzgar es explicitado en el imperativo que le sigue: “Hazles conocer las abominaciones de sus padres” (Ez 20,4)⁷¹. La invitación “hazles conocer” muestra que los ancianos no son conscientes de su situación en relación con Yahvé. La misión de Ezequiel consistirá en acusar a Israel por sus pecados y convencerle de que por sus propias abominaciones (cf. vv. 15.23) se ha hecho digno heredero del castigo divino anunciado a sus antecesores (cf. v. 30), de no entrar en la tierra y de estar dispersos entre las naciones. La caída de Jerusalén y las dos deportaciones son, pues, una consecuencia directa de la semejanza que tiene el Israel actual con el de sus padres.

La voluntad original de Yahvé de sacarles del dominio de los ídolos de Egipto para introducirles en la tierra ha fracasado. Si está dispuesto reiniciar esta nueva salida de los ídolos de Babilonia, estos es, de la bamah, se debe no tanto a su amor por Israel, cuanto a su deseo de darse a conocer a los suyos y a todos los pueblos como Yahvé, el Dios de Israel.

En ambas salidas de los ídolos, la pasada y la presente, el desierto es el medio de acceso a la tierra. El proyecto primigenio del desierto de Egipto era el de ser lugar de encuentro con Yahvé, lejos de los ídolos. Del mismo modo, “el desierto de los pueblos” es algo más que una realidad geográfica, es ante todo un ámbito espiritual caracterizado por la ausencia de los dioses, que posibilita un encuentro “cara a cara” de Yahvé con Israel. A diferencia de Egipto, en el “desierto de los pueblos” solo hay cabida para Yahvé y su pueblo, solo Yahvé tiene el poder de reinar en él, no los ídolos. Se crea así la condición

70 Para el verbo *tpv*, cf. M. NOTH, *Das Amt des Richter Israels*. Fs. A. Bertholet zum 80. Geburtstag (Tübingen 1950) 404-417 y H. NIEHR, “שפֹּט”, *TWAT* VIII, 408-427.

71 La raíz *קִיַן* aparece en Ez 7,26, 8,1.11.12; 9,6 (2 veces), 14,1; 20,1.3; 27,9. Salvo en 9,6, este término designa a los ancianos como representantes de la comunidad histórico-salvífica de Israel, cf. J. CONRAD, “קִיַן”, *TWAT* II, 644; J. L. MCKENZIE, “The Elders in the Old Testament”, *Bib* 40 (1959) 522-540; SEDLMEIER, *Ezechiel* 20, 166; I. M. DUGUID, *Ezekiel and the Leaders of Israel* (VTS 56; Leiden – New York – Köln 1994) 111.

para que Yahvé derogue la sentencia punitiva y se cumpla su juramento original de hacer que Israel entre y tome posesión de la tierra.

Por la “recreación” de Israel mediante la efusión del propio espíritu divino, el nuevo éxodo desde la idolatría no va a fallar, sino que va a alcanzar su objetivo: el servicio a Yahvé como su Dios en su monte santo, es decir, en su tierra, en paz y seguridad. Por este espíritu, Israel va a tener un solo corazón volcado hacia su Dios y va a seguir un solo camino, el de los preceptos de Yahvé. Comienza de este modo un nuevo período en la historia de la relación de Yahvé e Israel: la era del espíritu de Yahvé. Se llama así porque va a ser su espíritu y no la ley el protagonista de este nuevo tiempo. Este protagonismo no implica un detrimento de la Ley; todo lo contrario, por la efusión del espíritu divino, Israel va a poder observar la Ley en toda su plenitud. Las promesas vinculadas con esta nueva etapa son superiores a las del primer éxodo, en virtud de la efusión de este espíritu.

Del mismo modo que en Ezequiel la “creación” de Israel, como pueblo de Yahvé, no se debe a Israel sino a su revelación ante todos los pueblos, así también la “recreación” de su pueblo apunta a que el conocimiento de Yahvé inunde la tierra y todos sus habitantes. Pues Israel es el destinatario de la revelación en razón de su misión: ser el mediador de esta revelación divina. Está llamado a descubrir esta vocación en su historia, entretejida por una secuencia de eslabones, de intervenciones divinas, por medio de las cuales Dios se ha querido dar a conocer ante su pueblo y ante todos los pueblos como Yahvé, el Dios de Israel.

En cuarto, y último, lugar, la relectura tiene la capacidad de mostrar *la unidad de la Escritura*. Comprobamos que los relatos neotestamentarios releen esta profecía de la donación del Espíritu como acontecida con el misterio pascual del Verbo de Dios, quien vino a los suyos (Israel) y no le recibieron, y a cuantos le acogen (nuevo Israel, la Iglesia) les da el poder para ser hijos de Dios, porque no nacen de generación humana sino de Dios (cf. Jn 1,11.13). Por tanto, en Jesucristo se realiza el “nuevo éxodo” anunciado por Ez 20, es decir, en Él tienen su cumplimiento las promesas divinas de habitar para siempre en medio de su pueblo (cf. Ez 37,26) y de darse a conocer a todas las naciones (cf. Ez 20,20). Él es el verdadero David prometido y esperado que instaura un reinado de paz y de eternidad, el nuevo Edén (cf. Ez 34,23-24; 37,21-24).