

LOS SALMOS

Clases dictadas en la Facultad de Teología
de la Pontificia Universidad Católica Argentina
durante el primer semestre de 1971

Pbro. Jorge Mejía

Nota introductoria sobre la presente edición

A continuación se presenta el Curso que dictó en el año 1971 el entonces Pbro. Jorge Mejía sobre los Salmos. El texto original¹ desarrolló en una primera parte una “Introducción al Salterio”. En la segunda la exégesis de seis Salmos: 51, 23, 29, 93, 122, 110. En la tercera y última parte, el profesor Mejía explicitó “Temas de una Teología del Salterio”. El texto no contiene ni Prólogo, Sumario o Índice, Epílogo o Anexos.

Esta transcripción se ha realizado a partir de una de las copias realizadas en sistema de RotaPrint,² conocido también como Mimeógrafo, usado durante años como soporte para la difusión de cursos y clases en la Facultad de Teología. Hasta el advenimiento de la fotocopia, este era el modo habitual de ofrecer a los alumnos las clases de tantísimos profesores así como subsidios bibliográficos para uso interno.

Ahora bien. Es conveniente hacer algunas aclaraciones al respecto.

El sistema RotaPrint de aquellas épocas tenía ventajas, pero también limitaciones. El material sobre el cual se tipeaban las clases era costoso, por lo cual había que aprovechar al máximo cada hoja. Al mismo tiempo era muy engorroso corregir errores de diseño de página. Por todo esto, el texto transcrito no presentaba mucho “espaciado” y, de hecho, su lectura, era siempre trabajosa. Además era muy difícil establecer notas a pie de página.

Esta aclaración permite explicar que en la presente edición se ha tratado de presentar, respetando escrupulosamente el original, un texto más “abierto”, si se permite la expresión, insertando más puntos y aparte, más espaciados y eventualmente algunos subtítulos que no existen en el original y que siempre se presentarán entre “corchetes”, cuando no haya notas explicativas a pie de página como *NB*. Asimismo se han trasladado a pie de página notas, explicaciones, menciones bibliográficas, etc. que en el original forman parte del cuerpo del texto y que, reiteramos, en aquel entonces era muy difícil colocar como “nota a pie de página”.

En contadísimas ocasiones hemos intentado mejorar gramaticalmente algunas oraciones que, tal como se presentan, se prestan a confusión o hacen gravosa la lectura. Y seguramente la mayoría de ellas debidas a error de tipeado. Esas mejoras van entre corchetes cuando el texto abarca más de una palabra o una frase.

El P. Mejía utiliza muy frecuentemente el subrayado de palabras que se pretende resaltar. Esos subrayados han sido reemplazados siempre por letras en *cursiva*.

Además de esta “amplificación” tipográfica se señala que las abreviaturas de los libros bíblicos, han sido corregidas de acuerdo a la nomenclatura de la Biblia de Jerusalén.³ Y, finalmente, se han respetado las transcripciones del alfabeto hebreo y griego utilizadas por el P. Mejía, aunque no se ha hecho distinción tipográfica de las letras hebreas, *álef* y *áyin*.

¹ El texto policopiado al cual tenemos acceso contiene 182 páginas en formato de mitad de hoja A4, anverso y reverso. Más 41 páginas, con numeración distinta, que corresponden a la tercera parte del curso, también en forma de mitad de hoja A4 anverso y reverso.

² Agradezco al P. Alejandro Llorente quien me proporcionó la copia que ha servido de base para la presente edición digitalizada.

³ El P. Mejía cita continuamente la Biblia de Jerusalén (BJ) en la edición francesa (1967), a la cual no hemos podido tener acceso, y la primera edición castellana de 1969.

El profesor Mejía gustaba, igualmente, de usar constantemente las abreviaturas “cf.” y “vgr.” esta última, hoy de escaso uso. Hemos suprimido en muchas oportunidades ambas, para permitir una lectura más fluida. Igualmente el autor gusta de usar la expresión *ibid.* para sustituir el nombre de un libro bíblico que acaba de mencionar. Muchas veces hemos suprimido esa abreviatura (*ibid.*) colocando o repitiendo el nombre del libro en cuestión.

Del mismo modo al dar el sinónimo de una palabra, lo coloca entre paréntesis, precedido por el signo =. En general lo hemos omitido, y sólo ponemos el sinónimo correspondiente.

Nos hemos tomado la libertad de insertar el TM⁴, tanto en la primera parte del curso, como al comienzo del análisis exegético de los salmos que conforman la segunda parte. Siempre que incluimos las palabras hebreas/griegas que no están en el original agregamos el término (hebreo/griego) inmediatamente después de la transcripción que realiza el P. Mejía. En la exégesis hemos incorporado las palabras hebreas en paréntesis [].

Al tomarnos esta libertad, hemos pensado que el P. Mejía hubiera hecho lo mismo si en aquella época hubiera existido la posibilidad de trabajar con un teclado en hebreo o en griego, o algún programa informático que permitiera colocar los textos bíblicos en sus idiomas originales.

Por último queremos indicar que esta no es una “edición crítica” propiamente dicha. El P. Jorge era tan claro y su redacción tan ajustada que una tal edición no parece necesaria ni se justifica. Además no existen otras versiones que ameritarían tal trabajo. De nuestra parte hemos respetado casi escrupulosamente el texto, salvo las excepciones antes comentadas.

Hugo Safa
Octubre 2019

⁴ El mismo está tomado del programa electrónico *Bible Windows 7.01 beta 1*, que reproduce la BHS, con los acentos masoréticos.

Abreviaturas⁵

BJ: Biblia de Jerusalén
ibid: Ibidem: en el lugar citado
infra: debajo
l.c.: Locus citatus
LXX: Septuaginta o Biblia griega
Neo-Vg: Neo-Vulgata
N.B. Nota Bene: Nótese bien u obsérvese
passim: “aquí y allá”
Sal: Salterio y también Salmo
supra: arriba
TM: Texto Masorético
vgr: Verbigracia: Por ejemplo
vv: Versículos

⁵ [NB. Esta lista no existe en el original]

ÍNDICE⁶

[Primera Parte] Introducción [p.7-43]

[I] [El Salterio]

1. Nombre
2. Lugar en la Biblia
3. Descripción.
4. Colecciones previas.
5. Origen.
6. Relación con el resto de la Biblia.
7. Numeración de los salmos.

[II] El texto y las versiones del Salterio.

1. El texto hebreo.
2. El texto griego.
3. El texto latino.

[III] Géneros literarios y su caracterización.

1. Introducción.
2. Presentación del tema.
3. Definición.
4. Método para la identificación.
5. El problema del *Sitz im Leben* o la matriz vital.
6. Géneros literarios del Salterio.

[Segunda Parte] Exégesis de algunos salmos.

1. Salmo 51 [p. 44-69]
2. Salmo 23 [p. 70-83]
3. Salmo 29 [p.84-102]
4. Salmo 93 [p. 103-116]
5. Salmo 122 [p. 117-129]
6. Salmo 110 [130-150]

⁶ [NB. Este “Índice” no existe en el original. Lo hemos confeccionado para agilizar la lectura del texto. Igualmente hemos hecho una modificación en la enumeración de los temas, pues encontramos una incorrecta compaginación en el texto base.

Asimismo en el curso original el P. Mejía presentó su traducción de los salmos comentados antes del cuerpo del texto. Hemos preferido colocar cada traducción inmediatamente antes del comentario exegético.]

[Tercera Parte]
Temas de Teología del Salterio. [p. 151-174]

- 1. El salterio como oración y como culto.**
 - A. Introducción.**
 - B. El salterio como libro de oración.**
 - C. La oración en el Salterio.**
 - D. El culto en el Salterio.**
 - E. Actualidad de la oración del Salterio.**

- 2. El Dios del salterio.**
 - A. Introducción.**
 - B. Modo de proceder.**
 - C. El Dios del Salterio.**
 - D. Algunas consideraciones especiales.**

- 3. El hombre y la comunidad en el Salterio.**
 - A. El hombre en el Salterio.**
 - B. La comunidad en el Salterio.**

EL SALTERIO Y LOS SALMOS

[PRIMERA PARTE] INTRODUCCIÓN

[I] [EL SALTERIO]

[1] Nombre.

El libro del Salterio se llama en hebreo *t^éhillîm* (himnos; abr. *tillîm*), lo cual significa que, en un momento de la historia de la transmisión del texto hebreo, el libro fue considerado una colección de cánticos de alabanza, denominando el todo por una de las partes, que no es numéricamente la más importante (el Salterio consta de una mayoría de “lamentaciones”).

De todos modos, este título prueba que se entendía ver en el conjunto de oraciones en poesía que forma el Salterio, una cierta unidad. “Salmos” (Lc 24,44) y “libro de los salmos” (Lc 20,42; Hch 1,20) son las denominaciones del Nuevo Testamento, exclusivas de Lucas. La primera se usa en una enumeración de las distintas partes de la Biblia pre-cristiana (“Ley de Moisés, profetas y salmos”); las otras dos introducen citas directas (Sal 110,1; 109,8). Los grandes manuscritos de los LXX designan el libro conforme a esta tradición: *psalmoí*⁷ en [el Códice Vaticano] (B), *psalmoí* 150 en [el Códice Alejandrino] (A) (al fin). Este último llama al libro *psaltérion* (al principio), el mismo término que se usa hoy. Originalmente, el término significaba un instrumento musical (cf. Sal 91,4 LXX; hebr. 92,4 *nebel*). La palabra *psalmós* traduce el hebreo *mizmôr*, frecuente en los títulos de los salmos (57 veces), que equivale a cántico. Las designaciones griegas parecen referirse entonces, al carácter de la colección como conjunto destinado a la ejecución con cantos y acompañamiento. La tradición latina sigue a la griega: *Liber Psalmorum*, de donde vienen nuestras denominaciones modernas.

Nótese que el nombre del libro, ausente sin duda del original, representa un primer esfuerzo de identificación del contenido.

[2] Lugar en la Biblia.

Sal (como lo llamaremos en adelante) pertenece a la tercera sección de la Biblia hebrea (cf. *supra*,⁸ Lc 24,44), que es la menos uniforme y caracterizada, signo aparente de que los escritos aquí reunidos fueron tardíamente incorporados al canon, al menos en relación con los otros. De ahí que la tradición manuscrita hebrea (Qumrán) y griega conozca uno (gr.) o varios (Qumrán) salmos más, fuera de los canónicos. Los manuscritos griegos notan cuidadosamente que su salmo final está “fuera de número”. Estos y otros indicios nos mueven a pensar que la colección de la cual disponemos en el canon es una colección *secundaria*, a la cual preceden otras.

⁷ [NB: Como señaló en la Nota Introductoria, la edición de referencia subraya las palabras que se quieren resaltar. Las hemos transcrito en *cursiva*. En este párrafo, además, ponemos “en negrita” algunas palabras que consideramos se deben resaltar. A lo largo del resto del texto no hemos seguido este procedimiento].

⁸ [NB: las expresiones *supra* e *infra* hemos preferido transcribirlas en *cursiva*.]

Entre los hagiógrafos, Sal ocupa el primer lugar en la tradición de los judíos centroeuropeos, que es la de nuestras Biblias impresas. En otras tradiciones (la masora de Palestina, los judíos españoles) ocupa el segundo lugar, precediendo Crónicas, donde se muestra, en buena parte del primer libro, a David organizando el culto y, en particular, el canto cultural (cf. 1 Crón 16,4-37 con las citas del Sal 105, 96 y 106). Según el Talmud, puede preceder Rut⁹ que concluye con la genealogía de David. De esta manera se busca presentar una conexión entre los libros.

LXX (mss.) y Vg (Biblias impresas) incluyen el Sal en una *segunda* sección de la Biblia, entre la historia y las profecías, que se llama inadecuadamente, sapiencial.

[3] Descripción.

Sal hace a primera vista la impresión de una compilación accidental de piezas poéticas sin mayor relación entre sí, salvo quizá que la mayoría están dirigidas a Dios y pueden ser, por consiguiente, calificadas de *oraciones*. Este primer dato no es, en efecto, despreciable. Pero un estudio más atento del libro revela ciertos principios de orden en la compilación, que son prueba de una intención.

El libro comienza por dos salmos que carecen de título, a diferencia de los que siguen a partir del Sal 3.¹⁰ Esto insinúa ya que fueron añadidos al principio, como al margen de las unidades preexistentes, incluidas en Sal, por alguna razón especial. Es notable también que ambos salmos hayan sido considerados a veces, en la tradición más antigua, como uno solo: así en Hch 13,33, según el texto llamado occidental,¹¹ se cita Sal 2,7 llamándolo “primero” (*to protoi psalmói gégraptai*).

Puede ser también¹² que el segundo salmo haya sido llamado primero porque solamente aquel era considerado *proemio*. De esta manera, o el primer salmo, o los dos primeros, están destinados a dar el sentido del uso del conjunto.

El Salmo 1 es una “beatitud” (“Feliz el hombre...”), la del hombre que “se complace” y “medita la ley (de Yahweh) día y noche” (1,2): los salmos son vistos aquí como un compendio de toda la ley, es decir, prácticamente, la Revelación de Dios y la Escritura. Su uso y su lectura constituye la felicidad del hombre y dispone a la justicia (cf. 1,6). Es una exhortación a usar y leer “espiritualmente” los salmos.

El Salmo 2 es “real” o “mesiánico”. En cuanto tal se refiere directamente a lo que llamamos la “historia de la salvación”. Insinúa el lugar central que va a ocupar en la colección subsiguiente la promesa mesiánica y da al conjunto una orientación hacia la esperanza escatológica, cuyo foco ha de ser el Mesías.¹³

El NT recogerá después, en muchos textos, esta noción de que los salmos “hablan” de Cristo (cf. Lc 24,44; Hch 4,25 etc.). Ambas indicaciones son válidas todavía para nosotros.

El último salmo canónico (150) es una invitación universal a la alabanza de Yahweh, que enumera los motivos (vv. 1-2) y los medios (vv. 3-5 la serie de instrumentos musicales), y concluye con el *hallélû-Yah* (alabad a Yahweh),

⁹ *Baba bathra* 14b, citado por H. J. KRAUS, *Psalmen*, Neukirchen, 1960, VIII.

¹⁰ El primer salmo sin título es el 33, a excepción del 10 que es una división errónea del 9, como luego veremos.

¹¹ Ms. D, [el Códice Bezae Cantabrigiensis]; la antigua versión latina [VL] y algunas citas de Padres.

¹² H. J. KRAUS, *l.c.*, p. 2.12.

¹³ Adviértase la importancia que tendrá el nombre y la historia de David en los títulos de los salmos: cf. 3,1ss; 18,1-2, etc.

transformado por el griego en una exclamación (*allēlouia*), de donde viene nuestro *Aleluya*.

De hecho, los salmos finales, a partir del 146, son todos “aleluyáticos”. Esto significa que la compilación está destinada a la alabanza de Yahweh, es una colección *doxológica*. Su uso mira a la proclamación de la “gloria” del Dios de Israel, y ha sido hecha para ayudar a esa alabanza, desembocando en ella. Se puede decir también que el principio y el fin del libro coinciden, en cuanto la lectura y la meditación de la Palabra divina deben conducir a la experiencia de la “gloria” y a su proclamación. El título actual del Salterio (*ʿhillîm*) sugiere la misma comprensión del conjunto, como se ha dicho más arriba, y es así convergente con la conclusión. También esto tiene valor permanente en la Iglesia cristiana.

Según lo que precede el Salterio es una compilación de oraciones en forma de cántico, realizada para la meditación y la alabanza.

La compilación presenta cinco divisiones, reconocibles en las doxologías y responsorios que interrumpen el texto de los salmos a ciertas alturas de la colección actual: Sal 41,14; 72,18-19 (con un colofón que apunta a una colección preexistente); 89,52; 106,48. Son aclamaciones litúrgicas (cf. 1 Crón 16,36) que apuntan al uso cultural del Salterio y se inspiran de la misma concepción que sugiere el Sal 150.

Puestas a intervalos irregulares, su función es simplemente dividir la colección en cinco secciones, lo cual nos recuerda inmediatamente la no menos artificial división en cinco partes del Pentateuco. Algunos proponen que esta división se explique a partir precisamente de la distribución de los textos del Pentateuco en el ciclo trienal de la lectura sinagoga,¹⁴ pero las combinaciones parecen demasiado rebuscadas: cada sección del Salterio coincidiría con el principio de un libro del Pentateuco. Siendo así, no habría explicación suficiente de por qué las divisiones han sido hechas donde ahora están, y esto pediría mayor estudio. Se comprueba, por ejemplo, que el primero y el último salmo de la primera colección son salmos (sapienciales) de “felicitación”, que comienza con la misma palabra: “feliz (el hombre/aquel que)” (Sal 1,1; 41,2).

[4] Colecciones previas.

Un estudio más detenido del Salterio nos revela la existencia de *colecciones previas* que han sido incorporadas en la compilación final, y luego, en un caso, cortadas en dos por las cinco divisiones mencionadas. De la existencia de estas colecciones previas da testimonio el colofón de 72,20: “Concluyen las *oraciones* (LXX “los himnos”) de David, hijo de Isaí”, antigua conclusión de una serie de salmos atribuidos a David, de carácter más bien suplicante. De hecho, en la primera división del Salterio (Sal 1-41), sobre cuarenta y un salmos hay treinta y siete y 17 en la segunda cuyo título menciona a David.¹⁵

Otro indicio de la existencia de colecciones previas es el llamado “salterio elohista”, actualmente distribuido entre la segunda y tercera división del Salterio actual (Sal 42-72 y 73-89). Abarca los Sal 42 a 83¹⁶ y se distingue por el uso muy frecuente del nombre divino *Elohîm*, en lugar de Yahweh. Compárese, por ejemplo, el Sal 70 con

¹⁴ Recientemente A. ARENS, *Hat der Psalter sein «Sitz im leben» in der Synagogalen Leseordnung des Pentateuch*, en *Le Psautier*, Lovaina, 1962, 107-131.

¹⁵ Para el problema planteado por este título, cf. *infra*: Cronología.

¹⁶ O sea la totalidad de la segunda división y parte de la tercera.

Sal 40,14-18, que son iguales:¹⁷ sobre cinco nombres divinos, hay tres Yahweh en Sal 40 (vv. 14 y 17), y tres *Elohîm*, con dos en las mismas posiciones, en Sal 70 (vv. 2.5.6). Las estadísticas dan¹⁸ alrededor de ciento ochenta *Elohîm* en esta serie de salmos, contra cuarenta y cuatro Yahweh (a menudo en textos críticamente inciertos), mientras que en el resto del Salterio, Yahweh es el nombre comúnmente usado, y hay sólo veintidós *Elohîm*.

Este “salterio elohista” es ciertamente fruto de una revisión, cuando comenzaba a reinar la preocupación por evitar la profanación del nombre sacrosanto o *tetragrámmaton*, Yahweh. Quizás procede de círculos sacerdotales.¹⁹ Nos importa sobre todo comprobar, en esta descripción del Salterio, que esta primera colección previa, si atendemos a los títulos de los salmos que la componen, manifiesta haber sido compuesta a partir de otras colecciones anteriores. Así 42-43 y los salmos que siguen hasta 49 son todos de los Bnê Qorah, o *qorahitas*.²⁰

Los salmos siguientes (51-65 y 68-70) llevan todos la mención de *David* en el título, testigo de una colección atribuida a este rey “delicioso cantor de Israel” (2 Sam 23,1), que concluía con el colofón actual (72,20), mencionado más arriba. El Sal 72, atribuido a Salomón en el título, hace figura de apéndice después de los salmos atribuidos a su padre.

Los salmos elohistas que quedan (73-83) mencionan a ‘*Asaf* en el título,²¹ indicio de una tercera colección, la *asafita*, a la cual pertenece también el Sal 50, hoy separado del resto.

Podemos ver así como trabajaba un compilador relativamente tardío, deseoso de poner a disposición de la comunidad y los individuos una serie de salmos, en los cuales, sin embargo, se evitará en lo posible pronunciar el nombre divino Yahweh.

Recurrió a tres colecciones preexistentes (*qorahitas*, *David*, ‘*Asaf*) que aprovechó en todo o en parte. Se advierte también que el compilador elohista quería respetar el carácter de los salmos, en cuanto expresado por términos conservados en los títulos, cuyo sentido hoy en su mayoría se nos escapa, pero que ciertamente significan categorías de composición o ejecución. Así puso en primer término (o mantuvo si ya estaba en su fuente) en la colección *qorahita* y en la *davídica* los salmos *maškil* [מַשְׁכִּיל] y en tercer lugar los salmos *mizmôr* (cántico, salmo): 42-45 son *maškil*²² de los *qorahitas* y 52-55 de *David*; 47-49 son *mizmôr* [מִזְמוֹר] de los *qorahitas*, 62-65 y 68 son *mizmôr* de *David*, como también 66 y 67 (sin *David*), lo cual explica quizá su inserción a esta altura.

La primera división del Salterio (1-41) está compuesta, según ya dijimos, casi exclusivamente de una colección *davídica*: treinta y siete sobre cuarenta y uno (1; 2 y 33 carecen de título; 9 y 10, a pesar de la división masorética son un solo salmo). El

¹⁷ Acerca de esto, cf. *infra*.

¹⁸ Cf. C. A. BRIGGS, *The Book of Psalms, International Critical Commentary*, Edinburgo, 1906, I, LXX s.

¹⁹ Cf. H. J. KRAUS, *l.c.*, XVII.

²⁰ Acerca de estos, cf. Núm 16; 26,11: «no murieron», sin duda para explicar los salmos que se les atribuyen. En la misma división del Salterio hay otros Salmos *qorahitas* que ya no son elohistas: 84-85; 87-88.

²¹ Cf. 1 Crón 15,17.19; 16,5.7 donde toca los platillos, *m^ešiltayim*.

²² *Maškil* es un poema artísticamente compuesto según H. J. KRAUS, *l.c.* XXIII.

compilador final antepuso esta colección a todo lo demás, fundado sin duda en la importancia del nombre de David en relación con la poesía sálmica en general. *Mizmôr* es la categoría que prevalece aquí (22 veces).

El resto del Salterio nos permite discernir todavía otras colecciones previas. Los Sal 84-85 y 87-88 son una pequeña colección qorahita, según ya dijimos. Los Sal 93 y 95-99 tienen estilo y argumento común, y en todos ellos aparece la expresión “*Yahweh malak*” (reina Yahweh) o “*Yahweh melek*” (Yahweh rey). Son los salmos llamados modernamente del Reino.

A ellos se asocia Sal 100, donde la expresión no aparece bajo ninguna de las dos formas, pero que tiene el mismo estilo y contenido.

Los Sal 104-106; 111-113; 115-117; 135 y 146-150 se caracterizan porque tienen *hallêlû-Yah* [הַלְלֵי יְהוָה] (cf. *supra*) al principio, a modo de título (111; 112), o al final (104; 105; 115-117, que empieza también con *hallelû*), o en ambas posiciones (106, 113; 146-150). Estos salmos son de distinto carácter y contenido: 111 y 112, por ejemplo son típicamente sapienciales (ver la composición alfabética). En el rito judío de la Pascua, que es posterior al texto de los salmos, 113-114 se cantan antes de la cena, 115-118 (que es aleluyático en LXX) después. Es el Hallel ordinario, distinto del Gran Hallel (119-136) que comprende salmos no aleluyáticos.²³

Los Sal 120-134 son los salmos *graduales* de la Vg. y los LXX (*graduum, anabathmōn*), *ha (o: la) ma'alôt* [הַמַּעֲלֹת] en hebreo, con *sir* [שִׁיר] (cántico) como término determinado. Es difícil descifrar el sentido de esta expresión, y por consiguiente, el uso de estos salmos, que son entre sí bastante diferentes (cf. vgr. 131 con 132). Se piensa²⁴ que la “subida” o “ascenso” del cual se trata es la subida a Jerusalén (cf. 122,4; Mc 10,33; Lc 2,42; 18,31) y al santuario (Sal 24,3; 2 Sam 6,1ss). Los salmos serían entonces aquellos que se podían utilizar durante las peregrinaciones, con ocasión de las fiestas; o más bien, una de las colecciones destinadas a ese fin.

Finalmente, las dos últimas divisiones del Salterio contienen un cierto número de salmos de David: 101; 103; 108-110; y el bloque 138-145. A estos hay que añadir todavía, entre los graduales, los Sal 122; 124; 131 y 133 (127 es atribuido a Salomón).

De esta manera, se disciernen algunos *materiales* del Salterio:²⁵

- 1) una o varias colecciones de salmos de David;
- 2) una o dos colecciones de salmos de los qorahitas;
- 3) una colección de salmos de ‘Asaf;
- 4) una colección de salmos del Reino de Yahweh;
- 5) una colección de salmos aleluyáticos;
- 6) la colección de salmos graduales.

Nótese que esta enumeración de materiales es *heterogénea*: algunas colecciones se fundan en la mención del *autor* en el título,²⁶ otras en el *uso* de los salmos en cuestión (graduales, aleluyáticos), otras en el *argumento* (los salmos del Reino). Se puede tener así una idea de la extrema complejidad del proceso de formación del

²³ Cf. BRIGGS, *l.c.*, p. LXXVIII.

²⁴ BRIGGS, *l.c.*, LXXIX; H. J. KRAUS, *l.c.*, XXI.

²⁵ [NB: Aquí hemos hecho lo que consideramos es una mejor distribución del texto.]

²⁶ Para el problema que se plantea a veces acerca de David, cf. *infra*.

Salterio. Esto mismo se apreciará todavía mejor si se atiende al hecho de que ciertos títulos parecen aludir a la existencia de otras colecciones, que no coinciden con las ya enumeradas, ni con los materiales recién enunciados. Así, por ejemplo, la notación *lamnase^ah*, que se encuentra en el título de cincuenta y cinco salmos,²⁷ podría designar, según el sentido que se le dé, una colección de salmos del “director de coro”, o del “maestro de capilla”, como hoy se diría. Pero este sentido no es seguro, a pesar del uso del mismo verbo en 1 Crón 15,21; 23,4; 2 Crón 2,1; Esd 3,8.²⁸

[5] Origen.

Acerca del origen del Salterio poco se puede decir. Ante todo, esta cuestión debe ser cuidadosamente distinguida de la otra acerca del origen de los salmos individuales, con la cual no se identifica. Acerca de esta última cuestión se dirá algo en la sección de la *Introducción* que trata del problema cronológico, así como en el examen de cada salmo que estudiemos. También se la debe distinguir de la cuestión acerca del origen de las colecciones preexistentes que hemos creído reconocer. El problema se limita, entonces, a la determinación del origen *del libro* que figura actualmente en nuestra Biblias.

Se puede decir lo siguiente, más o menos esquemáticamente:

a) El libro del Salterio, según se ha demostrado²⁹ *no es una mera compilación accidental de piezas poéticas religiosas*,³⁰ sino una colección intencional, destinada a la meditación y a la alabanza, formada a partir de otras colecciones anteriores, y dividida en algún momento en cinco libros (quizás por el mismo autor de la colección final).

b) Es indiscutible que la colección *tiene una relación con la liturgia del templo de Jerusalén*. Sin entrar ahora en la discusión acerca de si todos los salmos, o solamente una mayoría, han sido compuestos para el culto, la conexión con este es clara. Hay salmos que, originalmente individuales y ajenos a la liturgia (cf. 131), han sido después adaptados al uso cultual (cf. 131,3). La liturgia domina, por consiguiente, toda la colección. Ahora bien, el lugar de la liturgia, en la época probable de compilación, es el templo de Jerusalén. De aquí procede la mayor parte (se puede decir) de los salmos conservados, y aquí eran transmitidos o ejecutados.

c) Lo que antecede no significa, sin embargo, que la colección *haya sido destinada a la liturgia*, o que el compilador haya tenido la liturgia en vista. Ha querido más bien, poner a disposición de toda la comunidad de Israel una serie de poemas religiosos tradicionales, que encontró usados en el templo y en otros círculos, a fin de alimentar la piedad y la oración. Téngase presente que estamos ya en el tiempo de la Sinagoga como lugar de estudio y de lectura y que poco después, las llamadas “sectas judías” harán del Salterio y de ciertos salmos individuales, su propio libro de oración privada. Esto consta especialmente de Qumrán, de donde se conserva un rollo del Salterio,³¹ que comprende algunos de nuestros salmos canónicos (101-150, en otro

²⁷ 39 de David, 9 qorahitas, 5 de ‘Asaf, 2 anónimos, y además, fuera del Salterio, el cántico de Habacuc en Hab 3.

²⁸ BJ “el maestro de coro”; Neo-Vg: “Magistro chori”.

²⁹ Cf. Supra, *Descripción*. págs. 8-9.

³⁰ [NB. En los siguientes párrafos nos hemos tomado la libertad de poner en *cursiva* las frases que pensamos sintetizan el pensamiento de los mismos]

³¹ 11QPs^a; cf. *Discoveries in the Judaean Desert IV. The Psalms SCrónll of Qumrán Cave 11* por J. A. Sanders, Oxford 1965.

orden y a veces fragmentariamente) y otros no canónicos³². También se conservan allí copias de salmos individuales, en especial del 119. Lo mismo se puede decir, quizá, de los fariseos. Así se ilustra lo que hemos dicho acerca de la meditación y la alabanza como finalidad de la compilación.

d) La composición del Salterio puede ser iluminada por la existencia de *otra compilación* de salmos no canónicos que se conoce con el nombre general de Salmos de Salomón.³³ Esta compilación data, según varios autores de los [primeros] treinta años del siglo I a.C.³⁴ Y sería de origen fariseo.

e) A la colección de Salmos de Salomón, conocida desde antiguo, se añade ahora *la colección de los Hodayôt* de Qumrán, o Salmos de acción de gracias, que proceden de la primera caverna descubierta. Estos salmos, como el rollo arriba mencionado, son de origen esenio y se los atribuye comúnmente al personaje de la secta que se llama «Maestro de Justicia». Ambas colecciones se distinguen, sin embargo, de nuestro Salterio en que su contenido es mucho más homogéneo y limitado.

f) El Salterio está ya compuesto en la época en que se compone el libro primero de los Macabeos, que cita el Sal 79,2-3 (1 Mac 7,17), alrededor del 100 a.C. Es también prácticamente seguro que la mención de los «otros libros» en el prólogo del Sirácida griego, comprende los Salmos. Este prólogo está escrito en el 132 a.C., pero el que escribe, que es el nieto del autor, piensa que su abuelo conocía ya esos «otros libros». Esto nos conduce a los primeros años del siglo II a.C., fecha de composición del Sirácida hebreo. Según estos indicios, la compilación del Salterio dataría de la época griega (a partir de 300 a.C.), o de fines de la época persa; es decir, de la época en la cual se compilan muchos de los libros que componen el canon del A.T. hebreo.

[6] Relación con el resto de la Biblia.

La intención de esta sección introductoria es doble. Por una parte queremos hacer notar que la poesía religiosa hebrea no está limitada dentro de la Biblia, al Salterio; por otra queremos ya indicar algunas correspondencias entre este libro y otros libros bíblicos, que plantean interesantes problemas.

a) Salmos fuera del salterio. Hay varios ejemplos de lo que se puede llamar, provisoriamente, la poesía sálmica, en diversos libros del Antiguo y del Nuevo Testamento. Algunos han sido compilados en una sección de la Biblia griega bajo el título general de «Cánticos» (*Odoi*, en el código Alejandrino³⁵ y otros), sin duda en virtud de su uso en la liturgia cristiana. Son el cántico de Moisés (Ex 15,1-19; Dt 32,1-43); el cántico de Ana (1 Sam 2,1-10); Is 5,1-9; 26,9-20; Jon 2,3-10; Hab 3,1-19; Is 38,10-20; la oración de Manasés (no canónica pero impresa en el apéndice de la Vg. Sixto-clementina); la oración de Azarías (Dn 3,24-45); la oración de los tres jóvenes

³² Cf. lista, *ibid.*, p. 5.

³³ Publicados en las ediciones de la versión de los LXX, como en la de A. Rahlfs, II, pp. 471-489.

³⁴ O. EISSFELDT, *Einleitung*, segunda edición, p. 758: entre 63 y 30; nótese que 63 es la fecha de la toma de Jerusalén por Pompeyo.

³⁵ [NB: Cuando el P. Mejía cita los grandes manuscritos del Antiguo Testamento, utilizamos la expresión Código (en vez de “ms”) y damos el nombre completo]

(Dn 3,52-88); el *Magnificat* (Lc 1,46-55); el *Nunc dimittis* (2,29-32); el *Benedictus* (1,68-79).³⁶

Esta lista es sugestiva porque revela que se ha reconocido el estilo especial de estos textos, en medio de su contexto y se los ha aislado. Algunos de ellos tienen títulos, como nuestros salmos: Is 38,9; Hab 3,1; o colofón: Hab 3,19c. En otros, como Jon 2,3-10; 1 Sam 2,1-10, el parecido estilístico es inconfundible. Lo mismo se debe decir del *Magnificat* y del *Benedictus*, que son típicos salmos judíos, inspirados de textos del A.T.³⁷

La lista antigua no agota ciertamente el material. Los modernos estudios de morfología literaria permiten reconocer otros textos bíblicos que reproducen las características literarias de los salmos; así, por ejemplo, Is 12,1-6; 42,10-17; 59,1-14; 63,7-64,11.³⁸ Las Lamentaciones tienen también un parentesco real con ciertos salmos de lamentación individual y colectiva.³⁹ Sir 51,1-12 es un himno de acción de gracias. Un caso aparte es 2 Sam 22 que contiene el mismo texto del Sal 18, con ligeras modificaciones textuales, testigo de una doble tradición.

Esta comprobación es importante, no sólo por la razón que se dirá en seguida (cf. *b.*, infra) sino también porque demuestra la amplitud de los géneros literarios que hoy se identifican en el Salterio, e invita a tomar en cuenta para su análisis los ejemplos de otros libros bíblicos. Se ve así igualmente que el Salterio canónico es fruto de una selección, comenzada ya con las colecciones previas. Hay salmos que han quedado fuera, como Is 38,10ss., que podían muy bien haber sido incorporados; en cambio, han sido aprovechados en el contexto de una colección profética, o en cualquier otro.

El Salterio de Qumrán presenta varios ejemplares de estos salmos, canónicos (como Sir 51), o extracanáonicos, tres de los cuales son iguales a otros tres salmos apócrifos ya conocidos: el salmo «idiógrafo» o 151 de los manuscritos griegos, y dos que pertenecen a una colección de salmos en siríaco, entre los cuales se encuentra también el 151.⁴⁰

b) La correspondencia entre los textos del Salterio y el resto del A.T. no es puramente literaria, sino también temática y teológica. Para tener una idea de este estrecho parentesco se puede comparar, a título de ejemplo, Sal 1,1-3 y Jer 17,8-9; Sal 7,10 y Jer 11,2; o bien examinar los salmos 2; 89; 132 a la luz de 2 Sam 7,11ss (la promesa de Natán a David); o bien comparar todavía los salmos históricos (78; 105; 106) con las tradiciones del Pentateuco. Los ejemplos podrían multiplicarse, porque los vínculos de los distintos salmos con los temas y expresiones del resto de la Biblia son múltiples.

Esta comparación plantea varias cuestiones de no fácil solución. La *primera* es la de la *dependencia literaria* y teológica: ¿los Salmos dependen de los profetas y los sabios, como defiende el P. Tournay en la Biblia de Jerusalén, o la dependencia es más compleja y menos lineal? Se ve que esta cuestión es de vital importancia para la *cronología* de los salmos. Se puede, en efecto, difícilmente sostener que la mayoría de los salmos son de fecha preexílica (como quieren hoy H.J. Kraus, M. Dahood y otros),

³⁶ Este es el orden del Códice Alejandrino, el cual añade al final el *hymnos eōthinós* o himno de la aurora, que es nuestro *Gloria* con un apéndice.

³⁷ Notar, por ejemplo, la estrecha conexión entre el *Magnificat* y el cántico de Ana en 1 Sam.

³⁸ Cf. BJ tanto en la edición francesa y española.

³⁹ Cf. *infra* para el sentido exacto de estas expresiones.

⁴⁰ Cf. la publicación de M. NOTH, *Die fünfysyrisch überlieferten apokryphen Psalmen*, en ZAW 48, 1930, pp. 1-23.

si dependen literariamente de los profetas. Debemos, pues, examinar esta cuestión en la sección correspondiente.

En *segundo lugar*, se presenta la cuestión de las *tradiciones* usadas por los salmos, y su historia. Aquí se trata de determinar con cuidado el camino que sigue cada tema tradicional desde su origen discernible en la antigüedad bíblica, y sus diferentes formulaciones, según las diferentes etapas y medios de transmisión. Esto es esencial para entender y situar los temas, y valorar su calidad teológica. Dadas las conexiones del Salterio con el resto de la Biblia, es un punto de comparación muy favorable. Este análisis nos ha de ocupar especialmente al hacer la exégesis de algún salmo real, y de los cánticos de Sión, así como de los Salmos del Reino de Yahweh, pero se extendería ventajosamente a todos, conforme al ejemplo del comentario de H.J. Kraus ya citado.

[7] Numeración de los salmos.

Esta sección tiene una finalidad práctica: explicar brevemente la razón de las diferencias de numeración de los salmos que se advierten en las ediciones y versiones, sobre todo en griego y en latín, incluida la Neo-Vulgata (Roma 1969), si bien hoy tiende a prevalecer la numeración del texto masorético.

a) El número de los salmos es tradicionalmente de 150, si bien se conocen tradiciones diversas (vgr. 147). De ahí las diversas combinaciones que se hacen, en los diversos textos (hebreo y griego) para mantener este número. De esto es indicio el hecho de que el salmo griego 151 sea calificado «fuera de número» (*éxōthen toū arithmoú*).

b) Ninguna de las numeraciones es exacta. De hecho, se reducen a dos: el TM y los LXX, a quien siguen la Vg (y la Neo-Vg). La diferencia entre ambas es como sigue:

- de 1 a 8 se sigue la misma numeración;
- El TM divide erradamente 9, en 9 y 10, cortando así la secuencia alfabética en el salmo; por lo tanto la numeración exacta es a esta altura la del griego;
- de 9/10 a 113 TM y LXX difieren por un número: 11 TM es 10 en LXX y así sucesivamente hasta 113/112;
- 113 en LXX es fruto de la fusión, también errada, de dos salmos: 114 y 115 del TM; la diferencia es entonces aquí de *dos* unidades;
- pero enseguida la tradición griega *divide*, por un nuevo error, el 116 del TM en *dos* salmos: 114 (= 116,1-9) y 115 (= 116,10-19), con lo cual la diferencia se reduce nuevamente a *una* sola unidad;
- así se sigue del 117 al 146 en TM = 116-145 LXX;
- a esta altura LXX se ve obligado a hacer una nueva división so pena de concluir con un número inferior de salmos; por tanto, *divide*, también erradamente 147 en *dos*: 146 (= 147,1-11) y 147 (= 147,12-20). De esta manera, las dos numeraciones coinciden hasta el fin: 147-150.

c) Es claro de lo dicho que el hebreo no tiene en realidad más que 149 salmos, si todas sus divisiones son exactas.

d) Usaremos siempre la numeración del TM, salvo cuando se cite expresamente el texto griego.

[III] EL TEXTO Y LAS VERSIONES DEL SALTERIO.

1. El texto hebreo.

El texto del Salterio del cual disponemos es el Texto Masorético (TM), o sea el texto fijado entre el final del siglo I d.C. y el siglo II, del cual da testimonio la versión griega de Aquila y el *Psalterium iuxta Hebraeos* de San Jerónimo, aparte de los grandes manuscritos del siglo X d.C., en los cuales se fundan nuestras ediciones actuales de la Biblia hebrea. Recientemente hemos podido conocer el estadio anterior del texto hebreo de los salmos gracias a los descubrimientos de Qumrán y otros lugares (el Naḥal Ḥever, por ejemplo).⁴¹ El manuscrito más importante es 11QPs^a, publicado por el mismo Sanders, que consta actualmente de 28 columnas más o menos fragmentarias, 8 de las cuales contienen el texto del Sal 119. El texto contenido en el manuscrito confirma fundamentalmente el TM con algunas variantes interesantes, sobre todo en Sal 119,83; 145 (añade un estribillo a cada estrofa) y 141. Lo mismo se puede decir de otros manuscritos de Qumrán.⁴²

Acerca del TM tenemos que decir:

a) No es un texto perfecto, ni mucho menos. Aparte de haber padecido los accidentes comunes a todo texto antiguo, transcrito ininidad de veces, y luego fijado por los masoretas, tiene alguna que otra sección ininteligible. Un ejemplo famoso es 110,3 «*tu pueblo de voluntarias*» (fem. pl.); otros ejemplos: 2,11-12 «*besad al hijo*» (?); 8,2c-3a; 9,7; 16,2c-4; 56,9; 58,9-10; 68,14; 141,7 (hay una lectura interesante en 11Q), etc. Lo mismo prueban los salmos transmitidos dos veces, como 14 y 53; 18 y 2 Sam 22.

b) Este hecho no basta para prescindir del TM, o preferirle al de las versiones antiguas. La razón es doble. Primero, las dificultades y errores diseminados en el texto no bastan para negar su bondad de conjunto, confirmada últimamente por Qumrán. En segundo lugar, todavía no hemos agotado todas las posibilidades de comprensión, incluso de aquello que, a primera vista, parecen equivocaciones. Esta es la opinión de muchos exegetas contemporáneos (contra otros más antiguos como B. Duhm y el mismo H. Gunkel), y especialmente la de M. Dahood, cuyo comentario reciente⁴³ y todavía incompleto se funda precisamente en la importancia del ugarítico para descifrar los lugares difíciles, incomprensibles, o normalmente corregidos.⁴⁴ Hay otros recursos de crítica textual que deben ser agotados antes de recurrir a la enmienda: las exigencias de la métrica y la cuenta de sílabas; una división distinta de las consonantes, etc.⁴⁵

⁴¹ La lista completa de los textos descubiertos hasta 1964-5 se encuentra en J. A. SANDERS *Pre-masoretic Psalter texts*, CBQ 27, 1965, pp. 114-123).

⁴² Cfr. los descritos por P. W. SKEHAN, *The Qumrân manuscripts and textual criticism*, Suppl VT IV, 1957, pp. 153-5: 4QPs^b es idéntico al TM y está dispuesto en esticos; 4QPs^a confirma ciertas conjeturas conocidas, como en Sal 38,10 *hinnam* = en vano, por *hayyim* = vida del TM, cf. BH³ i.l.).

⁴³ *The Psalms*, The Anchor Bible, 16-17, Garden City N.Y. 1965 y 68.

⁴⁴ Ver su teoría sobre el uso de las preposiciones, el sufijo de tercera persona singular en *î*, los nombres divinos, el uso de ciertos tiempos de verbo, como el perfecto precativo, etc.

⁴⁵ Cf. en el comentario de Dahood, la solución de la *crux* de 2,11-12 fundada en estos principios: I, pp. 13-14.

c) Lo dicho tiene su importancia también para las traducciones. Es curioso notar cómo las diferentes versiones de R. Tournay, autor de *Psaumes* en la Biblia de Jerusalén, se acercan cada vez más al tenor de las consonantes del TM, en un caso particularmente difícil como Sal 16,2c-4.⁴⁶ Pero esto demuestra nuestro punto de vista, expuesto en los párrafos anteriores, es decir, que la autoridad del TM crece en lugar de disminuir, y que su estudio rinde frutos, aun cuando aparece sin salida. Por esto, toda traducción del Salterio es, en realidad, provisoria, y debe ir siendo corregida a medida que aumentan el conocimiento y el respeto del texto.

d) Téngase en cuenta también que el Salterio ha sido transmitido en Israel (como en la Iglesia) como un libro vivo, por lo menos hasta un cierto momento, que es el de la fijación definitiva del texto (fin del siglo I d.C.). Hasta entonces es normal que, según la teología de los usuarios o de los escribas, ciertos aspectos hayan sido acentuados, otros disimulados, algunas alusiones introducidas, otras suprimidas, con el resultado de que el texto nos parece hoy anómalo o difícilmente inteligible.⁴⁷ Esto explica quizás, la confusión que reina en ciertos textos de carácter originalmente mesiánico, como el Sal 110,3 cuya lectura actual podría ser fruto de la polémica con los cristianos⁴⁸ en la opinión de la BJ por ejemplo.

2. El texto griego.

El texto hebreo del Salterio fue muy pronto traducido al griego. En 1 Mac 7,17 se cita ya la versión del Sal 79,2.3, ya usada por el texto hebreo (perdido) del mismo libro.⁴⁹ Según H. B. Swete⁵⁰, las últimas secciones del Salterio podrían haber sido traducidas en la segunda mitad del siglo II a.C. A esto cabe, quizá, añadir que el Salterio debe haber sido traducido entre los primeros libros vertidos al griego (el Pentateuco en primer término), por su uso en la piedad judía pública y privada. R. Tournay⁵¹ habla del fin del siglo III.

En cuanto al carácter de la traducción hay que decir:

a) Ha sido juzgada muy diversamente. Como buena, por ejemplo por C.A. Briggs, que afirma es “una de las mejores traducciones del Antiguo Testamento”.⁵² Pero generalmente como mala: así el severo juicio de H. B. Swete cuando dice que “muestra señales patentes de incompetencia”.⁵³

La verdad es que la versión es sumamente literal, lo cual se manifiesta en la reproducción de las formas sintácticas o gramaticales del hebreo (el nominativo fuera de la estructura de la frase o *casus pendens*: 18/17,31; 143/144,15 y *passim*. El así llamado infinitivo *constructus*, o infinitivo modificado por una partícula: 125/126,1; etc.), en la

⁴⁶ Cf. la primera edición en fascículos: 1950, p. 102; la segunda, 1955, p. 111; y la tercera, en la edición conjunta, 1956.

⁴⁷ Ver por ejemplo 58,2 *'lm* = vere utique (Vg), pero en realidad *'elim* = poderosos, o dioses (si este no es el sentido del hebreo, como dice Dahood, II, p. 57 podía haber sido entendido así en tiempos de la fijación del texto. Neo-Vg: potentes). 75,6 *lammarôm/sawwar* = en alto/cuello. La segunda expresión no tiene sentido en el contexto. Leer: “el Altísimo/la Roca”, dos nombres divinos disimulados en la lectura.

⁴⁸ Ver a este respecto la frase de H. Cazelles y P. Grelot, en *La critique textuelle*, de la *Introduction à la Bible*, de Robert-Feuillet I, p. 119: “on peut se demander... si le TM n'a pas eu tendance à diminuer le nombre des textes messianiques et des critiques adressés à Israël». Sobre este último punto ver Sal 50,16.

⁴⁹ Hemos dicho ya que ese libro data, en su versión original, de principios del siglo I a.C.

⁵⁰ *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge, 1914, p. 25.

⁵¹ BJ, p. 54.

⁵² *Psalms*, I, p. XXV.

⁵³ *L.c.*, p. 315s.

transcripción material de pasajes ininteligibles del hebreo (cf. vgr. 32/31,6; 64/63,6-7; 58/57,9-10; 68/67,13-14; 84/83,7; etc), y en la apariencia general del texto, más un calco del hebreo que una composición en griego.

El literalismo de la versión debe, sin embargo, ser juzgado en su tiempo, cuando, como nota H. B. Swete⁵⁴ no hay ninguna experiencia de traducir. Se trata de un libro sacro, y sólo se pretende hacer accesible un original. Más grave es, en este sentido, que el traductor no haya aparentemente comprendido el texto que tenía delante. Esto ocurre algunas veces (vgr. 120/119,4 los “carbones de desolación”, que son simplemente de “retama” en hebreo; 119,5 donde un nombre propio ha sido traducido por un verbo; 119/118,112) por ignorancia o confusión lexicográfica. Otras veces hay un defecto de conocimiento gramatical, como cuando los llamados “tiempos invertidos” en hebreo (transformados en el tiempo opuesto al que de ordinario pertenecen por la partícula antepuesta) son vertidos como si no lo fueran: futuro por pasado y viceversa (vgr. 7,15.16), o también cuando un perfecto es traducido por un futuro (3,6b).

b) Hay que reconocer, por otra parte, que el literalismo predominante de la versión griega de los LXX favorece su uso crítico, porque permite un acceso a un texto hebreo consonántico anterior al que hoy tenemos. Así, en ciertos casos, conserva una lección mejor que el TM. Por ejemplo: 22/21,17 donde *polloí* = *rabbîm* es exigido por el metro; 21,28b *su* presencia, como pide el contexto, en lugar de *tu*; 46/45,5 *santifica*, en lugar de *santo* del TM; 109/108,10 *sean echados* por *sean buscados*; etc. Pero normalmente lo confirma, con las limitaciones más arriba indicadas. Esto apoya nuestra conclusión anterior sobre el valor del TM.⁵⁵

c) El texto griego de los LXX como lo poseemos, requiere también una *labor crítica*. Esta ha sido hecha por A. Rahlfs, quien ha publicado los resultados en la edición de *Psalmi cum odis* de la *Septuaginta Gottingensis* (Göttingen ²1967), con una importante introducción. Según él, hay tres formas antiguas del texto griego (Bajo Egipto, Alto Egipto y occidental) y dos recensiones más recientes (Orígenes y Luciano).

Las versiones hechas sobre el griego se distribuyen entre las formas antiguas (bohairica, sahidica, vetus latina con el salterio de Agustín) y las recensiones (el salterio llamado galicano, que es prácticamente el de la Vg depende de Orígenes; el siríaco de Luciano). De esta manera, muchas de las características señaladas de la versión griega han pasado al uso eclesiástico tanto latino (por la Vg) cuanto oriental (por Luciano⁵⁶ y el siríaco).

En algunos de estos textos se encuentran interpolaciones cristianas, unas más extendidas que otras, que conviene conocer. La primera y más atestiguada por los mss., porque figura en todos, menos los lucínicos, incluso en la Vg latina, es 14/13,3, que viene aparentemente de la serie de citas de la Biblia que San Pablo asocia a la cita del mismo Sal 13 en Rom 3,10-18; Sal 5,10; 140,4; 10,7; Is 59,7-8; Sal 36,2 (quizás originalmente una serie de *Testimonia* sobre un tema particular). Los lectores cristianos no querían perder este apéndice que Pablo añadía al salmo. La Neo-Vg lo ha omitido.

La segunda adición famosa, conocida por la liturgia latina⁵⁷ es: (regnavit) *a ligno* en 96/95,10, que es atestiguada por la forma occidental (incluidos los salterios romano y

⁵⁴ Pág. 318s.

⁵⁵ Cf. *supra*, 1. El Texto hebreo.

⁵⁶ Luciano es el *textus receptus* de la Iglesia griega.

⁵⁷ Himno *Vexilla Regis*, tercera estrofa.

mozárabe y San Agustín) del texto y la del Alto Egipto, además de ser vigorosamente defendida por Justino⁵⁸ quien acusa a los judíos de haberla suprimido.

Una tercera es menos conocida pero muy ilustrativa de lo que se puede llamar la cristianización del Salterio: Sal 38/37,21c “y me arrojaron, a mí, el bienamado, como un muerto abominable” (bohaírica, papiro 2013 del 338 d.C.; el salterio greco-latino de Verona = R; Agustín en PL 36,420s; etc.); el mismo salmo contiene otras dos interpolaciones cristianas con menos testigos: v. 14 “yo fui colgado por ellos (como un sordo)” y v.21c (después de la otra adición) “perforaron mi carne”. Una viene del papiro 2013, la otra de la versión bohaírica. Es de notar que la edición crítica de Rahlfs (p. 141) admite la primera de las tres (v.21c) en su texto.

Por último, el texto del Alto Egipto añade en 51/50,9 (me rociarás con el hisopo) “con la sangre de tu cruz”.

d) Las otras versiones griegas.

Orígenes, en su trabajo de edición y revisión del texto griego, usó varias traducciones griegas del AT que su celo de erudito le permitió descubrir o recoger. Así figuran en sus *Hexaplas*, Aquila, Teodoción y Símaco, luego la Quinta, Sexta y Séptima, llamadas de este modo porque son anónimas y siguen a los LXX y las tres con nombres [Aquila, etc.]

* Aquila era una prosélito judío, discípulo de rabinos famosos (quizás Rabbi Aqiba), y su versión es estrictamente literal, a fin de conformarse con el texto oficialmente fijado por la Sinagoga (nuestro TM) cuanto con la exégesis judía. Su trabajo data, según H. B. Swete⁵⁹ de la cuarta década del siglo II d. C. Su fidelidad servil al TM lo hace un testigo valioso del mismo, incluso en los salmos.

* Teodoción era un ebionita, según Jerónimo,⁶⁰ o sea, miembro de una secta cristiana de rasgos marcadamente judíos. Su versión es una revisión de los LXX según el TM, sin los literalismos violentos de Aquila, pero con una curiosa tendencia a la transliteración o transcripción de palabras hebreas.⁶¹ Su fecha es incierta, aunque no debe ser muy distante de Aquila, con quien Ireneo lo asocia, llamando a ambos actuales.⁶²

* Símaco, también ebionita, quiere hacer a Aquila más legible con ayuda de los LXX y de Teodoción.⁶³ Dataría de la época de Cómodo (180-192 d.C.).

* La Quinta y la Sexta fueron aparentemente descubiertas en tiempos del mismo Orígenes, y el descubrimiento de una de ellas, oculta en una jarra de Jericó⁶⁴ ha sido vinculado con el descubrimiento de los manuscritos de Qumrán y alrededores, donde, en efecto, ha aparecido una versión de los Doce Profetas, estudiada por J. Barthélemy.⁶⁵ Se conservan fragmentos de ambas en manuscritos hexaplares, especialmente del texto de los Salmos.

⁵⁸ *Contra Tryph.* n.71.

⁵⁹ *L.c.*, pág. 32.

⁶⁰ *De vir. illustr.* 54

⁶¹ H. B. SWETE, págs. 45-46

⁶² *Adv. Haereses*, III,21,1.

⁶³ Cf. H.B.SWETE, p. 51.

⁶⁴ La Sexta o la Séptima, según Eusebio, *Hist. Eccl.* VI,16. La Quinta, según Epifanio, *De mens. et pond.* 18 “con otros libros hebreos”.

⁶⁵ *Les Devanciers d'Aquila*, Suppl. VT X, 1963.

* De la Séptima, poco se sabe, excepto que es citada aquí y allá en el Salterio de algunos manuscritos hexaplares. Los restos de las versiones griegas enumeradas han sido publicados por F. Field en 1875.⁶⁶

* Otros fragmentos posteriores, como los de Aquila de los Sal 91-104 y 22, hallados en la Gueniza de El Cairo, han sido publicados más tarde.

3. El texto latino.

Se puede decir con alguna certeza que el Salterio de los LXX fue bien pronto traducido al latín, no una, sino varias veces. La relación entre estas diversas versiones y su origen es complicada y no puede ser tratada aquí. Pero se puede decir que hay en el siglo III d.C., al menos un Salterio africano, conocido por las citas de Cipriano y Tertuliano, y un Salterio romano, que sería atestiguado ya por Novaciano.⁶⁷

Nos interesa sobre todo conocer sumariamente el trabajo de San Jerónimo sobre el texto del Salterio. Este trabajo, según su propio testimonio, comprende tres etapas. Las dos primeras son mencionadas en el prólogo que Jerónimo antepuso a su segunda revisión del Salterio latino. De la tercera queda el texto en el *Psalterium iuxta Hebraeos*.

a) Jerónimo comenzó, según el prólogo citado⁶⁸ por corregir (*emendaram*) en Roma, el Salterio que allí encontró en uso, a partir del texto entonces considerado normativo (e incluso inspirado), es decir los LXX. Esta revisión tuvo lugar durante el período romano de la vida del biblista, que concluye en 385. El problema que existe acerca de este texto latino jeronimiano consiste en su identificación. Mucho tiempo se creyó que era el mismo texto que se conoce por manuscritos de procedencia sobre todo alemana e inglesa, e impreso para uso de la Basílica de San Pedro de Roma en ciertas ocasiones. Esta tesis ha sido refutada por Dom D. de Bruye⁶⁹, quien piensa que el texto de la primera revisión de Jerónimo se ha perdido, salvo algunas citas en sus *Comentarioli* y en algunas cartas. La importancia de esta revisión reside en que nos hubiera dado acceso a un texto de los LXX distinto del que Jerónimo usó para su segunda revisión.

b) Esta fue hecha en Palestina, hacia el 390, cuando Jerónimo conoció las *Hexaplas* de Orígenes, conservadas en Cesarea. Su segunda revisión del texto latino, se funda, por consiguiente, en el texto hexaplar, y estaba originalmente provista de los signos diacríticos característicos de este⁷⁰.

Poco a poco difundida en Occidente y utilizada en la liturgia, acabó por ser incluida en la Vg. y se convirtió en el Salterio oficial de la Iglesia Católica Latina, sin que el viejo Salterio romano haya desaparecido del todo. A diferencia del resto de los libros que forman el AT de la Vg, no es, sin embargo, una traducción del hebreo, sino una revisión del texto latino usual según el texto hexaplar. Se le da ordinariamente el nombre de Salterio Galicano, porque habría sido difundido primero en las Galias. Pero esto no es muy seguro, y el nombre no es hoy usado sino por los eruditos. El nombre

⁶⁶ *Origenis Hexaplorum quae supersunt...* Oxford, 1875, I y II. Reproducción fotográfica: Hildesheim, 1964.

⁶⁷ Cf. A. VACCARI, *I Salteri di San Girolamo e di Sant'Agostino*, en *Scritti di Erudizione y di Filologia I*, Roma, 1952, págs. 207-255.

⁶⁸ PL 29, 117-120.

⁶⁹ RB, 42, 1930, págs. 101-126

⁷⁰ Cf. el prólogo a Paula y Eustoquio, que le habían pedido la traducción, *l.c.*

más adecuado, según D. de Bruyne⁷¹, sería Salterio Hexaplar. El texto de este Salterio, después de muchas vicisitudes, paralelas a las que padeció el texto general de la Vg, fue fijado en la edición «típica» de esta versión, la llamada Vg. Sixto-clementina (Roma 1592) y ha sido editado críticamente en el tomo X de la *Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versiones (Liber Psalmorum, Roma, 1953)*.

c) Hacia 392 Jerónimo tradujo directamente el Salterio del original hebreo, en el proceso de la traducción del resto de los libros del AT. El texto que le sirvió de base era el entonces usual, que corresponde a nuestro TM. Su versión sirve así de testigo de una etapa todavía bastante antigua de este texto. Este *Psalterium iuxta Hebraeos* no siguió el curso de los demás libros traducidos del original, y nunca fue usado en la Iglesia. La razón es sin duda la tenacidad con la cual se adhería, en la liturgia, a la revisión hecha sobre el griego, el cual fue también – no hay que olvidar – tenido por inspirado.⁷²

A continuación, se da un ejemplo de los vv. 12-14 de Sal 68/67⁷³, en los tres salterios⁷⁴

<i>Sal romano</i>	<i>Sal galicano (Vg)</i>	<i>Iuxta Hebraeos</i>
Dominus dabit verbum evangelizantibus virtutes multas; rex virtutum dilecti et species	Dominus dabit verbum evangelizantibus virtute multa; rex virtutum dilecti et speciei	Domine, dabis sermonem adnunciatricibus fortitudinis plurimae, reges exercituum foederabuntur et pulchritudo domus dividet spolia.
domus dividere spolia.	domus dividere spolia.	
Si dormiatis in medios cleros, pennae columbae deargentatae, et posteriora dorsi eius in specie auri...	Si dormiatis inter medios cleros, pennae columbae deargentatae et posteriora dorsi eius in pallore auri...	Si dormieritis inter medios terminos, pennae columbae deargentatae et posteriora eius in virore auri.

Se advierte enseguida:

- el parentesco entre las dos primeras columnas, que se funda en el texto común de base que es la versión griega de los LXX;
- el literalismo extremo de la tercera columna, hasta el punto de ser oscura.

Los tiempos modernos, a medida que aumentaba en la Iglesia Católica el estudio de los textos originales, hicieron sentir la necesidad de una nueva versión del Salterio para el uso público. La decisión fue tomada por Pío XII, quien confió la tarea al Pontificio Instituto Bíblico de Roma. La versión fue aprobada para el uso el 24 de marzo de 1945, con algunas modificaciones. Esta fecha marca una época en la historia de la Biblia en nuestra Iglesia, y es el principio de la nueva versión latina de toda la Biblia para uso oficial, posteriormente emprendida. La versión del Pontificio Instituto,

⁷¹ RB 41, 1929, pág. 299.

⁷² Edición crítica de DOM HENRI DE SAINTE MARIE *Sancti-Hyeronimi Psalterium iuxta Hebraeos* (Coll. Bibl. Lat. XI) Roma 1954.

⁷³ [BJ: «¹² El Señor da la palabra/es el anuncio de un ejército inmenso. ¹³ Y mientras los reyes, los ejércitos huyen, huyen/la bella de la casa reparte el botín. ¹⁴ Mientras vosotros descansáis entre las tapias del aprisco, las alas de la Paloma se cubren de plata./ y sus plumas de destellos de oro verde”.]

⁷⁴ Téngase presente que el primero, Salterio romano, no sería una revisión jeronimiana, sino la versión en uso en Roma, sobre la cual Jerónimo habría hecho su segunda revisión.

llamada comúnmente Piana, fue muy criticada por dos razones: a) se apartaba del uso del latín eclesiástico, lo cual la hacía extraña a la tradición de la liturgia y de los escritores latinos de la Iglesia; b) cedía a la tentación de corregir el texto hebreo, según ciertas opciones críticas, no del todo seguras.

A raíz de estas críticas (a las cuales había respondido, por momentos severamente el P. Agustín Bea s.j., entonces Rector del Instituto, en diversos artículos y en un libro), pero también de la maduración general del movimiento bíblico en la Iglesia Católica, sobre todo por la reforma litúrgica conciliar⁷⁵, se hizo patente que una nueva versión latina era necesaria, no sólo del Salterio, sino de toda la Escritura. Para este fin, Pablo VI creó la Comisión para la Neo-Vulgata (30 de noviembre de 1965), que prosiguió, por lo que toca al Salterio, la tarea comenzada ya por el *Concilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia* en 1964. El Cardenal Bea, que presidía la Comisión, creó un grupo de trabajo en su seno, para hacerse cargo de la versión del Salterio (fines de 1967), para lo cual se debían seguir las normas comunes de la Neo-Vg, es decir, mantener el texto de la Vg, mientras las exigencias de los nuevos conocimientos textuales y lingüísticos no pidieran otra cosa, y respetando siempre el tenor de la latinidad cristiana y litúrgica. El fruto de esta labor fue publicado finalmente en 1969: *Pontificia Commissio pro Nova Vulgata Bibliorum Editione, Liber Psalmorum* (Políglota Vaticana 1969). Esta nueva versión es ciertamente superior a la versión Piana, pero (como quizás es natural), no está exenta de toda crítica. Toda esta historia demuestra una vez más la extrema dificultad de llegar a una versión del Salterio, latina u otra, que sea satisfactoria universalmente.⁷⁶

⁷⁵ Cf. Constitución *Sacrosanctum Concilium* 91.

⁷⁶ [NB: A continuación el original inserta el siguiente texto: “c. *Procedimientos literarios*: ha sido tratado en el Curso 1970, *Libros Sapienciales*, págs. 11-13. Se debe también ver la bibliografía propuesta para el tema.” Inmediatamente continúa: “d. *Géneros literarios y su caracterización*” que es el texto que transcribimos ahora como Apartado III. Pensamos que en el original se ha producido una descompaginación, que a falta de un Índice en el original es difícil corroborar, pero que hemos tratado de salvar considerando el tema de los *géneros literarios* como un tema aparte, tal como lo indicamos en el “Índice supletorio” que hemos propuesto en páginas 5 y 6.

En relación al Curso sobre los Libros Sapienciales también se prevé su digitalización.]

[III] GÉNEROS LITERARIOS Y SU CARACTERIZACIÓN

El tratamiento de los géneros literarios es esencial para el conocimiento y la interpretación de los salmos. Nuestra exposición se propone demostrar esta necesidad, luego definir el género literario, descubrir el método para su identificación, y descubrir brevemente las características principales de los que aparecen en el Salterio.

1. Introducción.

El tema de los géneros literarios es relativamente nuevo en el estudio del Salterio. Viene, en última instancia, del estudio de Hermann Gunkel, publicado en 1933, muerto ya su autor, por J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen* (Göttingen 1928.1933)⁷⁷. El libro de Gunkel-Begrich es a la vez el término de los trabajos del primero, escalonados a lo largo de unos treinta años, desde *Ausgewählte Psalmen* (Göttingen 1904, ⁴1917) hasta *Die Psalmen übersetzt und erklärt* (Göttingen 1926).

Después de una época de rechazo y de crítica,⁷⁸ el método y los resultados de Gunkel se han instalado definitivamente en la exégesis del Salterio, no sin haber sido modificados profundamente en el proceso. Completamente antigunkelianos son sólo los exegetas muy conservadores, como A. Cohen (1945), Pfeiffer⁷⁹, Eerdmans⁸⁰, Tur-Sinai⁸¹, B. Bonkamp⁸², M. Bittenwieser⁸³. Muy crítico, pero no tanto del tema de los géneros literarios, cuanto de lo que él llama el «comparatismo» de Gunkel con las literaturas orientales, es A. Robert, profesor del Institut Catholique de París hasta su muerte⁸⁴. A. Robert ha tenido gran influencia en R. Tournay, traductor y editor del Salterio en la Biblia de Jerusalén. Pero esta versión, como los comentarios recientes en general, parte de un análisis cuidadoso de los géneros⁸⁵.

2. Presentación del tema

El género literario, como su nombre lo indica, implica una consideración del texto de la Biblia desde el punto de vista *literario*.

Durante un largo tiempo, antes de Gunkel, la exégesis del Salterio, y en buena medida la del resto de la Biblia, estaba dominada por consideraciones *históricas*: ¿qué conexiones se advierten entre lo que dicen los diferentes salmos y la historia de Israel? ¿Qué conclusiones se pueden extraer de aquí para la fecha de los mismos? Dicho de otro modo, se miraba más al contenido, y a ciertos aspectos del contenido, que a la *forma*. Esta, sin embargo, puede revelar el secreto de la composición de un salmo, o de cualquier otra pieza, y ayudar en la determinación de su sentido.

⁷⁷ Del cual se ha dado recientemente la traducción inglesa.

⁷⁸ Que se puede ver descrita en el artículo de J. COPPENS *Les Études récentes sur le Psautier*, en *Le Psautier*, Lovaina, 1962, págs. 15s.

⁷⁹ En su *Introduction*, 1941.

⁸⁰ *The Hebrew Book of Psalms*, OTS IV, 1947.

⁸¹ Diversos artículos entre 1948 y 1950.

⁸² *Die Psalmen nach de hebräischen Grundtext*, 1949; católico.

⁸³ *The Psalms*, 1938.

⁸⁴ Cf. *L'exégèse des Psaumes selon les méthodes de la Formgeschichte-Schule. Exposé et critique*. Miscelanea Biblica Ubach, Montserrat, 1953, págs 211-225.

⁸⁵ Cf. *Les Psaumes*, 1955², págs. 16-34.

La referencia a «las leyes... de la Historia de la Literatura» es uno de los principios básicos de Gunkel⁸⁶. Adviértase la diferencia con la concepción del análisis de los libros bíblicos que tenía J. Wellhausen y su escuela, todavía dominante en tiempos de Gunkel, si bien usa también el adjetivo literario (*literarkritische Analyse*).

Para Wellhausen y su escuela, el análisis de la *forma*, la determinación de las unidades según su estilo, los valores formales, no importan mucho. Importa, en cambio, el uso de términos que revelan una teología distinta, que se trata luego de ordenar en el tiempo. Las unidades literarias escapan casi totalmente al análisis wellhauseniano, si bien permite descubrir grandes conjuntos o *documentos*. De ahí la impresión de artificio y aplicación mecánica que produce.

Pero la Escritura es una obra *escrita*, fruto de una composición consciente. Luego se justifica la aplicación a ella de los métodos de análisis literarios, con los diferentes componentes estéticos, como hace ahora L. Alonso Schökel⁸⁷, y nosotros mismos, en nuestro Curso sobre los Libros Sapienciales.⁸⁸ Esta aplicación se justifica tanto más cuanto que la Escritura, según se aprecia cada vez más, está compuesta de piezas literarias de construcción sumamente pensada y cuidada, de importante factura artística.

Por otra parte, conviene notar que en el mundo oriental antiguo, la *forma* prevalece, en el orden literario, sobre lo individual. Un autor, incluso sumamente individual, como el autor de Job, tiende, sin embargo, a expresarse en moldes tradicionales que le son brindados por la historia literaria de su pueblo. Así Job hace amplio uso de la lamentación individual y el himno, como también de otros géneros, como el sapiencial descriptivo del universo, identificado por G. von Rad⁸⁹. Esto se debe a la influencia dominante de las formas de la vida social sobre el individuo y a su integración en una unidad étnica bastante diferenciada. De aquí también que el análisis literario del AT conduzca *antes* al reconocimiento de géneros que de individualidades, al contrario de lo que sucede con el análisis de nuestras literaturas occidentales modernas.

Dicho esto, no se puede omitir decir también que el estudio reciente de la Biblia, en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, reconoce más la existencia de fuertes personalidades (como el Yavista, o Ben sira, en el AT; Marcos y Juan en el NT), que han sabido imprimir al material tradicional que utilizan o reproducen, una orientación literaria y teológica propia decisiva, que transforma su sentido original. Esto no niega lo que se acaba de afirmar sobre el estudio literario y sus características, sino que lo completa, porque al final también se funda en el análisis literario, solamente que, en lugar de ser análisis e historia de las formas, es análisis e historia de la redacción. Así, la *Formgeschichte* se debe completar con la *Redaktionsgeschichte*.

En otro orden de análisis, ambas requieren todavía el auxilio del estudio de las tradiciones representadas en los textos (*Traditionsgechichte*), a fin de evitar un ordenamiento puramente material o apriorístico de los temas y conjuntos temáticos que forman la substancia de los mismos. Pero esto pertenece ya al estudio del contenido, en la medida en que es separable del resto.

⁸⁶ *Einleitung*, pág. 9.

⁸⁷ Cf. sus *Estudios sobre la Poesía hebrea*, Barcelona, 1963.

⁸⁸ [Ver nota 76 del presente curso]

⁸⁹ *Suppl. VT III*, 1955, págs. 293-301.

En resumen, la necesidad, hoy comúnmente admitida, del estudio de los salmos como géneros literarios, viene del hecho que cada uno es una obra literaria, con sus leyes propias, procedente, en última resolución, de una circunstancia de la vida humana, a cuyas exigencias expresivas y de comunicación responde: el *Sitz im leben*. Por esta razón, géneros literarios y *Sitz im Leben*, o matriz vital del género, van siempre juntos en el estudio y análisis.

3. Definición

Un género literario, se puede decir, es la forma distintiva de una obra escrita, o de una unidad literaria, que responde a la situación de su origen y a su destinación.

Una *forma distintiva* significa, en concreto, el uso de maneras de expresión, vocabulario y fórmulas, que configuran una unidad expresiva. Así, por ejemplo, las invitaciones a la alabanza, la enumeración de atributos divinos y de las obras de Yahweh, la referencia a su nombre, son elementos constitutivos del género hímico.

La correspondencia a la *situación de origen* (*Sitz im leben*, matriz vital), y a la *destinación*, explica las particularidades formales. Una serie de expresiones de queja, con descripción de los males que se padecen y eventual confesión de las culpas, transmite una situación de sufrimiento y agresión a la propia personalidad (individual o colectiva), cualquiera sea su causa (enfermedad, derrota, persecución, pecado). Revela también que la obra literaria se orienta al alivio de esa situación, mediante la impetración, acto cultual acompañante, maldición de los enemigos, etc.

Si bien, entonces, los elementos de la definición del género están tomados de la *forma literaria* de la unidad en cuestión, conforme a la justificación ofrecida en el número anterior, no obstante, hay, en nuestra explicación, constantes referencias al *contenido*.

La razón de esta aparente anomalía es la inseparabilidad real de ambos elementos de la obra; la forma es una cualidad distinta, pero está en buena parte determinada por lo que se quiere comunicar. A su vez, la existencia de una forma determinada y fija, y su uso, confiere al contenido un vehículo propio de expresión que canaliza y limita en ciertos moldes, lo que se quiere decir. De esta manera, se deberá tener en cuenta en la exégesis, la parte de la expresión que se analiza, que es función del género literario utilizado. Esta sería, por ejemplo, una posible vía para la interpretación de las maldiciones del Salterio, como también para la recta interpretación de ciertas expresiones sobre la muerte y el sepulcro, propias de las lamentaciones.

Se suele decir, asimismo,⁹⁰ que no toda particularidad formal entra en la constitución del género. Se cita el ejemplo del alfabetismo⁹¹, común a salmos de diversos género, como el 119 (meditación sobre la ley, de tendencia didáctica) y el 25 (dominado por las fórmulas típicas de la lamentación individual), o las Lamentaciones. Esto es verdad, sin duda, y se debe tener en cuenta para explicar que ciertos procedimientos literarios son comunes a todos los géneros, o a muchos de ellos, simplemente porque son los procedimientos propios de la poesía hebrea, como el paralelismo, el quiasmo, la aliteración, los esquemas repetitivos, etc. Sin embargo, tanto la situación determinante de un género cuanto su destinación piden ciertos procedimientos literarios especiales.

⁹⁰ Cf. A. DESCAMPS, *Les Genres littéraires du Psautier* en *Le Psautier*, Lovaina, 1962, pág. 74. Ya en *Pour un classement littéraire des Psaumes* en *Mélanges Robert*, págs. 187-196.

⁹¹ [NB: tal vez preferiríamos decir hoy: "salmos alfabéticos" para no confundir «alfabetismo» con el uso habitual que esta última palabra tiene en el uso cotidiano en muchos países latinoamericanos. Ver Diccionario de la Real Academia Española]

Así, por ejemplo, la lamentación usa frecuentemente el metro *quebrado* (tres acentos en el primer hemistiquio, dos en el segundo), el himno prefiere la enumeración seriada de participios (que tienen en hebreo una propia vocalización, con dos posibles juegos de vocales), etc. El alfabetismo es normalmente un recurso mnemotécnico, y en este sentido apto para la poesía de destino didáctico. No constituye así un criterio del género, pero ilumina sobre la finalidad a la cual tal género es hecho servir en un caso dado.

4. Método para la identificación

Con la última indicación hemos entrado ya en la cuestión metodológica. Un género literario se identifica a partir, ante todo, de la constancia de ciertas particularidades formales, que responden a una misma situación o matriz vital.

El camino a seguir es, en consecuencia, el del análisis cuidadoso del material literario que se nos ofrece en cada unidad, con todas sus coincidencias y divergencias. Sólo por esta vía surge un modelo común, suficientemente diferenciado, al cual corresponde el nombre de género: *lamentación, himno, poema didáctico, oráculo de reproche, promesa, etc.*

El trabajo de reconocimiento de los géneros es a la vez analítico y comparativo: se trata de buscar en unidades literarias que presentan una cierta analogía, las expresiones y fórmulas iguales o comparables, con su vocabulario, y la disposición de las fórmulas en un cierto esquema. Poco a poco, inductivamente, aparece el género. Luego el modelo descubierto sirve a su vez para identificar otras unidades.

El método, según se ve, es enteramente *a posteriori*, y además prevalentemente literario.

Un método *a priori*, y que utilizara otros criterios, llevaría a conclusiones equivocadas, como ha sucedido en la historia reciente de la exégesis. El mismo Gunkel no ha escapado a este peligro, por su insistencia en la relación que los géneros literarios deben guardar con el culto. Se trata de no crear un esquema previo de una situación, preferentemente cultural, y a partir de ella, determinar y explicar los géneros literarios del Salterio. Así ha hecho especialmente Sigmund Mowinckel,⁹² con su doble teoría del maleficio mágico para explicar las lamentaciones individuales,⁹³ y de la fiesta de la entronización de Yahweh para explicar los himnos.⁹⁴

En las huellas de Mowinckel han seguido después, sobre todo en lo que toca al único *Sitz im Leben* cultural, pero modificándolo en cada caso, la escuela “religionista” inglesa y escandinava afirmando que el rey es el centro de la fiesta, en la cual muere y resucita místicamente, según el esquema o “pattern” común a todo el medio Oriente: S.H. Hooke, I. Engnell, G. Windegren, A. Ahlström, A. Weiser⁹⁵ con su teoría de la fiesta de la Renovación de la Alianza, en la cual encontrarían su origen numerosos salmos.

En otro sentido, A. Robert es también sistemático, en cuanto para él “la poésie psalmique... (es) l’expression spontanéé du sentiment religieux, des souffrances, des réflexions et des espérances de l’âme juive” en una época determinada que es la época persa, por obra sobre todo de las “escuelas de Escribas” de esa época ; por lo cual los

⁹² *Psalmstudien* I-IV, Kristiania, 1921-1924, reproducción anastática en 1960, con un prólogo que se hace cargo de la evolución de las posiciones del autor, contenidas ya en artículos como *Psalms and Wisdom*, Suppl. VT III, 1955, págs. 205-224, etc.

⁹³ Cf. J. COPPENS, l.c. pág. 201 y la bibliografía allí citada, n. 60.

⁹⁴ *Ibid.* págs. 21ss.

⁹⁵ *Die Psalmen* I-II, Göttingen, 1950³.

salmos tienen una fisonomía común y ciertos caracteres comunes, a pesar de la diferencia de géneros.⁹⁶

Igualmente, se puede sacrificar a una concepción sistemática creando *a priori* un género literario, con características rígidas, también generalmente culturales, para hacer luego entrar en él, como en un lecho de Procusto, los salmos particulares, sin atender a las peculiaridades de cada uno, a veces mínimas, pero por eso tanto más respetables. Este es quizás el defecto propio de la llamada escuela “religionista” inglesa y escandinava, pero especialmente escandinava, inclinada a ver en las lamentaciones oraciones del rey en su función cultural. Una vez más, se sustituye una suposición de principio al análisis modesto, pero fecundo, de los textos que se tienen delante, cualquiera sea la conclusión a que se llegue. En este sentido, no se podría insistir en el valor de los métodos de análisis formal-literario, recientemente propuestos, con gran refinamiento, por L. Alonso Schökel y otros, que realmente pueden abrir una puerta a la exégesis.

Entre tanto, la clasificación usual de los géneros, heredada de Gunkel, y mejorada o afinada por sus seguidores, permanece como instrumento indispensable para la lectura y comprensión de los salmos.

5. El problema del Sitz in Leben o la matriz vital

Conforme a lo dicho, vemos ya cómo se plantea el problema de la situación original, que determina en cierta medida el género literario de los salmos.

Ante todo, no se debe resolver más o menos *a priori*, partiendo del principio de que la poesía oriental antigua toda ella se origina en el culto. Pues este principio, como tal no sería exacto.⁹⁷ Es verdad que la poesía conservada en el Salterio es casi exclusivamente religiosa, o religiosamente interpretada (así el Sal 45, por ejemplo), pero esto de sí no implica que cada una de las unidades, o de los géneros que las agrupan, encuentren su origen y su destinación en un acto cultural. Este es un extremo a evitar. Pero también se debe evitar el otro, más frecuente en la exégesis pre-gunkeliana, que tendía a ver en los salmos la expresión de la piedad individual de almas religiosas, en situaciones de peligro, o en efusiones de alabanza.⁹⁸

Ciertos géneros literarios, representados en el Salterio, tienen su origen cierto o probable en el culto. Así los himnos, donde se alaba a Yahweh, generalmente con uso de la segunda persona plural (cf. Sal 136,1ss; 147; 148; 149; 150), como sin duda se hacía en las ceremonias de las fiestas, o en el culto cotidiano (cf. Sal 134,1-2 con la referencia a la noche y a la “mano alzada hacia el santuario”).

Así también los cánticos de acción de gracias, que mencionan visitas al santuario, sacrificios y otros actos culturales (Sal 66,13-15; 116,13-19). Las lamentaciones individuales no constituyen, casi ciertamente, un solo género indiferenciado, sino varios sub-géneros, con notas comunes.⁹⁹

Aquí también la queja del enfermo, la del penitente y la del perseguido, de quien Yahweh es auxilio, remisión, asilo y justicia, tiene acentos culturales (cf. vgr. Sal 22,23 la mención del “*qahal*”; 22,26 los “votos”; 22,27 la “comida”; Sal 69,30ss.; en los dos salmos citados, la lamentación se vuelve a esta altura acción de gracias).

⁹⁶ *Les Psaumes*, Notes prises au cours par les élèves. Institut Catholique de Paris, s.f., 1950, págs. 37, 38, 80 y *passim*.

⁹⁷ Cf. vgr. en la *Einleitung in das Alte Testament* de O. EISSFELDT, Tübingen, 1934¹, pág. 94ss una serie de géneros poéticos -*Lieder*- de carácter profano.

⁹⁸ Es todavía la posición representada por A. Robert.

⁹⁹ Recuérdese lo que decíamos más arriba acerca del peligro de crear *a priori* un género tipo, sin atender a las peculiaridades de cada salmo. Cf. también *infra*.

Lo mismo vale de las lamentaciones y acciones de gracias colectivas, que se sitúan en actos de penitencia y agradecimiento de toda la comunidad.¹⁰⁰

No es de todos modos necesario convertir todas las lamentaciones individuales en colectivas, suponiendo que el “yo” del orante es representativo de la comunidad.¹⁰¹

También los salmos que se refieren al rey traducen referencias al culto, lo cual, si se piensa en el carácter religioso de la monarquía oriental e israelita (sin necesidad de recurrir a ningún esquema o “pattern” religioso-cultural, como la escuela escandinava), no tiene nada de particular. Así los Sal 2; 110; 132; 18 (con una teofanía); 19 y 20.

De esta manera, se concluye, con bastante seguridad, el carácter originalmente cultural de algunos géneros literarios. Pero conviene decir inmediatamente, para mayor claridad, que esto no significa que se pueda determinar con precisión, en la mayoría de los casos, el *rito* exacto al cual se refiere el salmo, o el género, y el lugar que en él ocupa.

No se puede decir que haya “rituales” o “liturgias” en el Salterio, como se las conoce por otras literaturas orientales. Incluso aquellos salmos que parecen más sugerir una acción litúrgica, como los llamados por H. J. Kraus y otros “Tor-liturgien”, o liturgias de entrada (Sal 24 y 15), no son en realidad más que una parte de un acto ritual mucho más amplio, del cual no sabemos mayormente nada.¹⁰² Es de pensar que se ha retenido en la colección de salmos, previa o final, sólo aquel aspecto de un rito que enunciaba las condiciones generales para ser admitido a la presencia cultural de Yahweh, lo cual tenía y tiene gran importancia religiosa.

Notemos además cuidadosamente que el hecho de que un género literario sea cierta o probablemente de origen cultural, no prueba de sí que todas las instancias o ejemplos de ese género tengan necesariamente la misma destinación. Es posible, en efecto, que un género originalmente cultural haya sido tomado como vehículo para expresar una comunicación ajena al culto; y de hecho, ello sucede en el AT, como es, por otra parte, de suponer, atendido lo que ya hemos dicho más arriba acerca de la vigencia que tienen estos medios de expresión usuales.

Un ejemplo son las fórmulas himnicas del Dt-Is, que utiliza los formularios himnicos del culto (cf. Is 40,28ss; 43,16ss; etc.). Otro serían las confesiones de Jeremías, que imitan la lamentación individual (Jer 11,20; 20,12; 12,1-3; etc.).

En el Salterio habrá que estar muy atento para reconocer bajo la vestidura de un género originalmente ritual, la expresión de la piedad personal en una situación distinta, por ejemplo, de reflexión sobre la propia vida (cf. Sal 71; quizás también Sal 3). Así se explica que ciertos salmos aparentemente “privados” tengan rasgos literarios que pertenecen al género literario de la oración por el monarca, o de él mismo.¹⁰³

También se da el proceso inverso: adaptación cultural y colectiva de salmos originalmente no culturales, como sugiere la oración por Israel añadida al final del Sal 25 (v. 22), o la proclamación al final del Sal 14 (v.7 = 53,7), o también la lectura “para Israel” del Sal 73,1, que rompe el quiasmo y no favorece el paralelo (leer con las mismas consonantes: *l'yašar 'El*: para el recto Dios). Pero esto mismo prueba que el proceso se acentúa y extiende con el tiempo, a medida que salmos individuales, y la colección misma del Salterio, adquieren una dimensión litúrgica nueva.

Esto muestran varios títulos; así *l'azkâr* (אָזְכָּר): para recordar) en Sal 38,1; 70,1, salmos ambos de lamentación individual, de origen quizás litúrgico, a los cuales

¹⁰⁰ Como aquel al que alude Os 6,1-3. Cf. Sal 60,8ss con la respuesta oracular de un ministro de culto.

¹⁰¹ Teoría de R. Smend, 1888, refutada por B. Duhm, luego definitivamente por E. BALLA, *Das Ich der Psalmen*, 1912 y por H. Gunkel.

¹⁰² Cf. KRAUS, *l.c.*, I, pág. LVI.

¹⁰³ Cf. Sal 3,2: los “enemigos numerosos”, etc. H. KRAUS, I, pp. 24-25.

este título confiere aparentemente una nueva destinación en el culto, si *l' hazkîr* debe ser entendido, según se cree, en relación con el ofrecimiento del incienso (‘*azkarā*’: cf. Lev 2,2.9.16; 6,8; Núm 5,26).¹⁰⁴

El Sal 100 es designado *l'tôdā* (לְתוֹדָה): el sacrificio de acción de gracias; cf. Lev 7,12; Am 4,5; Jer 17,26 donde también está mencionado el incienso; 33,11 con la indicación del refrán que se canta en la ocasión; 2 Crón 29,31; y en el mismo Salterio: 50,14.23; 107,22; 116,17 donde LXX y Vg leen: *hostiam laudis*, conforme al lenguaje del salmo (cf. v.4; el refrán es el mismo que el de Jer 33,11). Pero otros salmos, que son igualmente de acción de gracias no llevan este título (Sal 116, por ejemplo).

El Sal 92,1 que es un himno de acción de gracias (cf. v.2), está indicado para ser utilizado el sábado, quizás en el culto sinagoga. Otros salmos son asignados a los días “primero del sábado” (cf. Mc 16,2; Mt 28,1; Lc 24,1; Jn 20,1.19: domingo), el 24; “segundo”, el 48; “cuarto” el 94; y “sexto”, el 93 por la versión de los LXX. La Vetus Latina añade el “quinto”, con el Sal 81.

Todos estos salmos son originalmente litúrgicos, pero su contexto litúrgico original es diverso. Los LXX asignan también el Sal 29 al *Exódios* de la Fiesta de los Tabernáculos (quizás el último día de dicha fiesta); y el Sal 30 es, según el TM, un “cántico para la dedicación del templo” (Hannukā), fiesta que conmemora la restauración de templo y culto después de la profanación por los Seléucidas.¹⁰⁵ El salmo es una lamentación cultural individual, que de este modo es transpuesta al culto de la comunidad y a una situación comunitaria.

Recordemos que el Sal 113-114 y 115-118 forman el Hallel ordinario, o “egipcio”, mientras que 119-136 son el Gran Hallel. En este segundo conjunto de salmos hay algunos (119; 131) que no son culturales por su origen. Lo mismo cabe decir de la colección de los salmos “graduales”, si su título (*širè ha ma'alôt*) significa, como hemos dicho, la procesión de ascenso a la ciudad y al templo en las peregrinaciones anuales.

De esta manera, salmos originalmente culturales (aunque individuales, como ciertas lamentaciones), salmos no culturales, y salmos compuestos para una determinada ocasión cultural pero destinados a otra, han encontrado un lugar en el culto público de Israel, sea el del templo, sea el de la sinagoga. En esto, vemos un indicio y una confirmación de lo que decíamos antes acerca del origen de la colección del Salterio: la colección está destinada a la comunidad, lo cual, por cierto, no excluye el uso privado¹⁰⁶. Por lo demás, la adaptación de los salmos no culturales o privados es menos visible de lo que piensa, por ejemplo, R. Tournay,¹⁰⁷ quien atribuye a adaptación lo que es parte de la forma original del salmo, a causa de un análisis defectuoso del género literario.¹⁰⁸

Nótese, para concluir, que el problema del *Sitz im leben* de cada salmo sólo puede ser resuelto mediante un estudio sumamente cuidadoso del texto y la forma del salmo mismo, según decíamos ya más arriba. Pero también, en ciertos casos, este estudio será, en el presente estadio de nuestros conocimientos, inconcluso. Entonces nos bastará con saber, conforme a los principios de la *Redaktionsgeschichte*, que todos los salmos, al ser coleccionados en el libro actual, fueron destinados a la oración pública y comunitaria de Israel, sin excluir la privada (cf. *supra*). Y esto, al final, es lo que cuenta.

¹⁰⁴ Así CASTELLINO, *Salmi*, p. 14; H.J.KRAUS, I, XXVII.

¹⁰⁵ Cf. 1 Mac 4,52-59 con la mención de la institución de la fiesta por Judas Macabeo, sus hermanos “y toda la comunidad de Israel”; 2 Mac 10,5-9 texto paralelo; Jn 10,22.

¹⁰⁶ Cf. Qumrán.

¹⁰⁷ En *Les Psaumes* de la Biblia de Jerusalén.

¹⁰⁸ Cf. su explicación de 61,7; 129,8 etc., reproducida a veces por la edición española: cf. p. 717.

6. Géneros literarios del Salterio.¹⁰⁹

I. Salmos de lamentación individual.

El primer género que estudiaremos en sus características formales es la *lamentación individual*, a la cual se asocian por su común *Sitz im Leben*,¹¹⁰ los *salmos de confianza* y los de *acción de gracias*.

Es el género más representado en el Salterio: la lista de H.J. Kraus comprende 35 ejemplares (*l.c.*), la de G. Castellino 37 (*l.c.* p. 43), mientras que la lista de Gunkel comprendía 39. Pero la lista de Kraus es incompleta, porque él mismo pone (II, 932) el Sal 142 entre las lamentaciones, aunque lo omite en la lista. Reténgase que son muy frecuentes, y, en principio, fáciles de reconocer.

a. Forma literaria. Las lamentaciones son *súplicas u oraciones (ʿfillā)*. Luego están todas en segunda persona singular, dirigida a Dios. Dentro de una considerable variedad, ofrecen, sin embargo, una estructura general semejante y un lenguaje común.

La *estructura* es como sigue: comienza por una *invocación* del nombre de Yahweh, que tiene gran importancia teológica. A esta invocación va unida una *súplica* de ser oído, atendido, auxiliado (cf. un ejemplo simple de estas dos primeras notas, en 55,3-4) o bien (pero es lo mismo) una queja por no haberlo sido (22,2-3). Con esta invocación-súplica va unida la afirmación de *lo que es* Yahweh para el orante, (27,1; 28,1 mi roca; 35,2-3 la descripción del guerrero). Indirecta o directamente, el orante se describe a sí mismo como necesitado, angustiado, desamparado (cf. 56,2; 59,2; 63,2 // 42,2-3 el tema de la *sed* de Dios (“agua viva”); 86,1 (*ʿanī ʿebyôn*: pobre y desamparado [יָנֹס יִיָּנֹס])). En esta primera sección se usan generalmente formas verbales de imperativo, lo cual constituye un *lenguaje* distintivo.

La sección central de la lamentación se compone de una *exposición del caso*, que a veces comienza ya en las primeras líneas (cf. Sal 56,2, después de una breve invocación). Es a menudo introducida por “*kī*” (porque), ya que presenta la razón de la súplica. Se describe en esta sección el *estado* del suplicante: enfermo (cf. 38,3-13), pecador (51,5-8), o ambas cosas a la vez (cf. Sal 38, 3-13), perseguido y rodeado de enemigos (22,13-19), quienes se ríen de su desgracia (41,6-10) o la procuran (109,2-5), sin excluir los antiguos amigos y asociados (41,10; 38,12; 88,9.19; 55,13-16).

El orante otras veces es acusado (7,2-3; cf. v.4ss; 64,4; 104,4), o calumniado (109,2-5: cf. el verbo “*štn*”, acusar), un desterrado (42,3-7; 61,3). A menudo, la situación de desgracia es descrita como la victoria de la muerte (frecuentes menciones del «*šē ʿōl*» y sinónimos: 63,10; 88,3-7.11-13; 141,7; 143,3 etc.), lo cual confiere un predominio a este tema, al entrelazarse los enumerados más arriba: pecado, enfermedad, enemigos (38,3-13); pecado, enemigos (25,7.11.18.19); enfermedad, enemigos (102,4-12).

El *lenguaje* es el de la queja, con preguntas (por qué: 22,1, hasta cuándo: 13,2-3; otras: 88,11-13), que acentúan lo inexplicable del sufrimiento, del cual en última instancia Yahweh es responsable, a quien se dirigen las quejas y preguntas. Por eso se habla de su “ira” (6,2; 38,1; 88,8.17), de sus “terrores”: (88,17), de su “lejanía” (22,1.12.20), y por momentos parece que se lo acusara (cf. 88,7ss; Job *passim*).

¹⁰⁹ [NB: Hemos hecho algunas modificaciones de *estilo* al presentar el tipo de salmos y sus características, respecto del original para un mejor encuadre del texto (Numeración I, II, III, etc.) No se ha modificado en absoluto el contenido de los *ítems* tratados]

¹¹⁰ Una acción en el Templo; cf. H.J. Kraus I, XLV.

A esta sección central pertenece también la *petición* o *súplica* de ser liberado, protegido, salvado, que comienza con una invocación: “y tú” (22,20; 41,11; 102,13; 109,21; 59,6), “y ahora” (39,8), o con un simple imperativo (6,5; 7,7; 13,4; 26,9, etc.). La petición se adapta a la situación; aquí se insertan en las lamentaciones, las imprecaciones o maldiciones contra los enemigos (69,23-29; 109,6-20; 35,4-8.26; 140,10-12), o bien, cuando se trata de acusaciones, las declaraciones de inocencia (26,1-5; 7,4-6 solemne autoimprecación); o bien todavía, en una confesión de culpa, el pedido de purificación (51,9-14; 130,4; 25,6-7.11). La petición puede estar ya penetrada de expresiones de confianza (17,15; 13,6; 38,14-16; 39,8; 42,6.12 = 43,5; 51,16; 54,6 etc.), y contener el ofrecimiento o la promesa de votos y alabanza pública (13,6c; 22,23; 27,6 con la asociación de cántico y sacrificio; 35,18; 56,13; 61,9 etc.).

Algunas veces el mismo cántico de acción de gracias aparece unido a la lamentación y petición, lo cual implica que el orante ha sido ya oído (cf. *infra*). El ejemplo más notable es el Sal 22,24-32 que es un modelo del género (cf. también 28,6-9 con la oración por el rey; 69,35-37 con la referencia a la reconstrucción de Sión). Entre estos dos elementos ha tenido lugar una promesa de salvación, en forma quizá de oráculo, de la cual tenemos un indicio en 27,14 (notar la forma en segunda persona, dirigida al suplicante). Un salmo (88) carece de toda petición.

Según se desprende de lo que precede, el tránsito entre la sección central y lo que sirve de conclusión a la lamentación (profesión de confianza, promesa de alabanza o sacrificio, etc.) es insensible. Esto da la razón a H.J. Kraus (I, XLVI), que afirma que el género lamentación individual no tiene propiamente una conclusión distinta.

Podemos decir así, en resumen, que la lamentación individual consta de:

a. una *introducción* donde se invoca a Yahweh, se lo nombra y describe, y se presenta el orante;

b. una *sección central*, donde se dan dos elementos: una *exposición del caso* y una *petición*, salpicada ya de expresiones de confianza y completada por votos y promesas. A esto se une ocasionalmente, un cántico de acción de gracias. Esta es la *estructura formal* de la lamentación individual. Ella se distingue también, como hemos hecho notar, por un lenguaje propio.

Acerca de la *historia* de esta forma literaria no se puede decir mucho, porque los ejemplares que encontramos en el Salterio son ya muy desarrollados y complejos, con un largo proceso literario detrás. Cuando la encontramos en los testigos que subsisten es ya una forma madura, en pleno florecimiento. Se puede notar, sin embargo, que ciertos elementos disociados de la forma son usados en otros géneros, lo cual parece demostrar que la forma pierde en algún momento rigor y unidad.

b. Origen y matriz vital (*Sitz im Leben*). La primera clave que se ofrece para la determinación de la situación a la cual estos salmos de lamentación individual responden, en su carácter de *oraciones* suplicantes. No son, en efecto, meras quejas (ni siquiera el Sal 88), sino *súplicas* vehementes, redactadas en segunda persona, dirigida al Dios de Israel, con una constante referencia al culto. Se ha hecho notar más arriba cómo se encuentran a menudo en estos salmos promesas de alabanza y sacrificios, que son ciertamente cultuales, cuando no el cántico mismo de acción de gracias. Se puede decir, con mayor o menor certidumbre, que prácticamente todos estos salmos están de una u otra manera centrados en el culto. De esta manera, la situación que se padece de enfermedad, pecado, persecución o acusación, es *vivida* y *expresada* a la luz de la

presencia del Dios de Israel. Esta es una primera conclusión muy importante para la determinación del *Sitz im Leben* de estos salmos.

Otra indicación la tenemos en la *fijeza* del *lenguaje* usado, que es ciertamente, relativa, pero con todo real y discernible, según hemos visto, y se verá mejor con un estudio personal de las lamentaciones. Un mismo lenguaje, con un acervo de expresiones y fórmulas comunes, apunta a una situación afín. Ahora bien, una vez más, este lenguaje está penetrado de la presencia de Dios, y de la comunicación con él. La referencia al lugar de la presencia, que es el santuario, no es siempre explícita, ni muchos menos. Pero es interesante comprobar cómo, en ciertos salmos de “ausentes” o desterrados, ocupa el centro de la atención (Sal 42/43,1-3 la “sed de Dios” se sacia “viendo el rostro de Elohím”; 61,5 se trata de “habitar a la sombra de las alas del Señor”). Y en muchos otros, el orante se propone como ideal de su restauración a la vida plena, el participar en el culto.¹¹¹

Luego, no estamos aquí ciertamente ante una lamentación “profana”. Pero tampoco estamos ante una expresión de la piedad “privada”. Por lo pronto, este es un concepto moderno, que no se puede aplicar sin más al Israel antiguo, donde la vida religiosa es ante todo pública y objetiva, con peligro de serlo única y exclusivamente, como era fácilmente en el resto del Medio Oriente antiguo, y nos recuerdan Profetas y salmos por igual (Os 6,6; Is 1,11ss; Sal 50,7-23). Pero además, los salmos lamentaciones no tienen nada de “privado”, sino que están al contrario, en continuidad con la vida de la comunidad cultural y con sus figuras y lugares dominantes: el rey, Sión, el santuario (cf. Sal 22,24-32; 28,6-9; 51,20-21; 61,6-9; 69,35-37). Notemos que “privado” y “personal” no son lo mismo: las lamentaciones pueden ser, y son, profundamente personales (38, 51, 69 etc.) pero están intrínsecamente vinculadas a lo que constituye el centro de la vida religiosa de Israel, la presencia de Yahweh en el culto.

Siendo esto así, se puede y se debe decir que su matriz vital es *cultural*, o que se origina en el *culto*.

Esta fórmula es todavía muy general, y se presta a malentendidos. Las lamentaciones no son necesariamente formularios litúrgicos, ni pertenecen a la agenda de los actos de culto. Este es *otro* género literario, que se puede ver representado en el Pentateuco, para ciertos actos (cf. Lev 1-3 para los sacrificios; Núm 5,11ss para la ordalía, etc.) Luego no son tampoco necesariamente de procedencia sacerdotal. Han sido ciertamente compuestas *en vista* de ciertos actos de culto, o de la participación en los actos comunes (fiestas, sacrificios), por personas cuyo estado de pecado, enfermedad, persecución, etc., *requiere* el recurso al culto, impidiéndolo al mismo tiempo, porque el enfermo está excluido de los actos culturales,¹¹² con mayor razón el pecador (cf. Sal 15,24).

Dejemos momentáneamente el perseguido-acusado. Estas dos primeras categorías de suplicantes componen su lamentación, *a fin* de ser admitidos en el culto, al recibir la seguridad del beneplácito divino, expresado en la palabra o el gesto que perdona o que cura. Se puede pensar que iban al Templo, o hacían llevar el texto de su

¹¹¹ Por la alabanza y los sacrificios. Cfr. los textos citados más arriba 13,6; 22,23; 27,6 etc.

¹¹² Ver las leyes sobre la lepra, Lev 11 y la noción, frecuente en las lamentaciones, de que la muerte es digna de horror porque aleja definitivamente del culto: Sal 6,6; 88,11-13 etc.

súplica¹¹³ recibiendo un oráculo (cf. 27,14), o un gesto de reconciliación, o “viendo el rostro de Dios” (17,15; 42/43,3 etc.), en la teofanía.¹¹⁴

En cuanto al perseguido-acusado, en la medida en que es distinto de los otros (hemos notado ya el entrelazamiento continuo de estos temas, lo cual aconseja no distinguirlos demasiado rigurosamente, como a veces se hace), se ha propuesto para él un *Sitz im Leben* específico en el culto: su lamentación, a veces provista de autoimprecación (Sal 7,4-6), sería parte de un acto de ordalía, en el cual haría a Dios testigo de su inocencia, mediante alguna manifestación que “confunda” a sus enemigos, (cf. 26,6 el gesto de “lavarse las manos y dar la vuelta al altar”; en 73,13 el mismo gesto; Dt 21,6; Mt 27,24)¹¹⁵.

Tendríamos así en el Salterio, en las lamentaciones individuales, algunos ejemplos de lo que eran estas súplicas o autoimprecaciones o pedidos de reconciliación, compuestas por los mismos recurrentes. De ahí el acento personal que manifiestan (cf. *supra*). Al mismo tiempo, nada impide que estos ejemplos (y otros quizá no conservados) hayan sido incorporados al acervo común de oraciones para usar en estas oportunidades por aquellos que no eran capaces de componer los propios. En este sentido se puede decir (de una manera muy disminuida) que son formularios litúrgicos. En todo caso, esto explica la transmisión tradicional de las lamentaciones hasta entrar a formar parte de nuestro Salterio.

De esta manera quedaría plenamente explicado el lenguaje tan a menudo estereotipado de las lamentaciones, si bien ciertos temas, como el de los enemigos, requeriría todavía un estudio ulterior, que reservamos para nuestra sección teológica. Sobre todo, la referencia principal de ese lenguaje, que es al Dios de Israel presente en el culto y operante a favor de sus fieles, tendría explicación adecuada. Y se explica también adecuadamente la construcción especial de las lamentaciones con su sucesión fija de momentos y actos, eventualmente inesperada (petición-acción de gracias). Por otra parte, no es necesario que *todas* las lamentaciones individuales dentro y fuera del Salterio (sobre todo fuera), hayan sido destinadas al culto. Como hemos dicho, el género cultural puede y debe haber sido imitado para otros fines.

c. Algunas indicaciones sobre paralelos mesopotámicos. No es cuestión de hacer aquí un estudio completo sobre la lamentación individual en las literaturas del Medio Oriente Antiguo, para lo cual faltarían tiempo y recursos. Baste notar que el género de la lamentación individual está bien representado en la literatura mesopotámica, y no parece estarlo en las otras (egipcia, ugarítica). En esta, el tema ha sido estudiado especialmente por G. Castellino¹¹⁶. El autor distingue varias clases de lamentaciones, sin pretensión de hacer una división estructural. Se enumeran aquí para que se perciba ya una cierta convergencia con el material bíblico.

Son 1) las oraciones de imprecación, “*nīš qâti*” (alzada de mano; sumerio “*šu-illa*”); 2) las oraciones de reconciliación o “*dingir-šag-dibba*” (sumerio: para reconciliarse un dios airado); 3) textos de perdón; 4) los “salmos penitenciales” (textos bilingües sumero-acádicos; sumerio: “*er-šag-hun-ga*” (lamentación para aplacar el corazón de un dios).

¹¹³ H.J.KRAUS I, XLIX, LXI.

¹¹⁴ Ver en la lamentación que abre el salmo real: 18,2-21, la descripción de una teofanía, que salva al orante de lo profundo de la desgracia.

¹¹⁵ Es la teoría de H. SCHMIDT, *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament* (1928), que parece razonable.

¹¹⁶ *Le Lamentazioni individuali e gli inni in Babilonia e in Israele*. (1939), parcialmente publicado en la revista *Salesianum* 1 (1939), pp. 36-39.

La estructura de estas lamentaciones presenta paralelos y divergencias con las lamentaciones del Salterio, que Castellino resume así (*l.c.* p. 46): “Tomados globalmente, se podría decir que “*šu-illa*” son los más próximos a los salmos. Pero si se establece una comparación grupo por grupo, la semejanza mayor de estructura y contenido se advierte entre los textos “*dingir-šag-dibba*” y los textos de perdón, por una parte, y los salmos hebreos de pecado, por la otra. Pero estos son bastante limitados en número. La misma comparación se puede establecer, no por estructura, sino por tono y contenido, con los “salmos penitenciales” babilónicos.

En particular, la más notable diferencia entre las lamentaciones “*šu-illa*” y las bíblicas es la sección introductoria, que, en las primeras consiste de una alabanza del dios, al cual se dirige la lamentación, compuesta de una serie de títulos honoríficos y de otra serie de proposiciones encomiásticas.¹¹⁷ El resto de los elementos en ambos textos es bastante coincidente, con la peculiaridad (según Castellino, p. 45) de que los textos mesopotámicos siguen un esquema mucho más fijo: la lamentación a Ishtar recién citada contiene, después del himno introductorio, una larga oración combinada con la exposición del caso (más exactamente: la oración comienza y concluye, a manera de quiasmo, la exposición del caso), y la promesa de alabanza, con el enunciado de otro himno. Los textos “*dingir-šag-dibba*” y las lamentaciones convergen en que ambas comienzan por una invocación, una excusa por las faltas y una oración. Los textos de perdón añaden una confesión y una promesa, mientras que los “penitenciales” contienen una letanía, como elemento distintivo. Se perciben así las diferencias con nuestras lamentaciones. Conviene notar también que hay paralelos de lenguaje y temática: la lamentación citada usa el mismo procedimiento de preguntas retóricas, que conocemos del Salterio, y asocia, en la descripción de la calamidad, la enfermedad (11,40-50.69), los enemigos (11, 56-58. 69-71) y las culpas (11, 80-83), con la desgracia general (casa, familia, bienes: 88-90).

Estos datos no bastan desde luego para establecer una dependencia literaria, pero se notan como interesantes elementos de juicio, atendida la gran difusión de los modelos mesopotámicos (sumerios y acádicos) en el Medio Oriente (texto de Gilgameš encontrado en Palestina, etc.).

A esta exposición sobre las lamentaciones individuales, añadimos ahora algunas consideraciones sobre los *salmos de confianza* y los de *acción de gracias*, individuales, para pasar en seguida a exponer los mismos géneros en su expresión *colectiva*.

II. Salmos de confianza.

Se los examina aquí porque, más que un género aparte, se presentan como una *modificación* de la lamentación individual, en la cual hemos visto ya que aparecían motivos de confianza. En ciertos poemas, este motivo de confianza se vuelve dominante y da una fisonomía propia al salmo, que se distingue así de la lamentación usual. Esta transformación de la lamentación en abandono es muy notable, y constituye la característica de los salmos de confianza. No son muchos en el Salterio: 11, 16, 23, 62, 131. La primera parte del Sal 27 (27,1-6) es también una expresión de confianza.

¹¹⁷ Ver el mismo procedimiento en la lamentación a Ishtar, publicada en ANET¹, pp. 384-5, cuyos primeros cuarenta versos están dedicados a una especie de himno a la diosa.

La *forma literaria* no es tan netamente definida como en las lamentaciones individuales. Sin embargo, se advierten ciertos vestigios de la evolución que ha hecho de un elemento de estas, un salmo aparte. En el fondo están siempre los enemigos, o en general, el mal y la muerte. Sólo que, en lugar de ser tema de queja y de exposición ante Yahweh, con el pedido de ser liberado, *se está ya seguro* de que el mal no prevalecerá, porque Yahweh está con el orante. No hay, por consiguiente, una exposición del caso, sino una mera alusión (cf. “los impíos” en 11,3; los seres -¿dioses?- cuyos nombres no se pronuncian en 16,4; el “valle tenebroso” de 23,4; 62,4-5 es más explícito), a los males que rodean la existencia humana.

El salmo de confianza se concentra en lo que es Yahweh para el orante, y cómo este se comporta con él correlativamente. Así se puede decir que la *afirmación central* de estos salmos es lo que es Yahweh para el que ora (Sal 11,1.3-7; 16,5.9-11; 23,1.4-6; 27,1.5-6; 62,2-3.7-8; en el Sal 131, Yahweh parece ser la madre en cuyo seno descansa el salmista), a veces expresado, en posición enfática, al principio (23,1; 27,1).

Consiguientemente se expresa la respuesta del salmista a esta prevención divina (cf. 11,1 “me refugio”, v.7 “los rectos verán su rostro”; 23,4 “no temo el mal, v.6 “habitar en casa de Yahweh”; 27,4 etc.). Con esto se han dado también suficientes ejemplos del *lenguaje* distintivo de estos salmos.

El *Sitz im Leben* o matriz vital de este género es también el culto, como las lamentaciones individuales, de las cuales proceden. Incluso, la relación con el culto es más visible todavía en el material que estos salmos nos presentan.

El Templo es mencionado o aludido en 11,4; 16,5-6; 23,6; 27,4-6 y quizás en 62,9. La idea parece ser la del *lugar de asilo*,¹¹⁸ que es el Templo para perseguidos y acusados (cf. para una época muy antigua: Ex 20,13; 22,7; más reciente: Núm 35,9-34).

Dios protege “bajo la sombra de sus alas” (Sal 17,8; 36,8; 61,5; 63,8; 57,2; 91,4), allí uno se “refugia” (“*hsh*”, verbo de gran importancia teológica); en Dios “refugio” (*mahsē*), que “esconde” (“*spn*”: 27,5; 31,21) en su “tabernáculo” (*sukkō*) de todos los males (31,21).

Una vez más, la teología y el lenguaje de estos salmos nos llevan a un medio ambiente cultural bien determinado, y a un acto de culto, que podría ser la proclamación de la protección de Yahweh sobre alguien. Son, por consiguiente, los salmos de confianza, salmos de quienes buscan asilo en el Templo de Jerusalén. A la vida en el Templo aluden explícitamente 23,5-6 (la mesa y el cáliz); 27,4. El salmo 131 no es un salmo que tenga su origen en un acto de culto, pero alude a la misma realidad: el alma está tranquila y saciada porque Yahweh es su refugio. La noción de que Dios, el Dios del Templo, es el asilo, no se ha “espiritualizado”, sino que se extraen las últimas consecuencias de la actitud personal que esto supone. Por ello, se puede exhortar a Israel a hacer lo mismo (131,3; cf. 62,2.6.9 que tiene en común con 131,2 el verbo “*dmm/dmh*”: “hacer silencio, serenar”, frecuente en el Salterio).

III. Salmos de acción de gracias.

La estrecha relación de estos salmos de acción de gracias con la lamentación individual ha sido ya notada (cf. *supra*). Algunas lamentaciones concluyen ya con un cántico de gratitud (22,24-32; 28,6-9), otras con la promesa de hacerlo (35,18). Recíprocamente, los salmos de acción de gracias se refieren a menudo a la desgracia padecida, describiéndola (30,8b-11; 116,3). Entre la lamentación y el agradecimiento ha tenido lugar la exaudición de la súplica (36,5) con todos los actos subsiguientes. Se lo

¹¹⁸ Cf. H.J. KRAUS I, p. 89 etc.

llama “*tôdā*, תִּדְּוֹ” (Sal 26,7; 42,5; 69,31; 95,2; 100,4; 147,7; Jon 2,10), como el sacrificio del mismo nombre (116,17, 107,22 “*zēbah/zibhē tôdā*, תִּדְּוֹ יִזְבְּחֵי”; Lev 7,12-13 etc.). La raíz “*ydh*”, de la cual viene “*tôdā*,” aparece 66 veces en el Salterio (sobre 99 en todo el AT), significa “alabar, proclamar, confesar”.

La *forma literaria* de estos cánticos comprende una introducción que expresa la intención de alabanza, proclamación, confesión, con mención del nombre de Yahweh y descripción de su grandeza (9/10,1-2; 18,2-3; 30,2; 34,2; 92,2-4; 138,1-2), con rasgos hímnicos (cf. *infra*). Se usan los verbos: alabar (*ydh*), bendecir (*brk*; cf. el *Benedictus*, Lc 1,68-79), exaltar (*rwm*; cf. *Magnificat*, Lc 1,46-55), cantar (*zmr*), anunciar (*ngd*), etc. El orante se presenta a sí mismo como triunfante, lleno de júbilo, exultante, por haber sido oído (9/10,3-4; 30,2-3; 92,5; 34,3).

Con esto se hace ya el tránsito a la *sección central* que consiste en una descripción de la situación anterior, de la cual el orante ha sido liberado, y de la acción liberadora de Dios (18,5-20; 30,6-12; 92,6-12; 116,3-8.10-11), cuyas obras se proclaman (92,5-7), benéficas para el orante, funestas para sus enemigos (92,10, etc.). Esto supone de hecho un auditorio, y estos salmos a menudo lo mencionan explícitamente.¹¹⁹

También mencionan los actos que el orante agradecido realiza en medio de su público, como alzar la copa¹²⁰, o ejecutar diversos instrumentos mientras canta (92,3-4), o también ofrecer sus votos (22,26; 116,14.18). Todo esto ocurre en el Templo de Yahweh, que es expresamente mencionado (92,14; 116,19 en medio de Jerusalén; 138,1-2 etc.).

Con esto tenemos ya una indicación decisiva para la determinación del *Sitz im Leben* de estos cánticos, que es la liturgia de acción de gracias ofrecida en el Templo en testimonio de la salvación del orante. Nótese la referencia de estos salmos a la proclamación pública del beneficio recibido, lo cual les confiere un acento de enseñanza que se vuelve sapiencial en algunos (34; notar especialmente v. 12, “quiero enseñaros el temor de Yahweh”). La proclamación no tiene de sí límites, ni en el tiempo (22,32-33 a pesar de la dificultad del texto), ni en el espacio (138,4-5 “todos los reyes de la tierra”). Esto nos recuerda la proclamación de las grandes obras de Yahweh, rememoradas y así actualizadas, que es típica de la liturgia israelita (cfr. Sal 136). Al mismo tiempo nos muestra cómo la sálmica puede servirse de recursos sapienciales para comunicar una experiencia a los demás, enseñando el temor de Yahweh.

A la categoría de acción de gracias individual, pertenecen, en el Salterio, los salmos 9/10; 18 (que es también regio), 30, 34, 92, 116, 138; y fuera del Salterio, Jon 2,3-10. En el Nuevo Testamento el *Benedictus* y el *Magnificat* (cf. *supra*). El género tiene paralelos en Fenicia (cf. *supra*) y Egipto¹²¹. En los paralelos egipcios se debe notar el propósito de proclamar el beneficio recibido y la grandeza del dios ofendido y aplacado a todas las generaciones.

¹¹⁹ Sal 34,4 los imperativos en segunda persona plural; 116,14-18 en presencia de todo el pueblo; 9/10,15; cf. 22,23; 35,18 la gran asamblea.

¹²⁰ Ver el Sal 116,13 “cáliz de salvación”. Notar la conexión con la estela de *Yehawmil de Biblos*, ANEP n. 477, del siglo V o principios del IV a.C. que hace el mismo gesto ante la Ba'alat de Biblos mientras el texto habla de súplica oída; cf. 1 Cor 10,16 el “*potérontes eulogías*”: τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν...

¹²¹ Cf. ANET págs. 380-1, también grabados en estelas.

A los tres géneros de carácter individual que acabamos de exponer [salmos de lamentación individual, de confianza y de acción de gracias], corresponden en el Salterio, tres géneros de carácter *colectivo*: lamentaciones, salmos de confianza y de acción de gracias.

IV. Lamentaciones colectivas.

Tienen por sujeto al pueblo, o a la comunidad sacra. El “yo” de la lamentación individual es sustituido por el “nosotros” comunitario, y la desgracia personal por la común.

La *forma literaria* es bastante afín. Hay una invocación al principio, con el nombre de Yahweh en posición enfática (44,1; 60,3; 74,1; 79,1), a veces con fórmulas hímnicas (80,2. Notar los participios), pero generalmente con la presentación de la desgracia, que allí comienza a menudo (79,1), atribuida a Yahweh (60,3; 74,1 notar el uso del verbo “*znḥ*” = rechazar, desechar).

La *sección central* consiste en la *exposición del caso*, como en las lamentaciones privadas (44,10-17; 60,4-6; 74,3-10; 79,1-4), acompañada de una *petición* (44,24-27; 80,15-20; 83,10-19) que aduce los motivos para intervenir: sus grandes obras (44,2-9 a manera de introducción; 74,12-17 en forma de himno; 83,10-13), la gloria de su nombre y la miseria del pueblo que la compromete (79,9-13), su penitencia (90,8; 85,3), o su inocencia (44,18-23).

Las situaciones descritas o aludidas son generalmente catástrofes nacionales, como derrotas (60,3-6), la toma de Jerusalén (79,1-4), una invasión (80,9-14, en el reino del Norte), o el peligro inminente de la misma (83,3-9). Se da la oración contra los enemigos (83,10-19) entrelazada con la exposición de motivos. Ocasionalmente, se hacen promesas de alabanza (79,13). Dos veces se menciona el oráculo divino (60,8-10 desde el Templo; 85,9).

El *Sitz im Leben* de estos salmos es ciertamente cultural. Ciertos textos dan cuenta de ceremonias colectivas de penitencia pública, a causa de catástrofes nacionales, como las arriba señaladas; así 1 Rey 8,33-40 (en la oración de Salomón para la dedicación del Templo); Jer 36,6 (en el año cuarto de Joaquín, a raíz del desastre de Karkemish: un día de ayuno y oración); 1 Rey 21,9-12 con motivo del crimen presunto de Nabôt. Jl 1,14 y sobre todo 2,15-17 muestran cómo se procedía en estas ceremonias: se toca el cuerno (*šofar*), se convoca a todo el pueblo, que no come y se abstiene de placeres. Los sacerdotes entonan una lamentación (2,17 que es idéntica a la que leemos en Sal 79,10). Luego alguien responde en nombre de Yahweh con un oráculo de consuelo. En las lamentaciones colectivas tenemos más o menos conservado el texto de las oraciones que entonces se presentaban, incluida a veces la respuesta oracular (cf. *supra*).¹²²

Los principales ejemplares del Salterio son los salmos 44, 60, 74, 79, 80, 83, 85, 90.

¹²² El género es conocido desde antiguo en la literatura mesopotámica, y el ejemplo más famoso es la *Lamentación sobre la ruina de Ur*, publicada y a traducida por N. KRAMER en ANET 1, pp. 455-463, que se refiere a la destrucción de esta ciudad a fines del tercer milenio a.C., o principios del segundo. Otras lamentaciones colectivas se pueden ver en la colección publicada por A. FALKENSTEIN, *Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete* (Zurich 1953).

V. Los salmos colectivos de confianza.

Los salmos colectivos de *confianza* no están muy representados en el Salterio, y algunos (como G. Castellino) no reconocen el género. Sin embargo, se pueden distinguir, en ciertos salmos colectivos (en primera persona plural), los acentos de confianza en Yahweh, estructurados en una forma literaria propia, que justifican la identificación. Estos son¹²³ los salmos 46, 125, 129.

La *forma literaria* se caracteriza por la afirmación de la seguridad que da la presencia y la acción de Yahweh, en el presente y en el pasado (46,1-8; 125,1-2; 129,1-4), con referencia a Jerusalén. Los enemigos ciertamente no prevalecerán (124,3,5; 129,4-8), y el peligro de guerra desaparece (46,9-10) por obra de Yahweh. Sal 46,11 conserva un oráculo (cf. *supra*), que es el fundamento de la confianza, y a esto quizás alude el final del salmo 129 (v.8b).

El *Sitz im Leben* es cultural, como en las lamentaciones.

VI. Salmos de acción de gracias.

Tampoco es un género muy representado, quizás (como dice Sellin-Fohrer, *l.c.*, p. 290) porque la expresión de gratitud del pueblo es el himno, como parece demostrar Sal 136,23 que alude a una humillación de la comunidad orante, en la cual Yahweh “se acordó” de ellos. Todo el salmo se referiría a este beneficio, enumerando todos los demás, desde la creación.

Se pueden con todo notar dos salmos, el 66,8-12 (combinado con un himno v.1-7 y con una acción de gracias individual v. 13-20) y el 124, en los cuales se perciben las notas características de la acción de gracias: la invitación a bendecir a Yahweh (66,8; 124,6) y la descripción de los males pasados, de los cuales él ha librado (66,10-12; 124,3-5).

El *Sitz im Leben* sería también el culto.

Después de las lamentaciones, el género más importante del Salterio, desde el punto de vista numérico, y quizás más importante desde el punto de vista teológico, es el *himno*. Lo estudiamos a continuación, añadiendo algunos apartados sobre ciertos himnos especiales (los salmos de Yahweh-Rey), y otros salmos de carácter hímnico (*los salmos reales y los cánticos de Sión*).

VII. Himnos o salmos hímnicos.

La lista de H.J. Kraus contiene treinta y cinco salmos que son himnos¹²⁴. G. Castellino enumera 23, pero reconoce que los cánticos de Sión, los salmos reales, y los de Yahweh-Rey tienen “estrictamente carácter hímnico” (p. 615), con lo cual la colección aumenta.

La *forma literaria* de los himnos no es difícil de reconocer. Constan de una *introducción*, rara vez omitida (pero cf. Sal 19), donde se *invita* a la alabanza de

¹²³ Según H.J.KRAUS, I, LII y E. SELLIN-G.FOHRER, *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg 1969, p. 289.

¹²⁴ [Da la impresión que puede haber habido un error en la transcripción, pues el elenco de los salmos que se enumeran a continuación arroja el resultado de “25” y no “35”. Además “25” está más de acuerdo con el cómputo de Castellino que se menciona inmediatamente: “23” salmos] Los salmos 8, 19, 29, 33, 47, 65, 66, 93, 96, 97, 98, 99, 100, 104, 105, 111, 113, 114, 117, 135, 145, 146, 148, 149, 150.

Yahweh con diversas expresiones: formas verbales en imperativo (47,2-3: aplaudid, aclamad; 96,1-2 cantad/tres veces; anunciad, narrad; 100,1 aclamad, servid, etc.)¹²⁵.

Se indican también los *medios* y *recursos* de alabanza, sean ellos *orales* (47,2a el grito de júbilo; 96,1a; 98,1a: el cántico nuevo) o *instrumentales* (47,2a aplaudir; 33,2, etc.) o ambos a la vez (33,3: toquen aclamando). Se enumeran repetidamente los *destinatarios* de la invitación a la alabanza, desde el mismo orante (103,1-2 etc.), los “justos” (33,1-2) los presentes (96,1-2; 98,1), los “pueblos” (47,2) y las “familias de pueblos” (96,7), toda la creación (148,1-13) y los seres celestiales (29,1 hijos de dioses). La importancia de esta introducción se percibe cuando se advierte que hay salmos que no son más que una invitación a la alabanza, en los cuales la motivación queda reducida al mínimo (148,5-6.13; 150,2), como si fuera evidente y lo único necesario fuera incorporar el mayor número posible de seres y de medios a la alabanza divina. La exhortación ritual “*hallelû-Yah* = aleluya) pertenece a esta invitación y la resume (cf. vgr. 148,1).

La *sección central* del himno es introducida con “*kî, כִּי*”: porque, que da el motivo de la invitación y de la alabanza (cf. 117,2 el himno de esquema más simple), o directamente con participios descriptivos del ser y la acción de Yahweh (103,3ss; 113,3 etc.) o con otras fórmulas igualmente directas (111,2; 145,3).

El motivo de alabanza es Dios mismo como se manifiesta en sus obras, que son enumeradas (135,4-12) y descritas (111,2ss): la creación del mundo, pero sobre todo la elección y conducción de Israel,¹²⁶ a quien colma de beneficios¹²⁷ y perdona sus ofensas (103,7-18).

Dios se revela así como compasivo y misericordioso (103,8; 145,7-8), pero también como triunfante (29,3ss), temible (96,4), glorioso y espléndido (96,6; 104,2; 145,5, etc.), superior a todos los dioses (29,1; 96,5; 135,5). Esta concentración de la alabanza en Dios mismo, su realidad, su nombre (113,1 etc.), se expresa por el uso de la segunda persona, dirigiéndose a él (8,2-10) o más frecuentemente de la tercera, dirigiéndose a los demás, pero en todo caso hablando solamente de él.

La *conclusión* puede volver al principio (*inclusio*) con una renovada invitación a la alabanza (103,20-22; 104,31-35), con una petición (106,47; 19,15; 104,34-35), con una proclamación (29,11; 33,20-21).

De esta manera, hemos examinado también el lenguaje del salmo.

El *Sitz im Leben* o la matriz vital de la forma hímnic es ciertamente el culto de Israel. Los himnos del Salterio aluden frecuentemente al uso de instrumentos musicales (cf. *supra*), a la presencia en el santuario (100,1.4; 93,5; 96,6); y a veces a actos de culto, como la adoración o la oblación de ofrendas (96,8-9; 29,1-2) ejercidos en la presencia de Yahweh (96,7.9; 100,1).

Ya en Am 5,21-23 fiestas y sacrificios están asociados con cánticos (*šîrêka*, שִׁירֶיךָ) y música de instrumentos (*zimrat niblêka*, זִמְרַת נְבִלְיֶיךָ). En 2 Crón 23,18 lo mismo es atestiguado para una época tardía: se ofrecen holocaustos, conforme a la ley de Moisés, con alegría (*b^ešimhâ*, בְּשִׂמְחָה: “con expresión de alegría”) y con cánticos; la alusión a los himnos parece aquí clara.

¹²⁵ *Iusivum* o imperativo hebreo de tercera persona (cf. 148,5) y cohortativo o exhortación en primera persona (103,1-2.22b; 104,1.35b).

¹²⁶ Cf. Sal 135,6-7 para la creación; 135,8-12 para el Éxodo, la victoria sobre los enemigos y el don de la tierra; 148,1-13 combina la invitación con los motivos al enumerar todas las obras de Dios, invitándolas a la alabanza, porque Dios las hizo.

¹²⁷ Ver la fórmula “*kî tób*, כִּי טוֹב”: porque es bueno, 135,3 o la fórmula “*kî l’ôlam hašdô*, לְעוֹלָם חֶסֶדוֹ”: “porque es eterno su amor”, que con frecuencia se le une: 107,1; 136,1-26)

2 Crón 29,27-28 es todavía más explícito en cuanto indica que los cánticos y el sonar de trompetas “comienza al comenzar el holocausto” y continúa “hasta que concluye el holocausto”; el cántico es aquí llamado “cántico de Yahweh” (*šir Yahweh*, שִׁיר־יְהוָה), expresión que designaría adecuadamente el himno. Varios himnos del salterio pertenecen, según sus títulos o su texto, a la misma categoría de “cántico” (96,1; 98,1; 144,7; 149,1; 48,1; 66,1; 33,3). La misma expresión “cántico de Yahweh” figura en Sal 137,4: “cómo cantaríamos el cántico de Yahweh” en Babilonia, lo cual confirma la suposición de que el uso no es solamente postexílico. Además de los cánticos, Sal 149,3 menciona la danza.

A este respecto 1 Crón 15,16 a 16,43 son particularmente ilustrativos. Allí se describe una ceremonia, que es la traslación histórica del arca de David (cf. 2 Sam 6,14-15 donde David baila y el pueblo aclama y toca la trompeta) hasta Jerusalén, pero que en realidad debe reflejar una ceremonia cultural periódica del tiempo del Primer Templo y algo correspondiente del Segundo (donde aparentemente no había ya arca). Luego, a partir de 16,4 se describe lo que se puede llamar el servicio permanente delante del arca, es decir, en el santuario. Es notable comprobar la parte del canto y de la música en esta doble descripción. El Cronista se complace en anotar los nombres y las funciones de los levitas músicos y cantores, insistiendo en que todo ese aparato cultural es obra de David (15,16-24); las trompetas son siempre reservadas a los sacerdotes. También se menciona aquí la danza como en 2 Sam (cf. *supra*), pero es general entre los levitas (15,27), que llevan el arca.

La lista de instrumentos es repetida en el v. 28 (cuerno, trompas/trompetas, címbalos, liras, cítaras), cuando se describe la aclamación del pueblo. Esto ya da una impresión de la presencia del canto y la música en la liturgia. Seguidamente se sugiere que todo esto es permanente (16,4), porque para eso David instala los levitas “ante el arca”; para “conmemorar” (*lʿhazkîr*, לְהַזְכִּיר hacer presentes los grandes hechos de Yahweh), para “confesar” (*lʿhôdôt*, לְהוֹדוֹת: reconocer, dar gracias), para “alabar” (*lʿhallel*, לְהַלֵּל), todos términos que conocemos ya del Salterio.

El v. 7 anota (la sintaxis del versículo es difícil) que entonces David comenzó e hizo comenzar “por medio de Asaf y sus hermanos” la “alabanza” de Yahweh, y sigue un largo himno (16,8-36), a manera de ejemplo de esta alabanza cultural del Templo. Este himno tiene para nosotros gran importancia, no sólo por el hecho en sí, sino porque el texto está compuesto de fragmentos de himnos del Salterio (quizás intencionalmente, en el sentido de que sólo se citan algunos versos para que se entienda que se cantaban completos): 16,8-22 corresponde a Sal 105,1-15; 23,33 a Sal 96,1-13; 34-36 a Sal 106,1.47-48 (con la doxología que ahora concluye la cuarta división del Salterio, lo cual parece demostrar que se disponía ya del libro como lo conocemos). A menos pues, que el libro de las Crónicas hiciera aquí una construcción meramente libresca, lo cual es ciertamente improbable, nos habría devuelto en este texto, el *Sitz im Leben* real de algunos de los salmos del género himnico.

Al mismo tiempo, este pasaje, y los arriba citados, nos abren interesantes perspectivas sobre el papel de la música y el canto en el culto de Israel.¹²⁸ 1 Crón 23,30 nos comunica que esta función levítica se ejercía cotidianamente, mañana y tarde, lo cual explica textos como Sal 134,1-2 (la alabanza nocturna en el Templo), que a su vez muestra la participación en estos ritos del resto de la comunidad: son ellos los que se dirigen a los “servidores de Yahweh”, exhortándolos a la alabanza, y quienes reciben al

¹²⁸ Ver todavía la lista de las 24 clases de levitas cantores (1 Crón 25) y la participación de los mismos en la guerra sacra (2 Crón 20,19) en el momento de recibir un oráculo; 21 al partir del ejército, con la cita del estribillo himnico “porque es bueno, porque es eterna su misericordia”; 28 al volver de la victoria.

final (en segunda persona singular) la bendición de los ministros del culto. Esta alternancia de personas orantes, propia de los salmos, himnos, que comienzan casi siempre por una invitación en segunda persona, son otros indicios del lugar original cultural del que proceden.

Los himnos son así testimonio de la manera cómo Israel celebraba la presencia de Dios en medio suyo. Dios, que se hace presente en el culto, donde el israelita “ve su rostro” (Sal 42,3), se manifiesta como el Dios grandioso y benéfico, conductor y creador de Israel, autor de “maravillas” (111,4 y *passim*), que son “conmemoradas” y actualizadas en el culto.

Israel responde a esta presencia y a esta “visión” de su Dios con el himno (cf. 42,5b), en el cual proclama lo que sabe y siente de él, y a la vez actualiza y conmemora su grandeza. De aquí la importancia del himno, canto y música, en el culto; es *en sí* un acto de culto, que se ofrece (cf. 29,1-2; 96,7-8): al reconocer a Dios como es, asegura que así sea, si así se puede hablar. Se le dé “gloria” (ver los textos recién citados), y la comunidad orante se incorpora a esa gloria y participa de ella.

A partir de estas reflexiones, se debe reconocer la importancia de la “palabra” en el culto, como medio de comunión con Dios, además de los gestos. No olvidemos que, en el mundo bíblico, la palabra tiene una realidad o entidad y eficacia, que ha perdido para nosotros. Esta es la razón por la cual el culto insincero, es decir, no unido a una conversión interior a Dios, es tan violentamente rechazado en el Salterio (cf. vgr. Sal 50), y los profetas (cf. Am 5,21-25, etc.): hace falsas palabras y gestos cuyo único verdadero sentido es establecer el encuentro entre el hombre y Dios.

El género hímnico tiene *paralelos* en la literatura mesopotámica y egipcia. Se conocen himnos acádicos y bilingües desde que comienza el desciframiento de la literatura mesopotámica. Los ejemplos traducidos en ANET 1 (págs. 383, 385-6, etc.) tienen un cierto parecido general con los himnos bíblicos, como es de esperar en textos destinados a la alabanza de un Dios. Sin embargo, la estructura descrita para los himnos bíblicos no corresponde a la de estos ejemplos, que más bien constituyen largas letanías donde se enumeran los atributos y grandezas del dios.¹²⁹

Igualmente, como ya se ha notado más arriba, la literatura mesopotámica utiliza temas hímnicos al principio de las lamentaciones y oraciones (cf. la oración por el rey Asurbanipal, *ibid.* p. 386-7), un procedimiento que es ajeno a la Biblia.

El mayor conocimiento que se tiene ahora de la literatura sumeria ha permitido identificar allí también una serie de tipos de himnos que tienen su propio nombre (*adab*, *tigi*), algunos dirigidos al monarca. Tampoco tienen parentesco directo con los himnos bíblicos.¹³⁰

Los himnos egipcios son tenidos por algunos¹³¹ como estructuralmente más parecidos a los bíblicos. En todo caso, tienen la invitación a la alabanza, típica de aquellos (cf. vgr. ANET p. 367). Es conocido el paralelo temático, discontinuo y en orden diferente entre el himno al Atón¹³² y el salmo 104.¹³³

¹²⁹ Cf. el himno al dios-Luna: *loc. c.* pp. 385-6 con un refrán que debe ser repetido después de cada verso, según la nota 1; cf. Sal 136.

¹³⁰ Una buena selección se encuentra en la obra ya citada de A. FALKENSTEIN-W. VON SODEN, *Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete*. Zurich, 1953.

¹³¹ Cf. A. ERMAN, *Die Literatur der Agypter*, p. 13.

¹³² Disco solar impuesto como única divinidad por el faraón Akh-en-Aton/Amenofis IV: 1380-1362 a.C. XVIII dinastía.

¹³³ Se puede ver el texto en ANET págs. 370-1 con las referencias al texto del salmo.

VIII. Salmos de Yahweh rey.

No constituyen un género literario aparte. Por eso los hemos enumerado bajo la categoría *himnos*.

Su construcción literaria coincide, en efecto, prevalentemente, con la señalada para los himnos: cf. 95,1-2 (invitación a la alabanza); 3-5 (motivación, introducida por *kî* y *'ašer*); 6-7 (conclusión que repite la invitación; el resto del salmo, 7b-11 es un oráculo divino). Lo mismo en 96; 98 y 47.

Otros (93, 97, 99) presentan diferencias, en cuanto comienzan por la proclamación de la realeza de Yahweh, pero esto mismo constituye una invitación a la alabanza (cf. 97,1; 99,3.5 y la conclusión en v. 9), y los motivos de aclamación son luego expuestos en el cuerpo del salmo (93,3-5; 97,2-5) y la conclusión en v.12 (99,2-4.6-8).

Su *temática* los distingue de otros himnos, porque se concentra en el hecho de la realeza de Yahweh, motivo mencionado también en otros himnos, pero de manera menos central (cf. 29,9-10; 146,10). Tienen también una predilección por los elementos cósmicos (93,3-4; 97,2-5; 98,7-8) y universalistas (42,3.9; 97,9; 96,7-10.13; 99,1), mencionando además los otros “dioses” (95,3; 96,4; 97,7).

El *Sitz im Leben* de estos salmos es ciertamente cultural, pero no necesariamente una fiesta de la entronización de Yahweh (tesis de S. Mowinkel), contra la cual militan objeciones históricas y teológicas (cf. *infra*¹³⁴). Tampoco es necesario que pertenezcan todos a la misma época, ante o postexílica.

IX. Los cánticos de Sión.

Los “cánticos de Sión” (cf. 137,3). Esta serie de himnos es bastante atípica, en cuanto no sigue el esquema clásico de este género. Consiste, más bien, en descripciones y alabanzas entusiásticas de la ciudad santa, donde Yahweh reside. A menudo, sin embargo, referidas a la gloria de ese Dios (cf. 46,1.12; en este himno predomina la alabanza a Yahweh; 48,2.15; 76,2 paralelo a 46; cf. 4 y 46,10). No se puede decir que presenten una estructura literaria estrictamente definida, pero hay ciertos temas o motivos recurrentes: la alegría de ir a Jerusalén o de encontrarse allí (48,12; 84,5.11; 112,1), el privilegio de la ciudad en la cual Yahweh ha puesto su morada (46,2.5-6.12; 48,2-4; 76,3; 84,2.11; 87,2; 122,9), la seguridad que eso trae (46,2; 48,9; 76,4).

Su *Sitz im Leben* es cultural, y se relaciona especialmente con la peregrinación a la ciudad (cf. 122,1) sin limitarse a ella.

X. Los salmos reales.

Estos salmos se distinguen porque tienen por tema dominante al *rey* de Israel (2, 18, 20, 21, 45, 72, 89, 101, 110, 132, 144,1-11), pero no se los puede reducir a una categoría literaria determinada porque en realidad abarcan todos los géneros: 18,2-20 es una lamentación; 89 está compuesto de un himno: v.2-19, un oráculo: v.20-38, y una lamentación: v.39-52.

Otros (2, 110) son difícilmente reducibles a los géneros conocidos (45 por ejemplo es un epitalamio). Se advierte con todo en ellos un predominio del oráculo: 2,7; 20,7 supone un oráculo pronunciado; 89,20-38; 110,1.4; 132,11b-18. De hecho, algunos son un comentario de la clásica promesa de Natán a David (2 Sam 7,11ss): 2; 89; 132. Pertenecen indudablemente a la liturgia de la cual el rey es centro, y en primer término a la de su entronización: 2, 110, 72, 101.

¹³⁴ [Ver “Matriz Vital” en el comentario al salmo 93.]

XI. Salmos sapienciales.

a) Hay en el Salterio toda una corriente sapiencial, que determina el carácter *didáctico* de varios salmos. Estos se distinguen más por su temática que por ciertas características literarias muy marcadas.

Ponen el problema de la suerte diversa de justos e injustos (1; 37; 73), y de esta manera, el problema del mal en el mundo (73; 49), ambos problemas típicamente sapienciales (cf. el Libro de Job). Al hacerlo, quieren inculcar una *solución* y comunicar una *enseñanza*: Dios no deja impune el mal ni sin premio al bien (cf. 1,6; 34,16-17; 37,38-40; 49,15-16; 112,10).

El elemento literario básico de estos salmos es el *Mašal*, o *proverbio*, todavía reconocible en algunos lugares (cf. vgr. 1,6; 35,22; 37,16, etc.) pero a menudo elaborado en forma más compleja para hacer un verdadero poema didáctico (cf. 49,5 donde se anuncia un *mašal*, pero sigue un poema).

La fórmula de “felicitación”, o “beatitud”, es también sapiencial. Se la usa con frecuencia en estos salmos, algunos de los cuales son simplemente “*beatitudes*” (112,1; 128,1-2; cf. 1,1; 34,9; 127,5).

También se echa mano de las “fórmulas himnicas” (34,2.3; 119,12.62.89-90, etc.) y de lamentación (119,23.84.110). El salmo 119 acentúa este último carácter.

El esquema *alfabético* es preferido por estos salmos, al servicio de su intención didáctica: 34; 37; 112; 119.

b) Los salmos *históricos* poseen también un carácter de enseñanza: el salmo 78,2 califica de *mašal*, מִשָּׁל y *hîdôt*, חִידוֹת su contenido (exactamente como el salmo 49,5; poema sapiencial, y enigma), y en el v. 1 lo llama *tôrâ*, תּוֹרָה (instrucción). Lo mismo vale de los salmos 105 y 106, si bien en estos es más claro el uso de fórmulas himnicas (105,1-3; 106,1-2.47).

El *Sitz im Leben* de los salmos históricos es el culto. En los salmos sapienciales es más bien (al menos, originalmente) el círculo de discípulos en torno al maestro de la *hokmâ*.

XII) Otros salmos.

Hay otros salmos cuyo género dice ciertamente relación con actos de culto si bien no se prestan a una determinación literaria tan precisa como los ya examinados.

Algunos (50, 81, 82) tienen por contenido esencial un oráculo en forma de *reproche profético*, que exhorta al cumplimiento de las exigencias de la alianza, a las cuales se ha faltado (50,16-21; 81,12-17; 82,2-4.6-7). Su medio vital es una fiesta, o una ceremonia, en la cual se renovara la alianza, sin que parezca posible determinar muy precisamente cómo y cuándo tenía ésta lugar (contra A. Weiser).

Otros, bajo forma de proclamación de la voluntad divina en tercera persona, enuncian las condiciones de conducta para entrar en “el monte santo”, es decir, para tomar parte en el culto. Son las llamadas “liturgias de entrada”: 15 y 24. Se advierte el parentesco con los primeros, en cuanto el elemento central en los dos casos es el *anuncio de la voluntad* de Yahweh (bajo distinta forma literaria).

[SEGUNDA PARTE]
EXÉGESIS DE ALGUNOS SALMOS

I. Salmo 51.

Al examinar este salmo y los siguientes, primero estudiaremos la estructura literaria, luego haremos el análisis exegético, y finalmente extraeremos las conclusiones acerca del origen, matriz vital, tiempo y enseñanza teológica, sin perjuicio de anticipar algunos elementos de este orden en el análisis exegético.

[Texto Masorético]

- 51.1 לְמִנְצֵחַ מִזְמוֹר לְדָוִד:
51.2 בָּבוֹא־אֵלָיו נָתַן הַנְּ.דְבִיא כְּאֲשֶׁר־כָּא אֶל־בַּת־שֶׁבַע:
51.3 חָנּוּי אֱלֹהִים כְּחִסְדֶּךָ כָּרַב רַחֲמֶיךָ מִחַה
פְּשָׁעֵי:
51.4 *תִּרְבֶּה* הַרְבֵּה כִּבְסֵנִי מֵעוֹנֵי וּמַחֲטָאתֵי טְהַרְנִי:
51.5 כִּי־פְשָׁעֵי אֲנִי אֲדַע וְחַטָּאתֵי נִגְדֵי תִמִּיד:
51.6 לֵךְ לְבַדְכֹּו חַטָּאתֵי וְהִרַע בְּעֵינֶיךָ עֲשִׂיתִי
לְמַעַן תִּצְדַּק בְּדַבְרֶךָ תִּזְכֶּה בְּשִׁפְטֶךָ:
51.7 הֵן־בְּעוֹנוֹן חוֹלַלְתִּי וּבַחֲטָא יִחַמַתְנִי אֲמִי:
51.8 הֵן־אָמַת חֲפִצְתָּ בַטְּחוֹת וּבִסְתֵם חֲכָמָה תוֹדִיעֵנִי:
51.9 תַּחֲטָאֲנִי בְּאֵזוֹב וְאַטְהֵר אֶתְכַבֵּסֵנִי וּמִשְׁלַג אֶל־דְּבִין:
51.10 תִּשְׁמִיעֵנִי שִׁשׁוֹן וְשִׁמְחָה תִּגְלָנָה עֲצָמוֹת דְּכֹיֹת:
51.11 הַסְּתַר פְּנֶיךָ מִחֲטָאֵי וְכֹל־עוֹנֹתַי מִחַה:
51.12 לֵב טָהוֹר בְּרָא־לִי אֱלֹהִים וְרוּחַ נָכוֹן
חִדַּשׁ בְּקֶרֶךָ.דְּבִי:
51.13 אֶל־תִּשְׁלִיכֵנִי מִלְּפָנֶיךָ וְרוּחַ קָדְשְׁךָ אֶל־תִּקַּח מִמֶּנִּי:
51.14 הַשִּׁיבָה לִי שִׁשׁוֹן יִשְׁעֶךָ וְרוּחַ נְדִיבָה
תִּסְמְכֵנִי:
51.15 אֶלְמִדָּה פִּשְׁעִים דִּרְכֵיךָ וְחַטָּאִים אֶלֶיךָ יָשׁוּבוּ:
51.16 תִּצְיֵלְנִי מִדְּמוּם אֱלֹהִים אֱלֹהֵי תְשׁוּעָתִי תִרְנַן
לְשׁוֹנִי צִדְקָתֶךָ:
51.17 אֲדַנִּי שִׁפְתֵי תִפְתָּח וּפִי יִגִּיד תְּהַלְלָתֶךָ:
51.18 כִּי לֹא־תִחַפֵּץ זָבַח וְאַתְנָה עוֹלָה לֹא
תִרְצֶה:
51.19 זָבַחִי אֱלֹהִים רוּחַ נְשִׁבָרָה לִב־נִשְׁבָּר וְנִדְכָה
אֱלֹהִים לֹא תִבְזֶה:
51.20 הִיטִיבָה .דְּבַרְצוֹנֶךָ אֶת־צִיּוֹן תִּבְנֶה חוֹמוֹת יְרוּשָׁלָּם:

51.21 אֲנִי תַחֲפֹץ וּבְחֵי-צֶדֶק עוֹלָה וְכִלְיִל אֲנִי
יְעַלּוּ עַל-מִזְבְּחֶךָ פְּרִים:

[Traducción]¹³⁵

1. Al maestro de coro. Cántico. De David.
2. Cuando vino a él Natán el profeta como él había ido a Betsabé.
3. Ten piedad de mí, Dios, por tu bondad,
por tu gran compasión borra mis rebeldías
4. Lávame del todo de mi crimen
y purifícame de mi pecado.
5. Reconozco mis rebeldías
y tengo siempre presente mi pecado.
6. Contra ti solo, pequé
hice a tu vista lo que es malo.
Así eres justo cuando sentencias,
irreprochable cuando juzgas.
7. Ve que he nacido en culpa (crimen)
y en pecado me concibió mi madre;
8. Ve que amas la verdad más secreta
y la sabiduría más recóndita me enseñas.
9. Limpia con el hisopo mi pecado y seré puro,
lávame y quedaré más blanco que la nieve;
10. Hazme oír el son del festejo y la alegría,
saltarán de júbilo mis huesos que tú has roto.
11. Esconde de mis pecados tu rostro,
y borra todos mis crímenes;
12. Crea en mí, Dios, un corazón puro
y un espíritu firme renueve en mi interior.
13. No me arrojes de tu presencia,
y no apartes de mí tu espíritu santo.
14. Devuélveme la alegría de tu salvación
y sostenme con el espíritu de entrega.
15. Enseñaré a los rebeldes tus caminos;
y los pecadores se convertirán a ti;
16. Líbrame de la muerte, Dios, salvador mío
y mi lengua aclame tu justicia.
17. Señor, abre mis labios
y mi boca proclame tu alabanza.
18. Porque no te complaces en sacrificios
y si ofrezco holocaustos no te agradan:
19. Sacrificio acepto a Dios, es el espíritu quebrado,
un corazón partido y triturado, Dios, tú no lo desprecias.

¹³⁵ [NB. En el original, la traducción de este salmo, como de los restantes que serán analizados en este curso, se encuentra al comienzo del texto, antes de la Primera Parte o Introducción, págs. 1-6. Para mayor comodidad, hemos optado por poner la traducción al comienzo de cada comentario. La disposición de la traducción se ciñe al original.]

y el efecto de la proclamación será la conversión (15). Es *Adonay* que abre los labios para que prorrumpen en la alabanza (17), y lo que agrada a Dios no son los sacrificios sino el “espíritu” y el “corazón” bien dispuestos (19). Todo esto brinda conexiones y referencias al cuerpo del salmo (cf. v. 8, Dios que enseña; el espíritu y el corazón en 12; y el espíritu solamente en 13 y 14). Tenemos además una enumeración de 16 a 19; lengua, labios, boca, espíritu, corazón; así como antes “huesos” (10) alterna con “espíritu” y “corazón” en 12.

Literariamente no hay ninguna objeción contra la pertenencia de 20-21 al tenor original del salmo. Este acaba y comienza con una oración, que lleva implícito un pedido de perdón, porque Jerusalén es también culpable, y la continuidad entre la suerte del orante y la del pueblo no es novedad en los Salmos (cf. *infra*). El procedimiento seguido es además el mismo del resto del salmo: imperativos o imperfectos en posición enfática (20) con indicación del efecto (21). Las coincidencias verbales y sonoras entre 21 y 18 están hábilmente dispuestas (cf. *ōlā*: “holocausto” y *ya’alū*: “ofrecerán/ofrecen”).

El salmo está construido en el metro 3+3 con algún verso en 3+4 (13), 4+3 (16), 4+4 (12, el verso central de la súplica). Las emendaciones *metri causa* no parecen justificarse.

Análisis exegético¹³⁶

Vs. 1-2.

¹ Al maestro de coro. Cántico. De David.

² Cuando vino a él Natán el profeta como él había ido a Betsabé.”

לְמִנְצִיחַ מִזְמוֹר לְדָוִד:
בְּבוֹא־אֱלֹהֵינוּ נָתַן הַנֶּפֶשׁ דְּבִיא
כְּאֶשֶׁר-כָּא אֶל-בֵּת-שֶׁבַע:

Contienen el título y una descripción histórica de la supuesta situación original del salmo. Es un *mizmôr* (cántico, salmo). La mención *l’David* aquí significa seguramente la paternidad literaria, porque está explicitada en lo que sigue, que es una indicación del momento de la vida del rey en el cual habría compuesto el poema (cf. 2 Sam 12).

La ocasión está bien elegida, y prueba que los autores de la indicación entendían bien el sentido del salmo, pero no tiene ningún valor histórico ni cronológico. El tiempo de composición debe ser determinado a partir de otros indicios. De todos los salmos situados en la vida de David, que son trece, es el único relacionado con su pecado de adulterio; la mayoría son referidos a la persecución de Saúl (ocho) y dos a la fuga ante la rebelión de Absalón.

¹³⁶ [NB: Como lo señalamos en la nota introductoria para facilitar la lectura del comentario, hemos colocado al comienzo del o de los versículos comentados la traducción propuesta por el P. Mejía que no se encuentra así en el original. Asimismo volvemos a repetir el texto masorético.]

Vs. 3-4.

“³ Ten piedad de mí, Dios, por tu bondad,
por tu gran compasión borra mis rebeldías

⁴ Lávame del todo de mi crimen
y purifícame de mi pecado”.

חַנּוּנִי אֱלֹהִים כְּחַסְדֶּךָ כָּרַב רַחֲמֶיךָ מִחַתַּת פְּשָׁעַי:
*תְּרַבֶּה *הָרַב כְּבִסְנִי מֵעוֹנִי וּמַחֲטָאֵתִי טַהַרְנִי:

Cuatro verbos de remisión del pecado y tres términos que lo designan caracterizan esta introducción. *hnn* [חַנּוּנִי] (*eleēō* en LXX) es ser favorable a alguien, concederle gracia; aquí es el verbo general, que tiene por complemento al mismo pecador, mientras que los demás se refieren a la culpa, muy usado en los salmos: unas 22 veces, casi siempre con Dios por sujeto.

mhh [מַחֲחֶה] (cf. v.11) es limpiar (Pr 30,20 la boca), borrar (Núm 5,23) un escrito. Con los pecados como complemento se usa en Is 43,25; 44,22 (LXX traduce por *exaleifō*): estos son algo que deja una marca o mancha que necesita ser borrada (cf. Jer 2,22 la misma idea con la noción de lavar, que viene en seguida en Sal 51,4).

kbs [כְּבִסְנִי] (cf. v.9) es el verbo que se aplica a la limpieza de un vestido (2 S 19,25), y que supone cierta acción enérgica, como se hacía en el lavado antiguo (LXX *plýnō*). Se usa de la limpieza de las culpas en Jer 2,22 ya citado, y del corazón (de Jerusalén) en 4,14.

thr [טַהַרְנִי] (LXX *katharízo*) es un término de la lengua sacerdotal, usado constantemente en los capítulos 13,14 y 15 del Lv (cf. 13,6.17.23.28.34bis.58), en los capítulos 8 (6.7.15.21) y 19 (12.19), y luego en Ezequiel (24,13; 37,23; 39,12.14.16; 43,26), sobre todo en el texto que tiene tan estrecho paralelo con el lenguaje y los conceptos del Sal 51: Ez 36,25bis.33.

Este último texto da una idea del sentido original del verbo: menciona el “agua pura” que es aspergeada sobre los israelitas pecadores, purificándolos (*thrtm*, [טַהַרְתֶּם]) de todas sus inmundicias. Hay por consiguiente un acto cultural de aspersión (cf. *infra* v.9), y la purificación aquí aludida es la ritual. Este verbo introduce entonces en la petición introductoria un elemento ritual, que es importante consignar. Notamos además que los tres que tienen por objeto los pecados son verbos de limpieza del culpable, mientras que el primero mira más directamente a la acción de Dios.

El pecado es designado con tres términos. *Peša'* עֲשָׂה (LXX *anómēna*) viene de un verbo (*ps'*) que significa rebelarse contra aquel con quien se está ligado por pacto como el vasallo contra el soberano: así en 1 Rey 12,19 Israel contra David; 2 Rey 1,1; 3,5-7 Moab contra Israel; 8,20.22 Edom contra Judá. Aplicado a las relaciones con el Dios de Israel, implica la violación de las exigencias del pacto o la alianza, y el Decálogo en primer término¹³⁷, mediante una *rebelión*. Esta sería la traducción más adecuada (cf. v.15: rebeldes).

¹³⁷ Cf. M. DAHOOD II, p.3.

‘*Awôn* [אַוֹן] (*anómia* en LXX, de la misma raíz que *anómēma*; de ahí que la Vg y la Neo-Vg traduzcan ambas palabras hebreas por *iniquitas*) se explica por el verbo ‘*wh*, וָחַ, con el cual *Ším’i ben-Gera* describe (2Sam 19,20) su conducta para con el rey David, a quien ha maldecido arrojándole piedras cuando este huía de la rebelión de Absalón (2 Sam 16,5-9): un crimen gravísimo en el derecho de Israel (cf. Ex 22,27; 1 Rey 21,10.13 la acusación a Nabot).

Un ‘*awôn* es así un acto inexcusable, un crimen patente, que revela a las claras una voluntad perversa: Nabal negándose a aceptar el requerimiento de David de hacerlo partícipe de la fiesta de la esquila (1 Sam 25,1-13) comete un ‘*awôn* (1 Sam 24) que su mujer toma sobre sí. Un ‘*awôn* contra Dios se comete, según Núm 15,31, cuando se desprecia la palabra de Dios y se viola su mandamiento; es decir, no hay excusa posible (cf. v.30). Es una *culpa* o un *delito*, en traducción adecuada.

Haṭṭa’/heṭ’, חַטָּא/חֵטָא (v.7) traducido *amartía* por los LXX y *peccatum* por la Vg, sugiere la idea de una *falta*, es decir, de algo que no es suficiente para el fin que se pretende, como se ve en Is 65,20 (no alcanzar la edad de cien años), y en el árabe.¹³⁸ Ver también Jb 5,24 (tu campo no fallará) y Jc 20,16: “no errar la meta”...

Es la noción de que la conducta deja que *desear*, sea con el hombre (Gn 40,1; Jc 11,27 etc.), sea con Dios.¹³⁹

Reconocidos estos matices en los tres términos, se debe reconocer también que a menudo los tres significan lo mismo: el acto y la actitud culpable ante Dios (cf. Ex 34,7; Lev 16,21; Ez 21,29; Sal 32,5; Dn 9,24), como en este mismo texto del Sal 51,3-4. El cambio es más sensible en el tercer término (*haṭṭa’*, חַטָּא porque en principio puede ser también no culpable. Según Lev 4,2.27 etc. puede haber *haṭṭa’ t bišgagâ*, es decir, por inadvertencia, חַטָּא בְּשִׁגְגָא.

Los versos introductorios piden entonces la supresión de las culpas que pesan sobre el orante, no necesariamente una (a pesar del singular de los vs. 4, 5 y 6, puesto también por LXX en el v. 3, con lo cual se acentúa la relación con el adulterio de David), sino varias o la misma multiplicada.

El motivo para pedir gracia y perdón es doble (v.3): el *hesed* de Dios, o relación que media entre las personas unidas por una alianza; la misma que el pecador rompe por su rebelión. Y la abundancia (*rob*) de su misericordia. En otros términos, no hay, o no se aduce, ninguna razón en el *hombre* para recibir el perdón, sino solamente en Dios. Se es consciente de que Dios perdona el pecado *por sí mismo*, sobre lo cual se volverá después.

Resta por acotar que Dios es *Elohîm* porque estamos en la colección elohista del Salterio. Originalmente se invocaba aquí el nombre de Yahweh.

¹³⁸ Según KOHLER-BAUMGARTNER 288a.

¹³⁹ Ver, p.e., Ex 32,30 después de la adoración del becerro de oro. 1 Rey 12,30 el “pecado” de Jeroboam es la construcción de los becerros en Betel y Dan: 1 Rey 14,16, etc.

V. 5.

“Reconozco mis rebeldías
y tengo siempre presente mi pecado.”

כִּי־פָשַׁעִי אֲנִי אֶדְרֹעַ וְחַטָּאתִי נִגְדִי תָמִיד:

Es una confesión de las culpas, que explica por qué se recurre como tal instancia a la misericordia. El suplicante conoce sus rebeldías,¹⁴⁰ y tiene siempre presente su pecado. Es decir voluntariamente lo reconoce como tal, o padece sus consecuencias (cf. Sal 38,18: mi dolor; Is 59,12: con nosotros).

V. 6a.

“Contra ti solo, pequé
hice a tu vista lo que es malo.”

לָךְ לְבַדְּךָ חַטָּאתִי וְהִרַע בְּעֵינֶיךָ עֲשִׂיתִי

Es la expresión más neta de la confesión, en el sentido que el culpable sabe exactamente, en la medida de lo posible, cuál es la entidad de su pecado. Hay un marcado énfasis en los pronombres de segunda persona, referidos a Dios, acentuado todavía por el uso del adverbio *sólo* [לְבַדְּךָ]. Ha pecado *contra* Dios y no solamente contra un hombre, lo cual no sabemos.¹⁴¹

El segundo hemistiquio puede entenderse de dos maneras, según “a tus ojos” se una a “el mal”, o a “cometer” (hice lo que tú tienes por malo; cometí el mal delante de ti). El segundo sentido parece más conforme al primer hemistiquio,¹⁴² pero es probable que el autor juegue sobre ambos sentidos a la vez, lo cual confiere a su frase una gran intensidad. Lc 15,18 contiene una notable alusión a este texto (parábola del hijo pródigo).

6b.

“Así eres justo cuando sentencias,
irreprochable cuando juzgas.”

לְמַעַן תִּצְדַּק בְּדַבְרֶךָ תִּזְכֶּה בְּשִׁפְטֶךָ:

Citado por la carta a los Romanos (3,4), continúa el verso anterior del cual expresa la consecuencia (“para que” significa a veces el efecto en hebreo, no necesariamente la finalidad: Prov 2,30). La idea es que el pecado del hombre da la razón a Dios cuando pronuncia su palabra (singular en hebreo) de juicio (cf. *in sententia tua* de la Neo-Vg) y condena al pecador.

¹⁴⁰ Nótese el énfasis en el sujeto, con un orden de palabras: objeto, sujeto, verbo, inusual en hebreo (Gesenius-Kautzsch 142g.) además del énfasis en el objeto.

¹⁴¹ Pero cf. 2 Sam 12,13 con la misma fórmula que aquí, con el nombre divino expreso: pequé contra Yahweh, cuando se trata de homicidio y adulterio.

¹⁴² DAHOOD, *l.c.* p. 4.

El orante siente entonces aquí el peso sobre sí de la ira divina: el castigo que prevé, o que ya comienza (cf. la amenaza de Natán a David; 2 Sam 12,7-12 y v.14). Dios tiene razón al proceder de esa manera con el hombre, y nadie le puede pedir cuenta de lo que hace porque está justificado (*tišdaq*, תִּשְׁדָּק), y es inobjetable (*tizkē*, תִּזְכֶּה).

Es el mismo sentido que san Pablo da a la frase, si bien el griego (y la Vg, *cum iudicaris*) suponen más bien que Dios “es juzgado”. En el hebreo es claramente él, el que juzga. Y esto nos indica que el contexto del salmo supone una situación de juicio del hombre pecador delante de Dios, de la cual el hombre tiene conciencia. Al presentarse ante Dios y confesarse pecador, se somete ya a un juicio, en el cual es la parte culpable; Dios, en cambio, que es a la vez juez y parte es inocente. Ciertos textos de Job desarrollarán esta idea (cf. 9,14-25).

V. 7.

“Ve que he nacido en culpa (crimen)
y en pecado me concibió mi madre;”

הֵן בְּעוֹן חוּלְלֵתִי וּבְחַטָּא יִחַמְתֵּנִי אִמִּי:

Se explica bien, en el contexto del juicio, como una excusa: si se presenta ante Dios en el estado en que se encuentra de pecado, ello es, al menos en parte, porque pertenece a una raza de pecadores.

La afirmación del v.7 no significa que el autor haya sido fruto de una unión ilegítima: el pecado y el crimen del cual se habla no es específicamente el de la madre. Sería más bien el suyo propio, del cual se habla en todo el salmo. El sentido es que el pecado está con el hombre *desde que nace*, o desde que comienza a ser, porque él es fundamentalmente impuro (cf. Jb 14,4: quién puede sacar lo puro de lo impuro).

Para entender bien este pensamiento es preciso comprender que el autor está siempre en la hipótesis del juicio: comparado con Dios no tiene más explicación que dar de sus pecados que la conciencia de su radical impureza. Nadie se justifica ante Dios, quien en cambio se justifica ante los hombre (cf. la expresión del v.6b invertida y referida al hombre en Jb 15,14 y 25,4 con los mismos verbos (dos) *šdq/zkh*). El hombre sólo puede aducir que el pecado le es como inherente, porque esa es su condición de fragilidad y debilidad nativa. Esto se dice introduciendo la generación, que es el principio de la existencia del hombre. No es el caso, por tanto, de buscar aquí una prueba o una confirmación de la doctrina católica sobre la trasmisión del pecado original, que tiene otro punto de partida.

V.8.

“Ve que amas la verdad más secreta
y la sabiduría más recóndita me enseñas.”

הֵן אֲמַת חֶפְצָתָּ בְּשִׁחוֹת וּבְסֹתָם חֶכְמָה תוֹדִיעֵנִי:

Está construido en forma de quiasmo (cf. la posición de *b^e*) y contiene un paralelo que se puede llamar sintético, lo cual es importante observar para descubrir el sentido.

Hay una dificultad de léxico: *túhot*, תֹּחַת (sólo aquí y en Jb 38,36 donde aparece en relación con la sabiduría) no es claro, pero para determinar su significado no se puede prescindir de la posición que ocupa en el quiasmo, igual a la de *s^etúm* [raíz סתם; סתם] en el segundo hemistiquio.

Esta última palabra significa “lo oculto” (cf. Dn 8,26; 12,4.9; Ez 28,3), lo “secreto” y va asociado en varios textos con la sabiduría (Ez), la visión (Dn 8) o las “palabras” (Dn 12,4), es decir, con Dios que es la fuente de este conocimiento superior. En este verso, Dios enseña al pecador arrepentido la sabiduría (*hokmā*, חִכְמָה). De ella evidentemente se ha apartado al pecar, según la concepción sapiencial de la conducta moral, que aquí aflora (cf. p.e. Prov 2,22ss). Dios lo restaura en el orden, al enseñarle él mismo la sabiduría, que es quien la posee (cf. Sir 1,1 etc; Jb 11,6). De esta manera, el hombre, que ha aducido recién su impureza radical, profesa al mismo tiempo (cf. la repetición de *hen*: “he aquí”) que su situación de torpeza tiene remedio al enseñarle Dios la indispensable sabiduría. Hasta aquí no hay especial dificultad.

La referencia a lo “secreto” se encuentra en Jb 11,5.6: “Ojalá Dios... te anunciará lo secreto (*ta'alumôt*, תֵּעֲלֶמְתָּ), y la supuesta consecuencia es: entonces reconocerías tu error, sin duda porque conocerías la grandeza insondable de Dios (cf. los versos siguientes) y su propia miseria. Es el mismo contexto de esta parte del Sal 51.

Se puede pensar entonces que “enseñar en lo oculto” es sobre todo “enseñar lo que *está oculto*”, la sabiduría reservada a Dios, y que él comunica al hombre, haciéndole descubrir quién es. El “en” (*b^e*, ב, en hebreo, partícula ciertamente muy adaptable) equivaldría a “acerca de”.

A la luz de esta interpretación, se puede intentar examinar el primer hemistiquio. Jb 38,36¹⁴³ no ayuda mucho: el paralelo *šekwī*, שֶׁכֶׁוֹי, es igualmente oscuro (Vg. *gallo*), pero es al menos compatible con un sentido como “en lo secreto, inaccesible”. Se está hablando de la incapacidad de Job para disponer de los fenómenos atmosféricos: se entiende que se le diga si él “puso sabiduría” en esos sucesos misteriosos (cf. v. 37 con la repetición de la palabra *hokmā*, חִכְמָה).

A esto conduce también el sentido propuesto para el hemistiquio paralelo en el Sal 51,8. “Tú deseas/amas, (cf. 51,18.21) la verdad en lo profundo/íntimo/secreto” es una interpretación aceptable, que se podría glosar así: Dios quiere que el hombre esté en la verdad acerca de lo más profundo de su ser, reconociendo por ejemplo su incapacidad radical (v.7), y sus pecados. No quiere, en cambio, que permanezca en el engaño de una falsa justicia (cf. el drama de Job).

El paralelo dice a continuación que sólo Dios puede dar esta sabiduría profunda y penetrante en la realidad de uno mismo. Y es de notar que el verbo (*me enseñas*) puede ser leído de dos modos: como un indicativo y como un imperativo.¹⁴⁴ La estructura literaria nos mueve a leerlo como indicativo (cf. *supra*). Pero el autor puede haber elegido una forma que se presta a ambas lecturas y haber así brindado una transición a la sección siguiente.

Los LXX han entendido el texto (con ciertas modificaciones) del modo dicho. La Neo-Vg, con mayor adherencia al texto (pero ¿de dónde sale el “corazón” en el primer hemistiquio?), sigue la misma línea. H.J.Kraus (I, p. 387) interpreta de manera semejante, citando también Jer 17,9 (*profundo es el corazón del hombre... ¿quién puede conocerlo?*).

¹⁴³ מִי־שָׂת בַּטְחֹת חִכְמָה אִי מִי־נָתַן לְשֶׁכֶׁוֹי. דְּבִינָה: [¿Quién puso en el ibis sabiduría?, ¿quién dio al gallo inteligencia? (BJ)]

¹⁴⁴ BJ, edición francesa conjunta; la española tiene indicativo.

V.9

“Limpia con el hisopo mi pecado y seré puro,
lávame y quedará más blanco que la nieve;”

תְּחַטְּאֵנִי בְּאַזְנוֹב וְאַטְהַר אֶת־כִּבְּוֹנֵי וּמִשָּׁלֵג אֵלֶּיךָ דָּבִין:

Con este verso comienza otra sección del salmo: la súplica. El primer verbo de petición que se usa está formado con la misma raíz de la palabra pecado (*ḥaṭṭa‘t; ṭḥaṭṭēnî*), y el efecto esperado se describe con la raíz “purificar/ser puro”, que aparece en el v.4 en conexión con pecado. Así se mantiene la unidad a lo largo del poema. El hebreo usa a veces una forma de la raíz para significar la supresión de la realidad que la raíz designa (*pi’el* privativo¹⁴⁵). El verbo “pecar” se transforma aquí en “librar del pecado”. Este sentido es usual en la lengua sacerdotal, donde se encuentra el verbo usado prácticamente siempre en relación con una aspersión (cf. Lv 8,15; 14,49.52; Núm 19,9; Ez 43,20.22), y una vez por lo menos (Lev 14,52) exactamente en la misma construcción que aquí: “y purificará la casa... con el hisopo”. El rito se usa también con personas (Lev 14,7; Núm 19,9). A él aparentemente se alude entonces aquí: el orante pide ser purificado mediante un rito que, en el contexto, adquiere todo su sentido, y no es una mera reconciliación externa.¹⁴⁶

El segundo verbo de petición ha sido también usado en v.4 (notar la alternancia de posiciones: allí 1-2; aquí 2-1). Su presencia se explica en función del mismo rito recién aludido: en la mayoría de los textos citados el verbo “lavar” (*kbs, כִּבַּס*), aparece bajo una u otra forma (cf. Núm 19,9 etc.), sin duda porque también pertenece al rito de purificación. La diferencia que se advierte con el lavado en cuanto prescrito en estos textos, y otros, es que el hombre mismo se lava, mientras que aquí se pide a Dios que lave; es decir, que dé el efecto del lavado, haciéndolo eficaz.

Es el único texto de la Biblia que atribuye a Dios el lavado. El efecto de la purificación por el lavado es descrito con la comparación con la nieve y su blancura la misma que se usa, en un contexto parecido, en Is 1,18 (blanquearán como nieve). La noción que el pecado mancha es frecuente en el AT (cf. los textos citados más arriba, vs. 3-4).

V. 10

“Hazme oír el son del festejo y la alegría,
saltarán de júbilo mis huesos que tú has roto.”

תְּשִׁמְעֵנִי שִׁשְׁוֹן וְשִׂמְחָה תִּגְלֶנָּה עֲצָמוֹת דָּבִית:

“El júbilo y la alegría” (*śāšon w’šimḥā*) no son aquí términos abstractos como aparece en las traducciones, sino referencias al júbilo y la alegría que caracteriza las fiestas litúrgicas, y en especial, el rito de acción de gracias (cf. Jer 33,11; Is 51,3 la acción de gracias y el son del cántico).

¹⁴⁵ Cf. JOUON 52d.

¹⁴⁶ El hisopo es una planta aromática (*Origanum Maru L.*) que crece en los países de la cuenca del Mediterráneo.

El orante pide que se le devuelva la participación en esas celebraciones, como podrá hacer si sus pecados y sus consecuencias son borrados. Entretanto, se ve que está alejado de estos ritos. El efecto descrito es el regocijo y la exultación de sus huesos, que Dios ha triturado. Los huesos exultan solamente aquí, pero el “corazón” exulta (*yagel*) en Sal 13,6 y 35,9 y el alma (es decir: uno) en Is 61,10.

El verbo “triturar” pertenece al lenguaje de la lamentación individual (Sal 38,9; 44,20). Aparece aquí en el v.19, referido a “corazón”. Por otra parte, en Sal 35,9-10, en un contexto sumamente parecido al presente, “huesos” y “alma” son paralelos. Lo que aquí Dios ha “triturado” es, entonces, el mismo pecador por la contrición, y quizás otras pruebas. Reconciliado él mismo exultará y dará gracias (cf. 35,10: mis huesos dicen). El pedido de alegría, modificado, se renueva en v.14 (cf. *supra*). El paralelo entre ambos hemistiquios parece ser aquí climático.

V. 11

“Esconde de mis pecados tu rostro,
y borra todos mis crímenes;”

הַסְתֵּר פְּנֵיךָ מִחַטָּאתַי וְכָל-עֲוֹנוֹתַי מַחֲהֵה:

El “rostro de Dios” (cf. v.13) se oculta de lo que él no considera, o no es digno de su “atención” (cf. Is 1,15; Sal 10,11; 13,2; 22,25; 27,9; 30,8; 44,25; 69,18; 88,15; 102,3; 104,29; 143,7b etc.). Expresión que pertenece al lenguaje de la lamentación individual, está aquí usada en un sentido distinto, porque se pide al contrario que Dios esconda su rostro de “los pecados”, cuando ordinariamente se pide que no esconda su rostro de alguien, o se expresa la queja de que lo ha apartado.¹⁴⁷

En el v.13, que corresponde al v.11 en el quiasmo (cf. *supra*), se dirá que el salmista no sea arrojado de “ante el rostro” de Dios.

El segundo hemistiquio, en lugar de describir un efecto, reitera la petición bajo otra forma, con un verbo (*mhh*: מַחֲהֵה, borrar) que ya hemos visto usado más arriba (v.3) con “rebeldías”, mientras que aquí se lo usa con “crímenes” (עֲוֹנוֹת, *awônôt*). Se puede notar que en este verso el tema de la petición vuelve a ser el pecado en sí mismo, mientras que en los dos versos anteriores era el pecador, como será en los v.13 y 14.

V.12

“Crea en mí, Dios, un corazón puro
y un espíritu firme renueve en mi interior.”

לֵב טָהוֹר בְּרָא-לִי אֱלֹהִים וְרוּחַ נָכוֹן חֲדָשׁ בְּקִרְבִּי:

Es el centro del quiasmo (cf. *supra*). El orante hace una doble petición paralela. El “corazón puro” es una expresión infrecuente en el AT. De hecho, aparece sólo una vez en un texto bastante oscuro: Prov 22,11: ama (LXX Yahweh) los puros de corazón. Los ojos son puros en Hab 1,13 porque no ven el mal: son los de Dios. En Jb 17,9 son

¹⁴⁷ En Is 59,2 se dice que “vuestros pecados ocultaron el rostro (de Dios) para que no os oiga”.

las manos. Pero en estos tres textos “puro” es un acusativo de modo; referido a alguien: puro de corazón, de ojos, de manos. En este último texto el paralelo es el “justo”.

Sal 51,12 es un calificativo de corazón, y por eso está pospuesto, mientras que en los demás está antepuesto (cf. *supra* Prov 22,11). Aquí se trata de obtener de Dios para el orante un nuevo corazón, distinto del que posee, y que está presumiblemente manchado, impuro (cf. *supra*).

El corazón es, en la Biblia, la sede de la vida interior, y la fuente última de los actos y actitudes de un hombre (cf. Sal 13,6; 22,15.17; 26,7; 38,11; 44,19; 73,21; 84,3 etc.). Cambiarlo es ser radicalmente cambiado hasta el extremo de superar la propia humana impureza (cf. *supra* v. 7).

Pero ello requiere una acción exclusiva de Dios: crear. El verbo *br'*, בָּרָא, aquí usado, no tiene en el AT más sujeto que Dios, y designa el principio de existencia de una cosa o de un aspecto de una cosa, por obra de Dios solo (así por ejemplo Gn 1,1: cielo y tierra; 2,7: el hombre; Is 43,15: Israel; 45,17: la luz y las tinieblas; etc.). Pero no es usado para expresar el origen de ninguna realidad del hombre, como el corazón (excepto en un texto oscuro de Is 57,19: “crea el producto de los labios”: la alabanza).

Esto revela la exactitud y la audacia de lenguaje del autor del Sal 51: quiere una acción de Dios sobre él que lo transforme, y para eso recurre al verbo crear. No se oponga este pensamiento a sus alusiones rituales, al contrario: ha percibido el sentido profundo de los ritos.

Un texto de Ezequiel es siempre señalado como paralelo a Sal 51,12: 36,26.¹⁴⁸ En este último texto se anuncia la vuelta y la reconciliación de Israel mediante la efusión sobre él de un agua pura, que los purificará (v.25), y el don de un “corazón nuevo” y de un “espíritu nuevo”, que implica el cambio del “corazón de piedra” por un “corazón de carne” y la presencia de este espíritu “en medio de ellos” (es decir, en su interior), a fin de que los israelitas cumplan su ley (conviene atender a la construcción quiástica del v. 26, cada uno de cuyos miembros es luego desarrollado en 26b y 27).

Hay semejanzas y desemejanzas con el Sal 51,12. Las semejanzas son: Dios da el corazón, cuando en Ez 18,31 los mismos israelitas debían cambiarlo; el corazón y el espíritu son paralelos (también en 18,31); la consecuencia del cambio (implícita en el salmo) de corazón, o sea, el cumplimiento en lo sucesivo de la ley de Dios; el uso de la raíz *hds'*: renovar (adjetivo en Ez; verbo en el salmo. La palabra *quirbi*, קִרְבִּי, interior, usada del espíritu nuevo). Las desemejanzas son: el objeto del don es el pueblo en Ez, un orante particular en el Salmo 51; el corazón es “dado” en Ez, “creado” en el salmo; es “nuevo” en Ez y “puro” en el Sal 51, mientras que el corazón es cambiado en Ez y no es explícitamente cambiado en el Sal 51; el espíritu es “nuevo” en Ez y “renovado” en el salmo.

A esta lista de semejanzas y desemejanzas se puede añadir todavía la conexión en ambos textos, pero de manera menos inmediata en el salmo, entre purificación ritual y transformación interior.

Se puede concluir que las semejanzas superan a las desemejanzas: el texto del Sal 51 parecería ser, a primera vista, la adaptación a un caso particular, con una nueva formulación personalísima, del texto de Ezequiel. Si la relación se establece así, tendríamos una dependencia del salmo respecto del profeta, como piensan varios

¹⁴⁸ [“Y os daré un corazón nuevo, infundiré en vosotros un espíritu nuevo, quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne” (BJ).

וְנָתַתִּי לְכֶם לֵב חָדָשׁ וְרוּחַ חֲדָשָׁה
אֶתֵּן בְּקִרְבְּכֶם וְהִסְרֹתִי אֶת־לֵב הָאֲבֵן מִבְּשָׂרְכֶם
וְנָתַתִּי לְכֶם לֵב בֶּשָׂר׃

autores.¹⁴⁹ Esto a su vez brindaría una perspectiva interesante acerca de la conexión entre el individuo y el pueblo en la teología del salmo: el autor no teme apropiarse lo que, en realidad, está dicho de la comunidad nacional.

La misma continuidad se advierte, en la opinión de algunos, en los versos finales sobre la reconstrucción de Jerusalén (v.20-21).

Conviene todavía notar, después de haber propuesto la relación entre Ez 36 (11) y el salmo, que el tema del don del corazón, vinculado a la conversión, a la alianza, y la vuelta del destierro, se encuentra ya en Jer (24,7; 31,33; 32,39), quien acentúa el aspecto del “conocimiento” (*leb da'at*, לֵב לְדַעַת : 24,7), y la ley (31,33), o el temor de Dios, escrito en el corazón (32,40). La expresión de Jer que más se acerca a Ez y a Sal 51 es “les daré un corazón uno” en 32,39, donde LXX tiene “otro corazón” (*'aher y'ehad* muy semejantes en hebreo). Como Jeremías y Ezequiel son prácticamente contemporáneos, siendo Jeremías más joven, se ve que estas ideas son corrientes en el tiempo.

El segundo hemistiquio (“y un espíritu firme renueve en mi interior”) pide un nuevo espíritu. “Renovar” aquí, según el paralelo, es más bien transformar lo antiguo.

Los textos citados nos han hecho ver ya la estrecha conexión entre el espíritu y la “novedad” o la “renovación”. A ellos convendría añadir: Sal 104,30 donde figuran tres de las palabras centrales de nuestro verso 12: espíritu, crear (serán creadas) y renovar (con Dios como sujeto, como aquí) lo cual muestra la estrecha conexión de los dos hemistiquios¹⁵⁰.

El “espíritu” del cual aquí se habla no es el alma, sino la fuerza interior que mueve y dirige la conducta del hombre (cf. Is 11,2-3 del rey mesiánico), y que Dios da y mantiene (cf. Sal 104,29).

“Firme” (*nakôn*), de una raíz (*kwn*) que significa “ser firme, seguro, sólido”, se dice del corazón (Sal 57,8; 78,37; 112,7), lo cual acentúa el paralelo. Estos textos nos muestran que un espíritu firme es un espíritu sin doblez con Dios, fiel y confiado, opuesto al espíritu de rebelión que ha dominado hasta ahora en el orante. Es evidente que, en este verso central de la oración, y del salmo, se pide un nuevo comienzo en la vida del hombre respecto de Dios, una transformación total, que afecta a las raíces de la existencia (cf. *supra*, y aquí “en mi interior”).

V. 13

“No me arrojes de tu presencia,
y no apartes de mí tu espíritu santo.”

אַל-תִּשְׁלִיכֵנִי מִלְּפָנֶיךָ וְרוּחַ קִדְּשֶׁךָ אַל-תִּקַּח מִמֶּנִּי :

A varias peticiones positivas sigue ahora una negativa, según un esquema literario conocido. En el primer hemistiquio se vuelve sobre la terminología y los conceptos del v. 11, que corresponde a 13 en el esquema quiástico. Allí se pedía que Dios ocultara su rostro de los pecados; aquí que no arroje de su presencia (rostro) al suplicante.

El autor del Sal 102 (11) se queja de haber sido “arrojado” por Dios, después de haber sido “alzado”. Pero los mejores paralelos de la expresión se encuentran usados del pueblo en el libro de los Reyes: 2 Rey 13,23 (no los arrojó de su presencia); 17,20

¹⁴⁹ H.J. KRAUS I, p. 384; R. TOURNAY, *Les Psaumes*, p. 201.

¹⁵⁰ Nótese además que el verso anterior del Salmo 104,29, contiene las mismas expresiones sobre el ocultamiento del rostro de Dios que el verso anterior, 11, del salmo 51.

(hasta que los arrojó de su presencia). Al contrario, se ora en los salmos (41,13; 140,14) permanecer siempre en la presencia de Yahweh. Hay aquí una alusión cultural original: la presencia de Dios es el lugar donde él está siempre. Pero se trata fundamentalmente de no ser abandonado por él a la propia suerte (cf. *supra* 11), no tenido en cuenta por Dios, como el pecador de sí merece.

El segundo hemistiquio precisa la petición del primero y la explícita (paralelismo sintético). Se debe notar además que ambas peticiones del verso 13 continúan directamente las del verso 12. El orante supone que Dios la ha recibido ya en su gracia, y le pide permanecer en ella; supone que Dios le dé su espíritu, y pide que no le sea quitado.

El espíritu es ahora más expresamente el de Dios. En el v. 12 era el del hombre (cf. “firme”), pero dado por Dios. “El espíritu de tu santidad” es “tu espíritu santo” y la expresión acentúa el carácter divino del espíritu porque Dios es el único santo, y más en comparación con el hombre pecador que ora. Su espíritu santo (cf. Is 63,10.11) es la fuerza suya en el hombre (cf. “en su interior” en Is 63,11) que participa de su apartamiento del mal y de la contaminación, que purifica, separa y consagra. De esta manera completa y especifica el “corazón puro y el espíritu firme” del verso precedente. El orante pide audazmente que se le comunique la santidad de Dios, que es lo que necesita para ser limpiado y vivir fielmente en adelante. Nótese cómo su oración progresa: la fórmula es negativa, pero antes pedía la limpieza del pecado y ahora pide el espíritu de Dios. Siempre es la acción divina sobre él.

V. 14

“Devuélveme la alegría de tu salvación
y sostenme con el espíritu de entrega.”

הַשִּׁיבָה לִּי שִׂשׂוֹן יְשׁוּעָךָ וְרוּחַ נְדִיבָה תִּסְמְכֵנִי:

El último miembro de la petición vuelve al lenguaje positivo, y a la mención de la exultación (*śásôn*), como en verso 10. “El júbilo de tu salvación” equivale a “tu salvación jubilosa”.

Yeša’ es una palabra predilecta de los salmos (20 veces sobre 35) y significa la intervención benéfica, auxiliante e irresistible de Dios. Aquí salva al hombre de sí mismo, de su propio pecado, no de los enemigos, ni de otros males (la enfermedad por ejemplo). Comunica un triunfo y una victoria que vuelven jubiloso y exultante al beneficiario. Al decir “devuélveme”, se refiere, como en v.10, a la experiencia previa de la salvación jubilosa en la participación en el culto.

El segundo hemistiquio pide el “apoyo”, el “sostén” de un espíritu bien dispuesto. Es la tercera vez que se usa aquí el término espíritu (*rú^ah*) cada vez con un calificativo diferente (cf. *supra*).

El calificativo del v. 14 es *n^edibā*, נְדִיבָה. Este adjetivo viene de una raíz (*ndb*) que significa el don libre y generoso (cf. Ex 25,2), usado también para designar los sacrificios libres o no obligatorios (*n^edabā*; cfr. Lv 7,26, etc.).

Para entender bien el sentido de la expresión conviene fijarse en una escena como la descrita en Ex 35,1-22 donde la raíz *ndb* sale varias veces, especialmente en v.22 donde la forma verbal tiene por sujeto a “espíritu”, como aquí. Se trata de los

dones libres para la construcción y funcionamiento del tabernáculo incluido el trabajo propio (cf. v.10).

Como todo esto se refiere al servicio de Dios la expresión alude a la disposición generosa y obediente para con Dios mismo, que cumple libremente lo mandado, y añade lo que no está impuesto.

El adjetivo *nadīb*, cuyo femenino aparece aquí, significa frecuentemente en el AT el noble (cf. Sal 47,10; 83,12; 113,8; 118,9, etc.) es decir, el que da generosamente de lo que tiene,¹⁵¹ como corresponde a un príncipe. Por esto, sin duda, el griego y la Vg tradujeron 51,14 por *égemonikō/principali*, lo cual permitía además acentuar la referencia del título a David. La Neo-Vg, en cambio, *promptissimo*. La traducción adecuada sería: generoso.

Se entiende entonces bien lo que pide el salmista. No ha sido obediente, ni sumiso a la ley del Señor. Se arrepiente y quiere ser en adelante fiel cumplidor de lo que manda, pero libre y generosamente, como quien no está sometido a la estrechez de la letra. Esto es un “espíritu” es decir: una fuerza impelente, que lo sostiene y ayuda para no fallar nuevamente. Es posible que se aluda también a la disposición de dar sacrificios libres (*n^edabā*), que será la prueba y la manifestación de su nueva buena voluntad.¹⁵²

V. 15

“Enseñaré a los rebeldes tus caminos;
y los pecadores se convertirán a ti;”

אַלְמַדְהָ פְּשָׁעִים דְּרַכֶּיךָ יְחַטְּאִים אֲלֶיךָ יִשׁוּבוּ:

Con este verso comienza la parte conclusiva del salmo (cf. *supra*). El autor se propone publicar los actos de Dios, que él experimenta. El verso contiene un hermoso quiasmo, con un paralelo climático. Tiene un sabor sapiencial (cf. *supra* 8). El verbo es “enseñar” (*lmd*; poco usado en Prov, pero mucho en Sal), adecuado al complemento “tus caminos”. Hay varias frases similares en el Salterio: 25,4.5 con doble uso de la raíz *drk*, “camino”, tres verbos de enseñanza y la palabra “verdad” (cf. 51,8): el salmista pide a Dios que le enseñe sus caminos/vías; 25,9 es más paralelo a 51,15 con la afirmación de que Dios enseña su camino a los *anawîm*; cf. todavía 34,12 donde como aquí el salmista se propone enseñar a “los hijos” el temor de Yahweh.

Nuestro autor quiere hacer conocer a los que son como él era, rebeldes (*poš^e’îm*, פְּשָׁעִים), a la vez la conducta de Dios con el hombre, y la conducta del hombre con Dios: “tus caminos” significa ambas cosas (cf. los textos citados más arriba y téngase presente la amplitud de sentido de la palabra hebrea).

El efecto de esta proclamación de los caminos de Dios está contado en el segundo hemistiquio (cf. *supra* v.9 y 10). Los pecadores (*ḥaṭṭa’îm*, חַטְּאִים) volverán a Dios, como volvió el salmista. El verbo “volver” (*šûb*) adquiere un sentido teológico neto en Jeremías: convertirse (cf. 31,18), etc., quizás en relación con la “vuelta” del

¹⁵¹ Cf. KÖHLER-BAUMGARTNER p. 597a.

¹⁵² Nótese que “espíritu” está aquí en femenino (como se ve por el adjetivo), mientras que en v.12 era masculino, quizás por la asonancia con *ṭahôr*. El espíritu es frecuentemente femenino en hebreo.

exilio. Es el sentido que el verbo tiene aquí, como en Sal 22,28, donde la conversión es también efecto de la proclamación de los beneficios recibidos por el salmista.

V. 16

“Líbrame de la muerte, Dios, salvador mío
y mi lengua aclame tu justicia.”

הַצִּילֵנִי מִדָּמַיִם אֱלֹהִים אֱלֹהֵי תְּשׁוּעָתִי
תִּרְגַּן לְשׁוֹנִי צְדָקָתְךָ:

Contiene una nueva oración en el primer hemistiquio. El salmista pide ser librado: *haššilenî*, de *nsl*, muy frecuente en Sal (33 veces): cf. 7,2; 31,3.16; 34,5; 40,14; 59,2.3; 69,15; 70,2; 71,2; 109,21; 119,170; 142,7; 143,9; 144,7.11 con el mismo imperativo que se usa aquí.

Aquello de lo cual se pide ser librado es siempre un peligro grave, generalmente urgente. Aquí es designado con el plural de la palabra sangre: *damîm*. Este significa a menudo en ciertos textos legales la responsabilidad por la sangre derramada, es decir, el crimen de homicidio (así en Ex 22,1; 2 Sam 21,1; 25,26.33; Dt 19,10, etc.). Por esto, un homicida es un “*iš damîm*”: hombre de sangre (pl); cf. Sal 5,7; 26,9; 55,24; 59,3; 139,19 etc.

Según esto, el salmista pediría aquí ser librado de la responsabilidad incurrida por un homicidio que sería entonces su crimen, o uno de ellos. Este sentido es ciertamente posible. Pero no se ve bien qué vendría a hacer esta petición a esta altura del salmo, si significara simplemente: líbrame de mi culpa, porque eso es lo que ha estado pidiendo en 9-14, sin además precisar nunca cuál o cuáles éstas han sido.

La petición se explica mejor si se refiere al *efecto* de la culpa: ser librado de ese efecto lo admitiría a la alabanza divina del siguiente hemistiquio, que prepara el verso siguiente. El efecto de una culpa es la muerte, de sí y en principio, y la palabra “sangre” designa en Sal 30,10 (en singular) la propia muerte: el paralelo habla del descenso al *šē’ōl* (la fosa¹⁵³), y el siguiente hemistiquio dice precisamente que, si muere, no hay más lugar a la alabanza divina, ni a la proclamación de la fidelidad (verdad) de Dios. Es el mismo movimiento de pensamiento que aquí. Para poder cantar la alabanza y expresar su gratitud, el salmista pide no morir, como debiera.

Otros, como Dahood (II, p.8) cambian la puntuación y leen: “llanto” (Dahood) “silencio”.¹⁵⁴ Pero para todos estos autores estas diferentes lecturas significan lo mismo, es decir: el lugar de llanto, o de silencio, es decir la muerte. Este sentido se obtiene igualmente sin necesidad de conjeturas inciertas. Es el que Kraus (I, p. 390) atribuye al comentario de Duhm (cf. también la BJ).

No es extraño que la antigüedad haya visto aquí una alusión al homicidio de Urías, en vista del título del salmo. Se ve claramente en la repetición del nombre divino Elohîm, que el texto tenía originalmente Yahweh. La primera invocación pertenece a un hemistiquio, la segunda al otro (quiasmo). No es necesario pensar que hay una adición, a pesar de la ligera irregularidad métrica.

¹⁵³ [En Sal 30.10 אֶל-שְׁחַת (a la fosa).]

¹⁵⁴ *Dûmmam*’; cf. H.J.KRAUS, citando la propuesta de F. BUHL, en Biblia Hebraica 3.

El segundo hemistiquio debe ser entendido en estrecha relación con el primero, según hemos visto. Sólo los vivos alaban al Dios de Israel: cf. Sal 6,6; 30,10; 88,11.13, etc.; Is 38,18-19. De esta manera, el segundo hemistiquio no enuncia una intención independiente, sino precisamente el motivo de la petición del primero: Dios quiere tener quienes le alaben, luego los salvará de la muerte que merecen. O por lo menos, se le puede pedir que lo haga. La idea de salvación está expresada en el calificativo unido a la segunda invocación del nombre divino: Dios de mi salvación (cf. *supra* 14), es decir: Dios, salvador mío.

La lengua del salmista (en seguida, los labios y la boca) cantará jubilosamente (raíz *rnn*) la “justicia” de Dios (*s^edaqā*). En este texto se ve con claridad la plurivalencia de este concepto: no se trata aquí seguramente de la justicia entendida como reconocimiento de algo debido a alguien, si bien Dios es también “justo” en el sentido de dar a cada uno lo suyo (cf. Sal 62,13; 7,12 *ṣadiq*; Jer 12,1, etc). Aquí “justicia” es un don libre que Dios hace al hombre de perdón y reconciliación: “tu justicia” equivale por consiguiente a “tu salvación”.¹⁵⁵ En un período más tardío de la lengua hebrea, “justicia” significará “limosna”. G. von Rad¹⁵⁶ nota que este concepto de la justicia salvífica existe desde el principio en Israel. Es interesante retenerlo para el análisis del mismo concepto en la carta a los Romanos (cf. 1,17). En este salmo, tan parco hasta ahora en el uso de los nombres divinos (cf. 1 y 12 en posición central) empiezan ahora a abundar.

V. 17

“Señor, abre mis labios
y mi boca proclame tu alabanza.”

אֲדַבְּרֵי שְׂפָתַי תִּפְתָּח וּפִי יַגִּיד תְּהִלָּתְךָ:

El verso es estrechamente paralelo al anterior, como se ve por el uso de los órganos de locución y la repetición del esquema de 16b en 17b.

Pero también 16a y 17a son paralelos: el Dios que mantiene en vida es el Dios que abre la boca a la alabanza, según hemos explicado más arriba. La noción de que Dios abre los labios al salmista no aparece de nuevo en el Salterio, pero hay una fórmula muy parecida en 40,4, que está en el mismo contexto de la salvación de la muerte: “me alzaste del pozo (3) y pusiste en mi boca un cántico nuevo.” “Me alzó del pozo... afirmó mis pies... y puso en mi boca un cántico nuevo, un himno a nuestro Dios” (40,3-4). Esta cita permite ver la relación entre las dos ideas: la salvación de la muerte, y el cántico de alabanza, de acción de gracias, que se entona en consecuencia: Dios hace una cosa y da la otra. El nombre de Dios usado, *Adonay* sustituye en el salterio elohista a Yahweh.

En el segundo hemistiquio, himno, alabanza (*ḥillā*) es lo que corresponde de parte del hombre a la victoria divina que se le comunica, la *s^edaqā* del verso anterior. El verso 17 del salmo 51 inaugura el rezo, o el canto del Oficio, en el Breviario Romano, y lo inaugurará también en la futura Liturgia de las Horas, o Breviario reformado.

¹⁵⁵ Así vgr. Sal 24,5 (par. *b^erakā* bendición); 69,28 (equivale a “no entren en tu salvación”); 98,2 (par. salvación); 103, 17 (par. *ḥesed*: misericordia); Jb 33,26 etc.

¹⁵⁶ *Theologie des AT*, I, p. 370.

V. 18

“Porque no te complaces en sacrificios
y si ofrezco holocaustos no te agradan.”

כִּי לֹא־תִחַפֵּץ נֹבַח וְאִתְּנָה עֹלָה לְאֵל תִּרְצֶה:

Sigue de cerca al v.17: Dios pone en labios del hombre (17) lo que él prefiere recibir como expresión de agradecimiento. Es decir, el reconocimiento por su don, interiormente sentido y exteriormente expresado. Esto prueba ya que la afirmación del v. 18 no se opone, como tal, al culto externo.

Dice, sin embargo, que Dios no se complace (*hps*, el mismo verbo del v.8a) en el sacrificio (*zebah*) y que no le agrada el holocausto, si se le ofreciera.

Los LXX (y la Vg) han moderado la afirmación, con un ligero cambio en la puntuación de las consonantes de la palabra “no”, y una división distinta de los hemistiquios que se mantiene todavía en el TM (cf. la posición del acento *atnah*, según la cual, la forma del verbo “dar” pertenece al primer hemistiquio): *quoniam si voluisses sacrificium dedissen utique*.

El mismo salmo 40, citado para el v. 17, contiene después de los versos transcritos (3-4), y de un nuevo principio (5-6), una afirmación idéntica (7-8), lo cual demuestra ya la conexión entre la idea del cántico de alabanza que Dios mismo da y el sacrificio que no quiere. Además, el salmista, según la interpretación más probable de este texto difícil, se propone la obediencia a la voluntad de Dios como ideal (cf. “me has abierto las orejas”, v.7; “oír” es “obedecer” en hebreo).

También el salmo 50 es una requisitoria contra los sacrificios (7-13), ofrecidos por quienes no cumplen los mandamientos (16-21), pero que no los rechaza completamente se ve claramente por los versos 14 y 23 que hablan de ofrecer el sacrificio, *tôdā*. El salmo condena entonces una manera de entender los sacrificios, no el culto en sí.

El final del salmo 69 se parece más a nuestro salmo 51,18: allí se dice (31-32) que “el cántico” y “la acción de gracias” será más grata a Dios que los animales sacrificiales.

Se establece, por consiguiente, una comparación: el sacrificio puede ser ofrecido sin alma, es decir, sin aproximarse interiormente a Dios; la alabanza por beneficios recibidos es sincera.

Es sabido que los profetas contienen, desde Amós (5,21-24), textos comparables a los citados del Salterio, donde se acentúa todavía más la oposición entre el culto meramente externo y la conducta moral y social: Os 6,6; Is 1,10-20; 58,1-12; Miq 6,6-8; Jer 6,20; 7,3-11; Zac 7,4-14. Estos textos no significan, en una religión que fue siempre cultural y dotada de un aparato litúrgico importante, que no se debe ofrecer sacrificios o hacer ayunos. Ni fueron nunca entendidos así en ese tiempo: una religión meramente espiritual hubiera sido contradictoria e incomprensible para los israelitas.

Significan en cambio que la religión puede fácilmente convertirse en meramente material, sino se atiende a las disposiciones que Dios reclama a los oferentes. Debe además tenerse en cuenta que las relaciones entre Dios y su pueblo están regidas por la alianza, cuyo texto de base (el Decálogo, en primer término, pero también el Deuteronomio), tiene exigencias morales junto a la culturales, y les da más importancia a estas.

La alianza no se agota en un arreglo externo con Dios, sino que requiere una forma de conducta. Los textos citados dicen esto mismo acentuando la contraposición

entre conducta y sacrificios con la tendencia al blanco-negro, y a la carencia de matices, que es propia del estilo profético, y antes de la misma lengua hebrea.

Por eso “no querer sacrificios”, “no aceptarlos” (Sal 51,18) equivale a “preferir la expresión agradecida y confiada”, si bien, en última instancia, también esta puede ser pervertida (cf. Is 29,13; Sal 69,31-32 paralelo a 51,18; “amar” y “odiar” en el sentido de “preferir uno a otro” en Mal 1,2-3).

No se ve así en el salmo un rechazo total del culto y una exhortación a la conducta religiosa meramente espiritual (cf. *infra*), cuando el texto manifiesta no pocos puntos de contacto con actos rituales. De esto último da claro testimonio el verso 21, que no debe ser tenido necesariamente por una adición tardía, destinada a corregir el lenguaje exagerado del v. 18. Al contrario, puede muy bien ser que el autor haya visto una relación íntima entre su situación personal de penitencia, en la cual Dios prefiere la contrición (20) y el agradecimiento a los sacrificios, y la situación de su pueblo, privado de ofrecerlos en castigo de sus culpas, que traen la destrucción de Jerusalén. La restauración de la ciudad, que es el signo de la reconciliación, hará aceptables los sacrificios y oblaciones.

V. 19

“Sacrificio acepto a Dios, es el espíritu quebrado,
un corazón partido y triturado, Dios, tú no lo desprecias.”

וְבִתִּי אֱלֹהִים רִוַח נְשַׁבְּרָה לְבַב־נִשְׁבֵּר וְנִדְכָּה אֱלֹהִים לֹא תִבְזֶה:

Nuevo paralelismo (quiástico) entre “corazón y “espíritu”, como en v. 12; allí en el centro, aquí al final de la parte personal del poema. Los términos están sin embargo, invertidos: “corazón” precede a “espíritu”, en 12, “espíritu”, a “corazón” en 19. La idea de este verso es que la alabanza de los labios y la boca es agradable a Dios, como un verdadero sacrificio, cuando brota de un espíritu y un corazón transformados, porque esto es lo que la hace sincera. La alusión implícita a la transformación interior es un nuevo vínculo de este verso con el v. 12.

Los “sacrificios de Dios (Yahweh)” en paralelo quiástico con “Dios no rechaza” sugiere algo más que “sacrificios ofrecidos a Dios”: son los sacrificios agradables y aceptables, dignos de él (cf. “sacrificios de justicia” en v.21, expresión paralela a la presente).¹⁵⁷

El “espíritu” que es la víctima de este sacrificio es adecuadamente un espíritu “quebrado” (raíz *šbr*, dicho de huesos en Sal 34,21): el sacrificio *zebah* consiste en la mactación¹⁵⁸ de la víctima.

El “corazón” recibe dos calificativos, que son prácticamente sinónimos: “quebrado” (como arriba del “espíritu”) y “roto” (raíz *dkh*, como arriba de los huesos, en v. 10). Esta segunda raíz aparece a veces con la letra final cambiada (*alef* por *he*), y entonces el Léxico de Köhler-Baumgartner le da un sentido moral: humillado (cf. Sal 34,19). La verdad es que los dos sentidos están ya en este uso, como muy bien ha visto la traducción griega y la Vg (*humiliatum*): lo que se quiebra es la resistencia del hombre a Dios.

¹⁵⁷ A menudo se lee: *ziblû* (mi sacrificio), Elohîm (Dios), sin cambiar las consonantes es una lectura posible (H.J. Kraus).

¹⁵⁸ [NB: así en el original; quizá por “mactación”]

La doble expresión acerca de espíritu y corazón, con los calificativos, se encuentra todavía en Sal 34,19; Is 57,15 (combinada con el adjetivo “humilde”; 61.1 (donde “los de corazón quebrado” es paralelo a “mansos”/”pobres” *anawim*).

El adjetivo latino “contritus” y el sustantivo “contritio” en su uso teológico, vienen de este texto bíblico, leído en la Vg. Dios (el nombre está en el lugar que le corresponde según el quiasmo) no “rechaza (raíz *bzh*) un hombre así dispuesto, como no desprecia la “humillación” del “humilde” (Sal 22,25), ni a “sus cautivos” (69,35), ni la “alabanza de los desposeídos” de su tierra (102,18). Nótese que en las dos primeras citas, la expresión está en la conclusión, como aquí.

V. 20

“Haz bien a Sión por tu gracia,
levanta los muros de Jerusalén;”

הִיטִיבָהּ, דְּבַר צוֹנֵךְ אֶת-צִיּוֹן תְּבַנֶּה חוֹמוֹת יְרוּשָׁלָּם:

Una oración por el pueblo, o por el rey, concluye algunos salmos (cf. 25,22; 14,7 por el pueblo; 61,7-9 por el rey; 28,8-9 por los dos). Estas oraciones piden a veces la restauración de Israel cautivo o exiliado: 14,7; 25,22 (cf. verbo “redimir”). No otra cosa se pide aquí, que es la conclusión de una lamentación individual, como los dos salmos recién citados (61 es un salmo de confianza).

El género entonces admite una conclusión semejante, y no hay ninguna razón para suponer¹⁵⁹ que son siempre añadiduras. Por otra parte, la continuidad entre los sufrimientos personales y los del pueblo aparece netamente en un salmo como el 102, donde el futuro de Jerusalén y la suerte del individuo están indisolublemente ligadas (cf. 2-13.24.28.14-23.29), lo cual nos inclina a mantener la unidad del salmo, a pesar de los múltiples intentos en sentido contrario.

Más precisamente todavía se puede decir que el salmista (en 51 y en 102) ve su situación de pecado, o de decadencia, personales, en el contexto de la decadencia y el pecado de su pueblo, que ha traído el exilio. Una cosa interpreta la otra: son los pecados de los israelitas, que han provocado a Dios hasta que resolvió destruir Jerusalén. Igualmente, la esperanza de restauración y de perdón está unida en lo personal con lo colectivo. Si se entiende esta mutua relación de individuo con pueblo, no hay ninguna razón teológica para separar los v.20-21 del resto del salmo, y hay al contrario, razones que explican la presencia de los versos al final.

La petición consiste en que el Señor “obre con bondad”,¹⁶⁰ con “beneplácito”,¹⁶¹ respecto de Sión/Jerusalén.

El segundo hemistiquio especifica la petición en la reconstrucción de los muros: es Dios quien los hace surgir de nuevo (contra LXX, Vg, Neo-Vg): “¡edifica los muros!” (cf. 102,14.17; 147,2). Es la esperanza más viva del exilio (Jer 31,38 etc.).

¹⁵⁹ Como TOURNAY, *Les Psaumes*, p. 37.

¹⁶⁰ Raíz *twb*; cf. Ez 36,11 en el mismo contexto de restauración.

¹⁶¹ *r^ešôn*; raíz *rsh*; cf. v. 18 de los sacrificios no recibidos; cf. 40,9; LXX aquí *eudokéseis*; cf. *eudokía*: Lc 2,14.

V. 21

“Entonces aceptarás los sacrificios de justicia -holocaustos y oblación entera- entonces se ofrecerán novillos sobre tu altar.”

אָז תִּחַפְּזֵן זְבַח־צֶדֶק עוֹלָה וְכִלְיִל אָז יַעֲלוּ עַל־מִזְבֵּחַךְ פְּרִים:

Entonces, producida la reconciliación, Dios aceptará los sacrificios. La palabra “entonces” (*‘az*), en posición enfática, está repetida dos veces: es el tiempo que se espera y se pide. Se habrá obrado la reconciliación completa: los sacrificios no serán ya puramente exteriores, porque todos se habrán convertido de veras.

Estos sacrificios son llamados “de justicia” (*šedeq*), como en Sal 4,6: son los sacrificios en los cuales se pide la intervención victoriosa de Dios (“justicia”, v. 16¹⁶²), no los sacrificios “conforme a la ley”, es decir, bien hechos y no ofrecidos a los ídolos (Dahood).

Se nombran el *‘olān*, עוֹלָה y el *kalil*, כִּלְיִל entre esos sacrificios, pero ambas palabras significan prácticamente lo mismo: el sacrificio hecho total (raíz *kwl*: todo) por el fuego (cf. Dt 13,17; Sir 45,14).

El segundo hemistiquio repite el primero con paralelismo sintético (notar la repetición también de la raíz *‘lh*: ofrecer holocausto, y menciona el altar, lugar sacro del templo, junto con uno de los animales sacrificiales: el ternero (el altar *mizbah*, מִזְבֵּחַ, es de la misma raíz que sacrificio. El último hemistiquio significa que el culto ha comenzado de nuevo en Jerusalén, signo de la reconciliación operada. Así el salmo concluye con el perdón concedido al pueblo, y al orante, como había comenzado con la súplica de misericordia.

Concluido el análisis exegético del Sal 51, estudiaremos ahora las cuestiones enunciadas al principio, acerca de su medio vital de origen, y época de composición, a la luz de los resultados obtenidos en el análisis. Luego resumiremos la enseñanza teológica del salmo.

Origen y medio vital

El salmo 51 es atribuido por su título a David, y se indica la ocasión en la cual David lo habría compuesto. Esto nos proporcionaría, de ser histórico, los datos que buscamos acerca del origen y el *Sitz im Leben* de nuestro salmo: sería obra de David, y compuesto para expresar su contrición ante el reproche que Natán le formula en nombre de Yahweh (2 Sam 12).

Pero no podemos aceptar el valor estrictamente histórico de estas indicaciones. Sin entrar aquí en el problema general de los títulos y su historicidad, podemos notar que existe una tendencia a poner en labios de David y de otras personas, una composición, generalmente sálmica, que se supone refleja los sentimientos propios de tal o cual ocasión de su vida.

Es el caso de Ana (1 Sam 2), Ezequías (Is 38), Jonás (Jon 2), Moisés (Dt 32), y en el Nuevo Testamento, Zacarías (Lc 1,68-79), María (1,46-55), Simeón (2,29-32). A veces se atribuyen a estos personajes composiciones de otro carácter (oracular: a Jacob, Gn 49; Moisés, Dt 33). Estos textos se encuentran en los lugares correspondientes del Antiguo y del Nuevo Testamento; otros se encuentran en el Salterio, sobre todo

¹⁶² H.J.KRAUS I, p. 34.

referidos a David. El análisis de las piezas literarias en cuestión revela a menudo que su atribución a tales personajes es secundaria.

Lo mismo ocurre con el Sal 51. El salmo es preciso teológicamente, como veremos enseguida, y no se conforma con afirmaciones más o menos estereotipadas, pero es muy difícil concluir que refleja una situación tan concreta como la del adulterio de David. Al contrario, llama la atención la falta de alusiones a pecados específicos, que se hubieran podido suponer en un salmo de tanta sinceridad personal. De hecho, cualquier pecador puede apropiárselo, hoy como entonces, cualquiera sea el carácter de su culpa. Esta mezcla de personal e impersonal es digna de nota, y tiene seguramente que ver con el origen del texto.

Por otra parte, no pocos indicios nos han revelado que el salmo es posterior al fin del reino de Judá (cf. sobre todo vv. 20-21 e *infra* “tiempo”), y representa una teología posterior a la que podía ser expresada por David, o en su tiempo.

El origen del salmo no es así davídico; con esto se nos quita toda posibilidad de nombrar el autor. Comprobamos, sin embargo, el hecho de que el esquema de la lamentación individual ha sido utilizado por alguien que ha logrado infundir en él una considerable medida de expresión personal y de riqueza teológica.

Sabemos que el esquema del género de la lamentación individual tiene su matriz vital y su explicación en el culto. Al examinar el salmo 51, hemos notado el uso de expresiones rituales (4 y 9: lavar, ser o quedar puro, limpiar/*ḥaṭṭe*’, hisopo), la alusión a la participación en el culto de acción de gracias (vs. 10.15-17) y la mención del altar y los sacrificios (21), cuya restauración se espera. Se diría que el salmo tiene su lugar en una ceremonia de purificación ritual, unida a la confesión de pecados.

El hecho de que se insista en la acción divina y en su eficacia interior sólo significa que se entiende el rito en su verdadero sentido, no que este no existe. Y hemos visto que la oposición a los sacrificios se explica mucho mejor como la conciencia de que estos nada valen sin la contrición del corazón, que es decir lo mismo.

Todo esto apunta a un *Sitz im Leben* en el culto. Este culto no tendría lugar en el Templo de Jerusalén, que no existe en la época del salmo, pero esto sólo prueba que ciertos ritos se seguían practicando sea en el exilio, sea en Palestina, durante estos años, lo cual se sabe por otros textos bíblicos. Así Jer 41,5: los hombres del Norte que llevan ofrendas al “templo de Yahweh” que Ismael asesina. Las Lamentaciones tendrían su origen en este tipo de culto celebrado en el período de la destrucción en el lugar mismo. Ver también Zac 7,3.

Estos textos demuestran que el lugar del Templo servía siempre de locación para ritos diferentes, de penitencia, entre otros. El hecho de que el Templo haya cesado de existir, y por consiguiente, el orden normal de los sacrificios haya cesado, contribuye a explicar la profunda conciencia que el autor tiene del verdadero sentido del culto.

Quien compuso el salmo tenía una vivencia personal intensa del pecado y de la necesidad de purificación, que Dios solo puede dar. No nos ha dejado, no obstante, ninguna clave sobre la identidad de las culpas cometidas, como hemos notado más arriba. Esto procede, en parte al menos, del hecho que, para expresar su contrición, usa un género literario fijo: la lamentación individual. Es posible también que las culpas concretas hayan sido expresadas en el contexto original del rito de alguna manera que se nos escapa. La confesión va unida a los sacrificios de expresión en el ritual del Lev (cf.

5,6, raíz *wdh*: confesar; de ahí *tôdāh*). De cualquier manera el salmo queda luego para ser utilizado por otros penitentes, y así se incorpora al Salterio.

Queda en pie el problema de cómo el autor del salmo, que ciertamente había cometido un crimen grave, que se castiga en Israel con la muerte, o la exclusión del pueblo, logra escapar a esta pena. Es lo que pide en el v. 16, como hemos visto en el comentario. De modo que se debe presumir que Dios lo oyó. En todo caso, es notable comprobar que su preocupación principal no es la pena, sino la culpa, y la necesidad de ser liberado de ella por Dios solo. La justicia humana no aparece en el horizonte del poema.

El tiempo de composición

El salmo 51 depende, como hemos visto de Ez 36, y en parte también de Jeremías. Además, la situación personal de contrición es vista en relación de estrecha continuidad con la situación de castigo del pueblo.

Hay también ciertos contactos con Job (la preocupación por la impureza radical: v.7 y el texto sobre la sabiduría: v.8).

La lección profética acerca del valor verdadero de los sacrificios es aceptada y proclamada (v.18). Por otra parte, Jerusalén y los muros esperan todavía ser reconstruidos. Todo esto nos da un término *a quo* y un término *ad quem* bastante precisos. La reconstrucción de los muros se hace bajo Nehemías (445-443 según la Biblia de Jerusalén), pero el segundo Templo está construido desde 520-515 (cf. *ibid*). De esta manera, la composición de nuestro salmo cae en pleno período del exilio, mientras circulan y comienzan a revestir su forma definitiva las profecías de Jeremías y Ezequiel.

Enseñanza teológica

El salmo 51 es de una riqueza teológica considerable. Se han indicado en el curso del análisis algunas de las referencias a temas teológicos que han ido apareciendo. De ello aquí se ofrece un resultado sintético.

1. La teología del ***pecado*** del salmo 51 se mueve entre dos polos: la impureza radical del hombre (v.8) y la única posibilidad de purificación, que queda reservada a Dios. Esta es segura, si el hombre se reconoce pecador (v.5-6). Todo el salmo tiene así un acento de *confianza*, que está expresado de diversas maneras: “seré puro”, “seré más blanco que la nieve” (v.9). Los futuros comunican esta seguridad de que Dios no fallará al hombre. Esta seguridad se funda en la fe en la misericordia divina y en el vínculo de amor fiel que lo une a Israel, y al orante (v.3). Pero también en que Dios acepta el sacrificio de un espíritu y un corazón contrito (v.19). Los sacrificios externos y los ritos existen, y son importantes, pero obtienen su eficacia de esta doble fuente, y en última instancia es Dios quien opera cuando el rito se ejerce (vs. 4.9).

Por consiguiente, la teología del pecado, que el salmo contiene, es ante todo, una teología del *perdón* y de la *remisión*, mediante el reconocimiento y la confesión. Todo esto es normal en una lamentación individual, y se puede pensar que pertenece a las características teológicas del género. Aquí se acentúa, sin embargo, el aspecto de confianza, en la situación misma de pecado, así como se aísla el hecho del pecado como tal, sin confundirlo ni alternando con alusiones a la enfermedad y a los enemigos.

En este sentido, el salmo 51 es el salmo de la *responsabilidad aceptada libremente* ante Dios por las propias culpas, sin más excusa que la conciencia de la

impureza radical. En esto se le puede comparar al salmo 130 *De profundis*. Tampoco, como aquí le preocupa mayormente al culpable su suerte personal, puesto que sólo enuncia una vez la petición correspondiente (51,16).

2. El *perdón* y la *remisión* son concebidos en el salmo como un *nuevo principio* de existencia interior: un nuevo corazón y un nuevo espíritu, que sólo Dios puede causar en uno (v. 12 verbo *br'*). Al corazón y al espíritu antiguos, pecadores, rotos, triturados, del v.19 corresponden el corazón y el espíritu del v. 12, creados o renovados por Dios.

El perdón es entonces, con mayor claridad que nunca, una *operación divina transformante*. Esto podía quizás estar supuesto por los ritos, y aludido de algún modo por la insistencia del AT en que sólo Dios perdona y reconcilia (el verbo *slh*: perdonar es exclusivo de Dios, como *br'*: crear). Pero nunca había sido dicho de este modo de un individuo arrepentido. Ni la lección parece haber sido retenida en muchos círculos, porque Job todavía no la aprovecha. En cambio, el NT, en la enseñanza de san Pablo, considerará la remisión de los pecados como una “nueva creación” (Gál 6,15; 2 Cor 5,17; Ef 2,10), y el hombre perdonado es un “hombre nuevo” (Ef 2,15; 4,24; Col 3,10), muerto y resucitado (Rom 6,4 etc).

Es notable también la insistencia en el don del espíritu, que evidentemente dice más al autor que el del corazón, porque lo repite tres veces, con diferentes fórmulas: vs.12,13 y 14. El espíritu, en efecto, viene más directamente de Dios, porque es en cierta manera la fuerza mediante la cual Él anima y vivifica su creación (Sal 104,30 con los dos verbos de 51,12) y especialmente el hombre.¹⁶³

El espíritu en el salmo 51 tiene dos calificativos más bien morales; firme (12) y generoso (14), que se refieren a la conducta del hombre convertido y transformado: no volverá a pecar, gracias al espíritu que Dios le ha dado. El tercer epíteto (13) designa una cualidad ontológica divina: santo, que comunicada al hombre, y mantenida en él, lo hará partícipe de la santidad de Dios, es decir, consagrado a Él apartado del mal y de la contaminación.

También esta palabra está llena de promesas y de sugerencias: el nombre casi propio del Espíritu de Dios, y del Espíritu de Cristo, en el NT, será “el Espíritu Santo”¹⁶⁴, que “nos ha sido dado” (Rom 5,5) en la justificación. Es sabido que la época final se caracteriza en Joel (3,1-3) por la efusión del espíritu, en relación con la salvación que se podrá obtener “el día de Yahweh”. Pero una interiorización y apropiación del espíritu, como se la ve en el Sal 51, sólo encuentra su pleno desarrollo en el NT, donde el Espíritu “habitará en nosotros” (Jn 14,17).

3. Si el Sal 51 interioriza y personaliza la conversión no la hace por eso un asunto de comunicación entre Dios y el alma tan exclusiva, que todo sistema de culto le sea ajeno.

Esta idea ha influido mucho en la interpretación del salmo, y es en buena parte responsable de la opinión extendida acerca del carácter adventicio de 20-21. Es, en cambio,¹⁶⁵ advertir la *continuidad* que reina en el salmo entre lo exterior y lo interior, entre lo ritual y lo personal, lo individual y lo colectivo. No se lo puede ver como testigo de una religión meramente espiritual, la cual prescindiera de ritos y sacrificios. Esta religión, si existe, no sería la israelita, ni la cristiana; es decir, no sería bíblica.

¹⁶³ Ez 36,26-27: notar aquí “mi espíritu”; 37,1-14 la escena de los huesos secos, que se cubren de nervios y carne, pero no viven hasta que no viene sobre ellos el espíritu.

¹⁶⁴ Mt 3,11; Mc 1,8; Lc 2,26; Jn 1,33; 14,26; Hch *passim*, etc.

¹⁶⁵ [Juzgamos que aquí falta una palabra, tal vez, por error de transcripción. Así: “Es, en cambio, conveniente o bueno, apropiado...”]

Lo notable del salmo es que ha conseguido aprovechar y apropiarse la enseñanza de los profetas sobre el verdadero culto, de tal manera que rito y sacrificio aparecen solamente como medios de una acción que une directamente a Dios y al hombre: Él es quien opera en los ritos, y este es quien se expresa por los sacrificios.

Esto significa que el peligro de endurecer ritualmente una religión es evitable, y que es actualmente evitado en el AT, que es en este sentido tan interior como el Nuevo, siendo ello mucho más difícil por la materialidad de sacrificios y culto en general. Pero el AT tiende a ser también, en su verdadera naturaleza, un culto “en espíritu” y “en verdad” (cf. Jn 4,24). La preocupación por lo interior del hombre, incluso sometido a una purificación ritual, se manifiesta en el salmo 51, sobre todo en el v.8 (cf. el análisis exegético), donde se atribuye a Dios la realidad del conocimiento que el pecador puede llegar a tener de sí mismo. La realidad del pecado es un misterio que sólo Dios enseña, un tema que también resuena en Job. Pero Dios se sirve de ritos para borrarlo.

4. La misma *continuidad* reina de manera notablemente recíproca, entre la suerte del pecador y la del pueblo del que es miembro. El salmista se ha apropiado las expresiones de Ezequiel y Jeremías sobre la transformación que acompaña a la reconciliación (cf. textos citados más arriba). Dichas originalmente de toda la comunidad las ha traspuesto a su propia situación. Al hacerlo, no ha hecho más que llevar su condición de miembro, depositario de las promesas divinas, a las últimas consecuencias: el “corazón nuevo” y el “espíritu nuevo”, que se da al pueblo, se le da a él, en su situación de pecado.

Los pecados del pueblo, que Jeremías y Ezequiel condenan, nunca han sido distintos de los pecados de cada uno, hasta el extremo que ambos profetas se han visto obligados a explicar que los inocentes no perecerán por los pecados de los otros (cf. Jer 31,29 justo antes del texto sobre la ley escrita en los corazones; Ez 18; 33,10-20). Cada pecado personal se inserta directamente en la historia del pueblo, cuya suerte compromete.

Esta es la vivencia implícita en el salmo 51. Luego también el perdón personal es un acto que aplica el perdón del pueblo, y se realiza de la misma manera. Esta es la razón profunda de que la sección conclusiva de la lamentación individual comience por una referencia a la proclamación de los beneficios recibidos, a “los miembros de la asamblea” (Sal 22,25), aquí especificada de los rebeldes y pecadores que se convertirán (15): la experiencia personal del orante es para el bien de su pueblo, necesitado de conversión.

Igualmente, los últimos versos revelan que la manifestación de la reconciliación del pecador está en relación con la reconciliación de Jerusalén. Cuando la ciudad sea reconstruida, el culto será aceptable, porque Dios la habrá perdonado. Entonces serán aceptables los sacrificios que ahora el salmista no ofrece. De esta manera, el perdón que se inaugura con la transformación del corazón y el don del espíritu, concluye con la restauración del lugar santo. El salmista no ve su suerte, si no en el seno de la de su pueblo.

El mismo movimiento de ideas se ve en el Salmo 130: el salmista empieza pidiendo perdón por sus culpas (3), y concluye pidiendo y esperando la redención de Israel.¹⁶⁶ Hemos citado ya el salmo 102, donde la suerte del orante y la de Jerusalén están indisolublemente imbricadas. Conviene citar además Lam 3, una lamentación individual, que se convierte en colectiva (vv. 40ss), acerca de la suerte del pueblo (45) y de la ciudad, (48 y 51). Es la purificación de la noción que inocentes pagan por

¹⁶⁶ Vs. 7-8. Notar la repetición de la palabra *‘awôn*, crimen.

culpables: cada uno es responsable de su pueblo y obtiene en él la redención. El NT completará esta idea con la de la solidaridad en Jesucristo (Rom 5,12-21 etc.).

II. Salmo 23.

El salmo 23 pertenece a la primera sección, o primer libro del salterio. El título lo califica de *mizmôr*, מִזְמוֹר (cántico), y lo atribuye a la colección de salmos davídicos (*1^o Dawîd*: לְדָוִד v.1). Estudiaremos los diversos problemas que plantea en el orden seguido para el salmo 51.

[Texto Masorético]

23.1 מִזְמוֹר לְדָוִד יְהוָה רֵעִי לֹא אֶחְסָר:
23.2 בְּנֵאֲוֹת דְּשֵׁא יִרְבִּיצָנִי עַל־מֵי מְנַחֲוֹת יְנַהֲלֵנִי:
23.3 נַפְשִׁי יִשׁוּבֵב יִנְחֵנִי בְּמַעְגְלֵי־צֶדֶק לְמַעַן שְׂמוֹ:
23.4 גַּם כִּי־אֵלֶךְ בְּגִיא צְלָמוֹת לֹא־אִירָא רָע
כִּי־אֵתָה עִמָּדִי שְׁבִטָךְ וּמִשְׁעֲנֹתֶיךָ תַמָּה יִנְחֵמֵנִי:
23.5 תַעֲרֹךְ לְפָנָיו שְׁלֹחַן נֶגֶד צַרְרֵי דִשְׁנֹתָ
בְּשֶׁמֶן רֹאשִׁי כּוֹסֵי רַחֲמֶיךָ:
23.6 אֲדָוָה טוֹב וְחֶסֶד יִרְדְּפוּנִי כָּל־יְמֵי חַיֵּי
וְשִׁבְתִּי בְּבֵית־יְהוָה לְאַרְךָ יָמִים:

[Traducción]

1. Cántico. De David.
Yahweh es mi pastor,
nada me ha de faltar
2. En prados verdes
me hace descansar;
a las aguas que reparan me conduce
3. y mi vigor restaura;
me guía por caminos seguros
a causa de su Nombre.
4. Aunque vaya por un valle oscuro
no temeré ningún mal,
porque tú estás conmigo:
tu vara y tu cayado me confortan.
5. Preparas ante mí una mesa
frente a mis enemigos:
unges con óleo mi cabeza
y mi copa rebosa.
6. Tu bondad y tu gracia me persiguen
todos los días de mi vida
y habitaré en la casa del Yahweh
mientras viva.

Estructura literaria

El salmo manifiesta a primera vista una gran unidad de composición. Sin embargo, se distinguen indicios de construcción y cambio. Un primer indicio es la repetición de los verbos en tercera persona, con sufijo de primera (*enî*: a mí) y Yahweh como sujeto en 2-4b. El único verso que carece de un verbo de esta clase es 4a., pero allí está el inciso “porque tú estás conmigo”, que hace sus veces.

Tenemos así una disposición interesante: los verbos en cuestión están en 2a y 4b, al final del verso; en 3b al principio; en 2b en una posición media, a la cual corresponde la posición del inciso recién transcrito al final de 4a, que va sin duda con 4b. Esto limita ya una primera parte del salmo, en la cual la imagen (cf. *infra*) es la de conducción y guía.

Cabe notar también que el v.4 presenta también un cambio en la manera de hablar de Dios: de la tercera persona se pasa a la segunda (en 4a.β, el inciso ya citado), que sigue en 5 (v.6 habla de “casa de Yahweh” en tercera persona, pero puede ser una expresión estereotipada. De todos modos forma inclusión con Yahweh en el v.1). Esto parece demostrar que el verso 4 es la articulación del poema, donde se unen y se distinguen sus dos partes.

Es notable también que 4a. presente, desde el punto de vista métrico, una estructura propia. A la medida usual que es 3+2 (ritmo de canto fúnebre: *quînā*) sustituye en 4a. la medida 2+2+2. De esta manera “porque tú estás conmigo” aparece como la afirmación central del salmo.

El v.4b continúa todavía la primera parte dedicada a la conducción de Yahweh. Pero en el v.5 la imagen cambia (a pesar de otras interpretaciones propuestas): Dios está siempre con el salmista, pero como el que le da de comer y beber. Hay varias correspondencias entre ambas partes: “el campo verde” y el agua, destinados seguramente a la comida y bebida (2) encuentran su paralelo en la “mesa” y la “copa” del verso 5; “restaura mi alma” (3a) coincide con “unge con óleo mi cabeza” (5b); “por su nombre” (3b) tiene su contraparte en “frente a mis enemigos” (5a beta); “tu vara y tu cayado me consuelan” (4b) es recogido por “bondad y gracia me acompañan” (6). Todo esto distingue y une a la vez las dos partes del salmo, hábilmente articuladas en v.4. Se advierte también el carácter conclusivo de 6b: en el resto del salmo Dios está siempre con el salmista, aquí es el salmista el que permanece siempre con Dios. Es evidente que el peso del desarrollo precedente cae sobre esta última afirmación.

Conforme a lo dicho, no parece que se pueda hablar de estrofas en este salmo.¹⁶⁷ El salmo es de una unidad perfecta, bien delimitada además por la repetición del nombre de Yahweh al principio y al fin (*inclusión*).

¹⁶⁷ Contra KISSANE, *The Book of Psalms I*, p. 103.

Análisis exegético

V. 1-3

¹ Cántico. De David.

Yahweh es mi pastor,
nada me ha de faltar.

² En prados verdes
me hace descansar;
a las aguas que reparan me conduce

³ y mi vigor restaura;
me guía por caminos seguros
a causa de su Nombre.”

23.1 מְזֻמָּר לְדָוִד יְהוָה רָעִי לֹא אֶחְסָר:

23.2 בְּנֵאֻת דָּשָׁא יִרְבִּיצָנִי עַל־מֵי מְנַחֲוֹת יְנַהֲלָנִי:

23.3 נִפְשִׁי יִשׁוּבֵב יְנַחֲנִי בְּמַעְגְּלֵי־צֶדֶק לְמַעַן שְׁמוֹ:

Los vs. 1b-3a forman una pequeña unidad, por el tema de la comida y el agua (cf. *supra*), a la cual v.1b sirve de enunciado general. El tema de la conducción aparece ya (v.2b), pero será desarrollado en 3b-4. Se justifica entonces el análisis de estos primeros versos por sí mismos.

V.1b

“Yahweh es mi pastor,
nada me ha de faltar.”

יְהוָה רָעִי לֹא אֶחְסָר:

Yahweh-pastor: los dos términos aparecen unidos en Sal 80,2 (Pastor de Israel atiende); Gn 48,15b (mi pastor); Sal 28,9 (el verbo *r'h*: pastorear) dicho de Israel; Os 4,16 (lo mismo).

La afirmación más frecuente es entonces que Yahweh es pastor de Israel, o lo pastorea. La expresión singular, como aquí, que es pastor de una persona individual en Israel, se encuentra solamente en Gn 48,15b, donde Jacob, en el acto de la bendición de los hijos de José, se la aplica a sí mismo: “el dios que ha sido mi pastor desde mi nacimiento hasta el día de hoy”.¹⁶⁸

Esta personalización de una afirmación colectiva no es necesariamente reciente o tardía, ni exclusiva del Salterio, si bien frecuente en él (cf. lo dicho más arriba sobre el Salmo 51,12). Encuentra su explicación en una situación en la cual el individuo se afirma dentro de la comunidad, aunque siempre en continuidad con ella, como en ciertos actos culturales.

Si Yahweh es pastor de Israel, y de cada israelita, el pueblo y cada miembro son “las ovejas de su grey”, como se dice ya en Os 4,16 arriba citado; Sal 79,13; 95,7; 100,3; Jer 31,10, etc. El texto más interesante al respecto, donde aparecen las dos referencias (Yahweh-pastor; el pueblo-grey) es Ez 34, especialmente los c.13-15, que

¹⁶⁸ Texto elohista, según la *Hexateuch Synopse* de EISSFELDT.

deberemos tener en cuenta para situar nuestro texto en el tiempo. El autor se describirá en lo que sigue como una oveja de la grey, a cargo de Yahweh.

“Yahweh es mi pastor” pone a Yahweh en posición enfática, como corresponde, pero no intenta tanto definir a Yahweh, cuanto decir quién es el pastor propio. Dicho de otro modo: Yahweh es predicado, y “mi pastor” sujeto de la frase. Esta, por consiguiente, afirma con énfasis que el pastor del orante es Yahweh, y no cualquier otro dios u hombre. De aquí fluyen las consecuencias que siguen en la descripción.

Es sabido que en el Medio Oriente antiguo el rey es el pastor del pueblo, a la vez poderoso y bondadoso. Los mismo vale de Israel; cf. p.e Jer 23,1-4 etc. *Esto se presta a una alternancia entre Dios-pastor y el rey-pastor, como en el texto citado de Jer*, y aún con otros jefes y dirigentes del pueblo, como en Ez 34. A todo esto se alude en la frase inicial de Sal 23: hay un solo pastor, que es Yahweh. Así, tiene carácter de profesión o confesión de fe, semejante a la que encontramos, también al principio de un salmo en 27,1 (mi luz y mi salvación) o en 18,3 (mi piedra y mi fortaleza).

Esta confesión inicial da ya a todo el salmo un acento dominante de confianza.

Los LXX, la Vg y la Neo-Vg, han vertido esta confesión por una forma verbal: *Dominus pascit me*. Se pierde así, no sólo la fuerza del original, sino la conexión con la afirmación paralela de Jn 10,11.14.

“Nada me faltará” es la primera consecuencia de la profesión de fe. El mismo verbo se emplea en Sal 34,11 para decir que los “que buscan a Yahweh” no carecerán de ningún bien. Se comprende que esta segunda afirmación resume todo el contenido del salmo y anticipa incluso la segunda parte, si bien allí la imagen será distinta. Pero es la realidad única de Yahweh que permite pasar de una imagen a la otra, y anticipar desde ya el contenido de las dos. Al mismo tiempo, se advierte la profesión implícita de la debilidad del hombre, que no confía en sí para nada.

V.2a

“En prados verdes
me hace descansar;”

בְּנִיזְנוֹת דְּשָׁן יִרְבֵּי צֶמֶר

Es el segundo hemistiquio de 1b (nótese la irregularidad de la numeración, que no sirve para dividir las líneas del salmo, y que es efecto de la designación del título como verso 1).

El paralelismo con v.1b es sintético, y se puede advertir un quiasmo en la construcción del versículo 1b-2a: Yahweh-pastor corresponde a “me hace tenderme”. El pastor lleva sus ovejas (así aparece ya la idea de conducción, que dominará los versos siguientes, aunque aquí es implícita) a los mejores pastos: la expresión hebrea (*né'ót deše'*) designa lugares de pastoreo, cubiertos de hierba verde y tierna, en oposición a las extensiones secas y estériles, tan frecuentes en ciertas regiones de Palestina, donde las ovejas sólo pueden morder pastos duros y resecos. Las ovejas “se tienden” en estos pastos: el verbo *rbš*: tenderse (para descansar; cf. por ej. Gn 29,1, los rebaños, etc). El salmo dice que Yahweh “hace tenderse” al salmista, sin duda para que descanse. La imagen de la oveja conducida por el pastor continúa sin modificación, lo cual permite acentuar la expresión del abandono y la confianza; las dos palabras típicas de 2a (*nawē*,

plural *n^eôl*, y el verbo *rbš* en la forma hif'il) son usadas en Ez 34,14-15 citado más arriba.

LXX, Vg y Neo-Vg han traducido de manera menos expresiva: me puso (*me collocavit*).

V. 2b-3a

“a las aguas que reparan me conduce
y mi vigor restaura;”

עַל־מַי מְנַחֵת יְנַהֲלֵנִי:
וּפְשִׁי יִשׁוּבֵב

Es el siguiente verso, del cual se puede decir que forma con el anterior una estructura quiástica (cf. la correspondencia entre las “praderas verdes” y las “aguas de descanso”).

En el primer hemistiquio la conducción del pastor divino está expresada por el verbo *nhl*: conducir, guiar, como un pastor guía a su rebaño. El verbo es usado sobre todo de Dios respecto de Israel, su grey: cf. Is 40,11; 49,10; Ex 15,13 (el cántico de Moisés), y también de él respecto de un israelita individual: Sal 31,4, donde la imagen del pastor es manos patente.

El pastor conduce a su oveja a “las aguas de descanso” (*mê m^enûhā*), genitivo epexegetico (o de explicación) que designa las aguas que traen el descanso, con la saciedad de la sed. En el texto de Gn 29,2 citado más arriba, los rebaños se tienden (*rob^ešim*, רֹבְצִים; cf. v.2a) después de haber bebido. Es normal, además, que estas aguas se encuentren donde están los pastos verdes, lo cual acentúa la correspondencia entre estos dos hemistiquios, ya notada más arriba.

El segundo hemistiquio se comprende bien si se traduce literalmente: (Yahweh) devuelve/hace volver la fuerza vital, el principio de vida, el yo. En hebreo *yešôbeb nafšî* con *nefeš* y una forma causativa del verbo *šûb*: volver. La misma construcción se encuentra con otra forma del mismo verbo, en Sal 19,8 (la ley de Yahweh es perfecta, vivifica el alma) y en Tr/Lam 1,11.16.19. La traducción adecuada sería: mi vigor (vigor en posición enfática) restaura. Hay aquí una alusión discreta a la situación de necesidad y agotamiento de la cual Yahweh ha liberado al salmista.

V. 3b

“me guía por caminos seguros
a causa de su Nombre.”

יְנַחֵנִי בְּמַעְגְּלֵי־צֶדֶק לְמַעַן שְׁמוֹ:

Nótese la construcción del primer hemistiquio, invertida por relación a 2b: el verbo primero (cf. *supra* “estructura literaria”). Este verbo (*nhh*: guiar, conducir) es usado frecuentemente de Dios que guía a su pueblo (ver el desierto: Ex 13,17.21; Neh 9,12.19), o a un individuo, especialmente en los Salmos (5,9; 27,11; 60,11; 61,3; 77,21

etc.) a veces en conexión con el verbo *nhl*: guiar, usado en el verso precedente (cf. Ex 15,13; Sal 31,4).

El pastor guía a su oveja por “caminos” de justicia, *ma'g'le šedeq*, מַגְלֵ־שֶׁדֶק בְּמַעְגָּלָי, donde la palabra “caminos” designa la huella trazada por el carro al pasar (carro: *agalā*).

El determinativo “justicia” sugiere una calificación moral: la conducta conforme a la justicia, como en Prov 12,28. Pero este rápido tránsito a otro ámbito de significación no sería muy coherente con la metáfora.

Tampoco se puede traducir “recto”, sin más, como si la expresión se refiriera solamente al estado del camino. La expresión está precisamente elegida para sugerir a la vez algo propio de un camino y algo que dice referencia a Dios. Sal 27, 11 y 143,10 con el mismo verbo (*nhh*) pueden ayudar a comprenderla: aquí se trata del camino o de la tierra “llana” (*mîšôr*, מִישׁוֹר), es decir, una situación dada por Dios sin obstáculos y con su protección.

Aquí *šedeq* (término más cargado de sentido religioso que *mîšôr*) significa lo mismo: los caminos que Dios hace seguros, cubriéndolos con su *š^edaqā*, eficaz y protectora. Y por lo mismo, la vida del hombre o del salmista, confiado en la *š^edaqā*, en la protección victoriosa, de Yahweh (cf. Sal 5,9: guíame en tu justicia: *š^edaqā*).

El segundo hemistiquio da la razón, no sólo del primero, sino de lo que precede: Yahweh se porta así con la oveja a su cargo “a causa de su nombre”. Este inciso se encuentra en Sal 27,11 y 143,10-11 arriba citados, en un contexto parecido al nuestro, pero sin la metáfora del pastor.

De hecho, aquí ya la metáfora no cuenta. Se acentúan, en cambio, dos cosas. Primero, la importancia teológica del “nombre” de Yahweh, que equivale a su persona, nombrada precisamente en la primera palabra del salmo (v.1b: *Yahweh*): ese nombre es proclamado, glorificado, santificado, cuando sus obras en favor de sus fieles son conocidas por todos (cf. entre muchos Mal 1,11; Sal 79,9-10 con la pregunta de los pueblos) y “sabrán que él es Yahweh” (Ez 20,44 y *passim*). Segundo: Dios obra por sí mismo, es decir, por su propia bondad y fidelidad para con el hombre (*infra*, v.6), no a causa del hombre. El salmista proclama así su iniciativa y “le da gloria”.

V. 4a

“Aunque vaya por un valle oscuro
no temeré ningún mal,
porque tú estás conmigo:”

גַּם כִּי־אֶלֶךְ בְּגֵיא צַלְמֹת לֹא־אִירָא רָע
כִּי־אַתָּה עִמָּדִי

Ocupa una posición muy central en la estructura literaria del salmo (cf. *supra*). Esto se expresa también, aparte de lo ya dicho (construcción métrica distinta), por el carácter *elativo* que presenta: *gam* es una partícula que tiene ese sentido en hebreo (aun, incluso, etc.).

El tema es el mismo del versículo anterior, con la diferencia que se mencionan los peligros del camino, al menos los posibles. El “valle tenebroso” está compuesto con la palabra *šalmawet*, צַלְמֹת en hebreo, a veces vocalizada *šilmawet*, lo cual equivale

exactamente a “sombra de muerte”, como traduce la versión de los LXX, aquí y en otras partes, sin duda porque ya entonces la palabra se leía así.

De esta manera tiene una resonancia que la hace prácticamente sinónimo de *š'ôl*. El hebreo conoce otros sustantivos compuestos (cf. *bnê belîya'al*), pero es posible también que el término fuera originalmente un abstracto en *-ût*, formado a partir del sustantivo *šlm*¹⁶⁹, que significa: negro, oscuro, y que la vocalización trascrita fuera artificial.

Sea como fuere, el sentido es la oscuridad profunda, con la nota de peligro y amenaza que las tinieblas tienen en el mundo hebreo (cf. 104,10-21; en el salmo 44,20 la “sombra de muerte” es el lugar de los monstruos: *tanîm*), y quizás con una referencia a la muerte.

Se ve bien, entonces, cuál es el valor del elativo en este verso: cualesquiera sean los obstáculos y peligros que se ciernen sobre el salmista, no temerá, incluso la oscuridad de un valle profundo, lleno de amenazas. La referencia al “valle”, y en el verso siguiente (4b) al cayado, revela que la metáfora del pastor-oveja continúa todavía. El “mal” del cual se habla en el segundo miembro del verso, es todo aquello que puede dañar al hombre y ante lo cual no tiene defensa. El acento de confianza, se hace más intenso.

A esto contribuye, en gran medida, el tercer miembro del verso: “porque tú estás conmigo”. Nótese en primer término el cambio de persona, al hablar de Dios: se pasa a la segunda (cf. *supra*). La profesión de fe se hace así más directa: Yahweh-pastor es el *tú* que está con el salmista. La expresión es usada, con la misma preposición (no muy frecuente) en Gn 28,10; 21,5; 35,3. Una confesión semejante, en contexto de lamentación, se encuentra en Jer 20,11: Yahweh está conmigo como un guerrero fuerte.

Es la afirmación central del salmo, por lo cual se comete un grave error cuando se la suprime, por razones (insuficientes) de métrica, como en la Biblia de Jerusalén (ediciones francesa y española). Al final del salmo, como hemos notado más arriba, será el salmista quien permanecerá con el Señor.

V.4b

“tu vara y tu cayado me confortan.”

שִׁבְטְךָ וְמִשְׁעֵנְךָ יְחַמְּדוּנִי יְיָ

Continúa todavía el tema de la conducción del pastor divino, en estrecha relación con v.4a, al cual es paralelo. El texto nombra la “vara” (*šebet*) y el “cayado” (*miš'enet*) del pastor, los dos instrumentos de los cuales se sirve para defender las ovejas (la vara, que suele estar revestida de hierro) y guiarlas (el cayado que es también un apoyo al caminar).

Miq 7,4 dice que Yahweh “pace su rebaño con la vara” con la misma imagen del salmo.

El verso termina diciendo que esto “conforta” o “consuela” (*nĥm*, יְחַמְּדוּנִי) al salmista. El verbo es a veces corregido por otro, o interpretado de manera que diga otra cosa (así Dahood). Pero el sentido es muy coherente con el resto, y paralelo al verso anterior: los instrumentos del pastor son la seguridad reconfortante del salmista.

¹⁶⁹ KÖHLER-BAUMGARTNER 804a.

Una vez más se da la nota de confianza, con una alusión al peligro y a la angustia de andar solo (“me consuela”; cf. Sal 71,21; 86,17; 119,82; Is 12,1 Dios consuela al individuo, Is 49,13; 52,9; 66,13; Jer 31,13 a su pueblo). La metáfora sigue, pero el autor habla del efecto de la protección divina sobre él.

V.5a

“Preparas ante mí una mesa
frente a mis enemigos:”

תַּעֲרֶךְ לְפָנָיו שִׁלְחָן נֶגֶד צָרָרָי

La imagen cambia, pero la segunda persona continúa, signo de la unidad entre las dos partes, y de que el momento central del poema es el v.4. El salmista comprueba ahora que Dios tiene con él otra notable prevención: le prepara una mesa (cf. Sal 78,19 donde los israelitas dudan si Dios podrá “prepararles una mesa” en el desierto). Hasta aquí sólo se dice que el salmista es el huésped de Dios, lo cual es en sí ya una imagen plena de sugestión, que será todavía completada en lo que sigue (cf. *infra*). Pero se pregunta inmediatamente si la imagen no tiene una referencia real, que le dé consistencia, y permita comprender dónde y cómo el hombre puede ser invitado de su Dios.

La respuesta parece encontrarse en el v.6b: la “casa” a la cual el Señor lleva, y donde tiene la mesa para sus invitados es el Templo. Sea entonces que la palabra “mesa” tenga ya aquí un sentido de “lugar de sacrificio”, y designe al sacrificio mismo,¹⁷⁰ sea que conserve su sentido original y responda a la imagen, la idea es que el salmista es invitado de Yahweh al participar de su sacrificio.

De hecho todo hace pensar que “mesa” significa aquí el sacrificio. Para entender esta concepción de la invitación de Yahweh es preciso saber que el sacrificio de comunión (*zebah š^elomîm*) es concebido en el AT como una comida en la cual Dios y los oferentes son parte, quitado, sin embargo, todo antropomorfismo.¹⁷¹ Se come en presencia de Yahweh (Ex 24,11), “delante de Yahweh” (Dt 12,12 y *passim*), a quien se da su parte, quemándola sobre el altar (la grasa: 1 Sam 2,15-16; Lev 3). Como Dios siempre tiene la iniciativa en la unión con él, el oferente es el invitado de Yahweh¹⁷² con quien se une.

Así se explicaría este pasaje del salmo 23, y los siguientes.

El segundo hemistiquio: “frente a mis enemigos” hace expreso por primera vez en el lenguaje de los salmos (cf. 7,7; 8,3) la situación de peligro o persecución en la cual se ha encontrado el salmista. De ella, Dios lo libra al hacerlo su invitado en el Templo: la protección de Dios y su favor lo hace inmune a los ataques y los enemigos miran impotentes.

Se cita a este propósito un texto de las cartas de Tel el-Amrna (s. XIV a.C.), en la cual uno de los reyezuelos de Palestina presenta este pedido al Faraón: “Quiera hacer

¹⁷⁰ Como en Sal 69,23 en paralelo con *š^elomîm*: sacrificios de comunión; Ez 39,20 el festín del sacrificio al cual Yahweh invita después de la derrota de Gôg; Is 65,11 para el Dios Gad.

¹⁷¹ Cf. Sal 50,12-13: Dios no come; Jc 13,15-20 la comida sacrificial que Mano^{ah} y su mujer preparan al Ángel de Yahweh, es decir Yahweh, se transforma en un holocausto.

¹⁷² Cf. R. DE VAUX, *Institutions II*, págs. 294s; 306-9; 338-343 sobre el sacrificio de comunión y su sentido.

obsequios a su siervo, mientras nuestros enemigos miran” (100,11.33-35). El sentido es el mismo.

V.5b

“unges con óleo mi cabeza
y mi copa rebosa.”

דִּשְׁנֶתָ בַשֶּׁמֶן רֵאשִׁי כּוֹסִי רֹוֶה:

Continúa gráficamente la imagen de la invitación a la comida y a la casa con la mención de la unción de la cabeza del invitado; cf. Sal 133,2 en relación con la reunión de los hermanos; Am 6,8 y sobre todo Lc 7,46; Mc 14,3; Mt 26,7; Jn 12,3 los pies. Es un gesto de atención y honra hacia el invitado (hay otra probable alusión a la costumbre en Sal 104,15). Aquí es el mismo invitado, agradecido, quien comprueba las atenciones que se han tenido con él. Cf. Sal 92,11 (texto difícil).

El segundo hemistiquio habla de la “copa que rebosa” (LXX aparentemente porque ha leído con 5b. la primera frase de v.6: *tu cáliz que embriaga, qué excelente; de igual modo la Vg).*

Si la mesa sugiere la idea de la comida (sacrificial), la copa designa la bebida. Tenemos, por consiguiente, las dos ideas, como al principio (2a y 2b). La copa es la del salmista (“mía”), pero ha sido llenada y ofrecida por Dios que lo invita, y, como se debe, con generosidad y abundancia. Literalmente, esto es lo que significa la expresión: *kôs r^ewajā*, כּוֹס רֹוֶה: copa rebosante de líquido.

En Sal 116,13 el salmista alza la “copa de la salvación”, lo cual alude seguramente a un rito. En Sal 16,5 Yahweh mismo es “la copa” del salmista, es decir su parte, lo cual alude a la “copa” que está en la mano de Yahweh (75,9), y que él distribuye, a veces llena de su ira (Is 51,17.22; Jer 25,15ss), pero también de su salvación (cf. *supra* Sal 116,13), como sin duda aquí.

La imagen tan explícita de la cena con Dios no tiene paralelo en el AT, pero tiene uno en el Nuevo: Apoc 3,20: cenaré con él y él conmigo.

V.6a

“Tu bondad y tu gracia me persiguen
todos los días de mi vida”

אֵדָוָה טוֹב וְחֶסֶד יִרְדְּפוּנִי כָּל-יְמֵי חַיִּי

Comienza por una partícula (‘*ak*) que en hebreo es enfática y limitativa, aunque el sentido exacto depende mucho del contexto. Aquí, atendido este, se traduce: solamente, tan sólo.

El *tôb* y el *hesed* son sin duda dos atributos divinos, nombrados aquí sin el sufijo posesivo, y sin artículo, como si fueran personas. El procedimiento es frecuente en el Salterio: se nombran dos como acompañantes de Dios, que son atributos suyos personificados en una cierta manera, así como en los mitos cananeos los dioses son

frecuentemente acompañados por dos mensajeros.¹⁷³ Ver también el Sal 25,21 (perfección y rectitud); 43,4 (luz y fidelidad); 89,15 (justicia y derecho), etc.

Los atributos forman aquí un par rara vez atestiguado (*hesed* va sobre todo con *'emet*: misericordia y fidelidad; cf. vgr. Sal 85,11): *hesed* es la actitud generosa y benévola de Dios para con los miembros de su pueblo, depositarios de su pacto. *Tôb* es la bondad, benignidad divina, que generalmente se vocaliza *tûb* (cf. Sal 25,7) para distinguirlo del adjetivo.

Estos dos atributos “persiguen” al salmista (raíz *rdf*). Expresión audaz, que describe muy bien el cambio de situación que este experimenta, en la compañía de Yahweh, y en la seguridad de su asistencia. En lugar de ser perseguido por sus enemigos (cf. 5), como el verbo de sí sugiere, es objeto de la constante benéfica atención divina.

El segundo hemistiquio absolutiza la afirmación (paralelismo climático) refiriéndola a la totalidad de la vida del salmista.

V.6b

“y habitaré en la casa de Yahweh
mientras viva.”

וְשָׁבְתִי בְּבַיִת יְהוָה לְאַרְךָ יָמַי׃

El verso, en hebreo, dice literalmente: “y volveré” (raíz *šûb*) a la casa del Señor. El sentido no es imposible, sobre todo si se advierte el cambio en el segundo hemistiquio, respecto del mismo hemistiquio en el verso precedente: “a lo largo de los días”. Pero es indudable que el sentido más obvio, supuesto por los LXX (*kai to katoikein me*), es de la permanencia en el Templo. Se puede además pensar en una corrección escrupulosa, que haya convertido la morada permanente en una peregrinación repetida. Las consonantes hebreas permiten el sentido dicho, y basta vocalizarlas de distinta manera (*šibti* por *šabî*).¹⁷⁴

El deseo o el propósito de habitar en el Templo es a menudo expresado en los Salmos, en relación con el auxilio y la protección, o asilo, que en él Dios presta: 27,4 (con la misma expresión que se lee aquí); 36,8 (la sombra de tus alas); 52,10 (como un olivo frondoso); 61,5 (tu tabernáculo, tus alas); 65,5; 84,4.11 (un día allí es preferible a mil); 92,14 (plantados allí). En muchos de estos textos aparece la noción de perpetuidad (cf. Sal 52,10) y la de abundancia y saciedad, propia del Salmo 23 (cf. 36,8; 65,5).

Esta afirmación final del salmo se entiende bien como conclusión de lo que precede. El lugar seguro, donde no hay peligro, y los enemigos son impotentes, donde el salmista es alimentado por Dios, es el Templo, donde él mora, y al cual él conduce. El israelita, aunque viva en su casa, quiere entonces “morar” en el Templo con su Dios.

¹⁷³ Cf. DAHOOD I, pág. 148; H. GINSBERG, *Baal's two Messengers*, BASOR 95, 1944, págs. 25-30.

¹⁷⁴ El infinitivo absoluto tiene, a veces, sentido de verbo finito.

Género literario, origen y matriz vital

El salmo 23 tiene su origen en una situación cultural. La referencia al sacrificio de comunión es muy clara en el verso 5. El resto del salmo no se refiere exactamente a la misma cosa,¹⁷⁵ sino a la conducción providencial de Dios, que guía al hombre segura y fielmente a su lugar de reposo (*mê m^enûhôt*, מְנוּחֹתַי, *el*), lo cual recuerda el Templo, que es el lugar del reposo de Dios, según Sal 132,8.14 (*m^enûhatî*, מְנוּחַתַי); 1 Crón 28,2 (*bêt m^enûha* בֵּית מְנוּחָה del arca). Pero es de todos modos claro, además de la insistencia en la conducción salvífica (2b.3b.4), que existe un paralelo visible entre la comida y la bebida de la primera y la segunda parte (cf. *supra*, estructura literaria). Luego todo el salmo se mueve en un ambiente de culto sacrificial, y en el Templo. Se nos presenta, entonces, de entrada, un *Sitz im Leben* cultural.

Para determinar más precisamente este origen, ciertos indicios nos ayudan. El salmista tiene “enemigos” (5a), puede correr peligros (4a), busca su asilo en la “casa de Dios” (6b). El salmo mismo está penetrado además de expresiones de confianza, y se lo define adecuadamente como una profesión de fe confiada en Yahweh, guía seguro y refugio inatacable.

Todo esto apunta al género literario de los salmos de confianza. Vogt (*l.c.*) intenta más bien definir el género del salmo, como el de acción de gracias, pronunciado después de haber sido liberado por Yahweh de una acusación injusta (págs. 208-99). Esto parece inexacto: en el Salmo 23 falta del todo el elemento descriptivo del peligro pasado, del cual Dios ha salvado. Tampoco se leen las expresiones típicas de la acción de gracias (*tôdā*, por ejemplo). Menos aún, aparece la acusación injusta.

En cambio, si nos limitamos a la expresión de confianza, el salmo adquiere un sentido transparente. El lugar propio para la expresión de confianza es el sacrificio de comunión, en el cual el oferente se siente y se sabe unido con Dios y seguro de su protección, en virtud de la alianza, que ese sacrificio crea y ratifica.¹⁷⁶ Se puede pensar, entonces, que el Sal 23 está compuesto con ocasión de un sacrificio de comunión, en el cual, el oferente experimenta de manera sobresaliente la seguridad de la protección divina. Es el salmo que acompañaría normalmente un sacrificio de esta clase.

Enseñanza teológica

La enseñanza teológica central del Sal 23 es la relación especial y personal de Yahweh con cada israelita, manifestada y actualizada en el sacrificio de comunión. Esto se expresa principalmente de dos modos: Yahweh es el pastor del salmista. Él lo recibe en su casa como un huésped de honor.

1. La noción de que Yahweh es pastor de Israel es una noción tradicional, que se encuentra en expresiones vinculadas al culto, como Sal 80,2a (cf. allí 2b: el que tiene su trono sobre los querubines, y el verbo “aparecer” que alude a la teofanía); 95,7; 100,3.

Hemos dicho que se relaciona con la representación oriental del monarca pastor de su pueblo, y el pueblo grey del monarca. Pero en Israel adquiere un sentido especial, en conexión con la noción de alianza, porque es esta la que hace que Dios y el pueblo estén en una estrecha relación mutua (cf. Sal 95,7: porque él es nuestro Dios, nosotros su pueblo y su rebaño). De aquí que la noción de pastor tenga un contenido de atención preferente y providencial por el pueblo.

¹⁷⁵ Cf. E. VOGT, *The Place in Life of Ps 23*, Bib 34, 1953, págs. 195-211, especialmente 203-5.

¹⁷⁶ Cf. R. DE VAUX, *l.c.*

Este es el aspecto que han desarrollado los profetas, Jeremías y Ezequiel. En sus textos (Jer 23,1-4; Ez 34), el pastor que es Yahweh se contrapone a los pastores humanos, reyes y dirigentes del pueblo, que lo han descuidado y se han aprovechado de él (Ez 34,2-6). El hará exactamente lo contrario¹⁷⁷, y conducirá como un pastor cuidadoso sus ovejas a las aguas y a los pastos que son buenos y ellos necesitan. La idea es que los israelitas, o el resto de ellos (Jer 23,3), volverán a “los montes de Israel” (Ez, *passim*).

Nuestro salmo, usando expresiones parecidas (cf. sobre todo Ez 34,15), sigue un camino distinto. No hay ninguna alusión al exilio, ni a una situación de pecado, y el pastor conduce su oveja al Templo, donde la sacia con su sacrificio, tratándola como un huésped.

No se puede decir, entonces, que el salmo haya adaptado la proclamación profética a su situación personal, como decíamos en el salmo 51. Nótese que el lenguaje que ambos usan es el típico de la metáfora, y las expresiones características no se repiten (prados verdes en el salmo, aguas de descanso).

Por otra parte, hemos visto ya que la expresión “pastor de un individuo” aparece en el documento elohista (Gn 48,15b “Dios que me paces desde mi nacimiento hasta hoy” sería la traducción literal), lo cual nos conduce a un tiempo anterior a los profetas (s. VIII a.C.). La expresión es además probablemente anterior al documento, el cual la usa, como las otras expresiones paralelas del mismo texto, tomándolas de una profesión de fe cultural. Esto se deduce claramente del texto citado, y brinda el contexto necesario para la explicación de la primera frase del salmo. Esta es también una profesión de fe en la providencia personal que Yahweh ha tenido y tendrá siempre con él, en virtud de su vínculo indisoluble con el pueblo de Israel, fundado en su bondad (cf. v.6a).

Dentro de ese pueblo, *cada uno* es objeto de la atención directa del Señor, como se expresa el Deuteronomio, al utilizar el *tú*, para dirigirse a los israelitas (cf. p.e. 12,13 y *passim*), y ya antes, el Decálogo (Ex 20,1ss; Dt 5,6ss). El paso de la colectividad al individuo es aquí espontáneo y directo. De aquí, por consiguiente, no se puede sacar ninguna conclusión sobre la fecha del salmo: este no sería necesariamente posterior a Jeremías y Ezequiel.

La misma imagen ha sido utilizada en el NT: Lc 15,4-7; Jn 10,11-16; cf. 1-10. Ver también Mt 10,6; 15,24 y la escena del juicio final: Mt 25,31-46. El texto de Jn 11,10.14: “Yo soy el buen pastor” sugiere indudablemente una alusión a nuestro texto. Pero este texto y Lc 15 acentúan también el carácter personal de la relación con el Dios pastor, que es tan importante en el salmo: la oveja perdida es buscada por sí misma (Lc 15), y Jesús pastor conoce personalmente sus ovejas (Jn 10,14), por su nombre (10,3), y ellas reconocen su voz (v.4-5). Antes que a una situación pastoril, como se dice a menudo, estos textos se inspiran directamente de nuestro salmo. Otros, en cambio, de Ez 34.

2. La noción de que el Señor recibe al fiel en su casa, para la comida, como un huésped de honor, deriva, como hemos dicho, de una reflexión sobre el sentido del sacrificio de comunión. En Israel, todo antropomorfismo desaparece de la concepción de este sacrificio (cf. Sal 50,13), en abierta contradicción con las concepciones de los pueblos circundantes, a veces directamente refutadas (cf. el apéndice al libro griego de Daniel, llamado “Bel y el Dragón”, Dn 14,1-30). Esto supuesto que vale también para el salmo 23, aquí no se teme utilizar un antropomorfismo: Yahweh, señor del Templo, es

¹⁷⁷ Ver en Ez 34 la oposición entre el v.4 y el v.16, que dicen el uno lo contrario del otro con la misma serie de palabras, en posición invertida.

el dueño de casa que admite a su mesa al israelita que ofrece el sacrificio, lo alimenta, y lo recibe como se acostumbra a los amigos que se quiere honrar.

Las imágenes están tomadas de la vida cotidiana de relación entre hombres. Esto acentúa ciertamente el aspecto de intimidad y convivencia entre Yahweh y el israelita, ya sugerida por el mismo sacrificio de comunión y la noción de alianza: los fieles son los “domésticos” de Dios¹⁷⁸ que permanecen “en su casa” (Sal 23,6b). Es así normal que sean sus comensales. Pero el haberlo expresado formalmente y elaborado en varias imágenes, es un notable mérito del salmo 23, que lo distingue en la teología del AT. Se puede incluso pensar que, a la luz de la conciencia de la transcendencia divina, que se tiene en él, esta afirmación es de una audacia insospechada. Queda por eso bastante aislada.

Para medir la novedad de la descripción de Sal 23,5-6, conviene compararla con una escena como la de Is 6,1-8, donde el profeta es admitido al Templo, en presencia de Yahweh, a quien ve, pero tiembla en su presencia.

La misma descripción de la cena de la alianza, delante de Dios, en Ex 24,10 se cuida muy bien de salvaguardar su transcendencia, notando lo que hay bajo sus pies, y que evidentemente lo separa del hombre. Se está como “ante” Dios, pero no con él, y mucho menos se es invitado a su mesa.

Recién en el Evangelio de San Lucas se encontrará la promesa anunciada de una escena semejante a la del Sal 23,5: “os confiero la dignidad real (o: el reino), como el Padre me la confirió a mí, a fin de que comáis y bebáis en mi mesa, en mi reino” (Lc 22,29-30).

En el festín mesiánico (Is 55,1-3), los discípulos serán comensales del Señor. De manera más personal todavía, el texto ya citado de Apoc 3,20, afín al de Lc (cf. en seguida la mención del sentarse en el mismo trono: v.21, como en Lc 22,31), anuncia que el Señor se hará presente, golpeará a la puerta, y admitido a entrar, cenará con el que “oiga su voz y le abra la puerta”. Aquí, sin embargo, la imagen insinúa que se está en la casa propia, es decir, en la intimidad de la propia persona, no en la casa del Señor. El salmo, Lc y Apoc, proponen así la vocación de encuentro y diálogo personal con el Señor, que es el término del plan divino. Fuera de Lucas, que ha puesto el *lógion* citado en el contexto de la cena eucarística, los demás relatos, y el sermón de Jn 6,22-60, no parecen contener ninguna alusión al salmo 23.

3. El salmo concluye (v.6b) con el propósito de la permanencia perpetua en la “casa del Señor”. Hemos dicho que es una afirmación frecuente en el Salterio, citando varios textos (cf. Sal 27,4; 36,8 etc.). El contenido más profundo de esta afirmación es indudablemente el deseo de no ser nunca separado de Dios, en quien está todo el bien del hombre. Esto es lo que se dice, por ejemplo, en el Sal 73,23-25.

El medio ambiente es siempre el Templo, porque allí es donde el israelita “ve” a Dios, y experimenta su presencia. Pero la relación que se establece allí se interioriza y se absolutiza, como si realmente no hubiera nada más en el universo (73,25: ¿qué haya para mí en el cielo, y contigo qué deseo en la tierra?). Se pierde un poco de vista la muerte, donde “no se alaba a Dios” (6,6 etc.), porque se descubre, o al menos, se entrevé, la realidad suprema del Señor. No es, por consiguiente, la revelación de la vida eterna, como pretende M. Dahood,¹⁷⁹ sino el despertar progresivo de la conciencia de que la intimidad con Dios es en realidad el único medio que el hombre tiene para vencer la muerte, aunque todavía no se sabe cómo se la vencerá, ni se espera vencerla.

¹⁷⁸ Ver Dt 4,7: Dios está más cerca de Israel que cualquier otro dios de su pueblo; Jer 11,15; cf. 2,14; Ef 2,19.

¹⁷⁹ I, págs. 148-9, y en muchos pasajes de su comentario a los Salmos.

Un movimiento de ideas parecido se advierte en el sermón del cap. 6, en el Evangelio según san Juan: es la fe en el Señor (6,40) y la comida y bebida de su cuerpo y sangre (6,50.52.55), que trae al hombre la “vida eterna” y asegura “su resurrección, en el último día”.

Tiempo de composición

Es muy difícil de determinar. Hemos visto que el salmo no es necesariamente posterior a Jeremías y Ezequiel, porque la noción del pastor de cada uno es una idea antigua. No parece haber otros indicios positivos. Sin embargo, la ausencia de toda nota de contrición y expiación podría sugerir que el salmo es anterior al exilio, y pertenece a la liturgia del primer Templo. El indicio es muy tenue para concluir de él nada seguro.

III. Salmo 29

El Salmo 29 es un himno, de estructura y contenido muy especial. Parece, por consiguiente, provechoso escogerlo para ilustrar este género.

[Texto Masorético]

- 29.1 מִזְמוֹר לְלוֹד הָבֹו לַיהוָה בְּנֵי אֱלֹהִים
הָבֹו לַיהוָה כְּבוֹד וְעֹז:
29.2 הָבֹו לַיהוָה כְּבוֹד שְׁמֹו הַשְּׁתַחֲוֹו לַיהוָה
בְּהַדְרַת־קִדְשׁ:
29.3 קוֹל יְהוָה עַל־הַמַּיִם אֶל־הַכְּבוֹד הַרְעִים יְהוָה
עַל־מַיִם רַ.דְּבִים:
29.4 קוֹל־יְהוָה בַּכַּחַּס קוֹל יְהוָה בְּהַדְרָה:
29.5 קוֹל יְהוָה שִׁבְרֵ אַרְצִים וַיִּשְׁבֵּר יְהוָה
אֶת־אַרְצֵי הַלְּבָנוֹן:
29.6 וַיִּרְקִידֵם כְּמוֹ־עֵגֶל לְבָנוֹן וַיִּשְׁרֹן כְּמוֹ בְּנֵי־אֲמִים:
29.7 קוֹל־יְהוָה חֹצֵב לַהַבֹּת אֵשׁ:
29.8 קוֹל יְהוָה יַחֲלִיל מִדְּבַר יַחֲלִיל יְהוָה
מִדְּבַר קִדְשׁ:
29.9 קוֹל יְהוָה יַחֲלִיל אֵילֹת וַיַּחֲשֶׁף יַעֲרֹת
וַבְּהִיכְלוֹ כָּלוּ אֲמֵר כְּבוֹד:
29.10 יְהוָה לַמַּבּוּל יֵשֶׁב וַיִּשָּׁב יְהוָה מֶלֶךְ
לְעוֹלָם:
29.11 יְהוָה עֹז לְעַמּוֹ יַתֵּן יְהוָה יִבְרַךְ
אֶת־עַמּוֹ בְּשָׁלוֹם:

[Traducción ¹⁸⁰]

1. Cántico. De David.
Traed a Yahvé, seres divinos,
traed a Yahvéh gloria y poder,
2. traed a Yahveh la gloria de su nombre
adorad a Yahveh con esplendor sagrado.

3. La voz de Yahveh sobre las aguas:
el Dios de la gloria truenas;
Yahveh sobre las aguas inmensas.

4. La voz de Yahveh es potente
la voz de Yahveh es majestuosa,
5. la voz de Yahveh parte los cedros,
parte Yahveh los cedros del Líbano;
6. hace saltar al Líbano como un ternero,
al Sirión como un búfalo.
7. La voz de Yahveh talla lenguas de fuego,
8. la voz de Yahveh hace temblar el desierto.
hace temblar Yahveh el desierto de Cades.
9. La voz de Yahveh hace dar a luz a las ciervas,
y despoja los bosques;

- En su templo todos claman: ¿gloria!
10. Yahveh preside sobre el océano del cielo,
preside Yahveh rey para siempre.

11. Yahveh dé vigor a su pueblo,
bendiga Yahveh a su pueblo con la paz.

Estructura literaria

En el salmo 29 se distinguen con bastante facilidad tres partes, literariamente bien definidas: una introducción, afín a las que encontramos en otros himnos, es decir, con carácter de invitatorio (1-2), un cuerpo del salmo, determinado por el uso de la expresión repetida: “Voz de Yahweh” (3-10), y una conclusión donde se menciona dos veces al pueblo (de Israel) y se hace, por tanto, referencia a la acción de Dios en la historia.

El recurso literario que define al salmo son los esquemas repetitivos, donde generalmente alterna una expresión idéntica (como “dar, traer” tres veces en el v. 1; “voz de Yahweh” en lo que sigue), con una expresión sinónima, pero diferente (“adorar” en v. 2; el nombre de Yahweh, después; “dar vigor” y “bendecir” en v. 11). Esto confiere al salmo un gran efecto, [y] demuestra, además, que el texto está destinado a ser

¹⁸⁰ [NB: En la transcripción de la traducción del salmo encontramos algunas anomalías que hemos respetado. Se utiliza el tetragrama sagrado con la forma “Yahveh” que no es la que habitualmente el P. Mejía utiliza en su trabajo. Algunas veces la palabra aparece acentuada, otras no: Yahvéh/Yahveh. Pensamos que son errores del “copista”.]

proclamado o cantado, y a despertar una respuesta del público presente, bajo forma de aclamaciones.

Si lo examinamos todavía más de cerca, estos esquemas repetitivos aparecen siguiendo, en ciertos casos, una fórmula precisa, que consiste en la modificación de la frase que se repite por el cambio de algunas palabras, que ocupan la segunda mitad de cada verso. Así, en 1-2, “traed a Yahweh” queda igual, pero se cambian, al menos parcialmente, las palabras que siguen: “hijos de dioses”, “gloria y poder”, “gloria de su nombre”. O bien, en 4-5, con la “voz de Yahweh”. Es el esquema representado por la sigla ABC-ABD-ABE, conocido en la poesía ugarítica.¹⁸¹

En realidad, esta es la estructura básica del salmo, si bien se mira. La introducción está compuesta de este modo, según hemos visto. El cuerpo del salmo incluye dos usos de este esquema. El primero consiste en la fórmula al estado puro: ABC-ABD-ABE (4-5a), continuada por dos verbos (5b-6).

El segundo (7-9) separa el tercer miembro de la fórmula (ABE) del segundo (ABD) por una frase (8b), luego continúa (en 9b) con un verbo, como antes en 5b-6.

Conviene todavía notar el estrecho paralelo entre 5a-5b, en la primera parte, y 8a y 8b en la segunda: en ambos casos la segunda frase simplemente repite la primera, invirtiendo el orden de sujeto y verbo (“voz de Yahweh parte”, “parte Yahweh”), y añadiendo un determinativo geográfico (“cedros del Líbano”, “desierto de Cades”). La fórmula sería: ABC-BACD.

Exactamente lo mismo se advierte en una tercera sección del cuerpo del salmo, donde la expresión “voz de Yahweh” no aparece, pero sí la inversión de sujeto y verbo, y el determinativo de Yahweh: “rey para siempre” (10a y 10b).

En este análisis hemos dejado fuera el verso 3. En este encontramos un esquema ligeramente distinto: entre “voz de Yahweh” y “Yahweh” que es la alternancia usual, se inserta otra forma del nombre divino: “Dios de la gloria”. Sin embargo, se nota que 3aα y 3b son estrictamente paralelos: “sobre las aguas”/“sobre las aguas inmensas”. Es un quiasmo, cuyo elemento central es la afirmación del trueno, que da su carácter a todo el poema, ya que “voz de Yahweh” y “trueno” son la misma cosa.

Este terceto contiene, entonces, como el enunciado de la parte central. Esta se desarrollaría así en tres pasos:

- El v.3 que sería el enunciado temático;
- 1) vs.4-6 que sería una primera parte;
- 2) vs. 7-9 que sería la segunda;
- 3) v.10 que sería la tercera.

Esta tercera parte es más breve, y se plantea además el problema si el tercer miembro del v.9 (“Y en su templo/palacio todo dice: gloria”), pertenece a la tercera parte o a la segunda. El contenido la asocia más bien a la tercera que a la segunda: Yahweh se “sienta” en su trono, en su palacio, pero este miembro de verso queda un poco en suspenso, y algunos piensan que pueda faltar algo a esta altura.¹⁸²

¹⁸¹ Ver F.M. CROSS, *Jer, Notes on a Canaanite Psalm in the Old Testament*, BASOR 117, 1959, págs. 19-21.

¹⁸² H.J. KRAUS I, pág. 234. Pero no hay que unirlo en 3aβ (“el Dios de la gloria”) como él propone.

Análisis exegético

V. 1-2

¹ “Cántico. De David.

Traed a Yahvé, seres divinos,
traed a Yahvéh gloria y poder,
²traed a Yahveh la gloria de su nombre
adorad a Yahveh con esplendor sagrado.”

מִזְמוֹר לְדָוִד הָבִי לַיהוָה בְּנֵי אֱלֹהִים
הָבִי לַיהוָה כְּבוֹד וְעֹז:
הָבִי לַיהוָה כְּבוֹד שְׁמוֹ הַשְׁתַּחֲוֶי לַיהוָה
בְּהַדְרַת־קֹדֶשׁ:

El título señala al salmo como un “cántico” (*mizmôr*) de David. La versión de los LXX lo atribuye a la liturgia de la fiesta de los tabernáculos (*skēnē*), ubicación que será interesante examinar a propósito del *Sitz im Leben* del salmo.

Hemos dicho que estos versos son un invitatorio, como se los encuentra frecuentemente en los himnos: ciertas personas o seres son invitados a la alabanza. En 29,1 y 2, la invitación se hace con un verbo inusual, que sólo aparece en el mismo uso en Sal 96,7.8 (= 1 Crón 16,28-29). En este texto se ve también claramente qué significa, por el papel del paralelo: “llevad”. El verbo *habû* equivale a: dar, ofrecer, traer algo a alguien, como el tributo a un rey. Es la forma imperativa del verbo *yhb*, la única que existe de este verbo en todo el AT.

La invitación está dirigida a los *bnê ‘Elîm*, según el texto masorético actual. Esta expresión significa: “hijos de dioses” (*‘Elîm* es plural de *‘El*, como Ex 15,11; Is 57,5; Dan 11,36), y se explica, igual que “hijos de profetas” (1 Rey 20,5 y *passim*) o “hijos de Israel”, como la designación de los individuos de una categoría determinada, mediante el esquema cronológico: los “profetas” (miembros de grupos o comunidades proféticas) son “hijos de profetas”. Los israelitas (miembros del pueblo de Israel) son los “hijos de Israel” (= Jacob).

La expresión aparece todavía en Sal 89,7 y bajo la forma *bnê ‘Elohîm* en Gn 6,2 y en el prólogo de Job (1-2); bajo la forma *‘Elohîm* sólo, pero designando muchos “dioses” en Sal 82,1.6 (cf. aquí el paralelo *bnê ‘Elyôn*).

Que se invite así a dioses a alabar a Yahweh ha chocado evidentemente la sensibilidad monoteísta de Israel. Hay algunos manuscritos masoréticos, que con el añadido de una sola letra, cambian el sentido de la palabra, y de toda la expresión. En lugar de *‘Elîm*, אֱלִים leen *‘elîm*, [אֵלִים] (la adición es menos patente en la transcripción: consiste en un *yôd* después del *‘alef* inicial).

Ahora bien, *‘Elîm* significa: carneros (singular *‘ayîl*). La frase se lee, entonces, no como una invitación a *alguien* (vocativo), sino como una invitación a llevar *algo* (acusativo): llevad carneros a Yahweh, es decir, presentadle sacrificios de animales ovinos. La dificultad teológica desaparece del todo. Esta lectura debe ser, sin embargo, muy antigua. La edición hexaplar de los LXX la tiene sin ninguna indicación de que no se encontrara en el hebreo, mientras que pone en primer lugar la versión de nuestro texto hebreo actual (con “hijos de Dios / dioses”) con el signo (obelisco) de que lo traducido no corresponde al original. De esta manera, los LXX duplican la versión del

primer verso del salmo, como se lee en la Vg: *Adferte Domino filii Dei / adferte Domino filios arietum*.

La versión directa de Jerónimo del hebreo (*Psalterium iuxta Hebraeos*) tiene solamente una, y es la segunda, lo cual prueba que sus manuscritos (o sus intérpretes, leían también: carneros. El testimonio de Eusebio comprueba lo mismo, aduciendo que las otras versiones griegas leían lo mismo (de hecho, la quinta y la sexta columna leen “hijos de fuertes”, conforme a la raíz de “carnero”, *ʿl*, que significa “fuerte”. La versión de la Sexta no es clara.¹⁸³

Se ve, por este rápido panorama, que el cambio de sentido viene de lejos. No es el único lugar del Salterio donde ocurre (cf. Sal 58,2). Es claro que la lectura original es: “Hijos de dioses”, conservada por los LXX en su doble traducción y requerida por el contexto de invitatorio himnico: de lo contrario faltarían totalmente los destinatarios de la invitación. Por lo demás, se comprende bien que se cambie (en la mentalidad hebrea) de “dioses” a “carneros”. No se comprendería el cambio inverso. La Neo-Vg ha vuelto a “filii Dei”.

¿Quiénes son estos “dioses”, invitados a alabar a Yahweh? Para explicar este punto, es preciso referirse a textos como el prólogo de Job (con la misma expresión, prácticamente); 1 Rey 22,18-23; Is 6,1-4: Yahveh rodeado de su corte, mientras preside en su trono.

Estos seres de la corte de Yahweh, llamados “enviados” o “mensajeros” en otros textos (Sal 103,20; 148,2; notar en estos textos los paralelos), son los aquí llamados a darle gloria. Se los llama “dioses” o “hijos de Dios” (Job), porque pertenecen al mundo supraterráneo, donde está Dios, pero también, sin duda, porque la misma expresión en la lengua ugarítica¹⁸⁴ designa los dioses inferiores del panteón, del cual Él es la cabeza. En el AT designa a los seres de la corte de Dios, no necesariamente estos dioses paganos desmitologizados, sino los acompañantes del Dios rey, que no está solo.

Que estos seres (ángeles, si se quiere), sean invitados a la alabanza (aquí y en otros salmos¹⁸⁵ sugiere inmediatamente la idea de la liturgia celestial, conocida en el AT aunque no desarrollada (cf. Is 6,1-4; Dn 7,9-10) hasta el NT (Apoc 4) y ciertos textos de Qumran.

Los ‘dioses’ deben dar a Yahweh “gloria y poder” (v.1b). La palabra “gloria” [כָּבוֹד, *kabod*] se destaca en el salmo 29. Aparece en el v.2, luego en el v.3, en el nombre de Dios que está en la posición central (cf. *supra*), y luego en el v.9, también en relación con una aclamación que tiene lugar en el palacio/templo de Yahweh. Con esto percibimos ya la relación del concepto con el Dios rey, y el carácter de la aclamación que aquí se invita a hacer.

El pasaje ya citado, Is 6,1-4, describe una escena semejante (cf. allí las palabras “trono” y “palacio/templo” en v.1), en la cual la aclamación de los serafines es: ¡santo!

La “gloria de Yahweh” es él mismo según Ex 33,18-20 donde Moisés pide la gracia de contemplarla. Es el aspecto de esplendor y majestad que se manifiesta en la teofanía del Sinaí, como un “fuego devorante” (Ex 24,17), en relación con la nube (Ex 16,10).

El carácter cultural de la gloria se advierte porque en el relato de la dedicación del Templo (1 Rey 8,10-11) toma posesión visiblemente del edificio concluido, del cual se retira, según Ezequiel (9,3ss), cuando la medida de los pecados de la ciudad ha llegado al colmo.

¹⁸³ Cf. FIELD, *Hexapla* II, pág. 129.

¹⁸⁴ Cf. vgr UT 51,III,14 etc.

¹⁸⁵ Cf. *supra*, también en Jb 38,7.

“Traer o dar gloria” a Yahweh no es evidentemente añadir nada a este resplandor de su majestad, sino reconocerla y adorarla, proclamándola en la aclamación cultural. “Dar gloria” a Yahweh es reconocerle como glorioso, y como único digno de la gloria. Es, por consiguiente, un acto primordial del culto yahvista, y una manera de cumplir con el primer precepto del Decálogo (cf. Ex 20,3). Esto es lo que aquí se exhorta a hacer, como en el salmo 96,7 con las mismas palabras, y en el salmo 148 y 150 con otras (*hallel*). Hay otras maneras de “glorificar” a Yahweh: cf. Sal 50,15.23.

Junto a la gloria, aparece la fuerza, el poder (ִצַּו, ‘oz), que hay también que dar a Yahweh. Es la cualidad que corresponde a Dios en su calidad de rey supremo y guerrero potente, invencible (cf. Ex 15,3), que se manifiesta en su obrar en la naturaleza (cf. Sal 78,26), o en favor de su pueblo, sobre todo en el Éxodo (Ex 15,13 y en la creación, Sal 74,13; 89,11 en relación con los monstruos primigenios), sometiendo a sus enemigos (66,3 en paralelo con “gloria”), en orden a la salvación (140,8; Is 45,24 con *š’daqā*). Se presta así a la asociación con “gloria”: Sal 66,2-3; 63,3; 93,1 con *g’ût*: eminencia, majestad, y es normal “dar” a Dios “fuerza, poder”, es decir, reconocerle y proclamarlo poderoso, vencedor, especialmente en la liturgia (68,35 “dad fuerza a Dios” en relación con su “voz potente”: 68,34).

El salmo precisamente reconoce y proclama el “poder” (*ko^ah*, v.4) de la “voz” de Yahweh. Al final (*inclusio*), el salmo pedirá a Yahweh que comunique “fuerza” a su pueblo (v.11). El reconocimiento que se hace de su fuerza y poder, prepara la petición de que se participe en la misma fuerza. De esta manera, si bien la palabra “fuerza” no se repite más que dos veces, el tema de la fuerza, como el de la gloria (cf. *supra*), tiene importancia decisiva. Son además temas litúrgicos por excelencia.

El tercer verso (2, en la numeración usual) reitera parcialmente el segundo (1b), pero insiste en la “gloria”. No se dice, como traduce la versión griega y la Vg (pero no la Neo-Vg, ni las traducciones modernas, en general): “la gloria a su nombre”, sino “de su nombre”. Este es un concepto distinto: el genitivo determina la “gloria”. Es la gloria que corresponde al nombre de Yahweh, y que es única, porque Yahweh es distinto y superior a todos los dioses. Se le debe reconocer su verdadera gloria. Advértase una vez más la estrecha relación entre nombre y esencia. Es indudable que entre este verso y el anterior hay un ritmo ascendente, que comenzó con el primero y culminará en el siguiente.

El cuarto verso cambia la invitación: hasta ahora se traía a Yahweh la alabanza (1aβ-2a), aquí se invita a la adoración. El verbo (וַיִּשְׁפָּא, raíz *šhh*, en la forma *hišpa’el*, reflexiva) designa un gesto corporal muy definido, que se ejecuta en dos o tres momentos: curvándose, arrodillándose y postrándose “con el rostro en tierra” (Gn 19,1; 48,12). Se hace delante de los hombres (Jacob y su familia delante de Esaú: Gn 33,3 - siete veces- y v. 6; 1 Sam 25,53 y *passim*), pero sobre todo delante de Dios (cf. Gn 24,26), en el Templo (2 Crón 20,18; cf. 5, etc.), y constituye un acto central del culto (LXX *proskýnesis*). La liturgia cristiana no lo usa mayormente, pero en cambio mantiene todo su valor en el culto de oración musulmán. La asociación de la postración con la alabanza se percibe claramente en textos como el recién citado de Crónicas (cf. 20,19; 1 Crón 29,20 donde después siguen los sacrificios, etc.).

En nuestro texto se invita a la postración *b^ehadrat qodeš* (בְּהַדְרַת־קֹדֶשׁ), expresión que ha sido diversamente leída por la versión griega (*b^ehasrat qodšō*; nótese la diferencia de consonantes) y traducida como un complemento de lugar: en su lugar (*lit.* atrio) santo. Pero la misma raíz aparece unos versos más abajo (4) en la forma

masculina, y allí significa “esplendor, majestad” siempre con una referencia concreta (como “alguien espléndidamente vestido”).

En 2 Crón 20,21 los levitas cantan *b^eḥadrat qodeš*, revestidos de esplendor sagrado, es decir, vestidos con sus ornamentos espléndidos, y el mismo sentido se desprende de Prov 14,28: esplendor del rey. Aquí se puede pensar en una referencia al esplendor cultual que confieren los ornamentos y la situación del culto en general. A menudo se compara el ugarítico: *hdrt*, paralelo a *ḥlm* (sueño, visión) y se sugiere¹⁸⁶ que la palabra hebrea significa también: aparición (al menos en Sal). Se traduciría entonces: “adorad a Yahveh cuando aparece el Santo” (Dahood), o “... en su santidad” (añadiendo el “su” -Kraus-). Pero esta versión, si bien es posible, no es segura. La Neo-Vg tiene “*in splendore sancto*”.

Los versos 1-2 han sido utilizados por el salmo 96,7-9, el cual sustituye los *bné ‘Elím* por las “familias de los pueblos” e inserta (8b) una invitación a llevar ofrendas y entrar en los atrios, sin duda para completar las acciones cultuales (*id.* en 1 Crón 16,28-29 con una diferencia mínima). La comparación de estos dos textos muestra que la construcción poética del Sal 29,1-2 no es la usual de versos compuestos de dos hemistiquios, separados por una cesura, sino una distinta de versos breves con un paralelismo climático “vertical” (el último verso 2b lleva su clímax a los otros tres).

V.3

“La voz de Yahveh sobre las aguas:
el Dios de la gloria truena;
Yahveh sobre las aguas inmensas.”

קוֹל יְהוָה עַל-הַמַּיִם אֶל-הַכְּבוֹד הַרְעִים
יְהוָה עַל-מַיִם רַבִּים:

Con este verso comienza la sección central del salmo, con la primera mención del tema dominante: “voz de Yahveh”. Esta expresión puede tener en la Biblia un sentido antropomórfico, como otras tantas expresiones tomadas de la realidad humana (miembros, cualidades, actitudes) y traspuestas a significar alguna realidad divina.

La “voz” de Dios puede designar simplemente la manifestación de su voluntad, proclamada por un mediador humano (1 Sam 12,15; 1 Rey 20,36; 2 Rey 17,12; Ag 1,12) o directamente oída (Dt 4,33; 5,23ss; siempre con “oír”, pero en una construcción distinta, sin *b^e*; Is 6,2).

Esta “voz” de Yahveh se encuentra frecuentemente nombrada en el Dt 8,20; 9,23; 13,5; 13,19; 15,5; 26,14; 26,17; 27,10; 27,14 etc.) y en Jer 3,25; 7,23; 7,28; 9,12; 11,4.7; 32,23; 38,20 etc.). Aquí no se trata evidentemente de la misma “voz”, porque no se dice nada de la voluntad divina, ni se exhorta a oírla, sino más bien se supone que su efecto es notorio.

Otras veces la “voz” de Dios es un elemento de la teofanía, como ya en Dt 4,33; 5,23ss, pero a diferencia de este texto, donde sólo aparece en relación con el fuego, se la asocia a toda clase de fenómenos atmosféricos, y prácticamente se la identifica con el trueno: Dios, en efecto, aparece en la tormenta. Así, en Sal 18,14 (= 2 Sam 22,14), donde se dice: “Y tronó desde los cielos Yahveh, y ‘*Elyôn* hizo oír su voz (*qôlô*)”, y

¹⁸⁶ H. J. KRAUS, DAHOOD.

sigue (en Sal 18 solamente): “granizo y carbones de fuego” (probablemente repetido del v.13); el versículo siguiente nombra las “flechas” y los “rayos” (15).

Lo mismo se desprende de Is 30,30 donde la lista de fenómenos atmosféricos es mucho más completa (BJ: “turbión, aguacero y granizada”), “al hacer oír Yahweh la majestad de su voz”, y también de Jb 37,1-24 que describe una tormenta y asocia, como Sal 18,14: “voz” y “tronar” (cf. v.4.5). De esta manera, se entienden mejor textos como Salmo 68,34; Am 1,2 (la teofanía, con sus efectos devastadores, desde Jerusalén); Jl 4,16 (igual al anterior); Jer 25,30 (paralelo a los otros dos); Sal 46,7; 77,18; 104,7. Estos dos últimos textos son particularmente importantes porque introducen la expresión “voz de tu trueno” (*qôl ra'amka*, קוֹל רַעַמְכָּא) y la ponen en relación con la victoria divina sobre el caos primigenio.

Concluamos de este análisis que se ve en el trueno la “voz” de Yahweh, primariamente porque la tormenta es la manifestación o teofanía divina, y en ella el trueno es como el resonar de su voz, que subyuga los elementos y somete la tierra y los hombres.

La relación del trueno con la voz divina se encuentra ya en Ugarit, en Canaán¹⁸⁷ y en Babilonia. Viene a su vez de viejas representaciones míticas, que el papel de la tormenta en el régimen meteorológico de Palestina contribuye a fijar. De hecho, la tormenta es allí repentina y tremenda. La misma representación tiene todavía un eco (en boca de la gente, pero el evangelista es consciente de ello), en el Evangelio según Juan (12,28-29).

En el salmo 29 también se asocia la “voz” de Yahweh con el trueno (v,3), y todo el contexto sugiere la acción violenta de una tormenta, en la cual se manifiesta el “poder” y la “gloria” de Yahweh.

“Las aguas” en 3aα, y “las grandes aguas” o “las aguas inmensas” en 3b sugieren, por el estrecho paralelismo, que se trata de la misma cosa, así como “voz de Yahweh” y “Yahweh” se corresponden y “Dios de la gloria trueno” corresponde a cada uno de estos dos términos. Se percibe la rigurosa construcción de este terceto, ya subrayada más arriba, a propósito del quiasmo que contiene, lo cual no impide un cierto ritmo ascendente en las tres frases, que hacen una gran economía de palabras.

Las “aguas” son aquí las celestiales (Gn 1,7, las aguas que están sobre el firmamento) que son ciertamente “inmensas” (3b), puesto que de allí vienen las lluvias.

Yahweh está “sobre” ellas, así como en el v.10 se dirá que Yahweh “se sienta” junto al *mabbûl*, מַבְבּוּל término que designa en Gn 6,17; 7,6.7.10.17 el océano celestial, como después (Gn 9,11.15.28 etc.), volcado sobre la tierra, designa el hecho del diluvio.

El sentido es pues que la voz de Dios, y Dios mismo, domina sobre las mismas aguas que forman uno de los elementos temibles del universo. Si así es, hay una *inclusio* entre 3 y 10, que prácticamente dicen lo mismo (cf. *infra*). Al mismo tiempo, conforme a lo dicho más arriba, se nota aquí una alusión al papel creador de Yahweh, que se manifiesta sobre todo en su victoria sobre las aguas del caos (Sal 77,18; 104,7).

“El Dios de la gloria” es una expresión inusual en el AT, si bien el nombre divino ‘El (Dios) es relativamente frecuente en el Salterio (24 veces usado sin determinativo). En Sal 24,7-10 un nombre parecido es repetido cinco veces: “el rey de la gloria”, el cual se identifica expresamente con Yahweh y cuyo carácter guerrero se acentúa (cf. v.8). De hecho, el único estricto paralelo con “Dios de la gloria” se

¹⁸⁷ Texto de Tell el-Amarna, citado por H. J. KRAUS I, pág. 237.

encuentra en el NT, en el discurso de Esteban (Hech 7,2), que empieza precisamente con estas palabras: “el Dios de la gloria se apareció a Abrahan”. La unión de los dos términos mediante un genitivo sugiere lo mismo que la construcción adjetival en nuestras lenguas: Dios glorioso.

Se insiste aquí, por consiguiente, en el carácter espléndido y majestuoso del Dios que domina sobre todo. Además, la relación de “gloria” y teofanía, más arriba indicada, explica también la conexión entre “Dios de la gloria” y “trueno”, porque esta es una manifestación de la misma teofanía. La coherencia entre las dos partes del verso reside entonces en esta noción teológica. El resto del salmo describirá precisamente la manifestación de la gloria de Dios en su “voz”, es decir, en el trueno.

Hemos notado ya la importancia de la palabra “gloria” (1b.2a.9b) y la posición central de esta frase en el versículo 3.

V.4

“La voz de Yahveh es potente
la voz de Yahveh es majestuosa,”

קוֹל־יְהוָה בְּכֹחַ קוֹל יְהוָה בְּהַדָּר:

Comienza un primer elogio de la “voz” de Yahweh, que se transforma insensiblemente en un elogio del mismo Yahweh. Es lo que corresponde al género literario hímico, en la sección central. La voz de Yahweh “en fuerza” y “en esplendor”, significa que esa voz tiene una cosa y la otra: potencia y majestad. Nótese que el invitatorio llamaba a dar a Yahweh “gloria y poder”, con dos términos distintos, pero que son sinónimos, allí unidos, aquí separados. Lo que se da a Yahweh responde, por consiguiente, exactamente a lo que él manifiesta. El salmo describe precisamente la potencia y la majestad de la voz divina. Conforme a Sal 33,4 y otros textos estas expresiones se pueden traducir por adjetivos: la voz del Señor es potente, majestuosa.

V.5

“la voz de Yahveh parte los cedros,
parte Yahveh los cedros del Líbano;”

קוֹל יְהוָה שִׁבַּר אֲרְזִים
וַיִּשְׁבַּר יְהוָה אֶת־אֲרְזֵי הַלְּבָנוֹן:

El verso 5, tercer miembro del esquema repetitivo, describe ya el efecto de la voz de Dios en la tormenta: parte los cedros, que serán en seguida los del Líbano, como en Is 2,13; 14,8; Ez 27,5; 31,3; Sal 92,13 etc.¹⁸⁸ Este árbol es símbolo en el AT de grandeza, esplendor (cf. Cant 1,17; 2 Rey 14,9 el apólogo de Joas de Israel; Jc 9,15 el final del apólogo de Jotam; Sal 92,13). Sin embargo, la voz de Yahweh lo destruye (raíz *šbr*), como se parte una vara (Is 14,5) por medio del rayo. La referencia inmediata es a un fenómeno natural, pero se alude también, en otro plano, al carácter del guerrero invencible, a quien ninguna grandeza resiste.

¹⁸⁸ Hay algún problema con la identificación: ¿se trata realmente del cedro, o de alguna otra conífera de mayor altura? Cf. Köhler-Baumgartner y el artículo de Jaquemin allí citado.

El versículo 5b trae el cambio de sujeto, que es ahora Yahweh. La frase está unida a la anterior con el *waw* hebreo enfático, que normalmente confiere al verbo que sigue el sentido del pasado histórico, pero aquí el verbo se mueve, como el anterior, que es un participio (típico de los himnos), en la esfera del presente absoluto: Yahweh parte los cedros. La misma construcción se usa, con el mismo sentido en seguida, y en el v.10. En una y otra parte, se describe una condición permanente de Yahweh, manifestada en un acto determinado.

V.6

“hace saltar al Líbano como un ternero,
al Sirión como un búfalo.”

וַיִּרְקֵדֵם כְּמוֹ-עֵגֶל לְבָנוֹן וְשִׁרְיֹן כְּמוֹ בֶן-רְאִמִּים:

Si se lee este verso con la puntuación masorética, la frase acaba en “ternero”. El Líbano forma entonces par con el siguiente nombre geográfico. El texto masorético ha sido llevado a esta lectura por el sufijo del verbo que comienza el verso 6: “los hace saltar” (וַיִּרְקֵדֵם). A primera vista este plural se refiere a los cedros nombrados en la línea precedente, y a ellos también se referiría la comparación con el ternero.

Los LXX y Vg, víctima de la misma confusión, continúan también con los cedros, pero hacen de Líbano un determinativo de ternero (*tamquam vitulum Libani*). Es claro, en cambio, que aquí se describe una nueva acción de Yahweh, no ya sobre los árboles, sino sobre los montes, conforme al ritmo ascendente, que ya hemos señalado en este salmo.

El problema del sufijo se puede resolver de dos modos: o bien, viendo en él el llamado *mêm* enclítico de la gramática ugarítica (partícula de función no claramente definida que se usa, sin regla aparente, al final de diversas palabras.¹⁸⁹ O bien, tomándolo por un sufijo proléptico, es decir, que anticipa los dos objetos (los montes) que vienen más tarde en la oración.¹⁹⁰

El verbo *rqd* significa: saltar de una parte a otra (a veces en relación con las ovejas que saltan), danzar (1 Crón 15,29 de David, delante del arca). Los montes que saltan o bailan por la acción de Dios aparecen también en Sal 114,4.6 con la comparación de los carneros.

Sin esta precisión, se dice otras veces (Jl 4,16; Sal 77,19; 46,7) que la tierra tiembla o se funde ante la voz de Dios. La imagen original es siempre el efecto del trueno y la conmoción cósmica que acompaña la tormenta. Los montes nombrados son el Líbano y el *Siryôn*, unidos aquí como en algunos textos ugaríticos. El *Siryôn* aparece todavía en una nota erudita de Dt 3,9 donde se dice que los sidonios llaman así al Hermón, como los amorreos lo llaman *senîr*. Los ugaritistas prefieren la identificación con el Antilíbano en general. Estas indicaciones geográficas apuntan al norte de Palestina.

El punto de comparación con la conmoción del *Siryôn* es el búfalo o toro salvaje, descrito en Jb 39,9-12 como un animal que el hombre no domina y aludido en otros textos como símbolo de fuerza (Dt 33,17; Sal 92,11). Los LXX y la Vg lo han traducido siempre por “unicornio” lo cual ha convertido este verso (6b) en un enigma. La

¹⁸⁹ Un ejemplo más en Jer 11,19, el árbol en su vigor.

¹⁹⁰ CASTELLINO, pág. 458; sin referencia a las gramáticas hebreas.

expresión hebrea es “hijo (cría) de búfalo” (בֶּן־רִאֲמִים), lo cual no necesariamente designa un búfalo joven, a pesar del paralelismo con ternero, sino un individuo de esa especie. Una vez más se nota a esta altura la economía de palabras y de afirmaciones. De hecho, en los versículos 5 y 6 hay más que dos: que Yahveh o su voz, rompe los cedros y hacer saltar los montes. Con todo, las imágenes han introducido en el salmo una referencia al reino animal, que será desarrollada después.

V.7

“La voz de Yahveh talla lenguas de fuego,”

קוֹל־יְהוָה חִצָּב לְהַבּוֹת אֵשׁ:

Vuelve al tema de la voz de Yahveh, a inaugurar una segunda proclamación de su potencia, conforme aproximadamente al esquema de la primera (cf. *supra*). Aquí la acción de la voz-trueno es descrita con el verbo *ḥsb* (חִצָּב) que se dice de romper o tallar rocas y piedras con ayuda de un instrumento cortante (*garzen*: Is 10,15; 1 Crón 22,2), pero no de otros objetos (madera, etc.). El objeto de la acción de cortar/tallar, con “las llamas de fuego”. Estas no pertenecen a cualquier fuego, sino que designan, como en Sal 105,32 (a propósito de la séptima plaga de Egipto: Ex 9,23-24) los rayos. Seguimos en el ambiente de la tormenta.

En representaciones de dioses de la tormenta, el arma que se les pone en la mano es precisamente el rayo.¹⁹¹ La afirmación de que “la voz de Yahveh”, o Yahveh mismo talla su propias armas, es muy coherente, y no requiere ninguna trasposición del verso (Dahood). El salmo 18,15 y 77,18 ponen “rayos” en paralelo con “flechas” y Hab 3,11 combina “rayo” con “pica” haciendo explícito lo que aquí está solamente implícito.

V.8

“la voz de Yahveh hace temblar el desierto.
hace temblar Yahveh el desierto de Cades.”

קוֹל יְהוָה יַחֲלִיל מִדְבָּר
יַחֲלִיל יְהוָה מִדְבָּר קַדְשׁ:

Describe el efecto de la tormenta en otra región geográfica. Conviene notar el estrecho paralelo entre esta descripción y la anterior, que pasa de la destrucción de los cedros a la conmoción de los montes. La raíz *ḥûl*¹⁹² significa “moverse de un lado a otro, saltar, bailar” (de ahí *maḥôl*: danza): el desierto salta, igual que las montañas, ante la tormenta. La tierra se mueve en lo alto como en lo llano.

El desierto no es el de arena sino la extensión pedregosa, con muy poca lluvia, pero con alguna, traída precisamente por tormentas violentas y repentinas, que lo hacen florecer, sobre todo en primavera. El desierto es nombrado, conforme al estilo del salmo, que sitúa geográficamente el lugar de la acción divina. Es el desierto de Cades (*Qadeš*, misma raíz de la palabra “santo”). Un desierto con este nombre nunca figura en

¹⁹¹ Cf. algunos ejemplos en ANEP, n. 490: Baal del rayo; 500, 501, etc.

¹⁹² [NB. El P. Mejía escribe inmediatamente, en una redacción poco clara: “(exact. *ḥwl*; otros *ḥil/hyl*)”]

el AT, pero sí la localidad, en relación con un desierto: cf. vgr. el itinerario de Núm 33 (v.36): “el desierto de Sin, que es Cades”.

Es un oasis (cf. Gn 14,7), relacionado ya con los patriarcas (Gn 16,14), y con el viaje por el desierto (cf. Núm 13,26; 20,1; Deut 1,2.19 etc.) cuyo nombre completo es Cades Barnea (Deut 1,2), que queda 75 km al sur de Beeršeba.¹⁹³ El nombre, sin embargo, no es infrecuente y se conocen tres o cuatro localidades más con ese nombre en Palestina, más otra, conocida por textos egipcios (*Qdšw*), queda en Siria sobre el río Orontes y algunos ven en 2 Sam 24,6 (BJ por ejemplo).

Esta última resulta ahora interesante, desde que un “desierto de Cades” aparece en un texto ugarítico, más bien situados en el horizonte de Siria. La cuestión es si la frase del salmo 29,8 designa el desierto meridional de Palestina, o un desierto del norte, que quedaría en Siria. Esto último sería más coherente con las otras localizaciones geográficas, que son todas septentrionales. Lo primero sería más coherente con el resto de la Biblia, donde Cades, en un desierto. Es el sud, y no cabe duda que así fue entendida la frase, a partir de un cierto momento por lo menos, por los lectores del texto. Esta cuestión es por ahora insoluble. Pero se debe decir que nada impide de sí que la expresión ugarítica designe una región al sur de Palestina; por lo cual, su sola existencia no excluye de Sal 29,8 el sentido bíblico usual de Cades. Si se refiere a esto, la acción de Dios comprendería los dos horizontes más remotos del país: el Líbano y Cades.¹⁹⁴

El segundo hemistiquio, donde se nombra el desierto, atribuye la misma acción sobre él a Yahweh, como arriba la acción de romper los cedros (5a y b).

V9a

“La voz de Yahveh hace dar a luz a las ciervas,
y despoja los bosques;”

קוֹל יְהוָה יְחַלֵּל אֵילֹת גִּיחִשָּׁף יַעֲרֹז

Se vuelve a la voz de Yahweh, a la cual se atribuye otra acción; esta vez sobre el reino animal. El verbo usado es el mismo de los dos versos anteriores (8a, y b): *hwl/hyl*, que significa moverse, torcerse, y así tener dolores de parto (como en Sal 51,7). La forma causativa aquí usada (*polet*) atribuye a Dios la actividad del parto, como otras veces a la madre (Is 51,2; Jb 39,1 con “ciervas” como aquí).

Las “ciervas” (*ayyalôt*, de la misma raíz que “carnero”) son especialmente mencionadas en el AT por la seguridad de sus movimientos y la firmeza de sus pies (Sal 18,34; Hab 3,19), pero también por su manera de dar a luz, que es incontrolable y extraña (Jb 39,1-4); una conducta que la sequía acentúa (Jer 14,5).

Esta clase de observación zoológica curiosa es la que supone nuestro verso: los hombres no saben nada del parto de las ciervas (cf. Jb), es Dios quien las hace parir. La relación entre la tormenta y este parto es indescifrable para nosotros, ni tiene ninguna pretensión científica. Significa simplemente que se vincula a la intervención de Dios en la naturaleza, mediante la tormenta, un fenómeno del cual no se tiene ninguna explicación.

Los LXX y la Vg traducen más bien por referencia a la otra cualidad de las ciervas: *praeparantis cervos*.¹⁹⁵

¹⁹³ Cf. F.M. ABEL, *Géographie de la Palestine I*, págs. 102-103.

¹⁹⁴ Otra frase típica: de Dan a Bersabee, 1 Sam 3,20 etc.

¹⁹⁵ Jerónimo, *Iuxta Hebraeos*: obstetricans cervis. La Neo-Vg: properantis partum cervarum.

El siguiente miembro de la frase [“y despoja los bosques;”] es particularmente difícil. Está unido a lo que precede como 5b y 6 a 5a (es decir, por un *waw conversivum*, cf. *supra*) lo cual es una garantía de que, en cuanto a esto, el texto es correcto. Pero es anormalmente breve en comparación con las demás líneas del poema, y de distinta construcción, por lo cual la puntuación masorética la ha unido a las dos primeras palabras del verso siguiente (9b): “y en su templo”, lo cual no contribuye precisamente a clarificar el sentido.

Nos encontramos con un verbo y un complemento directo. Este sugiere inmediatamente los bosques (*ya'ar*), si bien el plural ordinario en hebreo, es masculino (*y^earîm*) y aquí aparece un femenino (*y^earôt*, יְעָרֹת).

El verbo (raíz *h₁sf*) significa en hebreo¹⁹⁶ despojar, desnudar (el brazo, Is 52,10; el árbol de su corteza: Jl 1,7). Este último texto nos brinda un interesante paralelo: aquí se trataría de despojar/desnudar los bosques, una operación que es adecuado atribuir a una tormenta, cuyos efectos prodigiosos se describen.

La dificultad está, como se advierte, en lo inesperado a esta altura de una referencia a los bosques cuando la más reciente indicación geográfica es el desierto. Esta circunstancia ha hecho que otros busquen diversas soluciones. La más conocida, propuesta originalmente por G.R. Driver¹⁹⁷ consiste en traducir el verbo, conforme al árabe, por: acelerar (el parto), y el complemento por “corderos” (pura conjetura). El resultado es sin duda más coherente con el contexto, pero sumamente inseguro.¹⁹⁸

Es ciertamente mejor aceptar la irregularidad y leer lo que las palabras aparentemente significan, con la conciencia de que el resultado tampoco es muy seguro.

Como los ciervos no son necesariamente animales del desierto, se puede argüir, sin embargo, que los bosques no están enteramente fuera de lugar. Es posible además que el himno haya vuelto a esta altura a la descripción del principio: de los cedros a los bosques. Sea como fuere, hay indicios de que el texto no está aquí perfectamente en orden: el verso, según decíamos, es demasiado corto, y la frase siguiente empieza abruptamente con un “y”, en pleno tema distinto, como si faltara algo. Esta es quizás la explicación más probable.

V.9b

“En su templo todos claman: ¡gloria!”

וּבְהִיכָלָו כָּלֹו אֵימַר כְּבוֹד:

Las palabras “palacio/templo”, “sentarse (en trono)” y “rey” unen estrechamente este verso con los dos siguientes: 10a y b. La escena, por consiguiente, ha cambiado: ya no se describe la acción de Yahweh o de su voz sino de nuevo su gloria y su imperio sobre los elementos cósmicos, como en 1-3 (cf. *supra*).

Hêkal: templo, palacio, puede designar el de Jerusalén (2 Rey 18,26; 23,4 etc.), el de otra ciudad (Silo: 1 Sam 1,9), o el celestial (Sal 11,4; Miq 1,2). Aquí se ha entendido el jerosolimitano, cuando el salmo era cantado allí, por lo cual lo poseemos ahora. Pero originalmente se trata del templo celestial, como lo prueba el contexto (seres celestiales: v. 1b; aguas cósmicas: 3.10) y este sentido siempre debe de haber permanecido junto al otro, por la continuidad entre ambos templos, que se puede ver en

¹⁹⁶ Y también en fenicio, según Dahood, quien cita la inscripción del sarcófago de Hiram.

¹⁹⁷ JTS 32, 1931, págs. 255.

¹⁹⁸ La solución inversa consiste en leer “encinas” por “ciervas” en la línea precedente, y traducir el verbo por “retuerce”. Así la *versio Piana*.

Is 6,1-4. El mismo sentido tendría también la palabra *hêkal* en ugarítico (viene del sumero: *e-gal*: casa grande).

La partícula siguiente (*kullô*, כּל) puede simplemente ser un sustituto de “todo” con artículo (un determinativo por otro; cf. Sal 14,3 y 53,4 donde la misma frase repetida está escrita, en un caso, de un modo, en el segundo del otro), o puede ser un relativo referido al templo. La traducción cambia: en la primera hipótesis es el sujeto del verbo que sigue; en la segunda enfatiza el lugar donde se da a Dios gloria: en el templo, (en) todo él.

El verbo ha sido puesto en participio (*‘omer*, אֹמֵר) para dar la sensación de actualidad y permanencia: todo siempre dice. Este verso es, así, la respuesta a la invitación de verso 2: de las manifestaciones de la potencia de Dios en la tierra, que son también del “Dios de la gloria” (v.3) se pasa a la aclamación perenne en la liturgia celestial, a través, sin duda, de la liturgia terrena, en la cual se canta el himno (cf. Is 6,1-4; Apoc 4,8.11; 5,13 la alabanza de “todo” cuanto existe).

V.10

“Yahveh preside sobre el océano del cielo,
preside Yahveh rey para siempre.”

יְהוָה לַמַּבּוּל יֵשֶׁב וַיֵּשֶׁב יְהוָה מִלְּךָ לְעוֹלָם:

Ya hemos visto (v.3) que *mabbûl*, (מַבְּוּל) aquí significa el océano celestial que Yahweh domina y controla. La afirmación es que “sobre él se sienta”.¹⁹⁹ Es la idea del trono de Yahweh rey²⁰⁰, que está en su templo, donde él preside a la alabanza. La mención de este océano primigenio acentúa su dominio sobre el universo, y explica a la vez la conexión de Yahweh con la tormenta en lo que precede, puesto que de allí viene.

El verso siguiente (10b) no hace más que reiterar, precisándolo, el anterior, según el procedimiento típico de este poema (cf. 5b.6.9) y la posición del sujeto después del verbo, con *waw conversivum*. Yahweh es rey para siempre: ha tomado posesión de su trono de una vez para siempre. La referencia implícita alude a la creación, como nota Kraus, y a la victoria sobre las potencias del caos, representadas por el océano primigenio. Esto no significa, de todos modos, que Yahweh haya comenzado a ser rey en un momento del tiempo, sino precisamente al contrario, desde el principio de la creación y de la historia. Sin entrar ahora en el problema de la fiesta de la entronización de Yahweh (Mowinckel) es éste un dato que hay que tener en cuenta.

¹⁹⁹ Con la partícula *lamed* (לְ) que se dice muchas veces del sentarse “en” o “sobre” algo: Sal 9,5; Is 3,26; Jb 2,13 y no es así necesario traducir, como Dahood, por “desde”.

²⁰⁰ [NB. El P. Mejía agrega inmediatamente “(v.sig)”. Lamentablemente el curso no tiene ninguna lista de abreviaturas. Por tanto no sabemos exactamente qué ha querido señalar aquí. Quizá “versículo siguiente”].

V.11

“Yahveh dé vigor a su pueblo,
bendiga Yahveh a su pueblo con la paz.”

יְהוָה עֲזֹר לְעַמּוֹ יִשְׂרָאֵל
יְהוָהוּ יְבָרֵךְ אֶת־עַמּוֹ בְּשָׁלוֹם:

Con el verso 10 concluye propiamente el poema, con su temática cósmica. Sin embargo, el verso 11 es muy típicamente israelita y bíblico, y no se lo puede considerar sin más una añadidura prescindible.

Lo que se ha dicho o proclamado hasta ahora es invocado para el pueblo que Dios eligió, “su” pueblo. Dios es el Dios de la potencia y la fuerza, quiera él darla a los suyos, lo cual implica si no el dominio sobre el caos, la resistencia victoriosa ante las fuerzas de disolución, que amenazan a una nación. El resumen de todos estos bienes positivos es la “paz”, con la cual se pide a Yahweh que bendiga a su pueblo. Los dos últimos versos ponen muy en evidencia el nombre divino, a riesgo de invertir al orden de los términos en la oración impetrativa.

Origen y medio vital.

En el caso del salmo 29 nos vemos ante una obra peculiar en el Salterio. Tanto por su construcción métrica cuanto por su elaboración teológica ocupa un lugar aparte.

Es verdad que se pueden señalar paralelos a muchas de sus expresiones y concepciones, pero con todo un salmo himnico dirigido a ensalzar la “voz de Yahweh”, en cuanto manifestada en el trueno, no tiene parangón. La referencia final a la historia de la salvación, lejos de suprimir este carácter lo acentúa. Esto plantea agudamente el problema de su origen.

Es verdad que el salmo tiene ciertos paralelos temáticos, más o menos llamativos, en Mesopotamia, como nota Castellino.²⁰¹ Sin embargo, los paralelos estilísticos (cf. *supra*) y lingüísticos más notables se encuentran en los textos ugaríticos.

Se dice (Dahood I, pág. 175), que casi cada palabra del salmo tiene su correspondiente en estos textos. A lo largo del análisis, hemos ido citando algunos ejemplos más sobresalientes. Esto admitido, conviene notar todavía dos cosas, que a menudo no se tienen en cuenta.

Primero, nadie cita todavía una *composición* ugarítica de carácter himnico, que se pueda comparar con la nuestra. No la hay, sin duda, lo cual puede ser efecto del azar de los descubrimientos, pero debe ser considerado.²⁰²

Segundo, los paralelos terminológicos, por muy importantes, de sí no implican una convergencia conceptual, a menos que el uso y la valoración de estos sea la misma en ambas partes. Solas, las palabras y los estilos no dicen mucho; o más exactamente, dicen una sola cosa, que no debe ser confundida con otras: la relación de dos lenguas, o la imitación de ciertos estilos. Ahora bien, el Dios de quien se canta el himno en el salmo 29 es no un mero sustituto de Baal, sino un Dios distinto, que es el único rey de la gloria, entronizado para siempre, ajeno a toda mitología, sino a toda concepción mítica.

²⁰¹ Pág. 456: composiciones -lamentaciones- sobre los efectos de la voz de Nergal, de Sin y otros sobre la “palabra” de tal o cual Dios. Un ejemplo en H.J. Kraus I, pág. 235.

²⁰² Castellino, *ibid.*

Se dice frecuentemente, desde 1935²⁰³ que el salmo 29 es un himno ugarítico/fenicio emigrado en Palestina, y adaptado (según algunos postexílicamente) a la teología yahvista. Esta es una opinión posible, si bien difícil de probar de manera convincente. Porque se concibe igualmente bien que el salmo haya sido compuesto a partir de ciertos elementos, algunos de los cuales pertenecieran a la literatura cananea (ugarítica), ya transformados para servir de vehículo a la fe propia de Israel, tan exigente. Y esto desde el principio, puesto que a la fe más antigua de Israel pertenece la unicidad del Dios supremo (Ex 20,2), la elección de Israel (*ibid.*) la irrepresentabilidad de Yahweh, etc. Esto es preciso subrayarlo, porque el Dios del salmo 29 no es otro.

El himno ugarítico, si existió, fue entonces conscientemente utilizado, no sólo para poner a Yahweh en lugar de Baal, sino para proclamar su gloria con algunos elementos que a éste pueden haber sido atribuidos, en cuanto dios de la tormenta. En realidad, la afirmación única que importa en el salmo es que Yahweh es el señor de la gloria, a quien sólo le corresponde. La polémica anticananea es a partir de este supuesto. Esto sea dicho, porque el himno no ha cambiado simplemente de protagonista, como cuando en Mesopotamia se pasa de Enlil a Marduk²⁰⁴, sino que se han usado las representaciones míticas, quizás originalmente cananeas, para interpretar la unicidad de Yahweh. Los demás dioses, aparte de prestarle homenaje (1b) y reconocer la “gloria de su nombre” (2), desaparecen del horizonte. En cambio, aparece el pueblo (11).

La razón, entonces, sea de haber utilizado un himno ugarítico/fenicio, sea de aprovechar ciertos elementos de expresión usuales en este medio, es el insistir que Yahweh se *manifiesta* en ciertos fenómenos de la naturaleza, a los cuales preside y domina porque “está sobre las aguas” y tiene su trono “sobre el océano del cielo”. Es la misma situación de la teofanía en la tempestad (Sal 18, Ex 24, Jb 38, etc.): brinda sólo un medio en el cual se percibe más directamente la grandeza de la presencia divina, que tiene sus modos de hacerse sentir al mundo. En otros textos se dirá que el movimiento ordenado de los cielos revela también un mensaje divino (Sal 19,1-7; 8,4-5). Pero nótese que todas estas manifestaciones divinas concluyen en una expresión de su voluntad; es decir, en una acción salvífica respecto del hombre (Sal 8,7-9; 18,17ss; 29,11).

Los contactos del salmo 29 con Ugarit parecen probar que el texto es muy antiguo. Los temas dispersos, e incluso la teofanía en la tormenta se encuentran ocasionalmente en textos posteriores (cf. Jb 37 para los elementos; 38 para la teofanía). Pero un poema completo sobre la “voz” de Yahweh es difícil de situar tardíamente en la historia literaria de Israel. Job podría haberse inspirado en textos como este, tanto para su presentación del dominio de Dios sobre la creación, cuanto para su descripción de la corte divina (1,6-12; 2,1-7a): los miembros de esa corte no hacen más que cumplir su voluntad (cf. Sal 103,19-21), mientras que aquí cantan su gloria. Hay una ligera diferencia, como si los dioses paganos no hubieran sido todavía incorporados del todo al esquema yahvista del universo. La elección existe pero el salmista está preocupado por la acción de Dios sobre toda la creación. En resumen, la *manera* cómo se habla de Dios es más bien arcaica, como en Jc 5.

²⁰³ H.L. GINSBERG, *Atti del XIX Congresso Orientalistico* 1938, págs. 472-6.

²⁰⁴ Así en el poema citado por Kraus; algo semejante en *Enuma Eliš*.

El salmo es cultural, su carácter hímico [,] como lo prueban sus referencias a la alabanza y al templo²⁰⁵. Como hemos dicho, el culto terreno está en continuidad con el celestial, del cual se habla aquí primariamente. El texto griego (cf. *supra*) lo destina para el *exódios* del Tabernáculo (*skēnē*), si bien esta frase faltaba en las Hexaplas. El *exódios* es el final, y los LXX traducen por esta palabra la expresión técnica *'aseret* (אָסֵרֶת) (cese de trabajo y así: asamblea solemne), usada precisamente con ocasión de la octava fiesta de los tabernáculos (Lev 23,26; Núm 29,35; cf. 2 Crón 7,9), que es como la versión siríaca de Pablo de Tella, en una nota marginal, interpreta la frase del griego. Con todo, el Talmud de Babilonia (*Sukka* 55a) atribuye el salmo al primer día de la fiesta, y el tratado *Soferim* c.18 par. 3 para la fiesta de Pentecostés, en cuyo primer día se canta actualmente en la liturgia judía.

Enseñanza teológica

La teología del salmo 29 no se agota, según notábamos recién, en una mera trasposición a Yahweh, de lo que antes se cantaba de otros dioses de tormenta, particularmente de Baal. La intención es claramente poner a Yahweh por encima de todos los dioses y darle a él sólo la gloria. Dentro de este marco se pueden hacer ciertas observaciones provechosas.

I. La fe yahvista, consciente de sí misma, no teme usar representaciones y expresiones de la religión cananea. De esta manera Yahweh se presenta como aquel que posee en sí ciertos atributos de tales dioses, en virtud de su supremo dominio. La eficacia que se piensa tiene Baal en la tormenta, Yahweh la tiene tanto más, cuanto que es completamente distinto de la naturaleza. No es sólo un dios del cielo sino el dios que está sobre el cielo, “sobre las grandes aguas” (29,3). Aquello que se teme y admira en Baal, es en realidad propio de Yahweh. De esta manera, se trata de hacer más remota e irracional la idolatría, subrayando el carácter trascendente del Dios de Israel, manifestado en la tormenta, pero superior a todos los fenómenos cósmicos y distinto de ellos.

Por consiguiente, el uso de estas expresiones, o de todo un poema cananeo/ugarítico (si se demuestra que el Sal 29 está compuesto a partir de un tal poema), demuestra ciertamente el enraizamiento de Israel en su medio cultural, pero al mismo tiempo la conciencia de su originalidad religiosa.

La libertad que se usa en este orden, es efecto, no de la escasez o de la carencia, sino al contrario, de la riqueza. En este sentido, no se es tan apologético cuanto polémico: no se defiende a Yahweh, se ataca a Baal y el baalismo, antigua tentación de los israelitas instalados en Canaán (cf. vgr. Os 2). Se puede decir, si se quiere, que la fe yahvista se hace así más comprensible. Se dirá, con mayor exactitud, que se diversifica en mayor grado, porque usando ciertos recursos semejantes, significa una realidad totalmente diversa. No es un dios que conquista su supremacía: la posee. Los demás dioses son invitados a rendirle homenaje, sin que nunca se diga que han sido vencidos, en algún combate. El imperio “sobre las aguas” (v.3) en todo caso desmitifica la lucha original, típica de muchas cosmogonías, o cosmologías. En el salmo Yahweh es simplemente superior.

²⁰⁵ [NB: Tal cual en el original. Pensamos o que la frase está mal construida, o lo que es más probable, ha sido mal transcripta. Quizá ha faltado una “,” después de hímico. Hemos preferido, en este caso, no modificar el texto]

2. La concepción dominante en el salmo es que los fenómenos violentos y potentes de la naturaleza son obra de Yahweh: la tormenta, el trueno, el rayo y las consecuencias en los montes, en el desierto, en el reino vegetal y animal. Esta limitación no significa que otros fenómenos, cotidianos y menos espectaculares no lo sean también: el movimiento del sol y demás astros, el viento, etc.²⁰⁶ Se insiste en los aspectos más insólitos, que muestran el poder divino en acción. El salmo 104 describirá la otra serie de aspectos: la providencia general y ordinaria, que da comida, bebida y refugio a todos los seres de la creación. La misma concepción perdura en una afirmación, o dos del NT; cf. Mt 5,45, Dios hace salir su sol y “llueve” sobre justos e injustos.²⁰⁷ Es, en todo caso, la suposición necesaria de la respuesta de Yahweh a Job (38,1-42,6).

Esta concepción se puede llamar mítica, en cuanto tiende a ignorar el juego complejo de las causas segundas, que la ciencia se encarga de identificar y distribuir. El trueno es la voz de Yahweh porque esos fenómenos celestiales no pueden venir sino de él, excluido Baal y otros dioses. Como se carece de toda explicación natural, y de la posibilidad de tenerla, la explicación natural que se presenta es la identificación con aspectos antropomórficos de la realidad divina.

En todo caso, según hemos dicho, Yahweh se mantiene distinto de los fenómenos y no está envuelto en su historia, ni pertenece al ciclo de la naturaleza, a la que domina. Es un paso dado hacia la desmitificación del mundo. Él no está implicado en sus procesos, aunque los use para manifestarse. El AT sabe además muy bien que tiene otros medios de manifestación, elegidos precisamente porque se distinguen de la conmoción espectacular de la tormenta (el “susurro de la brisa suave”, 2 Rey 19,12 en la versión de BJ).

La idea teológica que preside a esta concepción no es que Yahweh es un dios intramundano, si bien celestial, sino que todo el mundo, y todos los procesos del mundo le están sometidos, dependen estrechamente de él, y sienten su presencia, haciendo lo que él quiere: los vientos son sus mensajeros y las nubes su cabalgadura (Sal 104,3-4), las estrellas luchan junto a él, desde el cielo, contra Sisera (Jc 5,20), los montes saltan cuando él aparece (Sal 29,6; 114,4.6) y se funden (Miq 1,3), la tierra tiembla (Sal 99,1) y así sucesivamente. Ahora bien, esta noción de la presencia de Dios al mundo y de su continuidad con él, es esencial a la fe bíblica y cristiana.

En el NT es la idea que subyace al relato de la tempestad calmada (Mc 4,35-41; 8,23-27; Lc 8,22-39), o del Señor que camina sobre las aguas (Mc 6,45-56; Mt 14,22-36; Jn 6,15-21). El hecho de que haya sido expresada míticamente (la “voz” de Yahweh) no quita nada al valor de la enseñanza que contiene.

3. Por esta razón, sin ninguna violencia, el israelita que oía o cantaba el salmo 29 espontáneamente pensaba en la “voz” de Yahweh, que enunciaba sus voluntades desde la montaña (Dt 4,33; 5,23ss), en la “voz” que comunicaba sus mensajes a los profetas (cf. Is 40,6 y *passim*), y en la “voz” que había creado el universo (Gn 1,6 etc, “dijo Dios”). No es primariamente un fenómeno cósmico, temible por sí mismo, al margen de todo significado expresable, sino que es la comunicación personal, que dirige y determina la historia de Israel. No es así el vago eco de un dios intramundano, sino la palabra (*dabar*) el Dios de Israel. Por esto, el salmo pasa, sin solución de continuidad, de la “voz” de Yahweh en el trueno, a la elección del pueblo, exactamente como en el salmo 147,15-20 donde la “palabra” causa una serie de fenómenos naturales, pero hace saber a Israel los “juicios” de Dios.

²⁰⁶ La lluvia siempre es extraordinaria en Palestina, y además vinculada a la tormenta.

²⁰⁷ Hech 17,25.

Teológicamente, esto se elaborará diciendo que la misma “palabra” creó el mundo (Sal 33,6.9). Detrás del antropomorfismo y de la expresión mítica, apunta la fe de que Dios puede comunicarse con el hombre, y de que un medio de esa comunicación es el mundo por él creado. Cualquier comunicación, además, para ser inteligible, tiene que darse en el contexto del mundo, aunque conduce a Dios que está infinitamente más allá.

Que la unión de estos dos términos se haga por medio de una palabra que se da en el mundo, trascendiéndolo, es la vía que conduce finalmente a la interpretación de Jesucristo como la Palabra del Padre, que narra acerca de él (Jn 1,1-18). De hecho, la misma voz que truenan en el salmo 29, es la *voz* que lo presenta a los hombres: cf. Mc 1,9-11; Mt 3,13-17; Lc 3,21-22, y que llegado el momento anuncia su glorificación (Jn 12,28). Es esta continuidad entre la voz del Padre y la del Hijo (Jn 8,26.40; 15,15) que lleva a su culminación la comunicación de Dios con los hombres y la hace, en la medida de lo posible, completa.

IV. Salmo 93

Es uno de los salmos llamados comúnmente “de la realeza de Yahweh”. Se percibe en seguida que es un himno, y no pertenece a un género literario distinto. Sin embargo, dentro de la categoría de los himnos, “los salmos de Yahweh rey” forman un grupo que se especifica por sus características literarias y teológicas. En la historia de la exégesis reciente han sido además centro de un debate que afecta en realidad la interpretación general del Salterio.²⁰⁸

[Texto Masorético]

93.1 יְהוָה מֶלֶךְ גִּאֲוֹת לְבָשׁ לְבָשׁ יְהוָה
 עֵז הַתְּאֵגֶר אֶף־תְּכֹן תִּבְל בְּלִתְמוֹט:
 93.2 נָכוֹן כִּסֵּאָהּ מֵאֵז מְעוֹלָם אָתָּה:
 93.3 נִשְׂאוּ נְהַרְוֹתוֹ יְהוָה נִשְׂאוּ נְהַרְוֹת קוֹלָם
 יִשְׂאוּ נְהַרְוֹת דְּכֵיִם:
 93.4 מִקְלֹתוֹ מַיִם רַ. דְּבַיִם אֲדִירִים מִשְׁבְּרֵי־יָם אֲדִיר
 בְּמַרְוֹם יְהוָה:
 93.5 עֵדוּתֵיךָ נֶאֱמְנוּ מְאֹד לְבֵיתֶךָ נֶאֱוָה־קֹדֶשׁ יְהוָה
 לְאַרְבַּע יָמִים:

[Traducción]

1. Yahweh reina, de excelencia está revestido,
 está vestido Yahweh de potencia y bien ceñido.

2. Sí, él afirmó el mundo y no se moverá,
 fijo está tu trono desde antiguo,
 desde la eternidad tú existes.
3. Las corrientes levantaron, Yahweh, las corrientes levantaron fragor,
 las corrientes levantan estruendo.
4. Sobre el fragor de las aguas inmensas,
 las poderosas rompientes del mar,
 poderoso en lo alto es Yahweh.
5. Muy veraces son tus preceptos,
 la santidad es propia de tu casa,
 Yahweh, hasta el fin de los días.

²⁰⁸ Cf. vgr. E. PIPINSKI, *Les Psaumes de la royauté de Yahvé dans l'exégèse moderne*, en *Le Psautier*, Lovaina, 1962, págs. 133-272.

Estructura literaria

El salmo 93 presenta una estructura literaria clara.

Hay primero un verso de enunciado temático sobre Yahweh rey, expresión que está al principio en posición enfática. Se habla de Yahweh en tercera persona. El nombre divino aparece nuevamente al final (v.5, *inclusio*), en vocativo.

Luego sigue el cuerpo del salmo, netamente delimitado por “desde siempre tú” (2) (la santidad de tu templo) y “Yahweh para siempre” (lit. por el largo de los días: 5), conforme a la frase bíblica conocida “desde siempre y para siempre” (cf. vgr. Sal 90,2b), aquí dividida en dos, verbalmente variada y puesta al principio y al fin de una sección.

La introducción y el cuerpo tienen también un metro poético distinto: v.1a es un verso con cuatro acentos por hemistiquios; 1b-5 está compuesto por cuatro tercetos, cada uno de cuyos elementos tiene tres acentos (excepción: 2b, corregido por muchos autores para que los tenga).

La fórmula del salmo sería entonces: 4+4/3 + 3+3 (cuatro veces, menos la primera 3+3+2, si no hay error).

En este cuerpo del salmo, se advierten dos temas (es la opinión común, aunque hay otra; cf. *infra*): uno cósmico, expuesto en 1b-4 y otro histórico, expuesto en el verso final (5), donde se habla de las “voluntades” o “preceptos” de Yahweh, y de su “casa” o templo. De esta manera, el salmo sigue el esquema del salmo 29, cuyo cuerpo es cósmico (3-10), pero tiene una conclusión histórica (11). Se puede comparar también el salmo 95, que también presenta una sección cósmica (1-5), y una sección donde el mismo Yahweh exhorta al pueblo a la obediencia (7-11).

En el salmo 93²⁰⁹ saltan en seguida a la vista los esquemas repetitivos en los versos 1 (AB/BC²¹⁰) y 3 (ABC/ABD/A'BE²¹¹: nótese ya el cambio de tiempo en el verbo del tercer miembro); este último es idéntico al señalado en el salmo 29.

Llama también la atención la difícil construcción del v.4, que pone admirablemente de relieve la sublimidad de Yahweh. Los vs. 1b-2 y 5, revelan un cierto parecido en la construcción, que es a la vez distinta de 3 y 4²¹²: afirmación de la estabilidad del mundo/firmeza de los preceptos, mención de “tu trono/tu templo”, Yahweh que existe desde siempre y para siempre, “la santidad de su templo”. Esta comprobación acentúa la *inclusio* ya notada a propósito de la última frase. Hay asonancias y aliteraciones: cf. el juego de “a/e” en el v.1a: (labeš/labeš); tikkôn/timot/nakôn (1b-2a, según el texto masorético); qôlam/dokyam (3), etc.; los versos 1b-5, distribuidos en tercetos, no responden al esquema más usual del verso hebreo, formado de dos hemistiquios paralelos, según notamos ya a propósito del salmo 29.

²⁰⁹ [NB: El análisis que hace a partir de aquí el P. Mejía, juzgamos es denso y rico. Para una mejor comprensión de lo que va exponiendo exponemos en notas el texto del salmo, tal como él lo distribuye.]

²¹⁰ [A: Yahweh reina, B: de excelencia está revestido, B: está vestido Yahweh C: de potencia y bien ceñido.]

²¹¹ [A: Las corrientes, B: levantaron, C: Yahweh/ A: las corrientes, B: levantaron, D: fragor /A': las corrientes, B: levantan, E: estruendo.]

²¹² [NB: en el original se lee: “...que es a la vez distinta de 23 y 4...” Pensamos que es un error de tipeo. A menos que haya que leer “2.3 y 4”]

Análisis exegético

En el TM el salmo 93 carece de título. Pero el rollo de salmos de la caverna 11 de Qumrán (11QPs^a) tiene *hallelû-Yah*, al principio.²¹³

Los LXX contienen un título complejo, con dos partes (que aparecen invertidas en la Vg); la primera señala la ocasión para el uso del salmo: “para el día antes del sábado (es decir, el viernes) cuando fue habitada la tierra” (alusión al sexto día de la creación, cuando aparece el hombre: Gn 1,24-31); la segunda muestra la categoría del salmo: himno, cántico para David.²¹⁴

Este salmo pertenece, por consiguiente, a la serie arriba indicada de salmos para cada día de la semana, que se encuentra en la versión de los LXX. Esta atribución no ayuda a la interpretación del texto.

V. 1a

“Yahweh reina, de excelencia está revestido,
está vestido Yahweh de potencia y bien ceñido.”

יְהוָה מֶלֶךְ גִּשְׁוֹת לְבַשׁ לְבַשׁ יְהוָה עֵץ הַתְּשֻׁרָר

El verso presenta una primera afirmación enfática, casi a título de aclamación: Yahweh reina. Luego elabora la afirmación en lo que queda del primer hemistiquio, y en el segundo. Se nota en seguida la posición quiástica de los verbos: reina/se reviste/se reviste/se ciñe. Las ideas de vestirse y ceñirse, con los objetos aquí expresados, corresponden sin duda a la idea de majestad. El rey Yahweh es presentado de entrada con su atuendo glorioso, exactamente como en Is 6,1-4, especialmente en 1b. La repetición del sujeto Yahweh en el segundo hemistiquio acentúa esta unidad entre las dos partes.

“Yahweh reina”: el verbo está en el llamado (inadecuadamente) perfecto hebreo con el sujeto antepuesto. Se dice, a menudo, desde Mowinckel, que esta construcción supone un principio temporal en la afirmación del reino respecto de Yahweh; como si se dijera: ahora Yahweh comenzó a reinar, en relación (se añade) con el rito de la entronización realizado en la fiesta de Año Nuevo.²¹⁵ Dejemos por ahora de lado esta referencia a una matriz vital determinada para este y otros salmos, y nos limitamos a la cuestión gramatical. Esta es doble: primero se pregunta acerca del *orden* sujeto-verbo en la proposición discutida. Segundo, acerca del sentido del perfecto. Ambas cuestiones están, por lo demás, estrechamente ligadas.

El orden normal de una proposición verbal, según las gramáticas de la lengua hebrea²¹⁶ es: sujeto-verbo, a menos que se quiera poner énfasis en el predicado.²¹⁷ Así “reinó Jehú” (2 Rey 9,13: predicado antepuesto) significa claramente: Jehú ha sido hecho rey, según se desprende además del examen del contexto. En cambio, “*Adonías malak*” (1 Rey 1,18), comunica la noción de que el reino pertenece ya establemente a

²¹³ Columna XXII, 1.16; DJD IV, pág. 43. Sólo quedan los versos 1-2 y las primeras dos palabras de 3.

²¹⁴ [Εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ προσαββάτου, ὅτε κατοικισται ἡ γῆ: αἶνος ᾠδῆς τῷ Δαυιδ.]

²¹⁵ Fiesta de los Tabernáculos. Cf. vgr. H. SCHMIDT, *Die Psalmen*, 1934, pág. 174.

²¹⁶ P. JOÜON, *Grammaire de la langue hébraïque*, Roma, 1947, pág. 474, pár. 155k.

²¹⁷ GESENIUS-KAUTZCH, *Hebrew Grammar*, Oxford, 1898²⁶, págs. 478ss., pár. 142 tiene la teoría opuesta, pero de hecho su análisis confirma nuestra conclusión.

Adonías, a menos que se haga algo para impedirlo, lo cual se desprende con igual claridad del contexto.²¹⁸

Nuestra afirmación, entonces, enuncia simplemente la realeza de Yahweh como un hecho,²¹⁹ no como término de una acción recién realizada. En general, se puede decir que la anteposición del sujeto hace caer sobre él el peso de la afirmación (énfasis), mientras la acción del verbo se considera ya realizada y adquirida, y la anteposición del verbo hace caer el énfasis sobre la acción, cuya realización es puesta en primer término. La frase, entonces, al margen de toda preocupación teológica, se lee espontáneamente como una afirmación de que Yahweh es rey *desde antes*, no desde ahora, lo cual coincide, se puede notar ya, con la afirmación del verso siguiente, acerca del trono que es firme desde el pasado.

El tiempo perfecto en castellano (y en otras lenguas) sugiere inmediatamente una acción concluida, o un estado adquirido, en el pasado (tiempo histórico), perdure o no perdure en el presente (cf. el aoristo griego). En hebreo, el perfecto puede significar también una acción o un estado, puesta en el pasado, pero que perdura en el presente (cf. el perfecto griego), sentido que en nuestras lenguas normalmente se expresa con el presente. Ver por ejemplo el Sal 143,6: “extendí mis manos hacia ti”, se dice correctamente “extiendo, etc.” en las versiones (cf. BJ, en español), porque se trata de un gesto que continúa en el presente (notar que el hemistiquio paralelo tiene un adjetivo en lugar del verbo). Esto es tanto más visible en la clase de verbos que se llaman “de estado” (*statifs* de Joüon, par. 111), y que significan una condición del sujeto. El uso del perfecto en estos verbos designa simplemente la presencia (es decir, presente) de la condición en cuestión: vgr. *qatôn*, ser pequeño (y no: *fui* pequeño).

Ahora bien, el verbo “reinar” (raíz *mlk*) puede ser de acción o de estado en hebreo,²²⁰ según signifique que alguien “comenzó a reinar” o simplemente *es* “rey”. El sentido es indicado, como hemos visto, por la construcción de la frase, y el contexto. De esta manera, la expresión hebrea en cuestión puede comunicar dos verdades distintas:

1) que Yahweh comenzó a reinar en algún momento del pasado, y siempre reina (el momento del pasado podría ser la creación del mundo); o bien

2) que, en cuanto Dios, le corresponde el atributo de rey. Como nunca se indica un término *a quo* de la monarquía divina, se puede pensar que el sentido querido es el segundo.²²¹

La afirmación de la realeza de Yahweh es una afirmación antigua de la fe bíblica. Se la encuentra expresada en la visión de Isaías (6,4), en un texto que data del fin del siglo octavo antes de Cristo, y está supuesta (cf. la mención del trono: v. 19) por la descripción de la visión de Miqueas ben-Yemla (1 Rey 22,18-23) que viene ciertamente de una tradición antigua.

La perpetuidad de la realeza está afirmada en el cántico de Moisés (Ex 15,18), que es también tenido por antiguo, y en los salmos 24 y 29 (24,7-10 el rey de la gloria; 29,10). De hecho, es un tema predilecto del Salterio, formulado de manera expresa, con

²¹⁸ La otra gramática citada, Gesenius-Kautzch, dirá que proposiciones con el verbo antepuesto son propiamente verbales; las otras describen un estado, y se parecen a las proposiciones nominales: *Yaweh malak* equivale así a Yahweh es rey.

²¹⁹ Sujeto antepuesto: énfasis en el sujeto, según Joüon; descripción de estado, según Gesenius-Kautzsch.

²²⁰ Cf. JOÜON, *ibid.*, págs. 292-293.

²²¹ Existe un tercer sentido posible, que no consideramos aquí: es el perfecto profético, pero este texto no es profético, a pesar de que algunos lo interpretan de ese modo.

el uso del título,²²² o bien, supuesto por la descripción que se hace²²³ o bien todavía con el uso del verbo *mlk*.²²⁴

Es difícil saber cuál es el origen de esta afirmación. No parece, por ejemplo, que provenga de las tradiciones del Sinaí, a pesar del texto de Dt 33,5 de interpretación muy discutida. Es verdad, por otra parte, que la noción del dios rey es conocida en Mesopotamia y Egipto en conexión con los intentos de organizar el panteón en una monarquía de dioses.²²⁵

En Canaán y Ugarit circulan nociones parecidas (“dioses de dioses”; del dios luna, en una carta de Tel el-Amarna; Ba’al de los cielos, allí mismo y en la inscripción de Yehawmilk de Biblos). Aquí, el título es especialmente aplicado al dios El, mientras ‘Aliyan Ba’al es llamado “príncipe, señor de la tierra” (Kraus, *ibid.*).

Es posible pensar que este antropomorfismo viene a Yahweh de estos usos religiosos, en cuanto él es considerado superior a todos los demás dioses. No es para ello necesario que Israel tuviera su propio rey, supuesto el valor religioso del título en las diversas teologías orientales, a las que acabamos de aludir, aunque es posible que este hecho haya contribuido a desarrollar ciertos aspectos de la representación (corte, vestiduras: cf. Is 6,1-4).

Ya desde el santuario de Silo (1 Sam 1, etc.) Yahweh aparece como “aquel que se sienta sobre los querubines” (1 Sam 4,4, etc.), en relación con el título *Š^eba’ôt*. Esta descripción sugiere la idea del trono divino y el nombre acentúa la majestad, porque “cualquiera sea su sentido, incluye la idea de poder”.²²⁶

El arca y los querubines aparecen después en Jerusalén (2 Sam 6), y en el templo. Otros indicios hacen pensar a algunos autores²²⁷ que la noción de rey procede en el AT de las tradiciones de la Jerusalén preisraelita (es decir, jebusea), y que sería uno de los elementos heredados de este culto incorporados por la fe yahvista. A esto sólo se puede decir que nuestro conocimiento de las tradiciones de la Jerusalén jebusea es todavía muy escaso.

Teológicamente, el título de rey aplicado a Yahweh expresa su supremacía absoluta sobre todos los dioses (cf. Sal 95,3), conforme al uso oriental, y su dominio no menos absoluto de la creación, en relación con la actividad creadora. La representación de Yahweh rey está asociada con la de Yahweh guerrero triunfante, a ejemplo de la figura del rey humano, cuya victoria se proclama. Todos los salmos del Reino de Yahweh aluden de una u otra manera a esta victoria (cf. vgr. 98,1-3; menos patente en 95).

Después de afirmar que Yahweh es rey, el verso 1 le describe como tal. Se refiere a su vestidura, con ayuda de un verbo, que es también de estado (cf. *supra*) y se traduce por un presente: *está vestido*, y no: se vistió, o revistió.

Aquello de lo cual Yahweh está vestido se indica con una metáfora doble. Primero, su vestido es *g^e’ût*, *גִּזְיוֹת*.²²⁸ El sentido es que Yahweh, en cuanto rey, está vestido de su altura respecto de todos los demás seres: “excelencia” sería una traducción adecuada.

²²² Sal 5,3 *mi* rey; 44,5 *id.* 84,4 *id.* 48,3; 68,25 *mi* rey; 74,12 *id.*; 98,6; 145; 149,2; 47,2.

²²³ Sal 9,8; 145,13.

²²⁴ Sal 47,9; 96,10; 97,1; 99,1; 146,10.

²²⁵ Cf. H.J. KRAUS, I, pág. 198: Marduk, rey de los dioses.

²²⁶ R. DE VAUX, *Institutions* II, pág. 136.

²²⁷ H.J. KRAUS, *l.c.*

²²⁸ Literalmente: altura, eminencia (abstracto de la raíz *g’h*, usada de plantas altas en Jb 8,11).

La segunda metáfora, en construcción quiástica respecto de la primera (AB-BCA), es el “poder” (‘oz, יָזַד): Yahweh está vestido de potencia, lo cual corresponde también a su dignidad real.

Según esta lectura, “poder” es complemento de “está vestido” (*labeš*, לָבַשׁ), no de “estar ceñido”, que carece así de objeto gramatical, pero no lógico, que es “poder”, como antes. Esta lectura se apoya en la traducción de los LXX, en el Targum,²²⁹ y sobre todo en el rollo de los salmos de Qumrân²³⁰ todos los cuales testigos tienen “y” antes de “está ceñido”. Por lo demás, el quiasmo señalado pide esta lectura. Los modernos prefieren leer: “está ceñido de poder”.

La vestidura de Dios está muy en relación con su carácter de rey, según se ve en Is 6,1-4, especialmente en v.1. Otras veces se la describe como aquí con términos metafóricos (“esplendor y majestad”, Sal 104,1; “salvación”: Is 59,17), o cósmicos (“la luz”: Sal 104,2). El verbo “ceñirse” (raíz ‘*zr*’) sugiere la idea del guerrero que se prepara para el ataque, o bien que está ya revestido de sus atributos militares (cf. Is 59,16-17: Dios se arma para ejecutar la venganza. En Is 11,5 el rey mesiánico se “ciñe” o “está ceñido” de “justicia” y “fidelidad”).

V. 1b-2

- ^{1b}. “Sí, él afirmó el mundo y no se moverá,
². fijo está tu trono desde antiguo,
 desde la eternidad tú existes.”

אֵף-תִּכְוֶן תִּבֶּל בְּלִ-תְּמוֹט:
 נִכְוֶן כְּסֵאֶךָ מֵאָז מֵעוֹלָם אָתָּה:

Forma como hemos dicho el segundo verso del salmo, con tres miembros.

El primero afirma la estabilidad del mundo. La afirmación es introducida por una partícula enfática (‘*af* אֵף), que el griego traduce por *kai gár*.

El verbo que enuncia la estabilidad (raíz *kwn*) está en forma reflexiva, según el TM, que expresa en este verbo simplemente la idea de “ser firme: “el mundo es firme y no se moverá”. Sin embargo, LXX, el salterio de Jerónimo traducido del hebreo, y (según el editor, quien expresa sus dudas) 11QPs^a, leen aquí la forma causativa del verbo *tkn*: poner en orden (cf. Sal 75,4 de las columnas del mundo), en segunda persona, lo cual hace de Yahweh sujeto de la oración: “dispuso el mundo, etc.” Los dos sentidos son posibles, pero el segundo parece mejor porque mantiene la unidad y la secuencia de los dos primeros versos, donde Yahweh es sujeto de los verbos, o bien el salmista se dirige a él.

La misma observación vale para el Sal 96,10 donde este miembro se repite entre “Yahweh reina” y “juzga”. La partícula negativa *bal*, usada frecuentemente con el verbo *mwt*: vacilar, no significa la finalidad ni necesariamente la consecuencia, sino el hecho: no se moverá/mueve.

La afirmación de que el mundo es firme y seguro, no expuesto a desaparecer a cada instante, víctima de las fuerzas del caos, está fundada en la creación por Yahweh, que “aseguró sus columnas” (Sal 75,4); “puso sus fundamentos” (Jb 38,4-6) como quien

²²⁹ Según Kittel, BH³.

²³⁰ 11QPs^a XXII, 16; pág. 43 de la edición *princeps*.

levanta un edificio (cf. Sal 104,5). Es entonces una afirmación del poder de Yahweh sobre el caos: la tierra sólo volverá a temblar ante él (cf. Sal 99,1; Miq 1,3-4, etc.). Es decir, cuando él quiera.

El segundo miembro del terceto es una alabanza al trono de Yahweh, calificado de “firme” con un participio de la misma raíz *kwn* recién usada para el mundo (nueva repetición).

El “trono” (*kisse'*) corresponde al rey. Está aquí plenamente en situación. No se dice, sin embargo, dónde está ni cómo es. Como el contexto es cósmico (cf. el mundo, recién), hay que pensar en el trono que Yahweh tiene en el cielo, según se dice en varios textos: Is 66,1; Sal 11,4; Sal 103,19. De lo contrario, se podría pensar también en el trono que Yahweh posee en el templo, “sobre los querubines” (Is 6,1; Sal 80,2, etc.). Pero la alusión implícita al cielo, brinda un interesante paralelo a la mención del mundo en el miembro precedente del verso. El trono de Dios es firme, no a partir de un cierto momento, sino *desde antiguo, desde el principio* (cf. Prov 8,22), y prácticamente *desde siempre* (*me'az*, מֵעוֹלָם).

Esta alabanza al trono de Yahweh, dirigida a él mismo, significa entonces que su reino no tiene opositores, ni peligro ninguno de ser derribado por nadie.²³¹ Hay además una afirmación implícita de la estabilidad del cielo, paralela a la que se ha hecho recién de la tierra/mundo. El trono divino es objeto de alabanza en Sal 47,9 (santo); 89,15 (= 97,2) y sobre todo Lam 5,19: “Tú Yahweh te instalas para siempre, tu trono por todas las generaciones”.

El tercer miembro confirma el sentido atribuido a la partícula “desde siempre”: se dice que Yahweh existe desde la eternidad (*me'olam*, מֵעוֹלָם). Este miembro es, por consiguiente, (y forma con él un quiasmo) paralelo al anterior así como este era paralelo al precedente: cada uno toma una expresión del otro y construye con ella la afirmación paralela, en ritmo ascendente (mundo/cielo/Dios, con lo cual se vuelve al principio: Yahweh reina). El miembro es encontrado corto, respecto de los demás; tiene, en efecto, dos acentos, en lugar de dos. Se lo completa, a veces (BJ, Kraus), inspirándose del Targum que añade el nombre divino 'El. Pero la adición es innecesaria, y el verso puede muy bien ser irregular.

V. 3

“Las corrientes levantaron, Yahweh, las corrientes levantaron fragor, las corrientes levantan estruendo.”

נְשֹׂאֵי נְהַרְוֹתַי יְהוָה נְשֹׂאֵי נְהַרְוֹת קוֹלָם
 יְשֹׂאֵי נְהַרְוֹת דְּכָוִים:

El verso se dirige a Yahweh, como la última parte del anterior: el vocativo aparece ya en el primer miembro, lo cual quizás explica que se lo omitiera al final del v.2. Se advierte desde ya que los dos versos están estrechamente unidos. Los “ríos” (*n^eharôt*) no son las entidades geográficas, que llevan ese nombre en nuestras lenguas, cuyo clamor no es en Palestina nunca tan intenso, sino un elemento cósmico: en Sal

²³¹ Cf. Sal 89,37 una afirmación semejante a propósito del trono de David, es decir, de la monarquía davídica.

24,2 Yahweh afirmó (raíz *kwn*, como aquí) sobre los *n^eharôt* (paralelo: mares) el mundo y la misma palabra aparece en la enumeración cósmica de Ez 31,15, afectada por el descenso del Faraón al *š^e'ôl*.

En los textos ugaríticos *nhr* es un nombre del dios Mar (*Jm*). En este verso, entonces, los “ríos” son sinónimos del “océano” (*t^ehôm*: Gn 1,2; Ez 31,4.15, etc.), que representa siempre la amenaza del caos, y por tanto son aquí descritos conmoviéndose y haciendo ruido.²³² Así después del mundo y el cielo (vv. 1b-2), tenemos un tercer elemento cósmico, el océano, del cual se dirá en el verso siguiente que Yahweh lo supera.

El verbo *nś'*: alzar, juega un papel importante en este verso, en cuanto se lo repite, con *n^eharôt*, en los tres miembros. La repetición no es, sin embargo, mecánica: en el tercer miembro el tiempo del verbo es distinto. Si en los dos primeros es un perfecto “histórico” (alzaron), en este es una acción que dura (presente: alzan). La variación no parece estilística, sino significativa. Insinúa que la agitación del caos, sobre la cual domina Yahweh, perdura y seguirá, sin afectarlo.

“Alzar la voz” es una expresión usual en el AT (cf. Gn 21,16, etc.), pero aquí “voz” (*qôl*) designa más bien un ruido o estruendo (Gén 3,8, rumor, ruido de pasos): los “ríos” corrientes” hacen estruendos.

La otra palabra usada con el verbo *nś'* (*dokyam* דִּקְיָם) es un *hápax legómenon* en el AT, que aparece en el léxico de Ugarit exactamente bajo la misma forma,²³³ pero cuya interpretación es discutida. Comúnmente, se la explica como un sinónimo de “estruendo” (“bramido” en BJ), pero la raíz presunta (*dkh*) no parece compatible con este sentido (triturar). Es posible, desde luego, que la verdadera raíz sea otra. Provisoriamente, se la traduce así.

El tercer miembro falta en muchos testigos de la versión de los LXX.

V. 4

“Sobre el fragor de las aguas inmensas,
las poderosas rompientes del mar,
poderoso en lo alto es Yahweh.”

מִקְלוֹתַי מַיִם רַבִּים
אֲדִירִים מְשַׁבְּרֵי־יָם
אֲדִיר בְּמָרוֹם יְהוָה:

El problema de este verso es su lectura gramatical.

Todo el mundo está de acuerdo en que incluye una comparación entre Yahweh en las alturas (en el cielo) y la potencia de las aguas cósmicas. De esta manera, el verso 4 completa el pensamiento que ha quedado en suspenso en el verso precedente, reducido a una mera descripción del estruendo amenazante del caos acuático.

La comparación está indicada en hebreo por la partícula comparativa *min* (מִקְלוֹתַי: más... que), que abre el verso. El *tertium comparationis* es el estruendo y la potencia que revela. La dificultad reside en el segundo estico o miembro, el cual, como está, parece una frase independiente (proposición nominal: “poderosas son las

²³² Cf. todavía para este sentido de “ríos”: Ez 31,4 Is 44,27; quizás Sal 74,15.

²³³ UT 49 V,1-3 *dkym*. J. AISTLEITNER, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, Berlín, 1967, pág. 77, n. 739.

rompientes del mar”), como entendió la versión griega de los LXX (Vg: *mirabiles elationes maris*). Por esto, muchos autores²³⁴ corrigen el estico separando la conclusión del plural de la primera palabra y uniéndola como otra instancia de la partícula comparativa (*min*) a la palabra siguiente. Sería así cuestión de una división errada de palabras, posible e incluso fácil, cuando los manuscritos se escriben, como frecuentemente ocurre, sin dividir las palabras.

El resultado (en BJ) sería: “más imponente que las ondas del mar”, donde “imponente”, referido a Yahweh, anticipa el adjetivo del tercer estico: “es imponente Yahweh en las alturas”. Sin embargo, todo el movimiento del verso mantiene en suspenso hasta el tercer estico la afirmación de cómo es Yahweh por relación a la violencia del mar. Este ritmo ascendente se pierde si se anticipa la afirmación al segundo estico.

Por otra parte, una lectura atenta de los esticos primero y segundo, manifiesta la existencia de un quiasmo²³⁵ entre “aguas grandes/inmensas” (sustantivo/adjetivo en plural) y “poderosas rompientes del mar” (adjetivo/sustantivo en plural). Es el conocido esquema AB/B’A’, que ya encontramos ligeramente modificado en el v.1. Esta comprobación desaconseja ya todo cambio en la lectura. La frase es como se la lee en el hebreo masorético. Pero no es una proposición nominal, que quedaría aquí en el aire, sin una función clara en el contexto, sino una aposición explicativa a “aguas grandes/inmensas”, gobernada también por la partícula comparativa del principio. Se traduciría, entonces: “sobre el fragor de las aguas inmensas, las poderosas rompientes del mar, poderoso en lo alto es Yahweh”.

El “fragor” es en hebreo el plural de *qôl*, la misma palabra usada en el verso anterior. Este plural significa a menudo “truenos” (Ex 9,23.28.29.34.35; 19,16; 20,18; 1 Sam 12,17.18), pero este no es necesariamente el sentido aquí; es simplemente una acentuación de la expresión recién usada.

Las “grandes aguas” (paralelo con las “corrientes” del verso anterior) es el océano cósmico, que ya conocemos por el salmo 29,3b; 77,20; Hab 3,15 y que está en continuidad con los mares terrestres: Ez 27,26; Sal 107,23. El estico siguiente habla de las “rompientes” o las olas que se rompen violentamente entre sí (Jon 2,4 *mišbarîm*, raíz *šbr*: romper), y producen la impresión de poder, grandeza, majestad.²³⁶ Es el mismo adjetivo que se aplica de Yahweh, en el tercer estico, y que subraya el *tertium comparationis*, como en Is 33,21; Sal 76,5. Una vez más se recurre en el salmo 93 a un esquema repetitivo.

Yahweh, poderoso, está “en lo alto” (*bamarôm*), incluso sobre el océano celestial (Sal 29,3), donde nada lo puede alcanzar. “Alto” es aquí una denominación del cielo: ver Sal 148,1; 7,8; 18,17 (en oposición a “aguas inmensas”); 144,7 (la misma oposición); Is 58,4 etc. Yahweh es nombrado, en último lugar, en tercera persona, después de la segunda del v.3 y antes de la misma persona en el v.5.

²³⁴ Biblia de Jerusalén en francés y español, Castellino, Kissane, etc.

²³⁵ Bien visto por Dahood, quien extrae, con todo, diferentes consecuencias de la comprobación. Cf. II, pág. 341.

²³⁶ Ver Ex 15,10 de las aguas; los ‘*adîrîm* son los príncipes, los jefes en Neh 3,5; 10,30; Jc 5,13, etc.

V.5

“Muy veraces son tus preceptos,
la santidad es propia de tu casa,
Yahweh, hasta el fin de los días.”

עֲדוֹתֶיךָ נֶאֱמְנוּ מְאֹד
לְבֵיתֶךָ נִאֲוָה קִדְּשׁ
יְהוָה לְאַתְרֶךָ יָמִים:

El verso final del salmo se refiere, en sus dos primeros esticos, a la calidad de dos cosas que pertenecen a Yahweh, y que él evidentemente les comunica: firmeza y santidad permanente. De esta manera, ambos esticos comienzan paralelamente por nombrar esas realidades con el pronombre posesivo de segunda persona.

‘Edôtêka (עֲדוֹתֶיךָ) designa frecuentemente los preceptos de la ley divina, como *ḥuqqîm* y *mišpaṭîm* (Dt 4,45), o *mišwôt* (6,17).²³⁷ El singular *‘edût* aparece, en un texto enteramente paralelo al nuestro, en Sal 19,8b. El sentido de esta palabra se vincula al de la raíz *‘d*: testigo, testimonio. Los preceptos y las leyes atestiguan la voluntad de Yahweh y exhortan a cumplirla.

De estos preceptos se predica adecuadamente la raíz *‘mn* (ser firme, estable, seguro, verdadero). Los preceptos de la ley de Dios no engañan, son veraces, traen la felicidad que prometen, etc.²³⁸

La afirmación del salmo acentúa el valor de los preceptos, al añadir el adverbio “muy”: *m^e’od* (מְאֹד).

Un artículo reciente de J.D. Shenkel²³⁹ transforma los “preceptos” (*‘Edôtêka*, עֲדוֹתֶיךָ) en “trono” según el ugarítico *‘d*, con lo cual Dahood consiente (II, pág. 342) explicando las diferencias entre las dos formas de manera distinta. Habría así una correspondencia entre 2a: “firme es tu trono” y 5aα, que diría lo mismo. Pero la analogía es tenue, y la palabra ugarítica es traducida de muchas maneras.²⁴⁰ Por lo demás, según se ha dicho más arriba, los preceptos y el templo, realidades de la historia salvífica, están aquí muy en su lugar.

A la mención de los preceptos sigue la del templo (*bêt^eka*, בֵּיתֶיךָ, de *bêt*). Se trata, no del templo celestial (Dahood, *i.l.*), sino del de Jerusalén, con el cual se conectan los preceptos.²⁴¹

Del templo se dice que “la santidad (*qodeš*), le es propia”. La palabra hebrea (*na’awa*), usada en el mismo sentido en Sal 33,1; Prov 17,7, etc., significa “ser bello, agradable” en Cant 1,10; Is 5,27 (*quam speciosi pedes evangelizantium*). La relación entre un sentido y otro es que lo bello es lo adecuado, conveniente.

La santidad se predica del templo en otros textos: Sal 5,8; 28,2. De tal manera que a veces simplemente se lo llama “santo”: 1 Rey 8,20; Sal 63,3; 68,18; 74,3; 1 Crón

²³⁷ Con los tres términos 1 Rey 2,3 (con ortografía distinta), 2 Rey 17,15. También en el Salterio: 25,10; 99,7; 119,14 (otra ortografía) y veintiún veces más.

²³⁸ Para este sentido ver Sal 19,8b; 111,7 de los *piqûdîm*; 1 Rey 8,26; Gn 42,20 de la palabra humana, etc.

²³⁹ Bib 46, 1965, págs. 401-416.

²⁴⁰ C.H. Gordon: sala del trono. Ver *Ugaritic Textbook*, Roma, 1965, n.1814, citado por R. TOURNAY, RB 73,1966, pág. 421, quien a su vez dice: “un edificio”. J. AISTLEITNER, *Worterbuch*, pág. 227, n. 1999: sociedad, grupo.

²⁴¹ Ver “arca del testimonio”: *‘edût*: Ex 25,22; 26,33, etc. “Morada del testimonio”, *miškan ha ‘edût*: Ex 38,21, etc. “Tienda del testimonio”, *‘ohel ha ‘edût*: Núm 9,15; 2 Crón 24,6: templo.

relación de presencia en Israel (v.5). Es una idea suficientemente tradicional y limitada, que torna superflua la teoría de la dependencia.

La afirmación de que Yahweh domina el caos acuático aparece en el relato sacerdotal de la creación (Gn 1,2) y en el del diluvio (Gn 6,17, etc.), que no son posteriores al exilio. En Hab 3,15 (cf. 9b) está supuesta, y en los diversos relatos del Éxodo acerca del paso del Mar Rojo o Mar de las Cañas: Ex 14,21-22 (documentos P y J), así como en el poema subsiguiente (Ex 15,8).

El salmo 19 la afirma también netamente y parece ser un texto antiguo (cf. *supra*). También es antigua la idea de Yahweh, dios guerrero: Ex 15,3; Jc 5,23b; la presencia del arca en las batallas: 1 Sam 4,3, etc. y quizás el título *Yahweh š^eba'ôt*. Todo esto señala una dirección distinta de la que lleva al Dt-Is. El salmo puede así ser realmente antiguo, sin que sea posible asignarle ninguna fecha precisa, excepto la muy general de no ser necesariamente posterior al Dt-Is.

Esta conclusión no prejuzga tampoco la fecha de los demás salmos del Reino de Yahweh, que más bien parecen, al contrario, algunos, por lo menos, ser posteriores a este libro y depender de él.²⁴⁸

Matriz vital

El salmo 93 es un himno destinado al culto, ejecutado en el templo, que menciona (v.5). Canta la gloria de Yahweh rey como aparece en su esplendor en Jerusalén (cf. Is 6,1s). La tradición de Yahweh rey está quizá especialmente vinculada a esta ciudad. Pero esto no nos ilumina mayormente sobre la ocasión del culto en la cual este salmo habría sido utilizado.

Toda una escuela de exégesis señala a este respecto la fiesta de la “entronización de Yahweh”, en estrecha relación con el título aquí proclamado, y que reflejaría el acto central de la fiesta.²⁴⁹ Pero la existencia de esta fiesta no está probada, ni a partir de los paralelos extrabíblicos (que presentan dificultades propias y no deben en todo caso ser extendidos a Israel), ni de los textos bíblicos, que guardan silencio al respecto.²⁵⁰

La interpretación de la fórmula “Yahweh reina” tampoco da lugar, como hemos visto, para la idea de un reino de Yahweh que comenzara de nuevo cada año, después de haber cesado durante un cierto tiempo.²⁵¹ Esto quita su base a la teoría de P. Volz²⁵² y S. Mowinckel²⁵³, por una parte, y de la escuela “mito y ritual” por otra,²⁵⁴ refutada específicamente por O. Eissfeldt, L.J. Pap, etc.²⁵⁵ La fiesta de Año Nuevo es una hipótesis que debe ser rigurosamente criticada²⁵⁶ antes de construir nada sobre ella.

²⁴⁸ H.J. KRAUS, II, págs. 665-6 para el salmo 96; pág. 671 para el salmo 97; pág. 677 para el 98.

²⁴⁹ R. DE VAUX, *Institutions* II, págs. 410-1 para una descripción del rito de la fiesta, según diversos autores. Uno de ellos, H. SCHMIDT, describe la procesión en el comentario al salmo 47: *Die Psalmen*, Tübingen, 1934, págs. 90-1.

²⁵⁰ Lo mismo para una fiesta de Año Nuevo, al menos con el carácter que se le atribuye. Cf. DE VAUX, *ibid.* págs. 407-9.

²⁵¹ Ver H. SCHMIDT, *l.c.* con referencia al mito del descenso del dios al mundo inferior y su ascenso: pág. 91.

²⁵² *Das Neujahrfest Yahves*, 1912.

²⁵³ *Psalmenstudien*, II, 1922.

²⁵⁴ S.H.HOOKE, *Myth and Ritual. Essays on the Myth and Ritual of the Hebrew in relation to the Cultic pattern of the Ancient Near East*, 1933. H. FRANKFORT, *Kingship and the Gods*, 1948, etc.

²⁵⁵ *Jahweh als König*, ZAW 5, 1928, págs. 81-105. L.J. PAP, *Das Israelitische Neujahrfest*, 1933, etc. Ver asimismo el estudio crítico de K.H. BERNHARDT, *Das Problem der Altorientalischen Königsideologie in Alten Testament*, Suppl. VT VIII, Leiden, 1961.

²⁵⁶ H. CAZELLES, *Supplément au Dictionnaire de la Bible* VI, 1960, cols. 620ss.

H.J. Kraus,²⁵⁷ después de refutar ampliamente la fiesta de la entronización, propone una fiesta de la elección de Jerusalén y David, uno de cuyos elementos sería la entrada solemne del arca en el templo (cf. 2 Sam 6; 1 Rey 8,1-9; Sal 24; 132), lo cual tendría lugar el primer día de la fiesta de los tabernáculos (cf. 1 Rey 8,2 “en la fiesta del mes séptimo”).

El salmo 93 (y otros: 95, 96, 99, 100) habrían sido cantados en el acto final de la adoración (*proskynese*), después de la deposición del arca en la *cella* del templo, ante el Rey Yahweh (ver Zac 14,16-18 donde hasta los gentiles “ascienden” a Jerusalén a “postrarse” ante “el Rey Yahweh *ṣ̌ba’ôl*” en la fiesta de los Tabernáculos).

Esta es otra hipótesis, contra la cual se pueden presentar igualmente numerosas objeciones.²⁵⁸ En el estado actual de nuestros conocimientos sólo se puede decir con certeza que el salmo 93 pertenece al culto, sin que se pueda determinar la ocasión en que era usado. Celebra al rey divino, no al humano.²⁵⁹

Enseñanza teológica

El salmo 93 canta a Yahweh rey sobre el mundo, y para siempre, recordando a la vez su relación con Israel y su presencia también perenne en el templo.

1. La realeza de Yahweh, predicada quizás a partir del uso del término para designar la supremacía entre los dioses de un panteón (cf. *supra*), es con todo un antropomorfismo. El rey en el Medio Oriente antiguo es la suprema dignidad humana, no sólo secular, sino religiosa, central en el culto, victorioso de los enemigos, garantía de la prosperidad y bienestar de su pueblo, al cual gobierna a la vez con justicia y benevolencia, con especial atención a “la viuda y al huérfano” (ya en Ugarit; para Israel ver Sal 72).

La noción de Dios Rey recoge estos diversos elementos. Es supremo en la creación, incluso respecto de las fuerzas desencadenadas del caos (Sal 93,4), a las que vence y somete con su solo gesto, sin descender a combatir con ellas (Sal 74,14 e Is 27,1 sólo mencionan la destrucción de Leviatán, en el pasado y en el futuro, no un combate con el monstruo).

Se presenta como un guerrero victorioso, que infunde admiración y temor a la vez (cf. Sal 96,7-8, etc.), pero que se preocupa por su pueblo, y por los que le son especialmente fieles (sus *hasidîm*: 97,10 etc.) o los que están especialmente necesitados (hambrientos, presos, ciegos, oprimidos, justos, extranjeros, viudas y huérfanos: 146,7-9 con la mención de Yahweh rey perpetuo: v.10).

Es ciertamente rey del mundo, y su trono está en “el cielo” (Sal 93,4), sobre “todos los dioses” (96,4; 97,9). Sin embargo su lugar propio en la tierra es Jerusalén, donde aparece como rey (Is 6,1-4), en el templo y comunica su santidad al santuario (*ibid.*; Sal 93,5). Allí se le celebra como tal. De aquí su preocupación por su pueblo (98,3).

²⁵⁷ I, pág. 204; II, págs. 879-883.

²⁵⁸ Ausencia de toda mención en el AT; la relación entre elección de David y elección de Jerusalén requiere todavía mayor estudio: ¿es solamente deuteronomística? Cf. 1 Rey 8,16; contenido inesperado para una fiesta del culto yahvista. [NB: Este largo párrafo, que hemos trasladado a nota a pie de página, pensamos que es confuso en su redacción. Hemos colocado punto y coma después de cada proposición, pero reproducimos exactamente el contenido del texto].

²⁵⁹ [NB: En este punto el P. Mejía agrega: “(contr. Kr.)”. Entendemos que su posición es “contra Kraus” a quien viene citando continuamente].

Esta monarquía no es estática, y a la larga se extenderá sobre el universo entero, de tal manera que todos los gentiles lo reconozcan (97,7-10; 47,8-9 etc.), viniendo a adorarlo en Jerusalén (Zac 14,16-18, etc.).

2. La mención de los “preceptos” al final del salmo 93 recuerda el movimiento de otros salmos que, después de cantar la gloria de Yahweh en su dominio sobre la naturaleza, recuerdan sus prevenciones con Israel (cf. *supra* y 147,19-20). Los preceptos aquí pueden ser las estipulaciones de la alianza del Sinaí, atribuidos al Dios de Jerusalén porque allí son constantemente completados y renovados (cf. la ley de Santidad, Lev 17,24, de origen jerosolimitano). Pero más fundamentalmente son la cifra y el resumen de la revelación de Yahweh a su pueblo, que le promete la victoria y el bienestar, exhortándolo al cumplimiento de sus voluntades. El gran Rey se comunica entonces con su pueblo y le hace saber lo que quiere, que conduce a la vez al bien de los súbditos. Por eso se afirma aquí que los “preceptos son muy veraces”. No limitan al hombre, sino que lo liberan. Lo hacen también capaz del culto ante el Dios santo, a lo cual se hace referencia en seguida.

La afirmación de que los “preceptos son de Yahweh” (tuyos) recuerda en todo caso a los israelitas que se trata del “derecho de Yahweh”, que él impone a Israel, como su rey (99,4). Es posible que la proclamación de este derecho divino estuviera vinculada a una celebración litúrgica (cf. Sal 81). En ese caso, tendríamos una precisión más sobre el *Sitz im Leben* del salmo 93. Pero no es seguro que ello ocurriera en la fiesta de los Tabernáculos, como piensa H.J. Kraus.²⁶⁰

3. La conexión entre la grandeza de Yahweh, rey del cosmos, cuyo orden mantiene, y su comunicación con Jerusalén, mediante su presencia en el templo (v.5), es una afirmación teológica central. El Dios de Jerusalén es el mismo Dios que domina sobre el cosmos con absoluta independencia a diferencia de los dioses cananeos que siguen el proceso de la naturaleza. Es esta continuidad que da seguridad a los preceptos divinos, santidad al templo y una excepcional solidez a la “ciudad del gran rey” (Sal 48,3b). Así se elabora una teología de Jerusalén, que expresarán los salmos llamados “cánticos de Sión” y reflejada también en textos como Is 37,33-35 (// 2 Rey 9,32-34); Am 1,2 (// Jl 4,16) y posteriormente en el Dt-Is y Trito-Is (cf. Is 60,1ss).

Esta concepción se presta a peligrosas exageraciones, criticadas por el mismo Is (1,21-26), Miq (3,12), Jer (7,1-15; 26,1-24; especialmente 6,12ss) y Ez (9). El salmo 93 subraya, sin embargo, claramente las exigencias que comporta la presencia en Jerusalén del rey del universo (v.5): no es un Dios que se conforma con sacrificios, sino que exige una conducta determinada, que los preceptos formulan. Igualmente, la santidad de la casa de Dios también reclama del pueblo una observancia moral y ritual que lo haga partícipe de esa santidad y evite el peligro de contaminarla (cf. Lev 18 y 19,1ss). De esta manera, el salmo expresa en su condición, el fundamento y el verdadero sentido, es decir, los límites de una verdadera teología de la presencia del Dios que es rey del mundo en el santuario y la ciudad de Jerusalén.²⁶¹

²⁶⁰ II, págs. 647-648; cf. DE VAUX, *Institutions* II, págs. 406-407. Es sin embargo verdad que la ley se leía cada siete años, el año sabático, en la fiesta de los Tabernáculos: Dt 31,9-13.

²⁶¹ Algunas indicaciones bibliográficas sobre “Yahwh rey”:

L. KÖHLER, *Jahwāh Malak*, VT 3 (1953), págs. 188s. J. RIDDERBOS, *Jahwāh Malak*, VT 4 (1954), págs. 87-89. D. MICHEL, *Studien zu den sogenannten Thronbesteigungspsalmen*, VT 6 (1956) págs. 40-68. A. FEUILLET, *Les Psaumes eschatologiques de règne de Yahweh*, NRT 73 (1951) págs. 244-260 ; 352-363 ; E. LIPINSKI, *Les Psaumes de la royauté de Yahwé dans l'exégèse moderne*, en *Le Psautier*, págs. 133-272.

V. Salmo 122

El salmo 122 es un himno, que tiene por tema Jerusalén, la ciudad santa. Estos himnos forman un grupo aparte (cf. 137,3 cántico de Sión, *šir Šiyyôn*; cf. 46, 48, 84, 87), con ciertas características comunes, de las cuales la primera es la alabanza de Jerusalén. Esto les confiere también un interés teológico propio.

[Texto masorético]

- 122.1 שִׁיר הַמַּעֲלוֹת לְדָוִד שְׁמַחְתִּי בְּאַמְרֵים לִי
בֵּית יְהוָה נִלְךְ:
122.2 עֲמֻדֹת הָיָו רִגְלֵינוּ. דַּבַּשְׁעָרֶיךָ יְרוּשָׁלַם:
122.3 יְרוּשָׁלַם תִּבְנוּיָהּ כְּעִיר שְׁחִבְרָה־לָּהּ יַחְדָּו:
122.4 שָׁשִׁים עָלוּ שְׂבָטִים שְׂבָטֵי־יָהּ עֲדוֹת לְיִשְׂרָאֵל
לְהֵלוֹת לְשֵׁם יְהוָה:
122.5 כִּי שָׁמְרוּ יָשְׁבוּ כְּסֻאוֹת לְמִשְׁפַּט כְּסֻאוֹת
לְבֵית דָּוִד:
122.6 שְׁאֵלוּ שְׁלוֹם יְרוּשָׁלַם יְשָׁלוּ אֶהְבִּיךָ:
122.7 יְהִי־שְׁלוֹם בְּחֵילֶךָ שְׁלוֹה בְּאַרְמְנוֹתֶיךָ:
122.8 לְמַעַן אֲחִי וְרַעִי אֲדַבְּרָה־נָּא שְׁלוֹם בְּךָ:
122.9 לְמַעַן בֵּית־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֲבַקֶּשֶׁה טוֹב לָךְ:

[Traducción]²⁶²

1. a Me alegré cuando se me dijo:
1. b “Vamos a la casa de Yahweh”.
2. Están puestos nuestros pies,
en tus puertas, Jerusalén.
3. Jerusalén, construida como una ciudad
compacta en sí y bien junta,
4. a donde suben las tribus,
las tribus de Yahweh;
4. b hay un precepto en Israel
de alabar allí el nombre de Yahweh,
5. porque allí están puestos los tronos para el juicio,
los tronos de la casa de David.
6. Pedid la dicha de Jerusalén:
sean felices los que te aman,

²⁶² [NB: En el original que tenemos a disposición, en la traducción del Salmo falta, llamativamente, el título del mismo: “Canto de peregrinación. De David” o como traduce BJ: *Canción de las subidas. De David*. No hemos querido restituir el texto. Pensamos que el título está ausente debido, quizá, a una omisión en la transcripción. Pues el P. Mejía, como se verá inmediatamente en el *Análisis exegético*, hace un comentario a ese título].

7. haya dicha en tus muros,
tranquilidad en tus torres
8. por mis hermanos y amigos,
hablaré de la dicha acerca de ti,
9. por la casa de Yahweh, Dios nuestro,
procuraré tu bienestar.

Estructura literaria

Se distinguen bien tres partes en el salmo: una introducción en la que se describe el acceso y la presencia ante Jerusalén: vs. 1aβ-2; el nombre de la ciudad está al final de la sección, en vocativo.

Luego el mismo nombre repetido en posición enfática al principio del v.3, introduce una sección de alabanza a la ciudad, en tercera persona, que concluye con la mención de la “casa de David”: vs.3-5.

Finalmente, una invitación a la bendición, con una nueva mención del nombre de Jerusalén, abre una sección final, donde se habla de la ciudad en segunda persona (excepto en la invitación del principio), cuyo tema es la invocación de la “paz” sobre Jerusalén: vs.6-9.

La mención de la “casa de Yahweh” al principio y al fin (v.1b.9) forma *inclusio*, mientras “casa de David” al final de la sección de alabanza, a una altura intermedia, crea una relación entre las dos “casas” (cf. 2 Sam 7,2.7.11). De esta manera, el nombre de Jerusalén marca las tres secciones del salmo.

Se puede notar también que se juega con otras repeticiones de palabras: el adverbio *šam* (allí), usado tres veces en vs.4-5; la palabras “tribus” (*š^ebašim*) dos veces contiguas en v.4; “tronos” (*kis’ôt*), separados por otra palabra, en v.5; la palabra *šalôm* (paz, bienestar) tres veces en vs.6-8 (la invitación y la bendición); la conjunción final “por causa de” (*l^ema’an*) en la misma posición, al principio de v. 8 y 9; y en este último verso “bien” (*tôb*) es simplemente otra manera de decir *šalôm*, lo cual une todavía más estrechamente los dos versos finales, que tienen ya una estructura semejante: “por” con la indicación del motivo, y luego la enunciación de lo que el salmista hará por la ciudad con el verbo en la misma forma modal (cohortativo) y el pronombre sufijo al fin: “acerca de ti, para ti”.

Se puede notar asimismo cómo alterna el nombre de la ciudad con la mención de aspectos que le pertenecen: “fortificaciones”, “palacios” y “puertas” antes del vocativo (vs. 7 y 2). Hay un juego de asonancia muy claro en los versos 6-9 (tercera sección), que concluyen todos con la partícula “tuyo, acerca de, para ti”, precedida de una vocal acentuada agrupándose de dos en dos: vs. 6-7; 8-9 (cf. *supra* para los dos últimos).

El metro dominante es 3 + 2, originalmente propio de la canción fúnebre, pero aquí usado para un himno. El verso 5, en posición relativamente central, tiene aparentemente 2 + 2 + 2 (cf. *supra*).

Análisis exegético

El título describe este salmo como uno de los cánticos de peregrinación (*šir ha ma'alôt*; שִׁיר הַמַּעֲלוֹת; cf. *supra*), atribuido a David en el TM, como (allí mismo) 124, 131, 133. El nombre de David falta en testigos importantes de LXX, pero en cambio está en 11QPs^a, que contiene fragmentos de todos los versos del salmo (pág. 24, pl. II V).

V. 1aβ-2

“^{1b} Me alegré cuando se me dijo:

«Vamos a la casa de Yahweh».

² Están puestos nuestros pies,
en tus puertas, Jerusalén.”

שָׂמַחְתִּי בְּאִמְרֵי לִי
בֵּית יְהוָה נִלְוֶה:
עֲמֻדוֹת הַיָּיִן רַגְלֵינוּ. דְּבַשְׁעֲרֵיךָ יְרוּשָׁלַם:

El salmo comienza con una afirmación de alegría: *samahtî*, שָׂמַחְתִּי (me alegré), lo cual tiende a darle un tono generalmente festivo. El motivo de la alegría del salmista es el anuncio de que se va a la “casa del Señor”, es decir, el anuncio de que se emprende la peregrinación a la ciudad santa (cf. Jr 31,6). La fórmula citada es aparentemente la señal del inicio de la peregrinación.

La alegría inherente a la visita a Jerusalén se puede deducir de textos como Sal 84,2; 42,5, y es afirmada para la fiesta de los Tabernáculos en Lev 23,40 (cf. Is 30,29). El sentido exacto del hebreo no es, sin embargo, que el salmista se alegra por la cosa dicha, sino por el hecho de que se la dicen. La traducción literal sería: “me alegré cuando se decía: vamos a la casa del Señor”. Este sentido pediría, según los gramáticos, un infinitivo.²⁶³ El templo, que es central en la ciudad está nombrado desde el principio.

En el v.2 el salmista comprueba que está ya a las puertas de Jerusalén. Esto lo dice describiendo la posición de los pies con un participio (presente) en construcción perifrástica: “los pies están” significa “nosotros estamos”. El plural se encuentra en el TM y versiones, excepto el siríaco, que tiene el singular (“mis pies”). La misma lectura se encuentra ahora en 11QPs^a. En el resto del salmo se habla en primera persona singular menos en el primer hemistiquio del verso final, lo cual es un argumento a favor de esta lectura (especie de *inclusio* (cf. 9a). Las “puertas” del original hebreo se han convertido en “atrios” en la versión griega (*pýlai-aúlai*). Sobre las “puertas”, cf. Neh 3,1-32.

²⁶³ Cf. JOÜON, pár. 166, 1, pág. 510s).

V.3

“Jerusalén, construida como una ciudad compacta en sí y bien junta,”

יְרוּשָׁלַם תִּבְנוּיָהּ כְּעִיר שֶׁחִבְרָהּ-לָהּ יַחְדָּו:

Comienza la alabanza a Jerusalén, con el nombre de la ciudad en primer término. De ella se dice primero una comparación que tiene sus dificultades. Está “construida” (*hab^enūyā*, תִּבְנוּיָהּ), con un énfasis en el participio, que lleva artículo, como si se dijera: la (que está) construida. Esto ha hecho pensar a algunos²⁶⁴ que el término se refiere a la reconstrucción de Jerusalén, hecho importante en la historia de la ciudad; con ello también se daría un *terminus a quo* para la fecha del salmo. Pero el énfasis simplemente acentúa una característica de la ciudad.

La clave está en lo que sigue, donde se determina la comparación: (que está) construida como una ciudad, etc. Esto es principalmente lo difícil, es a saber, la caracterización de la ciudad. El término que se usa en hebreo (*hubbrā*, חִבְרָה, raíz *hbr* forma verbal *pu'al*) designa un acto de la construcción del Tabernáculo en Ex 26,6.9.11; 36,10.13.16.18: la unión o asamblea²⁶⁵ de las diversas bandas de género que lo forman. En estos textos Moisés “construye” así.

En el salmo, la ciudad “está construida”, toda “unida”, “en sí”, “al mismo tiempo”. El texto hebreo masorético tiene dos partículas después del verbo: una reflexiva (*lamed* + sufijo femenino לָהּ; masculino en 11QPs^a, a pesar de referirse a Jerusalén) y un adverbio que significa la simultaneidad, el estar juntos (*yahdaw*, יַחְדָּו; falta en 11QPs^a). Ambas refuerzan el sentido del verbo: la ciudad está construida compactamente, unida en sí y bien junta.

Esta pintura no es ideal. Según las excavaciones de hace diez años,²⁶⁶ Jerusalén estaba construida sobre la pendiente de la colina Ofel, que desciende al valle del Cedrón, las casas amontonadas unas contra otras en niveles diferentes, a la manera de la actual aldea de Silwân, justo enfrente. Así se explica que David viera a Betsabé desde su terraza (2 Sam 11,2) y que Urías su marido no “descendiera” del palacio a su casa (*ibid.* 11,8-13).

El P. de Vaux, uno de los responsables de la excavación, nos decía que la topografía descubierta era una adecuada ilustración de la frase del salmo 122, que queda así confirmada en su tenor literal.

La corrección de Gunkel, seguida por otros²⁶⁷ es innecesaria: *heber* (grupo, conjunto de gente que se reúne en la ciudad) por *hubrā*.

La *metojé* de LXX y la *participatio* de la Vg y el Salterio de Jerónimo *iuxta hebraeos* sugiere más bien la unidad moral de los habitantes.

Conviene notar, para la cuestión cronológica, que la ciudad de la cual se descubre esta topografía es la ciudad anterior al exilio.²⁶⁸

Visto esto, se puede decir que la frase hebrea, con el artículo en “construida” es como una definición de Jerusalén: es “la ciudad” que está construida de ese modo.

El texto masorético divide los hemistiquios después de “construida”, lo cual puede realmente aludir a que Jerusalén destruida, fue nuevamente construida. Pero esto

²⁶⁴ GRIGGS, II, pág. 450.

²⁶⁵ [NB: así en el original de que disponemos. Pensamos que hay un error de tipeo: o es “samblaje” o “ensamblaje”]

²⁶⁶ Cf. RB 69, 1962, págs. 98-100.

²⁶⁷ *Lexikon* de Köhler-Baumgartner.

²⁶⁸ Cf. RB *l.c.*

no refleja necesariamente el sentido original de la frase, que es más bien como hemos dicho.

V.4a

“donde suben las tribus,
las tribus de Yahweh;”

שָׁשָׁם עָלוּ שְׁבָטִים שְׁבָטֵי־יְהוָה

Otro rasgo de la ciudad, esta vez institucional. La frase comienza con un relativo de lugar: “donde” (hebreo *še*, שָׁ, como en Cant y Qoh).

El rasgo institucional es precisamente la peregrinación: *’alû*, עָלוּ (raíz *’lh*), “subir”. A Jerusalén se asciende desde todos lados (menos sensiblemente desde el norte), porque queda sobre colinas, especialmente la del sudeste (Ofel) y noreste (monte del templo).

Pero la raíz *’lh* significa en varios textos del AT “hacer una peregrinación” (Ex 34,24; Dt 17,8; Jc 20,3 (Mispa); 21,5 *ibid.*; 1 Sam 1,21 (Silo); 10,3 (Betel); Is 2,3 (Jerusalén), etc.). Aquí se habla entonces de la peregrinación a la ciudad santa, que era el primer tema del salmo. Se puede notar, para esclarecer el concepto, que las fiestas bíblicas son todas fiestas de peregrinación, que consisten en reunirse en un lugar para hacer determinadas ceremonias (*hag*: fiesta de peregrinaje: Ex 23,14-17; 34,18-25.²⁶⁹)

La peregrinación es aquí cosa de las “tribus” (*šebatîm*), que son sin duda las de Israel, tradicionalmente doce. Aquí se las llama repitiendo el término (cf. *supra*), “tribus de Yah”, abreviación del nombre divino, usada en poesía (17 veces en el Salterio, más otras 22 en la construcción *hallêlû-Yah* (aleluia). La denominación parece única, y alude a un vínculo religioso entre las tribus que se expresa en la peregrinación a Jerusalén ciudad santa donde está la “casa de Yahweh” (vs. 1 y 9).

Se plantea el interesante problema de saber desde cuándo la ciudad fue considerada centro de las tribus unidas y lugar de peregrinación común. Ello es cierto para el tiempo posterior al exilio, cuando no hay otro santuario, pero también para la época de Josías, quien centraliza el culto y consigue (según 2 Crón 35,18) la presencia de miembros de las tribus del norte (Israel) para su celebración de la Pascua.

Por otra parte, el hecho de la traslación del arca, santuario móvil central de las tribus a Jerusalén (2 Sam 6), luego de la conquista y la construcción del templo, obra respectivamente de David y Salomón, habían hecho de la ciudad el centro del culto de las tribus, cualquiera sea la forma en la que esta realidad se manifestara en la práctica.

Los otros santuarios, por ejemplo, seguían existiendo. El relato de la consagración del templo recuerda que Salomón convocó a “los ancianos de Israel, a las cabezas de las tribus” (1 Rey 8,1), y también que asistió “una asamblea inmensa” de gente que venía desde “Lebo Hamat (el extremo norte) hasta el río de Egipto” (el extremo sud): 1 Rey 8,65. Es la situación supuesta por nuestro salmo. Es precisamente esta situación la que Jeroboam intenta modificar con la creación de sus dos santuarios en Betel y en Dan (1 Rey 12,25-30; si el pueblo sigue subiendo a Jerusalén: v.27).

²⁶⁹ La dificultad acerca de la Pascua se puede ver examinada en R. DE VAUX, *Institutions*, II, págs. 386ss. En árabe *hajj*: peregrinación a la Meca.

La frase del v.4a no significa entonces necesariamente que el salmo refleje la situación posterior a la reconstrucción del templo por Nehemías: es igualmente válida mucho antes.

[Finalmente hay que decir que] el verbo “subir” está en perfecto en hebreo, pero representa globalmente muchas acciones repetidas.²⁷⁰ Se lo traduce por un presente, no por un pretérito (Neo-Vg: ascenderunt).

V. 4b

“hay un precepto en Israel
de alabar allí el nombre de Yahweh,”

עֲדוֹת לַיִשְׂרָאֵל לְהַדוֹת לְשֵׁם יְהוָה:

El texto masorético hace seguir el v.4a hasta después de Israel, pero es claro que esta frase con la siguiente constituye un nuevo verso con sus dos hemistiquios. LXX tiene la misma división.

La cuestión es, sin embargo, cómo 4b se combina con 4a: este expresa una acción (“ascienden”), mientras el segundo hemistiquio de 4b expresa una finalidad: “para alabar el nombre de Yahweh”. Esta finalidad, ¿se refiere a la acción de la peregrinación (BJ en español)?, ¿o es la finalidad del “precepto en Israel”? (Kraus, Castellino, BJ francés).

Si se lee de la primera manera, la frase “precepto en/de Israel” queda en el aire, y parece una glosa, que es mejor suprimir (así Briggs) para aligerar la frase, sobre todo después del inciso “las tribus de Yahweh” que ya detiene la marcha del pensamiento.

Es ciertamente mejor leer v.4b como una unidad independiente, gobernada por el adverbio de lugar de 4a (“donde, allí”: *šam*): “hay un precepto de/en Israel de alabar (allí) el nombre de Yahweh”.

La palabra “precepto” (*‘edut*, עֲדוֹת; cf. Sal 81,6; plural de forma distinta: 93,5) designa aquí una ley específica, particular (como en 81,6 de la celebración de una fiesta: paralelo *hoq*): es el precepto que establece la prerrogativa de Jerusalén como santuario de la unión de las tribus (cf. *supra*), pero no necesariamente la ley deuteronomica (Tournay en BJ).

La mención del “nombre” de Yahweh nos recuerda que el templo de Jerusalén es “el lugar donde Yahweh ha hecho habitar su nombre”.²⁷¹

[Finalmente] desde el punto de vista estilístico, se puede notar en este verso la triple repetición de la partícula *lamed* al principio de tres palabras seguidas:

[עֲדוֹת לַיִשְׂרָאֵל לְהַדוֹת לְשֵׁם יְהוָה]

²⁷⁰ JOÜON, pár. 111e, pág. 292.

²⁷¹ Ver Dt 12,5.11; 1 Rey 8,17.29, etc.; expresión ciertamente deuteronomica, pero que “pertenece a la teología del templo”. DE VAUX, *Institutions* II, pág. 186.

V. 5

“porque allí están puestos los tronos para el juicio,
los tronos de la casa de David.”

כִּי שָׁמָּה יֵשְׁבוּ כִסְאוֹת לְמִשְׁפַּט כִּסְאוֹת לְבַיִת דָּוִד :

Este verso, en posición relativamente central (cf. *supra*) y con una medida propia, se revela importante. Menciona además la “casa de David”, en contraposición con la “casa de Yahweh” al principio y al fin del salmo (v.1 y 9). Esto plantea ya la cuestión de su relación con lo que precede.

La partícula *kî*, כִּי, que lo introduce, es causal en hebreo, pero puede ser meramente asertiva. El primer sentido nos daría, de alguna manera, la razón de todo lo que precede: se hace peregrinación a Jerusalén y hay un precepto para Israel de alabar allí el nombre de Yahweh, porque esa es la ciudad de David.

La razón es ciertamente histórica, porque es David quien hizo de la ciudad el centro del reino de las tribus, y es su presencia en ella la que la convierte en centro religioso, cuando traslada a ella el arca. Pero es también teológica, porque la elección de la dinastía davídica y de la ciudad son inseparables en la teología de Jerusalén (cf. vgr. Sal 132).

La íntima relación entre la “casa de Yahweh” y la “casa de David” es una importante característica teológica y literaria de 2 Sam 7 (la promesa de Natán a David). Las versiones antiguas, BJ (español), y Castellino leen la partícula como causal. La lectura asertiva (Kraus) no deja ver clara la conexión entre este verso y los anteriores, y no se entiende por qué aparece aquí la mención de los “tronos” de la dinastía davídica.²⁷²

Los “tronos”²⁷³ sugieren inmediatamente la idea de la monarquía (cf. “trono de David”, 2 Sam 3,10; 1 Rey 1,37 etc.). El plural acentúa aquí la solemnidad de la afirmación (poco frecuente en el AT). Pero se trata de tronos “para juicio” (cf. Dn 7,9) y esto recuerda inmediatamente la “sala del trono, donde se juzgaba, la sala del juicio”, que Salomón construye (1 Rey 7,7) y la función judicial de los reyes de Israel.

De hecho, el rey fue constituido en Israel, en la tradición de los “jueces” (sobre todo los llamados “menores”, según la opinión comúnmente aceptada: Jc 10,1-5; 12,8-15), para “juzgar” (1 Sam 8,5), es decir, para administrar justicia y procurar el derecho de cada uno (cf. 2 Sam 14,4-11: la mujer de Tecoa; 1 Rey 3,16-28: las dos mujeres y el niño recién nacido; 2 Rey 8,3: la mujer cuyo hijo Eliseo resucita, etc.). Se comprende que el oficio de rey sea llamado “juzgar”, y él sea llamado “juez” (cf. 2 Rey 15,5; Sal 2,10 ambos términos en paralelo; 148,11 *id.*; 72,1ss.²⁷⁴

Es exactamente lo que sucede en este verso: los tronos de la casa de David, cuya sede es Jerusalén, están “para juzgar”, es decir para cumplir todas las funciones de gobierno, especialmente las de juicio. Se puede suponer, además, fundadamente, que los israelitas iban a Jerusalén, aparte de las peregrinaciones establecidas (v.4), sobre todo para acogerse al tribunal real (cf. 2 Sam 15,2-6 y los textos arriba citados).

De esta manera, Jerusalén, aparece particularmente como la ciudad donde está “el trono del juicio”. El verbo que se usa de los “tronos” equivale literalmente a “sentarse” (raíz *yšb*), pero también significa “habitar, existir en alguna parte” (Gn 4,16 y

²⁷² Nótese también que la partícula *šam* (allí) une estrechamente los tres versos (cf. *supra*).

²⁷³ Singular en 11QPs^a la segunda vez, que es la única conservada.

²⁷⁴ Ver también R. de Vaux, *Institutions I*, págs. 232-234.

passim). Aquí, sin embargo, está bien elegido porque sugiere la idea de aquel que “se sienta sobre el trono”, es decir, el rey (Dt 17,18; 1 Rey 1,35, etc.).

Los LXX han traducido la última frase como si los “tronos” tuvieran autoridad “sobre” la casa de David: *epí* (cf. Vg *super*).

V.6

“Pedid la dicha de Jerusalén:
sean felices los que te aman,”

שְׁאַלוּ שְׁלוֹם יְרוּשָׁלַיִם שְׂלֵוֵי אֲדֹבֵיךָ:

Con este verso comienza una nueva sección del salmo: la oración por Jerusalén, con la fórmula de bendición dirigida a ella. A ella precede una invitación a hacer este pedido en 6a. El verbo usado aquí (raíz *š'l*) significa “desear, pedir” cf. Zac 10,1: pedir a Yahweh la lluvia. En Jer 15,5 se utiliza la misma expresión: “¿quién se desviará para desearte la paz?”. Esta última cita nos revela el sentido exacto del verbo. “Desear la paz” es el saludo bíblico por excelencia: cf. Jc 19,21; Gn 43,23; 1 Sam 16,4.5 se pregunta por la “paz”; 2 Rey 4,23.26 *id.*²⁷⁵

Se trata entonces de pedir a Dios que sea verdad lo que se desea en el saludo. La “paz de Jerusalén” (construcción genitival: *status constructus*, en hebreo) implica además un juego de palabras, que es en sí una garantía: *šalôm* y *Yerûšalayim* (*Yerûšalem*) están evidentemente relacionados (el nombre quizás significa: fundación del dios Salem): se desea a la ciudad lo que está ya insinuado por su nombre, en virtud de una etimología popular (cf. Sal 76,3: Sión/*Šalem*). De ahí la insistencia en la palabra *šalôm* en vs. 6-8.

Seguramente también se insiste en usar aquí las letras *sin* y *lamed* en varias combinaciones (*ša'alû*; *yišlayû*; *šalôm*), porque sugieren también el nombre de la ciudad, (aliteración; cf. v.7).

La “paz” de la cual se trata no es desde luego la ausencia de guerra, como prueba ya el uso del sinónimo *tôb*: bien, en el v.9. La raíz *šlm*²⁷⁶ significa (según el acádico, el fenicio y el árabe) el estado de integridad, orden y armonía, bienestar, personal o colectivo, que los factores de disolución interrumpen: cf. Lev 26,6; Núm: 6,26 de un individuo; Dt 26,7; con *tôb* como aquí; Jer 29,7: la prosperidad de Babilonia.²⁷⁷ El deseo de paz para Jerusalén está expresado vgr. en el Sal 128,6 (en quiasmo con *tûb*).

El segundo hemistiquio contiene un deseo de bienestar y tranquilidad para “los que aman” a Jerusalén (en segunda persona). Es el comienzo de la fórmula de bendición. El verbo *yišlayû*, יִשְׁלְיוּ (raíz *šlw*; cf. *supra* para la aliteración) significa “estar calmo, tranquilo” es un adecuado paralelo de *šalôm*, y por eso se usa el sustantivo correspondiente (*šalwā*) en la línea siguiente (v. 7).

Es notable la referencia a “los que aman” a la ciudad: el salmista es evidentemente uno de ellos, así como el autor del salmo 84. Los fundamentos de este

²⁷⁵ Cf. Jer 6,14; 8,11 acerca de Jerusalén; 2 Crón 15,5; Jc 6,23; Tob 12,17; Mt 10,12; Lc 24,36; Jn 20,21, etc.

²⁷⁶ [NB: En el original figura “*šim*”. Pensamos que es un error del copista, pues la raíz de *šalôm* no puede ser nunca *sim*.]

²⁷⁷ Si se advierte este sentido se entiende cómo David puede inquirir en 2 Sam 11,7 acerca del “buen andamiento” de la guerra: *šalôm hamilhamā*. Vg *quo modo administraretur bellum*.

amor por la ciudad han sido expresados en lo que precede (3-5) y en otros textos: el principal es siempre que Dios mora allí. Con este hemistiquio empieza ya la fórmula de bendición, que continuará en v.7 con una referencia a la ciudad como tal, y en v.8 a “los hermanos y amigos” del salmista, que son sin duda “los que la aman”.²⁷⁸

V.7

“haya dicha en tus muros,
tranquilidad en tus torres”

יְהִי־שְׁלוֹם בְּחֵילֶיךָ שְׁלוֹהַּ בְּאַרְמֹנֹתֶיךָ:

Sigue la fórmula de bendición con el verbo en optativo (*iussivum* en hebreo: se desea bienestar, prosperidad (*šalôm*, שְׁלוֹם) y tranquilidad (*šalwā*, שְׁלוֹהַּ) a la ciudad, eligiendo dos aspectos para atribuir a cada uno una de las cosas que se desean.

El primer aspecto se designa en hebreo con *hêl*, palabra que es homófona de *hêl*: potencia, ejército, en ciertas construcciones, pero tiene raíz (*hwl*) y significado distinto.

Se percibe bien este sentido en textos como 2 Sam 20,15; Lam 2,8; Nah 3,8; Zac 9,4 donde el término designa un recurso de protección de la ciudad, en relación con la muralla (*hômā*). Es un antemuro, que defiende al muro propiamente dicho. Aparece también en el Sal 48,4 a propósito de Jerusalén, con el mismo paralelo que aquí. Se ve así que se trata de dos aspectos prominentes y visibles de la ciudad.²⁷⁹

El segundo aspecto: *‘arm^enôtêha*, אַרְמֹנֹתֶיךָ (*‘arm^enôt*, singular *‘armôn*) parece ser una referencia a las torres fortificadas de los edificios importantes, palacios, etc. Así en Tirsá (1 Rey 16,18), Samaría (2 Rey 15,25): torreones, torres.

Los dos términos designan así las fortificaciones de la ciudad, una adecuada metonimia por la ciudad misma.²⁸⁰

V. 8

“por mis hermanos y amigos,
hablaré de la dicha acerca de ti,”

לְמַעַן אֶתִּי וְרַעֵי אֲדַבְּרָה־נָא שְׁלוֹם בְּךָ:

La partícula hebrea compuesta que comienza este verso y el siguiente (*l^ema’an*, לְמַעַן: “con cuidadosa atención a”) indica la finalidad, el motivo de una acción.

Aquí el salmista se propone “hablar” en pro de Jerusalén, a causa de “sus hermanos y amigos”. Estos son ante todo los miembros de las “tribus de Israel” (v.4), que ascienden con él en peregrinación a la ciudad, y la aman (v.6). Ya se ha dicho que participan de la bendición de la ciudad, que es, en realidad, la bendición para sus habitantes y visitantes. Las dos expresiones pueden designar categorías distintas de

²⁷⁸ Es innecesario corregir “los que te aman” en “tus atrios” (BJ francés), aunque un manuscrito hebreo tiene esa lectura.

²⁷⁹ Los LXX han traducido *dýnamis* (potencia, ejército) a riesgo de un contrasentido, si bien, en otros textos han traducido correctamente: *proteǵisma* (Neo-Vg *in muris*).

²⁸⁰ Cf. R. de Vaux, *Institutions* II, págs. 36 y 41. Ver además el v.3.

personas: los miembros del mismo clan (“hermanos”), los “demás” (“amigos”, “prójimos”).²⁸¹

El salmista “quiere” o “se propone” hablar (‘*adabb^erana*’, אָדַבְרָנָה; raíz *dbr*, cohortativo), pero lo que sigue no introduce la oración directa,²⁸² sino el objeto directo e indirecto de la locución: hablaré “paz, prosperidad” (cf. 1 Sam 19,4: Jonatán hablará bien/lo bueno acerca de David, con idéntica construcción; Jer 18,20b, etc.) “acerca de ti”, Jerusalén.

El hebreo usa aquí la preposición *b^e* (בְּ) con el sentido “acerca de”, como en el texto de 1 Sam recién citado (cf. *ibid.* v.3; Dt 6,7; 11,19; Sal 87,3; 119,46). Así entendió la versión de los LXX: *perì sou* (la Neo-Vg en cambio: *loquar* “*Pax in te*”). El paralelo estricto del v.9 no permite dudar de esta lectura: “a causa de... buscaré el bien para ti”. Pronunciada la fórmula de bendición en el v.7, este verso y el siguiente la explicitan y completan.

V.9

“por la casa de Yahweh, Dios nuestro,
procuraré tu bienestar.”

לְמַעַן בֵּית־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֲבַקֶּשׂה טוֹב לְךָ:

La construcción de este verso, según acabamos de notar, es idéntica a la del v. 8. El motivo señalado aquí es la “casa de Yahweh, nuestro Dios”, es decir, el templo, que es el centro de la preocupación del salmista y la razón de su amor por la ciudad. Nótese que se vuelve al plural de primera persona (“nuestro Dios”), como en el v.2 (*inclusio*, cf. *supra*).

El “bien” que el salmista quiere procurar (raíz *bqš*: buscar) para Jerusalén, es el conjunto de todos los bienes, lo que hace la felicidad de la ciudad: cf. Sal 34,13; 4,7; Neh 2,10 (con *ṭôbā*, femenino por neutro como aquí 11QPs^a), etc. La versión de los LXX tiene adecuadamente *ta agathá*.

Origen y matriz vital

Es suficientemente claro que el salmo 122 es un salmo de peregrinación a Jerusalén, en el cual se canta la gloria de la ciudad y se le desea todo bien. Su *Sitz im Leben* es el término del viaje o ascenso a la ciudad santa, cuando se ha entrado o se está entrando en el templo.

Acerca de estas peregrinaciones, y los cánticos que las acompañaban, se puede ver Is 30,29 (se viene de noche con alegría, tocando flautas, etc.); Jer 31,6 (el anuncio y la invitación; comparar con Sal 122,1). En ese momento se vive más intensamente el sentido de Jerusalén en la piedad israelita, y se “la ama” (Sal 122,6). De ahí, la explosión de admiración que se expresa en el cántico. Es importante percibir, sin embargo, que lo que se dice no es fruto meramente de la imaginación poética, alimentada por el entusiasmo, sino expresión adecuada de la teología de la ciudad santa, a que hemos aludido en el comentario, y sobre la cual tendremos todavía algo que decir. Por eso se va a Jerusalén y por eso se canta su gloria.

²⁸¹ Ver en el Sal 88,19 una expresión parecida (que puede ser una hendíadis: el prójimo que me ama).

²⁸² B.J. Castellino: “paz en ti”.

Ni la teología ni su expresión poética son necesariamente posteriores al exilio, puesto que están fundadas, como hemos dicho, en la elección de David por Yahweh, y la conexión de esta elección con la presencia del arca en la ciudad (2 Sam 6 y 7).²⁸³ Al contrario, este doble tema teológico: dinastía davídica y presencia de Yahweh, ratificado por la erección del templo bajo Salomón, domina el período de la monarquía, según se ve ya en Am 1,2 (inauguración de su libro), y a pesar de las invectivas que se dirigen contra la ciudad (cf. vgr. Is 1,21-26) y contra el templo (Miq 3,12; Jer 6,7 y 26). Son las tradiciones propias de Jerusalén, que son cantadas en estas ocasiones festivas.

No están, además, limitadas al reino del sur (Judá), durante el período de la división de la monarquía, si no las políticas (la elección de la dinastía davídica), sin duda las religiosas²⁸⁴: un profeta como Ahías de Silo aprueba la división del reino salomónico (1 Rey 11,29-39) pero condena a Jeroboam por haber llevado a cabo su reforma religiosa (1 Rey 14,5-16). Ambos textos están redactados en la perspectiva del historiador deuteronomista (cf. 11,32.36), pero se piensa que responden a una realidad histórica bajo este aspecto.²⁸⁵ La mención de las “tribus de Yahweh” en el Sal 122,4 no justifica, entonces, la atribución del salmo a una fecha tardía.²⁸⁶

Enseñanza teológica

El contenido y forma del salmo son prueba del lugar que ocupa en la piedad israelita la ciudad de Jerusalén. Esto sugiere ciertas reflexiones.

1. Jerusalén es una ciudad *santa*,²⁸⁷ porque es la “ciudad de Dios” (Sal 46,5), la “ciudad del gran rey” (48,3). Es decir, porque en ella está el templo de Yahweh. El problema de cómo el Dios trascendente del Antiguo Testamento puede habitar en un punto de la tierra, cuando “los cielos supremos no pueden contenerlo, cuánto menos esta casa que he construido” (1 Rey 8,27, oración de la consagración del templo de Salomón), se intenta resolver con la teología del “nombre”. Es el nombre de Yahweh que “habita” en el templo (1 Rey 8,29; Sal 122,4b), según la fórmula frecuente del Dt (cf. 12,5.11 y *passim*). Pero esto basta: el templo de Jerusalén es el único lugar de la tierra donde, a partir de un cierto momento, el Dios del Sinaí se hace normalmente presente a los hombres.

Otras concepciones teológicas serán más audaces: en Jerusalén se puede ver el “rostro de Dios”. Así Sal 26,8; 42,3; 63,3 etc. según la vieja fórmula de los códigos: Ex 23,25b.17; 34,20.24 (donde el texto masorético tiene “aparecer” en lugar de “ver”).

Otra fórmula que se usa se refiere a la “gloria”: es la “gloria de Yahweh” que habita en Jerusalén (Sal 26,8), la cual se encuentra también en el relato de la consagración del templo (1 Rey 8,11).

Todas estas explicaciones teológicas subrayan el mismo hecho: esta es la ciudad de Dios; de alguna manera, Dios está aquí, sin dejar de estar en el cielo y hasta “en los confines del mar” (Sal 139,10), ni perder tampoco su libertad de manifestarse en un

²⁸³ Nótese que los dos hechos están relatados en capítulos contiguos, profundamente vinculados entre sí por obra, sea del autor de la “historia de la sucesión de David”, sea del redactor deuteronomista.

²⁸⁴ [NB. Reconocemos que aquí hay una dificultad en la redacción, pero no hemos querido alterar el texto original.]

²⁸⁵ Cf. R. DE VAUX, *Jérusalem et les Prophètes*, RB 73, 1966, págs. 481-509, esp. 489-491.

²⁸⁶ Cf. *ibid.* pág. 509, contra G. WANKE, *Die Zionstheologie der Korachiten* que lleva los cánticos de Sión al período post-exílico, como R. Tournay y otros mientras H.J. KRAUS, II, pág. 839, pone el *terminus a quo* del salmo en la época de David.

²⁸⁷ Cf. todavía Apoc 21,2; y el nombre árabe actual de la ciudad es *el-Quds*: la Santa.

lugar diferente (como en el Horeb, cuando la peregrinación de Elías: 1 Rey 19,11-12). Pero Jerusalén es el “lugar de la presencia de Yahweh”.

2. Esto funda el sentido de la peregrinación. Se viene a Jerusalén “en búsqueda de Yahweh”, Sal 28,7. Conviene leer la oración de consagración del templo, puesta en labios de Salomón (1 Rey 8,22-53 // 2 Crón 6,12-42) para apreciar el lugar central del templo en la piedad israelita: es allí donde “oye las oraciones de su siervo y de su pueblo” (1 Rey 8,29-30; 2 Crón 6,19-21), en todas sus necesidades, que la oración enumera una tras otra. Allí también se lo “alaba”, como dice el Salmo 122,4b.

Hay entonces un centro religioso, que poco a poco se va haciendo más exclusivo que los santuarios locales, fundados teológicamente en teofanías (cf. Ex 20,24) y tenazmente persistentes hasta que la ley deuteronomica manda suprimirlos (Dt 12,2ss; cf. 2 Rey 23,23), aduciendo la contaminación idolátrica.

A lo largo del libro de los Reyes se juzga a los monarcas de Judá en función de este principio deuteronomico, que es el principio de la unidad del santuario: cf. 1 Rey 14,23; 15,14; 22,44, etc. Los profetas son a su modo testigos, como hemos dicho (cf. *supra*) de este papel del templo, que comunica su santidad a la ciudad. Señalan también sus límites y exageraciones. Pero la restauración se hace en función de la misma idea, según se ve en el Dt-Is y especialmente en el Trito-Is (cf. vgr. Is 60), y en los libros de Esdras, Nehemías, Ageo y Zacarías.

Para todo este tiempo, los salmos dan testimonio de la intensidad con la cual este valor religioso de la presencia divina en Jerusalén era vivido. Las correcciones teológicas no bastan para apagar el entusiasmo, y sólo el NT logrará transformar el privilegio de Jerusalén (cf. Jn 4,21-23), porque Jesús es el verdadero templo (cf. Jn 2,19), y los cristianos (1 Cor 3,16-17; 6,19; 2 Cor 6,16), a precio de espiritualizar la noción de la misma ciudad santa y convertirla en “la morada de Dios con los hombres.”²⁸⁸

3. Notamos también que el tema de la elección de Jerusalén (Sal 78,68, el monte Sión; 132,13 con el mismo nombre), retomado por la escuela deuteronomista (Dt 12,5.11; 1 Rey 8,16.44.48 etc.) está estrechamente vinculado (en los salmos citados, y en los textos deuteronomistas) a la elección de David y su dinastía. Es lo que aparece en el v.5 de nuestro salmo.

Se puede ver un cierto paralelo entre la situación del Sinaí y la de Jerusalén: hay un lugar sacro, donde Yahweh se manifiesta, hay una alianza (la mosaica y la davídica) y hay una persona central en la alianza (Moisés y David); hay también una serie de preceptos (cf. Sal 93,5; 132,12).

Luego, hasta cierto punto, la primera alianza ha sido reinterpretada en función de David y Jerusalén. El punto central de esta relación entre la ciudad, el templo y la dinastía, debe ser buscado, como decíamos más arriba, en el hecho de la traslación del arca por obra de David (2 Sam 6, en conexión con el relato de su elección: 2 Sam 7). La dinastía, sin embargo, desaparecerá, y poco a poco el destino religioso y político de la ciudad dejarán de coincidir. Las profecías sobre la restauración de Jerusalén no mencionan a David (cf. Is 60), las profecías de la restauración de la dinastía no mencionan a Jerusalén: Am 9,11s; Ez 34,23; 37,24.²⁸⁹ La razón profunda de esto es la

²⁸⁸ Apoc 21,3; cf. v.9ss. v.22, etc. inspirados en la *tôrā* de Ezequiel: 40ss. Puede verse la obra de Y. CONGAR, *Le Mystère du Temple ou l'Economie de la Présence de Dieu à sa créature*. Paris, 1958, de la cual hay traducción española.

²⁸⁹ Cf. DE VAUX, art. cit. págs. 491-3.

conciencia que se tiene a lo largo de la historia del pueblo de que Yahweh es el verdadero rey que reina en la ciudad (cf. Sal 93,1).²⁹⁰

4. Se explican así los sentimientos expresados en este salmo, y en otros, respecto de la ciudad santa.²⁹¹ El salmista se “regocija” de partir hacia ella (v.1) y desea el bien a los que “la aman” (v.6). El amor por Jerusalén se despliega, en forma de queja, en las Lamentaciones. Aquí se manifiesta en el pedido de bendición, que es relativamente sobrio (vv. 7-9), comparado con los esplendores del Trito-Is (cf. 54,11-12, y Is 60 y 62).

Jerusalén es una ciudad terrena, no una ciudad transfigurada, a la cual se desea el bienestar y la prosperidad que trae el ser la ciudad de Yahweh. Implícitamente se dice que los israelitas disfrutarán de esa prosperidad porque “Dios está con ellos” en Jerusalén. De esta manera, se puede pensar que la ciudad es inviolable, y que nunca podrá ser tomada. Es sabido cómo esta noción debía todavía ser purificada en tiempos de Jeremías, por su predicación (Jr 26), y sobre todo por los hechos (39,4-10; 52,12-13: la ruina de la ciudad).

²⁹⁰ Cf. DE VAUX, pág. 492.

²⁹¹ Cf. también Lam, *passim*, especialmente 1,1ss; 2,2, la gloria de Israel, etc.

VI. Salmo 110

Es un salmo regio, de un género literario especial, que suele recibir este nombre (Salmos reales, o del rey). Como veremos, sobresale en este salmo el carácter oracular, puesto que la unidad literaria más identificable es, en efecto, el oráculo (ya en el v.1), en lo cual se parece a otros salmos del mismo tipo (cf. Sal 2,7; 89,20-38; 132,11-18).

Es preciso reconocer desde ya su importancia en la teología bíblica, y sobre todo en la cristología del NT: es el texto del AT más citado en el NT.²⁹² Esta es una de las razones que nos mueve a estudiarlo, a pesar de su extrema dificultad.

En vista de esto, modificaremos un poco nuestro esquema habitual, insistiendo sobre todo en los problemas que plantean los diferentes aspectos del salmo, e indicando en cada caso la solución que nos parezca más aceptable. La unanimidad todavía no se realiza, al menos por lo que toca a muchos de los problemas planteados. Se advierten, sin embargo, ciertas tendencias que convendrá subrayar. De esta manera tendremos ocasión de llamar la atención sobre el *método* que conviene seguir en el estudio y solución de las dificultades señaladas. Si estas son propias del salmo 110, no son ciertamente exclusivas de él.

[Texto Masorético]

- 110.1 לְדָוִד מִזְמוֹר נְאֻם יְהוָה לְאֹדְנֵי שָׁב
 לְיַמִּינֵי עַד-אֲשֵׁית אֹיְבֶיךָ הַדָּם לְכַגְלִיךָ:
 110.2 מִטֶּה-עֵינֶךָ יִשְׁלַח יְהוָה מִצִּיּוֹן רִדְהָ בְּקִרְבֵּי
 אֹיְבֶיךָ:
 110.3 עֲמֹךָ נִדְבַת בְּיוֹם חֵילֶךָ בְּהַדְרֵי-קֹדֶשׁ מִרְחֹם
 מִשָּׁחַר לֶךָ טַל יִלְדֹתֶיךָ:
 110.4 נִשְׁבַּע יְהוָה וְלֹא יִנָּחַם אֶתֶּה-כִּתְּנָן לְעוֹלָם
 עַל-דְּבַרְתֵּי מַלְכֵי-צָדֵק:
 110.5 אֹדְנֵי עַל-יְמִינֶךָ מֶחֶץ בְּיוֹם-אֲפֹן מְלָכִים:
 110.6 יָדִין בְּגוֹיִם מְלֹא גִוִּיּוֹת מֶחֶץ רֹאשׁ
 עַל-אֲרֶץ רַבָּה:
 110.7 מִנְחָל בְּהַרְרֶךָ יִשְׁתַּה עַל-פְּנֵי יְרֵים רֹאשׁ:

²⁹² 25 citas, según la lista de *The Greek New Testament*, editado por K. Aland, etc., 1966, pág. 908: 18 de Sal 110,1; 7 de Sal 110,4.

[Traducción]

1. De David. Cántico
Oráculo de Yahweh a mi señor: “Siéntate a mi derecha
mientras pongo a tus enemigos como escabel de tus pies”.
2. Tu poderoso cetro extienda Yahweh desde Sión:
domina en medio de tus enemigos, tu pueblo te acompaña en el día de
/ tu victoria.
3. (tú) en vestiduras sacras desde el nacimiento
desde la aurora a ti (el rocío) de tu juventud de tu origen.
4. Jura Yahweh y no se arrepentirá:
“tú eres sacerdote para siempre, a causa de Melquisedec”.
5. El Señor a tu derecha: destroza los reyes en el día de su ira,
6. Juzga a los pueblos, acumula cadáveres, rompe cabezas en un amplio campo,
7. bebe del torrente en el camino: por eso alza la cabeza.

Estructura literaria

En el texto del salmo 110 se distinguen en seguida dos *oráculos* divinos. El primero abre el salmo: v.1 con *n^eum*, $\square\aleph$, que designa un oráculo en muchos textos proféticos, y Yahweh como el autor del oráculo. El segundo, paralelo al primero, pero introducido por una fórmula distinta (“juró Yahweh”) está en el v.4.

En la introducción a estos dos oráculos habla el salmista (cf. v.1, *mi Señor*), pero solamente para hacer hablar a Yahweh. En el resto del salmo parece hablar nuevamente el salmista, dirigiéndose al rey en segunda persona, y no refiriéndose a él en tercera, como en el v.1. Así en v.2.3a.3b²⁹³.5a.

Queda el problema de los vs. 5b-7 donde los verbos están en tercera persona: ¿se habla del rey o de Yahweh? Según el texto actual parece no haber duda de que el sujeto es Yahweh, pero es posible que originalmente no fuera así, sobre todo por la extraña referencia del v.7, que no se ve cómo atribuir a Yahweh, sino más bien al rey (en el caso de que el texto sea correcto).

Esta doble comprobación nos brinda ya un hilo conductor para el análisis literario del salmo. Este está aparentemente construido a partir de dos oráculos y dos proclamaciones, en forma alternada.

El esquema sería, entonces: oráculo (v.1) -proclamación- (2.3); oráculo (v.4) -proclamación- (5-7). O sea: A-B/A'- B'. Este orden se altera si se ve en 3aβ.b, otro oráculo,²⁹⁴ pero esto parece discutible (cf. *infra*).

Cabe notar todavía, desde el punto de vista literario, que la segunda proclamación (v.5) hace eco al primer oráculo: (v.1) *mi derecha* (la de Yahweh), *tu derecha* (la del rey), sin que este cambio de posición deba preocuparnos demasiado mientras Señor (Yahweh) encuentra eco en *mi Señor* (el rey: v.5 y 7).

A su vez, llama la atención que el segundo oráculo, donde se menciona el “sacerdote eterno”, sigue a la primera proclamación donde se habla de “esplendor sagrado” (cf. Sal 29,2), lo cual sugiere una alusión cultural. Habría así otra

²⁹³ Según el texto masorético; el griego es distinto.

²⁹⁴ Así Kraus y las versiones antiguas.

correspondencia: entre la primera proclamación y el segundo oráculo. No insistiremos en ella sin embargo, a causa de las dificultades textuales y exegéticas del v.3.

En los versos 5-7 una palabra es repetida cada vez en el verso siguiente, formando una especie de cadena: “destroza” (*mḥš*) en los vs. 5 y 6, la segunda vez con “cabeza” como objeto (*maḥaš ro ’š*, מַחֲשׁוֹת רֹאשׁ), mientras esta última palabra es repetida en el v.7, en posición final.

Si el v. 7 habla del rey, se sugiere la conexión entre “levantar la cabeza” (*ibid.*), signo de victoria, y los “enemigos como escabel de los pies” (v.1), que también expresa la victoria. La repetición frecuente del sufijo de segunda persona singular (-*êka*; -*ka*) da lugar a una serie de asonancias, sobre todo en los primeros versos del salmo.

El metro es variado, sin que pueda advertirse un esquema definido. Hay versos de 3 + 2 acentos (v.1), 2 + 2 (1b), 3 + 3 (7), 2 + 3 (5). El salmo dista mucho de la regularidad de construcción y medida que hemos visto en salmos como 29 ó 93. Esto se debe quizá a dificultades en la transmisión, que no sería exenta de problemas. Con todo, conforme a lo dicho, una estructura básica es todavía discernible, sea ella o no estrictamente original. Puede ser en efecto, que el salmo sea una composición a base de elementos extraídos de un contexto más complejo y completo.

Análisis exegético y textual

V. 1

“De David. Cántico.

Oráculo de Yahweh a mi señor: «Siéntate a mi derecha mientras pongo a tus enemigos como escabel de tus pies»”

לְדָוִד מִזְמוֹר נְאֻם יְהוָה לְאֹדְנֵי שֵׁב
לְיָמֵי עַד-אֲשֵׁית אֵיבֵיךָ הַדָּם לְרַגְלֶיךָ:

Después del título que señala el autor (presunto), David, y la categoría (*mizmor*, מִזְמוֹר: salmo), comienza con la introducción al primer oráculo. La traducción más adecuada de esta fórmula introductoria es: oráculo de Yahweh a mi señor.²⁹⁵

La palabra “oráculo” (*n^e ’um*, נְאֻם) con el nombre de Yahweh (en forma simple o compuesta) es la designación normal de una locución divina, que se asocia a las palabras mismas de la locución, a manera de acentuación o garantía de su origen.²⁹⁶ Va generalmente al final (cf. vgr. Is 3,15), o en el contexto del oráculo (2,11), rara vez al principio, como aquí (Is 56,8; Zac 12,1).

En algunos textos se usa con el nombre de la persona que pronuncia el oráculo: Balaam (Núm 24,3.4.15.16), David (2 Sam 23,1), Agur (Prov 30,1).

Hay otro salmo que comienza exactamente de la misma manera que el 110, pero con la notable diferencia que en lugar del “oráculo de Yahweh a mi señor”, se habla del “oráculo del crimen/rebelión al impío” (36,2), evidente imitación de nuestra fórmula.

El uso de esta palabra, o fórmula, sugiere ya en nuestro salmo la intervención de alguien que transmite el oráculo, puesto que de eso se trata. Es sin duda un profeta en

²⁹⁵ Cf. BJ francés y español, Kraus, Castellino, etc.

²⁹⁶ 167 veces en Jeremías, 83 en Ezequiel, 23 en Isaías, pero 21 en Amós, 20 en Zacarías y 11 en Ageo, que son muchos más breves.

relación con el rey, que comunica a este las voluntades divinas (ver el papel de Natán en 2 Sam 7; pero también Gad, profeta “vidente del rey”: 2 Sam 24,11; 1 Crón 21,9; Heman en 1 Crón 25,5; también la escena de 1 Rey 22,6ss).

Notemos desde ya que el rey recibe de Yahweh, por medio de un oráculo profético, el conocimiento de su propio estado. Es el contenido del oráculo. Notemos asimismo que el que habla (el profeta mismo, aparentemente) llama “mi señor” al rey (como a Dios, en v.5 pero la forma del sufijo *mi* es distinta, como siempre, para subrayar la diferencia entre el señor humano y el divino [יְהוָה , יְהוָה , respectivamente]).²⁹⁷

El contenido del oráculo es una invitación de Yahweh a que el rey tome el puesto a su derecha con una frase subordinada de carácter temporal. Esta frase subordinada no indica un límite temporal absoluto, como si más allá de la sumisión de los enemigos el rey no continuara sentado a la derecha, sino una cierta contemporaneidad,²⁹⁸ e incluso una cierta finalidad.²⁹⁹ De esta manera, hay que entender ambas frases (la principal y la subordinada) como íntimamente relacionadas.

La primera significa que el rey se sienta en el trono, sea en el mismo trono de Yahweh, sea en otro trono, a su derecha. La misma noción teológica se encuentra expresada (cuando ya no hay rey en Israel) en 1 Crón 28,5 (la fórmula plena: “el trono del reino de Yahweh sobre Israel”); 29,23 (Salomón “se sienta sobre el trono de Yahweh”); 2 Crón 9,8 (Yahweh “te puso sobre su trono”).

Se quiere decir con esto que el rey es asumido a la esfera divina, pero también que tiene su reino de Yahweh, con Yahweh y bajo Yahweh, porque el reino es suyo.

Como “sentarse sobre el trono” es ser entronizado, aquí tenemos una escena de entronización, y una indicación bastante precisa sobre el *Sitz im Leben* del primer oráculo, y en realidad, de todo el salmo.

Es difícil reconstruir la ceremonia a la cual se alude. Quizás estaba en relación con el arca, que era en Jerusalén el “trono de Yahweh” (Is 6,1; Sal 80,2, etc.), pero es de notar que la fórmula continúa siendo usada (en Crónicas) cuando ya no hay arca. En todo caso con el templo.³⁰⁰

La “derecha” es el lugar de honor: la reina a la derecha del rey (Sal 45,10), su madre (1 Rey 2,19) y el lugar favorable: Sal 16,8; 109,31 el verso inmediato anterior a 110,1; 121,5; 137,5; 142,5.³⁰¹

La segunda frase, subordinada a la primera (cf. *supra*), indica que la entronización del rey a la derecha de Yahweh hace que este le dé la victoria sobre todos sus enemigos. Los “enemigos” de un rey pueden ser internos y externos. Ambos son aquí aludidos. La idea es que Yahweh incorpora al monarca en su esfera de poder³⁰² y le comunica su fuerza victoriosa. Las guerras del rey serán las “guerras de Yahweh” (1

²⁹⁷ El mismo uso, dirigiéndose al rey en 1 Sam 22,12 (sacerdote); 26,18 (David a Saúl), 1 Rey 1,13 (la mujer del rey).

²⁹⁸ Gesenius-Kautzsch, pár. 164f, pág. 530.

²⁹⁹ [NB: Inmediatamente el P. Mejía escribe “(cf. en JOÜON, pár. 113k, pág. 304), un ejemplo parecido. Traducir: *mientras* pongo, o: *para que* ponga.” Notamos que la frase está mal escrita, o mal reproducida. Parafraseamos el texto de esta manera: Cf. en JOÜON, pár. 113k, pág. 304 un ejemplo parecido. Se debe traducir, pues: *mientras* pongo -que es la traducción que el P. Jorge realiza-, o: *para que* ponga.]

³⁰⁰ Cf. 2 Rey 11,14 la escena de la consagración de Joás con el paralelo de 2 Crón 23,13 y el comentario de R. DE VAUX, *Institutions*, I, págs. 158-159.

³⁰¹ Cf. todavía “a la derecha y a la izquierda”: Mc 10,37.40; Mt 20,21.23 y aquí v.5.

³⁰² H.J. KRAUS, II, pág. 757.

Sam 18,17; Cf. Núm 21,14), y él le dará el triunfo. Es lo que se pide en los salmos 20 y 21, y se agradece en el salmo 18 (cf. vv. 32ss). El final del presente salmo (vs. 5-7) describe la misma situación.³⁰³

Hacer de los enemigos “escabel de los pies” refleja la costumbre oriental de poner el pie sobre el cuello de los vencidos: Jos 10,24 (Josué y los oficiales); Is 51,23; Marduk sobre el cuello de Tiamat vencida.³⁰⁴ Los reyes vasallos en las cartas de Tell el-Amarna dicen al Faraón: “yo soy el escabel de tus pies” (84,4; 141,40 etc.). Es la clásica representación egipcia: en el escabel que sostiene los pies del monarca están representados los enemigos sometidos.³⁰⁵

Este verso es frecuentemente citado (en sus dos partes) en diversos escritos del Nuevo Testamento.³⁰⁶

V. 2³⁰⁷

“Tu poderoso cetro extiende Yahweh desde Sión:
domina en medio de tus enemigos, tu pueblo te acompaña en el día de tu victoria.”

מִפֶּה-עֵזְךָ יִשְׁלַח יְהוָה מִצִּיּוֹן
רִדָּה בְּקִרְבֵּי אֱבִיךָ:

El versículo 2 contiene (quizás con v.3, cf. *infra*) la primera proclamación dirigida al rey en segunda persona.

Está presentada en forma de deseo (extienda, domina), pero igualmente describe una realidad actual, y quizás un acto visible. Se advierte también su estrecho paralelismo con el v.1. Allí se trata de la ubicación en el trono por obra de Yahweh, aquí del don del “cetro” por obra del mismo Yahweh. Allí se trata de la sumisión de los enemigos prometida por Yahweh, aquí del dominio sobre ellos que el mismo rey ejerce.

Ambas cosas están además, como en el v.1, estrechamente relacionadas: el don divino y la victoria. Teológicamente, es importante notar que el rey recibe su “cetro” de Yahweh: es él quien lo hace rey (como a David: 1 Sam 16; y a los demás Sal 2,6).

Yahweh le tiende el cetro “desde Sión” donde él es rey y donde mora como tal (cf. vgr. Sal 99,2): el rey es asociado a este gobierno (cf. Sal 2,6 en Sión, mi monte santo).³⁰⁸

El “cetro de tu fuerza” es “tu fuerte cetro” con una alusión al poder que el cetro confiere y simboliza. En el Sal 2,9 el “cetro” (distinta palabra hebrea: *šabeṭ*) es de “hierro”. En Sal 45,7 es “justo, recto” (notar el paralelo con el trono, como aquí). En Jer

³⁰³ Ver también Sal 2, con la rebelión al principio (vs. 1-2) y la sumisión al final (8-9.10-12). Recuérdese que el rey es ante todo un guerrero (cf. 2 Sam 11,1 en la traducción ordinaria).

³⁰⁴ *Enuma Eliš* 104, 118, 129; ANET pág. 67.

³⁰⁵ Un ejemplo conocido es el escabel del trono de Tut-an-akh-Amón, mal reproducido en ANEP n° 417, págs. 145.

³⁰⁶ Ver la lista en *The Greek New Testament* (pág. 908), a la cual hay que añadir todavía, por lo menos 1 Pe 4,22.

³⁰⁷ [NB: Para el v. 2 mantenemos de una parte la traducción que el P. Mejía realiza, y al mismo tiempo damos el TM. En el curso del comentario Mejía explica (pág. 135, *infra*) por qué une 2b y 3aα como un solo verso, dejando aparte 3aβ y 3b]

³⁰⁸ Nótese que la concepción del rey y del origen de su poder que se expresa en el salmo 110 parece suponer que Yahweh es rey en Jerusalén antes que el rey y por encima de él.

48,17 el “cetro fuerte” (con *matfē*, como aquí) es el de Moab, que es quebrado. En Ez 19,11.12.14 se usa la expresión del salmo 110,2 para designar a los reyes de Judá. Dios lo tiende o “extiende” como tiende “su mano” (Sal 138,17), para liberar al salmista de sus enemigos.³⁰⁹

En relación con el poder recibido con el cetro, el salmista (o el profeta) dice al rey que “domine”, usando un verbo (raíz *rdh*) que es usado otras veces del poder real, y que seguramente implica un sistema de relaciones concretas de autoridad y sumisión (cf. 1 Rey 5,4; Sal 72,8; Núm 24,19; Is 14,6). Se usa también del hombre como tal, en relación con su dominio sobre la creación (Gen 1,26.28). Es curioso notar que el sentido original de esta raíz (según Jl 4,13) es: poner el pie encima, pisotear, lo cual establece una correspondencia con el escabel de los pies, del v. 1. Esta correspondencia se acentúa por el uso de la palabra “enemigos” en ambos versos (*‘oy^ebîm*, con el sufijo de segunda persona singular). La preposición “en medio”, בְּקֶרֶב, que el verbo rige aquí, es inusual con él: da quizá la idea de una batalla, en la cual el rey, rodeado de enemigos, sale de ellos victorioso.³¹⁰

V.3

“(tú) en vestiduras sacras desde el nacimiento
desde la aurora a ti (el rocío) de tu juventud de tu origen.”

עֲמֹדַי נִדְבַת בְּיָוִם הַיְלֵךְ בְּהַדְרֵי־קֹדֶשׁ מִרְחֹם
מִשְׁחַר לְךָ טַל יְלִדְתִּיךָ:

El verso 3 es la “crux” (o una de las “cruces”) del salmo 110. El problema debe ser encarado desde dos ángulos, inseparables pero distintos: el texto en sí y su significado.

⌘ a. El texto

Se ponen a continuación el texto masorético y el griego de los LXX, para que se los pueda comparar y apreciar las dificultades que plantean que sus diferencias. La traducción es literal.

TM:

tu pueblo generoso³¹¹ en el día de tu fuerza (o: de tu ejército)
con vestiduras sacras
desde el vientre de la aurora (?), a ti el rocío de **tu juventud**.

LXX:

μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου
ἐν ταῖς λαμπρότησιν τῶν ἁγίων:
ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε.

³⁰⁹ Notar el paralelo, y cf. también 18,17 y 1 Sam 14,27 donde Jonatán “tiende” su vara para probar la miel.

³¹⁰ Castellino, pág. 598 cita un texto académico bastante paralelo.

³¹¹ [NB: En las traducciones hay dos tipos de subrayado que hemos puesto de relieve colocando el texto en **negrita** (doble subrayado) y *cursiva* (subrayado simple).]

*contigo el principado en el día de tu fuerza
en el esplendor de los santos:
del vientre antes de la aurora te engendré.*

Acerca de estos dos textos nótese lo siguiente:

1. Cada uno está atestiguado por los respectivos testigos textuales, si bien hay una duda en la vocalización de la primera frase del TM, sobre lo cual se volverá enseguida.

2. Los textos son ciertamente distintos, pero menos de lo que parece a primera vista en una traducción castellana. En efecto, tienen elementos comunes (subrayados en cada traducción)³¹² Otros elementos se reducen a las mismas consonantes hebreas, que pueden ser leídas diversamente según su vocalización (que no es indicada sistemáticamente hasta bien entrada la era cristiana): son los subrayados dos veces en cada traducción.³¹³

3. Esto permite ya una importante conclusión: el texto masorético y el que subyace a la traducción griega son fundamentalmente idénticos, aunque han sido leídos diversamente. Incluso diferencias que parecen muy grandes (como *tu juventud* y *te engendré*) se explican por la vocalización distinta de las mismas consonantes (*ylđ-tk*, leídas respectivamente: *yaldutêka* y *yelidtika*).

Otra diferencia, que parece considerable en castellano (*con vestiduras sacras* y *en el esplendor/esplendores de los santos*) se reduce a la manera peculiar con que el griego traduce la expresión hebrea, no a un diferente texto hebreo (excepto quizá para la diferencia singular/plural: *sacro* está en singular en hebreo, pero el sustantivo que lo rige, *vestiduras*, está en plural).

4. Las verdaderas diferencias entre ambos textos son, entonces, por orden de importancia:

a) la frase “a ti el rocío” (*lêka tal*, לְךָ טַל) que falta completamente en el griego de las LXX (por eso queda sin subrayar en la traducción del hebreo);

b) la vocalización diferente;

c) la diferente división del texto: en TM la coma está puesta (se trata evidentemente de otro signo masorético de puntuación) después de *aurora*; en LXX el corte (dos puntos, en nuestra traducción) viene después de *santos*, en la gran mayoría de los testigos (hay una excepción, que une *vientre* a *santos*). Esta comprobación delimita bien nuestro problema textual.

5. Las otras versiones griegas aportan algunos datos.

Aquila y la Quinta vocalizan *contigo* al principio (como los LXX), pero difieren en lo demás de esta frase.

Símaco, con varios manuscritos hebreos y Jerónimo (*iuxta hebraeos*), tiene *en los montes* en lugar de *con vestiduras sacras*, lo cual supone una sola consonante distinta en la palabra hebrea: *harêrê* por *hadrê*. Luego se advierte que estas versiones han vacilado en la traducción de la última frase, a partir de la palabra *aurora* (que es en sí difícil).

³¹² [NB: Textos en *cursiva*.]

³¹³ [NB: Ver nota 311.]

Así por una parte, Aquila ha visto en esta palabra un verbo (un participio, adecuadamente traducido por Jerónimo, en su *Salterium iuxta hebraeos*, por *orietur tibi*, mientras la Sexta ha visto un verbo diferente (*te buscan*; cf. la traducción de Castellino).

Es de notar, sin embargo, que (con esta excepción), todas las versiones griegas han visto aquí la raíz *aurora* y la mayoría la combinan con una preposición, diversamente traducida, como la versión de los LXX. Confirman, por consiguiente, también aquí la vocalización de esta versión: *antes* de la aurora. En cambio, todas sin excepción, confirman el TM por lo que toca a la frase *a ti el rocío*, que falta en LXX. También la transcripción del hebreo en letras griegas que se encuentra en la segunda columna de las Hexaplas. Pero esta transcripción supone para la última palabra (*yldtk.*), la lectura del griego: *te engendré* (*y^elidtika*, תִּלְדִּיכָה), y la Biblia hebrea de Kittel (3a. edición) nota que ésta es la lectura de varios manuscritos hebreos.

6. A título de ilustración, conviene poner aquí la versión que da el texto siríaco (común o *pešitta*), según la traducción italiana de Castellino (pág. 897):

“tu pueblo laudable en el día de la fuerza; en la magnificencia de la santidad (en la magnífica santidad) del seno desde antiguo a ti, hijo, engendré”³¹⁴

Las palabras *a ti, hijo* corresponden, en cuanto a las consonantes, al hebreo *a ti el rocío* (*lk tl*). Así el siríaco tiene elementos del TM y de la versión de los LXX (*te engendré*), más algún elemento propio (*desde antiguo*).

De este breve análisis textual, se pueden extraer algunos elementos de solución.

1. El TM, puntuado y vocalizado, como se lo lee en las Biblias hebreas usuales, no tiene ningún sentido aceptable. Sin embargo, su tenor consonántico, y algunas de sus vocalizaciones, tienen sentido en sí y son confirmadas por otros testigos. Nótese bien que una sola consonante es modificada por un grupo de testigos, y es una consonante que se confunde fácilmente con la que aparece ahora en el TM: *har^erê* (montes, de Símaco, y manuscritos hebreos, con Jerónimo, *iuxta hebraeos*), por *had^rrê* (del TM, etc.; la letra subrayada es distinta).

2. La versión de los LXX tiene un sentido aceptable en sí, y además teológicamente importante. En la segunda frase afirma, en efecto, la filiación divina del rey, entendiéndola seguramente en el sentido del Sal 2,7, como una adopción. Pero hay que notar en seguida que, a diferencia de este verso del salmo 2, citado nueve veces en el NT (cf. *The Greek New Testament*, pág. 906), el verso 3 del salmo 110, jamás es citado (cf. *ibid.*, pág. 908), lo cual mueve a pensar que los autores del NT no lo consideraban un texto seguro. En cuanto a la primera frase del verso (*contigo el principado*, etc.), no dice nada nuevo respecto de lo que ya se ha dicho en 1 y 2, y, si bien es posible como lectura, no parece la lectura original.

3. En general, entonces, ninguno de los dos textos es, como tal, preferible al otro, y la solución deberá ser ecléctica, al menos hasta un cierto punto. Esto a pesar de los esfuerzos de la versión de los LXX por hacer un texto inteligible quizás suprimiendo las dificultades mayores (la frase; *a ti el rocío*). De hecho los autores modernos

³¹⁴ [NB: Aportamos una reciente traducción al castellano de la *pešitta*: “Tu pueblo será glorioso en el día del poder, en la excelencia de la santidad. Desde el vientre, oh niño, a ti te engendré desde antes”. Biblia Peshitta. En español. Traducción de los Antiguos Manuscritos Arameos, Holman Bible Publishers, 2015.]

consultados no se conforman con reproducir la versión de los LXX (si no es por razones tradicionales, como la Neo-Vg), sino que se inspiran de ella en mayor o menor medida, a fin de obtener un texto más original, que tenga en cuenta el TM (cf. vgr. las dos Biblias de Jerusalén, que sin embargo suprimen la frase difícil del TM: *a ti el rocío*).

4. El recurso a conjeturas y correcciones más o menos radicales es cada vez menos frecuente. La razón es la arbitrariedad a que se prestan.³¹⁵ Los autores tratan de atenerse a las consonantes del TM, a la posibilidad de diferentes vocalizaciones de las mismas (a veces inspiradas del griego de LXX, pero no siempre), a la investigación de nuevos sentidos para las palabras hebreas utilizadas, y a la relación de este pasaje con otros (como Is 14,12ss).

Damos un ejemplo de cada una de estas líneas de trabajo: “en el día de tu nacimiento” (BJ en español y francés) responde a una vocalización distinta de las consonantes *hllk* (tu fuerza, en el TM actual): *hilleka/hol'leka* (bajo esta última forma, se lee una consonante más). La comparación con Is 14,12ss, lleva a H.J.Kraus a ver aquí un trasfondo mítico: cf. allí “hijo de la aurora” (*ben šaḥar*), y aquí “del vientre de la aurora” o “antes de la aurora”. El mismo Kraus ve en “generosidad”, “generoso” (*n^edabôt*) en el sentido de “lo noble”.

5. Ninguna de estas soluciones es, por ahora, enteramente satisfactoria. Conviene reconocerlo, porque ello equivale a reconocer los límites de nuestra ciencia. En el mismo sentido, hay que tener en cuenta el carácter provisorio de las traducciones que se usan en la liturgia, inspiradas de LXX (cf. *supra*). Al proponer un sentido, habrá que tener presente la posibilidad de otro. No es el único texto en el AT en el cual esto ocurre, ni en el Salterio.

6. En relación con esto último, hay que contar también con la eventualidad de que el texto original hebreo haya sido objeto de alguna manipulación, a raíz de la polémica con el cristianismo naciente, a la cual el texto era útil. Sin embargo, se debe tener siempre presente que el texto *no es* usado en el NT (cf. *supra*), a pesar de su posible referencia cristológica en la versión de los LXX.

7. El sentido que se propondrá a continuación se inspira de estas normas y limitaciones, y no intenta resolver todas las dificultades. Más bien notará las que hay.

⌘ b. El sentido

Se procederá frase por frase.

“*Tu pueblo generoso*” encuentra un paralelo adecuado en Sal 68,10, “lluvia generosa, abundante” (con la misma palabra hebrea: *n^edabôt*). El sentido sería que el pueblo del rey “está dispuesto” (cf. el sentido de la raíz hebrea *ndb* en Sal 51,14), a acompañarle en sus empresas victoriosas, a lo cual se alude en el último miembro del v.2. El rey dice “mi pueblo” (cf. vgr. 2 Sam 22,44; 1 Rey 22,4); nada tiene de particular que se le diga a él: “tu pueblo” (cf. vgr. Is 7,17).

“*en el día de tu fuerza*” es más difícil, pero construcciones como “hacer proezas /actos de fortaleza” (con la misma palabra hebrea: 1 Sam 14,48; Sal 60,14;

³¹⁵ Ver un esfuerzo relativamente reciente en KISSANE, *The Book of Psalms*, Dublin, 1954, II, págs. 190ss: *From the womb princely state was thine, from the night thou wert begotten.*

118,15-16), a menudo en contexto de guerra, sugieren que “fuerza” puede aquí significar “victoria”, “proeza militar”.

Con esto tendríamos un perfecto paralelo con 2b: “domina en medio/sobre tus enemigos” (cf. *supra*). El pueblo (el pueblo que revista en el ejército) se presta a ayudar al rey en estas proezas, lo cual redundará en su gloria, y puede ser objeto de proclamación, en el momento de su coronación. Según nuestra propuesta: 2b y 3aα son paralelos, es decir, forman un solo verso (con tres acentos en cada hemistiquio). Lo dividimos netamente del resto (3aβ y 3b), a pesar de la puntuación masorética y de la división de los LXX.

“*con vestiduras sacras*” comienza, en nuestra opinión, una nueva afirmación, que es la más difícil. Parece claro, no sólo por lo dicho recién, sino por el tenor mismo de la frase, que este complemento circunstancial, sólo puede referirse a lo que sigue (contras las dos ediciones de la BJ, que sin embargo, leen “montes”). Las “vestiduras sacras” (misma palabra de Sal 29,2b; 96,9 pero en masculino plural) no están ciertamente de más en una escena de coronación: el cetro acaba de ser mencionado en v.2a. Además, el oráculo siguiente se referirá al “sacerdocio” del rey (v.4), lo cual supone también una clase especial de vestiduras.

De sí, entonces, la frase es adecuada, y no se ve razón para cambiarla. El problema está en el contexto: ¿cuál es la afirmación principal a la cual este complemento circunstancial se refiere? Aquí parece haber dificultades insalvables. ¿Se quiere decir que el rey posee sus “insignias/vestiduras” desde su nacimiento (vientre)? Pero la frase sería demasiado elíptica en hebreo. ¿O se quiere decir que “es engendrado” (lectura de LXX para la última palabra: cf. *supra*) con “vestiduras sacras”, en el “esplendor de la púrpura”, como se dice (*porfirogénetos*)?

Contra esta posibilidad hay varias objeciones: la frase es torturada en hebreo, y además ambigua (las “vestiduras” serían más bien del que engendra, no del engendrado). No habría paralelismo entre las dos mitades del verso: el “rocío” seguiría inexplicado.

Si se lee “en los montes santos” (cf. *supra*) aparece en seguida un paralelo con Is 14,13 (“monte de la reunión”: morada de los dioses; cf. Sal 48,2) con su ambiente mítico. Desmitificada, esta denominación aludiría al monte Sión (como en el salmo recién citado), nombrado en v.2. Luego, habría que leer “engendrado” al final: el “monte” sería el lugar donde se habría “engendrado” al rey (cf. el importante paralelo Sal 2,6, en Sión, mi monte santo; v.7 yo te he engendrado). Esto constituye un argumento a favor de esta lectura, con sus consecuencias.

Hay, no obstante, objeciones. La primera es que los LXX no la tienen, a quienes habría facilitado su lectura. Además, la frase sobre el “rocío” queda siempre en el aire. Con todo, es posible concebir un texto hebreo en el cual la referencia a “montes sacros” hubiera sido corregida en “vestiduras”, junto con la referencia a “ser engendrado” por escrúpulos teológicos. Hay que notar, frente a esto, que la misma doble referencia no fue corregida en el Sal 2,6-7, usado por la cristología del NT (cf. *supra*).

“*desde el vientre*”: *reḥem* es el aparato genital femenino (cf. vgr. Jer 1,5; Jb 3,11, etc.). En la lectura usual, no contradicha casi por nadie, habría aquí una referencia a la generación (otras lecturas son posibles, si las consonantes son vocalizadas de otra manera, pero la posibilidad es meramente teórica.³¹⁶

Esta referencia, a su vez, parece arrastrar consigo la otra referencia a la generación al final del verso (acerca de esto, cf. *infra*). Notemos que mucho depende, en

³¹⁶ Cf. sin embargo, Castellino.

la apreciación de este sentido, de quién dice este verso. Si es Yahweh, como suponen todos los que leen la última palabra en primera persona, (“te engendré”) hay serias objeciones, porque semejante antropomorfismo nunca es usado de Yahweh en el AT.

Por eso, sin duda, los que leen “de tu seno” (BJ) se cuidan de leer “te engendré” al final. Otros, como Kraus, combinan esta palabra/frase con la siguiente, creando una oración en genitivo: “el vientre de la aurora”, admitiendo una alusión al dios/diosa Aurora (cf. Is 14,12). Pero esto es todavía más difícil, porque si es anormal que se hable del nacimiento desde el *rehem* de Yahweh, es inaceptable en el AT que se aluda, así sea indirectamente, a una relación suya con alguna diosa de la cual hubiera engendrado a alguien: Yahweh es absolutamente solo en el AT y carece de consorte, en radical diferencia con los dioses de países circundantes.

Contra esta última propuesta vale también un argumento literario. La correspondencia entre “desde el vientre” y “desde (o: antes de) la aurora” es perfecta en el original. Esto sugiere que es aquí donde se produce la división de los hemistiquios, y que “desde el vientre/aurora” ocupa una posición quiástica en el centro justo del verso. Por lo demás, no es cierto que la composición consonántica *mišhar*, מִשְׁחָר, signifique “aurora”, como Kraus supone: en cambio, es indiscutible que *mi-šahar* significa “desde (o: antes de) la aurora”.

Todo esto parece llevar a la conclusión:

- A) de que aquí no habla Yahweh;
- B) de que “vientre” alude al origen natural y no divino del rey;
- C) de que este origen es indicado como un mero término *a quo*, como si dijera, *desde el principio* (en este sentido la BJ en sus dos ediciones, parece tener razón).

“*desde la aurora*”: el griego de los LXX tiene (como hemos visto): “antes de la aurora”. Los dos sentidos son estrictamente posibles en hebreo, si bien el primero es mucho más normal, y además, pedido aquí por el paralelo. Así traducen también Símaco, Teodoción y la Quinta. Tendríamos en esta frase una segunda indicación de un término *a quo*. Ya Gunkel proponía este cambio de vocalización (mínimo, en realidad). El problema está, una vez más, en aquello que viene al rey (a quien se habla) desde el principio de su existencia.

“*a ti el rocío*”: aquí reside, como hemos hecho notar constantemente, la dificultad mayor del pasaje. Es a esta altura donde se esperaría encontrar expresado lo que el rey recibe “desde su nacimiento” (muy probablemente en conexión con la palabra siguiente, con la cual, según la acentuación masorética, la presente forma una unidad).

En cambio, aparece la mención del “rocío” (raíz *tl*). Más exactamente dicho: de las dos partes de esta frase hebrea (“a ti” y “rocío”), la primera no hace dificultad ninguna, a pesar de que se la corrige con frecuencia. Es lo que corresponde a esta altura de la oración formada por los dos hemistiquios: “en vestiduras sagradas” o “sobre los montes sagrados”, “desde el principio”, “*a ti* viene tal cosa. El problema es la segunda parte solamente y no sirve resolverlo sacrificando la primera.

Este problema puede ser encarado de dos modos:

- A) postulando para la palabra hebrea tal un sentido enteramente metafórico;

B) postulando un sentido nuevo, es decir, una nueva raíz *tl*, homófona de la otra.

El primer camino es el que sigue, por ejemplo, la serie completa de versiones griegas posteriores a los LXX, si bien de distinta manera, y entre los modernos E. Podechard:³¹⁷ “a ti el rocío de tu juventud”.

Contra este sentido militan diferentes objeciones. “El rocío de tu juventud” no es una expresión adecuada de lo que el rey recibe desde su nacimiento: la oración hebrea carecería propiamente de sentido. Además, la metáfora implicada en “el rocío” de tu juventud, si bien posible, no está atestiguada en el lenguaje bíblico. Estas consideraciones cierran aparentemente el primer camino.

El segundo, en cambio, queda en suspenso: la lexicografía hebrea, siempre renovada, puede todavía descubrir un sentido de la raíz *tl*, distinto del único que actualmente se le atribuye. Entretanto, la solución de la dificultad debe esperar.

Hay un tercer camino posible, que consiste en suponer a esta altura del verso, por las razones dichas más arriba, un cambio voluntario. En esta hipótesis, quedaría todavía por explicar por qué se eligió precisamente, a manera de sustituto, este extraño criptograma, y si se entendía algo con él. Nuestra opinión es que el segundo camino es el preferible, aunque en apariencia está todavía por recorrer. Digamos solamente que se debería encontrar en esta palabra (en relación genitival [sic!] con la siguiente) la expresión de lo que el rey recibe o recibió desde su nacimiento.

“*de tu juventud*”: la palabra hebrea, vocalizada como en el TM, significa “juventud” (*yaldutêka*, יַלְדוּתְךָ) en Qoh 11,9.10.³¹⁸ Así la han traducido aquí las versiones griegas, fuera de LXX. En principio entonces, no hay razón para dudar del sentido, y de la corrección de la lectura. En nuestra opinión de que a esta altura del verso debía encontrarse formulado lo que el rey recibía desde su origen, la mención de la “juventud” debía servir de determinante de esa otra palabra, hoy oculta en el “rocío”.

La otra posibilidad, que ambas palabras estuvieran en aposición (como han leído Símaco y la Quinta), parece deber ser descartada, porque siempre saldría la objeción de que una afirmación semejante (el rey recibe desde su nacimiento “la juventud”) carecería de sentido. En cierta medida, esta última objeción vale también contra nuestra propuesta: siempre resulta algo extraño afirmar que el rey recibe algo (por ejemplo: la fuerza o la gloria) de su juventud, desde su nacimiento. Sin embargo, la objeción no parece decisiva. La vocalización y lectura de los LXX, y en su parte, del siríaco, parecerían responder a una armonización con Sal 2,6-7, sea en la traducción misma, sea ya en una forma diferente del texto del Salmo 110,3.

Dicho esto, notemos que las consonantes hebreas (*yldtk*) se prestan todavía a otra lectura, que conviene tener presente. Se puede leer, en efecto, el infinitivo del verbo “engendrar” (raíz *yld*) en una forma pasiva, con el sufijo de segunda persona singular (infinitivo *constructus* en gramática hebrea). Técnicamente, este infinitivo puede ser el pasivo de la conjugación *qal* (la conjugación simple del verbo hebreo,³¹⁹

³¹⁷ *Le Pasutier*, II, 1954, págs. 168, 181.

³¹⁸ La escritura es ligeramente diferente; cf. en este segundo verso la expresión *šaharût*, traducida “pelo negro” por la BJ, pero quizás en relación con *šahar*: aurora.

³¹⁹ Cf. para esta sugestión: GESENIUS-KAUTZCHS, pár 52.e, pág 144.

quttal; o puede ser el pasivo de la forma intensiva *pi'el: pu'al* (aunque este infinitivo es raro.³²⁰ La palabra significaría entonces (literalmente): “tu ser (o: haber sido) engendrado”, es decir, tu generación o nacimiento. Aquello que decimos el rey habría recibido desde el principio, estaría en relación, no con su “juventud”, sino con su nacimiento. Esta lectura no puede ser descartada, si bien habría que atender a la objeción de la posible tautología: “desde el vientre... de tu nacimiento”. Con todo, damos un ejemplo hipotético con esta lectura, como hicimos arriba con “juventud”, “desde el vientre, desde la aurora, a ti la gloria de tu nacimiento”.

Existe una última posibilidad, que consiste en ver aquí un participio femenino con el sufijo de segunda persona singular: “la que te engendró”. La referencia sería así a la madre del rey, en consonancia con textos como Miq 5,2 (con el mismo participio). Esta es otra lectura digna de ser tenida en cuenta.

Por desgracia, nos vemos impedidos de elegir definitivamente entre estas diversas hipótesis, porque ignoramos la palabra clave, actualmente oculta bajo “rocío” (*tal*). Si supiéramos cómo debe ser leída y traducida esta palabra, tendríamos inmediatamente la indicación decisiva para elegir entre las posibilidades propuestas.

V.4a

“Jura Yahweh y no se arrepentirá:”

נִשְׁבַּע יְהוָה וְלֹא יִנְחַם

Es la introducción del segundo oráculo divino, a la cual sigue el mismo oráculo. Hemos dicho ya que la fórmula introductoria es parcialmente paralela a la fórmula introductoria del primer oráculo (v.1). Se menciona una acción divina de juramento, נִשְׁבַּע (raíz *šb'*). Yahweh jura frecuentemente en el AT, sin duda por sí mismo (Am 4,2, por su santidad; 6,8 por sí mismo), para expresar la inmutabilidad de su voluntad, sea que dé la tierra a Abrahán (Gn 24,7), o la dignidad dinástica a David (Sal 89,4.36 por su santidad; 132,11).

El texto del salmo 132,11 es especialmente interesante, porque en él se expresa en una frase, como aquí, la inmutabilidad de la voluntad divina, ya comprometida por el juramento (cf. Sal 132,1, BJ: “verdad que no retractará”), y el juramento está dirigido al rey igualmente como aquí (y en el Sal 89), prometiéndole la perpetuidad de la dinastía (cf. 2 Sam 7).

En el salmo 110,4 se utiliza como fórmula de ratificación de la inmutabilidad la expresión: “no se arrepentirá”, נִחַם לֹא (raíz *nhm*). Esto confirma la solemnidad del juramento, y responde quizás a una manera usual de expresar un juramento. Nótese que Dios “se arrepiente” de haber hecho algo en diversos textos del AT.³²¹ Por esto, en otros textos como este, se afirma expresamente que “no se arrepentirá”: 1 Sam 15,29;³²² Jer 4,28; Ez 24,14. De sí, la fórmula aquí usada asegura la perpetuidad del don: 4b.³²³

³²⁰ Cf. JOUN, pár. 49b, pág. 110.

³²¹ Gen 6,6; 1 Sam 15,15: de haber hecho rey a Saúl; 1 Sam 15,35: *inclusio*; Jer 18,10): es un notable antropomorfismo (cf. también el nombre Nehemías, que significa lo mismo).

³²² Mismo texto citado más arriba, pero aquí se afirma que “Dios no se arrepiente, como un hombre.”

³²³ El perfecto hebreo se traduce mejor por un presente: jura Yahweh.

V.4b

“tú eres sacerdote para siempre, a causa de Melquisedec.”

אַתָּה־כֹּהֵן לְעוֹלָם
עַל־דְּבַרְתִּי מֶלְכִי־צֶדֶק:

El contenido del juramento es la dignidad sacerdotal del rey. Esta está en paralelo con la misma dignidad real (v.1); de manera que ambas son simultáneas y conferidas por el mismo título: el rey es a la vez monarca y sacerdote. La fórmula que se emplea (“tú eres sacerdote para siempre”) es una fórmula típicamente constitutiva: confiere lo que significa. Exactamente como Sal 2,7: “tú eres mi hijo” hace del rey un hijo adoptivo de Yahweh, y “ella no es más mi mujer” (Os 2,4) establece el divorcio.

El carácter sacerdotal del rey en el Medio Oriente no hace dificultad ninguna,³²⁴ si bien habría quizás que afinar ciertos conceptos. En Israel, igualmente, no cabe duda de que el rey es el responsable último de la organización del culto (2 Rey 12,5-9; 16,10-12; 1 Crón 22-29), del nombramiento y la destitución de los ministros (1 Rey 2,26-27; 12,31), de la reforma de la liturgia (Josías: 2 Rey 23). Todo esto hace que la actividad cultural dependa en definitiva del rey, lo cual probablemente justifica ya que se le dé el título de sacerdote.³²⁵

Pero además, los reyes de Israel y de Judá, y antes, del reino unido, aparecen en el AT ejerciendo funciones propiamente sacerdotales, incluso para nuestra concepción actual: ofrecen sacrificios (1 Sam 13,9-10, Saúl; 2 Sam 6,13.17-18; 24,25, David; 1 Rey 3,4.15; 8,5.62-64; 9,25, Salomón; 12,33, Jeroboán; 2 Rey 16,12-15, Acáz), bendicen al pueblo (2 Sam 6,18; 1 Rey 8,14, David y Salomón), lo cual es una función reservada por Núm 6,22-27 a Aarón y a sus hijos; Salomón “consagra” el atrio del templo al ofrecer allí sacrificios que el altar no basta para contener (1 Rey 8,64). No hay ninguna razón para decir que al hacer tales cosas, los reyes cometen una usurpación y los escritos del AT, sobre todo proféticos, que no son benignos para con ellos, no incluyen este capítulo entre sus invectivas. Un solo texto parecer hacer consistir la falta de Saúl en el haber ofrecido holocausto (1 Sam 13,1-13; cf. Vg *necessitate compulsus obtuli holocaustum*), pero el texto es oscuro. Sería único en cuanto a esto, y no prevalece contra todos los demás citados: la falta de Saúl podría estar en relación con el sacrificio, sin consistir en haberlo ofrecido. De todo esto se deduce que el rey posee de alguna manera la dignidad sacerdotal.

Llama la atención solamente que ella le haya sido conferida de esta manera solemne que 110,4 supone, en el acto mismo de su entronización. De esto no hay otro testimonio en el AT, lo cual nos impide ilustrar la afirmación.

También es llamativo que ese sacerdocio sea “según el orden de Melquisedec”. La frase que se traduce tradicionalmente (cf. LXX, Vg, BJ español, francés, etc.) por “según el orden” significa “a causa de” o por “motivo de” en Qoh 3,18 (BJ, acerca de); 7,14; 8,2 y simplemente “causa” en Jb 5,8.

Según esto, “a causa de”, “en razón de”, “por” sería aquí una traducción adecuada, con el sentido de que el rey de Sión tiene su sacerdocio, conferido por Yahweh, de alguna manera en relación con Melquisedec. Hablar de “sucesión” (*táxis*, orden) es quizás precisar demasiado. La idea parece ser que el antiguo personaje es el prototipo del sacerdocio real de Jerusalén.

³²⁴ Ver algunos textos citados por Castellino para la Mesopotamia, pág. 600.

³²⁵ R. DE VAUX, *Institutions*, I, pág. 175 es menos afirmativo.

Este personaje no aparece en todo el AT más que en Gen 14,18 donde es “rey de Šalem” y “sacerdote de ‘El ‘Elyôn””: brinda “pan y vino” (*ibid.*), bendice a Abrahán y a su dios (vs. 19-20) y Abrahán le paga el diezmo de todo lo que ha obtenido en la campaña precedente (v. 13ss).

Šalem es Jerusalén (Sal 76,3). ‘El ‘Elyôn, identificado con Yahweh en el v. 22, es una divinidad cananea, de la cual habla Filón de Biblos, la inscripción fenicia de Karatepe y el tratado arameo de Sefiré-Sudjin (como si fueran dos dioses, pero es en realidad, el ‘El que es ‘Elyôn.³²⁶

Melquisedec (mi rey/dios es justo) es un buen nombre cananeo. Otro rey de Jerusalén, en tiempo de Josué (Jos 10,1ss) se llamaba Adonisaleq que es estrictamente paralelo (mi señor/dios es justo). El nombre aparece también en fenicio, bajo la forma invertida: *Šdqmlk*. No cabe duda de que el salmo 110,4 se refiere al mismo personaje de Gn 14,18, si no al mismo texto. Este personaje es preisraelita, y su mención aquí (como en Gn 14,18) significa que se da por establecida una relación entre la monarquía de Israel y la antigua monarquía de Jerusalén, al menos bajo el aspecto del sacerdocio.

Se puede lícitamente preguntar qué interés tenían los reyes davídicos en esta conexión con un predecesor de otra raza, y además pagano. ¿Qué valor podían ver en esto? Ello parece poder ser solamente por una de dos causas:

O bien porque esta conexión les permitía heredar ciertos derechos o prerrogativas de la antigua monarquía sacerdotal, especialmente por lo que toca a los cananeos, o a los habitantes autóctonos de Jerusalén.

O bien porque esto les daba especiales derechos sobre los mismos israelitas en cuanto Abrahán, padre de la raza, pagó los diezmos de Melquisedec (Gn 14,20).

La referencia no es seguramente un mero título. Pero qué es precisamente, se nos escapa. Quede, sin embargo claro que si la herencia de un sacerdocio jerosolimitano preisraelita y predavídico interesaba a los reyes davídicos ello era sin duda por la herencia jurídico-cultural que recibían de esta manera. Si, por ejemplo, había un pretendiente al título monárquico-sacerdotal de Jerusalén, en relación con la antigua monarquía, se comprende que los reyes davídicos insistieran en que ellos eran los legítimos herederos. Pero el énfasis no está en la sucesión en la monarquía, precisamente, sino en el sacerdocio.

Sea como fuera, la figura de Melquisedec ha ido adquiriendo creciente relieve en el período intertestamentario,³²⁷ y se convierte en tema de toda una tipología en la carta a los Hebreos, cuyo objeto es el sacerdocio de Jesucristo: cf. Heb 5,6.10; 6,20; 7,1.10.11.15.17.21.

V.5a

“El Señor a tu derecha:”

אֲדֹנָי עַל-יְמִינַיִ

Comienza la segunda proclamación, según nuestro esquema literario.

El profeta/salmista se dirige al rey para decirle que “el Señor está su derecha”. Muchos manuscritos tienen Yahweh en lugar de “Señor” (cf. BH³), lo cual siempre permite una interesante comparación con el v.1 (cf. *supra*): allí está el rey a la derecha de Yahweh, aquí Yahweh a la derecha del rey.

³²⁶ Cf. R. DE VAUX, *Institutions*, II, pág. 144.

³²⁷ Ver el texto de Qumrân, publicado por J. FITZMYER en JBL 86, 1967, págs. 25-41.

La derecha es el lugar favorable, el lugar del que auxilia y ayuda (cf. *supra*, pág. 133 y los textos allí citados, a los cuales convendrá añadir Sal 121,5). La proclamación de que Yahweh está a la derecha del rey es una promesa de asistencia y de protección, especialmente en la lucha contra los enemigos. Hay por consiguiente una correspondencia incluso temática entre el primer oráculo y la primera proclamación y la segunda.

V.5b

“destroza los reyes en el día de su ira,”

מַחֲשֵׁב בַּיּוֹם-אָפוּ מַלְכִים:

De aquí en adelante el texto y su lectura presentan considerables dificultades, que iremos examinando paso a paso.

La primera que se plantea ya a esta altura es la identidad del sujeto a quien las acciones subsiguientes son atribuidas: Yahweh o el rey. Pero en este hemistiquio cabe poca duda: se habla de Yahweh en tercera persona y al rey en segunda. Luego es evidente que el verbo tiene por sujeto a Yahweh. Es él quien “hace pedazos” (*maḥaṣ*, מַחֲשֵׁב; cf. v.6) a los reyes, “en el día de su ira”.

Esta última expresión no es necesariamente escatológica, según se desprende de Jb 20,28: designa solamente el momento del castigo, que aquí sobreviene en la derrota de los reyes, que se levantan contra el rey davídico. La fórmula es parte de la promesa de asistencia al monarca en la guerra. En Sal 2,9 es el mismo rey davídico quien “destroza” a “los pueblos” (*gôyim*) con un cetro de hierro, los “quebranta” como un vaso de alfarero. Pero lo hace por don de Yahweh (Sal 2,8). La interpretación de Yahweh y el rey quizás explica esta facilidad para pasar de un sujeto a otro.

El perfecto que se usa aquí (y en el v.6) en hebreo no es necesariamente el llamado perfecto profético, sino aquel que se usa para representar “una acción que pertenece en realidad al futuro, generalmente al futuro próximo, pero que es representada como realizándose al momento mismo de hablar”.³²⁸

V.6a

“Juzga a los pueblos, acumula cadáveres,”

יִדְּיִן בַּגּוֹיִם מְלֵא גְוִיּוֹת

El tema general de este verso es la continuación del anterior: cf. “pueblos”, “reyes” en 5 y 6, como “reyes” y “pueblos” en los salmos 2, 8, 10 en un contexto semejante. Además, el segundo *maḥaṣ* (v.6b), “hace pedazos”, no hace más que precisar el primero (v.5). Estas comprobaciones nos aconsejan prudencia ante el texto, y respeto de su tenor actual. Este está por lo demás fundamentalmente confirmado por los LXX y las versiones menores. Sin embargo, se tropieza con dificultades. Pero no hay razón para hacer cambios tan drásticos como los que se encuentran en la primera edición francesa de la BJ y en otros.

³²⁸ Joüon, pár. 112g, pág. 298. Notar el presente/futuro en el primer hemistiquio del verso siguiente.

La primera frase “juzga los pueblos” es normal y adecuada al contexto. Es verdad que la frase como tal no tiene paralelo en el AT ³²⁹, pero su sentido es claro: “juzgar” significa aquí “ejercer un dominio efectivo”, lo cual implica el poder de condenar. El sujeto es Yahweh, como otras veces (cf. Sal 7,9; 96,10, etc.). Pero podría ser el rey: en el Sal 2,9 realiza acciones que suponen el mismo poder (recibido de Yahweh, según el v.8).

La segunda frase es más difícil. El hebreo literalmente significa, en la lectura más inmediata: “está lleno de cadáveres”. Esta lectura carece aquí de sentido. Sin embargo, los “cadáveres” (*g^ewiyōt*, מַיִתִּים) están bien en situación, conforme al contexto (cf. el siguiente hemistiquio), y la lectura “valles” (*ge’ayōt*), que se encuentra en Áquila, Símaco y la versión de Jerónimo *iuxta hebraeos* no ofrece un sustituto adecuado.

El problema reside en el verbo que rige a “cadáveres”. Este verbo puede ser leído como un verbo de acción (llenar), y no solamente de estado (estar lleno), conforme a la lectura que dimos más arriba y que es la usual en lengua hebrea, sea que se conserve la vocalización actual (cf. Jer 19,4; Ez 8,17; Est 7,5, etc.) sea que se la cambie (para obtener un causativo: *pi’el*). Esta es la lectura de todas las versiones antiguas (cf. LXX, *plērōsei*; Vg *implebit*). Pero esta lectura tampoco es posible, porque falta la mención de aquello que se llena con los cadáveres aunque algunos los suplen.³³⁰ Pero el paralelo con lo que precede y lo que sigue, estructural y de sentido, es demasiado perfecto para sacrificar el texto.

La solución parece que debe ser buscada en la dirección que indica la BJ en la edición francesa conjunta y en la edición española. El verbo “llenar” (en cualquiera de sus dos formas, la simple y la causativa), tiene un sentido que equivale a “colmar el número” (de los prepucios pedidos por Saúl: 1 Sam 18,27); “cumplir con una cantidad determinada” y de esta manera “acumular”, “multiplicar”. Se comprende bien que este sea el sentido intentado aquí: Yahweh no sólo juzga a los pueblos y los castiga, sino que “multiplica” los cadáveres, “colma su número”. Una vez más, es la descripción de la guerra, en la cual el rey davídico sale victorioso gracias a la protección de Yahweh, al precio de muchos muertos.³³¹

V.6b

“rompe cabezas en un amplio campo,”

מַחֵץ רֹאשׁ עַל-אַרְצֵי רַבָּה:

Muestra ahora cómo se acumulan los cadáveres. La acción que se describe es el uso de la maza, el arma de diverso tipo que “rompe” la cabeza del adversario (cf. Núm 24,17b).³³²

³²⁹ El verbo “juzgar”, raíz *dyn*, rige siempre el acusativo, y no se usa con la preposición *b^e* como aquí. Para “juzgar un pueblo”, cf. Gn 15,14.

³³⁰ Los “valles”, cf. H.J. Kraus.

³³¹ Ver Neo-Vg, *cumulantur cadavera*. La versión Piana (mejor) “acervabit cadavera”. La Vg clementina tenía *implebit ruinas*, sin que se sepa bien por qué, pero la edición crítica de los benedictinos de san Jerónimo tiene *cadavera* (como LXX).

³³² Cf. en ANEP n. 296, pág. 92 la representación de la paleta de Nar-Mer; y nn. 439-442, págs. 152-3 la maza con la cual son representados los reyes asirios.

El sujeto gramatical es siempre Yahweh (como en el v. 5, con el mismo verbo), pero es posible que se incluya al rey en la acción, según se dijo más arriba.

La palabra “cabeza” está en singular en hebreo (en plural en las versiones antiguas), pero puede ser una expresión fija (idiomática) con un colectivo.

Esta acción destructora se produce “en (o: sobre) una tierra amplia”. Los LXX han traducido la última palabra como si fuera un genitivo plural (“la tierra de muchos”), sin que el sentido haya ganado por ello.

A primera vista, “tierra amplia” indicaría un campo de batalla dilatado, según el contexto, y sugeriría la extensión de la acción de romper las cabezas. En 1 Rey 19,7 un camino, calificado por el mismo adjetivo (*rab*: grande) es un camino largo. Este sería, pues el sentido obvio. Hay quienes leen aquí un adverbio (BJ francesa: loin sur la terre; Neo-Vg *late per terram*), pero si es verdad que el adjetivo puede a veces servir de adverbio (sobre todo bajo la forma femenina singular y con la terminación en *t*: Sal 120,6; 129,1), se lo antepone en ese caso al verbo con el cual se lo construye. Aquí en cambio se lo pospone a un sustantivo.

V.7

“bebe del torrente en el camino: por eso alza la cabeza.”

מִנְחַל בְּדֶרֶךְ יִשְׁתֶּה עַל-פְּנֵי יְרֵימ רָאֵשׁ:

El primer problema que se presenta es la relación de este verso con el anterior. No es inmediatamente evidente: de un campo de batalla pasamos a un “torrente en el camino” y de la destrucción de cabezas al hecho de beber. La conexión que se advierte parece depender de la palabra “cabeza”, repetida en 6b y 7b. Y en realidad es importante comprobar que las cabezas son rotas allí, mientras aquí alguien “levanta” la suya. Esto podría ser la alusión a la victoria, así como aquello describía la derrota. De hecho, este es el sentido de “levantar la cabeza” (de alguien) en Sal 3,4. Sin embargo, esto solo no resuelve el problema.

El segundo hemistiquio depende estrechamente del primero (cf. “por lo cual”, עַל-פְּנֵי en 7b), y en este la acción que conduce al triunfo no es una acción guerrera, ni una manifestación del poder divino, sino simplemente el hecho de beber de un torrente.

Está además el problema del sujeto, que en este verso es agudo: ¿quién bebe del torrente y levanta su cabeza (se supone que es el mismo sujeto que realiza las dos acciones)?

Hasta ahora, el sujeto era Yahweh, si bien el rey está como incorporado en sus acciones, puesto que son en beneficio suyo. Pero en el v.5 se hablaba al rey en segunda persona. En el v.7 no se ve cómo las acciones descritas puedan ser atribuidas a Yahweh, a pesar de la frecuencia y audacia de los antropomorfismos de la Biblia (cf. vgr. Gn 3,8), uno de cuales se encuentra en el verso precedente: “rompe las cabezas”. Pero aquí en cuanto es dado entender, la victoria de Dios (“levanta la cabeza”) dependería de un gesto de reanimación, o de una ceremonia religiosa, nada de lo cual es compatible con la noción que el AT se hace de Dios. Por consiguiente, si el antropomorfismo es posible, estrictamente hablando, es muy poco probable.

No queda, entonces, más sujeto que el rey, de quien se hablaría en tercera persona, a diferencia de la proclamación precedente. Si es así, es posible que haya habido un tránsito insensible de uno a otro sujeto, de tal manera que v.6b tuviera ya por

sujeto al rey. Otros prefieren hacer un neto corte entre este verso y el anterior,³³³ y así en el v.7 se presentaría una nueva imagen.

Esta nueva imagen sería la del rey que bebe, en uno de los actos de su entronización, de la fuente de Gihon, junto a la cual tiene lugar la unción de Salomón (1 Rey 1,38-40). Así Kraus (*l.c.*, pág. 762). Pero nada indica que Salomón bebiera de la fuente en esta ocasión, y, si fue allí, la razón está en que allí se encontraba la Tienda del arca de la cual Sadoq toma el recipiente con óleo.³³⁴ Un rito con agua, en relación con la entronización, no se menciona en ningún lugar del AT. Queda, pues, en el reino de la conjetura.

Tampoco se trata del “torrente de las pruebas” como sugiere una nota de la BJ, citando Sal 18,5, (donde no se bebe del torrente); 32,6 (misma observación); 66,12 (*ídem*).

El único paralelo adecuado, en este contexto guerrero, es el de los soldados que se detienen a beber de paso en un torrente, mientras realizan su campaña: cf. Jc 7,4-6, (donde se habla solamente de “agua” y la victoria se da a los que beben sin torcer la rodilla, es decir, tirados en el suelo).

Los otros dos textos que cita la nota de BJ no son mayormente pertinentes: en Jc 15,18 Samsón bebe, no de un torrente, sino gracias a un milagro, y después de su victoria. 1 Sam 30,9 habla solamente de que los soldados de David llegan a un torrente.

Pero es de todos modos extremadamente curioso que la victoria del rey se atribuya a esta operación banal, en un contexto de promesas divinas y asistencia extraordinaria. Si la alusión es, entonces, como parece, a un episodio normal de una campaña, de la cual ciertamente se habla en el contexto, la cuestión es qué significado revestía este hecho en la mente del autor: ¿tiene valor de metáfora?, ¿alude a un rito desconocido? Es imposible saber, pero es de todos modos claro que es por esta vía que el rey recibe la fuerza maravillosa de Yahweh que lo hace partícipe de su victoria. De esta manera, como hemos notado al principio, hay una conexión entre el fin del salmo, donde el rey “levanta la cabeza” gracias a Yahweh, y el primer verso, donde los enemigos son puestos bajo “sus pies”: en una y otra parte, se trata de la victoria que el rey recibe de su Dios, y que es el tema dominante del salmo.

Origen y matriz vital

Este breve texto encuentra su lugar propio en una ceremonia de entronización del rey davídico en Jerusalén/Sión, según hemos dicho al principio, a propósito del v.1. Cómo se relaciona con esta ceremonia no es claro para nosotros, que no sabemos el proceso que la ceremonia seguía, a pesar de ciertos estudios interesantes e ilustrativos.³³⁵ Ciertamente, no se la puede reconstruir en detalle a partir del salmo mismo.³³⁶ Menos aún, es lícito ver en el salmo un reflejo de ritos egipcios³³⁷ aunque ciertos aspectos particulares pueden encontrar alguna ilustración.

Retengamos solamente que el salmo conserva aparentemente algunas frases que se decían al nuevo rey, en el momento de ser constituido tal, y en relación con ello. Estas frases son pronunciadas por un profeta, un funcionario sacro, o en nombre de

³³³ H.J. KRAUS II, pág. 753.

³³⁴ *Ibid.* v. 39. R. de Vaux, *Institutions*, I, pág. 158.

³³⁵ G. VON RAD, *Das judaische Königsritual*, TLZ 64, 1952, págs. 211-216. Nuevamente publicado en los *Gesammelte Studien*.

³³⁶ Como intenta, vgr. G. WIDENGREN, *Sakrales Königtum im AT und im Judentum*, Stuttgart, 1955, pág. 49.

³³⁷ J. DE SAVIGNAC, *Essai d'interprétation du psaume CX à l'aide de la littérature égyptienne*, OTS 9, 195s, págs. 107-135.

Yahweh (oráculos: de ahí la intervención del profeta, sin que ella implique necesariamente que se refieren al futuro), o en nombre propio (proclamaciones). Estas frases nos transmiten ciertos momentos del acto, o de los actos, con los cuales se instalaba al rey, y no de sí el proceso completo. De hecho, no se alude a más actos propiamente tales, que la entronización y la entrega del cetro. No se menciona la unción, que es el episodio central de la constitución de Salomón como rey (1 Rey 1,38-40), ni tampoco otros actos que se describen sumariamente en la entronización de Joas (2 Rey 12,14).

Entre los temas teológicos, que aparentemente jugaban un papel en la entronización, falta la referencia a la adopción divina (en nuestra interpretación), y a la promesa de Natán, que la funda, y que se encuentra en el Sal 2,7; 89,27 (cf. 132). En cambio, el salmo 110,4 nos brinda una referencia única al sacerdocio del rey según Melquisedec, sin decirnos cómo este sacerdocio era conferido, o bien si era solamente declarado. Con todo, nuestro salmo se refiere claramente a la entronización, y pertenece a la clase de salmos reales que eran propios de esta ceremonia, como el salmo 2.³³⁸ En consecuencia, el salmo es preñico, y no está escrito en función de un rey futuro (el Mesías), sino de un rey presente, descendiente de David y heredero de Jerusalén.

Enseñanza teológica

La problemática teológica del salmo 110 es doble: por una parte, nos mueve a interrogarnos sobre la concepción del rey davídico que en él se refleja. Por la otra, a causa de su uso en el NT (y en Qumrân), plantea el problema general del mesianismo. Ambos aspectos son sumariamente tratados en lo que sigue.

A) La concepción teológica del rey.

Es fundamental comprender de entrada que el rey recibe oráculos constitutivos de su dignidad. Lo que es, lo es por Yahweh. Lo mismo vale de las promesas contenidas en los vs. 5 y 6 (quizá 7). De esta manera, por un lado, está en una dependencia absoluta respecto de Yahweh que es el verdadero rey de Jerusalén. Por el otro, pertenece a la esfera sacra: se sienta a la derecha de Dios (v.1). Entre estos dos polos se mueve la concepción bíblica del monarca y la monarquía. El rey no es divino, ni la adopción (aquí no mencionada, al menos en el texto hebreo) lo constituye tal, pero está en una relación especial con Yahweh, a quien tiene en principio de su parte (cf. v.5). Por eso, se le dice que dominará a sus enemigos, y será siempre victorioso (vs. 1 y 5-7). En consecuencia, de él depende el bienestar del pueblo, su paz y su prosperidad (*šalôm*).

Además, según el salmo 110,4 de él depende el culto a Yahweh, en última resolución, y por tanto, la ortodoxia doctrinal y práctica, con la importancia que esta tiene en la concepción bíblica. Por todas estas razones, los malos reyes son tan severamente juzgados, no sólo por la historia deuteronomística, sino ya antes por los profetas (cf. Is 7), los cuales, sin embargo, siempre salvan la dinastía (*ibid.*).

Cualquiera sea su relación con el Medio Oriente, esta concepción es típicamente israelita.³³⁹ Lo que esta concepción, en cuanto expresada en el Salmo 110 (y en otros) nos parece tener de excesivo (cf. 'reyes' en el v.5, 'pueblos' en el v.6) para un pequeño reino como Judá, o incluso para el reino unido, no supera los límites usuales en las proclamaciones de esta clase y con esta ocasión.³⁴⁰

³³⁸ R. DE VAUX, *Institutions I*, págs. 167-169.

³³⁹ *Ibidem*, c. V, *La personne du roi*, págs. 155-176.

³⁴⁰ *Hofstil*, estilo de corte.

B) El problema del mesianismo.

El salmo 110 no ha sido originalmente escrito de un rey futuro, salvador de Israel y del mundo. Pero ha sido constantemente aplicado a él, en Qumrân, y sobre todo en el NT. Esto no puede ser tenido por una mera acomodación extrínseca, supuesto que el salmo es transmitido en Israel cuando ya no hay rey, y proyectado en el futuro. El elemento fundamental, como muy bien nota H. J. Kraus (II, pág 763s), es la palabra de Dios.

Hay una palabra de Dios en el salmo, que se expresa mediante concepciones orientales, israelitas y jerosolimitanas, pero que de sí es independiente de ellas, y pide su propio cumplimiento. Cuando la esperanza fracasa, porque los reyes no están a la altura de las promesas divinas (cfr. el caso del rey Josías, que, siendo bueno, muere, sin embargo, derrotado en Megido: 2 Rey 23,29-30), o bien, porque la dinastía naufraga (como ocurre después del exilio, a pesar del final del libro de los Reyes: 2 Rey 25,27-30, y del episodio de Zorobabel: Zac 6,13, texto difícil), siempre renace, precisamente en virtud de la inmutabilidad de la palabra de Yahweh. De hecho, se percibe que las palabras del salmo 110 no importan tanto por su valor histórico, sino porque son testimonio de la voluntad de Dios.

Los autores del NT están profundamente convencidos de que ella se cumple finalmente en los diversos aspectos de la venida de Cristo. La idea es que las promesas divinas no pueden dejar de cumplirse adecuadamente, so pena de que Dios falte a su fidelidad. Como Jesucristo es el 'hijo de David' (cf. Mt 21,9 y *passim*), que es superior a su padre (cf. Mc 12,35-37 y paralelos), su exaltación en la resurrección es la entronización 'a la derecha' del Padre,³⁴¹ que es definitiva, y que implica la sumisión de todos los enemigos (Heb 1,13), comenzada ya y consumada el último día (Heb 10,13; 1 Cor 15,25).

El sacerdocio según Melquisedec es también el suyo, de manera perfecta y única, según la enseñanza de la carta a los Hebreos (cf. *supra* para los textos). El primero de los dos temas, la entronización a la derecha del Padre, ha sido incorporado después a las más antiguas profesiones de fe de la Iglesia, desde el símbolo llamado apostólico.

³⁴¹ Mc 16,16; Mt 26,64; Lc 22,69; Hech 2,34-35; Rom 8,34; Ef 1,20; Heb 1,13; 8,1; 10,12; 1 Ped 3,22.

[TERCERA PARTE] TEMAS DE TEOLOGÍA DEL SALTERIO

1. El Salterio como oración y como culto

A. Introducción

El análisis del Salterio como libro de oración y culto, el contenido, expresión, temas de esa oración y de ese culto, es una llave necesaria para penetrar en su comprensión y valorar su enseñanza. Es además esencial para el *uso* del Salterio, en cuanto libro de oración, no sólo del judaísmo, sino de la Iglesia cristiana.

La reciente *Institutio generalis de liturgia horarum* (Ciudad del Vaticano, 1971; traducción francesa DC t. 68, 1971, pp. 314-335) subraya este carácter del Salterio, insistiendo específicamente en su carácter de oración cantada (cf. nn. 100ss; pp. 324-5).

Dentro mismo de la Biblia, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, el Salterio es el único libro dedicado de manera prácticamente exclusiva a la expresión de la oración, por mucho que en otros libros de ambos Testamentos haya numerosos ejemplos de oraciones, a menudo bajo forma sálmica (cf. vgr. Is 12,1-6; 38,9-20, etc.).

Parece claro, entonces, que no se entra realmente en el Salterio mientras no se encara en él el hecho y la temática de la oración. Ahora bien, esta oración, ni en el Salterio, ni en su uso eclesiástico posterior, es ajena al culto, como hemos visto ya y veremos todavía más adelante. Este es el motivo por el cual los dos temas son inseparables, y serán aquí tratados el uno en relación el otro, sin perjuicio de que se dedique una sección especial al segundo tema: el culto.

B. El salterio como libro de oración

Este tema puede ser abordado bajo dos aspectos: el aspecto del Salterio en sí, y el aspecto de los elementos que lo componen.

a) El Salterio en sí, según hemos visto rápidamente al principio está compilado para servir a la meditación y a la alabanza de la comunidad de Israel. La razón por la cual las diversas colecciones preexistentes (y quizá también cada una de ellas) han sido compiladas y conservadas es recoger de la tradición escrita de Israel una serie de piezas poéticas y musicales que sirvan para la oración.

La razón general de edificación, instrucción, exhortación, ejemplo, proclamación, que justifica la compilación y la conservación de los diversos libros bíblicos, se especifica, en el caso del Salterio, a esta forma especial que consiste en brindar textos que puedan ser usados para orar, es decir, para suplicar, agradecer, alabar, al Dios de Israel.

La compilación no es meramente arqueológica o libresca: el Salterio es un libro vivo en la comunidad de Israel. De ahí las copias numerosas que se encuentran en Qumrán.

Es claro que este no es el único uso que se hace de los textos del Salterio, como lo prueba el mismo medio de Qumrán y el NT: los pasajes de los Salmos son vistos como palabra de Dios que prueba, ilumina, anuncia, exhorta (cf. vgr. Hech 1,20 citando al Sal 109,8; Mt 22,44 citando al Salmo 110,1, etc.) Así participan de la condición básica y general de la Escritura, y el Señor puede referirse (cf. Lc 24,44) a “lo que está escrito en la ley de Moisés, en los profetas y en los salmos” de él. Los Salmos son palabra de Dios, y son vistos como tal, en el judaísmo y en la comunidad cristiana. Pero

fundamentalmente son usados para hablar con Dios. Esto ocurre de dos maneras principales:

1) Se reza con ellos, apropiándose sus palabras, en la liturgia y fuera de ella (cf. el uso del Hallel, mencionado más arriba, y la referencia en Mc 14,26; la cita del Sal 22,2 en Mc 15,34 y paralelos, etc.)

2) Se los imita para componer otras oraciones adecuadas de tipo bíblico, tanto en la Sinagoga como en la Iglesia y en Qumrán (cf. los salmos y odas de Salomón, los Hodayôt del Maestro de Justicia, etc.).

De esta manera, si toda la Escritura es “utilizada” (cf. 2 Tim 3,16-17) “para la enseñanza, repreensión, corrección y educación en la justicia”, el Salterio es además usado para orar, conforme a su intención original, y para inspirar la oración. Conviene notar esta continuidad y coincidencia entre la intención redaccional del libro y su uso posterior. Esto demuestra que toda interpretación del Salterio debe tener en cuenta su orientación al uso en la oración. Desde el punto de vista cristiano, esto plantea a su vez ciertas dificultades, que no puede, sin embargo, modificar la afirmación primera.

b) Los elementos componentes del Salterio son *oraciones*, destinadas en su mayoría al culto. La destinación cultual puede haber sido superada al cambiar el *Sitz im Leben* o matriz vital, de los salmos, una vez incluidos en el Salterio: en adelante sirven para otro culto, sinagogal o cristiano.

Su carácter original no cambia por eso: son siempre oraciones cultuales. La distribución en géneros literarios del material que compone el Salterio no anula este hecho, sino más bien lo subraya, porque los géneros que se distinguen son formas de expresión de la oración: lamentación, acción de gracias, himno. Las excepciones son bastante definidas: se reducen a los salmos de tipo sapiencial (1, 37, 112, 128, 133), a algunos reales (2 y 45) y algún salmo histórico (78).

Pero los primeros son bendiciones y exhortaciones, que se prestan a la alabanza y a la meditación; los segundos equivalen a una oración por el rey; y los últimos están claramente destinados a la meditación que desemboca en la alabanza, como lo demuestra el ejemplo de los salmos paralelos: 105, 106 y 136. Además, aún estos salmos adquieren un valor de oración por el contexto en que se encuentran: el contexto redaccional del Salterio.

No se debe olvidar tampoco que todos los salmos están en principio destinados a ser cantados, lo cual los convierte en materia de alabanza puesto que se trata del canto sacro. Son todos *t^hillîm* es decir, himnos, como lo indica el título de la colección en hebreo.

En este sentido, conviene notar desde ya algunos aspectos particulares.

1. El predominio neto en el Salterio de la segunda persona, Yahweh, como aquel a quien se habla, y de la primera persona (singular o plural) del orante, como aquel que habla. Este predominio no se nota de la misma manera en ninguna otra parte de la Biblia. El Salterio es un libro de *respuesta* a Dios.

2. La importancia de la *invocación* en el Salterio, y especialmente, de la invocación del *nombre* de Yahweh. Si la frecuencia del nombre divino es grande en todo el AT, es más considerable en el Salterio (bajo las diversas formas que

se usan: Yahweh, Elohim, Adonay). Se puede decir que el Salterio es una constante invocación del nombre divino, incluso cuando se lo menciona como objeto de alabanza. En este sentido, el Salterio es un notable *memorial* del nombre divino: se lo conmemora, y al hacerlo, se lo actualiza.

3. En conexión con lo anterior, corresponde subrayar el hecho de la *presencia* de Yahweh que domina en el Salterio. El Dios que se invoca está ciertamente presente en el culto, en el templo de Jerusalén, y esto es central en los Salmos, según veremos más adelante. Pero ello hace que esté presente con notable realismo a los orantes que lo invocan en los salmos. Está, en efecto, presente, como la otra persona con la cual se habla: es el *tú* de un permanente diálogo, en el cual, según lo consignado en el Salterio, el orante tiene la mayor parte.

4. A esto corresponde una serie de *actitudes interiores*, que examinaremos en seguida más en detalle en cuanto expresadas en el Salterio. El hombre que ora aparece sucesivamente angustiado, confiado, esperanzado, temeroso, agradecido, exultante, meditativo. Su realidad se revela a Dios, como la realidad divina se revela a él. Los estereotipos de lenguaje, las expresiones fijas, no bastan para atenuar esta impresión de comunicación directa, de apertura de alma a alma, que el Salterio produce. Es esto lo que le confiere, a pesar de su neto carácter hebreo (o quizás a causa de él), el valor de un libro de oración universal. Se puede así decir, entendiendo correctamente la expresión, que el Salterio es un *clásico* de la oración.

5. Es preciso tener en cuenta finalmente que la *destinación cultural* de tantos salmos no obstan a esta comunicación directa, sino más bien al contrario la hacen posible. La noción de una espiritualidad alitúrgica es tan ajena al Salterio como la de un culto meramente objetivo. En él, el culto consigue realizar aquello a lo cual está esencialmente destinado: poner el hombre (individuo y comunidad) en contacto con Dios, hacerlo encontrar a Dios. De esta manera, el Salterio obtiene la síntesis de dos elementos frecuentemente disociados, y además, difíciles de asociar, pero destinados a la unidad: la religión interior y la religión exterior. La asociación es tan perfecta, que ambas expresiones carecen de sentido, en cuanto se las aplica al Salterio. Si se toma nuestra expresión del número anterior, se la puede completar de este modo: el Salterio es un clásico de la oración *del culto*.

C. La oración en el Salterio

Podemos ahora preguntarnos más directamente cómo aparece la oración en el Salterio y qué se nos revela acerca de su carácter, contenido, estilo, sujeto orante. El análisis no pretende ser completo, sino indicar ciertas pistas de estudio, que prometen ser fecundas:

a) La oración es ante todo en el Salterio, una *súplica*; es decir, una *petición* ansiosa y vehemente, emocionalmente intensa. La razón de esto es primariamente la *situación* de los que piden, que viven profundamente un estado de *necesidad* radical. La necesidad se expresa frecuentemente en términos de *vida* o *muerte*, o de la disyuntiva realmente esencial. Que la muerte sea atraída por la persecución de los enemigos, la enfermedad o el pecado, o por todas estas cosas a la vez es secundario. El hecho es que,

para los salmistas, su integridad personal se juega. Frente a esto, se encuentran absolutamente destituidos. Por eso, se refieren, en ciertas lamentaciones, a lo falaz de los recursos humanos: parientes y amigos (cf. Sal 41,10; 55,13-15.21-22; 69,21b, etc.).

Es notable esta vivencia del *abandono*, que caracteriza muchas lamentaciones individuales. Es una situación-límite, en la cual se depende solamente de Dios, quien puede también no mostrarse, en cuanto los salmistas no perciben su auxilio sino al contrario su ausencia. Es lo que se expresa en la primera frase del Salmo 22, y luego a manera de *leit-motiv* en el resto de la lamentación (cf. vv. 12 y 20).

Esta situación constituye al *pobre* (*'anî, 'ebyôn, dal*), del cual se habla tantas veces en los salmos, y explica por qué se lo identifica con el *piadoso* (*ḥašid*): cf. Sal 86,1-2 etc. Es el hombre que vive solamente de Dios y para Dios, aunque Dios parezca rechazarlo: siempre espera (cf. Sal 71,14).

Esta clase de oración expresa, entonces, la *absoluta dependencia* del hombre respecto de Dios, y a eso se refiere. En ello está implícita la idea muy bíblica de la fragilidad e inconsistencia del hombre y su facilidad para pecar, que además a menudo se expresa (cf. Sal 139,1-6 para la absoluta dependencia; 90,3-12; 39,5-7 para la fragilidad). De aquí la admiración que el autor del salmo 8 (v. 5; cf. 144,3) manifiesta por el papel del hombre en la creación, siendo la creatura que es.

En la oración de súplica, se *espera* solamente en Dios. La importancia del tema de la esperanza es muy grande, precisamente porque no hay otro apoyo humano. Se la afirma (cf. 71,14; 40,2, etc.), se enumeran sus motivos (77,6; 143,5), que son las grandes obras de Dios en el pasado del pueblo. Se proclama su cumplimiento (cf. 40,2 y la conclusión de muchas lamentaciones en acción de gracias). De esta manera, la esperanza a la vez inspira y sostiene la oración de súplica.

Se pide y se espera fundamentalmente la *vida* (cf. 16,11; 116,9), puesto que es ella [la] que está en discrimen [crisis, peligro] y sin ella no vale ningún bien: muerto, no se puede ni siquiera recurrir a Yahweh por la oración y el culto, como ahora se hace (cf. 6,6; 88,6.11-13, etc.). La vida de la cual se trata es la que nosotros llamaríamos presente (cf. Is 38,19), pero para ellos es única (cf. Sal 22,21). Se la define como la vida *con Dios* (cf. Sal 16,11: a tu derecha; 73,23ss.), la cual puede cambiar la actitud ante la muerte, si bien no se espera nada definido después de ella.

En resumen, la *súplica* en el Salterio es el recurso a Dios, en cuya presencia y asistencia se cree y se espera, a veces en la oscuridad, a partir de la conciencia de la radical incapacidad del hombre para vencer la muerte y obtener la vida.

b) Ciertos aspectos particulares de la súplica requieren una breve explicación.

1. La *penitencia* o petición de perdón. Entre los males de los cuales, los salmistas esperan ser liberados, se encuentra el *pecado*. Este es el propio personal (Sal 51), o el del pueblo (44,21-22; 79,8; 85,3), ambos además en estrecha relación (cf. Sal 51 y el comentario). El pecado es visto como vinculado a los males que se desencadenan sobre el hombre (38,5, etc.), pero también por sí mismo, en referencia exclusiva a Dios, de quien separa y a quien aleja (Sal 51). En todo caso, sólo Dios puede perdonarlo (130,4), y está dispuesto a hacerlo, a pesar de la impureza radical del hombre (51,7; 130,3; 143,2). Hemos notado, en el comentario del salmo 51, que el perdón y la penitencia no se oponen al culto, sino, al contrario, recurren a él.

2. Junto a esto llama la atención la *autojustificación* de ciertos salmistas: 7,4-7; 26,1-6. La correcta interpretación de esta afirmación de la propia justicia debe ser buscada probablemente en la *matriz vital* de estos salmos, que es la ceremonia de declaración jurada de inocencia ante una acusación que se tiene por injusta. Dicha declaración es una auto-imprecación, como se ve bien en Sal 7,4-7. Es normal así que el acusado se declare inocente. Pide entonces que Dios haga justicia con sus enemigos (7,7ss; 35,1ss., etc.).

3. La petición de justicia contra los enemigos se convierte fácilmente en *maldición o imprecación*.

Otra nota llamativa de la súplica en el Salterio (y otros textos del AT: Jer 11,20; 18,19-22) es la invocación de toda clase de males sobre el adversario: Sal 69,23-29; 109,6-20; 137,7-9 (colectivo) etc. Para entender estas expresiones, hay que verlas también en su contexto real. No son el ansia de una venganza ciega, sino la contrapartida exacta de las maldiciones a que ha sido sometido el orante. La cuestión es que Dios, a quien se recurre de ambos lados, pero de uno injusta y del otro justamente, demuestre de qué lado está la verdad.

El ambiente, por consiguiente, siempre es el juicio de Dios. Si él no lo hace patente en este mundo, es su justicia la que padece. Se advierte en seguida que esto plantea el problema del sufrimiento del justo y la prosperidad de los impíos, diversamente resuelto en el Salterio: cf. Sal 37; 73. No se diga que las maldiciones son esquemáticas o estereotipadas: las expresiones que se usan lo son ciertamente, pero no por eso se las considera menos eficaces para conseguir el efecto deseado. Tampoco se diga que la maldición ha desaparecido totalmente del NT (Gál 1,8; 1 Cor 5,5; Hech 13,10-11), si bien nunca se presenta en el contexto del ataque personal que se rechaza con los mismos medios. Al contrario, es precisamente en esta situación donde es excluida: Mt 5,11.43-48; Lc 6,27-36; sobre todo 6,23.34.

c) La oración es *acción de gracias*. La manifestación de la gratitud por los beneficios recibidos está vinculada con el culto. La lamentación individual contiene ya promesas y votos de actos que expresen el agradecimiento (cf. *supra*). Al hacerlos, se los acompaña con la oración de acción de gracias. Se tiene conciencia al agradecer, como al pedir, de que el motivo para conceder lo pedido está solamente en Dios, y en su *hesed* (actitud con los que son suyos) y en su fidelidad (cf. el refrán del Salmo 136 y *passim*), no en el hombre, excepto la miseria misma que presenta: cf. 116,5; 115,1; 86,5.

La oración apela a esa actitud de Dios, y por eso es oída: Sal 66,19-20 (notar la mención del *hesed* en relación con la oración). Por la misma razón, el hombre es en realidad incapaz de agradecer satisfactoriamente: 116,12; de ahí que recurra al culto, en el cual hay una virtud superior al individuo: 116,13. Consecuentemente, un aspecto importante del agradecimiento es la *proclamación de los beneficios de Dios*, para que otros conozcan su *hesed* y tengan pruebas de su fidelidad (*'emet*), y así también lo alaben: 22,23-32; 69,33-34; 116,18; 140,14 etc.

d) La oración de *alabanza*. El triple objeto de alabanza que se puede encontrar en el Salterio: Dios, el rey, Jerusalén, se reduce en realidad a uno, porque el rey y la ciudad entran en la perspectiva de los salmistas en cuanto en uno y otra se manifiesta la elección divina, es decir, el *hesed* y el *'emet* de Yahweh, y ambas son garantías de protección y su presencia: Jerusalén es, en efecto, la “ciudad del gran rey” (48,3) y el monarca “el hijo adoptivo” (2,7), que se sienta en el trono a su derecha (110,1). Un

ejemplo de la continuidad entre estos diferentes temas se encuentra en el salmo 89,2-19.20-38. A Yahweh se lo alaba por sus obras en la creación (104; 93,1-4; 29 etc.), no sólo original sino continua, porque él es quien da los tiempos y las lluvias con los bienes consiguientes (104,14-15; 147,8-9.13-20; 65,10-14): el bienestar, la fecundidad y la prosperidad no depende de Baal, ni de los cultos naturistas, sino de Yahweh, de su palabra y de su espíritu 33,6.9; 104,29-30).

El hombre mismo es un admirable beneficio suyo: 8,4-9. También se lo alaba por su obras en favor de Israel (135; 136), que hacen servir la creación a la realización de su plan. Esas obras revelan su poder, su fuerza, su bondad, pero también su clemencia y su misericordia: los dos grandes salmos históricos 105 y 106 comienzan con invitaciones a la alabanza. La historia de Israel es considerada así el motivo de alabanza de Yahweh.

Los beneficios personales al salmista entran igualmente en la proclamación de la alabanza (cf. *supra*: acción de gracias): 103,1-5.

Todos estos diferentes motivos de alabanza acentúan prácticamente la misma cosa: el Dios de Israel es único, sus obras no tienen paralelo, él solo merece el culto de alabanza, que es además insuficiente (cf. 145,1-5) porque “su grandeza es inescrutable” (145,3).

El culto de alabanza, como el de acción de gracias, tiene una constante referencia a “los demás”: se proclaman las obras del Dios de Israel “ante los Elohim” (“ángeles”), en el culto celestial (29,1-2.9), entre las “naciones” y los “pueblos” (108,4; cf. 18,50), los cuales son invitados a unirse a la alabanza (117), en presencia de “todo el pueblo”, “en medio de Jerusalén” (116,19), en unión con las diversas categorías que lo componen: “los hijos de Israel”, “de Aarón”, “de Leví”, y “los que temen a Yahweh” (135,19-20). De esta manera, la vida entera es concebida como alabanza (104,33 = 146,2; cf. 145,2), que se prolonga en las sucesivas generaciones de Israel: 145,4; 71,18; 79,13; 89,2; 102,19. Esto explica el amor intenso de los salmistas por Jerusalén y el templo: es allí donde el Dios que se alaba está presente y accesible (122; 84,2-3.11; 137,5-6). También explica su deseo de permanecer “en la vida”, porque en el *šē’ol* no se alaba a Yahweh (115,17-18; 6,6; 88,11-13). Todo esto prueba la centralidad de la alabanza en la vida personal y comunitaria de Israel.

e) La oración de *meditación*. Hay salmos que más bien exponen un tema a la meditación del que los recita u oye. Es decir, favorecen la reflexión personal y la eclosión de ciertos sentimientos o decisiones, al recordar ciertos hechos, describir ciertas situaciones, ponderar ciertas actitudes o conducta.

Se alude así a salmos llamados *históricos* (78, 105, 106), y a salmos de carácter *sapiencial* (1, 37, 49, 73, 112, 119). En cuanto a los primeros, conviene decir que la *historia* es proclamada (probablemente en la liturgia) para actualizarla: los israelitas contemporáneos se vuelven testigos y depositarios de las grandes obras de Dios en el pasado, que los afectan directamente, de tal manera que se vuelven *actores* del drama (cf. el *hoy* del Dt 29,13 y *passim*). De esta manera, el *recuerdo* de las obras divinas, que las hace presentes, reconforta (77,6.14-21; 143,5 en ambos casos con uso del verbo *šyḥ* (“ocuparse en algo, considerar, meditar”), reanima la fe, mueve a la alabanza y a la acción de gracias (105,1; 106,1).

En cuanto a los segundos, se propone una *instrucción* que el que recita o escucha se apropia (fácilmente de memoria, por los procedimientos mnemotécnicos usados, como el alfabetismo: 37, 112, 119), moviéndose a cambiar o mejorar aspectos de su vida en relación con Dios y el prójimo. El ejemplo más notable, y más complejo de esta clase de oración sálmica es el salmo 119, en el cual se medita largamente, hablando con

Dios en segunda persona, sobre la voluntad de Yahweh, en cuanto expresada en sus preceptos, y se asocia a los demás a esa meditación, proclamándola bajo forma didáctica (cf. 119,1-3.165, etc.).

El orante reacciona, ante este tema central, con toda la gama expresiva y literaria del Salterio: se queja (19; 22; 25, etc.), menciona los enemigos (51; 110; 115; 161), alaba (7; 129; 137; 164), da gracias, y generalmente suplica. Se ve así cómo esta oración de meditación resume y concentra todas las demás.

Hemos notado al principio que el libro de los Salmos comienza con una invitación a la meditación y concluye con una invitación a la alabanza (Sal 1; 150), lo cual da la tónica del Salterio. De esta manera, se percibe también la continuidad entre el culto y la oración personal, inseparables y mutuamente necesarias.

f) Digamos ahora una palabra acerca de los *sujetos orantes* que aparecen en el Salterio. El *primero* y principal, que sin duda predomina, es simplemente el *israelita piadoso (hasid)*, fiel, necesitado y pobre (*'anî, 'ebyôn, dal*). Consciente de su lugar en la Alianza, lo mueve a recurrir a Yahweh sin desconfianza ni desfallecimiento, aunque tarde en oírlo, así como a darle gracias y alabarle.

Si a menudo aparece *solo* (la mayor parte de los salmos son individuales, sobre todo las lamentaciones), la comunidad está presente de una u otra manera: el israelita sabe que la Alianza es una alianza con un *pueblo*, en cuyo seno él tiene acceso a Dios. Por eso, los salmos individuales desembocan frecuentemente en la invitación a que otros oren y agradezcan (cf. *supra*).

La comunidad de Israel es también sujeto orante y casi en el mismo sentido que el individuo: fácilmente se pasa de uno a la otra (cf. 66,8-12.13-20). En la comunidad de Israel, la oración, especialmente de alabanza, corresponde como función más propia a una categoría de personas, que toman el lugar del resto: los “siervos de Yahweh” (113,1; 134,1; 135,1) que permanecen en el templo, incluso de noche (134,1), a quien la comunidad, la “asamblea de los justos” (*qahal hasidîm*: 149,1), confía la alabanza perpetua.

Son los *sacerdotes o levitas* cantores, que presiden la oración de alabanza.³⁴² Son ellos también quienes bendicen al pueblo (128,5-6; 134,3, etc.), y pronuncian las respuestas que aseguran a los orantes que su oración ha sido oída (27,14; 60,8-10 = 108,8-10), hablando en nombre de Yahweh y en su persona (cf. 110,1.4).

No se dice, sin embargo, que intercedan por el pueblo o los orantes individuales, función que queda aparentemente reservada a figuras de extraordinario relieve religioso, como Moisés y Samuel.³⁴³ Se puede pensar, a pesar de esto, que la bendición es una especie de intercesión; de esta manera uno o varios sacerdotes invocan la bendición divina, con ocasión de una campaña, sobre el rey (Sal 20). En otro salmo (72) se pide para él la justicia en el ejercicio de su cargo (cf. 72,1-2), y en otro todavía (21) el bienestar y la victoria sobre sus enemigos: en estos dos últimos el orante se dirige inmediatamente a Yahweh. Esto puede estar en relación con la importancia religiosa que el rey tiene respecto del pueblo.³⁴⁴ El *rey* mismo es el sujeto orante del salmo 18 (ver especialmente v.44-46.51), y lo mismo vale del salmo 144 (ver v. 10), mientras que el salmo 101 sería el programa de conducta que el rey se hace al ascender al trono (ver v. 8).

³⁴² Cf. H.J. KRAUS, II, p. 776; pero lo contrario p. 893: toda la comunidad de Israel.

³⁴³ Cf. 99,6-8; en relación con Ex 32,31-32; cf. también 2 Mac 15,11-18 Onías, sumo sacerdote y Jeremías.

³⁴⁴ Ver también 45,17-18.

D. El culto en el Salterio

Lo dicho ahora tiene constantemente en cuenta el culto, supuesto que la oración del Salterio es ante todo cúlrica. Se puede, no obstante, preguntar especialmente cómo aparece el culto en el libro de los Salmos y su relación con la piedad de Israel. Se dan solamente las indicaciones fundamentales.

a) Hoy se admite que el culto, entendido especialmente como la liturgia del templo de Jerusalén, es *central* en el Salterio. Muchos salmos mencionan actos de culto (20,4; 51,21; 66,13-15; 68,25ss, etc.), otros los suponen (como 110, que se refiere a una ceremonia de entronización) y otros están destinados a acompañarlos (7; 23; 107; 44; 38, etc.). El templo, las fiestas y las ceremonias sacras y la ciudad donde aquel se encuentra son objeto de alabanza (122; 137; 84, etc.), de conmemoración (42,5) y de suprema estima (84,2.11; cf. 74,2ss, lamentación por la destrucción del templo; 79,1): el templo tiene un valor cósmico (78; 69). No se puede decir, entonces, que haya una oposición entre oración personal e interior y culto exterior en el Salterio. Tal oposición es ajena a la piedad israelita y bíblica.

b) Esto nos ayuda a situar la *crítica* del culto que se encuentra a veces en el Salterio, según la tradición profética. Las formas en que esta crítica se expresa no son tan extremas como en Amós (5,22-25), en Jeremías (7,13-15) o en Ezequiel (20,25-26).

Hemos explicado lo que significan las expresiones del Sal 51,18: no hay que ver en ellas el rechazo absoluto de todo sacrificio, que por otra parte se promete ofrecer unas líneas más abajo (161-162; cf. el comentario correspondiente). El salmo 50 (no casualmente quizás unido al 51) tampoco rechaza los sacrificios. La proclamación en nombre de Yahweh que comienza en el v.8 dice al contrario que el hecho de ofrecerlos no es motivo de reproche y que “están siempre ante él”.

El motivo de queja es la interpretación que de ellos da, que es bastante antropomórfica y materialista. Dios no se alimenta de las víctimas (13), ni necesita de ellas, porque el mundo es suyo (9-12). En otros términos: el hombre no le puede dar sino lo que ya le pertenece. Una importante idea teológica, que tiene valor permanente.

El culto además no puede estar separado de la conducta; por lo cual se anuncian a continuación las faltas del pueblo contra los preceptos divinos, que no dejan a Dios indiferente, por muchos sacrificios que se le traigan (16-22). Yahweh debe ser “invocado en el día de la angustia” (15), es decir, cuando se manifiesta la limitación del hombre (cf. *supra*: oración de súplica) y su absoluta dependencia. Se le debe también “dar gracias” con el sacrificio de acción de gracias (23), que lo reconoce dador de todo bien, y no necesitado de nada. Sal 40,7-9 reproduce el lenguaje de 51,18, pero contiene también el tema del cumplimiento indispensable de la “voluntad” (*raşôn*), y de la “ley” de Yahweh (9): la obediencia.

Las así llamadas “liturgias de entrada” enumeran condiciones morales para merecer la participación en el culto y la admisión a las ceremonias; dan por tanto testimonio de la misma concepción teológica: cf. 15; 24,3-4. Esta concepción es muy digna de nota por la relación a las religiones de los pueblos circundantes, y a su manera de considerar el culto, a pesar de ciertos paralelos parciales.³⁴⁵

c) El culto del Salterio no es, entonces, un culto meramente espiritual, ni podría serlo. Pero es un culto en el cual se acentúan poderosamente *los valores espirituales*. De

³⁴⁵ Ver todavía 5,5-7: Yahweh rechaza al impío que se le acerca (en el culto).

ahí la capital importancia de este libro para interpretar correctamente la liturgia israelita y el sistema sacrificial, como está expuesto en los libros de la Ley (Ex, Lev, Núm).

El acento de los salmos en lo personal y subjetivo, en la verdad interior de la relación del hombre con su Dios (o de la comunidad), precisamente cuando se ejecutan los actos de culto, muestra que estos no son gestos mágicos sino que expresan dicha relación. Lo que se advierte en ellos es el valor religioso insustituible de la *expresión* humana: súplica, acción de gracias, confesión, alabanza.

El culto no es, ni puede ser, más que una *comunicación* entre personas, un *dialogo* entre Dios y el hombre. El hecho de que los salmos sean *cantados*, y el valor que se atribuye al hecho de cantar, es otra prueba de lo mismo. El canto es una parte esencial del culto, precisamente porque incorpora la totalidad del hombre a la acción sacra (cf. 92,2; 147,1). Esto se ve claramente a lo largo de los libros de las Crónicas, en los cuales el canto sacro ocupa un lugar central (cf. 1 Crón 16; 25; 2 Crón 4,12-13, etc.). El sacrificio de alabanza o de acción de *gracias* (*tôdāh*) recibe adecuadamente este nombre, porque lo que realmente cuenta en él es la expresión, que lo acompaña, de los afectos interiores.³⁴⁶

De esta manera, se puede ya hablar en un sentido verdadero de culto espiritual, de la alabanza como sacrificio y del “fruto de los labios que proclaman su nombre”.³⁴⁷

La materialidad de los sacrificios exteriores no es suprimida, ni de hecho el culto externo podrá jamás serlo del todo, pero se muestra la profunda exigencia del AT (y no sólo del NT) de darles su verdadero lugar, que es el de *medios de expresión* de las disposiciones interiores del que ofrece. Este aspecto sobresale en el Salterio.³⁴⁸

E. Actualidad de la oración del Salterio

Si lo dicho recién se tiene bien en cuenta, se comprende fácilmente por qué el Salterio ha sido desde el principio el libro de oración de la Iglesia cristiana y se ha mantenido en esa posición a lo largo de los siglos, hasta la reciente reforma de la Liturgia de las Horas.

a) La razón profunda de esta apropiación es que la Iglesia tiene conciencia de su *continuidad* con Israel. Cualquiera sea la ruptura que intercede entre uno y otro régimen, mayor es la conexión y el parentesco de ambos. Se ora hoy en la amplitud de la Iglesia como antes en la Jerusalén del AT. La decisiva espiritualización del culto típica del NT, ha dado todavía mayor lugar a estas oraciones vocales cantadas en el nuevo culto.

Téngase presente que es siempre el mismo Dios, la misma historia fundamental, la Alianza que sucede a la Antigua, las mismas esperanzas. Pío XI decía con razón que los cristianos son “espiritualmente semitas” (*Mit brennender Sorge*). Esto significa que, para rezar adecuadamente con los salmos, es preciso entrar en el ambiente de la Escritura, en el mundo de la Biblia.

b) Cuando se habla de una *trasposición* de los salmos para su uso cristiano, no se debe olvidar que ante todo el cristiano tiene que *entrar* en ellos mediante una comprensión histórica de su fe, en el auténtico sentido de su palabra, puesto que esta comienza con Abraham.

³⁴⁶ Ver *supra*, sobre Sal 50,14.23. Igualmente “sacrificio de aclamación”, *terûā* en 27,6.

³⁴⁷ Heb 13,15 citando a Os 14,3 según los LXX, pero en realidad conforme al TM bien interpretado.

³⁴⁸ Ver Sal 51 para el rito de la purificación, en nuestra interpretación.

No se usan textos anticuados de otra religión, sino textos siempre válidos de la propia. Dicho esto, se ora con los salmos *a partir* del hecho cristiano que los transfigura, como a todo el AT. Esto no implica una alegorización, si bien esta no está excluida, sino una lectura en una nueva perspectiva. Se los lee *en Cristo*, con lo cual el sistema de referencias, coordenadas, alusiones y vivencias se “completa” y “perfecciona”, no “se destruye” (cf. Mt 5,17). No se nos ofrecen formularios generales para rezar, infinitamente adaptables, sino las oraciones de la tradición bíblica, que es la nuestra.

c) Orar *en Cristo* significa que se percibe la relación de lo que se dice en los salmos con el misterio del Señor, en quien se cumple y se revela toda la Escritura (cf. Rom 10,4: Cristo es el fin de la ley; 2 Cor 3,14-18: el velo quitado).

Significa también que se ora *con él*, en cuanto esas oraciones, con todo su carácter profundamente humano, no le son ajenas (Heb 5,7-8) y él las usó en su vida terrena (cf. *supra*).

Somos además su Cuerpo, lo cual quita los límites que su santidad y perfección ponen a la apropiación del lenguaje de los salmos. Es la línea que siguen las *Enarrationes in Psalmos* de San Agustín, y que ha pasado a la liturgia, incluso reformada.³⁴⁹

El NT preludea a este uso, según hemos dicho, en la narración de la Pasión (Mc 15,34 que pone en labios del Señor el Sal 22,2, en arameo). Como antes la comunidad de Israel, ahora la comunidad de la Iglesia, y los individuos en ella, rezan unidos a su rey y a su sacerdote, que en Jesucristo coinciden.

2. El Dios del Salterio

A. Introducción

En el Salterio, como en toda la Biblia, Dios se *revela*. Esto significa que, por medio de las situaciones humanas que allí encuentran su expresión, Dios se da a conocer al hombre en su verdadera realidad. Estas situaciones son formuladas e interpretadas por los salmistas en *relación* con Dios, desde que el Salterio, según hemos dicho, en nuestra primera parte, es un libro de oración. Para ello, se les brindan dos caminos: primero, el de la *tradición bíblica*; segundo, el de su propia *experiencia* guiada e iluminada por Dios mismo en continuidad con esta tradición. De esta manera, *penetran* en el misterio de Dios, y nos hacen penetrar consigo. Por esta doble referencia, el Salterio presenta a la vez un carácter profundamente *tradicional* e intensamente *personal*. Es un resumen de la enseñanza del Antiguo Testamento, vivida en la experiencia personal de muchos israelitas.

B. Modo de proceder

Conforme a lo dicho, no parece apto, a fin de apreciar la enseñanza del Salterio sobre Dios, el *catalogar* de manera más o menos material cada uno de sus atributos y actos, como si recompusiéramos una imagen nueva a partir de innumerables fragmentos. Si así hiciéramos, correríamos el peligro de no descubrir nunca lo que unifica y explica toda esa gama de atributos y actos: la identidad del Dios de Israel, que es absolutamente incomparable. La manera *correcta* de proceder parece, entonces, la opuesta. Se ha de comenzar por ver *quién* es el Dios a quién y de quién se habla. Luego se percibe que cuanto se dice de él cobra sentido y valor porque se trata de ese Dios. No tendremos así un dios abstracto y general, sino el Dios históricamente vinculado a

³⁴⁹ *Institutio generalis de Liturgia horarum*, n. 109.

Israel, que es el Dios vivo (Sal 42,3). Este descubrimiento es esencial, puesto que este y no otro, es el mismo Dios en quien creemos.

C. El Dios del salterio

La multiplicidad y variedad de referencias a Dios en el Salterio puede desviarnos y confundirnos. Sin embargo, los salmos no hablan más que del Dios de la Biblia, el Dios de Israel, el mismo que revela su nombre a Moisés en el Éxodo (3,14), y que tiene su templo en Jerusalén.

a) El Dios de Israel. El Dios de Israel se caracteriza y distingue porque está *históricamente* unido a ese pueblo. El salmo 81 sirve de modelo indicativo a este respecto. Dios se presenta allí a sí mismo, en un contexto de culto (cf. v.2-5), como “Yo soy Yahweh tu Dios, que te sacó de la tierra de Egipto” (v.11; cf. también v.6).

Es la misma auto proclamación divina que abre el Decálogo, y que pertenece al prólogo de la Alianza (cf. Ex 20,2; Dt 5,6 etc.). El Dios a quien se invoca es *siempre* aquel que “te sacó de la tierra de Egipto”, aunque esto no se mencione expresamente.

Notemos de paso que las referencias al hecho del Éxodo no son frecuentes en el Salterio, al menos explícitas y directas. Sin embargo, aparecen bajo dos maneras, que son muy ilustrativas.

La *primera* son los salmos *históricos* (78; 105; 106; 136; ver asimismo 135,9), que precisamente recitan diversamente la historia de los hechos del Dios de Israel y la respuesta inadecuada del pueblo: el 78 y el 106 comienzan directamente en Egipto, aunque siguen después caminos diferentes; el 105 con Abrahán y el 136 con la creación. En todos, el hecho central es claramente el Éxodo. En estos salmos se propone, entonces, igual que en el Pentateuco, mediante la recitación de estos hechos, la *manifestación* de la identidad del Dios que es el objeto de la alabanza (ver Sal 136) y la súplica de Israel (ver 106,1-5.47).

La *segunda* manera cómo aparece el tema del Éxodo es el recurso al recuerdo de las obras divinas, o su *conmemoración*, como apoyo decisivo de la fe y la esperanza, en la lamentación individual: cf. Sal 77,4.12-13.14-21³⁵⁰ y 143,5.³⁵¹

Estas *no son* las únicas referencias al tema del Salterio (ver p.e. Sal 114,1), pero muestran bien cómo aparece. Otras referencias a la historia pasada de Israel nos convencen de lo mismo: no se pierde de vista la identidad histórica del Dios a quien se ora. Así la mención de los tres patriarcas primeros (105,8-9), de Moisés (99,6; 103,7; 105,26; 106,16.23.32; 77,21), de Aarón (99,6; 77,21; 105,26; 106,16), de Samuel (99,6), del paso del Jordán (114,3.5), de las maravillas del desierto y la entrada en Palestina (112,6; 78,52-55), y sobre todo de David, como veremos enseguida.

b) El Dios de la Alianza. El Dios de Israel es el Dios de la *Alianza*. Esta no es tampoco mencionada explícitamente muchas veces en el Salterio: la palabra “alianza” (*b^e rît*) aparece unas quince veces en todo el libro, y no siempre en sentido teológico.³⁵² Cuando aparece, se refiere a la alianza con los patriarcas (105,8-10).

Se trata de una alianza “eterna”, que Dios no violará (cf. 89,35), ni olvidará jamás (105,8; 106, 45; 111,5.9). Estas menciones explícitas de la alianza se encuentran en los salmos reales (la alianza davídica: cf. *infra*), los salmos históricos (78,10.37;

³⁵⁰ Notar que los vs. 17-20 conforman un himno al dominio de Yahweh sobre las aguas, construido como 93,3-4, que el v. 21 aplica al tema del Éxodo.

³⁵¹ Sin mención expresa del Éxodo, pero sí de los “días antiguos” y de “las obras de tus manos”.

³⁵² En Sal 83,6 es un “pacto” de enemigos del pueblo de Dios; en Sal 55,21 es un “pacto” entre hombres.

105,8; 106,45), dos salmos didácticos (25,10.14; 111,5.9), un salmo que es una predicación profética en el culto (50,5.16), una acción de gracias individual (103,18) y una lamentación del pueblo (44,18).

Se advierte en seguida a la vez la variedad y la limitación de la distribución: faltan del todo los himnos y las lamentaciones individuales.

Pero esta carencia es más aparente que real. En realidad, el Dios que es invocado en los salmos es *siempre* el Dios que está unido con Israel “eternamente” por una o varias alianzas. Y esto precisamente explica la manera cómo se lo invoca.

Se pueden dar dos indicios de esta afirmación. El *primero* la *centralidad* de Jerusalén en la piedad del Salterio, sobre la cual volveremos inmediatamente, y que se explica por la conciencia que se tiene de que Dios “eligió el monte Sión al cual amó” (78,68), en relación con el pacto de David.

El *segundo* es la atmósfera de alianza en la cual se mueve la oración y la alabanza de los salmos. Los salmistas recurren constantemente a la relación especial y única que Yahweh tiene con el pueblo y con cada miembro del pueblo, que se expresa con la palabra *hesed*: la actitud que debe dominar entre aquellos unidos por un pacto.

Otras palabras reflejan la misma realidad teológica, como *‘emet* (fidelidad de Dios a sus promesas) y el binomio *hesed w’emet* (misericordia, benevolencia y fidelidad), que asocia dos aspectos principales de la alianza. A menudo ambos indicios coinciden: el *lugar* donde Dios ejerce su misericordia y su fidelidad es la ciudad que eligió (cf. 5,8 etc.).

Pero aún aparte de esto, el fiel sabe que cuenta siempre con la seguridad que da un *compromiso* divino: su Dios está en última instancia *ligado* a él y este es el fundamento real de su recurso y de su confianza. Por esto, también, el peor insulto que se hace a aquel que recurre confiadamente a Dios es: “¿dónde está tu Dios?” (42,4.11; 79,10), o el desafío correspondiente: “confió en Yahweh: que lo libere; que lo salve, porque se complace en él” (22,9).

La enfermedad, y sobre todo, la muerte, son señal de que esta relación entre el israelita y Yahweh se ha cortado (cf. 22,2), y la oración quiere restablecerla, mientras se está en vida, fundada precisamente en la permanencia de la alianza. Esto explica por qué en muchos salmos los mencionados atributos de Dios son nombrados de una u otra manera: *hesed* 5,8; 6,5; 13,6; 21,8; 25,7 etc.; *‘emet* 25,5.10; 31,6; 54,7; 69,14 etc.

El Dios al cual se acude se ha manifestado en su alianza como un Dios dispuesto a *salvar* (86,15: tú eres un Dios misericordioso y compasivo, paciente, lleno de gracia y de fidelidad. Ver también la fórmula de Ex 34,6), un punto que desarrollaremos más abajo.

Como modelo de este recurso a un Dios que no falla se puede citar el salmo 71, o la primera parte del salmo 139 (1-16). El salmo 119, con su constante referencia a la ley, a la palabra y las promesas de Dios, transmite el mismo espíritu.

c) El Dios de Jerusalén. Una de las certezas básicas del Salterio respecto del Dios que invoca es que está en Jerusalén, en su templo santo (11,4), por más que su trono esté en el cielo (*ibídem*). La tensión que existe entre estos dos puntos de vista no alcanza a suprimir el primero. En Jerusalén Yahweh habita (46,5; 76,3; 132,13-14, etc.) porque es “su ciudad” (48,3). Allí él “aparece” o “se manifiesta” en la teofanía (50,2).

Luego se lo puede ver: se puede ver “su rostro” (42,3b), de tal manera que la “sed” que se sienta sea saciada (42,2-3a). Allí entonces se está seguro (125,1-2), y se puede ir allí en busca del remedio a los males que acechan al orante (3,5; 5,8 y *passim*), como en busca de justicia (11,4-5 etc.).

Esta presencia se funda en la relación de alianza entre Yahweh y David, que hizo en Jerusalén la “ciudad de Yahweh” al trasladar allí el arca (2 Sam 6), y al proponerse la construcción del templo, que finalmente construye su hijo Salomón con plena aprobación divina, puesto que la gloria de Yahweh lo ocupa (1 Rey 8,10-11).

Según la oración de la consagración del templo, que sigue en este mismo capítulo de 1 Rey (8,14-53), Yahweh se hace allí accesible a su pueblo en sus diversas necesidades, públicas y privadas. Lo que tenemos en el Salterio, o en buena parte de él, es precisamente el testimonio de este recurso constante, muchas veces expreso, pero también tácito, a un Dios que se ha comprometido a habitar en medio de su pueblo, a fin de darle la paz y la prosperidad, al precio de sus exigencias (cf. las liturgias de entrada: Sal 15; 24). El fin de la dinastía davídica no anula esta convicción, porque en realidad se sigue esperando que Yahweh suscitará un descendiente de David, y de todos modos, él reina desde ya sobre el mundo en Jerusalén (Sal 47; 98,9).

d) El Dios del israelita. Para el miembro del pueblo de Israel que se expresa en los salmos, la identidad del Dios al cual recurre, según la hemos delineado hasta ahora, tiene un *valor concreto* extraordinario. A nosotros modernamente nos cuesta percibir este valor, porque no hay (o no parece haber) otros dioses, que se disputen nuestro culto. Pero entonces, adherir al Dios que “sacó a Israel de la tierra de Egipto”, que se ligó a él libremente por una alianza reiterada, que además habita en Jerusalén, capital del Estado, implica por eso mismo *rechazar* los otros dioses que se presentan con títulos para ser adorados. Por mucho que se tomaran en la poesía del salterio y en la poesía de Israel, formas literarias, expresiones, imágenes, y aún categorías de pensamiento, que vienen, por ejemplo, de la religión cananea, se mantiene siempre la neta radical diferencia.

Israel adora e invoca a un solo Dios, que es irreductible a todos los demás. No es el dios del ciclo anual de la fertilidad del campo y los animales, ni es un dios astral, que se confunde con el sol y la luna, ni es tampoco creación de una reflexión teológica más o menos complicada. Es el Dios que *hizo* a Israel, que vive en medio de él y le asiste en sus tribulaciones. Es el Dios “que hace lo que quiere” (115,3), mientras los demás son ídolos impotentes (135,15-18; 115,4-8). Por eso, como hemos dicho sus obras se recitan con complacencia, o más bien se las *proclama* en el culto, porque eso es lo que lo distingue (104; 105; 106).

De aquí viene también la noción de que el Dios que se invoca o se alaba es *supremo*, y no hay nadie sobre él, ni aparte de él (18,32), sino en todo caso bajo él, para rendirle homenaje (29,1; 82). A este Dios se “pertenece” (100,3), porque “somos las ovejas de su grey” (100,3; 95,7; 74,1; 79,3), pero al mismo tiempo se lo elige y se lo acepta para uno, personalmente.

Cada oración de alabanza o de súplica es una reiteración de esta elección exclusiva, incompatible, en virtud de la cual el Dios de Israel se hace *propio* de uno, y uno se vuelve propio suyo. Esto explica el carácter *personal* de la relación Yahweh-fiel, según se la encuentra en el Salterio. Yahweh es “*mi* luz y *mi* salvación” (27,1), “*mi* pastor” (23,1), “*mi* escudo” (18,3; 28,7; 199; 114), “*mi* fuerza” (28,7; 59,18), “*mi* roca” (19,15; 62,3), “*mi* redentor” (19,15), “*mi* gloria” (3,4). Pero ante todo es “*mi* Dios”, “*mi* Señor” (16,2; 18,3; 22,11; 31,15; 42,7.12; 43,5; cf. “tu” Dios 42,4.11; 56,10; 91,2 y *passim*).

Esta apropiación, expresada en el uso del pronombre personal de primera persona, tiene el valor de una *confesión* o profesión de fe, según se desprende claramente de textos como 22,11; 31,15 (“dije: tú eres mi Dios”); cf. 71,6.

El israelita que ora en el Salterio no tiene otro Dios. El que tiene está en una íntima relación con él, que lo hace suyo propio, de tal manera que a él puede y debe

recurrir directamente, porque a él tiene acceso. A su vez, ante Dios él tiene una *existencia* individual inconfundible, que lo hace objeto de la atención perenne de Yahweh.³⁵³ Por esto, Yahweh puede actuar en lo profundo de uno mismo y “crear un corazón puro” (51,12).

Es difícil expresar mejor la vivencia de la fe en un Dios único, que es *real* y se *comunica* con su creatura. El límite que no se pasa es el de llamar a ese Dios padre, y de considerarse hijo; por ahora, ello es privilegio del rey (89,27-28; 2,7), que es así un “tipo del futuro” (Rom 5,14).

D. Algunas consideraciones especiales

Con lo que precede se ha dicho lo esencial, aquello que distingue el Dios del Salterio (y en realidad de todo el AT) de todos los demás dioses. Es importante percibir que el Dios al cual así se llega es muy exactamente aquel en el cual los cristianos creemos, y al cual oramos con las mismas oraciones (cf. *supra*, pág. 159), pero llamándole Padre (cf. Rom 8,15). En lo que sigue querríamos brevemente atender a ciertas maneras de concebir y presentar a Dios que aparecen en el Salterio, y que tienen especial valor teológico. La elección no es necesariamente sistemática y no sigue un plan estricto.

1. El Dios del Salterio es rey. Hemos dicho ya que es *supremo*. Esta misma condición absoluta se expresa con ayuda de la categoría de la realeza. Impresiona en el Salterio la frecuencia y la multiplicidad de fórmulas sobre la realeza de Yahweh. Cada fórmula debería ser estudiada por sí misma, a fin de valorar su aporte. Sin embargo, ciertas cosas se pueden decir en general, que ilustren el sentido teológico de este uso y su interés para nosotros.

a) Yahweh es *rey*, según hemos dicho más arriba (págs. 115-116) en virtud de un antropomorfismo, que usa esa categoría, suprema en el orden terreno, para definir su imperio sobre el pueblo de Israel (74,12; 89,19) y en consecuencia sobre cada israelita (5,3; 84,4), sobre todos los dioses (96,4; 97,9), sobre toda la tierra (47,3) y sobre todas las naciones, que le llevan tributo (47,9; 96,7-10; cf. 145,13). Su sede es Jerusalén, donde tiene el “escabel de sus pies” (99,5; 132,7), si no su trono, que está en el cielo (11,4; 103,19; 93,2), pero en continuidad con el templo (cf. 47,9; Is 6,1-4). Cualquiera sea el origen de esta noción, es ciertamente muy antigua, y expresa admirablemente la conciencia que Israel tiene del carácter supremo de su Dios.

b) Como rey, Yahweh “se viste de excelencia”, de “potencia” (93,1), “de majestad y esplendor” (104,1), con un manto de luz (104,2).

Se presenta “terrible” (96,4; 111,9; 76,8): la tierra “tiembla” en su presencia (96,9; 76,9; 2,11.12 dicho de los reyes).

Todo esto acentúa la *trascendencia* de Yahweh, exactamente como en Is 6,1-4, y se explica que los israelitas sean invitados a adorar “el escabel de sus pies” (99,5). Pero es sólo un aspecto de su realeza. Esta es ante todo, para su pueblo, *salvífica*. El rey supremo es el que trae bienestar a su pueblo, el que se ocupa de los oprimidos, hambrientos, presos, del huérfano y de la viuda (cf. Sal 146,7-10). El que viene (en la teofanía) para juzgar (97,1ss; 76,9) y así para hacer justicia a Israel (97,8-12). Esta justicia salvífica se ejerce en la vida cotidiana, y en el fin de los tiempos. A ella se acoge

³⁵³ Ver Sal 139,1-12.16; 22,11; 71,6 para la noción de que uno “es arrojado” al cuidado de Yahweh desde que nace.

el pueblo y el israelita individual, como se acoge a la justicia de su rey terreno, y en ella espera. Este es el trasfondo de muchos salmos, aunque en ellos no se mencione explícitamente la realeza de Yahweh. Concluamos que para el israelita estar en el “reino de Yahweh”, ser su súbdito, es estar en la *esfera de salvación*.

c) En el Salterio Yahweh es rey *siempre* (93,2), y su reino existe desde el principio (93,2a: “firme tu trono desde antiguo”). Esta es la razón por la cual se le pone en relación con el orden impuesto en el caos primigenio (cf. 93,3-4; 20,3,9-10).

En el salmo 74,12-17 la realeza divina (“mi rey”: 74,12 TM; “nuestro rey” LXX) es el punto de partida de una descripción de la victoria original de Yahweh sobre las fuerzas del caos desencadenado (Leviatán: v. 14; los monstruos del mar: v. 13). Es el guerrero victorioso, que triunfa de las potencias opuestas (cf. Ex 15,3 y 15,18: Yahweh reina). Este reino, así instalado, dura eternamente (Sal 29,10; 93,2; 145,13 con especial énfasis; cf. Ex 15,18).

Luego, Yahweh no “comienza a reinar”, el día de la fiesta de su ascensión al trono³⁵⁴ cada año, al emerger de una victoria temporal sobre el caos. Lejos de ello, los salmos que se refieren al tema consideran su reino establecido definitivamente, y sólo anuncian para el futuro escatológico, cuando se refieren a él, su venida para ejercer *un acto* de su dominio real: el juicio (96,13; 98,9). Por lo demás, se puede pensar que esta “venida” se anticipa en la teofanía cultural. En todo caso, es importante notar que la repercusión en la naturaleza que ella produce (la tierra y el mar se agitan y resuenan, saltan las montañas y exultan los árboles del bosque: 96,11-12; cf. 98,7-8), corresponde al dominio que Dios ejerce en la creación *desde el principio*, y es posible por ella: el fin reproduce el comienzo (cf. 98,8 y 93,3). El reino de Yahweh no está limitado a Palestina, ni al pueblo de Israel, sino que se extiende al mundo entero y a todos los hombres en él.

d) De esta manera, la proclamación de Yahweh como rey es una especie de profesión de fe en su unicidad, en su supremacía y en su dominio absoluto. Como la encontramos ahora, en el Salterio completo, revela la influencia de varias líneas teológicas del AT, entre otras del Deutero-Isaías, sin que esto impida, como hemos dicho que el núcleo de la afirmación sea muy antiguo.

Dicho esto, es preciso notar rápidamente, la diferente presentación del tema en el NT, donde el reino parece haberse vuelto una cosa del futuro (cf. Mt 6,10 // Lc 11,2: Padre nuestro; Mt 3,2//Mc 1,15: llega el reino, etc.), al cual se “entra” mediante la penitencia y conversión (*ibid.*), o mediante un nuevo nacimiento (Jn 3,3.5), y no se entra cuando se persiste en la vida de pecado (cf. 1 Cor 6,9-10: no heredarán el reino), mientras el título de rey es usado de Dios con notable parsimonia: cf. Mt 5,35 (cita de Sal 48,3: título usado de manera indirecta); 1 Tim 1,17 (doxología); 6,15 (*id.*); Ap 15,3 (himno); lo mismo de Jesucristo: Mt 21,5 (cita de Zac 9,9); 25,34.40 (el juicio final, con mención del “reino” en 35); Jn 18,57 (delante de Pilato); Ap 17,14; 19,16 (rey de reyes).

Entre esta serie de afirmaciones y el AT está, sin embargo, la literatura intertestamentaria. No se olvide tampoco (sobre todo por lo que toca a la pasión en Juan) que lo que no está explícito puede decirse, más eficazmente todavía, por vía de alusión.

³⁵⁴ Mowinckel, Schmidt.

2. El Dios salvador. El Dios del Salterio es un Dios a quien se invoca para que *salve*, y que está dispuesto a *salvar*.

a) En realidad, no se recurre a Yahweh sino para que ponga el hombre a salvo de las potencias interiores y exteriores que amenazan destruirlo. Se usan diferentes verbos y sustantivos para expresar esta acción de Dios y sus resultados, pero el sentido es siempre el mismo. Yahweh “libera” (raíz *nsl*: 7,2; 18,18.49; 22,9.21, etc.), “pone en seguro” (raíz *plt*: 71,2; 82,4; 91,14, etc.), “redime” (raíz *g'l* con el sentido técnico del que tiene obligación y derecho de venir en auxilio de uno: 69,19; 103,4; 119,154), “cuida, preserva” (raíz *šmr*: 16,1; 17,8; 97,10; 121,7, etc.), “vivifica” (raíz *hyh*: 30,4; 138,7; 143,11; 11 veces en el salmo 119; “hace justicia/bien/victoria/maravillas” (raíz *sh* con diferentes complementos: 9,5; 18,51; 103,6; 119,65; 71,10, etc.; sin complemento: 109,21), “salva” (raíz *yś*: 28,9; 71,3; 106,10; 118,25: unas cincuenta veces en el Salterio).

Este uso múltiple revela que la acción divina así significada es de las más propias de Dios, de aquellas por las cuales su carácter se define. Para entender adecuadamente esta significación es preciso tener presente lo que decíamos más arriba acerca del compromiso de la alianza: Dios se ha obligado libremente con Israel para no dejarlo librado a su suerte, siendo “el más pequeño de todos los pueblos” (Dt 7,7). Luego, el acento está puesto exclusivamente en que la salvación no puede venir sino de él: si él se opone, ¿quién libera? (cf. Sal 50,22).

En la perspectiva del Salterio no hay salvación *fuera de Dios*. Dicho más exactamente: Fuera de Dios, de su *hesed*, de su *emet*, de su *hen* (gracia), de su *yešwah* (salvación), no hay más que la muerte. Si alguien quiere escapar a la muerte, no tiene más alternativa que recurrir a Yahweh, confiarse a él y hacer lo que él quiere. La relación con Yahweh traza, entonces, como una esfera de salvación, dentro de la cual, y solamente allí, se está seguro. La noción de salvación en el Salterio no puede ser más *teocéntrica*.

b) Se puede preguntar todavía cuál es el aspecto *positivo* de esta salvación. La respuesta más inmediata es: la *vida*. La salvación que Dios confiere, y sólo él, consiste en la vida y en su plenitud. De ahí el uso del verbo “vivificar” en este sentido, que veíamos más arriba.

Pero no es cualquier vida. Es la vida *con Dios*: Dios asume al salvado a vivir consigo (cf. 16,10: delicias a tu derecha para siempre; 49,16: me arrancarás de la mano del *še'ol*; 73,23: me tomaste de la mano derecha; 73,24: me has asumido con tu gloria).

Esto significa, por lo pronto, que el suplicante “ha visto el rostro de Dios” (42,3) y participa en su culto. Pero sobre todo significa que en él se ha cumplido la finalidad de la alianza en cuanto Dios está con él y él con Dios para siempre.

Hemos dicho ya que esto no implica la afirmación de la vida eterna, pero la prepara y enseña ya cuál es su verdadero contenido. Ante esto, los males y los enigmas de esta vida importan poco (cf. Sal 49; 73: en ambos la prosperidad de los impíos y la soberbia de los ricos opresores es resuelta por la seguridad de que Dios “toma consigo” al orante).

c) De esta manera se entiende la frecuencia e importancia de la referencia a Yahweh como *refugio*, tan típica del Salterio, bajo sus diferentes formas. Yahweh es la “roca” (73,26; 78,35; 95,1: unas quince veces en el salterio. Con la raíz *šwr*; *šûr*; también se usa *sela*: piedra), la “fortaleza” a veces designada por la “roca” misma (como en italiano: rocca), otras por su designación propia *m^ešûdā*: 18,3; 31,4; 71,3).

Es la “fuerza” (‘oz: 28,7; 81,2, etc.), entendida de manera concreta como lo que da la fuerza; o bien, según algunos³⁵⁵, como el mismo “lugar de refugio” (interpretando 28,7; 59,18 y otros lugares como instancias de una raíz distinta: ‘wz, en lugar de ‘zz).

Este es designado generalmente por dos palabras hebreas, ambas de connotación muy concreta. La primera *maḥasē*, de la raíz *hsh*: buscar refugio, muy usada en el Salterio por referencia a Dios) significa el “lugar seguro, custodiado”, donde uno está “al abrigo”, el “asilo”: cf. 14,6; 46,2; 61,4; 62,9; 71,7 etc. (doce veces), siempre dicho de Yahweh.

La otra palabra (*misgab*, raíz *šgb*) parece significar el “lugar inalcanzable, inaccesible”, donde ningún peligro ni mal puede llegar: cf. 9,10; 18,3; 46,8.12; 94,22 (doce veces en el Salterio, siempre de Yahweh). En el fondo, todas estas designaciones coinciden. Yahweh es, para el israelita, la *seguridad* absoluta, la protección invencible, la única verdadera garantía. Así se dice que es una “torre fuerte (*migdal* ‘oz) ante el enemigo” (61,4), frase que expresa y resume bien todo lo dicho.

Conviene leer a esta luz ciertos salmos de confianza, como el salmo 91 o el 62. Se piensa que estas referencias concretas, algunas por lo menos, deben ser entendidas históricamente del *derecho de asilo* que asiste al israelita en el templo, y se entiende así la mención de “las alas” (cf. 91,4; 17,8; 36,8; 57,2; 61,5 etc., once veces en Salmos), “bajo” las cuales o “a cuya sombra” uno se refugia: serían las alas de los querubines, extendidas en el santuario del templo (1 Rey 7,27), símbolo de la presencia de Yahweh.³⁵⁶

Pero los textos son insistentes en repetir que “las alas” son las de Yahweh (cf. los textos citados). Si hay una alusión al asilo en el templo, la referencia es solamente a él: Yahweh es comparado a un águila (*nešer*) que lleva la cría sobre sus alas (Dt 32,11, cántico de Moisés). Sea como fuere de este último punto, Yahweh “roca”, “refugio”, “asilo” completa y determina la noción de salvación: está salvado de todo quien ha sido introducido en esa *convivencia* con Yahweh que lo coloca bajo su permanente protección. Es esto lo que se quiere decir cuando se ansía (Sal 23,6; 27,4) “vivir en la casa de Yahweh todos los días de la vida” o “ser escondido por Yahweh en su tabernáculo” (27,5).

3. El Dios “que hace maravillas”. Otro aspecto importante de la teología del Salterio es que Dios se define como el autor de obras admirables.

a) Dios es, en efecto, calificado de este modo. Véase Sal 77,15: tú eres el Dios que hace maravillas; 86,10: tú eres grande y autor de maravillas, tú solo eres Dios; 136,4: alaba a Yahweh porque es el único que hace maravillas (cf. también la doxología del segundo libro del Salterio: 72,18, que repite lo mismo). Por eso, el objeto de la alabanza divina son “las maravillas”: 9,2; 26,7; 71,17; 89,6, etc. El hacer tales maravillas es una característica del Dios de Israel, que lo distingue de los demás dioses inútiles e impotentes (cf. 115,4-8; 135,15-18; 40,6 etc).

b) Estas “maravillas” aparecen repetidas veces en el Salterio. Se la designa con dos formas de la raíz *pl*’ (“ser admirable, distinto, extraordinario): *pele*’ y *nifla*’ôṭ (verbo y sustantivo), que aparecen en conjunto unas 36 veces. Esta comprobación numérica demuestra por sí misma la importancia del concepto para la noción de Dios en los salmos, puesto que siempre está referido a él.

³⁵⁵ KÖLER-BAUMGARTNER, *Lexikon*, p. 693.

³⁵⁶ Cf. H.J. KRAUS I, p. 413.

El texto del Sal 136,4 nos revela que “las maravillas” son las de la creación, que enumera en las frases siguientes de la letanía (5ss). Igualmente, el salmo 78,4.12 atribuye el nombre al acto de la salida de Egipto, al paso del mar, y la conducción por el desierto: esto es lo que “vieron los padres” (cf. 78,13ss). Lo mismo vale de 106,7 (en Egipto, en el mar) y v. 22.

Pero en otros textos, “maravillas” designa claramente los prodigios que Dios obra en la vida de los israelitas cuando los libra de peligros mortales. Es el caso del cuádruple estribillo en Sal 107,8.15.21.31, que se refiere en realidad a los “humanos” (*bnê ‘adam*). Lo mismo supone negativamente Sal 88,11 cuando dice que Dios “no hace maravillas con los muertos”, porque “no se levantan” (cf. también 71,17).

Se puede pensar así que las “maravillas” son obras que superan la capacidad humana (cf. 131,1), al dominar los elementos o las potencias de destrucción que acechan la creación (cf. 105,5). Por eso, están asociadas a la victoria de Yahweh sobre el mar (cf. las referencias al Éxodo y Sal 107,24 en relación con la tormenta).

Al afirmar que Dios solo puede hacerlas, simplemente se afirma su poder sobre el mundo y su voluntad de salvación. Dicho de otro modo: el hombre sólo puede ser salvado por esas obras “admirables”, hechas en favor del pueblo de Israel o de cada uno, y Yahweh es el único que las hace.

c) Ante las “maravillas” los salmos invitan a tener diversas actitudes, que conviene enumerar brevemente. Son motivo de la alabanza de Dios, como hemos dicho (cf. *supra*). Esto se especifica de la *proclamación*: hay que “contar” las maravillas de Dios (9,2; 26,7; 71,17; 75,2; 78,4; 96,3; 107,8 etc). Hay que “recordarlas” (105,5), puesto que el mismo Yahweh “hace memoria” de ellas (112,4); esto significa ante todo actualizarlas en el culto. De esta manera, hay que tenerlas siempre presentes, y “meditar” en ellas (105,2; 119,27; 145,5). Esto ayudará a “entenderlas” (106,7: los padres “no entendieron”). Como son una prueba de la bondad de Dios, es preciso “creer” en ellas (78,32), y no basta “haberlas visto”, o “haber estado delante” (78,12; cf. 107,24). Se ve, por esto, el lugar que ocupan en la relación del salmista con Dios: él se manifiesta por ellas, y uno debe saber reconocerlo en sus obras.

3. El hombre y la comunidad en el Salterio

Esta tercera sección de nuestros temas teológicos del Salterio se propone echar una mirada al hombre (israelita) en cuanto se refleja en el Salterio. Como este no aparece allí solo, sino necesariamente integrado en una comunidad (la de Israel, la de los justos), habrá que decir algo acerca de esta.

A. El hombre en el Salterio

El hombre que ora en el Salterio es ante todo un israelita, miembro del pueblo de Yahweh. A través de sus vivencias, sin embargo, se perciben elementos centrales, de carácter religioso, que tienen valor permanente.

1. Lo primero que impresiona cuando se considera el hombre que aparece en el Salterio es su *fragilidad radical*. Esta fragilidad aparece de dos modos. Por una parte, se presenta al hombre que es un “soplo” (39,6; cf. Qoh 1,2), como una “imagen” (de sueño,³⁵⁷ como “la hierba” (90,6) que no dura un día; de tal manera, que el autor del

³⁵⁷ Según KRAUS I, p. 299: 39,7; “sombra” en BJ.

salmo 8 (v.5) se admira que Dios se ocupe de él (cf. 144,3), porque “sus días pasan como una sombra” (144,4).

Por otra parte, los males se acumulan sobre él: sus propios pecados, las enfermedades, los enemigos y la muerte, descubriéndole todavía más su absoluta inermidad: cf. Sal 88. Conviene notar desde ya que esta situación es *atribuida a Yahweh*, incluso cuando la causa inmediata son, por ejemplo, los propios pecados (cf. Sal 51,10: los huesos que trituraste). No hay, en realidad, una causa independiente de su causalidad universal.

2. Esto nos lleva a subrayar otro punto, sin el cual el primero sería incompleto. El hombre *depende absolutamente* de Yahweh. No existe fuera de él. Ser separado de él (por la muerte: Sal 88, etc.; pero también por los pecados, o por otras desgracias) equivale a la disolución, a la inconsistencia.

Por eso, sin duda, las desgracias que parecen apartar a Dios (o de las cuales Dios se aparta: 22,2, etc.), son todas vistas como la anticipación del *še’ôl* (143,3: tinieblas, y *passim*). Igualmente, cuando se está bien, o se ha recuperado el bienestar, se tiene plena conciencia de que ello no es más que la manifestación de la benevolencia de Yahweh: cf. 1,1-4.6: el hombre que “prospera” es el hombre que “medita en la ley de Yahweh” (v.2), cuyo “camino Dios conoce” (v.6); 128,1.4: el hombre “feliz” es el hombre que “teme al Señor”; 107,4-32: los protagonistas de los diversos episodios vuelven a la integridad de la vida gracias a Yahweh.

Esta dependencia absoluta es una afirmación central del Salterio, como lo es de toda la Biblia, pero quizá más acentuada por el carácter de oración que el libro tiene (cf. p.e. Job).

3. Los orantes del Salterio son a menudo *pobres*. Las diversas denominaciones que tienen este sentido aparecen frecuentemente, en paralelo unas con otras: *‘anî* es la más repetida (unas 25 veces), sigue *‘ebyôn* (con 23), luego *dal* (5 veces) y *raš* (1 vez). *‘Anaw*, muy parecida a *‘anî*, tiene siempre significado religioso: humilde.

El uso demuestra que estos “pobres” lo son a veces económica y sociológicamente.³⁵⁸ Pero a otro nivel, que incluye o no el primero, la “pobreza” de la cual es la destitución completa delante de Dios, reconocida como tal: cf. 22,25 (la pobreza del pobre, cuando se ha descrito una persecución); 25,16 (solo y pobre); 40,18; 70,6 (Dios, apresúrate); 69,30 (pobre y dolorido), 86,1; 88,16, etc.

Estas menciones no bastan para crear una categoría de personas, que existiera en sí, y de la cual cada uno se sintiera miembro, como se ha intentado a veces (Gélin; Robert).

El plural aparece pocas veces, y no en este sentido. El plural de *‘anaw*, *‘anawim*, es frecuente, pero tampoco designa un partido. Esto depende, por otra parte (al menos en Robert) de un principio de interpretación del Salterio, en sí discutible, que sería el producto de los piadosos sabios del período posterior al exilio, víctimas de la persecución de los israelitas infieles, enemigos de la alianza.

Más bien hay que ver en la calificación de “pobre”, un uso del lenguaje religioso, con el cual se designa a quien no tiene ningún recurso humano en su desgracia, y en consecuencia depende únicamente de Dios. Este uso es notable, y supone una concepción profundamente religiosa de las relaciones del hombre con Dios.

³⁵⁸ Todos los usos de *dal*, el de *raš*, varios de las otras dos palabras. Para *‘anî* cf. 35,10; y el salmo real 72,2.4.12.

La razón del uso puede venir³⁵⁹ de la comparación implícita con el “pobre” en la vida social, que está destituido de apoyo y protección, y a veces de derecho (ante el juez injusto; cf. Sal 82). Se dice (cf. *ibid.*) que no está limitada a Israel: hay al menos un paralelo egipcio, en una oración a Amón.³⁶⁰

4. Los orantes son también a menudo perseguidos por *enemigos*. Esta circunstancia ha dado lugar, en la exégesis moderna, a toda una serie de interpretaciones diferentes y opuestas, a una de las cuales aludíamos recién. La más conocida, y la más extrema es la de S. Mowinckel³⁶¹, para quien los “enemigos” son los que echan mano de artes mágicas para someter y dañar a los “pobres” (que serían en consecuencia, las víctimas de los encantamientos). Este autor los vería especialmente designados en la expresión *po ‘alê ‘awen* (5,6; 6,9 y 16 veces en el Salterio), que no carece de dificultades en hebreo, pero que se traduce adecuadamente por “los que hacen el mal (BJ, agentes del mal), sin necesidad de recurrir a “los que usan artes mágicas” (Mowinckel).

Los “enemigos” (hebreo *‘oyeb*: 45 veces en el Salterio; *sar*, 25 veces) pueden ser simplemente los adversarios *militares* (110,1; 78,53 y en general en los salmos históricos, o lamentaciones colectivas; ver también Sal 44).

Pueden ser también los adversarios *personales*, que, por una u otra razón, persiguen al orante con hechos (cf. 22,19, etc.) o palabras (22,8 y *passim*).

Esta clase de enemistad, y la consiguiente persecución, es enteramente verosímil, en el mundo de la Biblia como en cualquier otro.

Queda un doble problema. Primero, la mención de los enemigos en contextos donde el motivo de la lamentación parece otro: la enfermedad, por ejemplo (cf. 6,9-11).

Segundo, la manera cómo se habla de ellos, que parece impropia de una situación privada (cf. 3,2.7: diez mil; BJ: millares).

Si no se parte de ninguna solución preconcebida (partido de enemigos de la alianza, magos), estas dificultades encuentran su solución en un uso del lenguaje, más o menos estereotipado: El hombre en desgracia es un hombre a quien la *opinión común* rechaza, porque se le ve como tocado por Dios, según se desprende, por ejemplo, de Is 53,4 (“nosotros lo tuvimos por herido por Dios”). Esta reacción es fácilmente vista e interpretada como una enemistad general, lo cual no excluye la intervención ocasional de procedimientos mágicos, manejados por enemigos actuales.³⁶²

5. No todas las descripciones de la situación humana en el Salterio son negativas. Las hay también *positivas*, directas o alusivas. El hombre *domina* la creación (8,6-10; cf. Gn 1,26.28 si bien el ámbito del salmo es más amplio: cf. v. 7: “las obras de tus manos”), porque Yahweh, que es su autor, se la ha confiado.

Goza de la intimidad de su Dios (23). En los himnos canta la conciencia que tiene de haber sido salvado y de participar en el culto, lo cual es un elemento de la vida plena (cf. 115,17-18 idea que los LXX han explicitado añadiendo: los vivientes).

En los salmos de confianza, se expresa la seguridad invencible que brota de la protección de Yahweh, prometida y concedida (cf. 4; 91). Esto nos lleva a preguntarnos cuál es el ideal de la *felicidad* humana que el Salterio se propone. Como varias veces

³⁵⁹ Cf. H.J. KRAUS I, pp. 82-3.

³⁶⁰ A. ERMAN, *Die Religion der Aegypter*, p. 140.

³⁶¹ *Psalmenstudien* I, 113ss; VI,61.

³⁶² Ver la traducción de *d̄bar beliya ‘al* en la NeoVg: *maleficium effusum est in eo*. Sal 41,9; BJ: “cosa de infierno”.

aparecen en los Salmos las *beatitudes* o proclamaciones de felicidad, la respuesta es relativamente fácil e ilustrativa. La fórmula clásica de beatitud (*‘ašrê* construida con un sustantivo o un sufijo: felicidad del hombre que...) aparece unas 25 veces en el Salterio, más que en cualquier otro libro de la Biblia hebrea (Prov: 8 veces). Esto prueba la importancia del tema. Un primer examen revela que un buen número de las beatitudes consiste en *la relación con Dios*. Así es feliz el hombre que “se refugia” (*hsh*; cf. *supra*: *refugio*) en Dios (2,12; 34,9), o que ha puesto en él su “seguridad” o “garantía” (*mibṭaḥ* 40,5) y “confía” (misma raíz *bṭṭ*) en él.

Es la afirmación de que la felicidad del hombre está en su abandono y su convivencia con Dios (cf. *supra*). En el mismo sentido se dice que es feliz quien tiene su “fortaleza/refugio” en Dios (raíz *‘wz*: 84,6).

A menudo, la felicidad se predica de quien se entrega a la consideración y al cumplimiento de la voluntad de Yahweh, contenida en la ley: 1,2 (la primera frase del Salterio: afirmación positiva de tres frases negativas); 106,3 (los que practican juicio y justicia); 119,1-2 (los que tienen una conducta perfecta porque caminan en la ley de Yahweh, y la cumplen de todo corazón).

Estos son los que “temen a Yahweh”, en lo cual consiste la felicidad, conforme a la enseñanza sapiencial: 112,1 (salmo netamente sapiencial); 128,1-2 (misma observación).

Quienes son “corregidos” por Yahweh, y de ese modo “instruidos” en la observancia de su ley, son también felices, según 94,12, donde se ve una interpretación sapiencial del sentido del sufrimiento: es didáctico. El salmo 32 comienza diciendo que es feliz aquel a quien Dios ha perdonado todo pecado (v.1-2 con las tres palabras del salmo 51: rebelión, pecado, crimen).

El cumplimiento de un precepto particular hace feliz “en la tierra” a quien lo cumple: el de ocuparse “del pobre” (*dal*, en sentido económico), lo cual demuestra la importancia de la preocupación por el prójimo en la piedad bíblica.

El *pueblo* es feliz cuando tiene a Yahweh por su Dios (33,12; 144,15), y por eso Israel *está* en una *situación* de felicidad, cuando no declina hacia la apostasía. En este, una fuente importante de felicidad es la participación en el culto: 65,5 (habitar en los atrios de Yahweh); 84,5 (*id.*; se percibe la conexión entre la “fortaleza” y el templo: v.6); 89,16 (los que intervienen en el rito de aclamación: *ṭ’rú’ā*).

Dentro de este marco, la felicidad está compuesta de bienes de esta vida: la abundancia de hijos (127,5: llenar la aljaba; 128,1-4 con mención de la mujer), la riqueza de los productos del campo y animales (144,12-14, texto difícil, en el cual hay que leer quizá también la fórmula de felicitación al principio en v. 12).

Así la felicidad consiste en la plenitud (*šalôm*) que Dios da, y que se edifica sobre la fidelidad a él. La felicidad predicada en el salmo 137,8-9 del que “paga” a la hija de Babel su merecido y arroja sus chicos contra las piedras, es más bien una forma invertida de maldición sobre los enemigos (cf. *supra*, pág. 155: imprecación).

Digamos en conclusión que el hombre feliz es el miembro del pueblo de Dios que está a la altura de su vocación y disfruta del acceso a Dios que sus promesas de alianza le brindan.

6. A esto conviene añadir todavía, acentuando un aspecto ya presentado, la importancia de la *regulación* de la conducta del hombre por la ley divina, en el Salterio.

El hombre aparece allí como *sometido* a la ley, sea que la cumpla, sea que falte a ella. La ley es su “camino” (1,1-2; 119,1.3.14.27.30.33; 128,1 etc.), que Yahweh “conoce” (1,6: es decir, sigue, asiste, acompaña) y “revela” (25,4.9; 27,11; 86,11; 119,33; 143,8).

Esta afirmación debe ser tenida en cuenta para comprender rectamente de qué se trata aquí. Detrás de la ley escrita, “enseñada” o “revelada” por Yahweh a Moisés (103,7), está su *voluntad* de hacer bien al hombre. Esto es lo que inspira su palabra. El don de la ley debe, entonces, ser visto como una manifestación del *hesed* de Yahweh, que ayuda así al hombre a encaminar sus pasos, a permanecer en la fidelidad a él, y en última instancia a ser feliz (cf. *supra*, n.5).

La larga meditación del salmo 119 sobre la ley significa ante todo esto: muestra cómo el hombre descubre en lo que Dios le manda su propio bien y de esa manera lo convierte en un tema del diálogo con él. No se hace justicia a este salmo cuando se dice que procede de una piedad legalista, preocupada de la observancia externa, para la cual la observancia de la ley se ha convertido en un absoluto. El único absoluto del salmo 119 es Dios que asiste con su palabra al hombre para que le encuentre. La observancia de la ley a la cual el hombre está sometido es sencillamente un elemento de su *respuesta* al Dios de la alianza (cf. 119,49.50.57.64.65.76.77, etc.). Por eso, se insiste, en el salmo 119 (2.32.36.80.117) y en el salmo 40 (v.9), que la ley está en el “corazón” del hombre, en “sus entrañas”, y desde allí se cumple.

7. Una última observación que sugiere este estudio acerca del hombre en el Salterio, es la escasez de menciones de la *mujer* que en él se encuentran. Los orantes son hombres, según se desprende casi siempre de las formas gramaticales usadas (masculinas)³⁶³ y del contexto. Esta observación resulta interesante en cuanto la mujer tenía sin duda acceso al culto, pero en la persona del hombre del cual dependía, como se ve en 1Sam 1-2 de Ana y Elcaná (cf. 1,2-5; cf. v. 12, Ana ora “ante Yahweh”, es decir, en el santuario).

De esta manera, su presencia en el Salterio es sólo indirecta: la mujer del hombre feliz, que es fecunda (128,3), como un vid; la reina (*šegal*: consorte) a la derecha del rey (45,10), a la cual se dirige una exhortación a abrazar su nueva situación, con ocasión de sus bodas (45,11-13); la madre del salmista (71,6; 22,10); las viudas, de las cuales Dios es juez (68,6; 146,9). Esto se explica por el papel secundario que la mujer tiene en la vida de Israel. Hay que notar, sin embargo, que en una invitación general a la alabanza, como el salmo 148, las “jóvenes” (*b^etûlôt*) encuentran también su lugar.³⁶⁴

B. La comunidad en el Salterio

El hombre israelita no es un individuo aislado, sino el miembro de un pueblo, a pesar de que ocasionalmente pueda sentir y expresar, como hemos dicho, una vivencia de soledad. Podemos examinar brevemente el papel de esta comunidad en el Salterio y algunos de sus aspectos.

1. *El pueblo de Israel es una comunidad de culto.* Esto se ve claramente en el Salterio. No es solamente el individuo quien se dirige a Dios, sino la comunidad humana nacional, de la cual forma parte. Más bien el individuo encuentra modo de acceder a Dios porque es el Dios del pueblo, y por consiguiente “suyo” (cf. *supra*: «El Dios del israelita», pág. 163).

Es el Dios “de Israel” (59,6; 68,9; 69,7; y en las tres doxologías: 41,18; 72,18; 106,48; es una fórmula litúrgica), el Dios “de Jacob” (20,2; 81,2.5) el Dios “de

³⁶³ El hebreo usa más formas de distinto género que nuestras lenguas.

³⁶⁴ 148,12: la palabra está precedida de una partícula enfática (וְגַם-בְּתוּלֹתַי) como si la cosa fuera inusual, o constituyera una novedad.

Abrahán” (47,10). Las “tribus” suben a Jerusalén para “alabarle”, según está mandado en Israel (122,4).

El sujeto de muchos salmos es la comunidad de culto, formada por el pueblo: 44 (lamentación); 79 (*id.*; cf. “tu pueblo” v. 13); 105 (himno); 106 (*id.*); 107 (*id.*).

La *presencia* de esta comunidad cultural, coextensiva con la comunidad nacional, es mencionada en ciertos salmos, donde se nombran las diversas categorías de personas que la componen: Sal 115,9-11 en tres miembros de una oración litánica (Israel, la casa de Aarón, los que “temen al Señor”); 115,12-13 al enumerar el objeto de las bendiciones de Yahweh (misma lista, pero se añaden “los grandes con los pequeños”, es decir la totalidad de la comunidad); 118,2-4 invitación a repetir la antífona “porque es eterno su amor” (con la misma lista); 135,19-20 (misma lista, pero con la mención de los levitas); cf. todavía 124,1; 125,5, etc.

A veces, en lugar de Israel, se nombra a Jerusalén: 147,12 (cf. el paralelo: alaba a tu Dios, Sión; y cf. *supra*: «el Dios de Jerusalén», pág. 162); 146,10 (Sión).

2. Esta comunidad cultural recibe ciertos *nombres especiales* en el Salterio. El que más nos importa conocer es *qahal* (asamblea, convocación, reunión), término usado en Nm y Dt, y sobre todo en Crónicas. En el Salterio designa casi siempre la comunidad ante la cual un orante agradecido recuerda el beneficio recibido de Yahweh.

Se le une el adjetivo “grande”, “numerosa” para acentuar la amplitud de esa asamblea, que en el principio abarca al pueblo mismo: cf. 22,23 (con el paralelo del v.24, semejante a los textos arriba citados en 1: los que “temen a Yahweh”, “el linaje de Jacob”; 22,26; 35,18: “un pueblo numeroso”); 40,10.11 etc.

La Biblia griega ha traducido este término por *ekklesía* (Sal 22,23 LXX; 22,26, etc.) lo cual ha abierto el camino para el uso específico del término en el NT.

Otro término muy frecuente en el Pentateuco (excepto Dt, que usa en cambio *qahal*), es *‘eda*, traducido en griego por *synagogē* (sinagoga, sin la connotación moderna de este término). En el Salterio figura algunas veces, también como designación de la comunidad cultural en el sentido pleno: Sal 74,1; 111,2.

3. Esta última comprobación nos lleva a afirmar, contrariamente a la opinión de muchos autores (desde B. Duhm), que “la asamblea (*‘eda*) de los justos”, de la cual se habla ya en el Sal 1,5, no es un *grupo esencial* de “puros” o “separados”, que se reúnen aparte del resto de la comunidad cultural, y en cuyo seno se habrían transmitido ciertos salmos, sino la totalidad del Salterio, una *ecclesiola in ecclesia*.

Es la *misma comunidad* de Israel, en la cual los impíos en principio no tienen cabida, aunque alcanzará este estado perfecto solamente cuando Dios venga a juzgar al mundo con justicia y fidelidad (96,13). Lo mismo vale de textos como 149,2: “La asamblea de los piadosos” (*ḥašidîm*) como lo prueba el verso siguiente (2), donde es Israel quien “se alegra en su autor”, los hijos de Sión “en su rey”. Nos movemos claramente en el mismo ámbito de ideas del n.1 de esta exposición.³⁶⁵ Es el medio donde normalmente se pronuncian los himnos, según hemos notado más arriba. En cambio, la “asamblea”, el “grupo” (*qahal* y *sôd*) de “los santos” en el Sal 89,6.8, se refiere a los seres de la corte celestial de Yahweh, como en Dt 33,3; Jb 5,1.

4. Lo dicho es verdad de la comunidad de Israel, tanto antes cuanto después del exilio, con las diferencias propias de cada tiempo. Es por ejemplo indiscutible que, después del exilio, Israel desprovisto de poder político, puesto que depende de una potencia extranjera, y gobernado por sumos sacerdotes, acentúa su carácter de

³⁶⁵ Cf. todavía 111,2 ya citado: “el grupo (*sôd*) de los justos” y “la asamblea”.

comunidad cultural, sin perder nunca su carácter étnico, ni su conciencia de ser un *pueblo*, como se ve al estallar el levantamiento de los macabeos.

El *rey*, sin embargo, que ha representado un papel central en la comunidad prexilica,³⁶⁶ sigue siendo cantado en el Salterio: los salmos que a él se refieren, y que creemos de origen anterior al exilio (2;18; 20; 21; 45; 72; 89; 101; 110; 132), son transmitidos también en este período, cuando Israel no tiene ya rey. Espera, sin duda, volver a tenerlo, y ve siempre en él la misma *figura salvífica* que había visto en los anteriores, con la diferencia de que confía en la purificación de la dinastía, para que los reyes estén a la altura de las promesas y exigencias divinas. Es el sentido de la lectura de la historia de los reyes que hace el libro de las Crónicas.

De esta manera, lo que era un tiempo *presente y actual* (la oración por la victoria: 20; la acción de gracias: 18; el epitalamio: 45; la ceremonia de entronización: 2; 101; 110; la proclamación de la promesa de Yahweh por Natán a David: 89; 132), poco a poco se proyecta en el futuro, sobre un rey ideal que se espera y en quien y por quien Yahweh realizará sus promesas de salvación para con el pueblo.

Los evangelistas y otros autores del NT ven luego su cumplimiento en Jesucristo, conscientes de que Dios ha preparado así la realización de sus designios, y que la realidad supera y transforma todo lo previsto.

Esto es lo que se llama el aspecto *mesiánico* del Salterio, entendiendo por ello no una referencia directa de los salmos reales al futuro rey, o a Jesucristo, puesto que se refieren al actual en primer término, y nada de lo que se dice en ellos es incompatible con la figura del rey israelita, sino la posibilidad de un cumplimiento más *pleno y transformante* en relación con toda una escatología.

En este sentido, todo el Salterio, en cuanto *libro de oración* del pueblo de Dios, está abierto y orientado hacia una realización siempre más plena de la oración y la alabanza, en la Iglesia y en la liturgia celestial. Es aquí donde, en última instancia, el pueblo de Dios se realiza finalmente como comunidad de culto.

³⁶⁶ Cf. nuestro estudio del salmo 110.