

LAS MÚLTIPLES VOCES DEL CENTINELA (cf. Ez 33,1-9)

La pluralidad textual como punto de partida de una exégesis dialógica*

Ignacio Pizarro

Pontificia Universidad Gregoriana (Roma)

ignaciopizarromunoz@gmail.com

 <https://orcid.org/0009-0000-0802-331X>

Resumen: El presente artículo compara el texto masorético de Ez 33,1-9 según el Códice de Alepo con dos antiguos testigos griegos: el Códice Vaticano y el Papiro 967, considerado como el manuscrito que transmite el texto más cercano al *Old Greek*. La lectura revela que cada versión transmite un texto con características sintácticas y léxicas propias. Además, la comparación se muestra fructuosa para la discusión teológica porque, en este caso, las variantes del texto matizan la comprensión de la salvación. De esta manera, la lectura de los diferentes testigos lleva al reconocimiento de una pluralidad de voces al interior de las tradiciones de Ezequiel, las cuales conducen tanto a distinciones teológicas como a diversos horizontes interpretativos. Por ende, con el fin de asumir la polifonía propia de la Palabra de Dios (cf. VD 7), se propone una aproximación dialógica al texto bíblico.

Palabras clave: Ezequiel. Crítica textual. Pluralidad textual. Método exegético. Centinela. Salvación.

* Este artículo es una reescritura, acompañada de una actualización bibliográfica, del segundo capítulo de mi tesis de licenciatura en Teología Bíblica presentada en la Universidad Gregoriana de Roma en febrero de 2021.

The Multiple Voices of the Watchman (cf. Ez 33,1-9)

Textual Plurality as Starting Point of a Dialogical Exegesis

Abstract: This paper compares the Masoretic Text of Ez 33,1-9 according to the Aleppo Codex to two ancient Greek witnesses: Vatican Codex and Papyrus 967, considered the closest to the Old Greek. The reading reveals that each confronted version conveys a text with its own syntactic and lexical characteristics. Moreover, the comparison proves fruitful for theological discussion because, in this case, the variants of the text nuance the comprehension of salvation. In this way, the reading of the different witnesses leads to the recognition of a plurality of voices within the traditions of Ezekiel, which lead both to theological refinements and to different interpretative horizons. Therefore, to assume the Word of God's polyphony (cf. VD 7), a dialogical approach to the biblical text is proposed.

Keywords: Ezekiel. Textual criticism. Textual plurality. Exegetical method. Watchman. Salvation.

1. La pluralidad textual de la Biblia: desafío metodológico y hermenéutico

Una cuestión metodológica fundamental es la elección del texto que será objeto de la exégesis. En este punto, es posible reconocer para el Antiguo Testamento dos grandes tendencias. La primera da prioridad a las versiones de los libros que reflejan el texto masorético (TM). En virtud de la llamada *hebraica veritas*, si un libro en específico fue escrito en hebreo, lo correcto sería desarrollar la exégesis apoyándose en los testigos hebreos a disposición. En rigor, el TM sigue siendo el texto hebreo más antiguo con el que se cuenta hoy para la mayor parte de los libros del Antiguo Testamento y, además, recibió un cierto respaldo tras los descubrimientos de los Rollos del Mar Muerto a mediados del siglo xx. La segunda tendencia, en cambio, discute la base epistemológica de tal aproximación debido a las claras evidencias de pluriformidad del texto bíblico reflejada en la tradición manuscrita. Por ello, a la vez que se elabora la exégesis de un texto bíblico en particular, este segundo paradigma propone modelos de redacción histórico-literarios que permitan explicar las diferencias apreciables en la evidencia textual¹.

¹ Una publicación reciente que sirve tanto de estado del arte como ponderación acerca de este problema es CARBAJOSA, *Hebraica veritas versus Septuaginta auctoritatem*.

Sin que ninguna de estas dos perspectivas haya en absoluto desaparecido,

recientemente, ha comenzado a surgir una tercera posición: el esfuerzo por construir un modelo crítico-redaccional que *comience* con evidencia empírica de textos, versiones y reescrituras de la Escritura, en lugar de citar evidencia textual para apoyar un modelo preexistente².

Esto se debe a que estudios recientes muestran que las diferencias textuales no siempre se deben considerar como errores cometidos por los escribas; las variantes, de hecho, pueden estar reflejando distintas tradiciones textuales que las comunidades en particular reciben y transmiten. Esto quiere decir que cada variante textual es valiosa en sí misma y que, desde el punto de vista metodológico, el TM debe ser confrontado a otras variantes de manera tal que cada una de estas conserve y exprese su propia voz a lo largo del ejercicio hermenéutico³.

A continuación, se ofrecerá un ejemplo de este método exegético: se analizará Ez 33,1-9, unidad que transmite la denominada “Parábola del Centinela”, según como es atestiguada empíricamente en tres versiones: el Códice de Alepo, que refleja la tradición masorética (TM^A), el Códice Vaticano, que sirve como base para la edición de la Setenta de Göttingen (LXX^B) y el Papiro 967 (LXX⁹⁶⁷), manuscrito del siglo II-III d. C. Este último ha sido considerado como testigo privilegiado del texto conocido como *Old Greek*, concepto bajo el cual se engloban las traducciones griegas de la Biblia Hebrea anteriores a la revisión hecha en el siglo III d. C. por Orígenes en su famosa *Hexapla*. Al estado actual de la investigación, estas tres tradiciones de Ezequiel son valoradas como las más importantes de la historia de la transmisión del libro considerada en su conjunto. Por supuesto, la pregunta que guía la comparación es cuánto cambia el mensaje según la variante. Y, eventualmente, cómo dialogan entre sí las diferencias de cada variante⁴.

² TOOMAN, “Textual History of Ezekiel”, 567, cursiva en el original, traducción personal.

³ La discusión epistemológica sobre la evaluación de la evidencia textual bíblica es compleja y, por lo mismo, la bibliografía es vasta. La presente investigación se basa en la concesión de prioridad epistemológica a la dimensión material del fenómeno de la transmisión textual. Para una introducción a los fundamentos de esta opción metodológica, cf. PERSON JR. – REZETKO, “The Importance of Empirical Models”, 1-18, 23-35; LEMMELIJN, “Biblical Manuscript Evidence”, 163-164.

⁴ Para una presentación sintética de la historia de las tradiciones textuales de Ezequiel y del impacto del Papiro 967 en los estudios de la LXX, lo que a su vez jus-

2. Ez 33,1-9 según tres testigos empíricos⁵

El texto, según los tres manuscritos aludidos, dice:

	TM ^A	LXX ^B	LXX ⁹⁶⁷
33,1	<i>Way^{ehi} d^ebar-yhwh 'ēlay lē'mōr:</i>	<i>Kai egéneto lógos kyriou prós me légōn</i>	<i>Kai egéneto lógos kyriou prós me légōn</i>
33,2	<i>ben-'ādām dabbēr 'el-b^enē-'amm^{kā} w^e'āmartā 'ālêhem 'ereš kī-'ābī' 'ālêhā ḥāreb w^elāq^{hū} 'am-hā 'āreš 'iš 'ehād miqšêhem w^enātnū 'ōtō lāhem l^šōpeh</i>	<i>Huiè anthrōpou, lálēson toís huiōis toú laou sou kai ereis prós autoús <u>Gē</u>, eph' hēn an epágō rhomfaian, kai lābē ho laos tēs gēs ánthrōpon héna ex autōn kai dōsin autōn heautoís eis skopón,</i>	<i>Huiè anthrōpou, lálēson toís huiōis toú laou sou kai ereis prós autoús <u>Gēn</u>, eph' hēn an epágagō rhomfaian, kai lābē ho laos tēs gēs ánthrōpon héna ex autōn kai dōsin autōn heautoís eis skopón,</i>
33,3	<i>w^erā'āh 'et-haḥereb bā'āh 'al-hā 'āreš w^etāqa' baššōpār w^ehizhīr 'et-hā 'ām.</i>	<i>kai idē tēn rhomfaian erjoménēn epì tēn gēn kai salpisēi tēi sálpiggi kai sēmánēi tōi laōi,</i>	<i>kai idē tēn rhomfaian erjoménēn epì tēn gēn kai salpisēi [] sálpiggi kai sēmánēi tōi laōi.,</i>
33,4	<i>w^ešāma ' hasšōmē^α 'et- qōl hasšōpār w^elō' nizhār wattābō 'hereb wattiqqāhēhū dāmō brō'šō yihyeh.</i>	<i>kai akouēsēi [] akouisas tēn fōnēn tēs sálpiggos kai mē fyláxētai, kai epélthēi hē rhomfaia kai katalábēi autón, tō haíma autoú epì tēs kefalēs autoú èstai;</i>	<i>kai akouēsēi ho akouisas tēn fōnēn tēs sálpiggos kai mē fyláx[ētai, kai] epelthoúsa hē rhomfa[ia kai katalá]bēi autón, tō haíma autoú epì tēs kefalēs autoú èstai;</i>

tífica la elección de las ediciones usadas en este trabajo, cf. TOOMAN – LANGE – LUST, "Textual History of Ezekiel", 559-585; HAUSPIE, "Ezekiel", 275-277.

⁵ Para el texto del TM^A, cf. GOSHEN-GOTTSTEIN – TALMON (eds.), ספר יחזקאל / *The Book of Ezekiel*, volumen que forma parte del *Hebrew University Bible Project*. Para el texto de LXX^B, cf. ZIEGLER (ed.), *Septuaginta. Vol. 16,1: Ezechiel*. Si bien la edición de Ziegler refleja un texto ecléctico, está basado en el Códice Vaticano. Para la versión digital del Códice Vaticano, cf. <https://digi.vatlib.it/mss/detail/Vat.gr.1209> [consulta: 15/03/23]. Dadas las características del descubrimiento del Papiro 967, su publicación se ha realizado en cuatro ediciones por separado, las cuales se corresponden con los lugares donde se conservan las partes del manuscrito. Para Ez 33,1-9, cf. FERNÁNDEZ GALIANO, "Nuevas páginas del código 967".

En el caso de esta perícopa en particular, salvo el sustantivo *Kýrios* que es transcrito íntegramente en lugar de la forma abreviada que se encuentra en el manuscrito y el artículo *ho* en 33,4, el texto de Ez 33,1-9 de la edición de Ziegler coincide por completo con el texto del Códice Vaticano. La abreviatura del nombre divino también es característico de LXX⁹⁶⁷. Finalmente, por comodidad, tanto para el texto de LXX^B como para el de LXX⁹⁶⁷ dejamos los acentos y las iotas suscritas tal como se encuentran en la edición Ziegler.

33,5	'ēt qôl haššôpār šāma' w'lô' nizhār dāmô bô yihyeh w'hû' nizhār <u>napšô millêt.</u>	hóti tèn fōnēn tēs sálpiggos akouásas oúk efyláxato, tò haíma autoú ep' autoú éstai, kai hoútos, <u>hóti efyláxato, tèn psyjèn autoú exeílato.</u>	hóti tèn fōnēn tēs sálpiggos akouásas oúk efyláxato, tò haíma autoú ep' autoú éstai [].
33,6	w'haššôpeh kí-yir'eh 'et-h'hereb bā'āh w'lô'-tāqa' baššôpār w'hā'ām lō'-nizhār watābô' hereb wattiqqah mēhem nāpeš hū' ba'āwōnô nilqāh w'dāmô mīyyad-haššôpeh 'edrōš.	kai ho skopós, eàn ídēi tèn rhomfaian erjoménēn kai mē sēmánēi tēi sálpiggi, kai ho laòs mē fyláxētai, kai elthoúsa hē rhomfaía lábēi ex autôn psychén, haútē dià tèn autēs anomían elémfthē, kai tó haíma ek tēs jeiròs toú skopou ekzētēsō	kai ho skopós, eàn ídēi tèn rhomfaian erjoménēn kai mē sēmánēi tēi sálpiggi, kai ho laòs mē fyláxētai, kai elthoúsa hē rhomfaía lábēi [autôn] psychén, haútē dià tē[n autēs] anomían elémfth[ē], kai tó haíma ek [tēs] jeiròs toú skopou ek[zē]tēsō
33,7	w'e'attāh ben-'ādām šôpeh n'tattikā l'bēt yisrā'el w'ešāma'tā mippî dābār w'hizhartā 'ōtām <u>mimmenni.</u>	kai sý, huiè anthrôpou, <u>skopòn dédōká se tòi oíkōi Israēl,</u> kai akouási ek stómátos mou lógon [].	kai sý, huiè anthrôpou, <u>dédōká se tòi oíkōi Israēl</u> <u>skopòn,</u> kai akouási ek stómátos mou lógon [].
33,8	b'e'omrî lārāsā' rāsā' môt tāmût w'lô' dibbartā l'hazhîr rāsā' middarkô hū' rāsā' ba'āwōnô yāmût w'dāmô mīyyādkā 'ābaqqēš.	en tōi eipeîn me tōi hamartōlōi [] Thanátō thanatōthēsēi, kai mē lalēsēs toú fyláxasthai tòn asebé apò tēs hodoú autoú, autòs ho ánomos tēi anomíai autoú apothaneítai, tò <u>dē</u> haíma autoú ek tēs jeirós sou ekzētēsō.	en tōi eipeîn me tōi hamartōlōi [] Thanátō thanatōthēsēi, kai mē lalēsēs toú fyláxasthai tòn asebé apò tēs hodoú autoú, autòs ho ánomos tēi <u>amartíai</u> autoú apothaneítai, tò [] haíma autoú ek [] jeirós sou ekzētēsō.
33,9	w'e'attāh kí-hizhartā rāsā' middarkô lāsūb mimmennāh w'lô'-šāb middarkô hū' ba'āwōnô yāmût w'e'attāh <u>napš'ekā hiššaltā.</u>	sý dē eàn <u>proapaggeílēis tōi asebeî tèn hodòn autoú toú apostrépsai ap' autēs,</u> kai mē apostrépsēi apò tēs hodoú autoú, hoútos tēi asebeíai autoú apothaneítai, kai sý tèn psyjèn <u>sautoú exéirēsai.</u>	sý dē eàn <u>proparangeílēs tōi asebei tèn hodòn autoú toú apostrépsai ap' autēs,</u> kai mē apostrépsēi apò tēs hodoú autoú, hoútos tēi <u>asebeíai autoú apothaneítai,</u> kai sý tèn psyjèn <u>sou rhysē.</u>

Las diferencias entre las variantes son evidenciadas a través de términos subrayados y corchetes cuadrados. Los términos subrayados muestran

tanto inconsistencias entre una expresión en hebreo y su equivalente en griego⁶ –para un término hebreo, a veces las variantes griegas presentan más de una posibilidad– como inconsistencias entre las versiones griegas entre sí. Los paréntesis muestran ausencias respecto a cualquiera de las otras versiones, o bien material ilegible en el Papiro 967.

Desde el punto de vista material, sin duda alguna las diferencias textuales más relevantes son la ausencia de 33,5c en LXX⁹⁶⁷ y la ausencia de Ez 33,7c tanto en LXX^B como en LXX⁹⁶⁷. Sin embargo, hay diferencias que no tienen que ver con presencias o ausencias, sino más bien con inconsistencias terminológicas.

En primer lugar, tanto la acción de advertir como la acción de hacer caso a la advertencia son evocadas en hebreo con un mismo verbo, *zhr*, conjugado de distinta manera: “advertir” es *zhr* conjugado en *hifil*, mientras que “hacer caso a la advertencia” es *zhr* conjugado en *nifal*. Esta particularidad morfo-semántica es muy difícil de conservar cuando el texto se traduce a otros idiomas, por lo que la opción de traducción será naturalmente objeto de análisis textual.

Otra inconsistencia reconocible radica en cómo es designada la salvación. El concepto está presente en la perícopa dos veces, que se corresponden con sus dos momentos: en el primero, que puede ser llamado “la parábola” (33,1-6), y, en el segundo, que se corresponde con la “explicación” (33,7-9). Si se toman los tres testigos en su conjunto, se aprecia una gran oscilación terminológica. Ante todo, se aprecia que, para estas dos ocurrencias, el TM^A no usa el mismo término: en 33,9, que sirve de conclusión a lo que ha sido leído como renovación de la llamada vocacional del profeta (cf. 3,16-21), usa el verbo *nsl*. En cambio, en 33,5 usa el verbo *mlt*.

En griego también encontramos dos verbos para hablar de la salvación, pero no en el mismo sentido que en TM^A: a diferencia del testigo hebreo, donde estos términos se encuentran en el mismo texto, la pluralidad termino-

⁶ Cuando este artículo compare las variantes hebrea y griegas no se referirá a estas últimas siempre como “traducciones” y a veces usará el término “equivalente”. De hecho, aunque la Setenta es una traducción del hebreo al griego, no siempre es seguro que el TM sea la *Vorlage* a partir de la cual la traducción empírica disponible hoy haya sido hecha. Más bien, la evidencia apunta a que LXXB Y LXX967 reflejan traducciones hechas a partir de otras *Vorlagen*. Por la misma razón, a pesar de que los testigos pueden efectivamente ser comparados, designar una frase o una expresión griega en particular como *traducción* de un término hebreo es, desde el punto de vista epistemológico, un paso arriesgado. Más allá de que el capítulo ofrezca como ejemplos textos de la Torah, para las observaciones metodológicas, cf. Tov, *Developments*, 257-277. Para la pertinencia del uso de la categoría “equivalencia traductora”, cf. HURTADO ALBIR, *Traducción*, 203-212.

lógica griega es reconocible en los distintos testigos. En LXX^B, tanto 33,5c como 33,9c leen *exairēō*. En cambio, LXX⁹⁶⁷-33,9 lee el verbo *rhýomai*; y, como se observó, TM^A y LXX^B 33,5c no encuentran equivalente en LXX⁹⁶⁷.

Además, 33,9c presenta en ambos testigos griegos no solo diferentes opciones léxicas, sino también morfológicas –el verbo en LXX⁹⁶⁷ está en futuro, mientras en LXX^B B está en aoristo– y sintácticas –ambos verbos están precedidos por distintos pronombres–.

Finalmente, otra inconsistencia terminológica responde al uso de la terminología para hablar sobre el “malvado”. Para esta nota el hebreo recurre sobre todo al adjetivo *rāšā’*. En cambio, las versiones griegas varían entre *hamartōlós*, *asebés* y *ánomos*. El vocativo para el “malvado” en 33,8 está ausente tanto en LXX^B como en LXX⁹⁶⁷. Una situación análoga se reconoce en el torno al sustantivo que denota la “falta”: en hebreo es siempre *’āwōn*, mientras que en griego se usa *asébeia* o *anomía*.

3. La estructura de Ez 33,1-9: una construcción espejo

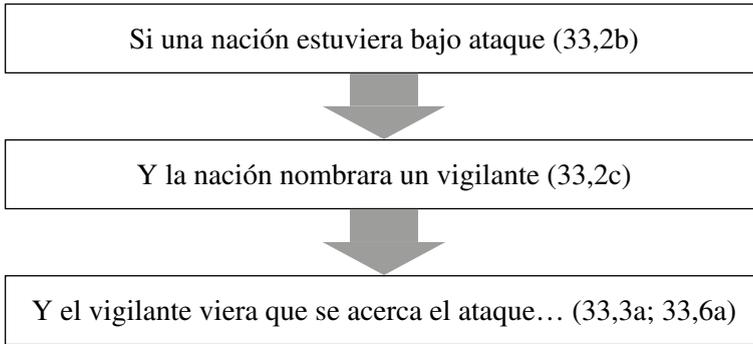
Las observaciones textuales apenas hechas serán útiles para el intento de responder a la pregunta sobre el diálogo que establecen los textos entre sí. No obstante, es importante leer cada variante como testigos de una única unidad de sentido. En efecto, si bien la continuidad de sentido fluye de manera distinta en cada variante, es reconocible una estructura común a través de la cual esta se sostiene⁷.

Como se dijo más arriba, la crítica literaria ha estado bastante de acuerdo en reconocer en 33,1-9 dos unidades menores: 33,2-6 y 33,7-9. Desde el punto de vista estructural, ambas unidades funcionan como un espejo, ya que están estructuradas de manera análoga: una situación inicial presentada como una posibilidad se despliega de dos maneras diferentes.

⁷ Se usa el término “sentido” y no “significado”, porque, como explican De Beaugrande y Dressler: “Si el concepto *significado* se emplea para designar la *capacidad* de una expresión lingüística [o de cualquier otro tipo de signo] para representar y para transmitir conocimientos (es decir, significados *virtuales*), entonces puede usarse el término *sentido* para referirse al conocimiento que se transmite *de manera efectiva* mediante las expresiones que aparecen en el texto” (*Lingüística*, 135, destacados en el original).

Aquí y cuando en adelante se aluda a esta obra, fundamental para el análisis estructural de los textos, se la cita según la traducción al español hecha por Sebastián Bonilla del original alemán *Einführung in die Textlinguistik*.

Es posible apreciar el esquema de la situación inicial, expresada a través de frases hipotéticas, en el siguiente diagrama ⁸:



Esta situación inicial se encuentra en el comienzo de la prótasis de la primera unidad. Es verdad que las características de la sintaxis hebrea ofrecen diferentes posibilidades para marcar dónde termina la prótasis y comienza la apódosis. En este caso, esta prótasis es introducida a través del conector *kî* después de un *casus pendens* y, en 33,2b, es seguido por la forma verbal imperfecta *'ābî*'. Dado que el verbo que sigue es un perfecto coordinado por un simple *waw*, esta segunda oración podría considerarse formalmente como la apódosis: “Si la nación nombrara un vigilante, el vigilante vería que se acerca el ataque”. Sin embargo, la imagen proporcionada por 33,3 da la impresión de que la prótasis aún no ha terminado ⁹.

Las versiones griegas del texto confirman esta última lectura posible. En griego, los verbos de la prótasis –tal como en español– se conjugan en subjuntivo. Así ocurre con los diez verbos que siguen a la conjunción subordinada de 33,2b –nueve según LXX⁹⁶⁷–, ya que uno de los verbos se traduce por un participio, sin cambiar la estructura o el significado del discurso ¹⁰. El primer verbo conjugado en indicativo está de hecho en 33,4c: *éstai*, en el futuro, cuyo equivalente en el texto hebreo es *yihyeh*. Por lo tanto, no es hasta ese momento que la narrativa griega introduce la apódosis.

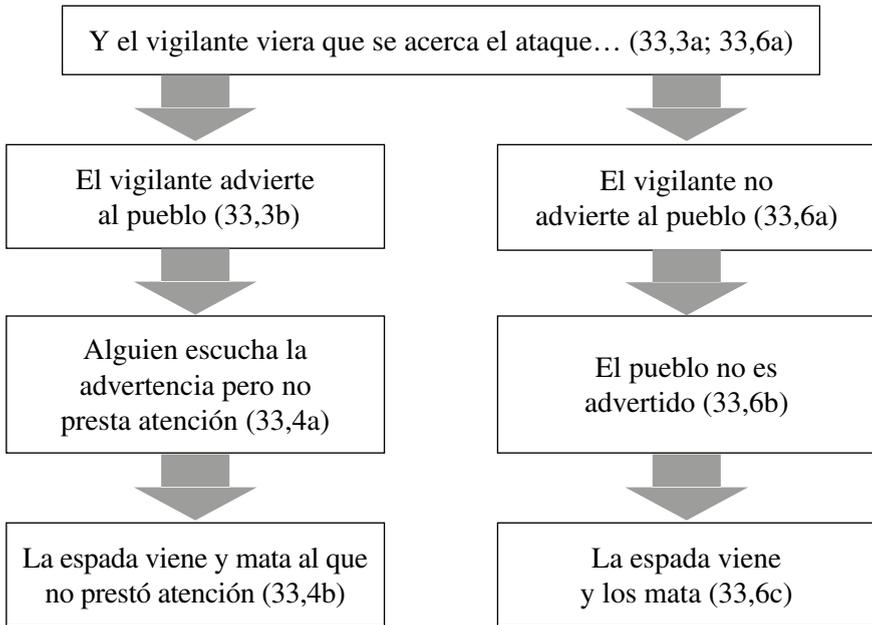
Como fuere, lo que más importa desde el punto de vista de la cohesión es que la secuencia de *w^e-qataltî* extiende la condición inicial del período. En este caso, ello implica que el hecho de que el centinela vea un

⁸ Se usa el término “esquema” en el sentido en que lo entienden De Beaugrande y Dressler (*Lingüística del Texto*, 143): “Patrones globales de acontecimientos y de estados integrados en secuencias vinculadas por relaciones de causalidad y de proximidad temporal

⁹ Para la discusión sobre sintaxis hebrea y frases hipotéticas, cf. W-0 38.2.

¹⁰ LXX^B-33,4 lee *epélthēi* mientras LXX⁹⁶⁷-33,4 lee *epelthoūsa*.

ataque que se acerca aún es parte de la hipótesis. Y, ante este escenario, el texto introduce dos posibilidades:



En ambas ocasiones que aparece la expresión “de tal manera que viene la espada y lo mata” la acción es expresada en hebreo a través de un *way-yiqtol*. Por lo tanto, para TM^A, marca la apódosis del período hipotético. Es decir, esta muerte por espada es la consecuencia no temporal sino lógica, ya sea del no atender a la advertencia como de la propia culpabilidad¹¹.

A la afirmación que sirve como primera consecuencia de no escuchar el anuncio de alarma –“la espada vendrá”– le sigue la afirmación de que “su sangre caerá sobre su cabeza” (33,4c). Esto podría considerarse como una especie de sentencia definitiva, una consecuencia categórica de lo apenas afirmado. Sin embargo, para la versión griega es aún más: al ser el primer verbo en indicativo, esta es la inequívoca apódosis. Esto significa que para LXX¹² todo el escenario inicial concluye en una sentencia de muerte que se

¹¹ Muraoka insiste mucho en que este *waw* de conexión no se traduce en un sentido de sucesión temporal, sino más bien lógico. De hecho, lo llama un “*waw* de recuperación”, cf. J-M 118m; Véase también 176b.

¹² En el presente artículo, cuando se constate una característica que sea común a ambas versiones griegas analizadas, se hablará de LXX, sin especificar de cuál se trata.

enmarca en un plano legal: el texto apunta a la responsabilidad –o, en este caso, culpabilidad– de los involucrados en la situación. Es un matiz respecto del TM^A, en el que la consecuencia es la muerte propiamente tal: la muerte, por llamarla de alguna manera, en tanto fenómeno existencial.

A este resultado le siguen dos frases yuxtapuestas: “Ha escuchado el sonido de la trompeta y no ha hecho caso. Su sangre caerá [lit. “estará”] sobre él” (33,5ab). En hebreo, son formas verbales finitas, que no están precedidas por ningún *waw*, ni inversivo ni coordinante. Por lo tanto, se asumen sus valores temporales y aspectuales ordinarios. En el texto griego, en cambio, estas frases yuxtapuestas son introducidas por un *hóti* que sigue a un verbo intransitivo. De esta manera, las frases en cuestión adquieren un tinte de causalidad que va más allá de la mera yuxtaposición del hebreo, resultando una estructura sintáctica algo extraña al griego¹³. Como fuere, las frases de 33,5ab sirven de refuerzo retórico a la sentencia de 33,4b.6.

Y más allá de la lengua y de la trayectoria descrita por cada hipótesis en particular, lo notorio es que cada escenario termina con la muerte de las personas involucradas en los relatos. Sin embargo, en cada caso, el texto agrega una segunda oración que, en estricto sentido, no es parte del período hipotético inicial. Estas nuevas oraciones presentan un segundo efecto para cada desenlace:

La espada viene y mata al que no prestó atención (33,4b-5)	La espada viene y los mata por su culpa (33,6c)
PERO / Y ¹⁴	PERO / Y
El que presta atención se pondrá a salvo (33,5c)	El Señor buscará su sangre de la mano del centinela (33,6d)

¹³ En este punto son ilustrativas las observaciones de Muraoka cuando compara las particularidades de la sintaxis hebrea –que tiende a yuxtaposición– con la griega, que construye formas bastante subordinadas. Incluye ejemplos de variaciones estilísticas, selecciones deliberadas de parataxis e incluso lo que él llama “intentos fallidos”. Quizás LXX-33,5 sea otro ejemplo de ello; cf. “Parataxis vs. Hypotaxis”, SSG 81.

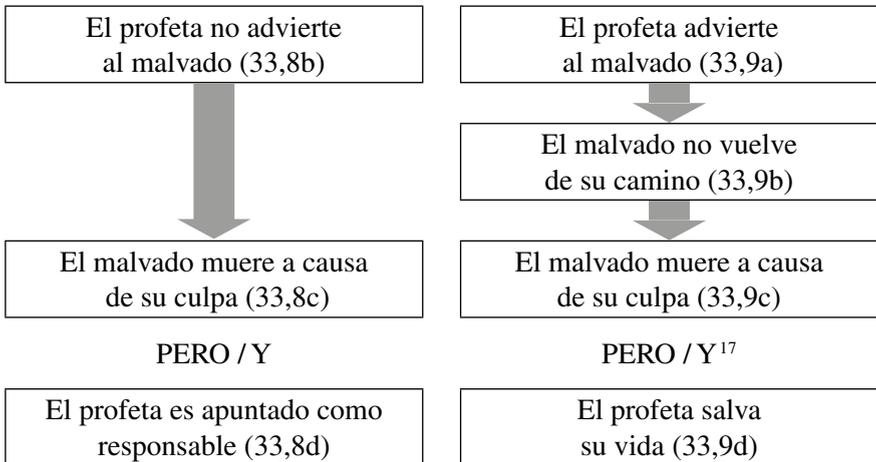
La literalidad de la traducción griega y el consiguiente calco de estructuras lingüísticas propias del hebreo y extrañas al sistema verbal griego son características destacadas por estudios de LXX-Ez: cf. OLLEY, *Ezekiel. A Commentary*, 17-18; MARQUIS, “Word Order”, 405-424; “Lexical Equivalents”, 59-84.

¹⁴ El contexto nos hace leer esto más como confrontación que como coordinación. En cualquier caso, es una distinción que afecta más a la comprensión del texto desde la perspectiva de la coherencia que a la de la cohesión. Cf. J-M 172a.

En 33,5c se presenta la primera mención de la salvación en la perícopa. Esta aparece como una posibilidad para aquel que oyó la advertencia en oposición a la responsabilidad del centinela por la muerte de los miembros del pueblo al no advertirlos del peligro.

El siguiente paso es importante, ya que 33,7 funciona como transición entre los dos pliegues de la estructura-espejo: el profeta es nombrado “Centinela de la Casa de Israel”. Tal como es explicado en 33,7b, esta expresión une la imagen de la ciudad bajo ataque con el ministerio profético: la misión del profeta es advertir, pero el punto de partida no es la visión de la espada que se aproxima, sino la audición de la palabra de Dios¹⁵.

Tras este giro, se encuentran otros dos períodos hipotéticos que siguen la misma estructura de 33,2b-6¹⁶:



En 33,9d se encuentra, como oración yuxtapuesta al segundo escenario de esta subunidad, la segunda mención en la perícopa de la salvación. En este caso, quien es salvado no es quien escucha la advertencia, sino el profeta que anuncia la Palabra del Señor.

¹⁵ En las versiones griegas, este versículo es ligeramente más breve. TM^A-33,7c lee “escucharás una palabra de mi boca y les advertirás de mi parte”; en cambio, tanto LXX^B-33,7c como LXX⁹⁶⁷-33,7c leen solo la primera frase, sin mencionar la advertencia.

¹⁶ Desde el punto de vista morfosintáctico, las construcciones de Ez 33,8-9 son ligeramente diferentes: la primera prótasis no se introduce mediante la secuencia “casus pendens → conector → verbo”, como en TM^A-33,2.6, sino a través de un infinitivo constructo con sufijo. Con todo, la estructura global permanece inalterada.

¹⁷ A diferencia de TM^A-Ez 33,5, este *waw* parece más de coordinación que adversativo.

El análisis sintáctico permite apreciar fácilmente la característica textual más importante de la unidad: se trata de cuatro construcciones paralelas –que, en rigor, son dos pares de oraciones hipotéticas–, cada una formada por una prótasis compleja y una apódosis similar, donde la muerte siempre está presente¹⁸. La apódosis va siempre acompañada de una frase que no es tanto una paráfrasis de lo que se ha dicho, ni mucho menos una aposición, sino que añade una noticia que ocurre cuando la gente muere. Es en esta frase yuxtapuesta donde más se encuentra lo particular de cada hipótesis presentada por el profeta: la responsabilidad del centinela (cf. 33,6,8d) y la posibilidad de salvación, para el que escucha la advertencia (cf. 33,5c) y para el profeta mismo (cf. 33,9d)¹⁹.

4. El principal centro de control textual: la advertencia

Los elementos estructurales de esta predicación en dos momentos se relacionan entre sí para crear un significado más profundo de lo que tienen los términos por sí solos. Por lo tanto, una vez reconocidos los mecanismos formales o superficiales de cohesión textual, es útil identificar los “nudos” a través de los cuales se pasa y eventualmente se procesa la información textual. Estos centros se denominan “centros de control textual” y responden a lo que, en palabras simples, puede ser denominado el “tema” de un texto²⁰.

Como esta perícopa es conocida tradicionalmente como la “Parábola del Centinela”, se podría pensar intuitivamente que es este término el que funciona como centro de control. En hebreo, el término “centinela” está presente cuatro veces en estos versículos y corresponde al participio presente *qal* del verbo *sph*. A grandes rasgos, equivale al español “observante” o “vigilante”. Las cuatro veces aparece en la LXX con el sustantivo *skopós*, que deriva del verbo *skopédō*. Aunque el sustantivo tiene otros usos más frecuentes en el griego bíblico –siendo el más importante el de “objetivo”, en el sentido de “blanco” o “mira”–, el verbo se usa como el hebreo *sph*: con un sentido de expectativa de algo por venir. En el griego clásico, en aquellos

¹⁸ Sobre el paralelismo como mecanismo de estabilidad y cohesión textual, cf. DE BEAUGRANDE – DRESSLER, *Lingüística*, 90-134.

¹⁹ De los comentaristas clásicos de Ezequiel, quien más desarrolla un análisis estructural de la unidad como el propuesto aquí es Moshe Greenberg, cuyo estudio se basa en el TM; cf. *Ezekiel 21-37*, 672-680. En cierto sentido algunas líneas son retomadas por SEDLMEIER, *Das Buch Ezechiel 25-48*, 140-145.

²⁰ Cf. DE BEAUGRANDE – DRESSLER, *Lingüística*, 148-149.

textos donde se abordan cuestiones militares, el término *skopós* se usa precisamente en el sentido de las imágenes ofrecidas por 33,1-9²¹.

Sin embargo, la lectura estructural de la perícopa muestra que el texto, más que por la imagen del vigilante, pasa por otro nudo: el acto de la advertencia, el cual se menciona ocho veces y es el único término presente en los cuatro escenarios, junto con la pérdida de vidas. Además, es lo que el oficio del centinela tiene en común con el oficio del predicador: advertir al pueblo. Esto significa que, textualmente, el centro de control de 33,1-9 no es tanto el oficio como *el acto* del vigilante.

Es natural analizar las acciones de “advertir” y “atender a la advertencia” en conjunto ya que, como se mostró en la presentación de los testigos, ambas derivan de la misma raíz, *zhr*. Esto se explica en el hecho de que ambas acciones son la contraparte de un mismo fenómeno: existe quien advierte y quien es advertido. De hecho, la raíz alude a la irradiación de una luz, un resplandor. En este caso, la irradiación refiere por supuesto al hecho de servir como señal. El *nifal*, una forma reflexiva, es la contraparte pasiva de la acción; mientras que el *hifil*, una forma causativa, es la contraparte activa²².

Cada una de estas acciones aparece cuatro veces en el texto hebreo, dando como total ocho ocurrencias. Estas dos acciones, por supuesto, corresponden al centinela/profeta, quien advierte, y al pueblo/malvado, quien atiende o no a la advertencia. Al leer el texto hebreo, no hay duda de que las acciones evocadas por *zhr* constituyen el centro en torno al cual gira el texto:

Versículo	TM	Español
33,3	w ^h izhîr 'et-hā'ām	Advertir al pueblo
33,4	w ^l ō' nizhār	No hacer caso
33,5	w ^l ō' nizhār	No hacer caso
33,5	w ^h ū' nizhār	El que hace caso

²¹ Cf. HAL, 1004; BDAG, 931.

²² Para la cuestión de las “conjugaciones” de los verbos en hebreo desde un punto de vista morfológico, cf. J-M 40a; desde la relación semántica entre las distintas conjugaciones de verbos con la misma raíz; cf. MORRISON, *The Classical Hebrew Stem System*, 9. A partir de este alcance léxico y del análisis retórico-intertextual de la perícopa, Sedlmeier vincula el ministerio profético tal como es presentado en Ez 33,1-9 con el ministerio de Moisés, cf., *Das Buch Ezechiel 25-48*, 145.

La raíz *zhr* es la misma bajo la cual la cabalística medieval recoge algunos de sus textos clásicos. La idea sugiere un tipo particular de sabiduría. Sin embargo, según Clark, en el contexto bíblico, el signo que se indica por la raíz *zhr* tiene el sentido de “delimitar”; cf. *Etymological Dictionary*, 64.

Versículo	TM	Español
33,6	<i>lō' -nizhār</i>	No hacer caso
33,7	<i>w^hhizhartā 'ōtām</i>	Advertirles
33,8	<i>dibbartā l^hhazhîr</i>	Predicar la advertencia
33,9	<i>kî-hizhartā rāšā'</i>	Si adviertes a un malvado

Obviamente es inevitable que esta peculiaridad morfo-semántica del hebreo se pierda en la versión griega. Los equivalentes de las diferentes raíces reflejan ante todo los significados; sería extraño, de hecho, que las opciones de traducción hayan sido hechas con la atención de mantener visible la pertenencia a la misma raíz. En la siguiente tabla se muestran los equivalentes en el texto griego:

Versículo	TM	Español	Griego
33,3	<i>w^hhizhîr 'et-hā'ām</i>	Advertir al pueblo	<i>Sēmaînō</i>
33,4	<i>w^lō' nizhār</i>	No hacer caso	<i>fylássō</i>
33,5	<i>w^lō' nizhār</i>	No hacer caso	<i>fylássō</i>
33,5	<i>w^hhū' nizhār</i>	El que hace caso	<i>fylássō</i>
33,6	<i>lō' -nizhār</i>	No hacer caso	<i>fylássō</i>
33,7	<i>w^hhizhartā 'ōtām</i>	Advertirles	-
33,8	<i>dibbartā l^hhazhîr</i>	Predicar la advertencia	<i>fylássō</i>
33,9	<i>kî-hizhartā rāšā'</i>	Si adviertes a un malvado	<i>proapaggéllō</i>

La forma *nifal* es traducida en los cuatro casos por el griego *fylássō*. En contraste, la traducción de la forma *hifil* es mucho más irregular. En primer lugar, el término aparece cuatro veces en el texto hebreo, mientras que, en el griego, su equivalente aparece solo tres. Y estas tres acciones se describen en griego *con tres términos diferentes*: *sēmaînō*, *proapaggéllō*, y el mencionado *fylássō*.

En consecuencia, si a la hora de identificar el centro de control textual la versión hebrea tiene un fuerte punto de apoyo morfológico en la raíz del verbo “advertir”, no se puede sostener lo mismo para la versión griega. Con todo, la retórica de advertencia sigue siendo central en ambos textos y, por lo mismo, nada impide centrar en este aspecto la interpretación del texto en su conjunto²³.

²³ De hecho, si bien con una lógica distinta a la de esta presentación, la lectura de Ez 33,1-9 de Walther Eichrodt está prácticamente centrada por completo en la noción de advertencia; cf. *Hesekiel*, 305-313.

5. La salvación: un dato colateral

Por lo visto hasta acá, se puede decir que el objetivo de la unidad de Ez 33,1-9 es presentar las posibilidades, tanto para el pueblo como para el centinela/profeta, ante la aparición de una señal: esta se puede ignorar o bien prestarle atención. En esa línea, si la advertencia es el nodo temático central, la salvación sería una consecuencia ulterior de esta. De hecho, como se pudo apreciar en el análisis de la estructura textual, las alusiones a la salvación aparecen en las cláusulas yuxtapuestas a las apódosis. Por lo tanto, si bien son importantes en cuanto cierran dos situaciones hipotéticas, no son elementos que sostienen el relato en su despliegue. Dicho de otra manera: la salvación es *uno* de los centros de control, pero no el único ni tampoco el más constante en el texto.

La salvación aparece dos veces como contrapunto a la condenación que la predicación prevé para los cuatro escenarios presentados (cf. 33,5c; 33,9d). En ese contexto, TM^A-33,5c destaca por la particularidad de su disposición sintáctica: comienza con un *waw* de coordinación adversativa y tiene como primer morfema el pronombre personal “ese”, *hû*. Como se pudo ver, es una frase que, al formar una oposición con la apódosis, retóricamente refuerza la consecuencia apenas esbozada. Sin embargo, al hacerlo, esta oposición introduce un elemento que hasta ese momento estaba ausente: la posibilidad de que haya alguien que escuche la advertencia y se salve.

Por cierto, no se puede negar la posibilidad de que *en teoría* ocurra tal cosa: la advertencia de un centinela puede ser de hecho escuchada y, quien hace caso, lógicamente se salvará. La dificultad textual proviene del hecho de que la trayectoria del texto gira hacia la cuestión de la vida o la muerte de los miembros del pueblo de una manera no solo sorprendente, como puede ser propio de una frase que sirve como oposición; además, es un elemento semánticamente discontinuo, ya que el horizonte de salvación de alguien del pueblo es una cuestión que no vuelve a aparecer hasta 33,10.

La repentina aparición-desaparición de la salvación de los miembros del pueblo crea, a pesar de su equilibrio estructural, un texto semánticamente desnivelado. Es cierto que este desequilibrio se ajusta por 33,9d, pero esto es a nivel formal y no necesariamente en el plano del mensaje, ya que la potencial salvación del profeta 33,9d se expresa en hebreo con un verbo diferente al usado en 33,5c. Además, el sujeto de esta salvación es el profeta/centinela, no el pueblo²⁴.

²⁴ La brusquedad del cambio de tópico también es subrayada por Greenberg (*Ezekiel 21-37*, 673), cuyo comentario se basa en TM-Ez. Este autor entiende que la

La pregunta que se plantea, entonces, tiene que ver con las expectativas que el texto crea a través del despliegue de las imágenes empleadas: la elaborada prótasis de 33,2b-4b es retomada en 33,6a –el comienzo del segundo escenario– para volver al tema de cómo proceder después de las advertencias del vigilante en medio del ataque. Este segundo período hipotético se cierra sin la posibilidad de que alguien sea salvado a la manera de 33,5c. Después de una advertencia tan larga, con una prótasis narrativa tan detallada centrada en la advertencia ante un ataque, la muerte parece más justificada –esperable, al menos discursivamente–, que la posibilidad de que un miembro del pueblo que obedece pueda salvarse. Así, el foco del texto es la advertencia, haciendo que 33,5c sea un versículo semánticamente aislado o bien como una catáfora²⁵.

El hecho de que la salvación, especialmente la del pueblo, no sea parte del núcleo de la predicación de Ez 33,1-9 es complementado por un dato textual obtenido de la confrontación con LXX⁹⁶⁷:

Versículo	TM ^A	LXX ^B	LXX ⁹⁶⁷
33,5	<i>'ēt qôl haššôpār šāma' w^qlô' nizhār dāmô bô yihyeh w^hû' nizhār napšô millēṭ.</i>	<i>hóti tèn fōnēn tēs sálpiggos akoúsas ouk efyláxato, tò haíma autoû ep' autoû éstai, kai hoútos, hóti efyláxato, tèn psyjèn autoû exeílato.</i>	<i>hóti tèn fōnēn tēs sálpiggos akoúsas ouk efyláxato, tò haíma autoû ep' autoû éstai [].</i>

Como se ilustró en el análisis preliminar de la confrontación de los testigos, 33,5c no forma parte de LXX⁹⁶⁷²⁶. Es decir, el texto de Ez 33,1-9 según el Papiro 967 no presenta la posibilidad de salvación para alguien que escucha la advertencia del vigilante. En virtud de la historia de la recepción del texto y del concepto en juego, esta omisión es muy significativa. Sin embargo, desde el punto de vista lingüístico, como se vio en el análisis tex-

continuidad se logra gracias a la responsabilidad ante la advertencia. La noticia es descrita por Sedlmeier como “desproporcionadamente escueta” (“unverhältnismäßig knapp”, *Das Buch Ezechiel 25-48*, 142, traducción personal).

²⁵ Cf. DE BEAUGRANDE – DRESSLER, *Lingüística*, 107-110; 213-214. Estos autores estudian las catáforas según lo que suelen ser, formas pronominales, pero, de todas maneras, esta categoría de análisis puede ser útil para explicar el efecto que produce su presencia en este texto.

²⁶ Cf. también FERNÁNDEZ GALIANO, “Nuevas páginas del códice 967”, 28, donde se aprecia que la línea 35 termina con el *ep' autou estai* de Ez 33,5b y la línea 36 comienza con el *kai ho skopós* de Ez 33,6a.

tual apenas esbozado, la salvación en Ez 33,5c, así como en Ez 33,9d, no es parte de la estructura que sostiene la unidad textual. Más bien, ambas oraciones se anexan a la estructura y se suman a una conclusión que ya se ha dicho. Usando una terminología crítico-histórica más clásica, se podría decir que la posibilidad de que alguien preste atención a la advertencia y sea salvado parece ser una adición tardía. Esto es coherente con la hipótesis del desarrollo textual del libro y, además, también explicaría el hecho de que Ez 33,5c y 33,6, dos oraciones yuxtapuestas, comiencen con *waws* adversativos²⁷.

6. Buscando seguridad: diferentes continuidades de sentido

Es posible profundizar aún más en la problemática de la salvación, la cual aparece como una contraparte a la condenación y a la muerte que transmiten las imágenes del asedio y de la eventual culpabilidad tanto del pueblo como del profeta. Esto se debe a que las opciones léxicas y las diferentes tradiciones textuales pueden llevar a que la comprensión del concepto mismo de salvación cambie, afectando, por supuesto, la comprensión del conjunto de la perícopa.

En efecto, las palabras que el Señor dirige a Ezequiel introducen dos campos semánticos de fondo, correspondientes a cada una de las dos subunidades identificadas: por un lado, el contexto es la guerra (cf. 33,2-6); mientras que, por el otro, el horizonte es moral-soteriológico (cf. 33,7-9). Cada uno de estos antecedentes sugiere una comprensión no necesariamente opuesta, pero sí diferente para la salvación propuesta por 33,1-9. Es normal, entonces, que la presencia de estos diferentes antecedentes puede llevar a que la comprensión de la salvación –y la comprensión del texto en su conjunto– oscile entre una acepción y otra.

Esto se nota particularmente bien si se analiza el uso de los verbos de percepción sensorial en las distintas tradiciones de la perícopa. Son verbos ampliamente presentes en cualquier texto de cualquier idioma y, por lo mismo, su sentido depende mucho del contexto. En nuestra unidad, estos describen tanto la misión del centinela durante el asedio de la ciudad como la misión del profeta.

²⁷ Para el estado actual de la hipótesis redaccional de Ezequiel basadas en la evidencia del Papiro 967, cf. KONKEL, "Redaktionsgeschichte", 43-48. Para un enfoque crítico de estas hipótesis basado en los descubrimientos del desierto de Judea del siglo xx, cf. FABRY, "Ezechiel in Qumran und Masada", 14-17.

33,3,6	El vigilante ve venir la espada	<i>r'h</i>	<i>oráō</i>
33,3,6	El vigilante toca (o no toca) la bocina	<i>tq'</i>	<i>salpízō / sēmáinō</i>
33,4,5	Alguien escucha (o no escucha) el sonido de la trompeta	<i>šm'</i>	<i>akoúō</i>
33,7	El profeta escucha la Palabra del Señor	<i>šm'</i>	<i>akoúō</i>
33,8	El Señor dice a los malvados que morirá	<i>'mr</i>	<i>eípon</i>
33,8	El profeta no habla	<i>dbr</i>	<i>laléō</i>

A través de los verbos de percepción, el texto muestra un flujo bilateral entre ambas misiones. Esto es especialmente elocuente cuando se analizan 33,3 y 33,6. El hebreo lee en ambos versículos el verbo *tq'*, “tocar la trompeta”. LXX-33,3 testimonia *salpízō*, que de hecho corresponde a la acción de tocar la trompeta, pero LXX-33,6 lee *sēmáinō*, un verbo que no está relacionado con el sonido de un instrumento. Como sugiere esta raíz griega, este verbo insinúa algo más relacionado con la interpretación de los signos²⁸. Como los términos que aluden a la visión del peligro y la advertencia al pueblo en un contexto militar están presentes en ambos contextos –por lo tanto, actuando conceptualmente de una manera diferente–, el mensaje de advertencia adquiere una cierta vacilación entre dos polos. En este caso, la advertencia en un contexto militar es presentada como un signo.

En definitiva, la versión griega refuerza lo que el esquema del texto transmite estructuralmente²⁹: en virtud del contexto militar de la primera parte del discurso, el primer sentido para la expresión de 33,5 que denota la salvación es la seguridad física –quien escuche la advertencia del centinela, no morirá en el ataque a la ciudad– mientras que 33,8-9 presenta la salvación en un contexto que es retóricamente diferente. La carga moral es mucho mayor, ya que la orden recibida por el profeta es advertir al “malvado” para que pueda “convertirse”. Además, el sujeto del verbo que denota salvación no es el oyente de la advertencia, sino el profeta mismo, que cumple con advertir al pueblo. De esta manera, la perspectiva moral-soteriológica provocada por 33,6-9 y recogida por la interpretación griega crea una suerte de “captura” del sentido de la salvación³⁰. Esto plantea la pregunta,

²⁸ Esta polisemia se refleja también en TM^A-7,14, que usa la expresión no en su sentido militar, sino para llamar a la conversión.

²⁹ Sobre la categoría de “esquema”, cf. nota 8.

³⁰ Cf. ZIMMERLI, *Ezechiel* 2, 801; EICHRODT, *Hesekiel*, 305-313; GREENBERG, *Ezekiel* 21-37, 675-680. A su manera, cada uno de estos importantes autores subraya el hecho de que Ez 33,2-6 no se cierra hasta Ez 33,7-9 y que, por tanto, el sentido del con-

en atención al contexto militar evocado, si acaso la advertencia de 33,1-9 por tanto no tiene *nada* de físico. La lectura de la parábola según las distintas tradiciones textuales permite apreciar que cada una de estas presenta un mensaje con matices propios.

6.1. Salvación en TM^A-Ez 33,1-9: seguridad tanto militar como moral

Como se ha visto hasta aquí, los dos horizontes de la salvación reconocibles en Ez 33,1-9 están presentes de manera estructuralmente equilibrada: en 33,2-6 se presenta en su sentido físico, mientras que 33,7-9 transmite un horizonte soteriológico. Esta doble acepción es sostenida en TM^A por el uso de dos verbos distintos para cada caso: como se mostró en el análisis comparativo inicial, 33,5 usa el verbo *mlt*, mientras que 33,9 usa *nšl*³¹.

El contexto militar de 33,2-6 lleva a leer el término que significa la salvación en 33,5 como un término que apunta a la seguridad física: durante el ataque de la ciudad, los que presten atención a la advertencia del vigilante no morirán. La salvación en este versículo tiene un sentido eminentemente material: es la consecuencia del acto de alejarse corporalmente del lugar de peligro. Este significado está atestiguado en muchos pasajes de la Biblia Hebrea, y este verbo es empleado para denotar precisamente una acción que tiene la intención de salvarse a sí mismo (cf. Gn 19,17-22; Jue 3,26; 1 Sam 19,10c-18a)³². En el mismo libro de Ezequiel, el único pasaje fuera de 33,5 donde se encuentra este verbo es en la petición de ayuda a Egipto por el rey de Babilonia (cf. Ez 17,12-18). Por lo tanto, la traducción del verbo *mlt* en TM^A-33,5 podría ser, por ejemplo, “ponerse a salvo”: “el que haya hizo caso a la advertencia, se puso a salvo”.

Por otro lado, 33,8-9 presenta la salvación en un nuevo contexto, que, por las razones señaladas, puede ser designado como moral. Eso se añade al hecho de que, si bien la sintaxis del hebreo tiene un “orden de palabras

junto sería, en palabras de Eichrodt, un “contexto espiritual” (*geistliches Umt*); o, como dice Zimmerli “no es una guerra ordinaria entre humanos”. Greenberg dice que Ez 33,2-6 es un prefacio “realista” que tiene como finalidad “estimular al arrepentimiento” (traducciones personales).

³¹ Desde el punto de vista léxico, vale observar que en Ez 33,1-9 la salvación no se expresa usando el verbo hebreo con el que este concepto está tradicionalmente más asociado: יָשַׁע; cf. HAMME, “Salvation”.

³² Cf. BDB, 572-573; HAMME, “Salvation”.

relativamente libre” que permite que la oración misma se muestre de acuerdo con sus propósitos retóricos³³, es posible reparar en la particular estructura de TM^A-33,9: el efecto de poner el objeto directo antes del verbo es que el enfoque de la declaración recaiga en la vida del profeta y que la predicación se cierre con el verbo *nsl*. Por eso se podría traducir TM^A-33,9 con una paráfrasis que refleje esta particularidad: “tú, tu vida salvarás”. Una traducción al español como esta, si bien perdería sentido estético y fluidez, conservaría el sentido del hipérbaton del texto hebreo.

El verbo *nsl* es más frecuente en la Biblia Hebrea que *mlt*³⁴. El sentido general de *nsl* es el de una liberación, que puede ser física, o con respecto a los enemigos. Por ejemplo, se usa en algunas de las tradiciones del Éxodo (cf. Ex 3,8; 6,6; 18,8-10). Es por eso que, a pesar de ser diferente de *mlt*, conserva la connotación de escape. Sin embargo, en algunos contextos, también se aplica al perdón de culpa³⁵. Debido a esta multiplicidad de significados posibles, una traducción al español podría ser el tradicional “salvar”. Más importante que el término en sí, insistimos, es remarcar el contexto retórico moral de Ez 33,7-9.

Con todo, desde el punto de vista de la coherencia textual, el giro que representa Ez 33,7 hace que la parte anterior del texto se someta necesariamente a una relectura: el texto mismo conduce a un proceso de “recalificación retrospectiva”, donde “el receptor puede retroceder y encontrar que el material precedente trata solo de conocimiento *típico*, no *determinado*”³⁶. La cohesión construida permite este giro y explica que a la larga el sentido físico de salvación sea tradicionalmente desplazado en favor del sentido moral. En cuanto procedimiento de ordenamiento textual, es realmente efectivo porque “a primera vista, [Ez 33,1-6] no parece tener ninguna relación con las decisiones *morales* de los oyentes”³⁷.

³³ Cf. W-0 10.1c.

³⁴ El análisis hecho con el programa Verbum arroja 213 ocurrencias de נצל contra 90 de מלט.

³⁵ Cf. HAMME, “Salvation”.

³⁶ Cf. DE BEAUGRANDE – DRESSLER, *Lingüística*, 221 (destacados en el original).

³⁷ LAPSLEY, *Can These Bones Live?*, 69 (destacado en el original, traducción personal). De entre los comentaristas de Ezequiel citados en este trabajo, quizás el que más destaca la relación de la parábola con el contexto bélico del libro es Sedlmeier, cf. *Das Buch Ezechiel 25-48*, 142-143.

6.2. La salvación de LXX^B-Ez 33,1-9: uniforme y religiosa

Para los dos contextos retóricos diferentes que han sido señalados, TM^A-33,1-9 usa dos términos diferentes para referirse a la salvación. Por eso es llamativo que, para los mismos dos momentos de la predicación, LXX^B-33,1-9 lea un solo verbo para ambos escenarios: *exairéō*.

	TM ^A	LXX ^B
Ez 33,5c	w ^h hū' nīzhār napšōd <u>millēṭ</u>	kai hoútōs, hōtī efyláxato, tēn psyjēn autoū <u>exeílato</u> .
Ez 33,9d	w ^e 'attāh napš ^e kā <u>hiššaltā</u>	kai sy' tēn psychēn sautoū <u>exêirēsai</u>

La cuestión de la uniformidad terminológica de LXX^B-33,1-9 no salta a la vista en el análisis estructural: es una cuestión que surge de la confrontación de la tradición textual. El verbo *exairéō* se usa principalmente con la connotación de poner algo a un lado para mantenerlo seguro (cf. Gn 37,21-22; Ex 18,8-10; Dt 25,11; Sal 49,15; Sb 10,1)³⁸. La idea de retirarse o alejarse del peligro es, por tanto, también una característica de la versión de la salvación de Ez 33,1-9 según LXX^B. En una eventual traducción al español, ambos versículos podrían traducir *exairéō* por “poner a salvo”³⁹.

Otra característica de LXX^B-33,1-9, en este caso compartida con LXX⁹⁶⁷, ya fue esbozada cuando fueron presentados los equivalentes griegos para el verbo hebreo *zhr*, con el que TM^A-33,1-9 expresa “advertir” y “atender al signo”. En ese contexto, se mostró que este verbo en *nifal* siempre se traduce por *fylássō*. El verbo *zhr* es raro en el Biblia Hebraica: solo ocho ocurrencias fuera de 33,1-9 y su paralelo intraezequieliano 3,16-21. Por el contrario, *fylássō*, tiene una recurrencia mucho mayor⁴⁰. Pero más importante

³⁸ Cf. BDAG, 344.

³⁹ Olley, en su propuesta de traducción para LXX^B-Ez, elige para ambos versos “*deliver*”, “liberar”. También señala que el uso de *exairéō* junto con *psyjē* en un contexto de ataque es consistente en la LXX. Cf. OLLEY, *Ezekiel. A Commentary*, 169, 463.

Análogamente a lo que ocurre en TM^A, la elección léxica para referirse a la salvación en LXX-Ez también amerita ser resaltada: aunque el verbo *exairéō* no es extraño en la LXX, está lejos de tener la frecuencia o la carga semántico-teológica del verbo *sóizō*; cf. HAMME, “Salvation”.

⁴⁰ El análisis hecho con el programa *Verbum* arroja 457 ocurrencias en la LXX, 25 de ellas en Ezequiel. Si bien el análisis está hecho sobre la versión de la LXX de Rahlfs, aquí lo que importa es la confirmación de la frecuencia del verbo en comparación al equivalente hebreo; más allá del número específico de ocurrencias, *phylassō* es un verbo bastante más recurrente en la Biblia Griega que *zhr* en la Hebraica.

que eso, el término *fylássō* “denota principalmente guardar, pero también puede indicar guardar los mandamientos”⁴¹. Esto significa que es un verbo que se aplica bien en un contexto militar, particularmente la vigilancia, pero, al mismo tiempo, *tiene un sabor religioso innegable*.

El verbo *fylássō* también está presente en LXX-33,8, aunque esta vez su equivalente en la versión hebrea no es *zhr* en su forma *nifal*, sino en *hifil*. Esto hace que el propósito de la predicación del profeta según 33,8 cambie de perspectiva en la versión griega: si en hebreo el profeta predicó para “advertir a los malvados”, en griego lo hace “para que los malvados estén alerta”. El matiz está en que, si en hebreo el acento está en el oficio del profeta, en griego está en la finalidad de tal oficio.

La terminología griega también oscila cuando se expresa la advertencia activa. En el primer escenario de alerta se utiliza el término *sēmáinō* (cf. 33,3), “indicar” o “aclamar”. El término también aparece en la advertencia del segundo escenario (cf. 33,6); el hebreo leía “soplar el cuerno”, siempre manteniendo el vocabulario del contexto de batalla. Sin embargo, para advertir también a los malvados, LXX^B-33,9 usa el verbo *proapaggéllō*, “anunciar”.

LXX-Ez 33,7-9 también muestra más variaciones para el término *rāšā'*, “malvado”, bastante más estable en hebreo:

	TM	LXX
Ez 33,8a	<i>rāšā'</i>	<i>Hamartōlós</i>
Ez 33,8a	<i>rāšā'</i>	–
Ez 33,8b	<i>rāšā'</i>	<i>Asebés</i>
Ez 33,8c	<i>rāšā'</i>	<i>Ánomos</i>
Ez 33,9a	<i>rāšā'</i>	<i>Asebés</i>

Mientras que en TM^A-33,8-9 el hebreo *rāšā'* aparece cinco veces, en LXX-Ez 33,8-9 aparece cuatro –la ocurrencia que falta es un uso vocativo del término–, pero bajo *tres conceptos diferentes*. En las versiones griegas la terminología para la maldad no solo es más variada sino vigorosamente religiosa, distinguida por los adjetivos defectuosos que sugieren un cumplimiento incompleto de la Ley. Es verdad que el hebreo *rāšā'* también puede denotar un mal religioso, pero no está restringido a esta acepción⁴².

⁴¹ GABRIELSON, “Obedience”.

⁴² Cf. SCOTT GLEAVES, “Evil”; SIGRISTA, “Sin”.

En comparación con TM^A-33,1-9, el uso de un término único para la salvación y el vocabulario religioso con el que se construye el texto crea un matiz diferente para la versión testimoniada por LXX^B. Si el texto hebreo muestra dos momentos estructuralmente equilibrados, donde la salvación puede entenderse tanto como seguridad física como como liberación moral según el propio contexto, leído por sí mismo, LXX^B-33,1-9 se presta fuertemente *hacia la interpretación religiosa-moral*. Esto se debe a que el griego no ofrece ninguna diferencia léxica y, aunque la salvación física está estructuralmente presente, léxicamente ofrece más elementos que el hebreo para la interpretación religiosa de la imagen, que eventualmente, a la hora de procesar el mensaje del texto, sumado a la estrategia retórica presentada por el mismo, puede terminar cubriendo toda la perícopa.

6.3. La salvación en LXX⁹⁶⁷-Ez 33,1-9: un asunto de responsabilidad del ministro

Como se dijo, la estructura de Ez 33,1-9 según TM^A y LXX^B se corresponde solo parcialmente con el texto transmitido por el Papiro 967. Uno de los contenidos que más se ve afectado en esta versión es precisamente el de la salvación, debido a la ausencia de TM^A- y LXX^B-33,5c. El resultado es que LXX⁹⁶⁷-33,2-6 refleja una predicación absolutamente centrada en la atención a las advertencias dadas por el centinela y la responsabilidad ante ellos. De hecho, la advertencia del profeta a los impíos en LXX⁹⁶⁷-33,9 está en oposición al silencio del profeta en 33,8. El malvado muere de todos modos: la diferencia es que, en la segunda cláusula, el vigilante se salva.

La responsabilidad del profeta es el núcleo de Ez 33,8-9 en las tres versiones; la apódosis de la hipotética primera cláusula siempre dice que, si el malvado muere, morirá por su propia culpa, pero su sangre, el Señor la buscará de la mano del profeta. Es decir, Dios no le atribuye toda la culpa por la muerte de los malvados. Más bien, lo que el discurso señala es que el profeta/centinela también tiene una culpa que se le puede atribuir. En este caso, el haber guardado silencio.

Sin embargo, en el contexto de LXX⁹⁶⁷-33,1-9, el horizonte de la salvación aparece en 33,9d *por primera vez*. Además, la salvación es posible solo para el profeta. En comparación con TM^A y LXX^B, esto crea un escenario donde la responsabilidad hacia las señales dadas por el Señor –y, en particular, la responsabilidad del profeta– es el tema fundamental.

La forma en que se presenta la salvación en la cláusula final de LXX⁹⁶⁷-33,9 también hace que el texto se distancie de TM^A y LXX^B:

TM ^A -33,9	<i>w^e'attâ naps^škā hiṣṣaltā</i>
LXX ^B -33,9	<i>kai sý tēn psychēn sautoû exēirēsai</i>
LXX ⁹⁶⁷ -33,9	<i>kai sý tēn psychēn sou rhysē.</i>

Tanto en hebreo como en griego, una de las peculiaridades sintácticas de esta frase es la presencia del pronombre personal con un carácter enfático. A partir de la confrontación de las variantes, se puede argumentar a favor de la cercanía de las versiones transmitidas por el TM^A y el LXX⁹⁶⁷; el cual, por lo demás, usa un verbo distinto de la LXX^B para hablar de la salvación, *rhýomai*. Sin embargo, las diferencias morfológicas son tanto o más interesantes. El hecho de que LXX⁹⁶⁷ lea un *futuro* significa que, si el traductor tenía delante un perfecto, ha considerado que la acción tenía el sentido de un futuro inmediato, que se cumplirá cuando se pronuncie la palabra. Aunque en LXX^B la construcción también expresa “una acción inmediata” después de la prótasis, el verbo no se conjuga en el futuro, sino en perfecto; es decir, como algo ya hecho, pero con consecuencias en el momento en que se pronuncia la oración. Como fuere, la idea del futuro inmediato reflejada en el LXX⁹⁶⁷ sí puede expresarse en hebreo con una forma perfecta, tal como se encuentra en TM^A ⁴³.

La distinción es muy sutil, tal como la diferencia entre *rhýomai* y el ya abordado *exaireō*. El primero es, otra vez, un verbo común en la Biblia griega, que aparece también en contextos de rescate y escape⁴⁴. El contexto textual de la salvación en LXX⁹⁶⁷-33,1-9, sin embargo, está aún más inclinado a la atención de las señales y la responsabilidad ante Dios. Por ende, en este caso, traducir *rhýomai* con el tradicional “salvar” es del todo razonable.

7. Síntesis: la pluralidad textual como oportunidad para la teología

Los mecanismos de cohesión textual de Ez 33,1-9 han sido identificados teniendo a la vista la pluriforme tradición textual en torno al libro de Ezequiel, reflejada principalmente en el Texto Masorético y en la LXX. Se tomaron tres testigos empíricos de estas tradiciones y se trató de leer cada texto en sí. Esto permitió percibir, como primer alcance, que la apódosis de la situación hipotética inicial presentada por la predicación profética no es

⁴³ Cf. J-M 112g; 166c; SSG 28e.

⁴⁴ Cf. BDAG, 907-908.

necesariamente la misma según la versión: en las versiones griegas se aprecia de manera más inequívoca que en el texto hebreo que la sentencia de muerte para quien desatiende la señal del centinela es la consecuencia de toda la situación hipotética inicial. Luego, se vio que dos concepciones de la salvación –no necesariamente contradictorias, pero sí distintas entre sí– coexisten en el texto.

Desde una perspectiva diacrónica, la ausencia de salvación para el que escucha al centinela en LXX⁹⁶⁷ sugiere fuertemente que la perícopa sufrió una intervención redaccional durante el período del Segundo Templo⁴⁵. Es cierto que la identificación de capas de redacción en los textos bíblicos, incluso cuando se hace agotadora, muy probablemente no describe el proceso editorial en toda su complejidad. De hecho, se ha demostrado que “muchos casos de intervención editorial llenan vacíos, aclaran ambigüedades, aplanan las discrepancias gramaticales y actualizan el lenguaje. En otras palabras, un texto redactado es, en muchos casos, un texto más coherente, más unificado”⁴⁶. En ese sentido, la mayor armonía estructural de TM^A-Ez no sería un argumento en contra sino más bien a favor de su datación tardía⁴⁷.

Con todo, ello no debería llevar a la conclusión de que una crítica textual es un esfuerzo inútil para la interpretación teológica. Más bien, lo que se ve a lo largo de esta investigación es que el examen de las variantes no hace más que poner en evidencia una cierta *polifonía reconocible en la transmisión misma del texto bíblico, la cual evoca la polifonía de la misma Palabra de Dios*⁴⁸. En esa línea, los elementos de cada tradición textual son relevantes para la interpretación de la unidad, no solo desde el punto de vista lingüístico-textual: lo que está en juego en último término es el alcance teológico del mensaje. En otras palabras: el intérprete podría acentuar tanto el horizonte físico-material de la advertencia –piénsese cómo el tema de la catástrofe vivida en torno a la caída de Jerusalén y la posterior restauración es el contexto narrativo global de la predicación de Ezequiel– como el religioso-espiritual –piénsese en cómo la imagen del centinela ha sido

⁴⁵ Esto es algo también sugerido en el análisis literario de Greenberg, cf. *Ezekiel* 21-37, 675.

⁴⁶ TOOMAN, “Literary Unit”, 506, traducción personal.

⁴⁷ Lo mismo se ha propuesto Ez 34 y 36,17-32: su equilibrio textual respondería a un desarrollo diacrónico del texto; cf. TOOMAN, “Literary Unit”, 499-505; KONKEL, “Redaktionsgeschichte”, 48-60.

⁴⁸ Cf. *Verbum Domini* 7.

recuperada por la tradición hermenéutica judeocristiana como imagen del ministro de Dios—⁴⁹.

La lectura de Ez 33,1-9 en su pluriformidad textual sirve como primer paso para iniciar un diálogo con el resto del libro y con la tradición bíblica que permita ofrecer elementos que sirvan a una representación teológica dinámica del misterio de la salvación⁵⁰. En este texto en particular, es especialmente apreciable cómo la salvación entendida como liberación existencial de una condición peligrosa, como cumplimiento de un paradigma moral y como posibilidad mediada por mediación profética, están en relación. Por lo tanto, una descripción teológica de la salvación que comienza con la lectura de Ez 33,1-9 debiera incluir al menos todos estos elementos en la discusión, porque “la canonización de las múltiples voces de la Biblia es la canonización del diálogo intrabíblico sobre la verdad de Dios”⁵¹.

Bibliografía

- BARTHOLOMEW, C. G., *Introducing Biblical Hermeneutics. A Comprehensive Framework for Hearing God in Scripture*, Grand Rapids 2015.
- BAUER, W. – DANKER, F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago – London 32000, citado como BDAG.

⁴⁹ Estos paradigmas se corresponden *grosso modo* con las dos grandes líneas interpretativas contemporáneas de Ezequiel: una trata de situar el mensaje en el contexto del exilio babilónico, mientras la otra encuentra en el libro elementos proto-apocalípticos desarrollados posteriormente por la tradición judeocristiana en el contexto de la elaboración del discurso soteriológico. La primera línea se reconoce como heredera de las intuiciones hermenéuticas de Moshe Greenberg; cf. DE HAES, *Rouleau*, 59; SWEENEY, *Reading Ezekiel*, 4; COOK, *Ezekiel 38-48*, ix. La segunda, sosteniéndose en los estudios de Johan Lust da un paso ulterior a la hipótesis de *Fortschreibung* de Zimmerli, cf. KONKEL, “Redaktionsgeschichte”, 43-48. Para una valoración crítica del escenario, cf. POHLMANN, “New Directions”, 3-8; SEDLMEIER, *Das Buch Ezechiel*, 126-134. Todo esto lleva a la pregunta por el exilio babilónico y del Segundo Templo como contexto narrativo y/o redaccional de las tradiciones de Ezequiel: cf. ZIMMERLI, *Ezekiel 1*, 12*-23*; NISSINEN, “Babylonian Context?”, 85-98; GUILLAUME, “Chronological Limits”, 187-196.

⁵⁰ Para el estatuto dialógico de la teología bíblica, cf. GRILLI, “Come fare teologia biblica?”, 52-58; CLAASSENS, “Dialogue”, 127-144. Para la cuestión del dinamismo en la elaboración de una teología bíblica, cf. *Verbum Domini*, 36; BARTHOLOMEW, *Biblical Hermeneutics*, 361-428.

⁵¹ GRILLI, “Come fare teologia biblica?”, 55-56, traducción personal.

- BENEDICTO XVI, Exhortación Apostólica Postsinodal *Verbum Domini* (30 de septiembre de 2010), en AAS 102 (2010) 681-787.
- BROWN, F. – DRIVER, S. R. – BRIGGS, C. A., *The Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* (basado en el Lexicon de W. Gesenius), Washington 2000, citado como BDB.
- CARBAJOSA, I., *Hebraica veritas versus Septuaginta auctoritatem. ¿Existe un texto canónico del Antiguo Testamento?* (EstBib 78), Estella 2021.
- CLAASSENS, L. J. M., “Biblical Theology as Dialogue: Continuing the Conversation on Mikhail Bakhtin and Biblical Theology”, *JBL* 122 (2003) 127-144.
- CLARK, M., *Etymological Dictionary of Biblical Hebrew. Based on the Commentaries of Samson Raphael Hirsch*, Jerusalem 1999.
- COOK, S. L., *Ezekiel 38-48*, AncB 22B, New Haven – London 2018.
- DE BEAUGRANDE, R. – DRESSLER, W. U., *Introducción a la lingüística del texto*, Barcelona 1997; original alemán, *Einführung in die Textlinguistik*, Tübingen 1981.
- DE HAES, F., *Le Rouleau d'Ézéchiél. Une nouvelle traduction annotée avec une étude préliminaire* (LR 54), Namur – Paris 2019.
- DIFRANCO, L., “Guilt”, en *Lexham Theological Wordbook*, Birmingham 2016.
- EICHRODT, W., *Der Prophet Hesekiel. Kap. 19–48* (ATD 22,2), Göttingen 1966.
- FABRY, H.-J., “Ezechiel in Qumran und Masada – Bezeugung und Rezeption”, en J. C. GERTZ – C. KÖRTING – M. WITTE (eds.), *Das Buch Ezechiel. Komposition, Redaktion und Rezeption* (BZAW 516), Berlin – Boston 2020, 1-42.
- FERNÁNDEZ GALIANO, M., “Nuevas páginas del códice 967 del A. T. griego (Ez 28,19-43,9) (P. Matr. bibl. 1)”, *StPapy* 10 (1971) 7-76.
- GABRIELSON, T. A., “Obedience”, en *Lexham Theological Wordbook*, Birmingham 2016.
- GOSHEN-GOTTSTEIN, M. – TALMON, S. (eds.), ספר יחזקאל / *The Hebrew University Bible. The Book of Ezekiel*, Jerusalem 2004.
- GREENBERG, M., *Ezekiel 21-37* (AncB 22A), New Haven – London 1997.
- GRILLI, M., “Come fare teologia biblica?”, en G. BENZI (ed.) (PSV 80), *La Bibbia e le sue teologie*, EDB 2019, 45-58.
- GUILLAUME, P., “The Chronological Limits of Reshaping Social Memory in the Presence of Written Sources: The Case of Ezekiel in Late Persian and Early Hellenistic Yehud”, en I. D. WILSON – D. V. EDELMAN (eds.), *History, Memory, Hebrew Scriptures. A Festschrift for Ehud Ben Zvi*, Winona Lake 2015, 187-196.

- HAMME, J. T., “Salvation”, en *Lexham Theological Wordbook*, Birmingham 2016.
- HAUSPIE, K., “Ezekiel”, en A. G. SALVESEN – T. M. LAW (eds.), *The Oxford Handbook of the Septuagint*, New York 2021, 275-289.
- HURTADO ALBIR, A., *Traducción y Traductología. Introducción a la traductología*, Barcelona 2001.
- JOÛON, P. – MURAOKA, T., *Gramática del hebreo bíblico. Edición en español preparada por Miguel Pérez Fernández* (IEB XVIII), Madrid 2007; original inglés, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Roma 2006, citado como J-M.
- KONKEL, M., “Die Ezechiel-Septuaginta, Papyrus 967 und die Redaktionsgeschichte des Ezechielbuches – Probleme und Perspektiven am Beispiel von Ez 34”, en J. C. GERTZ – C. KÖRTING – M. WITTE (eds.), *Das Buch Ezechiel. Komposition, Redaktion und Rezeption* (BZAW 516), Berlin – Boston 2020, 43-62.
- KÖHLER, L. – BAUMGARTNER, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden – New York 2000; original alemán, *Hebräisches und aramäisches Lexicon zum Alten Testament*, Leiden 1996, citado como HAL.
- LAPSLEY, J. E., *Can These Bones Live? The Problem of Moral Self in the Book of Ezekiel* (BZAW 301), Berlin – New York 2000.
- LEMMELIJN, B., “Text-Critically Studying the Biblical Manuscript Evidence: An ‘Empirical’ Entry to the Literary Composition of the Text”, en R. PERSON JR. – R. REZETKO (eds.), *Empirical Models Challenging Biblical Criticism* (SBL.AIL 25), Atlanta 2016, 129-164.
- MARQUIS, G., “Consistency of Lexical Equivalents as a Criterion for the Evaluation of Translation Technique as Exemplified in the LXX of Ezekiel”, en C. E. COX (ed.), *VI Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Jerusalem 1986* (Septuagint and Cognate Studies 23), Atlanta 1987, 405-424.
- , “Word Order as a Criterion for the Evaluation of Translation Technique in the LXX and the Evaluation of Word-Order Variants as Exemplified in the LXX of Ezekiel”, *Textus* 13 (1986) 59-84.
- MORRISON, G. S., *Teaching the Classical Hebrew Stem System (The Binyamin)* (Tesis de Magister en Theological Studies), Vancouver 1995.
- MORRISON, M., “Salvation”, en *Lexham Biblical Dictionary*, Birmingham 2016.
- MURAOKA, T., *A Syntax of Septuagint Greek*, Leuven – Paris – Bristol 2016, citado como SSG.
- NISSINEN, M., “(How) Does the Book of Ezekiel Reveal Its Babylonian Context?”, *WO* 45 (2015) 85-98.

- OLLEY, J. W., *Ezekiel. A Commentary based on Iezekiel in Codex Vaticanus (SCS)*, Leiden – Boston 2009.
- PERSON JR., R. F. – REZETKO, R., “Introduction: The Importance of Empirical Models to Assess the Efficacy of Source and Redaction Criticism”, en R. PERSON JR. – R. REZETKO (eds.), *Empirical Models Challenging Biblical Criticism (SBL.AIL 25)*, Atlanta 2016, 1-35.
- POHLMANN, K.-F., “Ezekiel: New Directions and Current Debates”, en P. BARTER – W. A. TOOMAN (eds.), *Ezekiel. Current Debates and Future Directions (FAT 112)*, Tübingen 2017, 3-17.
- SCOTT GLEAVES, G., “Evil”, en *Lexham Theological Wordbook*, Birmingham 2016.
- SEDLMEIER, F., *Das Buch Ezechiel, Kapitel 25–48 (NSK-AT 21/2)*, Stuttgart 2013.
- SIGRIST, D. J., “Sin”, en *Lexham Theological Wordbook*, Birmingham 2016.
- SWEENEY, M. A., *Reading Ezekiel. A Literary and Theological Commentary*, Macon 2013.
- TOOMAN, W. A., “Literary Unit, Empirical Models and the Compatibility of Synchronic and Diachronic Reading”, en BARTER, P. – TOOMAN, W. A. (eds.), *Ezekiel. Current Debates and Future Directions (FAT 112)*, Tübingen 2017, 497-512.
- TOOMAN, W. A. – LANGE, A. – LUST, J., “Textual History of Ezekiel”, en A. LANGE – E. TOV (eds.), *Textual History of the Bible. I. The Hebrew Bible*, Brill, Leiden 2016, 559-585.
- TOV, E., *Textual Developments. Collected Essays. Vol. 4 (S.VT 181)*, Leiden – Boston, MA 2019.
- WALTKE, B. K. – O’CONNOR, M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake 1990, citado como W-O.
- ZIEGLER, J. (ed.), *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. Vol. 16,1: Ezechiel*, Göttingen ¹1952, ²1977, ³2006, ⁴2015.
- ZIMMERLI, W., *Ezechiel, 2. Teilband: Ezechiel 25–48 (BKAT 13,2)*, Neukirchen-Vluyn 1969, ²1979.
- , *Ezechiel, 1. Teilband: Ezechiel 1–24 (BKAT 13,1)*, Neukirchen-Vluyn 1955, ²1979.

[recibido: 13/02/23 – aceptado: 08/03/23]