

PROFETAS, ESCATOLOGÍA, ECOLOGÍA

Resumen

En el tratamiento de la cuestión ecológica, la referencia profética se sitúa más bien en la crítica profética. Este aspecto es evidente según el principio de que el profeta denuncia lo insoportable. Pero la otra faceta del profeta es “anuncia lo inimaginable”, y esta dimensión de la función profética se constata igualmente en el tema ecológico. La esperanza, la escatología profética, anuncia lo inimaginable, del que forma parte esencial una ecología integral y nueva.

Palabras clave: Escatología. Profeta. Ecología. Esperanza. Creación.

Introducción

La ecología, ¿cosa de moda? No solamente. Nadie con un mínimo de buena fe puede negar el problema que afrontan nuestras sociedades: contaminación mortífera e insostenible en las grandes ciudades, sobre todo. El cambio, el calentamiento climático, es evidente, con sus secuelas de poblaciones enteras que tienen que emigrar en condiciones deplorables. Francisco, el obispo de Roma, publicó una encíclica hace un año que políticos y científicos alabaron por su pertinencia, su fuerza argumentativa y las pistas de solución que propone. No todos, sin embargo, aplaudieron la postura de Francisco. Era de esperar, ya que la ecología integral, entre otras cosas, pone de manifiesto la relación estructural entre injusticias sociales y desastre ecológico. Los intereses que proteger son muchos.

Con la ecología ha pasado como con muchos otros temas. ¿Cuántos siglos fueron necesarios para que los cristianos reconociesen que la esclavitud era incompatible con la fe cristiana? Dieciocho como mínimo. Los textos proféticos denuncian con su habitual vigor la relación entre la injus-

ticia social y los desastres ecológicos, y ponen a los animales como ejemplo a seguir¹. Pero los profetas, en función de su naturaleza propia de “denunciar lo insoportable y anunciar lo inimaginable”, no solo denuncian, sino que incluyen también la dimensión ecológica en sus utopías escatológicas. Se trata, en este somero trabajo, de presentar y analizar unos textos proféticos clave, expresión de su escatología ecológica.

1. Os 2,18-25

¹⁸Sucedirá aquel día, oráculo de YHWH, que me llamarás “mi marido” y ya no me llamarás “mi amo”. ¹⁹Arrancaré los nombres de los baales de su boca y ya no se acordarán más de sus nombres.

²⁰Aquel día estableceré en su favor un pacto con los animales del campo y con los pájaros del cielo y con los reptiles de la tierra; el arco, la espada y la guerra extirparé del país y haré que duerman seguros. ²¹Me desposaré contigo para siempre, me desposaré contigo a precio de justicia y de derecho, de misericordia y de ternura. ²²Me desposaré contigo a precio de fidelidad y conocerás a YHWH.

²³Sucedirá aquel día que responderé del cielo y el cielo de la tierra. ²⁴La tierra, del trigo, del vino nuevo (mosto, vino cosechero), y ellos responderán de Yezrael. ²⁵Yo la sembraré para mí en el país, y tendré misericordia de “No misericordia” y llamaré “Mi pueblo” a “No mi pueblo”, y él dirá: “Mi Dios”.

1.1. Situación. Contexto próximo y lejano

El bloque 2,18-25 se sitúa indiscutiblemente en el marco de los tres primeros capítulos de Oseas, cuya trama principal es la metáfora esposo/esposa, que apunta claramente a las relaciones Dios/Israel (“ama a una mujer adúltera [...] pues así ama YHWH a los hijos de Israel”, 3,1). A partir de 4,1 la metáfora ya no se usa más en el resto del libro (4-11), aunque se encuentren resonancias afectivas en 11,1-11².

¹ J. ASURMENDI, “Les prophètes écolos”, en S. RAMOND (ed.), *Tradition et transmission. Une génération de biblistes à l'Institut Catholique de Paris*, Paris 2016, 27-46.

² El uso y la función de las metáforas en el libro de Oseas están contemplados con gran pertinencia en los dos artículos que se complementan: E. BONS, “L'approche ‘métaphorologique’ du livre d’Osée”, *RSR* 72,2 (1998) 133-155; ID., “Die Ehemetaphorik in Hosea 2,4-25 – Elemente, Funktion, Hintergründe”, en H. IRSIGLER (ed.), *Mythisches in biblischer Bildsprache: Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen*, Freiburg in Brisgau 2004, 234-257.

Los vv. 2,16-17 están directamente articulados con la unidad precedente, 2,4-15; baste señalar el “por eso” (לכן) de 2,16. Es evidente igualmente que la restauración de la relación rota en 2,4, “ella ya no es mi mujer ni yo soy su marido”, se programa en estos dos versículos 2,16-17. Las relaciones de 2,4-17 con 2,18-25 aparecen sin esfuerzo a nivel de vocabulario corresponder/responder de vv. 17 y 23-24 (ענה), así como la metáfora esposo/esposa, que se precisará más adelante. Esto no impide reconocer que las diferencias saltan a la vista igualmente, aunque no sea más que por la repetición de “sucederá aquel día” (vv. 18 y 23) y “aquel día” (v. 20), de claro tinte escatológico.

La mayor parte de los autores considera que este bloque es obra de añadidos posteriores. Sea lo que fuere, el color y la teología se enraízan perfectamente en las intervenciones del profeta. La coherencia del texto actual es manifiesta, aunque la coherencia literaria sea un tanto caótica.

1.2. Delimitación de las distintas unidades

La primera unidad de este bloque se encuentra en los vv. 18-19. Su comienzo está marcado por las dos fórmulas iniciales “sucederá aquel día” y “oráculo de YHWH”, y su final por la fórmula introductoria del v. 20, “aquel día”. Además, el vocabulario relativo a la relación esposo/esposa, así como la presencia de los baales y sus “nombres” configuran la unidad.

La segunda, los vv. 20-22, marcada por “aquel día”, termina donde empieza la siguiente, v. 23, con la fórmula “sucederá aquel día”. El vocabulario de esta unidad no es unívoco, pero se distingue a simple vista de las unidades que la preceden y la siguen.

La última, vv. 23-25, empieza, como ya se dijo, con la fórmula “sucederá aquel día”. En 3,1 arranca el relato biográfico del matrimonio del profeta con su mujer y las consecuencias que saca de él YHWH. Con esta nueva introducción se cierran los vv. 23-25, aunque sea el mismo personaje el que habla.

Todo esto sin prejuzgar las incongruencias narrativas de las distintas unidades que se verán a continuación.

1.3. Análisis literario: vocabulario, personajes y sus relaciones

El v.18 está dominado por el vocabulario conyugal y una redistribución de las apelaciones que indican un cambio real. La esposa designa a su

pareja como “esposo” y no como “amo”. El juego de palabras es claro. “Baal” es al mismo tiempo un nombre común que significa “dueño” “amo”, “señor”, y el nombre propio de la divinidad cananea, bien conocida por los textos de Ugarit y la Biblia³. Baal, como cualquier divinidad, tenía diversas apelaciones, varios nombres⁴. Si la esposa designa a su pareja como “esposo”, ya sobran todos los “baales y sus nombres”.

Por lo que toca a las relaciones de los personajes, hay que decir que en el v. 18 YHWH se dirige a su pareja en segunda persona del singular, mientras que en el v. 19 lo hace en tercera persona del singular. No es muy coherente.

En la segunda unidad, vv. 20-22, hay dos vocabularios distintos. El vocabulario de la “alianza” es peculiar, pues el enunciador, que no puede ser otro que YHWH, establece un pacto con los animales, pájaros y reptiles, es decir, con el mundo animal. Es un pacto unilateral, por lo que no se le puede llamar alianza, que conlleva necesariamente reciprocidad de derechos y obligaciones⁵. YHWH se compromete, hace un pacto con los animales, aunque no se sabe en qué consiste. La segunda parte del discurso de YHWH se refiere a las armas y a la guerra. Ambas serán erradicadas. Las relaciones de los personajes son claras. El enunciador, YHWH, aparece capaz de realizar lo que anuncia. Los beneficiarios del pacto de YHWH con los animales son explícitamente “ellos”: “Estableceré en su favor un pacto con los animales del campo y con los pájaros del cielo y con los reptiles de la tierra”. Y con el anuncio de la eliminación de armas y guerra se llega a la conclusión del v. 20: “Haré que duerman seguros”. También son “ellos” los que salen ganando de la eliminación de la guerra.

El otro vocabulario de la unidad cambia por completo de horizonte. Se pasa al terreno matrimonial.

Desposar (אַרשׁ) es término conocido en el AT. Supone el comienzo de cero de una relación conyugal y supone que la mujer es virgen. Lo cual, en el contexto presente, no deja de extrañar. El verbo se repite tres veces. Sorprende más todavía la dote que anuncia aportar el futuro esposo: justicia (צדק) y derecho (משפט), misericordia (חסד) ternura (רחמים) y fidelidad

³ Véase como muestra el ciclo de Elías (1 Re 17-19) y el nombre propio Isbaal, hijo de Saúl (2 Sam 3,6-39).

⁴ Baal Berît (Jue 8,33; 9,4), Baal-Hazor (2 Sam 13,23), Baal-Peor (Nm 23,28; Dt 3,29; 4,46; 34,6; Jos 13,20), Baal-Perazim (2 Sam 5,18-20; 1 Cr 14,9-11), Baal-Zaphon (Ex 14,2.9; Nm 33,7) y Baal-Shamim, no explícitamente atestado en la Biblia, pero omnipresente en el Oriente Próximo. Su magnífico templo de Palmira, destruido recientemente, da testimonio de ello.

⁵ Cf. E. KUTSCH, “ברית *bərīt*”, en E. JENNI - C. WESTERMANN (eds.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento I*, Madrid 1978.

(אֲמוּנָה)⁶. Baste decir en este punto que el dúo “justicia-derecho” es clásico y clave en el AT. El derecho corresponde a las normas y leyes precisas y concretas, a los “códigos” y corpus jurídicos, mientras que la “justicia” representa el horizonte que dichos códigos pretenden encarnar sin jamás conseguirlo. Los códigos no “agotan” la justicia ni la justicia se reduce a los códigos. Por lo que a misericordia se refiere (חַסֵּד), es bien sabido que el término hebreo es imposible de traducir con un término equivalente. Las observaciones de A. A. Macintosh⁷ me parecen muy pertinentes y adecuadas: “El término caracteriza las acciones de la persona que asume las responsabilidades que suponen el amor y la confianza necesarias para el éxito de una sociedad o una familia [...] Oseas utiliza el término para describir las relaciones ideales de los hombres en la sociedad y del hombre con Dios”. La fidelidad no plantea excesivos problemas de comprensión⁸. No es costumbre concebir la dote matrimonial en estos términos. Y no hay duda de que en 2,21 se refiere a eso, ya que la construcción sintáctica no deja lugar a dudas. Se trata, en efecto, de la preposición *beth pretii*, que señala en este caso el precio pagado por el novio (el *Brautpreis*⁹), conforme al contrato de casamiento¹⁰. “Conocer” en Oseas es un término clave, sobre todo al tener como complemento YHWH, el רֵעַת יְהוָה, “conocimiento de YHWH”¹¹.

La última unidad, 2,23-25, presenta otra serie de particularidades lingüísticas sobre todo en los vv. 23-24. Se designan correctamente los personajes, relacionados todos ellos por el verbo עָנָה, cuya traducción básica es responder. En este contexto es difícil entender su sentido. La amplia explicación de Macintosh convence¹². Parece pertinente traducir por “responder de”.

⁶ Pueden verse en sus lugares correspondientes de G. J. BOTTERWECK – H. RINGGREN (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart – Berlin – Köln 1995.

⁷ A. A. MACINTOSH, *Hosea* (ICC), Edinburgh 1997, 127.

⁸ Véase el famoso juego de palabras en Is 7,9.

⁹ J. JEREMIAS, *Der Prophet Hosea* [ATD 21/1], Göttingen 1983, 50; H. W. WOLFF, *Dodekapropheten 1, Hosea* (BKAT), Neukirchen-Vluyn 1965, 64.

¹⁰ MACINTOSH, *Hosea*, 83.

¹¹ WOLFF, *Dodekapropheten 1* y el estudio clásico de este autor, “Wissen um Gott bei Hosea als Urform von Theologie”, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1964, 182-205.

¹² MACINTOSH, *Hosea*, 86. Se trataría, pues, siguiendo a Ibn Janāh, de una raíz ‘nh ll con el sentido de “me ocuparé de”, que implica que el personaje de quien se ocupa, al que responde, cumple con su función, realiza su misión. Aquí se puede traducir aproximándose lo más posible a esta raíz por “responder de”, ser garantía de, ocuparse de, hacerse cargo de, en vistas a la realización de la función propia del cielo, de la tierra, del trigo.

En 2,25 cambian los personajes y relaciones. Es difícil de entender sin tener en cuenta lo dicho en 2,5-6: al anuncio de convertir la tierra/esposa en un desierto, en tierra árida, y de no tener compasión de sus hijos corresponde ahora la inversión, el cambio radical de la situación.

1.4. Estructura y lógica

Evidentemente, cada unidad tiene su propio ritmo y estructura. La primera está centrada en el trueque de las apelaciones que indican el cambio de la relación. La segunda tiene dos ejes principales: el final de los conflictos, con la naturaleza y entre los hombres, por un lado. Por otro, el cambio de relaciones, así como de su marco y parámetros, del dúo “esposo-esposa”. La última continúa la dinámica del cambio radical, pero esta vez jugando con la metáfora esposo/esposa, en la que la tierra apunta a la esposa, y el de los nombres simbólicos de los hijos, tal y como aparece en 2,5-6.

1.5. Perspectivas teológicas

A pesar de las relativas incongruencias del texto, los cambios de pronombres personales y las variaciones en el tratamiento de la metáfora, su dinámica y lógica son claras, pudiendo condensarlas en pocas palabras: ruptura y transformación. Ruptura, porque lo que se propone incluso dentro de la lógica de la metáfora no estriba en una nueva relación, sino en una relación nueva que se instaura desde cero, *ab ovo*. Ese es el sentido de los esponsales del v. 21. La ruptura es menos gráfica en el abandono de los nombres de los baales, aunque todo va en el mismo sentido de la transformación. Esta aparece en su radicalidad al anunciar el fin de la hostilidad con la naturaleza, con los animales y la desaparición de la guerra.

Estos tres elementos constituyen el núcleo esencial del anuncio escatológico del profeta (el triple “aquel día”): a) relación nueva entre Dios e Israel (metáfora de los esponsales, la nueva apelación del marido y los nuevos nombres de los hijos); b) relaciones pacíficas entre los hombres entre sí y con los animales; c) actitud, respuesta fecunda y positiva de la naturaleza entre sí y, como consecuencia, bienestar para los hombres gracias a los productos de la tierra.

Se trata de una recomposición general de las relaciones de todos los actores del drama: Dios, hombres y naturaleza. Y si es clásica y compren-

sible la inclusión de la paz dentro del panorama contemplado en perspectivas escatológicas, lo es menos “ la concomitancia del cese de la guerra con el cese de hostilidades con los animales y la respuesta de la naturaleza¹³. La concordia general implica en este caso la naturaleza como parte constituyente del horizonte escatológico.

En los oráculos de Oseas, la naturaleza juega un papel esencial. No solamente por la profusión inigualada de las imágenes y metáforas que utiliza, sino por la articulación entre injusticia social y desastre ecológico¹⁴, como se ve de forma meridiana en Os 4,1-3. No es de extrañar que justicia y horizonte escatológico vayan hermanados.

Quizá esta articulación de justicia y ecología explique la presencia de la dote tan especial que el novio va a “pagar” por su prometida: justicia, derecho, misericordia, ternura y fidelidad. El conjunto de las tres unidades es un eco, una imagen invertida de Os 4,1-3 en clave escatológica. En estos parámetros, el actor esencial es ciertamente YHWH, pero Israel no es un personaje pasivo. La “dote” que se le da implica una respuesta, una acción por su parte insoslayable. Si la recomposición general y la situación nueva que acarrea no puede ignorar la ecología, tampoco puede excluir la justicia y sus armónicos. Ni su articulación estructural y orgánica.

2. Is 65,16b-25

^{16b} En efecto, se olvidarán las desgracias del pasado y se esconderán a mis ojos;

¹⁷ en efecto, voy a crear unos cielos nuevos y una tierra nueva.

No se recordará más el pasado, no volverá más al corazón;

¹⁸ regocijaos, alegraos por siempre por lo que voy a crear.

En efecto, creo a Jerusalén “alegría” y a su pueblo “júbilo”,

¹⁹ me alegraré por Jerusalén y me regocijaré por mi pueblo.

Ya no se oirán en ella ni lloros ni gemidos,

²⁰ ya no habrá allí niños que mueran de días, ni adultos que no colmen la totalidad de sus años.

En efecto, joven será el que muera a los cien años, y al que no llegue se le considerará maldito;

²¹ construirán casas y las habitarán, plantarán viñas y comerán de sus frutos,

¹³ El motivo del pacto con los animales y la fecundidad de la tierra aparece claramente en Ez 34,25-28. Los motivos de la paz por eliminación de la guerra y de los animales dañinos sale también en Lv 26,6, aunque con tintes más belicosos y menos paradisíacos.

¹⁴ ASURMENDI, “Les prophètes”, 27-46.

²² no construirán y otros las habitarán, no plantarán y otros comerán [de sus frutos].

En efecto, los días de mi pueblo serán como los de los árboles.

La obra de sus manos consumirá mis elegidos.

²³ No se fatigarán en vano y no tendrán hijos para la catástrofe;

en efecto, serán descendencia bendita del Señor,

y sus retoños seguirán con ellos.

²⁴ Y sucederá que antes de que me llamen les responderé,

cuando todavía estén hablando ya les habré escuchado.

²⁵ El lobo y el cordero pacerán juntos, el león y el buey comerán hierba, la serpiente se alimentará de polvo.

No se obrará mal ni se destruirá en todo mi monte santo, dice YHWH.

Se trata probablemente de uno de los textos más recientes del libro de Isaías, cuyo autor tiene tras de sí el resto de esta obra profética y de tantos otros textos veterotestamentarios. En este marco, la perspectiva escatológica no sorprenderá a nadie. Para este trabajo que pretende explorar la articulación entre escatología profética y ecología, el estudio de 65,16b-25 es insoslayable.

2.1. Contexto amplio

El texto, cuya delimitación deberemos justificar rápidamente, se encuentra al final del libro de Isaías. Habitualmente, la obra que lleva el nombre del profeta se organiza en tres grandes bloques: 1–39; 40–55¹⁵ y 56–66. En la organización de la última parte del libro, los caps. 63,7–64,11+65–66 componen un bloque propio, aunque, como se verá en la historia de la redacción, resonancias y relaciones con otras partes de la obra deberán ser tomadas en cuenta. La gran mayoría de los exegetas considera que Is 60–62, por su vocabulario, estructura y temática, tienen una identidad específica. 56,9–59,20 representan un conjunto particular; finalmente, 56,1-8 da el tono de apertura que se encuentra igualmente en 65–66 como conclusión.

2.2. Delimitación

La delimitación de la unidad presenta varios puntos controvertidos. El primero de ellos es su comienzo.

¹⁵ La frontera entre la segunda y la tercera parte se contempla últimamente de manera distinta, cf. U. BERGES, *Jesaja 49-54* (HThK, AT), Freiburg 2015.

¿Empieza la unidad en 65,16b o en 65,17? Hay opiniones para todos los gustos¹⁶. Los כִּי (*kî*) de 65,16b y 17 pueden verse como partículas que refuerzan ambas frases, formando parte de la misma expresión. Su lógica parece clara: “En efecto, se olvidarán las desgracias del pasado y se esconderán a mis ojos; en efecto, voy a crear unos cielos nuevos y una tierra nueva”. El matiz causal del v. 17 está más marcado. El contraste aparece manifiesto formando una reflexión palpable. El cambio de tema entre 45,13-16a y 65,16b-25 es igualmente claro. Así, el desarrollo del pensamiento a partir de 16b, reforzado por el vocabulario, sobre todo el verbo בָּרָא (*br'*) se dibuja con claridad.

Por lo que al final se refiere, es evidente que en 66,1 empieza una nueva unidad con la fórmula del mensajero, a lo que hay que añadir un nuevo enunciador y temas diferentes. Por otro lado, el v. 25 aparece de improviso por lo que al tema se refiere. Globalmente puede ser considerado como formando parte de la novedad radical de la unidad, pero el horizonte se abre de tal manera que las sospechas de “añadido” no son infundadas, sobre todo teniendo en cuenta que el motivo del versículo con alguna variante se encuentra ya en el propio libro de Isaías (11,1-9).

2.3. Vocabulario y personajes

Hay que señalar, para empezar, la triple mención del verbo בָּרָא (*br'*), vv. 17-18. Las tres veces en participio activo y dos de ellas en la construcción כִּי הִנְנִי בּוֹרֵא (*kî hinnî nî bôrē'*, “yo creando”). El término se usa con predilección en Is 40-48, en Gn 1 y, ocasionalmente, en otros textos. Como dice Blenkinsopp¹⁷, el verbo es el término técnico para hablar de la actividad creadora de Dios, lo que demuestra la dependencia de Is 65,16b-25 del Déutero-Isaías. Los objetos de la acción creadora de Dios en 40-48

¹⁶ Como muestra de los autores partidarios de empezar la unidad en 65,17, cf. J. BLENKINSOPP, *Isaiah 56-66* (AB 19B), New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 2003, 285-290; J. D. W. WATTS, *Isaiah 34-66* (WBC), Waco 1987, 351-358; W. BRUGGEMANN, *Isaiah 40-66*, Louisville 1998, 245-251. Por el contrario, entre los defensores del inicio de la unidad en 65,16b, cf. C. WESTERMANN, *Das Buch Jesaja 40-66*, Göttingen 1976, 322-326; O. H. STECK, “Der neue Himmel und die neue Erde: Beobachtungen zur Rezeption von Gen 1-3 in Jes 65,16b-25”, en J. VAN RUITEN – M. VERVENNE, *Studies in the book of Isaiah. Festschrift Willem A. M. Beuken*, Leuven 1997, 349-365; Ch. NIHAN, “L’histoire rédactionnelle du ‘Trito-Esaïe’: un essai de synthèse”, en J. D. MACCI – Ch. NIHAN – Th. RÖMER, *Les recueils prophétiques de la Bible*, Genève 2012, 201-228.

¹⁷ BLENKINSOPP, *Isaiah*, 286.

son variados. Por otro lado, el contraste entre “las cosas de antes” y “las cosas nuevas” es igualmente manifiesto en 42,9 y 48,6, aunque aquí, en 65,17b, el contraste es entre “las desgracias del pasado” y “las cosas nuevas”. Es clara también la inclusión entre 17 y 18a con la expresión ya citada *kî hinn^e nî bôrē*. Los cielos y la tierra son calificados de “nuevos”, y esta novedad va a ser declinada en los versículos siguientes en varios ámbitos: la vida de los hombres, la edad de las gentes, centenarios todos, y con una mortalidad infantil igual a cero. Lo “nuevo” se plasma también en el ámbito del trabajo: construir y plantar para uso y beneficio de los que lo han hecho. Se explicita igualmente que los beneficiarios serán no “otros”, sino los que han trabajado. Paralelamente, la descendencia no será malograda ni víctima de la catástrofe. El vocabulario de la alegría (*šís, gíl*), con presencia masiva en los vv. 18-19, es clave, con la particularidad de que tanto “vosotros” como YHWH aparecen como sujetos de dichos verbos.

Los personajes están íntimamente relacionados en dichos versículos, ya que YHWH se regocija y se alegra en Jerusalén y en su pueblo.

Otro aspecto del vocabulario merece ponerse de manifiesto: בְּחִירֵי יְהוָה y בְּרוּכֵי יְהוָה, mis elegidos y los benditos de YHWH. Sin olvidar, evidentemente, עַמִּי. Los tres términos no parecen ser sinónimos. Los elegidos y los benditos son “pueblo”, pero no todo el pueblo es “elegido”. Jerusalén, por el contrario, aparece con un perfil menos definido. ¿Es solamente un lugar geográfico? Parece ser equivalente a “mi pueblo” en los vv. 18-19, y habrá que decir, por tanto, que no todos los habitantes de Jerusalén son mis elegidos.

Es importante igualmente el v. 24, ya que es otra forma de decir la comunión al dejar claro el restablecimiento de la comunicación llamada-respuesta.

Por último, el v. 25 utiliza las imágenes animales y, dentro de este mundo, el compartir la misma comida por personajes animales antagónicos, con la particularidad de que ya no matarán para comer.

2.4. Estructura

El desarrollo lógico de este texto, teniendo en cuenta lo hasta ahora dicho, se desvela sin grandes dificultades. 16b-18a constituye una primera parte, anuncio de la “novedad”. La segunda parte, 18b-24, es más larga que la anterior y más concreta, explicitando la novedad anunciada en la primera. El v. 25, aunque no desentona en el conjunto, se sitúa en otra tonalidad, desarrollando el tema de la paz y concordia.

2.5. Contexto histórico e historia de la redacción del Trito-Isaías

La historia del libro de Isaías sigue dando mucho que hablar. El bloque llamado habitualmente “Trito-Isaías” forma parte evidentemente de dicha discusión. No es lugar ni objeto de este trabajo afrontar el problema de la historia de la redacción de los capítulos 56–66 (o 55–66). El trabajo de Ch. Nihan¹⁸ puede servirnos de referencia en este punto a nivel de resultados, sin entrar necesariamente en la discusión. Algunas pinceladas bastarán para recordar la posición del autor, una de las buenas síntesis actuales sobre la cuestión:

- 1) Is 60–62, primera etapa del Trito-Isaías, entendida como complemento actualizador del Déutero-Isaías. Mitad del siglo v.
- 2) 56,9–59,20 se compone como “guía de lectura” para una recta comprensión de la salvación proclamada en 60–62, que pasa por un juicio entre YHWH y su comunidad. Este complemento explica el retraso de la llegada de la salvación y que esta haya que entenderla en adelante como *condicionada* y dependiendo de la justicia de cada miembro de la comunidad.
- 3) Última revisión de Trito-Isaías: introducción de 63–66 con 56,1–8, mitad del siglo iv. Se abandona la perspectiva de un retorno colectivo de la comunidad a YHWH. El criterio central es la práctica de la justicia, y la restauración escatológica pasa en adelante por una renovación del conjunto del orden cósmico a cuyo término no quedarán más que los “siervos” (los elegidos) dentro de una Jerusalén purificada.

Es precisamente porque la división en el seno mismo de la comunidad es inevitable que la restauración escatológica de Jacob/Israel se plasmará en una recreación más amplia extendida al cosmos en su totalidad, como se ve en 65,16b-25 y en 66,7-14, lo que permite incluir a todas las naciones¹⁹.

2.6. Pistas teológicas

Todo parte de la transformación radical de lo existente; la expresión totalizante “cielos nuevos y tierra nueva” así lo indica. Tampoco es muy difícil imaginar lo que se esconde detrás de la expresión “las desgracias

¹⁸ NIHAN, “L’histoire”, 226–227.

¹⁹ *Ib.*, 221.

pasadas” de 16b y “las cosas pasadas” de 17b. Lo que en el v. 17 es un tanto genérico, en 16b es más preciso: se trata de las desgracias pasadas. Y aunque sea imposible decidir si el texto alude a una “desgracia” en particular, poco importa, porque la lista de desgracias es grande. Sean las que sean, lo que importa es el contraste. A “lo de antes” se opone lo nuevo. No es la primera vez que aparece este contraste en el libro de Isaías. Uno de los componentes teológicos más conocidos del Déutero-Isaías es el nuevo éxodo, cuyo texto emblemático es 43,16-21. En este caso, precisamente se comprueba la continuidad y la ruptura entre el Déutero-Isaías y su figurado nuevo éxodo y la creación de cielos y tierra nuevos en 65,16b-25. K. Schmid analiza bien el caso en un artículo cuyo título es significativo: “Nueva creación en lugar de nuevo éxodo”²⁰. Según K. Schmid, y no le falta razón, “el precedente éxodo/salida de Egipto puso en marcha un mecanismo, una serie de desastres que culmina en la pérdida de la tierra. Por lo tanto, el relato tradicional del éxodo no puede servir en adelante para forjar las relaciones entre Israel y su Dios [...] [por ello] el nuevo éxodo [de 43,16-21] será el fundamento nuevo, de tal manera que el antiguo puede ser abandonado y olvidado”²¹. En 65,16b-25 no se trata ya de un episodio, aunque sea decisivo de la historia de la salvación, sino que se trata ni más ni menos que de la creación misma.

Parece difícil negar la relación entre Is 65,16b-25 y el primer relato de la creación en Gn 1-2,4. Los cielos, la tierra y el insistente uso del verbo “crear” son elementos²² comunes en ambos textos; K. Schmid piensa que el telón de fondo del texto es el colapso del Imperio persa, y con él la concepción del orden cósmico y social de la época. En esas circunstancias se impone una creación nueva. Ahora bien, Is 65,16b-25 promulga una creación nueva integral, no solamente del cosmos y de la naturaleza, sino social. En efecto, no es nueva la observación de la relación entre las maldiciones del Deuteronomio e Is 65,16b-25. El motivo de la construcción de la casa y que otro la habite aparece explícitamente en Dt 28, especialmente en 28,30.39-41. Pero no hay que olvidar que esas maldiciones mencionan explícitamente su dimensión social. Ese “otro” que habitará en la casa construida por el israelita y de la que se apropiará es un enemigo: “El Señor te

²⁰ K. SCHMID, “New creation instead of New Exodus. The innerbiblical Exegesis and Theological Transformations of Isaiah 65,17-25”, en L.-S. TIEMEYER – H. M. BARS-TAD (eds.), *Continuity and discontinuity: chronological and thematic development in Isaiah 40-66*, Göttingen 2014, 175-194.

²¹ *Ib.*, 183.

²² *Ib.*, 188.

entregará derrotado a tus enemigos: saldrás contra ellos por un camino y por siete caminos huirás de ellos, y serás el espanto de todos los reinos de la tierra [...] andarás siempre oprimido y explotado sin que nadie te socorra” (Dt 28,25.28; cf. 28,30-34).

No se trata de maldiciones teóricas, de “desgracias” que caen del cielo, sino el resultado de conflictos humanos, sociales, guerreros. Por ello se puede hablar de una creación nueva e integral. Al lado de la dimensión biológica, mortalidad infantil igual a cero, plenitud de vida, pues todos son centenarios, la dimensión social es evidente. La paz y el bienestar sociales son la norma y la alegría, la de los “elegidos” y de las naciones, la alegría de Dios, lo inunda todo. No se puede ignorar el v. 25. La transformación del mundo animal. También a él llega el mundo nuevo: “No hace falta matar para comer, no hace falta matar para vivir”. El motivo apareció ya en Is 11,1-9 y ahora, con pequeñas variantes y añadidos, en 65,16b-24, probablemente en el proceso bien conocido de *Fortschreibung*. La nueva creación aparece una vez más como integral. La dimensión ecológica del texto es evidente, y en él se articulan lo cósmico, lo biológico y lo social. La propuesta del texto profético es la de una ecología escatológica e integral.

3. Mi 4,1-5 (// Is 2,2-4)

¹ Sucederá en aquellos días que la montaña de la Casa de YHWH se establecerá firmemente en la cumbre de las montañas, más elevada que las colinas.

² Vendrán pueblos numerosos y dirán:

Venid subamos a la montaña de YHWH, a la casa del Dios de Jacob.

Él nos instruirá en sus caminos y caminaremos por sus sendas, pues de Sion viene la Ley y de Jerusalén, la Palabra de YHWH.

³ Él juzgará entre numerosas naciones, será árbitro de pueblos numerosos y lejanos.

De las espadas forjarán arados; de las lanzas, podaderas; no alzará ya más la espada pueblo contra pueblo, no se entrenarán ya más para la guerra.

⁴ Cada cual habitará bajo su parra y su higuera, sin sentirse molestado por nadie; en efecto, lo dice YHWH.

⁵ Si todos los pueblos van detrás de sus dioses, nosotros caminamos en el nombre de YHWH, nuestro Dios, para siempre jamás.

El texto de Isaías y su paralelo de Miqueas son de sobra conocidos y trabajados desde puntos de vista variados, necesarios y complementarios. No se trata de abrir y trabajar aquí a fondo el *dossier*. Solo de contemplarlo desde el ángulo ecológico, que no ha sido el que más se ha tenido en cuenta.

La discusión sobre la historia de estos textos ha sido abundante, y continúa²³. Müller, uno de los últimos autores que ha tratado el problema, opta por la prioridad cronológica del libro de Miqueas con una serie de argumentos basados en contactos lingüísticos. Sus argumentos son pertinentes, pero no arrastran hasta la adhesión, pues no se puede negar al mismo tiempo que Is 2,2-5 no desentona en el libro de Isaías y que los temas de la enseñanza de la Torá y el de la palabra ocupan un lugar importante en los textos de Isaías, sin olvidar, evidentemente, el tema central del templo y el de Sion.

Sí que hay que subrayar con Müller y Becker, que él mismo cita, la coherencia de Miqueas 4,1-5 con su entorno inmediato. Es evidente que el contraste con Mi 3,9-12 no se le escapa al más despistado de los lectores. Este último oráculo, tercero de una serie celeberrima de Mi 3, es un juicio contra los dirigentes (jueces, sacerdotes, profetas) de Jerusalén, todos ellos corruptos y podridos por una enfermedad común: el dinero. A tal situación corresponde la destrucción de la ciudad y del templo. El contraste no es tan explícito en Isaías, aunque el panorama descrito por el profeta en el cap. 1 no es menos aterrador: Is 1,21-16 puede compararse con Mi 3 e Is 2,6-4,6 con su virulenta denuncia del orgullo del pueblo y sus consecuencias; resalta, por contraste, la importancia de Is 2,2-5.

Recientemente²⁴, J. Cooley estudia las relaciones entre creación y la adivinación, y encuentra paralelos entre Is 2,2-5 y textos mesopotámicos adivinatorios. Las relaciones entre el profetismo israelita y el del Oriente Medio no necesitan justificación y han sido y son abundantemente tratados. Aunque no se puedan negar algunos ecos entre el texto de Isaías y los textos adivinatorios presentados por J. Cooley, es difícil ver paradigmas

²³ L. ALONSO SCHÖKEL – J. L. SICRE, *Profetas, I-II*, Madrid 1980; H. WILDBERGER, *Jesaja* (BKAT 10,1-3), Neukirchen-Vluyn 1972-1982; E. JACOB, *Esaïe 1-12*, Genève 1987; J. BLENKINSOPP, *Isaiah 1-39* (AB 19), New York 2000; W. A. M. BEUKEN, *Jesaja 1-12* (HThKAT), Freiburg i. B. 2003; H. G. M. WILLIAMSON, *Isaiah 1-5*, London 2006; R. VUILLEUMIER – C. A. KELLER, *Michée, Nahoum, Habacuc, Sophonie*, Neuchâtel 1971; B. REINAUD, *Michée, Sophonie, Nahoum*, Paris 1987; H. W. WOLFF, *Dodekapropheten 4, Micha* (BKAT 14,4), Neukirchen-Vluyn 1982; R. KESSLER, *Micha* (HThKAT), Freiburg i. B. 1999. J. D. NOGALSKI, *The book of the Twelve. Micah-Malachi*, Macon (GA) 2011; R. MÜLLER, "Doubled Prophecy: The Pilgrimage of the Nations in Mic 4:1-5 and Isa 2:1-5", en H. VON WEISSENBERG – J. PAKKAIA – M. MARTILLA (eds.), *Changes in Scriptures: rewriting and interpreting authoritative traditions in the Second Temple period*, Berlin – New York 2011, 177-191.

²⁴ J. COOLEY, "Creation and Divination in Isaiah 2,1-4", en K. SCHMID – Ch. UEHLINGER (eds.), *Laws of Heaven, Laws of Nature: legal interpretations of cosmic phenomena in the ancient world* (OBO 276), Fribourg – Göttingen 2016, 102-122.

semejantes entre ellos. El comparatismo tiene sus límites, e Is 2,2-5 apunta hacia otros horizontes.

Is 2,2-4 corresponde, salvo algún detalle sin incidencia en la trama y sentido globales, a Mi 4,1-3. En el resto de los oráculos se diferencian ambos profetas. En Isaías (2,5) se lee: “Casa de Jacob, marchemos, caminemos a la luz de YHWH”. Y en Miqueas (4,4-5): “Cada cual habitará bajo su parra y su higuera, sin sentirse molestado por nadie. Lo ha dicho YHWH. Si todas las naciones van tras sus dioses, nosotros caminamos en el nombre de YHWH, nuestro Dios, por siempre jamás”. La delimitación de ambas unidades es clara, así como su estructura: Is 2,2-3a (hasta “dirán”), anuncio de la promesa; Is 2,3b, autoexhortación de las naciones (finalidad y razones); Is 2,4, consecuencias; Is 2,5, nueva exhortación con destinatarios distintos: ya no se trata de las naciones, sino de la casa de Jacob.

La dimensión escatológica del conjunto es clara, como lo indica la fórmula *וְהָיָה בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים* conocida de múltiples textos proféticos²⁵. Teniendo en cuenta el contenido de los oráculos, no es difícil admitir que se trata de un horizonte escatológico. En efecto, convertir las armas en herramientas de trabajo agrícola no se ha visto hasta ahora. No se ha contemplado, ni a título experimental, transformar un F16 o un Dassault Rafale en tractores o cosechadoras. La escatología del corpus profético tiene varias características que la constituyen, pero la más importante es que se trata de una intervención decisiva de Dios, futura y definitiva, a favor de su pueblo Israel. La transformación de las armas en herramientas agrícolas es cosa de Dios, aunque los hombres tengan que poner su parte, por pequeña que sea.

Esta transformación de las armas en aparejos agrícolas se sitúa igualmente en una perspectiva ecológica, como se ve en Os 2,18-25²⁶. Aunque no sea más que por el despilfarro que supone el gasto en armamento bélico y los destrozos humanos y de la naturaleza que las guerras provocan.

Todo lo cual significa un régimen y una situación de paz y concordia en los que los posibles conflictos se resuelven por decisiones del mismo Dios, juez entre naciones y pueblos. Otra precisión más en lo tocante al papel de Dios en esta perspectiva escatológica.

En el capítulo de las consecuencias, los dos oráculos no concuerdan. Is 2,5 es una autoexhortación dirigida únicamente a Jacob. Ya no son las naciones las que hablan, sino alguien que pertenece al grupo de Israel. La dimensión universal se retrae, por no decir que se esfuma. No se niega ni

²⁵ Cf. BOTTERWECK – RINGGREN (eds.), *Diccionario teológico*, I, 221-225.

²⁶ Cf. las primeras páginas de este artículo.

se desnaturaliza la dimensión ecológica mencionada, sino que se rebaja y se reduce el horizonte universal, lo cual, en cierto modo, supone un empobrecimiento de la dimensión ecológica. En el caso de las consecuencias en el texto de Miqueas, las cosas son distintas. Por un lado se afirma claramente el contenido ecológico del horizonte escatológico: “Cada cual habitará bajo su parra y su higuera, sin sentirse molestado por nadie. Lo dice YHWH Sebaot”. La prosperidad material de la humanidad –“cada cual”– se escenifica con la imagen del reposo bajo la parra, el vino, y la higuera, con sus agradables frutos, productos ambos del final del ciclo anual de las estaciones y apogeo de los frutos del campo y de la armonía del hombre con la naturaleza. Una vez más, la melodía suena como en Os 2,18-25. Los motivos literarios y teológicos son los mismos.

Pero el capítulo escatológico sufre una brusca contracción y reducción de horizontes en el v. 5: “Si todas las naciones van tras sus dioses, nosotros caminamos en el nombre de YHWH, nuestro Dios, por siempre jamás”.

Se vuelve a los parámetros habituales “ellos/nosotros”. Se pasa de la hospitalidad abierta a la hostilidad manifiesta. Se cierra el objetivo. Cada cual para sí. No se llega a los extremos de Jl 4,9-17, donde se vuelcan e invierten las perspectivas, pero por ahí se empieza. De la desconfianza a la hostilidad y la guerra, por muy escatológica que sea, no hay más que seguir la pendiente.

La variante de Miqueas sobre todo es un caso claro de la escatología profética con su dimensión ecológica. Pero también una muestra evidente de la dificultad de su recepción. Es un ejemplo claro asimismo del laborioso nacimiento de la Escritura, hecha de avances y retrocesos. Es una manifestación indiscutible del combate permanente entre apertura a la alteridad, al “otro” y al “Otro”, y la cerrazón y encogimiento en sí mismo.

4. Ez 47,1-12. Final y apertura

¹ El hombre me hizo volver hacia la entrada de la Casa y he aquí que salía agua de debajo del umbral de la Casa hacia el este, pues la Casa mira al este. El agua bajaba por la derecha de la Casa, al sur del altar.

² Me hizo salir por la puerta norte, y luego me hizo dar la vuelta por el exterior hacia la puerta exterior que da al este; el agua fluía por el lado derecho.

³ Cuando el hombre salió hacia el este, llevaba un cordel en la mano y midió mil codos y me hizo atravesar el agua, que me llegaba hasta los tobillos.

⁴ Midió otros mil codos y me hizo atravesar el agua, que me llegaba hasta las rodillas. Midió mil codos más y me hizo atravesar el agua, que me llegaba hasta

la cintura.⁵ Mil codos más y ya era un torrente que no se podía vadear, sino cruzar a nado.

⁶ Entonces me dijo: “¿Has visto, hijo de hombre?” Después me llevó por la orilla del torrente.⁷ Cuando me hizo volver, vi que en los bordes del torrente había numerosos árboles.⁸ Me dijo: “Esta agua va en dirección este, baja hasta la Arabá y penetra en el mar; cuando llega al mar, sus aguas son saneadas.⁹ Todo ser viviente que se mueve, hasta donde llegue el torrente, tendrá vida y habrá abundantes peces. Pues desde el momento en que estas aguas hayan llegado allí habrán saneado el mar y habrá vida donde llegue el torrente.¹⁰ Se instalarán pescadores en la orilla y será un tenderete de redes desde Engadí hasta Engalín. Habrá peces de todas las especies y en gran número, como en el mar Grande.¹¹ Pero sus marismas y pantanos no serán saneados: quedarán para salinas.¹² En ambas orillas del torrente crecerán toda clase de árboles frutales; no se secarán sus hojas ni se acabarán sus frutos, darán nuevos frutos cada mes, porque las aguas del torrente salen del santuario; su fruto servirá de alimento, y sus hojas, de medicina.

El conjunto del libro de Ezequiel está organizado en torno a tres grandes relatos de visión centrados en “la Gloria de Dios”: 1–3, visión de la Gloria de Dios en Babilonia, que establece a Ezequiel como profeta; 8–11, salida de la Gloria de Dios del templo y de Jerusalén, castigo y destrucción del templo y de la ciudad; 43,1-12, vuelta de la Gloria de Dios a Jerusalén y al templo. Este relato de la visión del retorno de la Gloria de Dios al templo de Jerusalén es el núcleo de los capítulos 40–48, panorama pormenorizado de la nueva Jerusalén y del país. Estos nueve capítulos no entusiasman al lector creyente de la Biblia. Hay que reconocer que no son nada fáciles ni atractivos. El retorno de la Gloria de Dios se describe en 43,1-12, al que siguen una serie de reglamentos referidos al personal del templo y a sus instalaciones. Nada se deja al azar, todo está pensado y descrito en aras de la perfección, expresión de la pureza digna de la Gloria de Dios: “A partir de aquel día la ciudad se llamará: ‘YHWH -Shamma’, ‘El Señor está ahí’” (Ez 48,35).

Ez 47,1-12 se presenta, en el conjunto de las visiones de 40–48, como el despliegue, la descripción de los “efectos” producidos y provocados en el país y en sus habitantes por la presencia de la Gloria de Dios en su templo, en su “casa”, situada en el centro geográfico del país purificado. De hecho se trata del último texto en el que se oye la voz del profeta, que representa el culmen y la conclusión de su anuncio visionario de la salvación para Israel.

4.1. Observaciones literarias

4.1.1. Delimitación

Tras una descripción minuciosa de las cocinas del templo en 46,19-24, en 47,1 se encuentra la introducción de la visión: “El hombre me hizo volver a la entrada del templo”. El cambio de lugar es patente. El relato comienza formalmente con “he aquí que [de debajo del umbral de la Casa salía agua]”. En los versículos que siguen se describe la visión en la que la dosis de elementos maravillosos es abundante. Se acaba en 47,12, ya que en 47,13 aparece una nueva fórmula de introducción de sobra conocida: “Así dice YHWH Dios”. La unidad y el perímetro de 47,1-12, tanto por la forma como por el contenido, no deja lugar a dudas.

4.1.2. Personajes

Un personaje clave es “el hombre”, el sujeto del v. 3, que habla y guía al profeta. Constituye el hilo conductor no solamente de este texto, sino del conjunto de los capítulos 40–48. Es el guía y el intérprete de la visión. El narrador es el mismo profeta. Ambos personajes se encuentran embarcados en idéntica aventura. “[Él] me hizo venir”, “[él] me hizo salir”, “[él] me hizo rodear”. Los vv. 8-12 constituyen la interpretación del conjunto de la visión; lo que precede es la descripción propiamente dicha de la visión.

Personajes esenciales de este relato/descripción/visión son la geografía y los elementos espaciales, que configuran igualmente el conjunto de los capítulos 40–48. El país nuevo, con Jerusalén como centro y en medio de ella el templo, la Casa. Es una geografía cuadrada y concéntrica. A partir de un lugar preciso, “la Casa” (el templo), empieza todo un recorrido que lleva al lector hasta la Arabá y el mar Muerto. Aparecen también nombres geográficos: Engadí y Engalín. Todos estos datos geográficos no dejan lugar a dudas: la dirección del agua que mana del templo sale de “la Casa”, va a la Arabá tomando el camino que se impone: el *wadi* Cedrón, entre el monte de los Olivos y la ciudad de Jerusalén, dirección este y, casi inmediatamente, sur.

Como personajes literarios del relato figuran, evidentemente, además de los geográficos, con la corriente de agua saliendo del templo como columna vertebral, los pescados, los pescadores, sus redes y la sal, pero sobre todo los árboles, sus frutos y sus hojas. A nivel de movimiento hay que

subrayar la subida paulatina del agua en vistas a poner en evidencia la abundancia progresiva del agua salida del templo.

Dios no es nombrado explícitamente, aunque al ser el altar y el santuario el punto de partida de la fuente, la referencia a Dios es clara.

Es posible e incluso probable que el texto haya sido objeto de retoques y complementos. No es problema que afecte a este trabajo. Las perspectivas sustanciales del texto profético no han sido alteradas.

4.2. Perspectivas culturales y culturales

Es bien sabido que Ezequiel es uno de los profetas más cultos de la serie. Si nos ceñimos a los motivos que afloran en 47,1-12, resuenan en primer lugar el de la montaña, centro de la tierra, y su “fuente”, que también parece evocar Gn 2,10-14. En Ezequiel aparece en varias ocasiones: 17,22-23; 20,40; 40,2; 43,12 (cf. también Sal 48,3; Is 2,2-5; Za 14,2).

No hace falta subrayar la abundante presencia del motivo de la fuente en los textos religiosos del antiguo Oriente, con características propias en Egipto. Baste pensar en las innumerables representaciones que ha dejado el Oriente antiguo, entre las que destaca la diosa *au vase des eaux jaillissantes*. La importancia del agua en las cosmogonías del Oriente antiguo es igualmente conocida. En ese marco se describe el origen del mundo, el *apsû*, el océano primordial del que surge el mundo. Gn 1,1-3 no dice otra cosa. Teniendo en cuenta este contexto amplio, hay que volver a Ezequiel y al templo de Salomón.

El proyecto y los planos del templo de Ez 40–48 no son los del templo descrito en 1 Re 6 y 7,13-51. De ahí la necesidad de comparar ambos para comprender similitudes y diferencias. 1 Re 7,23-26 dice: “Fundió el Mar de metal que medía diez codos de diámetro, cinco de altura y treinta de circunferencia. Debajo del borde había calabacitas todo alrededor, dando vuelta al Mar, alrededor de treinta codos; estas calabacitas habrían sido fundidas de la misma colada que el Mar. Reposaba sobre doce bueyes, tres mirando al norte, tres al oeste, tres al sur y tres al este. Sobre ellos se asentaba el Mar, quedando hacia el interior las partes traseras de los bueyes. Tenían un palmo de espesor y el borde era como el del cáliz de la azucena, tenía una capacidad de unas dos mil medidas”. No se hace mucho hincapié en este elemento, pues es bastante misterioso. El nombre que le atribuye el texto bíblico puede dar alguna pista: “el Mar”, el Mar de bronce (5 m de circunferencia y 2,5 m de altura). El recipiente reposa sobre doce esculturas de bueyes que miran, de a tres, hacia los cuatro puntos cardinales.

Cuando Ajaz hace su reforma en el 734 se suprimen estas esculturas de bueyes, y en adelante el “Mar de bronce” reposa directamente en el suelo.

¿Cuál era la función y el sentido de este “Mar de bronce”? En los distintos relatos que se desarrollan en el templo y en las ordenanzas y reglamentos variados que le conciernen, “el Mar de bronce” no juega papel alguno. No tiene ninguna función ritual. A pesar de 2 Cr 4,6, su altura de 2,5 m hace improbable cualquier rito. No se mencionan en ningún texto grifos laterales, por pequeños o grandes que sean, a pesar de algunas representaciones modernas. No queda más que la función simbólica. Hay abundantes ejemplos de recipientes montados sobre lomos de bueyes o toros feroces, mostrando así la dimensión guerrera y la fuerza de la divinidad que habita en el santuario. Por otro lado, en Egipto abundan este tipo de recipientes en forma de loto, flor que vive en el agua, que se abre y se cierra siguiendo el ritmo día/noche, como toda la creación. Las menciones y ejemplares de este tipo de “mar de bronce” sobre un soporte móvil hecho de figuras animales son muy numerosas. En Mesopotamia, el *apsû*, el océano primordial, se representaba y simbolizaba así.

Esto mismo debía representar “el Mar de bronce” en el templo de Jerusalén. No solamente la “creación original”, sino también la creación “continua”. Lo cual no puede representarse más que por la presencia de una cantidad de agua impresionante, difundida y derramada a profusión. La fuente de Ez 47,1-12 reemplaza al “Mar de bronce”, con una función paradigmática similar, pero transformándola de cabo a rabo.

4.3. Estructura, lógica y teología del relato

El texto se compone de dos partes: vv. 1-7, la visita del profeta siguiendo las indicaciones del hombre que le presenta la visión, con su descripción minuciosa; vv. 8-12, explicación de la visión. Por lo que al género literario se refiere, el texto no califica el relato de visión, pero su mismo contenido no deja lugar a dudas. Teniendo en cuenta el argumento y el desarrollo maravillosos de la visión, su contenido trasciende el mundo de los humanos y apunta al divino.

Se acaba de ver que, en el antiguo templo de Salomón, “el Mar de bronce” significaba la creación original y la continua. En la visión de Ezequiel, la fuente, el torrente que sale del templo, significa esta creación continua, que supone, evidentemente, la creación original. Lo que se significa y afirma de manera evidente por la presencia y descripción de los árboles de las dos orillas del torrente, que producen frutos “permanentemente”,

una vez al mes, así como los peces que abundarán sin cuento en el mar Muerto. Todo esto se concreta en la frase: “Habrá vida allí donde penetre el torrente”. También de forma explícita lo afirma el texto más adelante: “Crecerán toda clase de árboles frutales y con hojas que no se agotan”, “porque el agua del torrente sale del santuario” (v. 12). La lógica es clara: la vida fluye en plenitud por doquier y para todos, porque el agua, que es vida, sale de la fuente de la vida, de Dios, que el santuario significa.

Un elemento más que añadir dentro de la misma dinámica: la raíz “curar”, “sanear” (רפא, *rf*) aparece cuatro veces (vv. 8.9.11.12) en la sección explicativa de la visión.

De todos son conocidos los trabajos de J. Milgrom sobre la santidad. Su tesis, ampliamente demostrada, es que “santidad” es equivalente de “vida” en el sentido profundo del término²⁷.

Esta agua que sale del templo, de la morada de Dios, derrocha vida, santifica, cura y sana todo a su paso. Hace pasar de la impureza a la pureza, de la muerte a la vida.

La visión es esencialmente escatológica, pues tal panorama no puede ser activado y realizado más que por Dios. La visión de Ez 47,1-12 es, esquemáticamente, restauración de la naturaleza, en su vertiente fauna/flora y humana, en armonía plena e integrada. Es contemplación y panorama de ecología integral.

Conclusión

La Escritura es referencia constitutiva de la fe cristiana. El problema es la manera de referirse a ella. Demasiadas veces se la ha utilizado como un libro de recetas selectivas, empleando frases sacadas de un sitio o de otro como argumentos de Escritura. Pero ¿qué hacer cuando los problemas no podían ser siquiera imaginados en los tiempos en los que surgió la Escritura? Piénsese en la fecundación *in vitro*, por ejemplo. La aproximación hermenéutica de la Escritura se impone. Hace falta adoptar un paradigma de lectura referencial que sirva para situaciones y problemas similares ayer y hoy, y, al mismo tiempo, para casos y cuestiones no contempladas en el pasado.

²⁷ J. MILGROM, “The dynamics of the purity in the priestly system”, en M. J. H. M. POORTHUIS – J. SCHWARTZ (eds.), *Purity and Holiness: The Heritage of Leviticus*, Leiden 2000, 29-32. Las notas del artículo remiten a los comentarios del Levítico y de Números, obras clave del autor.

No se trata de la semejanza de situaciones, sino de la homologación de criterios y de referencias que permitan juzgar y proponer pistas de reflexión. El problema ecológico no podía ser contemplado de la misma forma en el siglo VIII a. C. y en el XXI actual. La situación del planeta no era la misma, y la incidencia de la actividad del hombre en la naturaleza, tampoco. Pero las intervenciones proféticas, denunciando y anunciando, ofrecen elementos precisos y específicos para alimentar el juicio crítico y horizontes de sentido que alimenten la acción.

Las escatologías de los profetas conllevan un componente ecológico innegable. Lo específico y propio de la escatología profética consiste en esperar una acción de Dios futura y definitiva que establezca la comunión perfecta entre Israel y su Dios, entre Dios y la creación. Pero, en esta configuración, ¿cuál es el papel del hombre? ¿Tiene que contentarse con esperar inerte e inactivo que se realice la promesa divina? R. Carroll²⁸ da pistas pertinentes para orientar la respuesta. Compara el resorte de la liturgia con el de la proclamación profética. Ambas son performativas y proponen a la comunidad destinataria un programa común que poner en práctica. Dios, propone él, tiene un plan y un proyecto, pero el hombre tiene que colaborar. Las esperanzas escatológicas son propuestas y horizontes de parte del Dios de Israel para establecer la comunión perfecta. Es una promesa de una acción futura y definitiva de Dios, pero que requiere la colaboración del hombre. El fin de la guerra y el bienestar que sigue es obra de Dios, pero si la humanidad se empeña en lo contrario, el resultado no está garantizado, ni mucho menos.

Las escatologías ecológicas de los profetas son el fermento profético que pretende poner en marcha a la comunidad creyente para solucionar y abrir horizontes, de la mano del Dios de Israel, de paz y bienestar, en sintonía con la creación entera, de la que el hombre forma parte. La escatología profética, el plan propuesto por Dios a su pueblo, es un plan de ecología integral. Y espera la respuesta activa.

JESÚS ASURMENDI

Profesor emérito del *Institut Catholique de Paris*

²⁸ R. P. CARROLL, "Second Isaiah and the Failure of Prophecy", *Studia Theologica* 32 (1978) 119-131.