

Ezequiel: Arquitecto de la renovación urbana para una Jerusalén en ruinas

El último de los tres profetas mayores, Ezequiel (“Dios fortalece”, hebreo), es el único que también era sacerdote (hijo del sacerdote, Buzi; 1:3 → Isaías; → Jeremías). Contemporáneo de Jeremías, que profetizó en Jerusalén, Ezequiel fue llevado cautivo en la primera deportación a Babilonia (3:15), junto con el rey Joaquín y otros nobles, en 598/97 a.C. (2 Reyes 24:8/14-17). Ninguno de estos dos profetas, supuestamente contemporáneos, alude al ministerio del otro (→ Daniel). Seguramente Ezequiel creció con miras a continuar el oficio de su padre en el Templo en Jerusalén. Sin embargo, el brutal desplazamiento del joven, la tragedia de la muerte de su amada esposa en Babilonia (con la prohibición divina del luto, 24:15-27) y la tensión entre su formación sacerdotal y su vocación profética, probablemente contribuyeron al desarrollo de su teología sumamente dialéctica. Partiendo de la visión de Dios trascendente (pero entronizado en un carro; Ezeq 1), el libro termina con una visión de Jerusalén con su Templo restaurado (Ezeq 40-48) y el lema de un Dios otra vez inmanente y eternamente presente con su pueblo: “Yahvé está allí” (48:35b; cp. “Emanuel”, Dios con nosotros; Isaías 7:14 y Mateo 1:23).

El profeta, que siempre quiso officiar en el culto del Templo, aprendió a adorar a Dios sin templo y sin sacrificios en tierra extranjera, y les enseñó a los otros exiliados a hacer lo mismo (ver Juan 4:23); sin embargo, la visión final del Templo y Jerusalén restaurados incluye la restauración de sacrificios animales (43:13-27; 44:9-16; 45:13-25; 46:11-15, 19-24; cp. → Isaías 11:1-9). Así, el ministerio de Ezequiel contribuyó en gran medida a que el exilio en Babilonia fuera una de las épocas más fecundas en la historia de Israel. Junto con → Esdras, Ezequiel llegó a ser el padre del judaísmo del poscautiverio (con su énfasis en la Torá escrita, el sábado y la circuncisión). Su libro muestra estrechos vínculos estilísticos y teológicos con la fuente Sacerdotal (P) del → Pentateuco, especialmente el Código de Santidad (→ Lev 17-26) que también recibieron su redacción principal en el exilio (cp. la relación de → Jeremías con → Deuteronomio; ver Ezq 16:49-50, bajo 3, Minorías sexuales). Como señala David Pleins, mientras que las obras de los tres profetas mayores (Isaías, Jeremías y Ezequiel) procuran desarrollar una evaluación teológica del exilio, en el caso de Ezequiel “su visión del poder divino, de la asignación de la autoridad política, su sentido de justicia social, su compromiso con los pobres y su comprensión de las naciones, ofrecen una alternativa asombrosa a las otras tradiciones proféticas” (2001:320).

La vocación profética de Ezequiel vino en 594/93 a.C. (1:2) y recibió su último oráculo fechado más de 20 años después, en 571 a.C. (29:17-21; sobre este oráculo “inválido” contra Tiro, ver Moshe Greenberg 1997:614-618). El “año treinta” en 1:1 probablemente refiere a la edad del profeta (ver las notas en BENVI, DHHBE y BJ). Unos 25 años después de Ezequiel, surgió otra voz exílica que clamó en el desierto, la del → Segundo Isaías (ca. 550 a.C.), que también profetizó de la revelación venidera de la gloria (presencia manifiesta) de Dios (Is 40:5). El reto de las profecías de Ezequiel siempre ha sido demasiado grande para los comentaristas, meros “hijos de Adán” que pronto vuelven a la tierra (Salmo 90). Después de escribir comentarios clásicos sobre toda la Biblia menos el Apocalipsis, Juan Calvino murió al terminar su comentario sobre Ezequiel hasta el capítulo 20. Ezequiel, más que cualquier otro libro de la Biblia, hace hincapié en el concepto fundamental de la teología reformada: el propósito principal de la vida humana consiste en glorificar a Dios con todo nuestro ser y en disfrutar de la bondad de su presencia.

Bosquejo

I 1-24 Juicio contra Judá y Jerusalén por su opresión, violencia e idolatría

1-3 La vocación del profeta

- 1:1-28 Visión del “trono-carro” de Yahvé
- 2:1-3:15 La comisión: Dios llama a Ezequiel: comer un rollo
- 3:16-21 El profeta como centinela // 33:1-9
- 3:22-27 Ezequiel privado de la palabra (se queda mudo)

4-24 Antes del asedio de Jerusalén

- 4:1-17 Acciones simbólicas anuncian el asedio de Jerusalén (inclusión: 24:1-14)
- 5:1-17 Una espada contra Jerusalén: raparse los cabellos y la barba (señales de duelo)
- 6:1-14 Contra los montes (idolatría) de Israel
- 7:1-14 El fin está cerca;
- 15-27 La violencia de los israelitas poderosos
- 8:1-18 Las abominaciones de Jerusalén: idolatría en el Templo, violencia en la tierra
- 9:1-10:17 El castigo de Jerusalén;
- 10:18-22 La gloria de Yahvé abandona el Templo
- 11:1-13 Juicio contra una oligarquía violenta;
 - 14-21 Una nueva alianza prometida a los desterrados;
 - 22-25 La gloria de Yahvé abandona a Jerusalén
- 12:1-16 Dramatización del destierro;
 - 17-20 Anuncio del castigo;
 - 21-28 Proverbios populares
- 13:1-16 Contra los falsos profetas;
 - 17-23 y las falsas profetisas
- 14:1-11 Contra el culto a los ídolos;
 - 12-23 Responsabilidad personal y cuatro castigos
- 15:1-8 Israel comparado con una vid inútil (parábola)
- 16:1-63 Historia matrimonial de Yahvé con Jerusalén (la prostituta)
- 17:1-24 Alegoría: dos águilas (Nabucodonosor; Faraón) y una vid (Joaquín y Sedequías)
- 18:1-32 Responsabilidad individual, retribución inminente
- 19:1-14 Dos madres (leona; vid):
 - lamento por dos príncipes (reyes) de Israel (Joacaz y Joaquín)
- 20:1-44 Historia matrimonial entre Yahvé (fiel) e Israel (rebelde) [20:45-49 = 21:1-5 TM]
- 21:1-22 La espada de Yahvé;
 - 23-32 El rey de Babilonia en el cruce de los caminos
- 22:1-31 Los crímenes de Jerusalén: violencia, opresión, idolatría
- 23:1-49 Matrimonio de Yahvé con dos rameras: Oholá (Samaria) y Oholibá (Jerusalén)
- 24:1-14 Imagen de la olla hirviente: anuncio del asedio de Jerusalén
 - 15-27 Muerte de la esposa de Ezequiel: el duelo prohibido

II 25-32 Juicios del Dios libertador contra siete naciones opresoras (¿Babilonia?)

- 25:1-7 Los amonitas
 - 8-11 Moab
 - 12-14 Edom → 35:1-15
 - 15-17 Los filisteos
- 26:1-28:19 Tiro
- 28:20-26 Sidón
- 29:1-32:32 Egipto y el faraón

III 33-48 Oráculos de esperanza

33-48 La esperanza de liberación y restauración

- 33-39 Promesas de liberación
- 33:1-9 El profeta como centinela (// 3:16-21)
- 34:1-31 Contra los pastores-reyes de Israel; Yahvé como el buen pastor
- 35:1-15 Juicio contra el monte Seir (Edom) → 25:12-14

36:1-38 Bendiciones venideras de los montes de Israel

37:1-14 El valle de los huesos secos;

15-28 La reunificación de Judá e Israel

38:1-39:20 Contra Gog, rey de Magog;

39:21-29 La restauración de Israel

40-48 La Jerusalén del futuro

40:1-44:31 El Templo

45:1-6 La Tierra

7-17 El Príncipe (no rey)

18-46:12 Fiestas: de la Pascua, de las Enramadas, deberes del príncipe y del pueblo

46:13-15 La ofrenda diaria

16-18 El año de liberación

19-24 Las cocinas del Templo

47:1-12 El río que brota del Templo

13-48:29 La tierra santa: límites, divisiones

48:30-34 Las 12 puertas de Jerusalén

48:35 El nombre de la ciudad: Yahvé está aquí

1 Pobres y ricos, opresión. Las denuncias de Ezequiel 1-24 están dirigidas contra los pecados de Jerusalén y anuncian la inminente destrucción de la ciudad. En este contexto, el profeta se refiere explícitamente a los pobres solamente en tres textos (16:48-50; 18:10-13; 22:29), pero en cada caso hace patente que la causa fundamental de la pobreza es la opresión (Milton Schwantes 1977:128-136; David Pleins 2001:336-338).

1.1 En el caso de Ezequiel 16, David Pleins señala cómo el profeta denuncia a Jerusalén como pecaminosa *desde su nacimiento*, sin perpetuar el mito israelita heroica de la invasión y conquista (→ Josué):

Para Ezequiel, los exiliados de Jerusalén no debieran mantener y perpetuar el lujo de tales mitos, pues la manera de las operaciones en las burocracias del Templo y de la monarquía hacen evidentes sus orígenes cananitas. Tanto la política como la religión de Jerusalén obviamente fueron paganas en su origen y dirección. Ningún mito de origen nacional o invasión heroica por tribus antiguas, perpetuados por los oponentes de Ezequiel, pudo tapar esta realidad (2001:328).

La famosa alegoría en Ezequiel 16, de Jerusalén como ramera adúltera, ha llegado a ser importante, tanto para los pobres, como para las mujeres y las minorías sexuales (ver secciones 2 y 3 abajo). Sin embargo, la prostitución y el adulterio de Jerusalén, esposa de Yahvé, son las expresiones simbólicas de la idolatría de la gente. Así, aun al comparar Jerusalén con Sodoma, Ezequiel no menciona ningún pecado sexual—más bien hace hincapié en la opresión que sufrieron los pobres (Milton Schwantes 1977:132-134).

:
48 Vivo yo, dice el Señor Yahvé, que tu hermana Sodoma y sus hijas no han hecho como hiciste tú y tus hijas. 49 Esta fue la maldad de Sodoma, tu hermana:

soberbia,

glotonería,

y abundancia de ocio

tuvieron ella y sus hijas;

no fortaleció la mano del pobre-oprimido (*ani*)

y no ayudó al pobre-indigente (*ebyon*)

50 Se llenaron de arrogancia

e hicieron *abominación* (*toeba*) delante de mí,

y cuando lo vi, las quité.

51 Sin embargo, Samaria no cometió ni la mitad de tus pecados; porque tú multiplicaste tus *abominaciones* (*toeba*, plural) más que ellas, y has justificado a tus hermanas con todas las *abominaciones* (*toeba*, plural) que hiciste (16:48-51).

Algunos han tratado de insistir en que la referencia a la “abominación” de Sodoma se refiere a “las prácticas homosexuales” (Robert Gagnon 2001:117-120). Sin embargo,

- (a) en Ezequiel 16:48-51, el profeta hace hincapié en la falta de solidaridad con los pobres y oprimidos, pero no se refiere explícitamente a ningún pecado sexual. Como señala Daniel Block, un comentarista evangélico conservador: “De Génesis 19 hemos asociado a Sodoma con la violación homosexual de una banda de delincuentes, pero Ezequiel no insinúa nada de este crimen” (1997:509).
- (b) En Ezequiel, siguiendo a Deuteronomio, “abominación” se refiere mayormente a la *idolatría* (Daniel Block 1997:203). Además, “Yahvé hace patente por qué él odia a los ídolos y los llama ‘abominaciones’. Desde la perspectiva de Yahvé, un ídolo es una representación visible de la pretensión de otro dios de ser dueño de la tierra” (Kalinda Rose Stevenson 2001:181; sobre idolatría, ver también John Kutsko 2000:120-125; E Gerstenberger, THAT, 2:1051-55).
- (c) Si “abominación” en el v. 50 se refiere a “las prácticas homosexuales” de Sodoma, entonces el v. 51 afirma que Jerusalén fue más culpable que Sodoma de tales prácticas—una afirmación ridícula, pues en Génesis “*todos*” los varones de Sodoma (19:4) salieron con la intención de violar sexualmente a los dos ángeles.
- (d) Aun si el profeta quiso aludir al pecado sexual de Sodoma (violación sexual en vez de practicar la hospitalidad apropiada), lo interpreta como otro ejemplo de opresión y violencia. Como señala Daniel Block (1997:509), si Ezequiel no sigue una tradición alterna sobre Sodoma, su interpretación en 16:49-50 parte del significado del grito (*tse’aqah*) del oprimido en Génesis 18:20-21. Nada en el libro de Ezequiel sugiere una ofensa contra algún concepto de que los sexos “se complementan” mutuamente (detalles bajo 3, minorías sexuales).

Por lo tanto, en vez de inculpar a Ezequiel por homofobia, es mejor reconocer que el profeta trascendió tales prejuicios y “transformó el relato de Sodoma con la aplicación de una interpretación económica” (David Pleins 1992 V:408; ver 2001:337; Daniel Block 1997:509), pues, aunque Ezequiel 16:49-50 ha sido el enfoque principal de la controversia sobre minorías sexuales en el libro, lo que el profeta mismo hizo patente fue el pecado de Sodoma contra los pobres (ver también Ezequiel 16 y 23 como enfoque de la controversia sobre mujeres, 2 abajo).

1.2 En Ezequiel, la segunda referencia explícita a los pobres oprimidos ocurre en el famoso capítulo que insiste en la responsabilidad de cada persona y en el juicio divino sin atrasos:

10 Pero si [un hombre justo] engendra un hijo violento, que derrama sangre [inocente],

que hace alguna cosa de estas, 11 y no hace las otras, sino que come sobre los montes, viola a la mujer de su prójimo, 12 oprime (*yanah*) al pobre (*ani*) y necesitado (*ebyon*), comete robos y no devuelve la prenda [del pobre], alza sus ojos hacia los ídolos y comete abominación, 13 presta a interés y con usura, ¿vivirá este? ¡No vivirá! Todas esas abominaciones cometió y, de cierto, morirá: su sangre caerá sobre él (18:10-13).

Como sinónimos concretos para los pobres, Ezequiel 18 también inculca la solidaridad con los deudores, los hambrientos y los desnudos (vv. 7, 12-13, 16-17; Pleins 2001:336). Además de la referencia a los pobres, el vocabulario para la opresión abunda en el capítulo: *yana*, 18:7, 16; *ani*, 17; *ashaq*, 17-18; cp. el opresor (*rasha*), 20-21, 27 (Milton Schwantes 1977:134-136). Una comparación de 18:16-13 (que se refiere explícitamente a los pobres) con 18:5-9 y 14-18 (que hablan de la opresión y de la solidaridad con los hambrientos y desnudos (18:7, 16) demuestra que la presencia de los pobres muchas veces está implícita en el vocabulario para opresión y en las expresiones concretas de necesidad (ver Mat 25:31-46, que también habla de los pobres solamente en términos concretos).

El “justo” se caracteriza en Ezequiel 18 como una persona que no oprime, sino que demuestra solidaridad con los débiles y pobres, hambrientos y desnudos. Tradicionalmente, Ezequiel se interpreta como el texto clásico sobre la responsabilidad individual y como contrapunto a otros textos donde la Biblia hebrea enseña una responsabilidad

corporativa (ver el castigo de los hijos hasta la cuarta generación en los Diez Mandamientos; Éx 20:4-6; Deut 5:8-10; el castigo de toda la casa de Acán en Josué 7, etc.). David Pleins, por otro lado, insiste en que Ezequiel 18 enseña el castigo y el perdón inmediatos en vez de ser postergados para generaciones futuras. Concluye que de esta manera el profeta permitió que todos los exiliados tuvieran esperanza, pudieran participar en el proyecto de renovación y no se sintieran todavía bajo una maldición (2001:331; cp.. S. Kaminsky, *Corporate Responsibility in the Hebrew Bible*; Sheffield: Sheffield Academic, 1995). Interpretados así, los textos reflejan experiencias históricas distintas y no se contradicen como dogmas teológicos atemporales.

1.3 La tercera referencia a los pobres en Ezequiel ocurre en un contexto (capítulo 22) de denuncias contra los cuatro elementos principales de la oligarquía en Jerusalén: los falsos profetas (22:5, 28), los sacerdotes (26), los gobernantes (27) y los terratenientes (29, “el pueblo de la tierra” literalmente; Milton Schwantes 1977:129-131):

El pueblo de la tierra (*am ha-aretz*) extorsionaba (*ashaq*) y robaba (*gazal*);
al pobre-oprimido (*ani*) y al pobre-indigente (*ebyon*) oprimían (*yanah*)
y al inmigrante (*ger*) rehusaron proteger con justicia (22:29; ver 22:7).

(Para otras referencias a los terratenientes como el “pueblo de la tierra”, ver 7:27; 12:19; 31:12; 33:2; 39:13; 45:16, 22; 46:3,9; 10 veces en total; Pleins 334). Como señala David Pleins, a pesar de las pocas citas explícitas a los pobres, la fuerza de los textos en Ezequiel demuestra que el profeta sigue en la tradición de Amós y Miqueas (2001:337). La denuncia de la opresión y la provisión para los pobres en su utopía sacerdotal demuestran que los sacerdotes podrían ser tan militantes como los profetas, en su opción por los pobres y oprimidos (Pleins 2001:338).

Aunque solamente tres textos denuncian explícitamente la opresión que sufrían los *pobres*, muchos más denuncian la opresión y la violencia que sufre *el pueblo*. Por ejemplo, en medio de las descripciones detalladas del Templo y Jerusalén en Ezeq 40-48, muy inesperadamente encontramos una de las más severas denuncias contra la opresión y violencia por parte de los gobernantes:

8 Esta tierra tendrá [el príncipe] como propiedad en Israel, y nunca más mis príncipes oprimirán (*yanah*) a *mi pueblo*; y darán la tierra a la casa de Israel conforme a sus tribus. 9 Así ha dicho el Señor Yahvé: ¡Basta ya, príncipes de Israel! Dejad la violencia (*khamas*) y la rapiña (*shod*). Practicad la rectitud (*mishpat*) y la justicia-liberadora (*tsedeqah*); dejad de explotar a *mi pueblo*, dice el Señor Yahvé (45:8-9; ver también las normas para la justicia en el mercado, en 45:10-12).

Esta fuerte denuncia contra la opresión y violencia no se refiere explícitamente a los pobres, porque *el pueblo* en general es víctima de la opresión y violencia perpetradas por los príncipes. El texto no es un fenómeno aislado en la visión del futuro en Ezequiel 40-48—encuentra su contrapunto positivo y radical en la referencia al año del jubileo en el capítulo siguiente:

16 Así ha dicho el Señor Yahvé: Si el príncipe cede parte de su heredad a sus hijos, será de ellos: propiedad de ellos será por herencia. 17 Pero si de su heredad cede una parte a alguno de sus esclavos, sólo será suya hasta el año de jubileo [*deror*, libertad]; entonces volverá al príncipe, porque la herencia corresponde a sus hijos. 18 El príncipe no tomará nada de la herencia *del pueblo*, para no despojarlo (*yanah*, oprimir) de su propiedad. De lo que él mismo posee dará la herencia a sus hijos, a fin de que ninguno de *mi pueblo* sea privado de su propiedad” (46:16-18).

Como señala Walther Zimmerley (1969/83:495) la alusión al año de libertad (*deror*) se refiere específicamente al año del jubileo (→ Levítico 25:8-13; Leslie Allen 1990:268; Daniel Block 1998:680). La palabra *deror* también lleva este sentido en Lev 25:10, pero en Jeremías (34:8, 15, 17) se usa con referencia a la liberación de esclavos. Mientras que Lev 25:13b habla del individuo que vuelve a su propiedad ancestral, Ezeq 46:17 habla de la propiedad que vuelve al príncipe. “El año agradable de Yahvé” en Isaías 61:1-2, citado en Lucas 4:18-19 con referencia al ministerio libertador de Jesús, también se refiere al año del jubileo (Hanks 1982:141-151; 1983:109-

119; Sharon Ringe 1985/95; Ross and Gloria Kinsler 1999/2000; Christopher J. H. Wright 1992:1025-1030). Ezequiel 48 parece reflejar la distribución justa e igualitaria de la tierra después de la conquista (Josué 13-21), que el año del jubileo procuró conservar. El hecho que Ezequiel haya preferido hablar de “principes” en vez de “reyes” señala una tendencia a minimizar las esperanzas de una monarquía davídica tradicional (Pleins 2001:330; Ezeq 17). En Ezequiel 47, el milagroso río que sale del Templo (el lugar de sacrificio) para regar y sanar a las naciones, vincula los temas de liberación y justicia con la ecología y la sanación de la tierra. Como señala Norman Habel (2001), la tierra que sufre por causa del pecado del pueblo (especialmente de la violencia de sangre derramada) queda redimida con el río de Ezequiel 47 (limpia y bendecida).

Aunque solamente tres textos hablan explícitamente de los pobres como oprimidos, además de la referencia al año del jubileo en 46:16-18, Ezequiel contiene abundantes denuncias de la opresión y la violencia. Probablemente, ningún otro libro encierre tanto vocabulario para la opresión y su expresión extrema en la violencia, pero tan pocas referencias a los pobres. Pero Ezequiel denuncia a la clase élite, porque, en una sociedad básicamente de dos clases, no solamente los pobres, sino el pueblo en general sufre de la opresión y violencia que hacen los ricos y poderosos.

En Ezeq 1-24, son especialmente comunes las condenas a Jerusalén y a la tierra por violencia (*khamas*; 7:11,23; 8:17; 12:19; 22:26; 5 veces en total); es decir, derramar sangre inocente (7:23; 9:19; 22:2, 3, 4, 6, 9, 12, 13, 27; 23:45 [mujeres, 2x]; 24:6, 7, 9; 16 veces en total; ver Jacques Pons 1981:27-52). En esta sección también abundan las condenas a la opresión (*yanah*; 18:7, 12, 16; 3x; *ashaq*; 18:18; 22:7, 12, 29; 6x); *anah*, 22:10, 11; 2x). Otro término básico para los opresores son los “impíos” (*resh'im*; 3:18-19; 5:6; 7:21; 18:20-21, 24,27; 21:3-4, 25, 29; Hanks 1983:31; ver el contraste con el justo-solidario en 3:20-21). Especialmente comunes en Ezequiel son también las referencias a cosas robadas (*gzl/gazel/ gezelah* 18:7, 12, 16, 18; 22:29; Kim 1981:42-43, 152-162). Además, Walter Zimmerly señala que el término para el asedio de Jerusalén (*matsor*; 4:2, 3, 7-8; 5:2) implica opresión. Y los dos reyes de Judá condenados en 19:1-14, son culpables de opresión y violencia (como dos leones).

Los oráculos contra las naciones (Ezeq 25-32) no se refieren explícitamente a los pobres, pero denuncian a Tiro (28:3-6) y a Egipto (30:4; 31:12; 32:12) por su riqueza y arrogancia. Además, condenan la violencia de Tiro (*khamas*, 28:15) y de Edom (35:6), y por su crueldad (*aritz*) denuncian a Tiro (28:7) y a Egipto (31:11; 32:12). Además, por haber tomado venganza contra Israel, el profeta denuncia a Edom (25:12-14) y a Filistea (25:15-17) y señala la falta de solidaridad para con Israel por parte de Amón (25:3; → Mateo 25:31-46).

En los oráculos de esperanza (33-39), Ezequiel condena repetidamente la violencia (“derramar sangre 33:25-26; 36:18) y denuncia a los violentos pastores-reyes como “brutales” (*perek*, 34:4; José Sicre 1984:395-401). El profeta también introduce el “yugo” como metáfora de la opresión extranjera que esclaviza y produce hambre (34:27-29). Para otras expresiones de opresión, ver 33:15 (robo, *gezelah*; Kim 1981:152-162); 33:31 (ganancias injustas); 34:8, 22 y 38:10-13 (despojo) y enemigos-opresores (*tsar II*, 39:23); impíos (*resha'im*; 31:11; 33:8, 11-12).

Frente a tanta opresión y violencia, Dios no permanece indiferente, sino reacciona con ira que se expresa especialmente contra Judá y Jerusalén en el juicio del exilio (Ezeq 4-24), pero también contra las naciones opresoras (25-32; ver 25:14, 17; 30:15). Ezequiel contiene 79 referencias explícitas a la ira y venganza de Dios, mayormente provocadas por la idolatría 17x (+ = prostitución 11 veces y abominación 21 veces), pero 19x se refiere a la opresión (6x) y la violencia (14x) como las causas principales

La justicia liberadora (ver Apéndice IV). Como es común en los libros de la Biblia, el concepto de la justicia divina y humana refleja el paradigma del éxodo, cuando Yahvé castigó a los opresores (el faraón y sus seguidores egipcios—ver las 10 plagas de → Éx 1-12) para poder liberar a los oprimidos (los esclavos israelitas (Éx 12-40). Por causa del contexto histórico (los exilios de 598/7 y 587/86, con la caída de Jerusalén), Ezequiel habla más de la justicia divina que castiga, especialmente a Jerusalén y a Judá (Ezeq 1-24), pero también a las naciones opresoras

(Ezeq 25-32 y 35; ver 28:26; 30:14, 19). En la sección final (Ezeq 40-48), en la visión del templo futuro, Ezequiel le da prioridad al orden sacerdotal de Zadoq (“justicia”; 44:15 y 48:11) sobre los levitas (44:9-14), probablemente una indicación de que Ezequiel mismo perteneció a este orden de sacerdotes “justos”. En el nuevo orden prometido, el profeta señala que la distribución de la tierra será justa y equitativa, pero sin utilizar vocabulario técnico para la justicia (47:13-48:29; → Josué 13-21). La observación de las provisiones del año del jubileo garantiza que la tierra seguirá justamente repartida entre todos para siempre (46:16-18). A pesar de tantos textos que hablan de la justicia divina castigadora, Ezequiel hace hincapié en la bondad y misericordia de Dios y en el hecho que Yahvé no quiere castigar, sino perdonar y liberar: “¿Acaso creen que me complace la muerte del malvado? ¿No quiero más bien que abandone su mala conducta y que viva? Yo, Yahvé lo afirmo” (18:23; ver → Lam 3:22-24; 2 Ped 3:9). No solamente Samaria y Jerusalén, sino aun Sodoma serán perdonadas y restauradas (Ez 16:53-63; → Rom 9:29; 11:32).

Conocerán (*yada* ך) que soy Yahvé (el Dios libertador del éxodo). El elemento fundamental de la teología de Ezequiel, que se expresa 80 veces (contando todas las variantes), es el lema epistemológico del libro: conocerán (*yada* ך) que soy Yahvé (Walter Zimmerly 1982). El nombre de Yahvé, cuyo sentido fue revelado a Moisés en el éxodo (Éx 3:13-15 [E]; 6:1-9 [P]; ver notas BJ 3:13 y 6:2; DHHBE 3:13, 14, 15; 6:2, 6), hace hincapié en su carácter y presencia como libertador de toda opresión, injusticia y violencia. Otra nota (HCSB en inglés, Éx. 3:14) señala la relación con Éx 33:19, con sintaxis hebrea parecida: “Tendré misericordia de quien tendrá misericordia, y tendré compasión de quien tendrá compasión”, que subraya la libertad y soberanía de Dios. Es decir, al revelarse y ofrecerse a los esclavos israelitas como su libertador de toda opresión, Dios invita al pueblo a experimentar la liberación, a compartir y manifestar en amor la misma libertad que es central a la praxis y al carácter de Dios (ver también el prefacio a los Diez Mandamientos, Éx 20:1-2 // Deut 5:6; Erhard Gerstenberger 1996:129-158). Tradicionalmente, muchas explicaciones teológicas del nombre Yahvé partieron de conceptos abstractos y estáticos de la filosofía griega (del “ser” o “existencia” de Dios), en vez de reflejar fielmente el sentido del hebreo de “libertador”. Hablando del rey Josías, → Jeremías hizo patente la relación entre el sentido del nombre de Yahvé (libertador de opresión) y la justicia liberadora: “Defendía los derechos de pobres y oprimidos, y por eso le fue bien. *Eso es lo que se llama conocerme. Yo Yahvé, lo afirmo*” (José Miranda 1972:67-77; 1974:44-53 → 2 Pedro).

En el caso de la justicia (castigadora o liberadora), en Ezequiel 1-24 y 25-32 el sentido del nombre de Yahvé se revela más en su lado negativo preparatorio: al juzgar y castigar al opresor, Dios revela su nombre. Sin embargo, aunque los textos en Ezequiel son menos, el propósito último de Yahvé siempre es una liberación universal, y especialmente en Ezequiel 33-39 el profeta enfoca el lado positivo de libertador (34:27, 30; 36:22-28; 37:13-14; ver Apéndice V). El lema epistemológico no ocurre en la última sección (Ez 40-48), pero la gloria de Yahvé vuelve al templo (43:1-9) y la conclusión del libro subraya de nuevo la presencia permanente del Dios libertador con su pueblo: “Y desde aquel día el nombre de la ciudad [Jerusalén] será ‘Aquí habita Yahvé’” (48:35; Juan 17:3 1 Juan 5:13).

2 Mujeres. Según Katheryn Pfisterer Darr, al elaborar algunas de las imágenes femeninas de los profetas anteriores (→ Oseas, Isaías, Jeremías; cp. Lamentaciones), Ezequiel produjo “algunos de los textos más misóginos de la Biblia” (1992/98:192). Se refiere especialmente a Ezequiel 16 y 23, que describen a Yahvé como esposo celoso (furioso con la ciudad-esposa prostituida), el agente verdadero detrás de la violación sexual que sufrió la ciudad (femenina) de Jerusalén al ser conquistada por las tropas babilónicas.

De acuerdo con las imágenes en **Ezequiel 16:1-63**, Jerusalén fue abandonada como infante (1-5), pero rescatada y criada por Yahvé (6-7), que la tomó por esposa una vez madura y la adornó hermosamente (8-14); Jerusalén, entonces, se entregó a la prostitución (15-19a) y aun sacrificó sus hijos (19b-22); cometió prostitución con varones egipcios (23-26; famosos por tener enormes penes, 26; ver abajo sobre Ezeq 23:20), después con los asirios (28), y por fin con los babilonios (29). Peor que una prostituta, Jerusalén construyó un prostíbulo donde les pagó a sus amantes en vez de que le pagaran a ella (30-34). Como justo castigo, Yahvé dice:

37 Por eso, yo reuniré a todos tus amantes con los cuales tuviste placer, y a todos los que amaste, y también a todos los que aborreciste. Los reuniré alrededor de ti, y delante de ellos *descubriré tu desnudez*, y ellos verán toda tu desnudez. 38 Yo te juzgaré por las leyes de las adúlteras y de las que derraman sangre, y traeré sobre ti sangre de ira y de celos. 39 Te entregaré en manos de ellos, y ellos destruirán tus lugares altos y derribarán tus altares. Te despojarán de tus ropas, se llevarán tus hermosas alhajas y te dejarán desnuda por completo. 40 Harán subir contra ti una muchedumbre de gente, que te apedreará y te atravesará con sus espadas. 41 Incendiarán tus casas, y harán en ti juicios en presencia de muchas mujeres. Así haré que dejes de ser una prostituta y que ceses de prodigar tus favores. 42 Así saciaré mi ira sobre ti, se apartará de ti mi celo y descansaré para no volver a enojarme. 43 Por cuanto no te recordaste de los días de tu juventud y me provocaste a ira en todo esto, por eso, yo también traeré tu conducta sobre tu propia cabeza, dice el Señor Yahvé; pues ni aun has pensado sobre toda tu lujuria.

Ezequiel, entonces, compara a Jerusalén con su hermana mayor (Samaria) y con su hermana menor (Sodoma), para concluir que Jerusalén era la más corrupta de las tres (44-52)—y aun analiza el pecado de Sodoma como una falta de solidaridad con los oprimidos y pobres (no como la “homosexualidad” u otro pecado sexual; ver 48-50, bajo 3, Minorías sexuales). Yahvé promete la restauración de Sodoma y Samaria juntas con Jerusalén (53-58), y por fin Yahvé promete establecer con Jerusalén un nuevo pacto y perdonar todos sus pecados (59-63).

Con cierta variación de imágenes, Ezequiel 23:1-49 describe a Jerusalén y a Samaria como prostitutas que Yahvé tomó por esposas (23:1-4; → Oseas). Ezequiel 23 elabora la imagen para desarrollar el papel de Samaria (Ohalá) como hermana de Jerusalén (Oholiba). De acuerdo con estas imágenes, Yahvé no solamente es un esposo bígamo, sino también incestuoso (prohibido en Lev 18:18; cp. Jacob casado con las hermanas Raquel y Lea, Gén 29:15-30).

Primero, el profeta describe la prostitución y la destrucción de Samaria (Ohalá) por los asirios en 722/21 a.C. (Ezeq 23:5-10). En vez de aprender de la experiencia de su hermana, Jerusalén (Oholiba) repite el mismo error, prostituyéndose con los babilonios (23:11-21), pero recordando a los egipcios, de cuyos penes el profeta dice: “su carne [hebreo *basar*, aquí un eufemismo para pene] era como la de asnos y su emisión de semen era como el flujo de caballos” (23:20)—una descripción tan vívida que muchos comentarios acusan a Ezequiel de escribir “pornografía” (literalmente: “escritos sobre prostitutas”, una descripción precisa y literal del contenido de Ezequiel 16 y 23). Es aleccionador notar cómo las traducciones logran censurar la “pornografía” de la Biblia (para poder, entonces, lanzar compañías contra toda “pornografía” moderna fuera de la Biblia). Totalmente literal, pero incomprensible para el lector en español es la Reina-Valera original:

cuya *carne* es como *carne* de asnos,
y cuyo *flujo* de caballos.

Para un lector ingenuo, podría dejar la impresión de alguien muy gordo que suda mucho. Por eso, es mejor la Nueva Versión Internacional, que clarifica los eufemismos hebreos:

cuyos *genitales* eran como los de un asno
y su *semen* como el de un caballo.

Otras versiones procuran censurar la pornografía, sobre todo Dios Habla Hoy:

sus amantes egipcios, que en sus *impulsos sexuales* se parecen a los asnos y los caballos.

Tal vez los escritores y artistas modernos sufrirían menos persecución y pleitos legales por haber producido “pornografía” si los traductores y lectores de la Biblia hubieran sido más fieles en la presentación de las Sagradas Escrituras, que pretenden tomar como divinamente inspiradas. Van Dijk-Memmes inclusive acusa a Ezequiel de “distorsionar” la experiencia femenina: “En vez de reflejar el deseo femenino, esta descripción [de penes enormes]

revela una obsesión masculina” (citado en Shields 141, nota 54). Como consecuencia de la prostitución de Jerusalén con los babilonios, Yahvé les entregará la ciudad a ellos para que la destruyan (23:22-35) y: ”Te dejarán desnuda por completo, y se descubrirá la inmundicia de tus prostituciones, tu lujuria y tu prostitución” (29b). Los últimos versículos elaboran las acusaciones de pecado y los detalles del juicio venidero (36-49).

Partiendo del breve artículo de Gracia Fay Ellwood (1985:9-113), muchos artículos y libros han criticado las metáforas en las que Ezequiel presenta a Yahvé como agente de violación sexual, y sin duda el tratamiento más importante es el de Mary Shields (2001:129-151) y la contestación de Corrine Patton (2000:221-239), en la que procura defender al profeta. Shields señala la repetición en Ezeq 23 de la raíz hebrea para prostituirse/prostitución (*znh*; con Egipto en 3, 8, 19-21, 27; con Asiria en 5, 7, 9, 12; con Caldea/Babilonia en 14-27; un total de 20 veces): “el narrador parece estar literalmente obsesionado con la prostitución” (132-133; ver 136). Además, el texto se refiere continuamente a los senos femeninos (23:8, 21, 34). Al hablar de desnudar a las ciudades/hermanas, el profeta utiliza “lenguaje de violación sexual”, que es el resultado “normal” de la guerra (136; también en Ezeq 16:39). Del castigo divino que sufren las ciudades, Shields concluye: “Culpar a la víctima del abuso sexual es la táctica clásica de los que cometen el abuso....Esencialmente, YHWH culpa a las mujeres por los actos de Egipto, Asiria y Babilonia, que es muy parecido a los que dicen que el holocausto fue provocado por los judíos” (143, 134).

Aunque en hebreo “Jerusalén” es femenina, la metáfora describe una ciudad dominada por varones y los varones también son la audiencia (o lectores) del profeta (ver las referencias a varones que cometen adulterio con la esposa del prójimo y que se acercan a una mujer menstruosa, Ezeq 18:5-6, 15). Sin embargo, Ezequiel 23 no saca una lección explícita para los varones adúlteros, sino concluye: “Así haré cesar la lujuria de la tierra; escarmentarán *todas las mujeres*, y no harán según vuestras perversidades” (23:28). Kathryn Pfisterer Darr concluye: “la inclusividad de las imágenes originales queda reducida a una advertencia solamente para mujeres” (1998:198). La conclusión de Mary Shields es aún más explícita:

“El mensaje para mujeres es claro: la ideología sexual permite a las mujeres solamente los papeles positivos de esposa y mujer; traspasar esos papeles sexuales traerá los resultados de una violencia horrorífica, el enojo y la venganza descritos en el texto. Si una mujer de alguna forma no es sumisa, el texto bíblico mismo en Ezeq 23 autoriza una respuesta muy violenta. Además, tal respuesta se comunica por la voz de Dios, el “yo” del pasaje. Aquí tenemos no solamente una justificación bíblica, sino también *divina* para la violencia doméstica.

De acuerdo con Shields es Robert Carroll: “El YHWH de estas narraciones [Ezeq 16 y 23] es un tirano y pendenciero—un esposo abusivo del tipo totalmente inaceptable para lectores modernos. Este YHWH es un monstruo, culpable de episodios de violencia pornográfica” (citado en Shields 150, nota 72). Según Shields, entonces, el Yahvé de Ezeq 16 y 23 es un tipo de minoría sexual, criminal, bígamo, sodomita y culpable de violencia sexual contra mujeres. Sin embargo, otra autora feminista, Corrine Patton, una católica, acepta la inspiración y autoridad divinas del texto, y procura refutar las interpretaciones negativas.

La contestación de Corrine L. Patton sobre Ezequiel 23

Últimamente, muchos autores han criticado a los profetas, y especialmente Ezequiel 23 y Jeremías 13:22,26 (ver también Lamentaciones), por su utilización de metáforas sexuales que representan a Dios como violador sexual de una mujer. Han denunciado los textos que incluyen esta metáfora como “máximos textos de terror” para mujeres, y advierten que se prestan para animar y justificar el abuso y la violencia contra mujeres por parte de varones hoy (Gracia Fay Ellwood 1985; Julie Galambush 1992; Kathleen O’Connor 1992/98; Fokkelien van Dijk-Hemmes 1993; Renita Weems 1995; Cheryl Exum 1996; Mary Shields 1998). Escribiendo sobre Ezequiel 23, Mary Shields aun afirma que según este texto: “Esencialmente, YHWH culpa a las mujeres por los actos de Egipto, Asiria y Babilonia, que es muy parecido a lo que afirman los que culpan a los judíos por el holocausto” (2001:134).

Al contestar los argumentos de la crítica feminista, Patton (2000:221) reconoce que textos como Ezequiel 23 describen a Dios como el sujeto detrás de un acto de abuso sexual, y que la metáfora plantea una pregunta teológica y antropológica: si le es permitido a Dios abusar de sus esposas (Samaria y Jerusalén), entonces los esposos humanos verán una sanción para el abuso físico de sus propias esposas. Reconoce el peligro de que el lector varón se identifique con la deidad que abusa, en vez de hacerlo con la ciudad víctima de abuso (p. 224). Sin embargo, Patton rechaza las reacciones anteriores que “declaran que tal dios no es Dios, o que este texto no revela a Dios” (2000:222). Como católica romana, ella lee Ezequiel como parte del canon, inspirado por Dios, con autoridad para la iglesia hoy (pp. 227-228).

Como la crítica feminista, Patton utiliza la lente de género para interpretar los textos, pero los interpreta como una subversión de los conceptos tradicionales patriarcales dominantes en Israel y en la antigüedad. En el lenguaje altamente erótico de textos como Ezequiel 23:

Cuando la audiencia masculina reconoció que [en la metáfora] el objeto erótico representa a los varones de Israel, ‘se genera un dilema homoerótico’ [citando a Howard Eilberg-Schwartz 1994:99]. La atracción que impulsó la metáfora de matrimonio en realidad juntó dos sujetos varones, una idea usualmente repugnante en la sociedad israelita.

Patton recalca que el punto de Ezequiel 23 es precisamente insistir en que la culpa por la horrible destrucción de Jerusalén es de la ciudad misma y no de Dios:

La violencia excesiva no surge de la pluma de un varón sentado felizmente en su oficina y afectado sólo intelectualmente por la caída de la ciudad. La perspectiva de la descripción es la de un miembro de la sociedad, antes de la élite, pero que ha sido arrastrado en cadenas a un país inundo, donde se siente impotente, “mudo”, mientras su nación queda destruida y su mundo trastornado. Su preocupación no es cómo los esposos podrían utilizar el texto para refortalecer los prejuicios culturales en cuanto a género, pues... de la cultura nativa judaica no queda nada (2000:229).

Ella concluye que las críticas feministas no han enfocado suficientemente este trágico contexto histórico del autor que utiliza la metáfora y, por lo tanto, la malinterpretan.

Patton también hace hincapié en las limitaciones y peligros de las metáforas e insiste: “en algún punto fracasará la metáfora” (2000:228). Cuando los autores del Nuevo Testamento quieren recalcar que la segunda venida del Señor será repentina, recurren a una metáfora y afirman que Jesús vendrá “como ladrón en la noche” (Mateo 24:43; Lucas 12:39; 1 Tes. 5:2; 2 Pedro 4:15; Apoc. 3:3; 16:15). Pero el lector será culpable de una tergiversación ridícula si utiliza la metáfora para justificar el robo de un banco.

Asimismo, la metáfora que describe a Yahvé como violando sexualmente a Jerusalén o Samaria (sus esposas) en ningún sentido justifica la violencia contra las mujeres. En la destrucción de Samaria (722/721 a.C.) por los asirios y de Jerusalén (587/86 a.C.) por los babilonios, no solamente las mujeres, sino también los varones literalmente sufrieron violación sexual, y muchos varones fueron además castrados (Patton 2000:233-238; ver los eunucos en Isaías 56:3-5). Al dirigirse a una audiencia masculina y a lectores mayormente varones, los profetas

- 1 subvierten las normas de género al referirse a los varones como “esposas”;
- 2 insisten en que no eran víctimas inocentes sino culpables por la destrucción de la ciudad, y
- 3 terminan recalcando que Yahvé, no los dioses paganos, era siempre el agente que controlaba el juicio.

De esta manera los profetas procuraron defender el honor de Yahvé contra los dioses paganos de los imperios conquistadores, de los que muchos suponían que se había demostrado que eran más poderosos que el Dios de un

Israel conquistado. Sin duda, al hablar de Yahvé como alguien que violó a sus propias esposas, los profetas utilizaron una metáfora muy atrevida y chocante, pero los tiempos y las circunstancias no permitieron timidez. Sin embargo, tal metáfora no justifica ni el incesto, ni la bigamia (Yahvé con dos esposas hermanas), ni la violación sexual de mujeres por parte de los lectores varones:

[Ezequiel 23] no es un texto que presente la violencia sexual contra mujeres como algo bueno. La metáfora no sería válida si la audiencia de varones no fuese afectada ... Ezequiel trabaja bien [retóricamente] precisamente porque varones como Ezequiel comprendieron perfectamente la imagen de la violencia sexual.... El texto no significa que los autores masculinos fueran insensibles al abuso sexual, sino que lo habían sufrido personalmente (Patton 2000:232, 237).

Y además de sentirse escandalizada por la metáfora, la audiencia de varones fue insultada, pues Dios, por medio de su profeta, se dirige a ellos como si fueran mujeres. Patton (2000:232) reconoce que tal insulto solamente es retóricamente eficaz en una cultura patriarcal y machista donde sería un insulto hablar de varones (supuestamente superiores) como si fueran mujeres (supuestamente inferiores). Sin embargo, tales textos nos presentan a un Dios para quien ni la violación sexual, ni la mutilación o castración durante la guerra queda sin esperanza de sanación o redención: “Los violados, los mutilados, los avergonzados—todos están en la mano de Dios” (Patton 2000:238; cp. Ezeq 22:1-16, donde el profeta, sin metáforas femeninas, denuncia a Jerusalén como ciudad dominada por varones violentos e ídólatras).

Además de las controversias sobre Ezeq 16 y 23, los estudios feministas han enfocado otros dos oráculos donde el profeta critica las actividades religiosas de mujeres israelitas como ídólatras (Ezeq 8:14-15; 13:17-23; Katheryn Pfisterer Darr 1998:196-197). En la tercera de cuatro abominaciones que forman su visión en Jerusalén, Ezequiel describe a ciertas mujeres así:

14 Me llevo a la entrada de la puerta de la casa de Yahvé, que está al norte; vi a unas mujeres que estaban allí sentadas llorando a Tamuz. 15 Luego me dijo: “¿No ves, hijo de hombre? Vuélvete, verás aún mayores abominaciones que éstas” (Ezeq 8:14-15).

En la antigua Mesopotamia, Tamuz era un dios de la vegetación, venerado especialmente por mujeres (RV95EE, DHHBE, BJ, notas). Como es común en Ezequiel, la “abominación” se refiere a la idolatría, no a la “homosexualidad” (ver abajo). Thorkild Jacobsen ha señalado la falta en Tamuz de las virtudes tradicionalmente interpretadas como varoniles: coraje, creatividad, perseverancia; las mujeres adoran a Tamuz (casado con la diosa Inana) más bien por su carácter juvenil, falta de responsabilidad, dependencia y vulnerabilidad (Jacobsen, citado por Katheryn Pfisterer Darr 1998:197). Tamuz sería un ejemplo de un varón “suave” pero heterosexual (→ 1 Cor 6:9-10).

En la utopía al final del libro (40-48), Ezequiel describe la nueva Jerusalén como una teocracia gobernada por sacerdotes (varones, supuestamente heterosexuales), con estrictas limitaciones en los tipos de matrimonios que podían contratar: “Ni viuda ni repudiada [divorciada] tomará por mujer, sino que tomará una virgen del linaje de la casa de Israel, o una viuda que sea viuda de un sacerdote” (44:22). El contraste dialéctico con la esperanza de → Jeremías de un nuevo pacto caracterizado por mujeres “amazonas” que rompen los esquemas tradicionales de género es impresionante.

Otro contraste dialéctico es la visión en Ezeq 47:1-12 del río que brota del Templo (el lugar de sacrificio) y riega y fructifica toda la tierra—una imagen de pura gracia y vida en un contexto donde todo queda estructurado por leyes. El agua que surge de la tierra es una imagen común de la fertilidad femenina (Cantares 4:15; Sal 87; Jer 13:12; Isa 51:3) y tres ancestros de Israel (Isaac, Gén 24:11-49; Jacob, Gén 29:1-14; y Moisés, Éx 2:15-22) encontraron esposa por un pozo, símbolo de la fertilidad de la virgen (Katheryn Pfisterer Darr 1998:199). Jesús, por otro lado, encuentra a la samaritana (representante de minorías sexuales) por un pozo en → Juan 4, no para procrear, sino para evangelizar la ciudad; ver 7:37-39; 3:5; → Apoc 22:1-2).

David Pleins (2000:327-329) señala que el relato sobre el matrimonio de Yahvé con Jerusalén en Ezeq 16:6-9 trata el matrimonio como un pacto con votos (ver también el nuevo pacto eterno en 16:59-63). El pacto entre Dios e Israel se establece como entre un superior y un inferior, un soberano y un súbdito. La aplicación al matrimonio reafirma el concepto patriarcal de la institución como reflejo de la ideología de la superioridad y autoridad del varón sobre la mujer (inferior y sumisa). Sin embargo, al dejar de tratar el matrimonio como un pacto entre dos varones (el esposo con el padre de la mujer), e interpretarlo como un pacto entre esposo y esposa (Yahvé con su pueblo), la imagen profética nos prepara para el concepto del matrimonio como un pacto (con votos) entre esposo y esposa como seres iguales (→ Gál 3:28; cp. Guy Hugenberger 1994/98:5-6, que pasa por alto el contexto patriarcal de la Biblia e ignora los textos que tratan al matrimonio como un pacto entre dos varones, donde la mujer es tratada como propiedad que pasa del padre al esposo; ver Countryman 1988:147-167).

3 Minorías sexuales: Violencia, pornografía y utopía. Ezequiel demuestra cómo una persona bien puede ser “queer” (excéntrica, subversiva, con comportamiento extraño; contradiciendo y trastornando las normas de la sociedad) sin ser gay. Del relato de la muerte de su amada esposa (“el encanto de tus ojos”, 24:15-27), podemos concluir que el profeta era heterosexual, pero quedó viudo, sin hijos, y no volvió a casarse—haciéndose en efecto un “eunuco por el reino de Dios” (→ Mateo 19:12; ver persona “bizarra”, Galambush DBI I 375; cp. el mandato de procrear en Gén 1:28 y el levirato en Deut 25:5-10). Margaret Odell concluye que la prohibición divina contra el duelo no representa una represión o parálisis emocional, sino la transferencia de poder de Jerusalén a los exiliados y su anticipación de una nueva vida como los elegidos de Dios (2000:195-219). El profeta Isaías también aparentemente fue casado, pues tenía hijos con una profetisa (→ Is 8); y Dios le mandó a → Oseas casarse con una ramera y tener hijos con ella. Pero Jeremías y once de los doce profetas menores aparentemente no tenían esposa (tampoco → Daniel), pues ser profeta en Israel era comparable con ser chamán en las otras culturas (usualmente no casados, muchas veces gays → Nahum). Así, aunque Ezequiel empezó como sacerdote (casado), terminó como profeta-chamán (viudo-soltero).

Como firme aliado de otras minorías sexuales, por la providencia de Dios, Ezequiel señala el esplendor de un arco-iris íntimamente colocado en la “ semejanza de la gloria de Yahvé ” (1:27-29), pues, a lo largo de la Biblia, Dios crea y ama la gran diversidad de su creación (Salmo 104:24; → Génesis 9:8-17; Apocalipsis 4:3; 10:1). Es especialmente apropiada la presencia de un arco-iris con la presencia gloriosa de Yahvé, pues Ezequiel demuestra cómo Dios dejó de estar presente en el Templo de Jerusalén (Ezeq 1-3, 8-11, 40-48) para hacerse presente *con los exiliados* en Babilonia (cp. las iglesias tradicionales con tanto prejuicio homofóbico que inspira discriminación y actos de violencia contra minorías sexuales; Steven Tuell 2000: 97-116).

Además, Ezequiel desarrolla el concepto sacerdotal (Génesis 1:26-28 =P) de los seres humanos creados a la imagen de Dios (Ezeq 1:26-28; John Kutsko 2000:128-134). Esta teología sacerdotal rechazó las ideologías elitistas mesopotámicas que insistían en que solamente un rey o sacerdote podía haber sido creado a la imagen de un dios. En efecto, la teología sacerdotal israelita democratizó esta teología al insistir en que todos los seres humanos llevan la imagen del Creador (Gén 9:6; Sant 3:9). Hoy, la teología feminista señala que no solamente el varón, sino también la mujer, fue creada a la imagen de Dios (Génesis 1:26-28; Pablo parece contradecir esta enseñanza de Génesis en 1 Corintios 11:7). Otros autores pretenden que Génesis 1:26-28 enseña que el varón y la mujer “se complementan” y así, en efecto, afirman que solamente los heterosexuales llevan la imagen de Dios. Aun afirman que las minorías sexuales (gays, lesbianas, bisexuales, transexuales, travestis, etc.) son una “abominación” y que merecen la pena de muerte. Sin embargo, John Kutsko demuestra que Ezequiel desarrolla la enseñanza de Génesis 9:1-7 y enseña que los actos de violencia, de derramar sangre inocente, son la abominación (ofensa contra la imagen de Dios) que causó el exilio de Israel (2000:135-139). Así, la historia de violencia contra minorías sexuales contradice la enseñanza de Ezequiel, que Dios creó a su imagen a todos los seres humanos, no solamente a los heterosexuales (ver el soltero Jesucristo como imagen de Dios en el Nuevo Testamento; → Colosenses 1:15). Las ideologías sexuales heterosexistas representan otra forma de ideología elitista que la Biblia procura refutar.

Ezequiel denuncia muchos pecados, pero pocas veces enfoca pecados sexuales y en estos casos siempre se refiere a pecados heterosexuales (adulterio, incesto, violación, relaciones sexuales con una mujer menstruante). Aunque son

muy comunes sus referencias a la prostitución, el profeta emplea este lenguaje como metáfora para la idolatría israelita y el contubernio con los imperios opresores. De los muchos pecados denunciados por Ezequiel, ningún texto explícito condena las relaciones sexuales homoeróticas. Sin embargo, la comparación de Jerusalén con Sodoma ha provocado diversas interpretaciones. Aunque el relato en Génesis 19 sobre Sodoma no describe el pecado de la ciudad como una “abominación”, las dos prohibiciones de sexo anal entre varones en Levítico (18:22; 20:13) emplean este término (pero sin nombrar a Sodoma). Por lo tanto, algunos autores concluyen que la “abominación” (*to’eba*) de Sodoma, en Ezequiel 16:50, se refiere a la condena en Levítico de relaciones anales entre varones (Donald Wold 1998:98-99, 107-114; James DeYoung 2000:43-45; Robert Gagnon 2001:79-87).

Casi todos los biblistas, sin embargo, reconocen ahora que el relato en Génesis 19 no condena la “homosexualidad” (que describe la orientación sexual de ciertas personas e incluye lesbianas), sino el intento de violar sexualmente a los dos ángeles visitantes (en vez de ofrecerles hospitalidad, como hizo Abraham en Génesis 18, de acuerdo con las normas fundamentales del Antiguo Oriente; George Edwards 1984:24-46; Martti Nissenen 1998:45-49). Por lo tanto, aun Richard Hays, que procura establecer una base bíblica contra la homosexualidad, admite: “El relato notorio de Sodoma y Gomorra—citado con frecuencia en relación con la homosexualidad—realmente no es pertinente al tema” (citado en Gagnon 2001:71, nota 74).

Robert Gagnon, procura obligar a “fructificar y multiplicarse” a los muy reducidos textos todavía citados como supuestas condenas de “la homosexualidad” en la Biblia. En esta lucha para probar que la referencia a la “abominación” de Sodoma (Ezeq 16:49-51) se refiere a las relaciones homoeróticas (79-87), Gagnon por lo menos tiene más base que varios de sus predecesores fundamentalistas, pues él acepta la conclusión común que el Código de Santidad (Lev 17-26) no viene directamente de Moisés (en el siglo XIII a.C.) sino de círculos sacerdotales, tal vez en el exilio (586-539 a.C.), la misma época cuando Ezequiel también profetizaba (2001:111-112, nota 179) (Gagnon también acepta la asignación del “ciclo de Sodoma [Génesis 18-19] para la fuente yahvista del Pentateuco; p. 90). Sin embargo, la regla de oro de la hermenéutica (el contexto) demanda que tomemos en cuenta, primero, el significado de “abominación” *en Ezequiel mismo* (43 veces + 2 del verbo), antes de recurrir a otra fuente contemporánea como el Código de Santidad, con sus referencias al sexo anal entre varones como una “abominación” (Lev 18:22; 20:13). Y, como ha demostrado George Edwards (1984:53), “abominación” (*to’eba*) en Ezequiel se refiere mayormente a la idolatría y dos veces al pecado heterosexual del adulterio (Ezeq 22:11; 33:26; ver AB 450, 683), pero nunca al sexo anal entre varones (ver cuadro, abajo). El contexto inmediato en Ezequiel 16 confirma esta conclusión, pues dice de Jerusalén:

49 He aquí, esta fue la iniquidad de Sodoma, tu hermana:

- (1) arrogancia,
- (2) glotonería/gula [pan de sobra] y
- (3) apatía tuvieron ella y sus hijas [otras aldeas en su órbita];
- (4) y no fortaleció la mano del pobre-oprimido (*‘ani*) y del indigente (*‘ebyon*);

50 (5) sino se llenaron de *soberbia*

- (6) e hicieron *abominación* [*to’eba*, singular] delante de mí;
y, al verlo, las destruí”. [“y, al verlo [yo]”, TM; cp NVI: “tal como lo has visto”].

51 Pero ni Samaria ni sus aldeas cometieron la mitad de tus pecados!

Tú te entregaste a más *abominaciones* [*to’eba*, plural] que ellas,
haciendo que ellas parecieran justas en comparación contigo.

A pesar de la abundante evidencia que él mismo cita en contra, Robert Gagnon afirma que es “concebible” que la alusión en Ezequiel 16:50 a la “abominación” de Sodoma no se refiera a la idolatría, sino al intento de violar sexualmente a los dos ángeles visitantes (que Gagnon llama “relaciones homosexuales”, pero sin incluir lesbianas; 2001:80). Para poner en tela de duda que “abominación” en Ezequiel 16:50 tiene su sentido común de idolatría, Gagnon da seis argumentos y Donald Wold añade un séptimo:

1 La referencia a Sodoma en 16:50 habla de su “abominación” en singular (como el singular en Lev 18:22 y 20:13), mientras que los otros usos que hablan de las abominaciones de Jerusalén emplean el plural (Gagnon 82-83).

Pero, con referencia a Jerusalén, el plural es más apropiado en 16:49-50, porque el profeta insiste en que Jerusalén es más pecaminosa que Sodoma. O el singular puede ser genérico, una variación estilística sin significado especial (ver el plural en 18:13). De los otros tres usos del singular en Ezequiel, uno se refiere a la idolatría (18:12) y dos al adulterio. Puesto que Ezequiel 16:49-50 hace hincapié en la opresión de los pobres e indefensos, la referencia final (la abominación) probablemente se refiere a la idolatría, que en otros textos comúnmente explica la ideología de los opresores (ver los textos arriba, bajo 1 Pobres).

2 Los otros usos de “abominación” (singular) en Ezequiel también se refieren a pecados sexuales (22:11; 33:26; Gagnon, 83).

Pero, los otros dos usos de abominación (singular; Ezeq 22:11; 33:26) se refieren a pecados heterosexuales (adulterio, incesto, violación sexual)—no a relaciones homoeróticos.

3 El uso del singular “abominación” en Ezequiel 18:12, comparado con el plural “abominaciones” en 18:13, es parecido al uso en Levítico 18:22 (singular) y 18:24-30 (plural) y así apoya la interpretación del singular en Ezeq 16:50 (seguido por dos plurales en 16:51) como una referencia a relaciones homosexuales: “un acto específico merece la etiqueta [abominación] más que cualquier otro acto: relaciones homosexuales” (Gagnon 82-83).

Pero, el uso de “abominación” (singular) en Ezequiel 18:12 refiere a la idolatría en la frase anterior, pues tal es el sentido común en Ezequiel; donde obviamente es la idolatría lo que más merece el calificativo de “abominación”, como Gagnon mismo ya había admitido (80).

4 16:43 se refiere a los pecados de Jerusalén como *zimma* (“trama, intriga, infamia”, Schökel 1994:221), que señala pecados sexuales premeditados (Wold 88-89, citando Lev 18:17; 20:14; Juec 20:6; Ezeq 16:27, 58; 22:9; 23:27, 29, 35, 44, 48; 24:13);

Pero, todos los pecados sexuales señalados por *zimma* también son pecados heterosexuales;

5 Ezeq 16:49-50, entonces, presenta una progresión de cuatro pasos (no tres) que culmina con una referencia a las relaciones homosexuales (Gagnon, 81).

Pero, la progresión en Ezequiel 16:49-50 es de seis pasos (no cuatro) y el enfoque en los pasos 1-5 en la arrogancia y la opresión de los pobres y débiles señala que la abominación de Sodoma también es un pecado de este tipo (como en Isaías 1 y Amós 4:11).

6 Gagnon cita Ezequiel 22:11 como otra referencia donde “abominación” se refiere a la “inmoralidad sexual”: “Un varón hace abominación (*to'eba*) con la mujer de su prójimo, contamina vergonzosamente (*zimmah*) a su nuera y viola a su hermana, la hija de su padre” (p. 84, siguiendo a Greenberg, 1997:685 y 450).

Pero, Ezequiel 22:11 no habla de “inmoralidad sexual” (una categoría amplia y vaga) sino muy específicamente del adulterio e incesto (pecados heterosexuales). Gagnon, así, primero cambia los pecados heterosexuales específicos a su categoría general (“inmoralidad sexual”); y entonces equivale la categoría general con las prohibiciones de sexo anal entre varones en Levítico 18:22 y 20:13. Los textos bíblicos, sin embargo, hablan de pecados específicos, no con la vaga categoría general que Gagnon impone—por lo tanto, no hay base exegética para tratarlos como equivalentes.

7 Gagnon busca apoyo en Jeremías, donde el profeta condena el “adulterio” de Jerusalén como algo comparable al pecado de Sodoma: “Y en los profetas de Jerusalén he visto torpezas: *cometen adulterios*, andan con mentiras y fortalecen las manos de los malos, para que ninguno se convierta de su maldad. Me son todos ellos como Sodoma y sus moradores como Gomorra (Jer 23:14).

Pero, Gagnon solamente puede violar el texto de Jeremías—meter su concepto de homosexualidad—(1) cambiando la categoría de “adulterio” en Jeremías a “inmoralidad sexual” (en sentido general), y entonces (2) “interpretar” la inmoralidad sexual según sus prejuicios para que se refiera a la homosexualidad (hubiera podido ser la masturbación o el matrimonio interracial, según los prejuicios comunes de otra época). Sin embargo, el “adulterio” condenado en Jeremías 23:14 es una metáfora para la idolatría (“andan con mentiras”, como la próxima frase explica; Patrick Miller 2001:750), relacionada con los abusos de poder (“fortalecer las manos de los opresores”)—precisamente el tipo de pecado que los varones de Sodoma trataron de cometer.

Normalmente, cuando Ezequiel habla de “abominación(es)”, denuncia las prácticas idólatras que proveyeron la justificación religiosa común para la opresión y la violencia. Por lo tanto, cuando el profeta culmina su serie de denuncias contra la arrogancia y la opresión de Sodoma con una referencia a su “abominación”, se refiere a la idolatría de la ciudad. Es altamente improbable que el profeta hubiera esperado que sus oyentes/lectores reconocieran Lev 18 y 20 para poder captar una alusión a la prohibición del sexo anal entre varones como una “abominación” en estos textos. Pero aun si tal fuera su expectativa, al poner la referencia a la “abominación” de Sodoma al final de una lista de denuncias por arrogancia y falta de solidaridad con los pobres y débiles, sería nada más que una correcta interpretación de Genesis 19 como descripción del intento de violar sexualmente a los dos ángeles y una lectura de Lev 18 y 20, también como prohibiciones de violaciones sexuales.

De todos modos, nada en el libro de Ezequiel apoya la idea de Gagnon, que Ezequiel condena a Sodoma por falta de respeto al principio de que los dos sexos se complementan mutuamente. Según las normas culturales de la época; el profeta rompe incluso con tales esquemas y se hace más “afeminado”, al afeitarse (Ezeq 5), por no casarse de nuevo y procrear hijos después de la muerte de su esposa (Ezeq 24); y por no participar en la guerra, sino dedicarse a proclamar un Dios de paz y reconciliación (Ezeq 36). Por lo tanto, la conclusión de George Edwards queda sin refutación: en las 39 referencias a Sodoma en la Biblia Hebrea, la ciudad usualmente es un símbolo para el juicio divino del mal, sin explicitar ningún pecado—y los pocos textos que mencionan un pecado específico nunca hablan de pecados sexuales. El Nuevo Testamento (9 referencias) también refleja este uso y cuando Jesús sugiere un pecado específico es la inhospitalidad. Solamente → Judas 7 relaciona a Sodoma con un pecado sexual, pero hace explícito que el pecado sexual era el intento de violar sexualmente a ángeles (“carne diferente”; Hanks 2000; ver también Richard Bauckham, ignorado por Gagnon). Si la referencia a la abominación de Sodoma se refiere a un pecado sexual, entonces, este pecado se coloca como culminación de una serie de denuncias de pecados de arrogancia y opresión y debe ser interpretado como ejemplo de la violencia sexual.

“Sodoma” en la Biblia: Biblia hebrea 39x; Nuevo Testamento 9x; Total: 48x en la Biblia
 (*=juicio general, sin especificar pecado; 12 veces BH; 6 veces NT; ver Gagnon 2001:79).

- 1 Génesis 10:19 (J): Tabla de las naciones, morada de clanes cananitas
 2 13:10 (J, Lot): región próspera, como Edén
 3 13:12 (P, Lot): puso su tienda cerca de Sodoma
 4 13:13 (J): los habitantes de Sodoma malos y grandes pecadores contra Yahvé
 5-12 14:2, 8, 10, 17, 21, 22; Rey de Sodoma (Berá), 7x; Lot vive en Sodoma, v. 10
 13-16(J) 18:16, 20, 22, 26: La hospitalidad de Abraham (1-15), quien intercede por Sodoma
 (16-33); v. 21 “grito” (*za’aq*) contra la *injusticia* de Sodoma
 17-18 (J) 19:1: dos ángeles llegan a Sodoma; Lot sentado a la puerta de la ciudad
 19 (J) 19:4: pecado: inhospitalidad; tratan de violar sexualmente a los ángeles visitantes
 20-21 (J) 19:24, 28: destrucción de Sodoma
 *22 Deut 29:23 (D): destrucción de Sodoma, Gomorra, Admá y Zeboyín (16-18, idolatría)
 *23 32:32 (E): Sodoma y la idolatría de Israel (15-21)
 24-25 Isaías 1:9-10 Jerusalén destruida como Sodoma y Gomorra (opresión, 17, 23)
 *26 3:9 Jerusalén y Judá destruidas, despliegan su opresión (5, 12) como Sodoma
 *27 13:19 Babilonia destruida como Sodoma y Gomorra (arrogancia, v. 19)
 *28 Jeremías 23:14 Jerusalén destruida como Sodoma (adulterio = idolatría, 14)
 *29 49:18 Edóm destruida como Sodoma y Gomorra (arrogancia, v. 16)
 *30 50:40 Babilonia destruida como Sodoma y Gomorra (opresión, v. 33)
 *31 Lam 4:6 Jerusalén destruida como Sodoma
 32 Ezequiel 16:46 Sodoma hermana menor de Jerusalén (abominaciones, v. 47)
 33 16:48 Jerusalén más pecadora que Sodoma
 34 **16:49** He aquí, esta fue la iniquidad de Sodoma, tu hermana:
 (1) *arrogancia*,
 (2) *gula* [pan de sobra] y
 (3) *apatía* tuvieron ella y sus *hijas* [otras aldeas en su órbita];
 (4) y no fortaleció la mano del pobre-oprimido (*’ani*) y del indigente (*’ebyon*); 50
 (5) sino se llenaron de *soberbia*
 (6) e hicieron *abominación* [*to’eba*, singular] delante de mí;
 y, al verlo, las destruí”. [“y, al verlo [yo]”, TM; cp NVI: “tal como lo has visto”].
 Cp. *to’eba* (“abominaciones”) en Ezequiel 16:2, 22, 25 (verbo), 36 (ídolos), 43
 (+*zimmah*), 47, 50 (singular), 51, 51, 52 (verbo), 58 (+ *zimmah*)
 35 16:53 Sodoma, Samaria y Jerusalén serán restauradas
 36 16:55 Sodoma, Samaria y Jerusalén serán restauradas
 37 16:56 Jerusalén, en su época de arrogancia, se burlaba de Sodoma
 *38 Amós 4:11 Israel destruido como Sodoma y Gomorra (opresión, v. 1).
 *39 Sofonías 2:9 Moab destruida, como Sodoma y Gomorra (arrogancia, v. 10)
 (cp. *Os 118, otras ciudades, Admá y Zeboyín, destruidas con Sodoma, ver Deut 29:23)
Nota: En cinco textos, en la RV y otras versiones antiguas, *qedeshim* (“consagrados”) está mal traducido
 como “sodomitas” (Deut 23:17; 1 Reyes 14:24; 15:12; 22:46; Job 36:14).

Nuevo Testamento (9 veces total; * = 6x juicio general sin especificar el pecado)

- 1 Mateo 10:15 // Lucas 10:12, = Q, falta de hospitalidad
 *2 11:23 Ayes sobre ciudades no arrepentidas; Sodoma se hubiera arrepentido
 *3 11:24 más tolerable en el día del juicio para Sodoma que para Corazín y Betsaida
 4 Lucas 10:12 // Mateo 10:15 = Q, falta de hospitalidad
 *5 17:29 el día que Lot salió de Sodoma....destrucción
 *6 Romanos 9:29 cita Isaías 1:9: “seríamos ya como Sodoma...” (destrucción total)

- 7 Judas 7 Sodoma y Gomorra: **violación sexual de ángeles (“otra carne”)**
 *8 2 Pedro 2:6 destrucción de Sodoma y Gomorra
 *9 Apoc 11:8 “la gran ciudad [Jerusalén], llamada espiritualmente Sodoma o Egipto [opresor]”.

Sodoma en la Biblia (48 veces)—Conclusiones:

- 1 En la Biblia, Sodoma es siempre y solamente *un lugar* (ciudad), nunca un pecado (“sodomía”).
- 2 El pecado de “sodomía” fue inventado por un monje medieval, Pedro Damian (ca. 1050 d.C.), pero nunca recibió una clara definición (sexo anal, sexo anal entre varones, bestialidad, cualquier práctica sexual desaprobada; ver Mark Jordan 1997:29-66). Por lo tanto, siempre existe mucha confusión con las leyes contra la “sodomía”.
- 3 Usualmente, la Biblia se refiere a la destrucción de Sodoma simplemente como ejemplo del juicio divino contra el mal, sin especificar un pecado (= * ;12 veces BH; 6 veces NT; Gagnon p. 79).
- 4 Cuando la Biblia hebrea se refiere a los pecados específicos de Sodoma, nunca se refiere a pecados sexuales, sino de arrogancia, idolatría, opresión y violencia (11 veces; la única posible excepción sería Ezeq 16:49-50, donde también el énfasis se hace en pecados de orgullo y opresión). Probablemente la “abominación” de Sodoma en Ezeq 16:50 se refiere a la idolatría, de acuerdo con el uso dominante en Ezequiel (Gagnon, p. 80).
- 5 En el NT, Sodoma también sirve mayormente como símbolo del juicio divino, sin relación con algún pecado sexual (ver el juicio divino en Romanos 9:29, no asociado con Rom 1:24-27).
- 6 Notablemente, el único texto de Jesús que señala un pecado de Sodoma especifica la falta de hospitalidad, no un pecado sexual (Luc 10 // Mat 10, de la fuente primitiva Q).
- 7 El único texto en la Biblia que relaciona a Sodoma con un pecado sexual (Judas 7) señala que dicho pecado era tratar de violar “otra carne”; es decir, de ángeles.
- 8 La literatura apócrifa y pseudoepígrafa (ca. 200 a.C. – 100 d.C.) refleja más los prejuicios homofóbicos de la cultura judía (contra las culturas grecorromanas dominantes) y empieza a relacionar a Sodoma con pecados sexuales, especialmente relaciones sexuales anales entre varones

Bibliografía (ver también www.robgagnon.net y www.fundotrasovejas.org.ar)

- Carden, Michael (2004). *Sodomy: A History of a Christian Biblical Myth*. London: Equinox.
- (2006). “Genesis”, *The Queer Bible Commentary*. Deryn Guest *et al*, eds. London: SCM. 36-38
- Coleman, Peter Coleman (1980). *Christian Attitudes to Homosexuality*, London, SPCK, 58-85.
- DeYoung, James B. (2000). *Homosexuality*, Grand Rapids: Kregel, 69-107).
- Fields, Westen W. (1997). *Sodom and Gomorrah: History and Motif in Biblical Narrative*, JSOTSup 231; Sheffield: Sheffield Academic, 155-184;
- Gagnon, Robert (2001). *The Bible and Homosexual Practice*. Louisville: Abingdon, 71-91.
- Hanks, Thomas D. (2006). “Romans” in *The Queer Bible Commentary*. Deryn Guest *et al*, eds. London: SCM.
- (2007). *A Gay Apostle’s Queer Epistle for a Peculiar People: Romans 1:16-2:16*, SBL.
- Jordan, Mark D. (1997). *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. Chicago: University of Chicago.
- Lings, Renato (2006). Tesis doctoral sobre Génesis y Sodoma, UK.
- Loader, J. A. (1990). *A Tale of Two Cities: Sodom and Gomorrah in the Old Testament, early Jewish and early Christian Traditions*. Kampen; Netherlands: J.A. Kok, 75-117.
- Nissinen, Martti (1998). *Homoeroticism in the Biblical World*, Minneapolis: Fortress, 89-102).

Abominación (to'eba) en Ezequiel: 45x: 39x plural; 4x singular (16:50; 18:12; 22:11; 33:26); + 2x verbo (16:25, 52); * = idolatría explícita 25x, cp. Edwards (1984:53)

Zimmerly I:190: “un término comprensivo para todo pecado de impureza cúltica, especialmente las prácticas idólatras en las montañas de Israel”.

- 1-2 5:9* y 11* (NVI “ídolos repugnantes”)
3-4 6:9*, 11* idolatría
5-9 7:3-4, 8, 9, 20* idolatría
10-15 8:6*, 6*, 9*, 13*, 15*, 17* idolatría + violencia
16 9:4 (violencia e injusticia/inmundicia, v. 9)
17-18 11:18*, 21* (“ídolos repugnantes”)
19 12:16 (sin concreción en el contexto inmediato)
20 14:6* idolatría
21-31 16:2, 22, 25 [verbo], 36*, 43, 47, 50 [singular colectivo], 51, 51, 52 [verbo], 58 (idolatría, sacrificio de infantes; sg 50 “injusticia”; HCSB nota, 16:44-52)
32-34 18:12* (sg), 13*, 24 idolatría + injusticia
35 20:4*, [cf. 7-8, 30] idolatría, profanación del sábado
36-37 22:2* idolatría, violencia; 11 sg. adulterio
38 23:36* idolatría (“p rostitución...adulterio”), violencia, sacrificio de infantes, sábados
39-40 33:26* (sg), 29* idolatría, comer y derramar sangre (v. 26)
41 36:31* idolatría (v. 25)
42 43:8* idolatría (v. 7)
43-44 44:6-7 extranjeros incircuncisos en el Templo (7-9)
45 13* idolatría (v. 10, 12)

Abominación (singular) en Ezequiel (4 veces)

16:50 Sodoma arrogante, hicieron (*una*) abominación

18:12(-13) un hijo violento...eleva los ojos a los ídolos, hace (*una*) abominación....

13 todas las abominaciones

22:11 un hombre hace (*una*) abominación con la esposa del prójimo (= adulterio)

4 incesto y violación de su hermana (*zimmah*); ver 22:6-16.

33:26 confían en la espada, hacen (*una*) abominación y contaminan cada cual a la mujer de su prójimo (=adulterio; ver 25-26)

Abominación en Levítico (6 veces; todas en el código de santidad, Lev 16-27)

- 1 Lev 18:22 (sg.) relaciones anales entre dos varones
2 26 pl. todas las prácticas cananitas condenadas: 16 tipos de incesto (6-18),
3 27 pl. relaciones sexuales con una mujer menstruante (19), adulterio (20),
4 29 pl. sacrificio de infantes a Mólec (21), relaciones anales entre varones (22),
5 30 pl. bestialidad (23)
6 20:13 sg. relaciones anales entre varones

Cp. abominación en Deut (17x: idolatría 11-13x; otros pecados cúlticos 2x; injusticia 1x). Ezequiel, al enfocar mayormente la idolatría, sigue a Deuteronomio, no a Levítico.

“Abominación/es” en la Biblia Hebrea (116 veces); Ezequiel (45 veces)—Conclusiones

- 1 De las 116 veces en que se alude a “abominación(es)” en la Biblia hebrea, solamente dos se refieren a relaciones (anales) entre dos varones (Lev 18:22; 20:13, singular). Aun en Lev 18, se usa cuatro veces en un sentido más amplio para referirse a varias prácticas sexuales repugnantes y una vez para una práctica de idolatría (sacrificio de infantes).

- 2 De las 45 referencias en Ezequiel, 42 se refieren a otras prácticas: idolatría (24x), violencia (10x), solamente dos aluden a pecados sexuales, y entonces heterosexuales (adulterio, prostitución).
- 3 De las 45 referencias en Ezequiel, solamente una (16:50) “concebiblemente” podría referirse a las relaciones anales entre dos varones (la “abominación” de Lev 18:22 y 20:13) aplicada al intento de los varones de Sodoma de violar sexualmente a los dos ángeles visitantes (en vez de mostrarles la hospitalidad debida). Si tal fuera la intención de Ezequiel (altamente improbable), muy pocos oyentes/lectores hubieran captado el sentido, pues en los otros oráculos de Ezequiel mismo, “abominación” siempre tenía otros referentes, mayormente con la idolatría.
- 4 Obviamente Ezequiel quiso recalcar la injusticia social y cómo Sodoma oprimió a los pobres—no se refiere explícitamente a ningún pecado sexual (Gagnon 80).
- 5 “El contexto es una comparación de las ‘abominaciones’ de Jerusalén/Judá con las de sus “hermanas” Samaria y Sodoma. En Ez 16, las abominaciones de Jerusalén son prácticas de idolatría (fabricación de imágenes, sacrificio de infantes, alianzas extranjeras.... Así, como alegoría, las “abominaciones” de Jerusalén son sexuales; en cuanto a la realidad, las “abominaciones” de Jerusalén son prácticas de idolatría” (Gagnon 80).
- 6 En vez de tratar la abominación de Sodoma (16:50) como una descripción de la injusticia social (16:49), Gagnon prefiere entenderla como referencia a otro pecado distinto, la práctica homosexual.
- 7 Sin embargo, Gagnon admite otra alternativa (citando a Loader): Que la *violencia sexual* de los sodomitas también es una expresión de opresión y violencia social (Gagnon 81; Loader 65). Si aceptamos esta interpretación, Gagnon querría calificarla así: La ‘abominación’ puede tener en vista la violación sexual de visitas indefensas, protegidas por un extranjero residente, pero “hecha doblemente ofensiva por la degradación de relaciones sexuales entre varones, una instancia particularmente vívida de crímenes contra los pobres y necesitados” (81).

Otro texto de Ezequiel importante para minorías sexuales refleja bien las limitaciones de la teología sacerdotal del profeta, pues dice de los sacerdotes levitas, descendientes de Zadoq (44:15) que sirven en el Templo ideal del futuro: “Ellos enseñarán a mi pueblo a hacer diferencia entre lo santo (*qodesh*) y lo profano (*khol*), y le enseñarán a discernir entre lo impuro (*tame'*) y lo puro (*tahor*)” (44: 23). John Boswell ha señalado que “abominación” es una categoría sacerdotal que no implica que una actividad o conducta así designada siempre sea inaceptable (1980:100-106; 1992:125-132).

William Countryman ha apuntado que en → Romanos 1:24-27 Pablo no designa las actividades sexuales como injustas (ver 1:18, 29-32), sino como “inmundas/ impuras/sucias” (Rom 1:24; ver también Daniel Helminiak 2000:51-104). Y como Jesús, que había trascendido las categorías sacerdotales de Levítico, al declarar toda comida limpia (→ Marcos 7:19), Pablo también hace un tipo de deconstrucción de las categorías sacerdotales de Romanos 1:24-27, cuando insiste después en esta misma carta en que “no hay nada impuro en sí” (Rom 14:14), pues “todas las cosas son limpias” (Rom 14→ Tito 1:15; → Hechos 10-11). Incluso la mayoría de teólogos dispensacionalistas y otros fundamentalistas concluyen que, a la luz de la enseñanza de → Hebreos, en los cultos futuros no habrá sacrificios de animales, a pesar de la enseñanza de Ezequiel (43:13-27; 44:9-16; 45:13-25; 46:11-15, 19-24). Robert Gagnon, consciente de estos textos y argumentos, procura mantener la autoridad de la teología sacerdotal para la iglesia hoy, pero tiene que negar que Jesús haya hecho la declaración en Marcos 7:19, que toda comida es limpia (¡la explica como un comentario de Marcos que Jesús no hubiera aceptado! 2001:191).

De todos modos, Ezequiel mismo, anticipa la enseñanza de Jesús y Pablo sobre la pureza del corazón cuando dice de Israel:

Los sacaré de entre las naciones, los reuniré de entre todos los pueblos y los haré regresar a su propia tierra. Los rociaré con agua pura, y quedarán purificados. Los limpiaré de todas sus impurezas e idolatrías. Les daré un nuevo corazón, y les infundiré *un espíritu nuevo*; les quitaré ese corazón de piedra que ahora tienen, y les pondré un corazón de carne. *Infundiré mi Espíritu en ustedes*, y haré que sigan mis preceptos y obedezcan mis leyes. Vivirán en la tierra que les di a sus antepasados, y ustedes serán mi pueblo y yo seré su Dios (36:24-28, NVI; ver 11:17-21; 18:31; Sal 51:10; Isa 44:3).

Esta visión de la renovación personal por la venida y morada del Espíritu en cada individuo es el contrapunto dialéctico del proyecto de la renovación del culto y la sociedad al final del libro (Ezequiel 40-48). Las promesas de Ezequiel sobre el Espíritu complementan la promesa divina de → Jeremías 31:31-34 sobre el nuevo pacto, con la provisión de poner la Ley (Torá) de Dios en el corazón. Jeremías es más explícito sobre la transformación de los papeles sexuales en el futuro prometido (31:22), pero Ezequiel, con sus comportamientos simbólicos extraños, a su manera, también anticipa estas transformaciones.

Y aun en su visión del nuevo Templo, donde de nuevo se ofrecen sacrificios animales (cp. Lev. 1-7), en su profecía sobre el gran río que fluye del Templo (el lugar de los sacrificios), Ezequiel también anticipa un estado que trasciende los ritos tradicionales de Levítico 1-7 (47:1-12; cp. Zac 14:8; Apoc 22:1-2). Los árboles frutales en las riberas del río no solamente ofrecen alimento, sino también hojas para sanar enfermedades (v. 12), lo cual es de profundo significado para la ecología en el mundo moderno (Norman Habel 2001). Además, a la luz de Jeremías y el Nuevo Testamento, podemos ver que Dios promete limpiar a las minorías sexuales de todo pecado (idolatría, injusticia, opresión), pero nunca propone cambiar el color de los ojos, su preferencia por la mano derecha/izquierda, o su orientación sexual (pues no es una enfermedad, sino un don de Dios)—así nos creó Dios en el vientre maternal (Salmo 139:1-6). Por lo tanto, Él no nos limpia de nuestra homosexualidad, pero sí está limpiando al mundo del racismo, del sexismo y de la homofobia—enfermedades emocionales que inspiran tanta violencia. Ezequiel demuestra que el propósito (limpiador y sanador) de Dios triunfará, como el gran río (ver Jesús: Hágase tu voluntad, como en el cielo, así también en la tierra” (Mat 6:10).

Otros textos muy pertinentes para minorías sexuales son dos que tratan de la vocación de **Ezequiel como centinela/atalaya (3:16-21 // 33:1-9)**:

3:16 Al cabo de los siete días, Yahvé me dijo lo siguiente: 17 “Hijo de hombre, a ti te he puesto como centinela del pueblo de Israel. Por tanto, cuando oigas mi palabra, adviértele de mi parte 18 al malvado: ‘Estás condenado a muerte’. Si tú no le hablas al malvado ni le haces ver su mala conducta, para que siga viviendo, ese malvado morirá por causa de su pecado, pero yo te pediré cuentas de su muerte. 19 En cambio, si tú se lo adviertes, y él no se arrepiente de su maldad ni de su mala conducta, morirá por causa de su pecado, pero tú habrás salvado tu vida. 20 Por otra parte, si un justo se desvía de su buena conducta y hace lo malo, y yo lo hago caer y tú no se lo adviertes, él morirá sin que se le tome en cuenta todo el bien que haya hecho. Por no haberle hecho ver su maldad, él morirá por causa de su pecado, pero yo te pediré cuentas de su muerte. 21 Pero si tú le adviertes al justo que no peque, y en efecto él no peca, él seguirá viviendo porque hizo caso de tu advertencia, y tú habrás salvado tu vida”.

33:1 Yahvé me dirigió la palabra: 2 “Hijo de hombre, habla con tu pueblo y dile: “Cuando yo envío la guerra a algún país, y la gente de ese país escoge a un hombre y lo pone por centinela, 3 si éste ve acercarse al ejército enemigo, toca la trompeta para advertir al pueblo. 4 Entonces, si alguien escucha la trompeta pero no se da por advertido y llega la espada y lo mata, él mismo será culpable de su propia muerte. 5 Como escuchó el sonido de la trompeta pero no le hizo caso, será responsable de su propia muerte, pues si hubiera estado atento se habría salvado. 6 Ahora bien, si el centinela ve que se acerca el enemigo y no toca la trompeta para prevenir al pueblo, y viene la espada y mata a alguien, esa persona perecerá por su maldad, pero al centinela yo le pediré cuentas de esa muerte. 7 A ti, hijo de hombre, te he puesto por centinela del pueblo de Israel. Por tanto, oirás la palabra de mi boca, y advertirás de mi

parte al pueblo. 8 Cuando yo le diga al malvado: ¡Vas a morir!, si tú no le adviertes que cambie su mala conducta, el malvado morirá por su pecado, pero a ti te pediré cuentas de su sangre. 9 En

cambio, si le adviertes al malvado que cambie su mala conducta, y no lo hace, él morirá por su pecado pero tú habrás salvado tu vida.

Tradicionalmente, este texto se usa en la iglesia para hacer hincapié en la urgencia del trabajo de evangelización, aunque fácilmente tal uso distorsione las buenas noticias de Jesús para los pobres y oprimidos, para hacerlo más un anuncio de tan mala noticia como la destrucción de Jerusalén por los babilonios. ¿Realmente quiere Dios que cada cristiano se dedique a la evangelización con todo el celo de un Billy Graham? En Colosenses, Pablo se perfila como celoso para presentar a cada persona espiritualmente madura en la presencia de Cristo (Col 1:28), lo que implica una enseñanza mucho más positiva que el grito de un centinela que advierte del acercamiento de un enemigo, instrumento divino de un juicio inminente. Sin embargo, siempre existen situaciones donde la voz del centinela es apropiada. Si Nueva York y Washington D.C. hubieran sabido del acercamiento de los terroristas el 11 de septiembre de 2001, casi tres mil personas hubieran salvado la vida. Si el mundo hubiera recibido buena instrucción sobre el SIDA y hubiera practicado el sexo más seguro, 25 millones de personas en África tendrían buena salud en vez de enfrentar una muerte prematura. Antes de tener relaciones sexuales, muchos no se atreven a cumplir su responsabilidad como centinelas por temor de ofender—y por lo tanto los casos de SIDA están en aumento en muchos países, aun entre personas muy educadas sobre el tema. En tal situación, no podemos preguntar con ironía como Caín: “¿Acaso soy yo guarda de mi hermano?” (Génesis 4:9)—pues Ezequiel nos hace recordar que, en muchas situaciones, sí lo somos. La vida del hermano o hermana y la nuestra puede depender de nuestra disposición para aceptar, como Ezequiel, servir de centinela.

Otro texto memorable de Ezequiel es su visión del valle de **los huesos secos (37:1-14)**, que representa la casa de Israel destruida en el exilio. Un canto espiritual negro del siglo XIX captó el poder de esta visión para una raza cruelmente oprimida como esclavos, pero que conserva la esperanza y confianza en el poder de Dios para transformar una situación de sufrimiento y muerte. Recientemente, el mismo texto ha inspirado esperanza frente al desastre del SIDA (Eric Rofes 1998). En San Francisco, un pastor de la ICM condujo en un año más de 500 funerales de minorías sexuales, mayormente jóvenes, muertos del SIDA. Ezequiel siempre ha tenido "mala prensa" entre gente cómoda que vive en situaciones felices, pero el profeta de “cabeza dura” sigue siendo una fuente de inspiración para personas que pasan por graves crisis.

DRY BONES (Negro Spiritual)

E-æ-kiel cried, "Dem dry bones!" E-æ-kiel cried, "Dem dry bones!"

E-æ-kiel cried, "Dem dry bones!" Oh hear the word of the Lord.

The foot bone connected to the leg-bone,
The leg bone connected to the knee bone,
The knee bone connected to the thigh bone,
The thigh bone connected to the back bone,
The back bone connected to the neck bone
The neck bone connected to the head bone
Oh hear the word of the Lord!

Dem bones, dem bones gon-na walk a-roun' Dem bones, dem bones gon-na walk a-roun'
Dem bones, dem bones gonna walk aroun' Oh hear the word of the Lord

The head-bone connected to the neck-bone,
the neck-bone connected to the back-bone
The backbone connected to the thigh-bone
the thighbone connected to the knee-bone
the knee-bone connected to the leg bone
the leg bone connected to the foot bone
Oh hear the word of the Lord

Frances R. Havergal, 1878. (Ezek 47:1-12; Isaías 66:12), Trinity Hymnal 587

Like a river glorious, is God's perfect peace
Over all victorious, in its bright increase;
Perfect, yet it floweth, fuller every day,
Perfect, yet it groweth, deeper all the way

Stayed upon Jehovah, hearts are fully blest
Finding, as He promised, perfect peace and rest.

Hidden in the hollow of His blessed hand,
Never foe can follow, never traitor stand;
Not a surge of worry, not a shade of care,
Not a blast of hurry touch the spirit there.

Every joy or trial falleth from above,
Traced upon our dial by the Sun of Love;
We may trust Him fully all for us to do.
They who trust Him wholly find Him wholly true.

Río glorioso es la paz de Dios;

En su incremento siempre victorioso.
Perfecto—pero cada día crece más,
Perfecto—pero siempre más profundo.

En Dios apoyados, llenos de su paz,

Encontrando siempre plena bendición.

Escondidos en su mano protectora;
Protegidos somos de todo perseguidor Liberados
somos de toda ansiedad;
Seguros caminamos, sin ningún apuro.
Cada gozo y prueba nos envía Dios;
Trazados en la vida por su gran amor; Confiamos
plenamente en su gran poder Así lo encontramos
totalmente fiel.

Bibliografía

- Allen, Leslie C. (1990). *Ezekiel 20-48*. WBC 29. Dallas: Word (see also under Brownlee).
- Block, Daniel I. (1997, 98). *The Book of Ezekiel*. Dos tomes. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Boadt, Lawrence (1992). "Ezekiel, Book of". *The Anchor Bible Dictionary*. David Noel Freedman, ed. New York: Doubleday, II, 711-722.
- Brownlee, William (1986). *Ezekiel 1-19*. WBC 28. Waco: Word (ver bajo Allen).
- Carley, Keith (2001). "Ezekiel's Formula of Desolation: Harsh Justice for the Land/Earth". *The Earth Story in Psalms and Prophets*. The Earth Bible 4. Norman Habel y S Wurst, eds. Sheffield: Sheffield Academic.
- Darr, Katheryn Pfisterer. (1992/98) "Ezekiel". *Women's Bible Commentary*. Carol A. Newsom y Sharon H. Ringe, ed. Louisville: Westminster John Knox, 192-200.
- (2001). "The Book of Ezekiel". *The New Interpreter's Bible*. Nashville: Abingdon, VI, 1073-1607.
- Eichrodt, Walter (1965-66/70). *Ezekiel*. OTL. Philadelphia: Westminster.
- Gagnon, Robert (2001). *The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics*. Nashville: Abingdon, ver también muchos artículos en www.robagnon.net.
- Gerstenberger, Eehard S. (1988/96). *Yahweh the Patriarch: Ancient Images of God and Feminist Theology*. Minneapolis: Fortress.
- Greenburg, Moshe (1983, 97). *Ezekiel 1-20, 21-37*. Anchor Bible 22-22A. New York: Doubleday.
- Galambush, Julie G. (1999). "Ezekiel, Book of". *Dictionary of Biblical Interpretation*. John H. Hayes, ed. Nashville: Abingdon. I, 372-375.
- (1992). *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh's Wife*. SBL.DS 131. Atlanta: Scholars.
- Habel, Norman (2001). "The Silence of the Lands: The Ecojustice Implications of Ezekiel's Judgement Oracles". *Society of Biblical Literature 2001 Seminar Papers*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 305-320.
- Halperin, David J. (1993). *Seeking Ezequiel: Text and Psychology*. University Park: Pennsylvania State University.
- Hornsby, Teresa (2006). "Ezekiel". *The Queer Bible Commentary*. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West, Thomas Bohache, eds. London: SCM, 412-26.
- Jost, Renate y Siefert, Elke (1998/99). "Das Buch Ezechiel: Männerprophetie mit weiblichen Bildern". *Kompendium Feministische Bibelauslegung*. Luise Schottroff y Marie-Theres Wacker, ed. Gütersloh: Chr. Kaiser, 278-290.
- Joyce, Paul (1989). *Divine Initiative and Human Response in Ezekiel*. JSOTSup 51. Sheffield: JSOT.
- Kamionkowski, Tamar S. (2003). *Gender Reversal and Cosmic Chaos: A Study on the Book of Ezekiel*. JSOTSS 368. Sheffield: Sheffield Academic.

- Klein, Ralph W. (1988). *Ezekiel: The Prophet and His Message*. Columbia, SC.: University of South Carolina.
- (2000). "Introduction: Ezekiel at the Dawn of the Twenty-First Century". *The Book of Ezekiel: Theological and Anthropological Perspectives*. Margaret S. Odell and John T. Strong, ed. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1-11.
- Kutso, John F. (2000). "Ezekiel's Anthropology and its Ethical Implications". *The Book of Ezekiel: Theological and Anthropological Perspectives*. Margaret S. Odell and John T. Strong, ed. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Patton, Corrine L. (2000). "'Should Our Sister Be Treated Like a Whore?' A Response to Feminist Critiques of Ezekiel 23". *The Book of Ezekiel: Theological and Anthropological Perspectives*. Margaret S. Odell and John T. Strong, ed. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Savoca, G. (1992). *El Libro de Ezequiel*. Barcelona: Herder.
- Shields, Mary E. (2001). "An Abusive God? Identity and Power / Gender and Violence in Ezekiel 23". *Postmodern Interpretations of the Bible—A Reader*. A.K.M. Adam, ed. St. Louis, MO: Chalice, 129-151
- Stevenson, Kalinda Rose (2001). "The Land is Yours: Ezekiel's Outrageous Land Claims". *Society of Biblical Literature 2001 Seminar Papers*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 175-196.
- Rofes, Eric (1999). *Dry Bones Breathe: Gay Men Creating Post-AIDS Identities and Cultures*. New York: Harrington.
- Ruiz, Jesús Asurmendi (1999). "Ezequiel". *Comentario Bíblico Internacional*. William R. Farmer, ed. Estella: Verbo Divino, 959-989.
- Tarlin, Jan William (1996). "Utopia and Pornography in Ezekiel: Violence, Hope and the Shattered Male Subject". *Reading Bibles, Writing bodies: Identity and the Book*. Timothy K. Beale y David M. Gunn, ed. New York / London: Routledge, 175-83.
- Vawter, B. y Hope, L.J. (1991). *A New Heart: A Commentary on the Book of Ezekiel*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Zimmerli, Walter (1979, 82). *A Commentary on the Prophet Ezekiel. 1, 2*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress.
- Ezechiel*. BKAT. Neukirchen/Vluyn, 1969.

Apéndice I. Ez = hijo de hombre (*ben adam*)

2:1, 93x Ezeq Z; humildad; hijos de Adán (mortales 31:14)

Yo encontré solamente 91x! ¿x Lisowsky

2:1, 3, 6, 8; 55x

3:1, 3, 4, 10, 17, 25;

4:1, 16;

5:1;

6:2;

7:2;

8:5, 6, 8, 12, 15, 17;

11:2, 4, 15;

12:2, 3, 9, 18, 22, 27;

13:2, 17;

14:3, 13;

15:2;

16:2;

17:2;

20:3, 4, 27;

21:2, 7, 11, 14, 17, 19, 24;

22:2, 18, 24;

23:2, 36;

24:2, 16, 25;

25:2; 13x

26:2;

27:2;

28:2,12, 21;

29:2, 18

30:2, 21;

31:2;

32:2, 18;

33:2, 7, 10, 12, 24; 17x

34:2;

35:2;

36:1, 17;

37:3, 9, 11, 16;

38:2, 14;

39:1, 17;

40:4; 6x

43:7, 10, 18;

44:5;

47:6

Apéndice II. Abominación (*to'eba*) 116x HB, en Ezequiel: 45x:

39x plural; 4x singular (16:50; 18:12; 22:11; 33:26); + 2x verbo (16:25, 52); * = idolatría explícita 25x, cp. Edwards (1984:53)

16:50 Sodoma arrogante, hicieron (*una*) abominación

18:12(-13) un hijo violento...eleva los ojos a los ídolos, hace (*una*) abominación....

13 todas las abominaciones

22:11 un hombre hace (*una*) abominación con la esposa del prójimo (= adulterio)

5 incesto y violación de su hermana (*zimmah*); ver 22:6-16.

33:26 confían en la espada, hacen (*una*) abominación y contaminan cada cual a la mujer de su prójimo (=adulterio; ver 25-26)

1 el singular puede ser genérico, una variación estilística sin significado especial; ver el plural en 18:13.

2 de los otros 3 usos del singular en Ez, uno se refiere a la idolatría (18:12) y dos al adulterio.

3 16:49-50 hace hincapié en la opresión de los pobres e indefensos y la referencia final probablemente señala la idolatría, que en otros textos comúnmente explica la ideología de los opresores. Con referencia a Jerusalén, el plural es más apropiado en 16:49-50, porque el profeta insiste en que Jerusalén es más pecaminosa que Sodoma.

Abominación en Deut (17x: idolatría 11-13x; otros pecados cúlticos 2x; injusticia 1x)

*1 7:25 sg. idolatría

*2 7:26 (sg.) idolatría

*3 12:31 (sg.) idolatría (sacrificando infantes)

*4 13:15 sg. idolatría

5 14:3 (sg.) comer animales inmundos

6 17:1 (sg.) sacrificio de animales con defectos

*7 17:4 (sg.) idolatría

*8 18:9 (pl.) idolatría (sacrificando infantes), brujería, etc.

*9 12 (sg.) “

*10 12 (pl.) “

*11 20:18 (pl.) idolatría

¿*12 22:5 (sg.) ponerse ropa del otro sexo (transvestismo ¿idolatría?)

¿*13 23:19 (sg.) no traer sueldos de prostitutas/os (idólatras, 18) a la casa de Yahvé

14 24:4 (sg.) reunirse con una mujer despedida/divorciada

15 25:16 (sg.) tener dos tipos de medidas y pesas (injusticia)

*16 27:15 (sg.) idolatría secreta

*17 32:16 (pl.) idolatría

Apéndice III. La ira y venganza de Dios contra los opresores y violentos: Hanks 1972

[3:14 Ezeq mar + kemah de espíritu]

1-8 5:13 af, khemah, naqam, qinah, khema, 15 af, khemah 2x (santuario profanado, 11)

9 6:12 khema (idolatría)

10-16 7:3 aph de Yahvé, 8 kemah + aph, 12-14 karon 3x (txt?), 19 ebrah

abominaciones 3, 4, 8, 9, 20; **violencia 11, 23**; riqueza 11, 19; impiedad, resha'11, 21

17-21 8:3 celos de Yahvé, qinah + vb hifil, 5 qinah, 17-18 caas, [af= nariz], kemah;

idolatría 3, 5, 10, 12, 14, 16 = abominaciones 6, 6, 9, 13, 15, 17; violencia 17;

22 9:8 kemah; abominaciones 4; 9 [sangre derramada] + injusticia mutteh

23-26 13:13 kemah, aph, kemah....15 kemah;

27 14:19 kemah; sangre derramada como castigo

28-34 16:26 caas, 38 kemah + qinah, 42 kemah, qinah, caas, ragaz

abominaciones 2, 22, 36; = idolatría

prostituciones 20, 22. 25-26, 26, 28, 28, 29, 30, 31 = idolatría

35 19:12 kemah; **violencia 3, 6** (figura de dos leones = reyes de Judá)

- 36-43 20:8 kemah, aph , 13 kemah, 21 kemah + aph, 28 caas, 33 kemah, 34 kemah
abominaciones = idolatría 4, cp. 7-8, 24, 26 (**sacrificio del primogénito**), 31;
sábado profanado 16 y 20-21, 24
- 44-46 21:17 kemah, **opresores** resha'im 21:3-4,
31 zaam, ebrah, príncipe **opresor** (30)
- *47-53 22:20 aph + kemah, 21 ebrah, 22 kemah, 24 zaam 31 zaam, ebrah
violencia, idolatría, 1-4, 6, 9, 13; desprecio de padres, 7a;
opresión de débiles, **7 príncipe, 29 pueblo de la tierra; usura y extorsión 12**
profanación del sábado, 8; incesto, adulterio, **violación de mujeres 10**;
- 54-56 23:25 qinah + kemah (+ af = nariz), 31,33 copa, cáliz (de ira),
36-40, 45 **idolatría y violencia, sacrificios de infantes**,
profanación del Templo y de los sábados
- 57-59 24:8 kemah + venganza, 13 kemah satisfied/rested , violencia (6 -7, 9), **idolatría** (13)
- 60-63 25:14 af + kemah + venganza 2x contra Edóm por venganza (**violencia**) contra Judá
- 64-66 17 kemah + venganza 2x contra los filisteos por venganza (**violencia**) contra Judá
- 67 30:15 kemah contra **idolatría** (13) y **opresión** ("yugo", v. 18) de Egipto
[31:9 envidia qinah de árboles en Edén]
[32:9 caas ira/angustia humana)]
- 68-69 35:11 aph + qinah de Edóm y Yahvé, por la **violencia** de Edóm (v. 6).
- 70-72 36:5 qinah, 6 qinah + kemah, 18 kemah contra **violencia** + idolatría
- 73-77 38: 18-19 aph + kemah + qinah + ebrah
- 78 39:25 qinah Dios celoso por su nombre
- 79 43:8 af idolatría = abominaciones, prostitución

Apéndice IV. Justicia liberadora (el propósito final de Dios):

- 14:14, 20 tsedeqah justicia liberadora de Noé, Dan'el y Job
tsdq vb 16:51, 51, aparecer justos, 52 pll furnish justification
***18:5, 9, 19-20, 24, 26 (// Mat 25:31-46, solidaridad con deudores, hambrientos y desnudos)
33:14-16
<48 // Jos 13-21 justicia en la distribución de tierra

Justicia penal (más común en Ezequiel por causa del contexto histórico—586/7 a.C.)

- 28:26 castigos shephatim
30:14, 19 castigos shephatim de Egipto
39:21 mishpat castigo
25:14-15 nqm vengarse, 14 de Yahvé 2x; 15 de filisteos 3x raíz + DA, 17 2x de Yahvé

Justicia amplia

- Mishpat 5:6, 6, 7 leyes; castigos 5:8 + 10 + 15; nqm avenges 5:13
tsadiq
3:20, 20 tsedeqah-21 + tsedeq
(7:23, 27 mishpat
(11:9-12 shaphat, mishpat castigar, 20 leyes
13:22
< tsedeqah: 18:5, 19, 20, 21, 22-24, 24, 26, 27
<5 mishpat, 8 + emet fairness, 9 leyes, 19 mishpat + tsedeqah, 30 shapat
<25 kun recto caminos?—29 2x
20:4 shaphat 2x, 11, 16, 18-19, 21, 24, 25 mishpatim juicios
20:35, 35, 36 shaphat

21:8, 9 tsadiq vs. rasha, 30 shaphat
 22:1,1 shaphat, 29 mishpat justicia
 23:24, 24, 24 shaphat 3x, 36 shaphat
 23:45 tsadiq, shaphat, mishpat 2x
 24: 8 vengarse nqm, 14 shaphat
 33:12, 12-13, 16, 18, 19 el hombre justo 4x tsadiq; su justicia tsedeqah 6x, mishpat 2x
recto 3x kun?

34:16-17 mishpat+ shaphat , 20 y 22 shaphat
 36:19 shaphat, 27 mispatim leyes also 37:24
 38:22 Dios juzga
 44:15 Zadoq sac + 48:11
 44:24 shaphat + mishpat + shaphat
 45:9-10 mishpat + tsedaqah practicar los príncipes de Israel, no violencia y opr shod camas

balanzas de verdad y justicia tsedeq 3x 10

<tsdq vb <16:51, 51, aparecer justos, 52 pll furnish justification
 tsedeq<3:20;<45:10, 10
 tsedeqah<3:20;<14:14, 20;18:5, 19, 20, 21, 22-24, 24, 26, 27;33:12, 13, 13, 14, 16, 18, 19
 45:9

Apéndice V: Conocerán (yada) que soy Yahvé, el Dios libertador del éxodo (80 veces)

Ezequiel contiene más afirmaciones sobre el conocimiento de Dios que cualquier otro libro (Walther Zimmerly 1982:30). Estas afirmaciones señalan que el conocimiento auténtico de Dios no surge subjetivamente de la conciencia humana, sino que resulta de las acciones del Dios libertador en la historia, la experiencia humana de esta liberación. 78 + 21:5 y 39:21 ver (Zimmerli; Patr.) 54x + 24 variaciones; raíz *yada* 947x en HB 99x en Ezequiel? 89x?

[-2:5 “sabrán que entre ellos hay un profeta” → 33:33 inclusión]

6 5:13 mi celo...mi enojo contra ellos “sabrán que yo, Yahvé, lo he dicho” (586 juicio)
 7 6:7, [-10], -13, -14 “y así sabrán ustedes que yo (soy) Yahvé... ira contra idolatría 586 juicio
 8 7:4, -9, -27
 9 11:10, -12
 10 12:15, -16, -20
 11 13:9, -14, **++21, ++23**
 12 14:8, [+23]
 13 15:7

+16:62

+17:21, -24;

20:[+5 pasado], +9, [+11 leyes pasado, +12], +20, -26, ++38, +42, +44

14 21:[5], -10
 15 22:16, -22
 16 23:49
 17 24:24, -27

24 neg [+3]; 5 pos; [+4]; **4 ambos 38 total**

18 25:5, -7, -11, [-14 venganza], -17
 19 26:6
 20 28:22, -23, +24 Israel, +26 Israel
 21 29:6, -9, -16, +21 Israel
 22 30:8, -19, -25, -26
 23 32:15

15 neg; [1 neg]; 3 Israel pos; **19 total**

24 33:29, [-33] +34:27, +30
 Edom -35:4, -9, +11 Israel, -12. +15 Israel

+36:11, +23, +32, +36, +38
+37:6, +13, +14, +28
[+38:16], +23, +23
39:6, +7, +7, -22, -23, +28 40-48 sin usos 18x positiva en 33-39; 7x neg [+1]; **26 Total**
6x paráfrasis: [2:5; -6:10; +14:23; -25:14; -33:33]→ 2:5 sabrán que un profeta....; +38:16
(83 + 6x = 89x total)

Gran total 89

Ezq 18 y Éx 20, ¿la causa de la homosexualidad?

Comer el rollo: ver Apoc y Stephen X, ¿símbolo fálico?

Por ejemplo, una pareja heterosexual, al cumplir el mandato divino de procrear (Génesis 1:28), quedaba “inmunda/sucia” después de sus relaciones sexuales y, por lo tanto, no podía entrar en el Templo por un día, y solamente lo podía hacer después de tomar un baño ritual (Lev 15:18).

Conocimiento sexual, un eufemismo para relaciones sexuales: Adulterio=idolatría 6:9

Gén 4:1, 17, 25; 19:5, 8; 38:26; Juec 11:39; 19:22, 25; 1 Sam 1:19; 1 Reyes 1:4

[Núm 31:17-18, 35; Juec 21:11-12] Total 11/16x TDOT V:464

Apéndice VI: ¿Opresión en Ezeq?