

«¡AY DE MI,  
QUE FUI EXTRANJERO EN MESEC!»

*Bibliografía:* F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 155ss.

- 1 Cántico de peregrinación.  
¡A Yahvé en mi tribulación  
clamé, y él me escuchó<sup>a</sup>!
- 2 «¡Oh Yahvé, salva mi vida  
de labios mentirosos,  
de lengua engañosa<sup>b</sup>!».
- 3 ¿Qué te dará él?  
¿qué te añade,  
oh lengua engañosa?
- 4 ¡Agudas flechas de guerrero,  
ascuas de retama!
- 5 ¡Ay de mí, que fui extranjero en Mésec,  
que habité en las tiendas de Cedar!
- 6 Mucho tiempo ya he tenido que vivir  
entre ‘personas’<sup>c</sup> que aborrecen la paz.
- 7 Yo hablaba  
de paz y ‘verdad’<sup>d</sup>,  
pero ellos querían la guerra.

a La traducción del texto, tal como aparece en el TM, hace que consideremos el introito del cántico como un elemento más del cántico de acción de gracias. Contra esta concepción han surgido a veces dudas; se lee וַיִּעַנֵּי. Sobre el problema, cf. *infra*, «Forma»

b Para suprimir מלשון רמיה será difícil basarse en razones métricas. 2 En el v. 3 hallamos una configuración semejante del verso.

c En vez del singular שׁוֹנֵא, es preferible leer el plural שׁוֹנְאֵי (cf. 6 algunos manuscritos, G, σ’, san Jerónimo y S).

7 d TM (literalmente): «Yo paz, pero cuando hablo...». En vez de וכי, es preferible leer זכן (sobre דבר בן, cf. Ex 10,29; Núm 27,7; 36,5; sobre דבר שלום, cf. Sal 28,3; 35,20).

## Forma

En la secuencia de los versos, el metro del Sal 120 ofrece el siguiente cuadro: 3 + 2, 3 + 2 + 2, 3 + 2 + 2, 3 + 2, 3 + 3, 3 + 2, 2 + 2 + 2. Los dos versos trimembres que hay en los v. 2.3, no deben corregirse basándose en razones de «sobrecarga».

El análisis efectuado desde el punto de vista de la historia de las formas nos plantea inmediatamente dificultades en relación con el v. 1. H. Gunkel corrige y traduce así:

«A Yahvé en mi angustia  
clamo 'para que él me escuche'».

Con esta corrección, el Sal 120 adquiere claramente el carácter de cántico individual de lamentación. Los v. 1.2 se entenderían como clamor de petición; los v. 3.4, como clamor de venganza contra los enemigos, y los v. 5-7, como referencia al lugar donde el cantor sufrió sus tribulaciones.

Pero esta concepción del texto contradice a la tradición que aparece en el TM. El v. 1 podría comenzar perfectamente según el estilo de un cántico individual de acción de gracias. Cf. F. Crüsemann, WMANT 32 (1969) 155s; cf. Introducción § 6, 2, Iγ. Habrá que suponer entonces que el orante del salmo, en los v. 2ss, contempla retrospectivamente la situación de su desgracia y recuerda cómo, en medio de su tribulación, invocó a Yahvé. Sobre el cántico individual de oración, cf. Introducción § 6, 2, Iα. Hay varios ejemplos en los que podemos ver cómo los cánticos individuales de acción de gracias evocan de nuevo los acontecimientos en que se padeció una amenaza extrema, pero que ya desde un principio se hallan bajo el signo del cambio decisivo que se produjo en la vida de las personas. Y, así, el v. 1 habría de entenderse como un verso de acción de gracias. En el v. 2, el orante cita el clamor de su petición; en los v. 3s, el deseo de venganza dirigido contra los enemigos; y en los v. 5-7 se describiría la situación en que se hallaba el oprimido antes de que fuera escuchada su oración y se le prestara ayuda.

## Marco

El breve y conciso salmo nos proporciona pocas informaciones concretas sobre la situación del orante que aparece en este

salmo. En primer lugar, la información que se nos da en el v. 5 ofrece algunas dificultades. ¿Dónde estuvo viviendo el salmista? ¿son מִשְׁךְ y קֶדֶר nombres precisos de lugares o regiones, o la referencia tiene sentido metafórico? Sobre el problema, cf. *infra*, «Comentario». De todos modos, el orante se hallaba en el extranjero, en un entorno hostil y donde abundaba la discordia (v. 6s). Fue objeto de persecución bajo mentiras y calumnias (v. 2s).

Es difícil determinar la fecha de composición del salmo.

## Comentario

Sobre שִׁיר הַמַּעֲלוֹת, cf. Introducción § 3, n.º 3.

1-2

El salmo comienza con un verso de acción de gracias. Con esto se señala el marco de las palabras de petición y de lamento que vienen inmediatamente después, en el v. 2. El cantor da gracias a Yahvé porque le escuchó y le salvó. Pudo abandonar aquel país extranjero y volver a entrar en el santuario y cumplir su voto. Contempla retrospectivamente el tiempo de su tribulación. Sobre לִי בִצְרָתָה («en mi tribulación»), cf. בִּצְרָתִי en Sal 18,7. Tuvo que padecer estrechez y dura opresión. El clamor de angustia, citado por el orante y evocado una vez más en el v. 2, fue escuchado por Yahvé (sobre וַיִּעֲנֵנִי, cf. Sal 22,22; 118,21). El clamor de angustia, en el v.2, nos permite saber que el orante experimentó calumnias y amenazas procedentes de «labios mentirosos» (לְשׁוֹן רַמְיָה; habría que traducirlo literalmente: «la lengua que es falsedad»; cf. Ges-K § 131c). No se nos dice en qué consistía la calumnia y la acusación. Claro que, cuando en el v. 7 se nos encarece tan insistentemente que el salmista había «hablado de paz y verdad», podríamos suponer que se falseó su declaración sincera y quisieron ponerle en evidencia como pendenciero y mentiroso.

En los v. 3.4 el salmista cita frases de su apasionado enfrentamiento con los enemigos, las cuales muestran la tendencia a la maldición y al clamor de venganza. Se interpela a la «lengua engañosa», al enemigo embustero. Las preguntas agresivas tienen cierta semejanza con las maldiciones dirigidas contra sí mismo en la formulación de juramentos (cf. 1 Sam 3,17; 14,44 y *passim*; F. Nötscher). Aquel que maldice evoca la consecuencia de castigo que ha de dimanar de la acción perversa. Sabe perfectamente que Yahvé actúa como juez. A la maldad se le dará su «retribución» (cf. Os 9,14; Sal 28,4). Como las lenguas mentirosas son comparadas a menudo en el Salterio con flechas afiliadas (Sal 7,13s; 11,2; 57,5; 64,4), vemos que en el v. 4 se desea que

3-4

los enemigos sean heridos con sus propias armas. El acusador y calumniador recibirá la misma suerte que él quería deparar a su víctima. El arbusto de retama, por su duro tallo, se usa como carbón; las ascuas conservan durante mucho tiempo el calor. En el v. 4 se piensa en este combustible como símbolo del juicio devorador (cf. Sal 11,6).

5-7 ¿Cómo habrá que entender la referencia a los nombres de lugar, que se hace en el v. 5? En primer lugar, hay que dar por sentado que כִּי־גֵרְתִּי («que fui extranjero») remite a una época y a una situación de la vida en la que el salmista tenía la condición jurídica de גֵר (extranjero). Por lo demás, el tiempo verbal confirma que es correcto interpretar el v. 1 como cántico de acción de gracias; el orante mira hacia el pasado. Pero ¿dónde se encontraba? מִשֶׁךְ («Mésec»; G: Μόσχοι) significa probablemente un territorio situado en el extremo norte (cf. Gén 10,2), mientras que קֶדָר («Cedar») indica más bien las regiones de la estepa oriental (Gén 25,13s); los cedarenos son un pueblo de beduinos que habitaban en los márgenes del desierto siro-arábigo. Como cada uno de los nombres de lugar señalan hacia regiones diferentes, se ha pensado que el salmista lo único que quiso decirnos es que había habitado entre bárbaros («entre paganos y turcos»; así piensan, finalmente, R. Kittel y H. Schmidt). H. Gunkel se declaró en contra de esta interpretación. Sostiene la opinión de que el v. 5 indica nombres concretos de lugar (como sucede también, por ejemplo, en Sal 42,7; 55,19s; 61,3). Por tanto, habría que corregir מִשֶׁךְ para leer מִשָּׁן (Gén 25,14) y «aproximar» así este topónimo al territorio de los cedarenos. Es difícil decidir aquí cuál de las interpretaciones es la correcta. La interpretación de H. Gunkel tiene la ventaja de ser concreta y podría quedar corroborada principalmente por Sal 55,19s. Pero la enmienda es audaz.

Mucho tiempo duró la estancia del salmista en el extranjero. Nuevamente, el uso del perfecto en el v. 6 confirma que todo el salmo está mirando retrospectivamente hacia el pasado. A las personas entre las que el salmista tuvo que vivir como extranjero, se las llama «personas que aborrecen la paz». Este juicio podría referirse principalmente a las salvajes tribus de beduinos que vivían en los márgenes del desierto siro-arábigo. En todo caso, al גֵר no se le concedía el derecho de hospitalidad, sino que estaba siendo hostilizado constantemente. Se despreciaban sus declaraciones de paz (v. 7). מִלְחָמָה («guerra»), en el v. 7, se refiere a los actos de hostilidad y a las calumnias y acusaciones de que el salmista era objeto por todas partes. Como en Sal 3,7; 35,3, la «guerra» es una metáfora para expresar esas amenazas hostiles.

## Finalidad

De la situación de ataques hostiles y calumnias en que se hallaba envuelto, aquel 72 que quería la paz logró salir y regresar al santuario para dar gracias a Yahvé por haberle escuchado y salvado (v. 1). Yahvé rescató su vida librándola de la mentira y los ataques. El eco del clamor pidiendo juicio (v. 2s) se escucha todavía en el momento en que el salmista está dando gracias. Pero, dentro ya de la protección del santuario, el orante se queja de haber tenido que sufrir tiempos tan amargos por su condición de extranjero entre aquellas personas tan salvajes y belicosas.

## «LA AYUDA ME VIENE DE YAHVE»

*Bibliografía:* P. Volz, *Zur Auslegung von Ps 23 u. 121*: NKZ (1925) 576-585; J. Morgenstern, *Psalm 121*: JBL 58 (1939) 311-323; P. H. Pollock, *Psalm 121*: JBL 59 (1940) 411ss; E. H. Blakeney, *Psalm 121, 1-2*: ET 56 (1944-1945) 111; O. Eissfeldt, *Psalm 121*, en *Festschrift für H. Lilje* (1959) 9-14 (*KlSchr* III, 494-500); H.-J. Kraus, *Der lebendige Gott*, en *Biblisches-theologische Aufsätze* (1972) 1-36; T. Stramare, *Il custode di Israel – Salmo 121*: ParVi 27 (1982) 225-229.

- 1 Cántico de peregrinación.  
Levanto mis ojos a los montes.  
¿De dónde me viene la ayuda?
- 2 La ayuda me<sup>a</sup> viene de Yahvé,  
que hizo el cielo y la tierra.
- 3 ¡El no permite que tu<sup>b</sup> pie resbale;  
no se duerme el que te guarda!
- 4 ¡Mira, ni se duerme  
ni se adormece  
el que guarda a Israel!
- 5 ¡Yahvé es tu guardián<sup>c</sup>,  
Yahvé es tu sombra  
sobre tu mano derecha!
- 6 De día no te hiere el sol,  
ni la luna de noche.
- 7 Yahvé te protege contra todo daño,  
protege tu vida.
- 8 Yahvé protege  
tu salida y entrada  
desde ahora y para siempre.

a Para reconstruir un diálogo claramente reconocible, H. Gunkel 2 y H. Schmidt corrigen el sufijo de primera persona y proponen:  $\text{אֲנִי}$ . Pero no hay razón que obligue a efectuar tal modificación (cf. *infra*).

- 3 b También en los v. 3ss se efectúan cambios en los sufijos. Pero falta una razón que justifique tal corrección.
- 5 c Según G habría que leer aquí  $\eta\eta\eta\eta$ ? («¡él te guarde!»); pero hay que atenerse al TM.

## Forma

El metro del Sal 121 nos ofrece el siguiente cuadro: 3 + 3 en los v. 1.2; el metro 3 + 2 debe leerse en los v. 3.6.7; y el metro 2 + 2 + 2 aparece en los v. 4.5.8.

Surgen grandes dificultades, en cuanto se procede a analizar la forma y la estructura del salmo. No cabe la menor duda de que se trata de un diálogo. Pero un diálogo, ¿con quién? ¿con la propia alma? (F. Nötscher). El que formula la pregunta en el v. 1 ¿se da a sí mismo la respuesta en el v. 2? ¿cómo habría que considerar entonces la sección de los v. 3-8? ¿se dirige el salmista a sí mismo, o se dirige a otra persona? Se ha intentado resolver estas dificultades modificando los sufijos de los v. 2ss. En los resultados, los intérpretes difieren mucho unos de otros. H. Gunkel concibe el texto de la siguiente manera:

- 1 Levanto mis ojos a los montes:  
¿De dónde me vendrá la ayuda?
- 2 «La ayuda ‘te’ viene de Yahvé,  
que hizo el cielo y la tierra».
- 3 ¡No permita que resbale ‘mi’ pie,  
no duerma ‘mi’ guardián!
- 4 «No, no duerme  
ni se adormece  
el guardián de Israel».

El diálogo se reconocería aquí de manera clara y distinta: en el v. 1 habla un laico; en el v. 2 responde el sacerdote; en el v. 3 vuelve a expresarse el laico; en el v. 4 responde de nuevo el sacerdote. La segunda parte del salmo (v. 5-8) habría que entenderla también como palabras del sacerdote.

H. Schmidt procede de manera semejante:

- 1 «¡Levanto mis ojos a los montes!  
¿De dónde viene mi ayuda?».
- 2 «¡‘Tu’ ayuda viene de Yahvé,  
que hizo el cielo y la tierra!».
- 3 «¿No permite él que ‘mi’ pie resbale?  
¿No duerme ‘mi’ guardián?».

4 «¡Mira, jamás duerme  
ni se adormece  
el guardián de Israel!».

También en este caso resalta claramente el diálogo gracias a la enmienda que se hace de los sufijos. En los v. 1.3 habla el laico; él es quien hace la pregunta; el sacerdote responde (v. 2. 4.5-8).

Pero estas intervenciones son muy discutibles. La enmienda de los sufijos no tiene fundamento alguno en las antiguas traducciones o versiones.

La manera de proceder de A. Weiser es más sencilla. Lee de la siguiente manera el v. 2:

La 'ayuda' viene del Señor,  
que hizo el cielo y la tierra.

El v. 1 se entiende como la pregunta formulada por alguien que se marcha; los v. 2-8, como respuesta y expresión de buenos deseos por parte del que se queda (el padre o el sacerdote).

Pero tampoco es necesario suprimir el sufijo del v. 2. Sería muy posible que en el v. 1 se hiciera una pregunta, y que en los v. 2-8 se diera una respuesta, iniciada por una confesión personal de fe de quien responde (v. 2).

Estas reflexiones sobre la forma y la estructura del Sal 121 desembocan inmediatamente en la cuestión acerca del género literario del cántico. Podríamos considerar el v. 1 como una consulta como las que se dirigen al sacerdote en una enseñanza de la תורה. Claro que el v. 1 da la impresión de ser un recurso estilístico. Es discutible que haya que presuponer realmente la situación formal de una consulta. En el v. 2 se da la respuesta en forma de confesión inspirada por una confianza total. Los v. 3-8 son palabras de consuelo, con la intención de ser un «oráculo de salvación» o bien una bendición. Nos inclinaremos más por esto último (cf. principalmente el v. 8), aunque es innegable el carácter de palabras de consuelo que hablan de salvación.

Pues bien, ¿qué sentido conjunto tienen la pregunta y la respuesta? El Sal 121 ¿será una liturgia? ¿o se trata sencillamente de un diálogo que posiblemente se desarrolla entre el hijo que se despidе y su padre?

## Marco

La administración solemne y formal de la bendición y las palabras de consuelo relativas a la salvación que se dan en los v. 3-8

nos hacen preferir la hipótesis de que el Sal 121 contiene un diálogo cultural que se desarrolla entre un peregrino y un sacerdote. ¿Qué ocasión habrá que presuponer? H. Schmidt relaciona íntimamente el Sal 121 con los Sal 15 y 24A; para decirlo con otras palabras, considera el diálogo del Sal 121 como parte de la liturgia de la puerta, en el sentido amplio de la palabra. Sería preferible pensar en un ceremonial de despedida que tuvo lugar al decir adiós a alguien desde el santuario. Pero sería muy posible que este diálogo litúrgico no esté tomado directamente de un correspondiente acto cultural, sino que tan sólo secundariamente haya logrado la forma estilizada de un cántico de confianza para el peregrino que regresa a casa.

Es difícil fijar la fecha de composición del Sal 121. No es evidente, ni mucho menos, que el salmo pertenezca a los tiempos que siguieron al destierro. No obstante, la referencia a la expresión de confianza en el Dios creador, en el v. 2, podría ser un indicio de que la teología del Deuteroisías se iba imponiendo cada vez más. Cf. W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte* (1975) 175s; la bibliografía puede verse en la obra citada, p. 170.

## Comentario

1 Sobre שִׁיר לַמַּעְלוֹת, cf. Introducción § 4, n.º 3.

En el v. 1 hay dos interpretaciones posibles. Si suponemos que el Sal 121 es un ceremonial de despedida a las puertas del santuario, entonces comprenderemos muy bien que el peregrino, al despedirse, mire con preocupación a las montañas que rodean y dominan la ciudad de Jerusalén (cf. Sal 125,2). La serranía al este de Jerusalén es especialmente peligrosa (cf. Lc 10,30). En ella podría ocurrirle algo al peregrino. Se comprende, por tanto, que una persona, después de pasar días de recogimiento y seguridad durante las fiestas celebradas en el recinto sagrado, se pregunte ahora quién le va a ayudar y defender a su paso por aquellas escarpadas montañas. La respuesta dada por el sacerdote en los v. 2-8 encajaría muy bien con esa angustiada pregunta.

Pero es posible también otra explicación. En Palestina los lugares altos, en las montañas, son moradas de dioses y lugares de culto. La pregunta que se hace en el v. 1 podría expresar una duda: ¿De cuál de las alturas me vendrá la ayuda?<sup>1</sup> E. H. Blake-

1. «Videtur initio propheta. quisquis sit, hominis increduli personam suscipere: nam sicuti Deus benedictionibus suis praevenit fideles, sponteque illis occu-

ney piensa incluso en la reforma del rey Josías, en la cual hubo que decidir dónde está presente Yahvé y cuál es el único sitio en que se le debe adorar. Pero esta explicación de orientación histórica presiona demasiado el texto, encajonándolo en una situación que sería también perfectamente concebible en otros tiempos.

Sobre la pregunta llena de ansiedad que se hace en el v. 1, cf. Sal 4, 7; 73,25; 94,16; 108,11; 109,84b. Sobre el gesto de levantar los ojos en ademán de súplica, cf. Sal 123,2.

Por tanto, el v. 2 podría entenderse como respuesta dada por el sacerdote a la pregunta formulada en el v. 1. El sacerdote pronuncia una confesión llena de confianza. Se acentúa: «Mi ayuda...» (עזרי al comienzo del versículo). El que da la respuesta se refiere, por tanto, a su propia confianza (cf. Sal 91,1ss). El sacerdote se siente cobijado y seguro en la esfera de la protección de Yahvé. Da testimonio de esa realidad. Se abordan aquí tradiciones culturales antiquísimas del santuario de Jerusalén. Yahvé es עשה שמים וארץ («el que hizo cielo y tierra»). Sobre la tradición acerca de la creación, una tradición que tenía sus raíces en Jerusalén, cf. Gén 14,19 e Introducción § 10, 1: «Puesto que todo ha procedido de la mano de Dios, por eso mismo Dios tiene poder para ayudar en todas las cosas, ya que todas las cosas siguen estando en sus manos. Aquí aparece clarísimamente lo peculiar y característico de la fe veterotestamentaria en la creación. Esa fe no está al servicio del interés por dar una explicación teórica del mundo, sino del empeño en dominar una situación concreta de la vida; no es un saber, sino una decisión, un ponerse a disposición de la voluntad creadora de Dios, un someterse a su poder creador» (A. Weiser). Y así, el que pregunta es invitado a unirse a la confianza del sacerdote que vive en la esfera protectora de Yahvé, y al mismo tiempo se le remite a la proclamación de la creación, tal como se efectúa según la tradición del santuario de Jerusalén, una proclamación que sustenta y vigoriza la fe (cf. Sal 115,15; 124,8; 134,3).

En los v. 3-8 el sacerdote, pronunciando palabras de aliento y bendición, se dirige al que se está despidiendo. El pie del pere-

rrit, statim etiam ipsi recta in eum coniciunt oculus Quid ergo sibi vult vagus hic intuitus prophetae, dum oculos circumfert in diversas partes, quasi eum fides ad Deum non dirigeret? Respondeo, nunquam piorum sensus ita occupari Dei verbo, quin primo impetu ferantur ad illecebras, praesertim ubi nos sollicitant discrimina, vel duris tentationibus concutimur, fieri vix potest (ut sumus in terram proclives) quin obiectis illecebris moveamur donec sibi fraenum iniuciant mentes nostrae, seque ad Deum colligant» (Calvino, *In Librum Psalmorum Commentarius*, a propósito de Sal 121,1)

grino no vacilará ni resbalará. Yahvé le acompañará como su «guardián» que es y seguirá cada uno de sus pasos con despierta atención. Sobre el v. 3, cf. Sal 23,3s; 66,9; 84,6. Yahvé es el שמר («guardián»; cf. Sal 127,1). Cuando en los v. 3.4 se acentúa tan insistentemente que Dios, como «guardián de Israel», no duerme ni se queda adormecido, entonces se atestigua de esta manera que Yahvé es el Dios que está siempre vivo y vigilante (cf. el comentario a Sal 18,47). Por el contrario, los dioses de la vegetación —en las tierras de cultivo de los paganos— mueren con el cambio de las estaciones; caen en profundo sueño (cf. 1 Re 18,27). Sobre el problema teológico, cf. H.-J. Kraus, *Der lebendige Gott*, en *Biblisch-theologische Aufsätze* (1972) 17; allí se encontrará más bibliografía sobre el tema. Podríamos preguntarnos si en los v. 3.4 se establece con plena conciencia un contraste entre la ayuda singularísima que Yahvé proporciona y las esperanzas que tal vez abrigan algunas personas en relación con otros santuarios y moradas de dioses emplazados en lugares altos en los montes de Palestina (cf. el comentario al v. 1). El «guardián de Israel» es el guardián de cada persona, lo mismo que en el Sal 23 el «pastor de Israel» (Sal 80,2) es el que guía a cada persona. En el v. 5 se le promete al peregrino la presencia protectora de Dios, empleándose para ello imágenes que son constantes en el lenguaje de los salmos. Yahvé es su «sombra» (cf. la expresión «la sombra de tus alas» en Sal 17,8; 36,8; 57,2; 63,8; 91,1; únicamente צל en Núm 14,9; Jer 48,45; Lam 4,20). A la «mano derecha» está el auxiliador y ayudador (Sal 16,8; 109,31; 110,5).

Con esta perfecta seguridad y protección, no podrá ocurrirle nada malo al preocupado caminante (cf. Sal 91). No le herirán los ardores del sol (v. 6; sobre el peligro de los ardores del sol, cf. 2 Re 4,19; Jon 4,8). Tampoco la luna constituirá una amenaza para aquella persona. En el mundo babilónico se atribuían perniciosos efectos al dios de la luna. El es el que causa las fiebres y la lepra. Y también la enfermedad de los lunáticos, que se concebía como una posesión diabólica (cf. Mt 17,15). נט, en el v. 7, significa el daño en el sentido más amplio de la palabra. Yahvé «vela» y «guarda».

No convendría generalizar el sentido del versículo final. H. Gunkel traduce la expresión צאתך ובוואך: «allá donde tú vayas o estés». Nosotros hemos traducido: «tu salida y entrada». Si en el Sal 121 se trata realmente de un ceremonial de despedida del peregrino, entonces en el v. 8 se alude a la despedida y a la próxima llegada del peregrino al santuario. El sacerdote que da la bendición contempla la vida de quien se marcha como una

vida que está exclusivamente dentro del orden de una peregrinación que se repite periódicamente. Sobre el final, cf. Sal 15,5.

## Finalidad

Si echamos una mirada de conjunto al Sal 121, entonces nos llamará la atención el hecho de que se repita varias veces el nombre de Yahvé, el Dios de Israel. En este salmo se proclama el poder y la bondad de Yahvé a una persona que tiene preocupaciones o que incluso sufre dudas. El futuro se le presenta sombrío, pero ese futuro se ilumina gracias a tres promesas decisivas: 1. Yahvé es el Creador del cielo y de la tierra (v. 2); su poder como Creador actúa eficazmente en su acción salvífica; 2. Yahvé es el «guardián de Israel»; vela constantemente por todos los miembros de su pueblo y no cesa ni un solo instante en su acción salvífica; 3. Yahvé es el guardián de cada uno de los miembros del pueblo de Dios, cuando esa persona, con preocupación y con dudas, emprende un difícil camino. Este guardián divino se halla presente en todos los caminos y ayuda contra todas las desgracias.

La vida de la persona que se pone en camino después de recibir la promesa y la bendición (v. 2-8) queda vinculada en todo momento con el lugar de la presencia de Dios: v. 8. Dios es lo supremo y lo decisivo, y él ha demostrado en Israel que es el Dios vivo. En el salmo es importante la transición de los enunciados de confianza en los v. 1-2, que tienen carácter de fe (en el v. 2), a la promesa que se formula en los v. 3-8. La confesión de fe y la confianza en el Dios creador se convierte de manera sumamente concreta en una promesa dirigida en los v. 3-8 al individuo: «El protege tu vida» (v. 7). «La salida y la entrada» son aquel aspecto que abarca e impregna toda la vida de la persona, y queda así desligado de las relaciones estrictas con el culto para abarcar todo el gran contexto de la existencia: toda salida y toda entrada, todo ir y venir se halla bajo la protección de aquel que hizo el cielo y la tierra y para quien es infinitamente importante todo paso que dé uno de los que son suyos (v. 3).

## ALEGRIA Y PETICION DE UN PEREGRINO

*Bibliografía:* M. Noth, *Das System der Zwölf Stämme Israels*: BWANT IV, 1 (1930); F. Horst, *Recht und Religion im Bereich des Alten Testaments*: EvTh 16 (1956) 49-75; H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* (2<sup>a</sup>1962) 213ss; J. Jeremias, *Lade und Zion. Zur Entstehung der Ziontradition, en Probleme biblischer Theologie. G. von Rad zum 70. Geburtstag* (1971) 183-198; S. Lach, *Versuch einer neuen Interpretation der Zionshymnen*: VTS 29 (1978) 149-164; E. Puech, *Fragments du Psaume 122 dans un manuscrit hébreu de la Grotte IV*: RdQ 9 (1978) 548-554.

- 1 Cántico de peregrinación. De David.  
Me alegré cuando me dijeron:  
«¡Peregrinamos a la casa de Yahvé!».
- 2 ¡Plantados estaban (entonces) nuestros pies  
dentro de tus puertas, oh Jerusalén!
- 3 ¡Jerusalén, que está edificada como ciudad,  
rodeada especialmente<sup>a</sup> de espesas murallas!
- 4 ¡Allí peregrinan las tribus,  
las tribus de Yah!  
Es una ordenanza para Israel alabar  
(allí)<sup>b</sup> el nombre de Yahvé.
- 5 ¡Ciertamente, en aquel lugar hay  
tronos para el juicio,  
tronos de la casa de David<sup>c</sup>!
- 6 ¡Orad por la salvación de Jerusalén;  
tengan paz los que te aman<sup>d</sup>!
- 7 ¡Habite la salvación en tus bastiones,  
la paz en tus palacios!
- 8 Por amor de mis hermanos y amigos  
te desearé salvación.
- 9 ¡Por amor de la casa de Yahvé, nuestro Dios,  
pediré cosas buenas para ti!

- 3 a Habría que traducir literalmente: «que está vinculada en sí de manera compacta». לה ו יחדו «intensifican el concepto de estructura firme que hay en el verbo» (H. Schmidt).
- 4 b Probablemente no es necesario efectuar un cambio en el v. 4b leyendo ליהוה לִשְׁמָ; la especificación del lugar viene dada implícitamente por el contexto. Pero, por razones métricas, habrá que trasponer el *atnah*.
- 5 c La repetición, con su resultado impresionante, no debe suprimirse ni total ni parcialmente.
- 6 c La corrección del texto, con el fin de leer אֶל־לִי (un manuscrito), parece que está injustificada.

## Forma

La métrica del Sal 122 es bastante clara. Es determinante el metro 3 + 2. Tan sólo en el v. 5 hay que leer 2 + 2. El cántico ha sido transmitido en buenas condiciones por la tradición, y su estructura es transparente.

La determinación del género literario habrá que hacerla desde dos puntos de vista. En el v. 1b tenemos el fragmento de un cántico de peregrinación (cf. también Is 2,3; 30,29; Jer 31,6; Miq 4,2). También en el v. 4 aparecen las circunstancias de una peregrinación. Pero, para formarse un juicio del salmo, desde el punto de vista de la crítica de las formas, tiene importancia decisiva la interpelación de carácter hímnico que se hace a Jerusalén (v. 2ss), y que en los v. 6ss se convierte en peticiones y deseos de bendición. Aquí se trata clarísimamente de elementos de los denominados «cánticos de Sión», que en Sal 137,3 se designan con la terminología concreta de שִׁיר צִיּוֹן. Cf. también Sal 48,3; 76,2s; 84,2; 87,2. En el Sal 122 las características del cántico de peregrinación se incorporan sólo ocasionalmente al «cántico de Sión». El salmo está caracterizado por una confesión de fe personalísima, que se orienta hacia la maravillosa esfera de salvación de la ciudad de Dios. Sobre la categoría de los cánticos de Sión, cf. Introducción § 6, 4; J. Jeremias, *Lade und Zion*, en *Probleme biblischer Theologie. G. von Rad zum 70. Geburtstag* (1971) 183ss.

La estructura del salmo es muy transparente. En los v. 1.2 se habla del punto de partida y del destino de la peregrinación. Luego, en los v. 3-5, se escucha la alabanza de Sión. En los v. 6-9 se pronuncian deseos y bendiciones.

El Sal 122 es el cántico de un solo cantor, que ha entrado en el recinto del santuario (v. 2). Juntamente con sus «hermanos y amigos» (v. 8) ha ido en peregrinación a Jerusalén para celebrar la fiesta (v. 1s). Ahora el peregrino alza su voz para alabar la ciudad santa y pronunciar deseos de bendición sobre ella. El salmo tiene especial afinidad con el Sal 84, en cuanto a la forma y la situación se refiere.

Nos enteramos de pocos detalles concretos sobre la fiesta cultual a la que el salmista acude. S. Mowinckel piensa en la fiesta de otoño (*PsStud* V, 35), aunque es difícil encontrar indicaciones concretas para tal interpretación.

La datación del salmo es discutida. B. Duhm piensa en la época de los macabeos (lo mismo que hace en relación con todos los salmos). Sin embargo, de diversas maneras se expresa la opinión de que el Sal 122 presupone la edificación de las murallas en tiempo de Nehemías y que debe asignarse, por tanto, a esa época. Tal interpretación entiende equivocadamente el v. 3. Es verdad que en él se habla de los espesos muros de Jerusalén. Pero ni una sola palabra indica que los muros se hayan «vuelto a» edificar. R. Kittel piensa que es concebible que el Sal 122 se haya compuesto en la época que siguió al destierro: el templo se ha reedificado; el culto puede desarrollarse con normalidad. Y finalmente, se insiste constantemente en el v. 4 para basarse en él a fin de situar la composición del salmo en los tiempos de la reforma deuteronomica. Si Jerusalén es lugar de peregrinación para todo Israel, entonces —como hace notar, por ejemplo, H. Gunkel— consta que «este requisito no fue implantado sino por el Deuteronomio». Sin embargo, esta interpretación difícilmente hará justicia a los hechos. Desde que M. Noth estudió claramente el sistema de confederación de las doce tribus y realzó la función del santuario central de la «anfictionía», es muy concebible que un enunciado como el que encontramos en el v. 4 pudiera hacerse desde los tiempos de David. Precisamente desde los tiempos de David, Jerusalén es el santuario central de Israel. En esos tiempos habrá que fijar entonces el *terminus a quo* de la fecha de composición del Sal 122. Pero, como en las investigaciones recientes se impugna constantemente la tesis sobre la anfictionía, entonces la exégesis del Sal 122 tendrá que indagar qué nuevas perspectivas de interpretación serán capaces de explicar el salmo de Sión. Sobre la «confederación de las tribus», cf. W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte* (21975); en esta obra se encontrará la bibliografía pertinente.

- 1-2 Sobre שיר המעלות, cf. Introducción § 4, n.º 3. Sobre לָדוּד, cf. Introducción § 4, n.º 2.

El cantor comienza recordando la alegría que llenó su corazón al anunciarse la decisión de ir en peregrinación a lo que era el corazón mismo de la patria. בֵּית יְהוָה נֵלֵךְ («peregrinamos a la casa de Yahvé») parece ser una fórmula hecha que se pronunciaba al comienzo de toda peregrinación (cf. Is 2,3)<sup>1</sup>. Es notable que las reacciones y afectos del corazón hayan encontrado tan vigorosa expresión en los cánticos de Sión (cf. Sal 84,3ss).

El v. 2 describe luego el instante en que los pies de los peregrinos pisaron el terreno de la ciudad de Dios y entraron por las puertas de Jerusalén (cf. Sal 84,3.8). Se interpela a Jerusalén. La ciudad escogida por Dios es objeto ahora de alabanza, en los v. 3-5.

- 3-5 La ciudad fortificada, con sus murallas protectoras, despierta en primer lugar la admiración del cantor. Es posible que el v. 3 se refiera a algún acto de procesión solemne en torno a la ciudad, como el que se menciona en Sal 48,13s. Se contemplan los bastiones y palacios de la ciudad santa. Hay que transmitir de generación en generación el mensaje de la solidez e invencibilidad de Jerusalén (cf. 2 Sam 5,8 y el *excursus* sobre el Sal 46). Si el v. 3 se refiere a las sólidas murallas de la ciudad, vemos que el v. 4 señala la importancia de Jerusalén como santuario central de la confederación de las doce tribus. David había erigido a Jerusalén como centro de la antigua confederación sagrada de las doce tribus. Desde entonces las tribus del pueblo de Dios peregrinaban a Jerusalén. Y aunque la secesión del reino septentrional constituía una amenaza para la importancia central del santuario (1 Re 12,28), sin embargo durante la monarquía debieron de seguir en vigor las antiguas ordenanzas anfictionicas. יִשְׂרָאֵל, en

1. San Agustín presenta de manera muy intuitiva la situación de una peregrinación, recordando los viajes de peregrinación y el estado de ánimo que se tiene al ponerse en camino: «Hermanos, recuerde vuestra caridad la festividad de algún mártir o algún santo lugar adonde concurra en determinado día el pueblo para celebrar la fiesta. ¡De qué modo se excitan las turbas! ¡cómo se exhortan y dicen: 'Vayamos, vayamos!' Y cuando algunos preguntan: '¿Adónde hemos de ir?', se les dice: 'A aquel lugar, al santo lugar'. Mutuamente se hablan y, como incendiados cada uno de por sí, todos juntos forman una llama; y esta llama formada por la conversación de los que se encienden mutuamente los arrastra al lugar santo, y el santo pensamiento los santifica» (san Agustín, *Enarraciones sobre los salmos* [trad. de Balvino Martín Pérez], Madrid 1967, 247, a propósito de Sal 121[122],1).

el v. 4, designa a la confederación de las doce tribus, la cual, como entidad sagrada, trasciende la constitución política de ambos Estados. La עֲדוּת («ordenanza») mencionada no sólo se refiere probablemente a la prescripción de que «todo Israel» se presente tres veces al año en el lugar elegido por Yahvé (cf. Ex 23,17; 34,23; Dt 16,16; Lc 2,41s), sino que se extiende también de manera especial a las prerrogativas de Jerusalén. «Allí» (שָׁם) peregrinan las tribus. עֲדוּת, lo mismo que חֵק en Sal 2,7, es una reglamentación y ordenanza fundamental.

Una institución particularmente importante del santuario central de Jerusalén debió de ser la administración de justicia (v. 5). En la ciudad santa hay tronos para la administración de justicia, función que era desempeñada evidentemente por los sucesores de David. Esta afirmación hay que explicarla ahora mediante reflexiones acerca de la historia de las tradiciones.

Nuestro punto de partida inicial será 1 Re 7,7. En el recinto de palacio, Salomón hace que se instale, entre otras cosas, un «pórtico del trono» (según 1 Re 7,7): יֵשֶׁבֶט־שָׁם («el trono donde juzgaba»). Por algunos pasajes del antiguo testamento se ve con toda claridad que el rey ejerce las funciones de supremo «juez de Israel». Absalón se entromete en la vista de causas que competían al rey de Jerusalén (2 Sam 15,6), cuya jurisdicción se extendía a todas las tribus de Israel (2 Sam 15,2; cf. 2 Sam 15,1ss). En 1 Re 3,16ss se habla de la sabia administración de justicia llevada a cargo por Salomón. En Jer 21,12 se pide a la «casa de David» que juzgue con justicia. Un juez justo —según la promesa formulada en Is 16,5— se sentará siempre «en la tienda de David». Y también el rey salvador del fin de los tiempos, descendiente del linaje de David, es un carismático administrador de justicia (cf. Is 11,3).

Por tanto, la cuestión está bien clara: los descendientes de David ejercían en Jerusalén el oficio de juez, que se extendía a «Israel», es decir, a la confederación de las doce tribus. Cf. también F. Horst, *Recht und Religion im Bereich des Alten Testaments*: EvTh 16 (1956) 53. Los reyes de Jerusalén perpetuaban probablemente, en este oficio de administrar justicia, una institución que había tenido importancia esencial en el antiguo ordenamiento sacro de la confederación de las doce tribus. M. Noth, en su estudio *Das Amt des 'Richters Israels' im Alten Testament* (en *Festschrift für A. Bertholet* [1950] 404ss), investigó una institución de la anfictionía que era de importancia central para toda vida de Israel: el oficio de «juez de Israel». En su *Historia de Israel* (Barcelona 1966), M. Noth explica de la siguiente manera

la institución; «No es de suponer que les hubiera sido confiada la administración de justicia, que estaba en manos de los ancianos de los clanes (zəḡānīn), quienes acostumbraban hacer justicia ‘en la puerta’, es decir, en la entrada de la puerta de la ciudad, o en la plaza que había enfrente y que servía de escenario a toda la vida pública. Sus sentencias se inspiraban en las estipulaciones del derecho ‘civil’ tradicional, que al principio fue transmitido verbalmente y luego por escrito.

La justicia era administrada por los sacerdotes de los diferentes santuarios, y ante su tribunal sagrado manifestaban las circunstancias de cada caso, pero si resultaba imposible establecer la verdad, se recurría a un ‘juicio de Dios’. En algunos casos se recurría al ‘juez de Israel’, pero se nos hace difícil creer que una apelación en tal sentido contra una sentencia dictada hubiera podido prosperar. Es mucho más verosímil que la administración central de justicia en Israel solamente se ocupase de que fuese aplicada por un igual en todo Israel la ley divina, a la cual estaba sometido el pueblo y que debía ser proclamada regularmente en todas las reuniones plenarias de las tribus que se celebraban en el santuario central. El ‘juez’ de Israel era quien debía conocer e interpretar la ley, explicando todos los detalles necesarios, velar por su observancia e incluso proclamarla en público; era él a quien incumbía aplicarla con plena responsabilidad en cada situación particular, adaptarla e instruir a las tribus sobre el sentido en que debían aplicarse ciertos detalles de sus disposiciones» (p. 105).

Con la llegada de la monarquía, este oficio de «juez de Israel» se vio envuelto probablemente en grave crisis. En todo caso, podemos observar que al rey se le confieren funciones judiciales (cf. el comentario a Sal 72,1s). Parece que de este modo la función de instancia de apelación y de jurisprudencia suprema se consideran como especialmente importantes. Ahora bien, parece que la proclamación y actualización públicas del derecho divino de carácter anfictionico pasan esencialmente a ser atribución de los grandes profetas.

6-9 En el v. 6 el cantor exhorta a orar y pedir una bendición para Jerusalén. Sus propios deseos de bendición, en los 7-9, los introduce él con una invitación propia. S. Movinckel entiende el v. 6 como una invitación de la comunidad dirigida a los sacerdotes (*PsStud* V, 38ss); pero tal interpretación difícilmente será acertada. Lo sorprendente en los v. 6ss son los términos שְׁלוֹה, שְׁלוּם, etc., que aluden, todos ellos, al nombre de «Jerusalén». Sobre שְׁאוֹל שְׁלוֹם («orar por la salvación»), cf. Jer 15,5. Las personas piadosas «aman» de veras a Jerusalén (cf. Sal 84).

A propósito del v. 7, cf. el v. 3. Los deseos de bendición del cantor no se dirigen hacia un «círculo mágico», hacia una esfera sagrada, sino que van dirigidos enteramente a los visitantes, a los «hermanos y amigos», a quienes se desea que experimenten la salvación de la ciudad escogida por Dios (v. 8). Las peticiones se orientan a la «casa de Yahvé», que es el verdadero centro de Jerusalén (v. 1) y que se venera como lugar de la presencia de Dios.

## Finalidad

Jerusalén es la morada escogida de la presencia de Dios, el lugar en que el pueblo de Dios se congrega. Con alegría y amor la persona se pone en camino para dirigirse a este lugar. En medio de la gran multitud reunida para el culto, al que afluyen personas procedentes de todas las tribus de Israel, el individuo honra los estatutos fundamentales dictados por Yahvé. Pero hay dos hechos que son de particular importancia al contemplar la ciudad de Dios: el oficio de juez de los descendientes de David y la salvación que abarca a todos los miembros de Israel que se hallan en la ciudad fortificada. En su oficio de juzgar, los monarcas de la dinastía davídica son representantes y lugartenientes de Yahvé en su función de administrar justicia (a propósito del v. 5, cf. Sal 9,8). Ahora bien, el שלום, como el estado de salvación, prosperidad y bienestar en todas las cosas, abraza y acoge al pueblo de Dios en Jerusalén.

El «amor» a Jerusalén, que irradia en el Sal 122, no debe transferirse, ni mucho menos, en la perspectiva de la teología bíblica, a «la iglesia» como entidad institucional, local y sagrada; hay que descartar por completo todo lo que sepa a «edificio». Lejos de eso, en una recepción neotestamentaria y cristiana del salmo veterotestamentario, hay que insistir sobre todo en lo que se expresa en el v. 8: «Por amor de mis hermanos y amigos te desearé salvación». Tan sólo la comunidad congregada, tan sólo los hermanos y amigos que se han reunido en el nombre de Jesucristo, son la Jerusalén del nuevo pacto y el Israel de Dios (Gál 6,16).

## «A TI LEVANTO MIS OJOS»

*Bibliografía:* F. M. Th. De Liagre Böhl, *Hymnisches und Rhythmisches in den Amarnabriefen aus Kanaan*, en *Opera minora* (1953) 375-379; H. Goeke, *Gott, Mensch und Gemeinde in Psalm 123: Bibel und Leben* 13 (1972) 124-128; N. Tromp, *De ogen van de kamenier: OGL* 58 (1981) 216-221; T. Stramare, *Pietà di noi, Signore: ParVi* 27 (1982) 300-305.

## 1 Cántico de peregrinación.

A ti levanto mis ojos,  
a ti que tienes tu trono en el cielo.

2 He aquí: como los ojos de los siervos  
miran a la mano de su señor,  
como los ojos de la sierva  
miran a la mano de su ama,  
así nuestros ojos miran a Yahvé, nuestro Dios,  
hasta que se apiade de nosotros.

3 ¡Ten piedad de nosotros, oh Yahvé, ten piedad!  
Porque estamos <sup>a</sup> hartos de ignominia.

4 Harta en extremo está nuestra alma  
del escarnio 'de los arrogantes'<sup>b</sup>,  
de la burla de los soberbios.

a כַּךְ, probablemente, ha entrado en el v. 3b procedente del v. 4. 3  
Por razones métricas habrá que suprimir כַּךְ.

b Después de הלעג hay que leer לשאנונים (cf. Ges-K § 127g).

## Forma

Es fácil comprender la estructura y el metro de este sencillo e impresionante salmo. Domina el metro 3 + 2 (v. 1.2ααβ.2αεβ.3).

El versículo final hay que leerlo según el metro 3 + 2 + 2, sin que podamos eliminar un estiquio por razones de crítica textual (en contra de lo que piensa H. Gunkel). El v. 2אγδ tiene el metro 2 + 2.

En el Sal 123 se mezclan motivos del canto de oración del individuo con motivos del cántico de oración de la comunidad. La transición se efectúa en el v. 3 sin ninguna pausa formal. Mientras que en el v. 1 aparece en primer plano el orante individual, vemos que el v. 3 expresa una oración en favor de la comunidad. Sobre la forma, cf. Introducción § 6, 2, Ιαβ.

## Marco

Habría que suponer que un orante individual (v. 1) se hace portavoz de la comunidad y portavoz de su pueblo. La situación en que esa persona se encuentra juntamente con su pueblo, podemos colegirla por los v. 3.4. La burla y el sarcasmo, la ignominia y la afrenta pesan gravemente sobre la comunidad, en favor de la cual el orante del salmo intercede ante Yahvé. Probablemente hay que suponer las circunstancias que acompañaron a los tiempos del destierro o que siguieron al mismo<sup>1</sup>. El pueblo de Dios vive en la dispersión y padece afrentas y burlas, porque su Dios no da muestras visibles de su bondad y poder en las circunstancias históricas en que se vive.

## Comentario

1 Sobre שיר המעלות, cf. Introducción § 4, n.º 3.

En el cántico de oración de un individuo, es corriente a veces que el orante describa su actitud corporal (cf. Sal 28,2; 77,3;

1 Es muy interesante la explicación que da Calvino del Sal 123. Escribe así en su comentario de los salmos «Incertum est quando Psalmus hic, vel a quo etiam propheta compositus fuerit Davidem certe autorem esse, mihi probabile non est quia ubi persecutiones quas passus est sub Saule, deplorat, aliquid de se privatim interponere solet. Potius ergo arbitrator. quum populus in exilio Babylonico degeret, vel quo tempore grassata es Antiochi saevitia, hanc precandi formam piis omnibus in commune dictatam esse ab aliquo propheta Quicquid sit, Spiritus sanctus, cuius instinctu propheta precandi regulam populo tradidit, clara voce nos ad Deum invitat, quoties non unus et alter modo, sed tota Ecclesia hostium suorum libidine iniuste et superbe vexatur» (Calvino, *In Librum Psalmorum Commentarius*, a propósito de Sal 123,1).

88,10, 143,6) El gesto de «levantar los ojos» es una acción que expresa un vivo deseo y anhelo traducidos en la manera de mirar a alguien (cf Sal 121,1) Los ojos se levantan para mirar al cielo, porque allí es donde tiene su trono Yahvé, con su majestad que domina al mundo (cf Sal 2,4, 11,4, 115,3 16, Mt 6,9) La tradición del Dios Altísimo que tiene su trono en el cielo se halla asociada originariamente con la tradición cultural de Jerusalén (cf Introducción § 10, 1) Sobre todo en los tiempos que siguieron al destierro, esta imagen destaca en primer plano y se hace determinante

El orante describe ahora, con una imagen parecida a una 2 parábola, su actitud de entrega atenta y ansiosa, su gesto de mirar fijamente y de esperar de Yahve Los siervos, en el hogar familiar, miran con ojos atentos, esperando lo que quiera darles la mano generosa de su amo El les da el alimento y el mantenimiento de su vida En Sal 104,27 esta actitud de mirar con expectación se aplica a la criatura que mira atentamente a la mano de Yahve En el antiguo testamento, la persona piadosa gusta de compararse con un siervo Esa persona es עֶבֶד יְהוָה («siervo de Yahvé») Toda su vida está orientada hacia su Señor Y sabe muy bien que de él depende enteramente Mientras que en un hogar había varios siervos para hacer las tareas domésticas, no había probablemente en la mayoría de los casos más que una sola criada, que hacía de sirvienta (H Gunkel) Lo mismo que los criados y la criada, los «siervos de Yahvé» tienen la mirada fija en su Señor, con actitud de expectativa y anhelo Aquí aparece el plural El orante sabe muy bien que es miembro de una comunidad, la cual denomina a Yahve (con arreglo a la promesa fundamental hecha en el pacto) אֱלֹהֵינוּ («nuestro Dios») Y ese pueblo de Dios, abandonado por Yahve (cf Is 40,27), es el que ahora espera ansiosamente que llegue el momento de la salvación

En los textos de Amarna hay un interesante paralelo con la afirmación que se hace en el v 2 El pasaje está relacionado con *Namiawaza* Se dice así

«Mi señor es el dios sol del cielo,  
y así como se espera que salga el sol en el cielo,  
así los siervos aguardan las palabras de la boca de su señor»

Cf J A Knudtzon, *Die El Amarna-Tafeln* (1915) n° 195, líneas 1-23, F M Th De Liagre Bohll, *Opera minora*, 378

En el v 3 aparecen motivos del cántico de lamentación del 3-4 pueblo Se escuchan clamores pidiendo a Dios que se vuelva cle-

mentemente hacia su pueblo. Y tan sólo en términos muy generales se indica lo mucho que el pueblo de Dios tiene que sufrir bajo el abrumador escarnio de los paganos. Tal vez el tema de esa burla sea el abandono en que Dios tiene a sus elegidos (cf. Sal 42,4.10s; 115,2).

## **Finalidad**

La característica del Sal 123 es esa mirada que con gran expectación y anhelo se dirige al Dios que domina majestuosamente el mundo. Los siervos están pendientes con la mirada de la mano de su Señor. Es la expresión de la fe de la comunidad que vive bajo el peso de la afrenta y la tentación. El individuo, aquí, no ora sólo por sí mismo, sino que su destino se halla plenamente entrelazado con el futuro de la comunidad.

En la imagen de los ojos de los siervos y de la criada que miran fijamente a su amo, el punto de comparación no es la sumisión estúpida sino la tensa expectativa del acto en que Dios muestre su misericordia. Esta tensa expectativa excluye toda ayuda de sí mismo. Y se expresa en aquella ardiente súplica: «¡Ten piedad de nosotros!». La llegada del reino de Dios se halla bajo este mismo signo. De esta manera se expresa en el antiguo testamento lo que en el nuevo testamento se llama «justificación».

«SI YAHVE NO HUBIERA ESTADO  
A NUESTRO FAVOR...»

*Bibliografía:* I. W. Slotki, *The Text and the Ancient Form of Recital of Psalm 24 and Psalm 124*: JBL 51 (1932) 214-226; O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, ZAWBeih 64 (1934); F. Horst, *Segen und Segenshandlungen in der Bibel*: EvTh 7 (1947) 23-37; J. Schreiner, *Wenn nicht der Herr für uns wäre!*: Bibel und Leben 10 (1969) 16-25; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 161-168.

- 1 **Cántico de peregrinación. De David<sup>a</sup>.**  
Si Yahvé no hubiera  
estado a nuestro favor  
—que lo diga Israel—,
- 2 si Yahvé no hubiera  
estado a nuestro favor,  
cuando unos hombres se levantaron contra nosotros,
- 3 entonces nos habrían tragado vivos,  
cuando su cólera se inflamó contra nosotros.
- 4 Entonces las aguas nos habrían arrastrado,  
el torrente nos<sup>b</sup> habría anegado.
- 5 Entonces nos habrían anegado  
las embravecidas aguas<sup>c</sup>.
- 6 ¡Alabado sea Yahvé,  
que no nos abandonó  
para que fuéramos presa de sus dientes!
- 7 Nuestra vida escapó como un ave  
del lazo del pajarero.  
¡La red se rompió  
y estamos libres!
- 8 ¡Nuestra ayuda está en el nombre de Yahvé,  
que hizo el cielo y la tierra!

- 1 a  $\text{לָדָד}$  falta en tres manuscritos, G<sup>Aal</sup> y san Jerónimo.
- 4 b Podríamos traducir también  $\text{נַפְתָּהוּ}$  con arreglo a su significado original: «El torrente habría anegado nuestra garganta».
- 5 c La conjetura propuesta por K. Budde  $\text{הַמֶּן הַיְיָדִים}$  será difícil aceptarla, dado el contexto.

## Forma

En el metro del Sal 124 sorprende el hecho de que los v. 1.6 tengan el metro 2 + 2 + 2. Si el metro del v. 1 lo entendemos en esta acentuación tripartita, entonces el v. 2 habrá que leerlo según el metro 2 + 2 + 3 (será muy difícil pasar aquí al esquema 4 + 3). Habrá que admitir el metro 3 + 3 en los v. 3-5.8; el v. 7 $\alpha\beta$  habrá que leerlo en el metro 3 + 2; y el v. 7 $\gamma\delta$  en el metro 2 + 2.

El texto del salmo se ha conservado bien. El salmo se ha clasificado hasta ahora como perteneciente a la categoría de los «cánticos de acción de gracias de Israel» (cf. H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* § 8, IV). En todo ello sorprendió el hecho de que el Sal 124 coincidiera en algunas partes con el Sal 118. En las cuatro primeras ediciones de la presente obra se sostuvo también que el Sal 124 es un «cántico de acción de gracias de Israel». Pero F. Crüsemann efectuó un análisis convincente y demostró que no puede presuponerse la existencia de tal «cántico de acción de gracias de Israel». Cf. F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 161ss.

En primer lugar habrá que tener en cuenta la relación existente entre la formulación del v. 1 y el texto de Is 1,9. Se dice en este último texto, que se expresa en primera persona del plural:

Si Yahvé Sebaot  
no nos hubiera dejado un pequeño resto,  
habríamos llegado a ser como Sodoma  
nos pareceríamos a Gomorra.

Cualesquiera que sean las relaciones de referencia o de dependencia, no podremos afirmar, al comprobar el paralelismo existente entre ambos textos, que el Sal 124 comience como un «cántico colectivo de acción de gracias». Además, un análisis de los distintos versos demuestra que «ni una sola expresión ni el lenguaje de una sola palabra o imagen del Sal 124 es típico de los salmos del pueblo o de la comunidad, y mucho menos aún es típico de un cántico de acción de gracias de Israel; en cambio, hay muchas expresiones que son marcadamente típicas de los

salmos de un individuo. Es característico de una serie de expresiones el hecho de que sólo en el lenguaje profético se apliquen a enemigos exteriores» (F. Crüsemann, 166). ¿Qué consecuencias se derivan de esta observación sumaria? Citaremos de nuevo a Crüsemann: «A base de elementos de la forma y del lenguaje, que originariamente proceden de la oración o incluso del lenguaje profano del individuo, se formó secundariamente —no sin influencia del lenguaje profético, como es evidente— un salmo de la comunidad, que mediante la fórmula **יִאמְרֶנָּה יִשְׂרָאֵל** ('que lo diga Israel') se pone en boca del pueblo» (p. 167). Para decirlo con otras palabras, Israel debe hacer suyos determinados enunciados (citados) y las ideas que en ellos se implican. Podríamos hablar de que en el salmo se instruye en la manera de orar.

## Marco

Después de todo lo que acaba de exponerse, sugen grandes reservas sobre la situación cultural que hasta ahora se había dado por sentada para el Sal 124. La instrucción en la oración pretende ayudar a la gente a comprender algo. Así considerado, el Sal 124 se halla cerca de los poemas didácticos. Cf. Introducción § 6, 5. Pero no hay que excluir que el salmo se utilizara en el culto divino (Crüsemann, 167).

De todos modos, la fecha de composición del salmo debe de ser relativamente tardía. Esta datación la sugiere también la circunstancia de que el salmo utilice un lenguaje aramaizante. W. O. E. Oesterley cree incluso que el salmo pudo originarse en fecha posterior al destierro.

## Comentario

Sobre **שִׁיר הַמַּעֲלוֹת**, cf. Introducción § 4, n.º 3. Sobre **לְדוֹד**, cf. 1-5 Introducción § 4, n.º 2.

Mediante el introito que figura en los v. 1-5, se aconseja al pueblo de Dios que piense seriamente qué habría sido de él sin la ayuda de Yahvé. Sobre la forma de expresión, cf. Sal 27,13; 94,17; 119,22; Gén 31,42 (cf. también los paralelos babilónicos que aparecen en la obra de H. Gunkel). Por tanto, el introito quiere presentar intuitivamente lo grande que es la deuda de gratitud de Israel y suscitar una gozosa alabanza. Sobre **יְהוָה לָנוּ** («Yahvé a nuestro favor») en el v. 1, cf. Sal 46,2ss (en la acción de gracias individual: Sal 56,10; 118,6). Los v. 1s hacen referen-

cia al poder protector de Yahvé, que presta auxilio. **יאמר-נא ישראל** es una fórmula de invitación (cf. Sal 118,2; 129,1), en la que **ישראל** se refiere a la totalidad de la comunidad cultural reunida para el culto divino. La repetición en el v. 2 confiere al enunciado especial relieve. A los enemigos que oprimen al pueblo de Dios se los designa con el término general de **אדם** (hombre). Esta designación supone un juicio de valor: frente al poderoso protector de Yahvé, los agresores aparecen como frágiles seres humanos, abocados a la muerte (cf. Sal 56,12; 118,6).

Tres frases introducidas por **אזי** («entonces» [= **אזי**], cf. Sal 119,92) ilustran sucesivamente lo que habría ocurrido si el poder protector de Yahvé no hubiera defendido a Israel (v. 3-5). Con imágenes impresionantes se describe la desgracia que hubiera sucedido. Como un monstruo, los enemigos habrían devorado vivo al pueblo de Dios (v. 3). En Sal 79,7; Is 9,11; Jer 51,34 se describe a las naciones enemigas como un monstruo devorador. En el fondo de todo ello se encuentra quizás la idea del **שאול** (sheol) que abre sus fauces y devora vivas a sus víctimas (cf. Sal 55,16; Prov 1,12; cf. RGG<sup>3</sup> II, 403s, artículo «Hölle»). La otra imagen, que aparece en el v. 4s, alude a una situación que se observa en las gargantas y valles de Palestina durante la época de lluvias. De pronto irrumpen los torrentes, inundan el valle y lo arrastran todo (cf. G. Dalman, *AuS*, 211s). A propósito del v. 4, cf. Sal 42,8; 69,3; 88,8. En la descripción influye la idea de lo caótico y destructor del océano primordial (cf. Is 8,7; 17,12; Jer 47,2). «Insolentes» (**הזידונים**) son las aguas (v. 5; cf. Sal 46,4; 89,10; Job 38,11).

6-7 Después de haber mostrado en los v. 1-5 las posibles calamidades, se eleva en los v. 6s la oración propiamente tal. **ברוך יהוה** («alabado sea Yahvé») es una exclamación himnica (cf. Sal 28,6; 31,22; 41,14; 89,53; 106,48 y *passim*). Se «bendice» (**ברך**) a Yahvé. Y «bendecir» significa aquí «reconocer debidamente a alguien en la posición de poder que tiene y en sus títulos de grandeza» (F. Horst, *EvTh* [1947] 31). Sobre **ברך**, cf. también DT-MAT I, 509ss; allí puede encontrarse más bibliografía. «La gratitud, en sí misma, no necesita muchas palabras; consiste sólo en la confesión de lo grande que habría sido la desgracia que ha quedado conjurada» (F. Nötscher). Ahora bien, se recoge de nuevo la imagen utilizada en el v. 3: los poderes del enemigo se parecen a animales salvajes de cuyas codiciosas garras salvó Yahvé a su pueblo.

El v. 7 presenta una nueva imagen. La vida de los que han sido salvados se parece a un ave que escapó del «lazo». Sobre la

comparación, cf. Sal 11,1; 90,10. פֶּחַח («lazo») es el instrumento de caza del pajarero (cf. Am 3,5; Prov 7,23; Ecl 9,12), con el cual atrapa aves. «Se trata especialmente de la red pequeña y redonda tendida sobre un arco y provista de una vara a la que se sujetaba el cebo, o también de la red para atrapar pájaros, que era cuadrangular y se tendía sobre palos cruzados, y se plegaba como una trampa y se parecía, por tanto, a un lazo...» (G. Dalman, *AuS* VI, 338s). En grabados egipcios puede verse esa red para atrapar aves (cf. en G. Dalman, *AuS* VI, 338). En su angustia mortal el ave es capaz de desgarrar la red y escapar. Israel se parece a esa ave que en el último instante rompe la red y escapa libre. Lógicamente, el *tertium comparationis* de la imagen plástica es וְאַנְחָנוּ נִמְלֹטֵנוּ («¡y estamos libres!»). Esa libertad es un don de Yahvé.

La confesión final acentúa de nuevo el milagro de la ayuda y la protección concedidas por el שֵׁם («nombre») de Yahvé. «El nombre es el poder de protección por medio del cual Yahvé guarda a su pueblo y en el que el orante confía» (O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, 50; cf. también Sal 20,2; Prov 18,10). La confesión de fe en el Creador del cielo y de la tierra tiene sus raíces en las antiguas tradiciones culturales de Jerusalén (cf. Introducción § 10, 1). Es digno de tenerse en cuenta lo intensamente que se relaciona, en las confesiones de fe de Israel, el poder creador de Yahvé con su actuación salvífica (cf. los comentarios a Sal 121,2; 115,15). 8

## Finalidad

El salmo quiere ayudar a Israel a entender de manera nueva las cosas y a orar de un modo que corresponda a esa manera nueva de ver las cosas. En medio de los peligros mortales originados por el mundo de las naciones, el pueblo de Dios vive únicamente porque está rodeado por el poder protector de su Dios. Y experimenta el milagro del שֵׁם que protege y ayuda. Si el Dios de Israel se apartara un solo instante de su pueblo escogido, entonces éste caería en una total perdición a manos de los enemigos que lo acechan codiciosamente. Y, así, el Sal 124 habla de la incesante necesidad que Israel tiene de protección, y principalmente de la ayuda constante con la que Dios estuvo y sigue estando «de nuestra parte» (v. 2). En presencia de ese Dios, los enemigos—a pesar de su violencia imponente, que se parece al

poder del caos— son únicamente אדם: seres humanos frágiles y abocados a la muerte. Nadie ni nada será capaz de menoscabar ni mucho menos de derrocar esa voluntad salvífica de Dios, que concede gratuitamente a su pueblo la libertad (v. 7). Comprendidas así las cosas, será posible la recepción eclesiológica del salmo del antiguo testamento por la comunidad del nuevo testamento.

«LOS QUE CONFÍAN EN YAHVE  
SON COMO EL MONTE SION»

*Bibliografía:* W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie* (1972) 128ss (allí puede encontrarse más bibliografía).

1 Cántico de peregrinación.

Los que confían en Yahvé son como el monte Sión,  
que es incommovible, que permanece para siempre.

2 Jerusalén está rodeada de montañas;

así rodea Yahvé a su pueblo  
[desde ahora y para siempre]<sup>a</sup>.

3 Porque no reposará<sup>b</sup>

el cetro impío<sup>c</sup>  
sobre el territorio de los justos,  
para que los justos no extiendan (tampoco)  
sus manos a la maldad.

4 ¡Haz bien, oh Yahvé, a los buenos  
y a los rectos de corazón!

5 ¡Pero a los que se desvían hacia sus<sup>d</sup> sendas torcidas,  
hágalos ir Yahvé  
con los que obran la maldad!  
¡Paz sobre Israel!

a מַעַתָּה וְעַד־עוֹלָם debe considerarse seguramente una adición. 2

b G: ἀφήσει. Consiguientemente habría que leer ηἰγ; pero es preferible atenerse al TM. 3

c Según G, σ' y S, probablemente sería posible la puntuación vocálica עֶשְׂרֵה־עָרֵי.

d G (sin sufijo): τὰς στραγαλιὰς. 5

## Forma

El metro del Sal 125 ofrece algunas dificultades. El v. 1 podría leerse como dos versos, cada uno con el metro 2 + 2; pero 4 + 4 sería también posible. En el v. 2 hay que suprimir מעתה ועד־עולם; entonces habrá que suponer el metro 3 + 3. El v. 3 comienza con 2 + 2 + 2, pero sigue un metro en 3 + 2. También en el v. 4 habrá que leer el metro 3 + 2, mientras que el v. 5 termina con 3 + 2 + 2. שלום על־ישראל es probablemente una adición posterior.

Ofrece también dificultades el análisis del salmo desde el punto de vista de la crítica de las formas. H. Gunkel comienza diciendo que el género del salmo es una lamentación de la comunidad, pero afirma inmediatamente que las características de esta forma se reconocen tan sólo de manera incipiente en los v. 4.5. El salmo se halla claramente bajo el signo de la confianza y la certeza (v. 1.2). Por tanto, nos inclinaríamos a pensar que el Sal 125 pertenece a los «cánticos de confianza de la comunidad» (cf. también el comentario al Sal 46, «Forma»). Pero es sorprendente el v. 3. ¿Cómo habrá que entender este versículo? Claro que podríamos dar la explicación de que el v. 3 (lo mismo que los v. 1.2) es una confesión de fe, inspirada en la confianza. Sin embargo, el v. 3 puede entenderse también como una promesa —o, por lo menos— como el recurso del salmista a una promesa profética. En el v. 4 hallamos un clamor de petición, mientras que el v. 5, al estilo de las viejas imprecaciones, pide que recaiga el juicio de Dios sobre los que obran la maldad. En todo caso, habrá que partir de que el Sal 125 es un cántico de oración de la comunidad, porque los motivos de confianza que en este salmo se expresan son parte integrante —desde el punto de vista de la historia de las formas— de la categoría de salmos mencionada. Sobre los cánticos de oración de la comunidad, cf. Introducción § 6, 2, Iβ. Finalmente, habrá que tener en cuenta que en el salmo aparecen también elementos de la poesía didáctica, es decir, de la tradición sapiencial de Israel.

## Marco

La situación que permite entender el Sal 125 queda indicada en el v. 3. El «cetro impío» reposa sobre el país (sobre la tierra de Israel). Habrá que presuponer una época de dominio extranjero. Pues bien, como el cántico, por su estilo y por el conjunto de sus ideas, señala hacia los tiempos que siguieron al destierro, habrá que pensar en un período correspondiente. No podemos

averiguar más detalles. En cambio, sí es posible determinar el círculo que dio origen al Sal 125. Los que aquí hablan son los צדיקים (v. 1). Los que «confían en Yahvé» (v. 1) y «con corazón recto» caminan ante Dios (v. 4). El Sal 125 procede de la עדת צדיקים (Sal 15). No se trata de un grupo o partido especial, sino de aquellos miembros del pueblo de Dios, en el antiguo testamento, que se aferran con obediencia y fidelidad a las tradiciones, que guardan la תורה (cf. el comentario al Sal 119) y que practican con pureza el culto divino. En el v. 3 podemos reconocer las tentaciones que constituían una amenaza para el pueblo de Dios. También los צדיקים se hallaban en la tentación de ser absorbidos por un mundo de maldad. Pero se mantenían fieles a Yahvé.

En la época posterior al destierro, esos צדיקים eran bendecidos con grandes promesas, que debemos recordar para comprender el Sal 125 en sus matices. Una promesa profética declara: ויירש הר־קדשִׁי («aquel que se ampare en mí poseerá la tierra y heredará mi monte santo», Is 57,13). Después del destierro, la gente se formulaba la gran pregunta: ¿habrá una nueva ocupación del país? ¿quién heredará el país? ¿cómo se distribuirá la tierra? Las promesas proféticas declaran unánimemente: los צדיקים heredarán la tierra (cf. Is 57,13; 60,21; 65,9). Si en los tiempos anteriores al destierro los miembros de la comunidad cultural de Jerusalén obedientes a la torá eran los צדיקים, vemos que el término adquiere nítidos perfiles en el tiempo de la salvación. El «verdadero Israel» está integrado por los צדיקים, que con toda seriedad se mantienen fieles a Yahvé (cf. los comentarios de los Sal 1 y 15). A ellos les pertenece la tierra (cf. el comentario del v. 3).

## Comentario

Sobre שיר המעלות, cf. Introducción § 4, n.º 3.

Los צדיקים son «los que confían en Yahvé» (בטחים ביהוה). Depositán enteramente en Yahvé la confianza de su vida. Son «inconmovibles»; permanecen para siempre. En el v. 1b se alude a antiguas tradiciones que proclaman la firmeza inconmovible de Sión, que es el monte de Dios (cf. Sal 46,2ss; 78,69; 87,5; Is 14,32; 28,16, y el excursus sobre el Sal 46). El salmista tiene, evidentemente, vivo interés en hablar de la firmeza y seguridad de los צדיקים. Estos se hallan amenazados por peligros que los rodean (cf. el comentario al v. 3). En el v. 2 se habla de la seguridad de los בטחים. Y señalemos inmediatamente que a los

protegidos por Yahvé se los llama עמו («su pueblo»). Por tanto, en el Sal 125 no se trata de un grupo o partido especial de personas piadosas que con rigurosa observancia sirvan a su Dios, sino que se habla del pueblo de Dios. El poder protector de Yahvé se ilustra con la típica situación geográfica de Jerusalén. La ciudad de David, que se alza sobre la colina sudoriental, y también el monte del templo se hallan a más baja altitud que las montañas que los rodean. Como una alta muralla las cadenas montañosas rodean, principalmente por el este, a la ciudad santa. De manera semejante, Yahvé —como una muralla— rodea a su pueblo y se hace presente en él con su poder protector (cf. Sal 34,8; Zac 2,9).

3 En el v. 3 se fundamenta la confianza del pueblo de Dios, expresada en los v. 1.2. En la frase introducida por כי se enuncia una promesa, o bien se hace referencia a una proclamación profética de la salvación. El dominio tiránico de los extranjeros no gravitará ya sobre el país. ינוח («reposará») suscita la idea de una opresión que pesa sobre el país y que dura ya mucho tiempo, pero a la que ahora se va a poner fin. Sobre שבט הרשע («cetro impío»), cf. שבט זדון (cetro de soberbia) en Eclo 32,23 y מטה רשע (vara de maldad) en Ez 7,11. הרשע designa, en contraste con los צדיקים, al gobierno extranjero que ejerce su dominio sobre el país: un gobierno que es impío y está alejado de Dios. Ahora bien, a la tierra de Israel se la llama aquí: גורל הצדיקים («territorio de los justos»). El concepto de גורל lo conocemos bien por la institución de la distribución de la tierra. Se echa a suertes (Núm 26,55; Jos 18ss). La tierra asignada por sorteo es entonces גורל (cf. Sal 16,5). A los «justos» y a los «pobres» se les promete la tierra (cf. Is 57,13; 60,21; 65,9; 25,13; 37,11; Mt 5,5). Por tanto, la promesa formulada en el v. 3 hay que contemplarla a la luz de determinados antecedentes. El «cetro impío», por su larga duración y por su intenso poder, ha creado una atmósfera de עולתה («maldad»), de maldad contraria a Dios: una atmósfera que se va extendiendo. También los צדיקים se hallan en peligro de caer en esa perniciosa manera de vivir que significa la impiedad.

4-5 La petición del v. 4 suplica ardientemente que se cumplan la certeza y la promesa expresadas en el v. 3. ¡Vuélvase Yahvé clementemente hacia los que viven su vida con rectitud de corazón, y hágalos el bien...! היטיבה לטבים («haz bien a los buenos») nos recuerda la relación de analogía que actuaba en el «sentimiento existencial sintético» del mundo antiguo con respecto a la «némesis inmanente».

Por el contrario, el v. 5 habla de los que han sido infieles y que, bajo el «cetro impío», se han dejado seducir apartándose del camino recto (v. 4b) y tirando por «caminos torcidos» (cf. Prov 2,15). A quien se vuelve hacia la עולתה, se le llama (con arreglo a una vieja manera de hablar) פֶּעַל הָאוֹן («el que obra la maldad»).

Sobre el deseo de salvación שלום על־ישראל («paz sobre Israel»), cf. Sal 128,6.

## Finalidad

Al comienzo del cántico de oración de la comunidad se halla una máxima que tiene carácter de confesión: la comunidad de Dios es la comunidad de los que confían. Esas personas que confían son un poder inquebrantable. Representan a Sión, la ciudad de Dios, que «perdura eternamente». Sin embargo, la firmeza del pueblo de Dios no queda garantizada ni salvaguardada supremamente por la fuerza de la confianza o por los «bastiones de Sión», sino únicamente por el hecho de que Yahvé rodea y protege a su pueblo (v. 2). La confianza del pueblo de Dios tiene su punto de apoyo en esta realidad que la precede y fundamenta. La confianza de Yahvé es reflejo de la realidad de que el pueblo está protegido por la *praesentia Dei* que lo rodea. Por eso, y únicamente por eso, se ha puesto una barrera infranqueable a la codicia y deseos de los impíos, orientados hacia la opresión y la destrucción del pueblo de Dios. Se anuncia el final del dominio extranjero y de las fuerzas hostiles a Dios: el final de ese cetro que pesa sobre Israel. La paz sobre Israel (v. 5): he ahí el verdadero tema del salmo.

«LOS QUE SIEMBRAN CON LAGRIMAS  
COSECHARAN CON JUBILO»

*Bibliografía:* E. Dietrich, שׁוֹב שְׁבוּת. *Die endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten*, ZAWBeih 40 (1925); E. Baumann, *Struktur-Untersuchungen im Psalter II*: ZAW 62 (1950) 140-144; J. Strugnell, *A Note on Ps 126,1*: JThSt NS 7 (1956) 239-243; J. Morgenstern, *Homenaje a Millás-Vallicrosa II* (1956); F. Hvidberg, *Weeping and Laughter in the Old Testament* (1962); A. Rose, *Le Psaume 126 (125). Joie d'un peuple que son Dieu fait revivre*: Feu Nouveau 9, 9 (1966) 16-26; A. González Núñez, 'Cual torrentes del Neguev': EstBibl 24 (1965) 349-360; W. Beyerlin, 'Wir sind wie Träumende': *Studien zum 126. Psalm*: SBS 89 (1978) 79s.

- 1 Cántico de peregrinación.  
Cuando Yahvé cambió  
la 'suerte'<sup>a</sup> de Sión,  
éramos como los que sueñan<sup>b</sup>.
- 2 ¡Entonces nuestra boca se llenó de risa,  
nuestra lengua se llenó de gritos de júbilo<sup>c</sup>!  
Entonces se dijo entre las naciones:  
«¡Grandes cosas Yahvé  
hizo con ellos!».
- 3 ¡Grandes cosas Yahvé  
hizo con nosotros;  
de eso nos alegramos!
- 4 ¡Cambia, oh Yahvé, nuestra suerte<sup>d</sup>  
como los arroyos en el país del sur!
- 5 Los que siembran con lágrimas,  
cosecharán con júbilo.
- 6 La gente se va, se va y llora<sup>e</sup>  
<sup>f</sup>y esparce la semilla;  
la gente regresa a casa, llega con júbilo  
y trae sus gavillas.

- 1 a שיבת es, evidentemente, un error de copista (cf. v. 4). Según Sal 85,5; 126,4 habría que leer o שבות (*Ketib*) o שבית (*Qeré*). La fórmula que hubo originalmente en el texto debió de ser שוב שבות; cf. E. Dietrich, שוב שבות. *Die endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten*, ZAWBeih 40 (1925). Sobre el significado, cf. *infra*, «Comentario».
- b J. Strugnell pretende traducir הלם (con arreglo a Is 38,16; Job 39,3) por «to be healthy, to be healed» (estar sano, haber sido curado): «then were we as men who had been [were] healed» («entonces éramos como personas que han sido [fueron] curadas»; cf. también Os 6,11-7,1). Pero es improbable que la comparación señale hacia ese significado de la palabra; cf. J. Strugnell, *A Note on Ps 126,1*: JThSt NS 7 (1956) 239-243.
- 2 c El tiempo verbal ofrece grandes dificultades en los v. 1.2. Los dos versículos ¿deben traducirse e interpretarse en sentido futuro (quizás incluso como un «perfecto profético», cf. *infra*, «Forma») o como referidos a un suceso pasado? Es obvio, seguramente, que היינו debe entenderse como tiempo verbal de pasado. El imperfecto ימלא, en el v. 2, como imperfecto narrativo (cursivo), puede referirse (principalmente después de אז) a sucesos del pasado (cf. BrSynt § 42a). Esta interpretación es correcta, como se ve también por el tiempo de los verbos הגדיל והיינו en los v. 2.3, que difícilmente pueden entenderse como perfecto profético.
- 4 d Como en Sal 85,5 el *Ketib* dice שבותנו y el *Qeré* שביתנו (cf. la nota a).
- 6 e Cf. Ges-K § 113pr.
- f TM: «El que lleva la echada de semilla». Probablemente נשא entró aquí procedente del v. 6b. Por razones métricas, en vez de leer משך הזרע, sería preferible leer משך הזרע.

## Forma

En la métrica del Sal 126 alternan el metro trimembre 2 + 2 + 2 y el metro 3 + 2. Tan sólo el v. 5 debe leerse en el metro 2 + 2. Así que la secuencia de los versículos nos ofrecerá el siguiente cuadro métrico: 2 + 2 + 2, 3 + 2, 2 + 2 + 2, 2 + 2 + 2, 3 + 2, 2 + 2, 3 + 2, 3 + 2.

Surgen considerables dificultades al analizar la forma y el género literario. Los problemas dependen de la concepción que se tenga de los tiempos verbales. Si se sostiene la opinión de que los v. 1-3 deben entenderse en sentido futuro, entonces la totalidad de los perfectos habrá que concebirlos como «perfectos proféticos» (cf. Ges-K § 106n). En este caso, la primera parte del

salmo sería un anuncio de salvación expresado en estilo profético; y luego la comunidad, al escucharlo, responde en los v. 4-6 con un «cántico de lamentación de la comunidad». Por tanto, el sentido de la petición expresada en el v. 4 sería: ¡Tenga a bien Yahvé realizar el anuncio de salvación proclamado en los v. 1-3! Por lo demás, en el cántico de oración de la comunidad, de los v. 4-6 (cf. Introducción § 6, 2, Iβ), los v. 5.6 —según la explicación de H. Gunkel— se entenderían como «pensamientos de consuelo». Ahora bien, esta interpretación de la forma y del género del Sal 126 es muy problemática, porque al afirmar la existencia de los «perfectos proféticos» no llega a lo sumo sino a ofrecer una solución de urgencia. No debemos perder de vista el Sal 85, que presenta afinidades. En él surgen problemas parecidos a los que encontramos en el Sal 126. Y parece obvio que la estructura del Sal 126, en lo que a su forma y género se refiere, la determinemos de la siguiente manera:

- v. 1-3: Visión histórica retrospectiva de un cambio milagroso experimentado por el pueblo de Dios en su suerte.
- v. 4: Petición de que se lleve a cabo el acontecimiento de salvación: petición que se expresa en el estilo de un cántico de oración de la comunidad.
- v. 5-6: Promesa de consuelo dirigida a los orantes.

Es notable que en el Sal 85 se reconozca la misma estructura fundamental. También este salmo comienza con una mirada histórica retrospectiva (v. 2-4). Vienen luego la petición y la lamentación del pueblo (v. 5-8). Finalmente, el salmo termina con una promesa de salvación, al estilo del oráculo profético de salvación (v. 9-14).

Las reflexiones sobre la situación histórica confirmarán si es apropiada o no esta comprensión del salmo.

## Marco

Aquí surge inmediatamente la pregunta: ¿a qué acontecimiento histórico se refiere la visión retrospectiva que hallamos en los v. 1-3? Con razón se ha insistido constantemente en que se trata del regreso del destierro. El acontecimiento de la vuelta a casa de los desterrados es el gran giro decisivo en su vida, un giro anunciado por los profetas, y que Israel experimentó con asombro<sup>1</sup>. Así que la composición del Sal 126 debió de tener lugar después del año 538 a. C.

1. «Ideo primum ad Iudaeos liberatio ista pertinet» (Lutero, WA 31, 1, 545).

Ahora bien, contra esta explicación se ha alzado la objeción de que no es posible que en un mismo y único salmo se contemple de manera retrospectiva el acontecimiento de un milagroso giro decisivo en la suerte de los desterrados y que, al mismo tiempo, se pida todavía que ese giro decisivo se haga realidad (v. 4). Esta objeción desconoce la situación de la comunidad después del destierro. La singularísima tensión en que la comunidad se vio envuelta a su regreso del destierro, al tratar de reconstruirse a sí misma, consistía precisamente en que Yahvé había concedido graciosamente a su pueblo una liberación milagrosa, pero había que aguardar aún la realización efectiva de las promesas proféticas. En Is 59,9-11 se hace patente de manera clarísima esa situación: «El derecho sigue alejado de nosotros y no nos alcanza la salvación. Esperamos la luz, y hay tinieblas; la claridad, y andamos en oscuridad. Palpamos la pared como los ciegos, y como los que no tienen ojos vacilamos. Tropezamos al mediodía como si fuera al anochecer, y habitamos en tinieblas como los muertos...». ¡Tal es la situación! Cf. también Ag 2,16. Si consideramos ahora los anuncios de salvación hechos por el Deuteroisaiás (Is 40-55), reconoceremos en seguida en qué habría de consistir esa realización y cumplimiento definitivos del tiempo de la salvación. Es verdad que hay grupos que han regresado del destierro. Pero ¿dónde se halla la manifestación universal de la gloria de Yahvé, el encuentro con las naciones y la transformación del mundo? La «parusía» de Yahvé sigue sin producirse. Existe tan sólo un comienzo. Ahora se palpa en medio de la oscuridad. Esta situación nos permitirá entender bien el Sal 126 (y también el Sal 85).

## Comentario

1-3 Sobre שיר המעלות, cf. Introducción § 4, n.º 3.

Yahvé ha cambiado la suerte de «Sión». ציון, en el sentido en que la entiende el Deuteroisaiás, es la encarnación del pueblo de Dios reunido en torno al santuario central. Sal 85,2 habla del cambio decisivo en la suerte de «Jacob» (recogiéndose también allí una manera en que el Deuteroisaiás denomina al pueblo de Dios). Pues bien, ¿qué sentido tiene la frase שוב שבות? La fórmula se halla en los siguientes pasajes del antiguo testamento: Os 6,11; Am 9,14; Sof 2,7; 3,20; Jer 29,14; 30,3.18; 31,23; 48,47; Dt 30,3; Sal 14,7; 53,7; 85,2. E. Dietrich, seguramente con razón, deriva שבות de שוב y entiende la frase como enunciado sobre una *restitutio ad integrum* (E. Dietrich, שוב שבות, ZAWBeih 40). Acerca

del problema, cf. también el comentario a Sal 85,2s. Podríamos entender las palabras שוב שבות como expresión de un giro histórico hacia un nuevo estado de todas las cosas. Así, al menos, habrá que interpretar la expresión שוב שבות en los profetas. Los liberados eran como «los que sueñan» (cf. Hech 12,9). Les parecía un sueño el milagro de la intervención salvífica de Yahvé. Las risas y el júbilo sucedieron al primer asombro (v. 2). Y también las naciones, que otras veces exclamaban burlescamente: «¿Dónde está su Dios?» (cf. Sal 79,10; 115,2), tenían que ver y reconocer ahora —llenas de asombro— las grandes hazañas de Yahvé. Mediante la cita (estilizada) de las palabras que pronuncian las naciones, se acentúa con énfasis la poderosa intervención de Yahvé sobre el curso de la historia. Asimismo, la reasunción del v. 2 en el v. 3 sirve para marcar un énfasis especial. Asombro, risas, gozo tal fue la reacción del pueblo de Dios ante la intervención de Yahvé en aquel entonces.

Pero ahora hay razón y causa para el lamento y la petición 4 (v. 4). Yahvé ha de emprender de nuevo su obra de salvación y producir un giro definitivo en la suerte de su comunidad oprimida. Sobre la situación cf. *supra*, «Marco», y el comentario al Sal 85. Es interesante ahora la comparación que se hace con los arroyos del país del sur, del territorio del Negueb. «Los torrentes del invierno se agotan rápidamente (Eclo 40,13s), pero los arroyos del país del sur que se halla cercano al desierto (*hā-aphī-qīm ban-négeb*) pueden volver a fluir después de una larga sequía, cuando las fuentes que los alimentan se fortalecen de nuevo gracias a una abundante lluvia de invierno o cuando ésta los hace crecer de nuevo como puros arroyos de invierno...» (G. Dalman, *AuS* VI, 122). En las recientes investigaciones arqueológicas realizadas en el territorio del Negueb se descubrieron extensos sistemas de regadío, que llevan el agua «trasvasada» hacia las zonas habitadas por los hombres; cf. N. Glueck, *The seventh Season of archaeological Exploration in the Negeb*: BASOR 152 (1958) 18-38.

Si ahora queremos traducir a la realidad lo que quiere decirnos la imagen, daremos la siguiente interpretación: hubo en otro tiempo aguas refrescantes y vivificadoras, cuando Yahvé cambió la suerte de Sión (v. 1), pero ahora los valles regados por los arroyos están secos. El vigor salvífico se ha desvanecido. Se pide a Yahvé que milagrosamente renueve los manantiales agotados e imprima un giro decisivo en la suerte de la comunidad.

Los v. 5.6 deben entenderse como una promesa consoladora. 5-6 Es difícil saber si es un profeta el que habla (cf. Sal 85,9ss) o si

los «pensamientos de consuelo» deben incorporarse, como expresión de certeza, al lamento de la comunidad que se inicia en el v. 4. En todo caso, se ve en primer lugar que el lloro y el lamento dominan en la comunidad. Sin embargo, a los que oran en medio de lloros y lamentos se les ofrece en perspectiva una cosecha que ellos recogerán con júbilo y gritos de alegría. Sería posible que los v. 5s contuvieran alusiones a un llanto ritual en tiempo de la siembra, al que correspondiera un gozo ritual en la época de la cosecha (cf. F. Hvidberg, ZAW 57 [1939] 150ss; cf. también Is 28,26.29; 9,2; Os 2,7s; Sal 4,8). Ahora bien, G. Dalman niega que esta interpretación sea la correcta (*AuS* III, 43s). En el v. 6 se repite de nuevo, en forma solemne, el contenido del v. 5. El infinitivo absoluto describe el penoso caminar del que llora mientras va arrojando la semilla; y presenta el gozoso regreso a casa de quien, con alegría, trae las gavillas de la cosecha. El sentido de la consoladora promesa está bien claro: la siembra con lágrimas va seguida por la gozosa recolección de la cosecha (cf. Sal 30,6; Jn 16,20).

Sobre el tema de «llanto y gozo» (júbilo), cf. F. Hvidberg, *Weeping and Laughter in the Old Testament* (1962). «La acción de llorar, originalmente, no es sólo expresión figurada de un trabajo duro y penoso, sino que el trabajo de la siembra, con la acción de abrir surcos en la tierra y de sembrar la semilla, se parecía al sepelio de la divinidad muerta, y era, por tanto, tiempo de duelo. Sobre todo en el ritual de Osiris, a la faena agrícola de ‘trabajar la tierra’ le correspondía gran importancia como ‘muerte del dios y sepultura del mismo en el seno de la tierra’; ‘porque en la siembra se sepulta en la tierra a Osiris, que es el grano mismo de semilla, y se lo pisotea para apelmazarlo en la tierra’» (H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* [1952] 168). Por el contrario, el brotar de la cosecha se consideraba como signo del renacimiento de la divinidad, la cual no permanece en la tierra. Por eso, este acontecimiento se celebraba con gran alegría. «Con el denominado ‘huerto de Adonis’ el antiguo testamento (Is 17,10s; 1,29) alude también a la celebración de este rito» (W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte* [1975] 159). Es evidente que los paralelos aducidos por Hvidberg y Schmidt, y que están tomados de la historia de las religiones, no tienen ya relevancia alguna para la comprensión del salmo; pero constituyen el trasfondo de los enunciados, que ahora se formulan únicamente en sentido metafórico.

## Finalidad

Para entender debidamente la totalidad del salmo, hay que partir de la situación histórica. El pueblo de Dios vuelve su

mirada hacia las grandes hazañas de Yahvé, y recuerda la radiante felicidad de tiempos pasados. Pero inmediatamente se alza la petición rogando a Yahvé que intervenga de nuevo como lo hacía en otros tiempos. Esta petición obtiene la consoladora promesa expresada en los v. 5.6. Y, así, la petición del v. 4 se halla enmarcada por las acciones divinas de salvación que ya han tenido lugar y por el gozo de la cosecha que se va a producir. En el Sal 126 se refleja en toda su peculiaridad la historia de Yahvé con su pueblo. El Dios de Israel actúa en la historia concediendo graciosamente la salvación mediante actuaciones progresivas. El giro decisivo hacia el nuevo estado de todas las cosas (שוב שבות) se produce en la historia bajo las incesantes miradas atrás del pueblo escogido, sus constantes plegarias y sus pasos hacia adelante llenos de esperanza.

## «SI YAHVE NO EDIFICA LA CASA»

*Bibliografía:* H. Schmidt, *Grüsse und Glückwünsche im Psalter*: ThStKr 103 (1931) 141-150; F. Bussby, *A Note on šēnā' in Psalm 127,2*: JThSt 35 (1934) 306ss; L. Köhler, *Der hebräische Mensch* (1953); H. Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit. Studien zu den Sprüchen Salomos und zu dem Buche Hiob* (1958); M. C. Huyck, *Psalm-City: A Study of Psalm 127*: Worship 40 (1966) 510-519; V. Hamp, 'Der Herr gibt es den Seinen im Schlaf', *Psalm 127,2d*, en *Festschrift für J. Ziegler* (1972) 71-79; J. A. Emerton, *The Meaning of šēnā' in Psalm CXXVII, 2*: VT 24 (1974) 15-31; D. P. Miller, *Psalm 127 – the House that Yahweh builds*: JStOT 22 (1982) 119-132.

## 1 Cántico de peregrinación. De Salomón.

Si Yahvé no edifica la casa,

¡en vano se esfuerzan los que la edifican<sup>a</sup>!

Si Yahvé no guarda la ciudad,

¡en vano vigila el centinela!

2 Es en vano también que os levantéis temprano<sup>b</sup>

y os sentéis tarde;

que comáis el pan del esfuerzo.

¡Con tanta abundancia<sup>c</sup> da él a su amado mientras duerme!

## 3 Mira, ¡una herencia de Yahvé son los hijos,

una recompensa<sup>d</sup> es el fruto del vientre!

## 4 Como flechas en la mano del héroe,

así son los hijos de la juventud!

## 5 ¡Feliz el varón

que llena

con ellos su aljaba!

¡'No se avergonzará'<sup>e</sup> cuando 'hable'<sup>f</sup>

con enemigos junto a la puerta!

a G<sup>mss</sup> han debido leer sólo בניו; pero conviene atenerse al TM.

2 b Según G y san Jerónimo podría presuponerse הַשְׁבֵּם, pero hay que preferir la lectura del TM.

c כֵּן tiene aquí el significado de «tanto», «en cantidad tan grande» (cf. Ex 10,14; Jue 21,14); כִּי (según G) o כִּי־כֵן es probablemente una simplificación inadmisibles de la transición existente en el TM.

3 d El G entiende שכר como estado constructo y traduce de la siguiente manera: ὁ μισθὸς τοῦ καρποῦ τῆς γαστροῦς; pero hay que seguir al TM. Tampoco es adecuado añadir un sufijo (שְׂכָרוֹ).

5 e TM: «se avergonzarán». No cabe duda de que יְבֹשׁ es más acorde con el sentido.

f TM: «hablen». También aquí el singular יְדַבֵּר es más acorde con el sentido.

## Forma

La métrica es irregular. Hay que leer 3 + 3 en los v. 1.4. En el v. 2 la medida es primeramente 2 + 2 + 2, y luego 3 + 3; en el v. 5: 2 + 2 + 2, y luego 2 + 2. El metro del v. 3 es 4 + 3.

El salmo consta de dos sentencias (1-2.3-5), que por su estilo deben asignarse al género literario de la poesía sapiencial (H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* § 10, 2; H. Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, 1). Sobre las características especiales de la forma, cf. *infra*, «Comentario». Conviene determinar inmediatamente el tema de las dos sentencias sapienciales. La primera sentencia habla de la «edificación de la casa», de la protección de la ciudad y del trabajo cotidiano, que es penoso y trae consigo muchas preocupaciones; la segunda sentencia habla de la bendición que supone el tener hijos varones. ¿Qué relación hay entre estas dos sentencias? ¿se unieron casualmente en un solo salmo, o hay en ellas alguna conexión intrínseca?

El Sal 127 debe asignarse a la categoría de los poemas didácticos. Cf. Introducción § 6, 5.

## Marco

H. Gunkel —como muchos otros exegetas— separa las dos sentencias sapienciales y las interpreta de manera separada. Esta forma de proceder no se atiene a la realidad de las cosas, porque hay una conexión bastante profunda que une a las dos secciones. Y, así, H. Schmidt interpreta el salmo como cántico de salutación por el nacimiento de un hijo varón (cf. Rut 4,14s; Is 9,5ss).

Con ello, a la hora de enjuiciar la «situación», se da más realce a la segunda sentencia. Pero es preferible tomar como punto de partida la primera sentencia. Se refiere a la fundación de una familia, e incluye las penalidades y las alegrías que aguardan al padre de familia. Por tanto, habría que entender בנה בית (v. 1) en sentido amplio (cf. Sal 113,9; Gén 16,2: 30,3; Ex 1,21). Las dos sentencias se aplican a la persona que comienza a fundar una familia.

## Comentario

Sobre שיר המעלות, cf. Introducción § 4, n.º 3.

1-2

El hecho de 1-2 que el Sal 127 se atribuya a Salomón tiene seguramente su razón de ser en que la edificación de la casa (v. 1) se entendió como referencia a la construcción del templo. Esta sacralización de un cántico anclado originalmente en la vida cotidiana es característica de la comprensión marcadamente cultural que se daba a los salmos en el judaísmo. Como paralelo para la designación לשלמה podríamos aducir Sal 72,1. De la expresión בן-מלך en Sal 72,1b se ha deducido que el citado salmo se refería al hijo de David.

En los v. 1.2, es muy impresionante en primer lugar la forma externa. Por dos veces consecutivas se afirman con carácter absoluto unas condiciones enunciadas en frases introducidas por אם («si»). Y por tres veces consecutivas la palabra שוא («vano») acentúa lo absurdo que es todo empeño afanoso, cuando se actúa al margen de Yahvé. Por tanto, בנה בית («edificar una casa») significa en sentido muy amplio la creación de una familia, expresada bajo la imagen de la construcción de una casa. Toda actividad es «vana, inútil y absurda» (שוא) si Yahvé mismo no está presente para poner los fundamentos y construir el edificio. La ilustración más impresionante de esta afirmación es la historia de Isaac cuando quiso tomar mujer (Gén 24), una historia en la que a Yahvé se le da plenamente la iniciativa.

Pues bien, una vez que «se ha edificado la casa», es decir, que se ha fundado la familia, entonces surge la pregunta acerca de la protección de esa familia. Aquí viene a propósito la sentencia: «Si Yahvé no guarda la ciudad, en vano vigila el centinela». Yahvé no es sólo el que pone los fundamentos y edifica, sino que es también el שומר («guardián», cf. Sal 121,3s). Que el centinela otee el horizonte y vigile con mucho empeño no garantiza la protección de la ciudad; es una acción que se realiza «en vano» si Yahvé no está presente con su poder de protección.

El v. 2 contempla ahora el trabajo cotidiano. Con marcado énfasis, este versículo comienza inmediatamente con שׁוּן. Se invierte, por tanto, la estructura de la frase. Se afirma que es vano el trabajo diario, lleno de penalidades y preocupaciones, por obtener el sustento y mejorar la calidad de vida. De madrugada sale el labrador para trabajar las tierras y no se sienta a comer sino a la caída de la tarde; cf. L. Köhler, *Der hebräische Mensch* (1953) 88s. El campesino come לחם העצבים («el pan del esfuerzo»), la comida lograda a costa de mucho esfuerzo y bajo el signo de un trabajo penoso (cf. Gén 3,17.19; Prov 4,17; 20,17; Dan 10,3). El esfuerzo penoso se realiza «en vano», porque Yahvé da «con tanta abundancia» «todo eso» (כֵּן) a su amado mientras duerme. Evidentemente, en este verso ni se recomienda la pereza ni se fomenta la conciencia de ser el «hijo predilecto» de Dios, sino que se pone de relieve, con palabras claras y sencillas, que Yahvé es el dador de todos los dones (cf. Sal 104,27; 145, 15.16). La actividad atormentada y llena de preocupaciones que considera como tarea exclusiva de la existencia el afán por asegurarse el sustento, es una actividad que está bajo el signo del שׁוּן. Cf. Prov 10,22; Mt 6,23-34. Según Sal 60,7 (cf. el contexto), los amados de Yahvé son aquellos que le temen; son personas para quienes el poder y la gracia de Yahvé es la realidad que determina y sustenta toda su vida.

Así que en la primera sentencia (v. 1-2) se habla de la actividad de Yahvé que «edifica» y fundamenta la casa, de la protección y de los dones que él confiere.

La formulación שׁוּן... נָתַן del v. 2 es objeto de investigación, cada vez más, en tiempos recientes. Cf. F. Bussby, *A Note on šēnā' in Psalm 127,2: JThSt 35* (1934) 306s. V. Hamp defiende que es poco probable lingüística y objetivamente que el v. 2 pueda traducirse: «¡con tanta abundancia da él a su amado mientras duerme!». Cf. V. Hamp, *Festschrift für J. Ziegler* (1972) 74ss. Hamp comienza incluso a dar una nueva interpretación de כֵּן y traduce así: «Muy acertadamente da él (o eventualmente como partícula: 'Así da él...') sueño a su predilecto» (p. 76). Esta traducción puede relacionarse con la fórmula שׁוּן נָתַן que hallamos en Sal 132,4 y en Prov 6,4; y puede relacionarse también con el texto que aparece en G. La propuesta es digna de tenerse en cuenta y conviene reflexionar sobre ella. Menos probable nos parece la propuesta de J. A. Emerton, quien halla atestiguada la palabra *šnh* en siríaco, árabe y quizás también en ugarítico, con el significado de «to be, or become, high, or exalted in rank» (ser, o llegar a ser, alto o de elevada categoría) y que traduce así: «Surely he gives high estate, or honour, to him whom he loves» («ciertamente, él concede alta condición social, u honores, a aquel a quien ama»; cf. J. A. Emerton, *The Meaning of šēnā' in Psalm CXXVII,2: VT 24* [1974] 15ss).

La segunda sentencia habla de los descendientes. Y, como es debido, lo hace refiriéndose ante todo, y de manera exclusiva, a los hijos varones, que eran los únicos que aseguraban la continuidad de una «casa» o familia. La sentencia empieza con הנה («mira»), que es una palabra que reclama nuestra atención (cf. Sal 133,1). A los hijos varones se los llama «herencia de Yahvé» (נחלת יהוה). En el antiguo Israel, נחלה era la «tierra hereditaria» que Israel había recibido de Yahvé como don salvífico, y que se hallaba confiada como patrimonio permanente a cada tribu, a cada clan y a cada familia. Ahora, cuando a los «hijos varones» se los llama נחלת יהוה, ello implica dos ideas: 1. los hijos varones son un don generoso de Yahvé; 2. ellos aseguran la continuidad del linaje. Como «recompensa» (שכר) concede Yahvé hijos varones a aquel a quien él ama (לידידו, v. 2b). Sobre פרי חבטן («fruto del vientre»), cf. Gén 30,2; Dt 7,13; Sal 132,11.

La comparación plástica que leemos en el v. 4 se explica quizás por una asociación con el nombre de בני אשפתו («los hijos de su aljaba», Lam 3,13) que se aplicaba a las flechas (cf. G. Dalman, *AuS* VI, 332). Tales comparaciones son muy populares en la literatura de los aforismos sapienciales. Por lo demás, deducimos del v. 4 que el salmo se refiere a un matrimonio joven, porque lo opuesto de בני הנעורים («los hijos de la juventud») sería בני זקנים («hijos de la ancianidad», cf. Gén 37,3).

Ahora bien, los hijos (varones) no sólo proporcionan protección al padre sino también prestigio. De ello se habla en el v. 5. El versículo comienza con una salutación, con un macarismo (cf. H. Schmidt, *Grüsse und Glückwünsche im Psalter*, 141-150). El que tiene muchos hijos («el que llena con ellos su aljaba», cf. el comentario que se hace de la imagen a propósito del v. 4) tendrá una poderosa ayuda en los procesos judiciales que se lleven a cabo junto a la puerta de la ciudad. Sobre דבר (hablar) como término para expresar las acciones judiciales, cf. 1 Re 3,22. De la puerta de la ciudad como lugar donde se celebran los juicios se nos habla en Dt 21,19; 25,7; Am 5,12; Rut 4,1 (cf. también L. Köhler, *Der hebräische Mensch*, 143ss).

Es muy interesante el hecho de que el tener hijos se considere —hasta qué punto— como un incremento del poder y la influencia de una persona.

En el oriente antiguo encontramos un notable paralelo con el Sal 127. En un cántico sumerio en honor de los dioses, el cántico de Nisaba, leemos los siguientes versos:

«Nisaba, si tú no lo determinas,  
 nadie construye una (casa), nadie construye una ciudad.  
 Nadie construye un palacio, nadie elige un rey,  
 nadie realiza los cultos de purificación de los dioses».

«Tú eres la señora que infunde alegría en el corazón;  
tú depositas buena semilla en el seno materno,  
haces que vaya creciendo el fruto en el seno materno,  
concedes a la madre el amor al hijo».

Cf. A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische un akkadische Hymnen und Gebete*, 66s.

## Finalidad

Es sorprendente que el Sal 127 hable con insuperable inmediatez del gobierno y de la acción de Yahvé en la vida del hombre. El tema de las reflexiones sapienciales no es el misterioso poder divino para bendecir. Yahvé actúa constantemente, de manera personal, en la vida del hombre. Más aún, él es el único Señor que crea la vida y la conserva. Todos los esfuerzos y preocupaciones del hombre que se realizan al margen de él, son vanos. El hombre vive exclusivamente gracias a la intervención de Yahvé, a su protección y generosidad. El hombre vive de la presencia de Dios. También su futuro (v. 3-5) depende única y exclusivamente de la generosidad de Yahvé.

Esta dependencia en que toda la existencia humana se halla respecto del gobierno y de la acción personal y actual de Dios encuentra incesantemente una grandiosa expresión en el mensaje de cumplimiento y plenitud que leemos en el nuevo testamento (cf. Mt 6,23-34). En él dice Jesús aquellas palabras (según la tradición del evangelio de Juan):  $\chi\omega\rho\iota\varsigma \ \acute{\epsilon}\mu\omicron\upsilon \ \omicron\upsilon \ \delta\upsilon\nu\alpha\sigma\theta\eta \ \pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\nu \ \omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}\nu$  (Jn 15,5).

«Es hermoso, magnífico y, ni más ni menos, triunfal lo que se dice en Sal 127,3s. Y los labios del cristiano pueden repetirlo alguna vez si gustan de hacerlo... Pero entre la muerte de Jesucristo y su segunda venida no es imprescindible ya tal macarismo. Y el lamento de no tener hijos, un lamento que tanto se escucha en todo el antiguo testamento, no tiene ya razón de ser ni encuentra espacio alguno en la comunidad del nuevo pacto. Y eso, aun prescindiendo de que ese lamento parece que enmudece ya incluso en el antiguo testamento, allá donde se habla proféticamente acerca de la llegada de los últimos tiempos. Precisamente aquí la mujer 'estéril' aparece incesantemente no sólo como la encarnación de la necesidad, la desgracia y el abandono, sino también de la esperanza de Israel y de todos los justos que viven en Israel, de su glorioso futuro en el cual Dios se ha de revelar como su Salvador: 'La estéril da a luz siete veces, la de muchos hijos se marchita' (1 Sam 2,5)» (K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/4, 299).

## «¡FELIZ TODO AQUEL QUE TEME A YAHVE!»

*Bibliografía:* H. Schmidt, *Grüsse und Glückwünsche im Psalter*: ThStKr 103 (1931) 141-150; F. Horst, *Segen und Segenshandlungen in der Bibel*: EvTh 7 (1947) 23-37; G. Wehmeier, *Der Segen im Alten Testament* (1970); C. A. Keller-G. Wehmeier, DTMAT I, 509-540 (allí puede verse más bibliografía).

- 1 Cántico de peregrinación.  
¡Feliz todo aquel que teme a Yahvé,  
que anda por su camino!
- 2 ¡Lo que tus manos te proporcionan, ciertamente<sup>a</sup> podrás comerlo!  
¡Feliz de ti! ¡te va bien!
- 3 ¡Tu mujer es como fecunda vid  
en el interior de tu casa;  
tus hijos son como renuevos de olivo  
alrededor de tu mesa!
- 4 ¡Ciertamente, <sup>b</sup> así es bendecido el hombre  
que teme a Yahvé!
- 5 ¡Bendígate Yahvé desde Sión!<sup>c</sup>  
¡Y contempla la prosperidad de Jerusalén  
durante toda tu vida!
- 6 ¡Y veas los hijos de tus hijos!  
¡Paz sobre Israel!

a El כִּי afirmativo falta en G. 2

b La yuxtaposición de הנהגה y כִּי produce un comienzo afirmativo del versículo que difícilmente será posible. Probablemente, כִּי es una dittografía incorrecta de כִּן. Habrá que suprimir כִּי. 4

c Falta probablemente un hemistiquio complementario. 5

## Forma

El metro del salmo está caracterizado por la cadencia quina-ria (3 + 2). Tan sólo el v. 5aα presenta una cadencia ternaria

incompleta. Hay que suponer que aquí se ha perdido un fragmento, porque el contexto que viene inmediatamente después nos hace sentir un vacío.

El Sal 128 pertenece al género literario de los salmos sapienciales (cf. H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* § 10). Es sorprendente la transición del v. 1 al v. 2. Mientras que el v. 1 comienza con un macarismo, el v. 2 pasa inmediatamente a la forma de interpelación. Esta interpelación corresponde a la forma didáctico-parenética de la enseñanza sapiencial. Pero, además de eso, tiene carácter de aliento e incluso de promesa. Se echa de ver una aproximación a la manera profética de hablar. El v. 4 pasa de nuevo al estilo de afirmación fundamental de carácter sentencioso, y se parece —tanto por la forma como por el contenido— al v. 1. Pero en los v. 5.6 vuelve a elegirse la forma de interpelación personal.

Con arreglo a las categorías de salmos expuestas en la Introducción § 6, habrá que contar el Sal 128 entre los poemas didácticos. Cf. Introducción § 6, 5.

## Marco

El poema didáctico, impregnado de elementos sapienciales, saluda al צדיק (cf. Sal 1). A todos los que temen a Yahvé les promete salud y bendición. Nos preguntamos si este salmo de bendición era pronunciado por un sacerdote en Jerusalén como saludo dirigido a los que venían a participar en el culto (cf. principalmente el v. 5aα). Pero es concebible también que haya que suponer un hablante distinto. Todo hace pensar que el Sal 128 se compuso en los tiempos que siguieron al destierro.

## Comentario

1-4 Sobre שיר המעלות, cf. Introducción § 4, n.º 3.

Acerca de אשרי («feliz»), cf. el comentario a Sal 1,1 y H. Schmidt, *Grüsse und Glückwünsche im Psalter* (1931). El salmo comienza con una palabra de saludo, con una felicitación dirigida a todos los que «temen a Yahvé». Sobre אשרי כל («feliz todo»), cf. Sal 2, 12; Is 30,18. Se interpela a todos aquellos que con toda seriedad están dedicados a Yahvé y a su תורה. El «temor de Dios», en los tiempos que siguieron al destierro, no es un pálido concepto para expresar una conducta religiosa convencional, sino

que es expresión de una actitud existencial. Quien teme a Yahvé reconoce a Dios como realidad viva a la que hay que temer. Esa persona somete toda su vida a la obediencia y al servicio de la תורה de Yahvé. «Andar por su camino», es decir, seguir las enseñanzas de Yahvé (cf. Sal 91,1s; 112,5; 119,1ss). De esta manera se indican brevemente las notas características del צדיק.

Pero luego comienzan inmediatamente, en el v. 2, las palabras henchidas de promesas. El trabajo de las manos no será en vano. Sobre la expresión יגיע כפיו («lo que tus manos te proporcionan»), cf. Ag 1,11. En tiempos difíciles, especialmente en los años de dominio extranjero, el agricultor no llega a disfrutar de su fatigosa actividad. La maldición que entonces pesa sobre la tierra se describe impresionantemente en Lam 5,1ss. Pero ahora se enuncia una promesa que procede últimamente de una fuente profética y de un anuncio de salvación que se aplica a la totalidad de Israel (cf. Is 65,21ss). Ahora bien, la interpelación va dirigida al individuo. A él le pertenecen la salvación y la felicidad.

Lo que se promete al צדיק no es bienestar y riquezas, sino una vida de satisfacción y prosperidad. Y, así, en el v. 5 se habla de bienestar de la familia. A la mujer se la compara con una vid que tiene muchos pámpanos. La abundancia de hijos se considera como especial bendición de Yahvé (cf. Sal 127,3ss). Los renuevos verdes simbolizan en la comparación el vigor vital de los hijos que van creciendo. El salmista pinta aquí un cuadro idílico. Quiere describir la rica bendición de que disfruta esta familia y su gozo íntimo. En el v. 4 las palabras comienzan expresando una acentuada seguridad, y remiten a lo que se dice en el v. 1. La sentencia se refiere a los maravillosos efectos de la bendición de Yahvé. Sobre ברך («bendecir»), cf. F. Horst, *Segen und Segenshandlungen in der Bibel*: EvTh 7 (1947) 23-37.

Esta bendición procede de Yahvé. Y Yahvé está presente en Sión (cf. Sal 36,9ss; 134,3). En los v. 5s, la felicidad de la vida del individuo se considera profundamente anclada en el acontecimiento de la presencia de Dios en la comunidad. El v. 5 contiene un macarismo. Nos imaginamos que un sacerdote debió ser el que pronunciara el salmo. La quintaesencia de toda la felicidad es la «prosperidad de Jerusalén», ¡una prosperidad que ojalá pueda contemplar durante toda su vida el bendecido! Aquí no se trata de un «sentimiento de solidaridad nacional» que se sitúe por encima de la felicidad propia (como interpreta H. Schmidt), sino de la razón vital y la fuente de vida de cada individuo. Cuando en el Sal 128 se promete a cada צדיק bendición y salvación,

entonces la «prosperidad de Jerusalén» es la condición previa y la realidad que envuelve el bienestar de cada individuo.

Pero ahora hay que acentuar sobre todo, en los v. 5.6, la duración de la bendición. La vida entera ha de estar henchida del gozo por la prosperidad que dimana de Sión. Y la persona bendecida contemplará en los hijos de sus hijos, más allá de su propia y limitada existencia, una incesante felicidad. El v. 6b no es una «fórmula patriótica para terminar el cántico» (como piensa F. Nötscher), sino que es un deseo de bendición para el pueblo escogido por Dios, un deseo en el que va incluida la dicha de cada individuo (cf. también Sal 125,5).

## Finalidad

El Sal 128 se entiende casi siempre como expresión de la doctrina judía sobre la retribución. Al «justo» —a tenor de un dogma— se le concede la bendición de Yahvé. Y tan sólo el carácter lírico e ídílico de los enunciados y la modestia de las bendiciones que se ofrecen en perspectiva mueven al exegeta a tener una palabra de alabanza para la sentencia sapiencial. Una exégesis como ésa, que oscila entre el esquematismo dogmático y la crítica lírico-estética, deja de ver dos cosas. 1. El salmo es más una promesa que una doctrina. A base de las grandes promesas proféticas, se concede también bendición y prosperidad al individuo en la limitada duración de su vida. El ámbito de su vida particular es contemplado a la luz radiante de las bendiciones concedidas a Israel. 2. El verdadero centro del salmo se halla en el v. 5α, donde se dice: «¡Bendígate Yahvé desde Sión!» (יְבָרֶכְךָ יְהוָה מִצִּיּוֹן). La bendición no es una acción automática de «recibir retribución», sino que es un don gratuito y generoso del Dios de Israel, que se halla presente en su pueblo escogido. No permite que se vayan con las manos vacías todos los que le temen y viven en la obediencia.

«MUCHAS VECES ME HAN OPRIMIDO  
DESDE MI JUVENTUD»

*Bibliografía:* T. Stramare, *Mi hanno perseguitato fin dalla giovinezza* (Salmo 129): ParVi (1981) 382-385.

1 Cántico de peregrinación.

Muchas veces me han oprimido desde mi juventud  
—que lo diga Israel—,

2 muchas veces me han oprimido desde mi juventud,  
¡pero no han prevalecido contra mí!

3 Sobre mis espaldas araron los aradores  
y trazaron largos surcos<sup>a</sup>.

4 ¡Oh justo Yahvé! ¡El rompió  
las coyundas de los impíos!

5 ¡Sean avergonzados y retrocedan  
todos los que aborrecen a Sión!

6 Se parecen a la hierba sobre los tejados,  
‘que el viento del este marchita’<sup>b</sup>,

7 de la que el segador no llena su mano  
ni el que ata las gavillas su seno,

8 ni exclaman los que pasan:

«¡La bendición de Yahvé sobre<sup>c</sup> vosotros!».

¡Os bendecimos en el nombre de Yahvé!

a *Ketib*: למענוותם; *Qeré*: למענותם. 3

b TM: «que se marchita antes de que la recojan». El texto es problemático, porque el metro está demasiado expandido en una versificación que, por lo demás, es regular; además, parece innegable que se ha entendido equivocadamente שקדמת. Es muy aceptable la propuesta de H. Gunkel: שקדים תשדף. De esta manera queda restablecido el metro 3 + 2. Parece que יבש es una adición explicativa. 6

c Quizás sea preferible leer עלֵיכֶם (cf. el comentario a Sal 3,9). 8

## Forma

El metro del Sal 129 se ajusta al esquema 3 + 2. Tan sólo en el v. 8 se observan divergencias. La bendición citada ברכת יהוה אליכם caracteriza al verso como doble cadencia de ritmo ternario. El v. 8b es una cadencia ternaria que está sola y que sirve de final al salmo.

No está claro el género literario del salmo. H. Gunkel considera los v. 1-4 como elementos de un cántico colectivo de acción de gracias, y cree que los v. 5-8 son uno de esos deseos característicos de la lamentación de la comunidad. R. Kittel piensa incluso que los v. 5ss son un «salmo imprecatorio». Según esto, en el Sal 129 se habrían unido dos fragmentos de distintos géneros. Pero ¿será correcta esta interpretación? Los v. 5-8 podríamos entenderlos también como confesión llena de confianza, o como declaración de que se está cierto de algo. Sería concebible que el salmista, en este pasaje, hubiera hecho suya una promesa profética (cf. el comentario a Sal 125,3). Es más obvia esta manera de comprender el texto (cf. Sal 125). Entonces podríamos considerar el Sal 129 como cántico de oración de la comunidad, pero en el que predominan las expresiones de confianza (cf. los comentarios a los Sal 46 y 125). Sobre el cántico de oración de la comunidad, cf. Introducción § 6, 2, Iαβ.

## Marco

Vemos en seguida, por los v. 1.2, que el Sal 129 contempla retrospectivamente la historia de Israel. En una época posterior (seguramente después del destierro), el pueblo escogido echa una mirada al camino seguido. Fue un camino de sufrimientos y hostilidades. Los enunciados son muy generales y de carácter global. A los enemigos de Israel se los llama «opresores» (v. 1), «impíos» (v. 4) y «aborrecedores de Sión» (v. 5). Será difícil asociar con estos términos ideas concretas. Y así, no está completamente claro si los «aborrecedores de Sión» son o no miembros del pacto con Yahvé (en contra de A. Weiser). Podría tratarse también de pueblos extranjeros. El v. 1 indica que el salmo se entonaba en el culto divino de la comunidad.

## Comentario

1-4 Sobre שיר המעלות, cf. Introducción § 4, n.º 3.

Israel habla en primera persona de singular acerca de su camino a través de la historia. Este «yo» de la comunidad requiere

especial consideración. H. Gunkel explica: «Esta manera de hablar se explica por el hecho de que la poesía de la comunidad se inspiraba en la poesía de los cantores individuales: en esta última la vida religiosa vibraba más intensamente; por eso, estaba más desarrollada, era más rica en formas. Por este motivo, el poeta hace que su pueblo hable alguna vez en el tono de la poesía individual». Naturalmente, estos «préstamos», este inspirarse en la poesía individual es cosa muy posible. Pero nos preguntamos si el estilo en primera persona del singular no desempeñó siempre un papel importante en los cánticos de la comunidad junto a la forma expresada en primera persona de plural. En las proclamaciones más antiguas de la ley divina se habló de «tú» al pueblo de Israel (cf. especialmente el estrato del Deuteronomio que se expresa en singular). También los profetas se dirigen al pueblo hablándole en segunda persona del singular. Y, además, existen también otros cánticos de la comunidad en los que el pueblo de Dios alza su voz en primera persona del singular (Is 12,1ss; 61,10; Jer 10,19ss; Miq 7,7ss). Obviamente, esta observación no debe debilitar la idea indiscutible de que la mayoría de los salmos del antiguo testamento son cánticos individuales. El «yo» que habla en los salmos es casi siempre el «yo» del cantor individual (cf. A. Balla, *Das Ich der Psalmen* [1912]). En los v. 1.2 Israel contempla su historia como si fuera la vida de una persona: «Desde mi juventud...», aquí comienza la reflexión. Cf. Os 2,17; 11,1; Jer 2,2 y *passim*. La historia de Israel es, toda ella, una historia de sufrimientos. El pueblo de Dios se vio constantemente oprimido y acosado. Todo comenzó en Egipto (cf. Ex 1,11s). Israel tuvo que soportar «mucha» (רַבָּת; cf. Sal 120,6) opresión.

La repetición del hemistiquio está condicionada por la exhortación יִאמְרֵנָּה יִשְׂרָאֵל («que lo diga Israel»; cf. también Sal 124, 1s). Parece que se trata aquí de una interjección muy corriente al comienzo de un cántico y que produce mucho efecto. Aunque Israel se vio acosado constantemente, los enemigos no lograron prevalecer (v. 2b, cf. Lam 3,22ss). Se hace constar un hecho que es atribuible únicamente a la intervención de Yahvé (v. 4), y que constituye el fundamento de una certeza constante (v. 5-8). Ahora bien, el v. 3 describe en primer lugar el sufrimiento del pueblo de Dios, haciéndolo por medio de dos imágenes que confluyen la una en la otra. El animal de tiro, vejado y maltratado, no sólo tira del arado, sino que además se «ara» en su cuerpo. Su lomo es desgarrado como cuando se abren profundos surcos en la tierra de labranza. Hay que señalar aquí dos paralelos: en Is 1,6 el «cuerpo del pueblo» está cubierto de heridas; en Is 51,23, la

espalda es como el suelo de una calle por donde transita la gente que va y viene.

Con énfasis comienza el v. 4: יהוה צדיק («¡oh justo Yahvé!»). Estas dos palabras no deben traducirse por «Yahvé es justo» (una frase así sería en hebreo צדיק יהוה, cf. Sal 11,7). Sobre יהוה צדיק como interpelación enfática, cf. Sal 7,10 y BrSynt § 19c. Con el adjetivo צדיק se alaba a Yahvé por su fidelidad al pacto y a la salvación. El no permitió que los enemigos prevalecieran contra Israel (v. 2b). Rompió las coyundas de los רשעים. Aquí se halla quizás la imagen de las cuerdas del yugo que uncen a un animal de tiro. Si se rompen las cuerdas, entonces el animal queda libre (cf. también Sal 124,6s). En la mayoría de los casos, en este contexto de imágenes, el antiguo testamento habla de romper el yugo (cf. Lev 26,13; Is 9,3; Ez 34,27); se piensa siempre en el mismo acto de liberación.

5-8 Sobre los problemas de los v. 5-8, cf. *supra*, «Forma». Nada habla en contra de que los v. 5ss deban entenderse como expresión de certeza y como confesión de fe —llena de confianza— en la intervención victoriosa de Yahvé. Para esta interpretación podríamos referirnos al paralelo que tenemos en Sal 125,3. Así que la comunidad, con plena certeza, confesaría y declararía: Todos los enemigos son rechazados. El v. 5 alude seguramente a una antigua tradición, según la cual las naciones asaltan Sión, pero son rechazadas y vencidas por Yahvé. Acerca de esta tradición, cf. el *excursus* sobre el Sal 46. Como «cántico de la comunidad en el que ésta expresa su confianza», el Sal 129 sería paralelo al Sal 46. La referencia a los שונאי ציון («los que aborrecen a Sión») da a todo el salmo un sentido especial. La hostilidad y la opresión sufridas por Israel «desde su juventud» (v. 1ss), van dirigidas últimamente contra Sión, es decir, contra el lugar de la presencia de Yahvé (cf. el comentario al Sal 46). La suerte corrida por los enemigos se presenta intuitivamente en los v. 6ss mediante una imagen muy impresionante. Los «aborrecedores de Sión» se parecen a la hierba que brota en primavera en los tejados hechos de barro prensado (cf. G. Dalman, *AuS* VII, 119). Pero esa hierba tiene pocas raíces. Cuando sopla del este el viento cálido que viene del desierto, entonces esa escasa hierba de los tejados se marchita en un abrir y cerrar de ojos (cf. Is 37,27; 40,6ss; Sal 103,15s). Esa hierba es completamente inútil. El segador no puede utilizarla; no es posible cortarla (cf. G. Dalman, *AuS* III, 41ss). No hay cosecha posible. No se escuchará el saludo dirigido a los cosechadores. Era costumbre en Israel que los que pasaban saludasen a los segadores con la siguiente bendición: ברכת יהוה אליכם

(«¡la bendición de Yahvé a vosotros!»; cf. Rut 2,4). Por tanto, los vv. 6-8 quieren decirnos: los enemigos pasan y desaparecen; lejos de ellos está el gozo y la bendición.

Es impresionante la bendición que se pronuncia sobre Israel en el v. 8b, y que tanto contrasta con la faceta oscura que se acaba de contemplar. Pensaremos en un saludo de bendición dirigido por algún sacerdote, quien bendice en el «nombre de Yahvé» o «invoca» sobre Israel el «nombre de Yahvé» (cf. G. von Rad, *TeolAT I*, 239). Sobre  $\square\psi$ , cf. O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, ZAWBeih 64 (1934) 47.

## Finalidad

Aunque Israel, desde el principio, tuvo que padecer sufrimientos y opresión, sin embargo manifiesta plena confianza y seguridad en su Dios. El no permitió que los enemigos prevalecieran sobre el pueblo escogido. Devolvió incesantemente a su pueblo la libertad y la vida. En presencia de Dios desaparecen todos los enemigos. Se recalca expresamente que las hostilidades dirigidas contra Israel eran en último término actos de hostilidad contra Yahvé (v. 5b). La historia de los sufrimientos de Israel no está escrita por constelaciones marcadas por el destino; no está bajo el signo de la tragedia. El odio contra el lugar donde Dios se revela y está presente: eso es lo que Israel tuvo que soportar y sufrir.

## DESDE PROFUNDA ANGUSTIA

*Bibliografía:* C. H. Cornill, *Psalm 130*, en *Budde-Festschrift* (1920) 38-42; P. Volz, *Psalm 130*, en *Martí-Festschrift* (1925) 287-296; R. Arconada, *Psalmus 129/130 (De profundis) retentus, emendatus, glossatus*: VD (1932) 213-219; J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament* (1940); Š. Porúbčan, *Psalm 130,5-6*: VT 9 (1959) 322-323; E. C. Dell'Oca, *RivBibl* 26 (1964) 10-15; W. H. Schmidt, *Gott und Mensch in Psalm 130. Formgeschichtliche Erwägungen*: ThZ 22 (1966) 241-253; G. Rinaldi, 'im 'con' una divinità: *Bibbia e Oriente* 10 (1968) 68; N. Airoidi, *Note critiche ai Salmi*: *Augustinianum* 10 (1970) 174-180; T. Stramare, *Dal profondo a te grido, O Signore (Salmo 130)*: *ParVi* (1981) 71-75.

- 1 Cántico de peregrinación.  
¡Desde lo profundo clamo a ti, oh Yahvé!
- 2 ¡Señor<sup>a</sup>, escucha mi voz!  
¡Inclínense tus oídos  
a mis ardientes súplicas!
- 3 Si imputas pecados, oh Yah,  
oh Señor, ¿quién podría mantenerse en pie?
- 4 ¡Ciertamente, en ti hay perdón,  
para que te teman<sup>b</sup>!
- 5 ¡Yo espero, oh Yahvé<sup>c</sup>,  
mi alma espera;  
<sup>c</sup>d en su palabra espero yo<sup>e</sup>!
- 6 ¡Mi alma está vuelta hacia el Señor  
más que el centinela hacia la mañana<sup>f</sup>,  
más que el centinela hacia la mañana<sup>g</sup>!
- 7 ¡Espere Israel en Yahvé<sup>h</sup>,  
porque sólo en Yahvé hay bondad,  
y con él mucha redención!
- 8 Sí, el redimirá a Israel  
de todos sus pecados.

- 2 a El intento de reconstruir todo el salmo con arreglo al metro 3 + 2 exigiría la supresión de נִדָּן. Pero será difícil lograrlo sin introducir profundos cambios en el texto. Sobre el intento de reconstrucción de versos métricamente iguales, cf. H. Gunkel.
- 4 b σ' y ϑ' presuponen evidentemente נָרָת (= הָרָת). G: תָּרָת. Pero, sin lugar a dudas, el TM ofrece la lectura correcta.
- 5 c Podríamos leer לִיהוּה, pero será más acertado entender הוּהוּ como una invocación.
- d Con G y S habrá que suprimir la cópula ך.
- e G: הִלְיָהּ (debe relacionarse con el v. 6). Pero será preferible seguir al TM.
- 6 f G: ἀπὸ φυλακῆς πρωίας μέχρι νυκτός. Esta lectura de G supondría el texto hebreo: מִבֶּקֶר הַבֵּימָתָה עַד לַלַּיִל. Pero es preferible seguir al TM.
- g La repetición es una manera de acentuar con énfasis el ardiente anhelo; no habrá que suprimirla como si fuera una dittografía, con el fin de satisfacer un principio métrico (en contra de H. Gunkel).
- 7 h El v. 7aα falta en el G. Pero no convendría eliminarlo, teniendo en cuenta el contexto que sigue a continuación.

## Forma

Si en el Sal 130 se prescinde de una reconstrucción del metro, basada en la crítica textual, entonces la métrica del salmo aparecerá irregular según la siguiente secuencia: 3 + 3, 3 + 2, 3 + 2, 3 + 2, 2 + 2 + 2, 2 + 2 + 2, 3 + 3 + 3, 3 + 2.

El salmo pertenece a la categoría de los cánticos individuales de oración. Cf. Introducción § 6, 2, Ia. Es difícil determinar la forma en lo que respecta a los v. 7s. Si no queremos ajustarnos sencillamente a G y eliminar el v. 7aα, entonces el versículo habrá que entenderlo como interpelación o incluso como exhortación dirigida a Israel, que está vinculada con el cántico individual de oración. En ese caso habría que entender los v. 7s como exhortación y promesa de salvación dirigidas por el orante a la comunidad interpelada por él.

Es necesario que precisemos más el tema del cántico individual de oración. Predomina la confesión de los pecados. Por eso, podremos clasificar el Sal 130 —juntamente con el Sal 51— entre los «cánticos penitenciales». Cf. Introducción § 6, 2, IIγ; W. H. Schmidt, *Gott und Mensch in Psalm 130*: ThZ 22 (1966) 241ss.

Ahora bien, ¿cómo habrá que definir la situación del salmo (incluso en lo que respecta a los v. 7s)?

Por el Sal 130 vemos claramente, en primer lugar, que una persona clama en su oración individual a Yahvé, acudiendo a él en medio de una profunda angustia. No se nos dice nada concreto sobre la suerte que aflige a ese orante. Lo único que se acentúa es que él se siente lejos de Dios y que, con gran conciencia de culpabilidad, suplica ardientemente a Yahvé. Podríamos deducir del v. 6 que el orante entonó el salmo durante la noche. Esta aguardando la intervención de Yahvé, la cual —como podemos colegir por otros salmos— se produce casi siempre a primeras horas de la mañana (cf. Sal 46,6; 90,14; 143,8; J. Ziegler, *Die Hilfe Gottes 'am Morgen'*, en *Nötscher-Festschrift* [1950] 281ss). Los v. 7.8 podrían entenderse ahora como una promesa de salvación proclamada a la comunidad de «Israel» durante el culto. Entonces habría que suponer que el orante individual obtuvo consuelo y confianza gracias a esa proclamación dirigida al pueblo de Dios. El Sal 130 es un ejemplo magistral de cómo una persona piadosa se integra con su oración particular en la realidad de la comunidad que le circunda. Pero sería concebible también que los v. 7s fueran palabras del salmista dirigidas a la comunidad congregada. En este caso habría que presuponer que se ha producido el acontecimiento de la salvación, y habría que considerar todo el salmo como un cántico de acción de gracias. En favor de esto hablan los tiempos verbales de los v. 1.5, que parecen contemplar retrospectivamente un acontecimiento pasado. No es fácil decidirse en esta materia, sobre todo si tenemos en cuenta que el perfecto, en los cánticos de oración, puede designar también la contemporaneidad entre el enunciado y la realización de la acción (BrSynt § 41d). Quizás debamos preferir la idea de que los v. 7s son palabras de exhortación y promesa de salvación dirigidas a la comunidad, que el individuo, en su situación angustiosa, las ha entendido como dirigidas a él.

Por razones de lenguaje y de forma entendemos que el Sal 130 debe fecharse en época relativamente tardía (después del destierro).

## Comentario

Sobre *שיר המעלות*, cf. Introducción § 4, n.º 13.

En el v. 1 el orante describe con una sola palabra la situación en que se encuentra. Está clamando *ממעמקים* («desde lo profundo»). El término expresa las «profundidades del agua» (cf. Is 51,10; Ez 27,34; Sal 69,3.15), que son imagen de lo apartado

que uno está del ámbito de la vida, y representan por tanto al שְׂאוֹל (sheol; cf. Jon 2,3ss). Las «profundidades del agua» son la región de la muerte, el lugar en que está alejado de Dios y abandonado por él. Sobre el v. 1, cf. Sal 22,2. Acerca del tiempo verbal cf. *supra*, «Marco». El clamor de angustia debe llegar hasta Yahvé. ¡Quiera él inclinar su oído! Sobre אֲזוּיַךְ קִשְׁבוֹת («tus oídos atentos»), cf. 2 Crón 6,40; 7,15.

Con gran reserva y humildad el salmista no se atreve a expresar libremente su petición. En el v. 3 indica únicamente la grave situación en que se encuentra, y con una pregunta fundamental quiere mover a Yahvé a que intervenga. עוֹן tiene el sentido de «perversión», «distorsión» (F. Delitzsch); el término expresa «los sentimientos que no están en armonía con la voluntad de Dios» (cf. L. Köhler, *TheolAT*<sup>3</sup>, 159). עוֹן שָׁמַר, «retener pecados» (cf. también Os 13,12ss), no indica sólo el sentido de retener en la memoria (cf. también Gén 37,11; Is 42,20; Jer 3,5), sino que aquí se piensa también, seguramente, en la institución de un oficio sacerdotal en cuyo ejercicio se declaraba si un pecado quedaba «imputado» o «no imputado». שָׁמַר tendría, por tanto, una significación parecida a la de חָשַׁב. Sobre la práctica de la «imputación», cf. G. von Rad, *TeolAT* I, 313s, 329ss, 463ss. עָמַד en el v. 3b podría significar «mantenerse en pie» por contraste con «venirse abajo» (cf. Sal 33,11; 102,27; Job 8,15), o bien podría entenderse en sentido absoluto («subsistir»; cf. Mal 3,2). Lógicamente, la respuesta a la pregunta (retórica) expresada en el v. 3, es: ¡Nadie! Si Yahvé imputa pecados, nadie podrá subsistir ante él.

Con la referencia a la culpabilidad general de todos los hombres, el orante apela a la gracia y la misericordia de Yahvé. Lo hace de manera tímida e indirecta. No podrá hacer valer ningún derecho. Implora otra vez gracia. Tan sólo desde lejos toca él los misterios del gobierno y la soberanía de Dios. En Yahvé hay perdón: esta certeza y esta confianza las expresa claramente el salmista en el v. 4. Sobre סְלִיחָה («perdón»), cf. Dan 9,9; Neh 9,17; J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament*, 136. Como en Yahvé hay perdón, él no imputa los pecados y deja «subsistir» a los hombres. Ahora bien, ¿qué sentido tendrá la totalidad del versículo? «En ti hay perdón, para que te teman». ¿Cómo habrá que entender לְמַעַן («para»)? Se ha dado la explicación de que, por el perdón divino, aumenta el número de los adoradores de Yahvé. Por el contrario, R. Kittel comenta: «La finalidad del perdón es fomentar el temor de Dios». Sin embargo, el v. 3 habría que entenderlo en relación inmediata con los pensamientos del v. 4. También en el v. 4 se expresa la

fe reverente del orante que comparece ante Dios a gran distancia. Sí, en Yahvé hay perdón; pero ese perdón no debe considerarse como un bien religioso evidente que se distribuyera a boleo y que pudiera ser alcanzado por todos. No, sino que el perdón es un don generoso y gratuito del Dios santo. Tan sólo en el temor a la realidad viva del Dios perdonador puede esperarse esa סליחה. El orante del Sal 130 se cuenta entre los que temen a Yahvé. Para él Yahvé, incluso cuando concede su gracia, es el Dios santo. K. Barth escribe a propósito de la gracia y de la santidad del Dios clemente: «El que Dios sea clemente no significa que se entregue en manos de aquel con quien es clemente. No entra en componendas con la resistencia de esa persona, ni hace caso omiso de ella, ni mucho menos la da por buena. Sino que Dios, cuando es clemente, se afirma a sí mismo frente a aquel con quien es clemente, resistiendo a su resistencia, quebrantándola y haciendo que de una u otra manera su propia buena voluntad cause efectos en esa persona. Por tanto, aquel con quien Dios es clemente, experimenta la oposición que Dios le hace... Si él no estuviera presente en nosotros a través de esa oposición, entonces no estaría presente en absoluto. Si no quisiéramos reconocer y, como es debido, sufrir esa oposición que Dios nos hace, entonces con esa misma actitud estaríamos rechazando su gracia. Creer en Dios significa que nos inclinamos ante esa oposición que Dios nos hace, aceptándola, y que —desesperando de nosotros pero no de él— permitimos que su buena voluntad hacia nosotros sea nuestro fundamento para la confianza y la esperanza» (K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/1, 406s).

La actitud correcta de quien teme a Yahvé es la de «tener esperanza». קוה («esperar») significa la actitud de extender la mano hacia Yahvé con tensión y anhelo (cf. C. Westermann, *Das Hoffen im Alten Testament: Theologia Viatorum* 4 [1953] 19-70 = ThB 24 [1964] 219-265). ¿En qué espera el salmista? Espera en la palabra. דבר aquí es el oráculo de salvación (cf. J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel: ZAW* 52 [1934] 81-92). La proclamación de la salvación, transmitida con autoridad por boca del sacerdote, traería la סליחה a aquel que espera (cf. 2 Sam 12,13; Mt 9,2). Sobre el significado de este oráculo de salvación, cf. también los comentarios a Sal 107,20; 119,37.81s.114.147; 138,4.

La נפש («el elemento vital que hay en el hombre», G. von Rad) está vuelta hacia Yahvé. Sobre נפש, cf. H. W. Wolff, *Antropología del antiguo testamento* (Salamanca 1975) 25ss; C. Westermann, *DTMAT* II, 102-133.

En este contexto, y a propósito de **יְהוָה** («Señor») aplicado a Yahvé (v. 2.3.6), señalaremos tan sólo que precisamente en esta invocación se indica la relación existente entre el Señor y el siervo y la actitud correcta de quien teme a Dios.

Con más ansiedad que el centinela espera la aurora, el salmista aguarda la palabra de Yahvé<sup>1</sup>. En Is 21,11s se describe la actitud del centinela que otea el horizonte. Ahora bien, la mañana es, para el que se lamenta, el instante en el que él aguarda la intervención auxiliadora de Yahvé (cf. *supra*, «Marco»). Con gran fantasía, pero sin ningún fundamento en el texto, H. Schmidt cree que aquí se hace referencia a la mañana en que tiene lugar la entronización de Yahvé (H. Schmidt, *Die Thronfahrt Jahves am Fest der Jahreswende im alten Israel* [1927] 33s).

7-8 Si entendemos los v. 7s como palabras de exhortación y salvación transmitidas a la comunidad congregada por boca de un sacerdote, entonces se deduce la siguiente interpretación: se exhorta a todo Israel a esperar en Yahvé y aguardar pacientemente su intervención salvadora (cf. en otro contexto distinto, Sal 37, 34; 42,6.12). Como en el v. 4, se hace referencia a los dones salvíficos y a los poderes de salvación que hay en Yahvé. **רַחֲמֵי** («bondad») es el afecto bondadoso y amoroso con que el Señor se siente unido a su siervo. Sobre **פְּדוּת** («redención»), cf. Sal 111,9; J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament*, 13ss. A Israel se le promete redención y perdón.

Desde luego, sería posible también la otra concepción, mencionada ya en el «Marco», según la cual el salmista —en los v. 7s— se dirige a la comunidad y habla a todo Israel acerca de su propia experiencia de salvación, a fin de consolar al pueblo. Entonces habría que entender el Sal 130 como un cántico individual de acción de gracias que omite toda referencia a la respuesta divina y a la concesión de la salvación, a fin de dirigirse inmediatamente a la comunidad (v. 7s).

1. «Ahora hay algunos que quieren dictar la finalidad, la manera, el tiempo y la medida en que ha de obrar Dios, y que al mismo tiempo le sugieren cómo debe ayudarles. Y si esa ayuda no les llega de tal manera, entonces se desesperan o, si pueden, buscan ayuda en otra parte. Esos no tienen esperanza, no esperan en Dios... pero los que esperan en Dios, oran pidiendo su gracia, pero dejando libremente en manos de la buena voluntad de Dios el decidir cuándo, cómo, dónde y por qué medios va él a ayudarles. Acerca de la ayuda no desesperan. Pero tampoco le dan un nombre... Ahora bien, el que dé un nombre a la ayuda, no la recibirá» (M. Lutero, WA 1, 208).

## Finalidad

Desde lo profundo de su angustia, el orante del Sal 130 se llega con temor y temblor a su Dios. Es característica de todo el salmo esta forma de rogar y esta manera de esperar la salvación. Después del clamor de angustia (v. 1s) viene la tímida pregunta que, desde la condición pecadora universal del hombre, se atreve a señalar hacia el perdón y la gracia concedidos por Dios (cf. Rom 3,23s). Pero que, inmediatamente, niega que ese perdón divino esté al alcance de quien no teme a Yahvé. Temer a Yahvé significa esperar en su palabra de perdón, con tensa atención al instante en el que Yahvé concede la סליחה. El salmo, con impresionante claridad, revela la conducta del hombre ante la gracia libre y generosa de Dios. El hombre lo único que puede hacer es otear y estar pendiente de lo que Dios hace. El דבר que el orante del Sal 130 aguarda, lo trae Jesucristo en el nuevo testamento (Mt 9,2). Más aún: el mismo Jesús es el דבר, en el que el Dios de Israel colma su gracia libre y generosa.

«¡OH YAHVE!, MI MENTE  
NO ESTA ENSOBERBECIDA»

*Bibliografía:* P. A. H. de Boer, *Psalm 131,2*: VT 16 (1966) 287-292; G. Quell, *Struktur und Sinn des Psalms 131*, en *Das ferne und das nahe Wort. Festschrift für L. Rost* (1967) 173-185; A. Maillot, *Israël, compte sur le Seigneur (Ps 131)*: BiViChr 77 (1967) 26-37; W. Beyerlin, *Wieder die Hybris des Geistes. Studien zum 131. Psalm*: SBS 108 (1982).

- 1 Cántico de peregrinación. De David.  
¡Oh Yahvé!, mi mente no está ensoberbecida,  
no son altivos mis ojos.  
No aspiro a grandezas  
que sobrepasen<sup>a</sup> mi capacidad.
- 2 Más bien he calmado y aquietado mi corazón.  
Como niño saciado en el regazo de su madre,  
'así está aquietada'<sup>b</sup> en mí mi alma<sup>c</sup>.
- 3 ¡Israel, espera en Yahvé  
desde ahora y para siempre!

a Literalmente: «que sean demasiado maravillosas para mí». 1

b En vez de *כַּגְמַל*, habrá que leer probablemente: *תַּגְמַל* (S. Mowinkel, *PsStud* I, 165, nota 3). 2

c Sobre la crítica textual del v. 2, cf. P. A. H. de Boer, *Psalm 131,2*: VT 16 (1966) 287-292. El citado especialista ofrece la siguiente traducción del versículo: «But on the contrary, I have made myself without resistance or movement; just as one does with his mother, thus have I made myself content».

### Forma

El metro del Sal 131 debe determinarse de la siguiente manera: 3 + 3, 3 + 2, 4, 3 + 3, 3 + 3. Da una impresión singular la

cadencia cuaternaria que se halla al comienzo del v. 2, así como en general el metro del cántico, que fluctúa bastante.

H. Gunkel considera el Sal 131 como un «hondo suspiro» que, en la perspectiva de la historia de los motivos, procede de los cánticos individuales de lamentación. Es posible —como explica Gunkel— que en los cánticos de lamentación hubiera habido alguna vez un motivo especial para «hacer constar ante Dios lo pequeños que eran los deseos del orante, a fin de moverle con mayor seguridad a que cumpliera esos deseos». Pero este análisis realizado en la perspectiva de la historia de las formas y de la historia de los motivos, no aporta ningún esclarecimiento real de los hechos. Habrá que partir de que en el Sal 131 tenemos el cántico de oración de un individuo. Cf. Introducción § 6, 2, Ia. Este cántico de oración se caracteriza ante todo por sus expresiones de confianza (cf. también los Sal 16; 23 y 62).

En concreto, podríamos considerar el v. 1 como una declaración de lealtad efectuada por un צדיק. En ella, el צדיק se entiende a sí mismo como עני (cf. Introducción § 10, 3). Como «pobres» que son, los «justos» no tienen pretensiones; no insisten en ayudarse a sí mismos, sino que sitúan su vida bajo la protección y la ayuda de Yahvé. El versículo final (v. 3) podría ser, aunque no necesariamente, una adición litúrgica.

## Marco

Será muy difícil relacionar este breve cántico con una situación determinada. El salmo procede probablemente de los círculos de los צדיקים de la comunidad de después del destierro. No es posible ofrecer una datación precisa.

## Comentario

- 1 Sobre שיר המעלות, cf. Introducción § 4, n.º 3. Sobre לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 3.

El cantor del salmo abre su corazón ante Yahvé. Presenta una declaración de lealtad en relación con su צדקה («justicia»). En ella se expresa que el צדיק no tiene grandes pretensiones (cf. el comentario al Sal 128). No ambiciona riquezas ni poder ni la superación de los antagonismos. El pertenece a los עניים («pobres»; cf. Introducción § 10, 3). El «pobre» es persona humilde. No pretende ayudarse a sí mismo ni quiere imponerse en ningún

asunto. Su vida está confiada por completo a la ayuda y la protección de Yahvé. Sobre לאֲדַמּוּ עֵינַי («no son altivos mis ojos»), cf. Sal 18,28; 101,5; Prov 6,17. Sobre גדלות («grandezas»), cf. Jer 45,5.

El v. 2 es una expresión de confianza de singular ternura e intimidad. La נַפֵּשׁ del orante no ruega ni ora ya con el apasionamiento que conocemos por otros salmos, sino que está completamente sosegada (cf. Sal 37,7; 62,2). La imagen del niño que, satisfecho ya el hambre, se cobija y se siente seguro en el regazo de su madre, expresa intuitivamente la plena confianza del que, calladamente, tiene puestos sus ojos en Yahvé. גַּמַּל (literalmente: «haber terminado», «completar») tiene casi siempre en el antiguo testamento, en el complejo de imágenes que tenemos a la vista, el significado de «destetar» (1 Sam 1,23s; Os 1,8; Is 28,9), pero en el Sal 131 habrá que traducirlo seguramente por «amamantar», «aquietar».

A propósito del v. 3, cf. Sal 62,9; 115,9ss; 130,7. El צַדִּיק presenta su propia actitud como ejemplar para toda la comunidad de Israel. Así como él aguarda que toda la ayuda le venga únicamente de Yahvé, así Israel ha de vivir también con plena confianza en presencia de Yahvé.

## Finalidad

El Sal 131 es testimonio de la genuina confianza en Dios. El צַדִּיק abre su corazón. Se despide de todos los deseos altivos y de las grandes pretensiones. Su vida descansa plenamente en Yahvé. Como un niño, el orante confía y se siente seguro en la cercanía de Dios. Es muy interesante que el salmista, en el v. 3, haga referencia a Israel. En el antiguo testamento la actitud de cada uno de los miembros del pueblo se halla siempre integrada en la existencia de la comunidad de Dios.

## LA ELECCION DE DAVID Y DE SION

*Bibliografía:* L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, BWANT III, 6 (1926); A. R. Johnson, *The Role of the King in the Jerusalem Cultus*, en S. H. Hooke (ed.), *The Labyrinth* (1935) 71-111; G. von Rad, *Erwägungen zu den Königspsalmen*: ZAW 58 (1040-1941) 216-222; L. Rost, *Sinai und Davidsbund*: ThLZ 72 (1947) 129ss; G. von Rad, *El ritual real judío*, en *Estudios sobre el antiguo testamento* (Salamanca <sup>2</sup>1982) 191-198; A. Bentzen, *The Cultic Use of the Story of the Ark in Samuel*: JBL 67 (1948) 37-53; H. van der Bussche, *Le Texte de la Prophétie de Nathan sur la dynastie Davidique*: EThL 24 (1948) 354-394; M. Noth, *Jerusalén y la tradición israelita*, en *Estudios sobre el antiguo testamento* (Salamanca 1985) 145-158; Id., *Dios, rey y pueblo en el antiguo testamento*, en *ibid.*, 159-195; M. Simon, *La Prophétie de Nathan et le Temple*: RHPPhR 32 (1952) 41-58; H.-J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, BHT 13 (1951); S. Herrmann, *Die Königsnovelle in Ägypten und Israel*, Wissenschaftl. Ztschr. d. Karl Marx Universität Leipzig; Gesellschafts- und sprachwissensch. Reihe 3 (1953-1954) 33ss; J. R. Porter, *The Interpretation of 2 Samuel 6 and Psalm 132*: JThSt 5 (1954) 161-173; A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel* (1955); F. Asensio, *El Salmo 132 y la «lámpara» de David*: Greg 38 (1957) 310-316; M. Noth, *David e Israel en 2 Sam 7*, en *Estudios sobre el AT*, 257-267; A. R. Johnson, *Hebrew Conceptions of Kingship*, en S. H. Hooke (ed.), *Myth, Ritual and Kingship* (1958) 204-235; O. Eissfeldt, *Psalm 132*: WO II 5/6 (1959) 480-483; H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* (<sup>2</sup>1962) 215ss; G. H. Davies, *The Ark in the Psalms*, en *Promise and Fulfilment. Essays presented to Prof. S. H. Hooke* (1963) 51-61; H. Gese, *Der Davidsbund und die Zionserwählung*: ZThK 61 (1964) 10-26; T. E. Fretheim, *Psalm 132. A Form-critical Study*: JBL 86 (1967) 289-300; D. R. Hillers, *Rituals Procession of the Ark and Psalm 132*: CBQ 30 (1968) 48-55; C. R. McCarthy, *Psalm 132. A Methodological Analysis* (tesis Marquette 1968); M. Metzger, *Himmelsche und irdische Wohnstatt Jahwes*, Ugarit-Forschungen II (1970) 139-158; A. Robinson, *Do Ephrathah and Jaar Really Appear in Psalm 132*, 6: ZAW 86 (1974) 220-222; H. Kruse, *Psalm 132 and the Royal Zion Festival*: VT 33 (1983) 279-297.

- 1 Cántico de peregrinación.  
Acuérdate, ¡oh Yahvé!, de David,  
de todos sus afanes<sup>a</sup>,
- 2 cuando él juró a Yahvé,  
hizo un voto al Poderoso de Jacob:
- 3 «¡No entraré en la tienda que es mi morada,  
no subiré a mi lugar de descanso,
- 4 no concederé sueño<sup>b</sup> a mis ojos  
ni a mis párpados adormecimiento,
- 5 hasta que halle un lugar para Yahvé,  
una morada para el Poderoso de Jacob!».
- 6 Sí, oímos de ella<sup>c</sup> en Efrata,  
la hallamos en los campos de Yaar.
- 7 ¡Entremos en su morada,  
postrémonos ante el estrado de sus pies!
- 8 ¡Levántate, oh Yahvé, y ve a tu lugar de reposo!  
¡Tú y tu poderosa arca!
- 9 ¡Que tus sacerdotes se vistan en salvación<sup>d</sup>,  
tus piadosos se regocijen 'alegremente'<sup>e</sup>!
- 10 ¡Por amor de tu siervo David,  
no rechaces a tu ungido!
- 11 Yahvé ha jurado a David  
un juramento de fidelidad, del que no se retracta:  
«¡'Reyes'<sup>f</sup> del fruto de tu cuerpo  
haré yo que se sienten en tu trono!
- 12 Si tus hijos guardan mi pacto  
y mi testimonio<sup>g</sup>, que<sup>h</sup> yo les enseño,  
entonces también sus hijos  
se sentarán para siempre en tu trono!».
- 13 ¡Ciertamente: Yahvé ha escogido a Sión,  
la ha deseado como su morada!
- 14 «¡Este es para siempre mi lugar de descanso,  
aquí quiero vivir, pues lo he deseado!
- 15 ¡Su alimento bendeciré abundantemente,  
¡a sus pobres los saciaré con pan;
- 16 a sus sacerdotes los vestiré en salvación,  
sus piadosos se regocijarán alegremente!
- 17 Allí haré que brote de David un cuerno,  
he preparado una lámpara<sup>i</sup> para mi ungido.
- 18 ¡A sus enemigos los cubro de ignominia,  
mas sobre él resplandece su corona!».

- a No hay verdadera razón para introducir en el v. 1 el metro 3 + 3 1  
insertando לעבדך. La petición del v. 1 podría ser también métricamente  
independiente del resto del salmo.
- b Habrá que suponer que en el fondo de todo está la palabra שנה. 4  
Sobre la forma, cf. Ges-K § 80g.
- c El sufijo se refiere indudablemente al arca (v. 8b), la cual —des- 6  
de luego— no se menciona, pero hay que presuponerla ciertamente (cf.  
*infra*).
- d צדק no puede traducirse «como es debido» (según piensa H. 9  
Schmidt). Así lo confirma no sólo el término תשועה en la transmisión  
paralela que hallamos en 2 Crón 6,41, sino también ישע en el v. 16a.
- e Habrá que suponer como probable que el v. 9 se ajusta también 9  
al metro dominante 3 + 3. El v. 16b ofrece la posibilidad de completar  
el v. 9a y suplir debidamente lo que falta: רגן ירנו.
- f Al comienzo del segundo verso pleno del v. 11 falta el objeto. 11  
Conforme al sentido habrá que suponer que מלכי־ים o tal vez מְנִי־ים (v.  
12aγ) ha desaparecido del texto.
- g Es preciso profundizar más en el significado del término עֲדוֹתַי. 12  
Provisionalmente podríamos considerar también la puntuación vocálica  
עֲדוֹתַי («mis testimonios»).
- h Sobre el pronombre relativo, cf. BrSynt § 150b.
- i El T tiene la cópula ׀, pero conviene atenerse al TM. 15
- j Para la traducción e interpretación de נר, cf. *infra*, «Comentario». 17

## Forma

El metro del Sal 132 es regular y claro. En casi todos los versos el metro determinante es 3 + 3. El v. 9b debe completarse con arreglo al v. 16b. Pero en el v. 1 habrá que mantener el metro 3 + 2.

Los problemas que en el Sal 132 plantea la forma y el género literario son particularmente difíciles. H. Gunkel considera el cántico como un «salmo altamente peculiar». En los comentarios que investigan la peculiaridad del texto dentro de la perspectiva de la historia de las formas (H. Gunkel, H. Schmidt), el análisis ofrece en primer lugar los siguientes resultados: H. Gunkel cree que el salmo se divide en dos partes (v. 1-10 y v. 11-18). En los v. 1-10 se narra —en forma de plegaria— cómo David trasladó el arca. En cambio, los v. 11-18 contienen dos oráculos divinos (en los v. 11s, sobre David y sus descendientes; en los v. 13ss, sobre Sión). H. Gunkel, en su definición del género, aproxima

el cántico —complejo y de muchos estratos— a los «cánticos de Sión». H. Schmidt se inclina a hablar de dos cánticos (v. 1-7 y v. 8-18), pero enlaza luego las dos partes asignándolas a un mismo y único acto de culto.

Pues bien, el análisis tiene que proceder con mayor precisión y diferenciación. Los salmos con forma y género difíciles de reconocer deben someterse siempre a un análisis orientado —al mismo tiempo— hacia la forma y hacia el contenido. En este procedimiento hay que tomar buena nota aun de las observaciones más insignificantes. Obtenemos el siguiente cuadro: los v. 1.2 comienzan con la exhortación a que se recuerde un juramento. La petición va dirigida a Yahvé; el juramento lo pronunció una vez David en presencia de Yahvé. En los v. 3-5 se cita el contenido del juramento. Con ello termina bruscamente y sin transición la primera parte del salmo. Se trata de la construcción del templo, prometida por David con un voto. El v. 6 es un interludio peculiar. Habla un grupo de personas. El versículo —como queda claro por el contexto— se refiere al arca, que había estado desaparecida, y a la que David y sus seguidores trajeron de Quiriat-Yearim a Jerusalén. La exclamación del v. 6 recuerda este acontecimiento. El v. 7 invita a una procesión; la invitación está dirigida a la comunidad. Luego el v. 8 se dirige a Yahvé y le pide que él, juntamente con el arca, haga su entrada en el santuario. En el v. 9 se exige un comportamiento a los sacerdotes y a los participantes en el culto, mientras que el v. 10 pide un rey (del linaje de David) y recuerda de nuevo (como en el v. 1) a David, el antepasado de la dinastía. El v. 11 menciona un juramento de Yahvé (cf. el juramento de David en el v. 2); su contenido se cita inmediatamente después. Yahvé prometió con voto la continuidad de la dinastía de David durante todos los tiempos. El v. 13 interrumpe el hilo y, como una confesión, asienta un hecho: «Yahvé ha escogido a Sión». En los v. 14-18 se proclama el contenido de esa fundamental «declaración de elección». Ahora resumiremos y primeramente haremos constar con prudencia lo siguiente: el Sal 132 contiene elementos característicos de los «cánticos de Sión» (cf. Introducción § 6, 4), y también la temática dominante que determina la categoría de los cánticos del rey (cf. Introducción § 6, 3). Ahora bien, esta afirmación no hace más que plantear el verdadero problema: ¿en qué situación debe encuadrarse este salmo con sus variadas citas, explicaciones y exclamaciones? Tan sólo por sus conexiones (evidentemente: culturales) podrá explicarse este salmo tan peculiar y que tantos estratos posee.

Antes de estudiar a fondo y de adoptar una actitud ante el problema acerca de la situación cultural del Sal 132, esbozaremos brevemente el estado de las investigaciones que se han llevado a cabo hasta ahora. S. Mowinckel fue el primero en reconocer las conexiones del salmo con el culto divino (cf. *PsStud* II, 109ss). Claro que él vio la introducción del arca en el santuario y el recuerdo de la profecía de Natán (2 Sam 7) en el marco de la supuesta fiesta de la entronización de Yahvé (sobre esta hipótesis cf. H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* [1962] 239ss). Mostraremos luego lo poco acertada que es esa explicación de Mowinckel. Más preciso es H. Gunkel en la respuesta que da acerca del *Sitz im Leben* del salmo. Da la siguiente explicación: «Por el Sal 132 podemos deducir que existía una fiesta dedicada a la memoria de la fundación de la casa real y de su santuario...» (H. Gunkel-J. Begrich, *EinPs*, 142). «En el día en que se conmemora la fundación del santuario se celebra una liturgia en la cual se representa primero de manera dramática cómo el antepasado David trasladó el arca a Sión, y en la que se escucha luego un oráculo de Yahvé por el que Dios promete bendecir en este lugar a David y a su casa» (*EinPs*, 145). «Habrá que pensar en una fiesta, celebrada quizás anualmente, para conmemorar la dedicación del santuario...». Con estas referencias Gunkel llama la atención sobre las conexiones que necesitan ulterior investigación (cf. H.-J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, 27ss).

Por lo que respecta a la datación, nos limitaremos de momento a referirnos a las observaciones de H. Gese, que asigna el texto a los tiempos anteriores al destierro, y expresa la siguiente opinión: «Probablemente hay que suponer una época temprana antes del destierro, porque el vocabulario utilizado es claramente pre-deuteronomico» (H. Gese, *Der Davidsbund und die Zionserwählung*: ZThK 61 [1964] 16).

Partimos de la observación de que Sal 132,8-10 fue insertado casi literalmente en 2 Crón 6,41ss, en la oración de Salomón con motivo de la dedicación del templo. Ahora bien, tales citas —en la historia escrita por el cronista— podrían ser acontecimientos secundarios que no fueran importantes para la comprensión del salmo, sobre todo porque en 1 Re 8 no se hace mención del Sal 132. Sin embargo, es sorprendente que 1 Re 8 y en 2 Crón 6 se refieran al traslado del arca al templo, tal como este suceso se presupone en el Sal 132. Por tanto, la cita que se hace de Sal 132,8-10 en 2 Crón 6,41ss ¿nos daría una clave para conocer la situación cultural del salmo? Entonces —como lo interpreta, por ejemplo, H. Gun-

kel— habría que pensar en una fiesta conmemorativa de la dedicación del templo, en la cual se celebraba anualmente el rito descrito en 1 Re 8,1ss. Pero con tal hipótesis se captaría sólo de manera insuficiente el contenido esencial del Sal 132. En él no se hace mención alguna de un ceremonial para la dedicación del templo. Más bien, en el Sal 132 habría que considerar dos puntos centrales, que nos proporcionan ocasión para comprender de manera más precisa las conexiones culturales e históricas:

1. El Sal 132 evoca el traslado del arca a Jerusalén. De manera plenamente consciente y con toda insistencia se hace referencia a los acontecimientos del tiempo de David. Ahora bien, la introducción del arca, según la explicación que —a manera de confesión de fe— se proclama en el v. 13, significa: «Yahvé ha elegido a Sión».

2. El Sal 132 recuerda las promesas hechas a David. El segundo punto central del salmo se halla en el v. 11: «Yahvé ha jurado a David un juramento de fidelidad, de que no se retracta: '¡Reyes del fruto de tu cuerpo haré yo que se sienten en tu trono!'». Aquí se trata de la elección de David y de su dinastía.

Este doble tema singularísimo se establece mediante una formulación deuteronomística en el capítulo —tan importante— de 1 Re 8: «He elegido a Jerusalén para que allí habite mi nombre, y he elegido a David para que reine sobre mi pueblo de Israel» (1 Re 8,16). Esta frase deuteronomística, que en el Sal 132 encuentra una expresión tan extraña, ¿será únicamente un *theologoumenon* abstracto, o estará respaldada por un correspondiente acto cultural? ¿He ahí la pregunta decisiva!

La raíz de los dos temas tratados en el Sal 132 hay que buscarla en 2 Sam 6 y 2 Sam 7. Debemos partir de esta observación. Porque en 2 Sam 6 se describe el verdadero acto histórico de la fundación, en el que por vez primera, con el protagonismo de David, el arca es llevada a Jerusalén. Y 2 Sam 7 contiene las palabras fundacionales de la profecía de Natán, que vuelven a escucharse con variantes en el Sal 132. ¿Cuál es la relación entre el Sal 132, por un lado, y 2 Sam 6-7, por otro? Habrá que investigar esta cuestión.

En su investigación *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* (1926), L. Rost estudió a fondo las peculiaridades, desde el punto de vista literario y de la historia de las tradiciones, no sólo del capítulo de 2 Sam 6 sino también del texto de 2 Sam 7. Sobre 2 Sam 6 podemos resumir brevemente la opinión de este especialista: En la realización de la gran obra histórica deuteronomística (Jos; Jue; Rut; 1-2 Sam; 1-2 Re), cuando se quería exponer la historia de los orígenes de la monarquía, una antigua fuente se escindió en dos, y cada una de las partes se integró de nuevo en contextos apropiados desde el punto de vista cronológico. Se trata del antiguo relato del arca, el cual (según el análisis de L. Rost) se puede encontrar en 1 Sam 4,1b-18a; 4,19-21; 5,1-11b.12; 6,1-3b.4.10-14.16.19; 7,1 y 2 Sam 6,1-15.17-20a (L. Rost, 46s). En este relato se narran los avatares del arca desde su ubicación en Siló hasta su traslado a Jerusalén. Se trata de una fuente antigua, con una tendencia

y un significado que son innegables. 1 Se quiere demostrar que Jerusalén es el nuevo santuario central anfictionico de la confederación de las doce tribus de Israel (cf M Noth, *Historia de Israel*, 103ss, 196s). Despues que el arca estuvo desaparecida durante algún tiempo, Jerusalén recibió la herencia de los lugares sagrados centrales como sucesora directa del antiguo santuario israelita de Silo. 2 El relato del arca es, por tanto, el importante *hueros logos* del santuario del monte Sión. Fundamenta la institución y exaltación de Jerusalén como lugar central para todo Israel. Ahora bien, un *hueros logos* se narra, se actualiza. Para el acto final, referido en 2 Sam 6, del traslado del arca, parece que hasta es obvio suponer que se procedió a una repetición cultural de ese importante acontecimiento. Parece que ya en 1 Re 8 se refleja el mismo acto de culto que debemos suponer en el Sal 132 bajo el liderazgo del hijo de David o del descendiente del linaje de David, el arca se conduce de nuevo —como en tiempo de David— al monte Sion. La ceremonia tiene el sentido de una demostración fundamental: el santuario de Yahvé, el arca, queda instalado ahora en Jerusalén. 'Jerusalén es el santuario central de la confederación de las doce tribus'. Evidentemente, en la época de la edificación del templo, entraron a formar parte de la fiesta diversos ritos de dedicación, que hacen referencia a la construcción del edificio. Pero el tema fundamental del Sal 132 no es la fiesta de dedicación del templo, sino la fiesta de la elección de Sión. Por lo demás, de 1 Re 8,2 podemos deducir que esta festividad se celebraba en el primer día de la fiesta de los tabernáculos.

Aunque pueden considerarse aclaradas las conexiones entre el Sal 132 y 2 Sam 7, queda por dilucidar aun el problema sobre la función que desempeñan las alusiones que se hacen en el Sal 132 a 2 Sam 7. Se ha sabido que el capítulo 7 del libro segundo de Samuel es, desde el punto de vista de la crítica literaria y de la historia de las tradiciones, una compilación de diversas promesas de distintas épocas (L Rost, 47ss). El estrato más antiguo de 2 Sam 7 podrian ser los vv 11b-16: «Y Yahvé te anuncia que Yahvé te edificará una casa. Tu casa y tu reino permanecerán para siempre ante mí. Tu trono estara firme eternamente» (L Rost, 63). Todas las demás promesas que hay en 2 Sam 7 son más recientes. Hay, por tanto, extensos estratos de tradición en este capítulo tan importante para la monarquía israelita. La promesa fundamental transmitida a David (por Natán) volvió a formularse de nuevo en el curso de la historia. No solo el Sal 132 sino también el Sal 89 nos permiten reconocer nuevas formulaciones, que van más allá de lo que se dice en 2 Sam 7. Se ha tratado constantemente de investigar cuál fue la causa y el motivo de esas nuevas formulaciones. La explicación más sencilla y sugestiva es la siguiente: en el culto divino de Jerusalén, los profetas culturales formulaban de nuevo a los descendientes de David la promesa fundamental de Natán. Tales actualizaciones explican con facilidad las diversidades existentes en los respectivos enunciados de 2 Sam 7, Sal 89 y Sal 132. Ahora bien, ¿en qué ocasión se evocaba en el culto de Jerusalén la profecía de Natán? ¿será secundaria la asociación de este

tema con el acontecimiento cultural del traslado del arca o existirán conexiones culturales y objetivas?

En favor de las conexiones culturales y objetivas, de carácter primario, entre la elección de Sión (el traslado del arca) y la elección de David y de su dinastía (la promesa de Natán y su actualización) hablan las siguientes razones:

1. En el oriente antiguo la monarquía y el santuario se hallan relacionados de manera sumamente íntima. El rey es el señor del templo; aparece como figura central en la vida del culto. Principalmente David, como antepasado de la dinastía reinante en Jerusalén, está asociado estrechamente con los acontecimientos que el *hieros logos* narra en 2 Sam 6. Por iniciativa de David, se trasladó el arca a Jerusalén. Y David danza delante del santuario. El dió el impulso decisivo para la construcción del templo (2 Sam 7; Sal 132,1ss).

2. Entre los participantes en el culto en el santuario de Jerusalén no podía evitarse la pregunta: ¿quién autorizó a David para trasladar el arca a Jerusalén? La respuesta se da mediante la contemporización de la promesa de Natán, o por su actualización gracias al profetismo cultural.

Desde el punto de vista de la crítica literaria, los textos de 2 Sam 6 y de 2 Sam 7 no tienen nada en común. Y, sin embargo, en 2 Sam 7 podrían haber cristalizado enunciados proféticos en torno a la promesa de Natán, todos los cuales podrían considerarse como complementarios del *hieros logos* evocado culturalmente en 2 Sam 6. El Sal 132 proporciona la prueba decisiva en favor de esta tesis (pero cf. también Sal 78,60ss; 1 Re 8,16). Por lo demás, en la concatenación deuteronomística de los dos capítulos, 2 Sam 6 y 2 Sam 7, hemos de tener en cuenta también 2 Sam 6,21. En este último pasaje se hace una impresionante referencia a 2 Sam 7, a la elección de David.

De esta manera se habrían agrupado las características fundamentales de la fiesta que puede reconocerse en el Sal 132. Podríamos hablar de una «fiesta real de Sión» (cf. H.-J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, 27ss; cf. también Id., *Gottesdienst in Israel* [2<sup>a</sup>1962] 215ss). En Jerusalén, ante la comunidad congregada para celebrar la fiesta de los tabernáculos, en el primer día de la celebración, y en un solemne ceremonial de entrada procesional, se hace una demostración de la elección de Sión como santuario central de la confederación de las doce tribus. Al mismo tiempo se hace referencia a la figura principal del *hieros logos*, a David: Yahvé eligió a David y a su dinastía. Esta fiesta, con su carácter singular y único, debe desligarse inmediatamente de otras hipótesis globales que nada tienen que ver con ella. S. Mowinckel quiso ver en 2 Sam 6; 1 Re 8 y Sal 132 el trasfondo cultural de la «fiesta de la entronización de Yahvé». Pero en esos textos no se encuentra el menor vestigio de una entronización de Yahvé. La tendencia y el significado del ceremonial de la entrada procesional se descubren fácilmente por las declaraciones esenciales que se hacen en el Sal 132 y por las peculiaridades literarias y de historia de las tradiciones que se hallan en 2 Sam 6, en relación con el viejo relato del arca. Es igual-

mente descaminado explicar los motivos que se hallan en Sal 132,1ss relacionándolos con una asociación entre la lucha mítica con el dragón y la caída en el pecado (así piensa A. Bentzen, JBL 67, 37ss), o deduciendo incluso todo el salmo de un ritual cananeo para el año nuevo (J. R. Porter, JThSt 5, 161ss). En estas interpretaciones se proyecta el mito sobre el texto. Se ponen como fundamento, sin más, criterios de interpretación extraños. Se desconoce la peculiaridad histórica e histórico-cultural del Sal 132. Y ahí está la raíz de todas las interpretaciones erróneas. Así lo puso de relieve M. Noth con toda claridad en *Dios, rey y pueblo en el antiguo testamento*.

Un notable paralelo con la fiesta de la elección del rey celebrada en Jerusalén, nos lo ofrece indudablemente la fiesta de *Sed* en Egipto (cf., a propósito, H. Bonnet, RÄRG, 158ss). El jubileo de la entronización y coronación del monarca se celebraba a intervalos regulares (se menciona, entre otros, un período de treinta años). La fecha fijada es el primer día del primer mes de invierno, que es el quinto mes del calendario egipcio. Las investigaciones sobre esta fiesta tropiezan con grandes dificultades, porque no existen descripciones coherentes. El trascurso de las solemnidades hay que deducirlo de los textos y las representaciones plásticas de que se dispone. No obstante, ha podido averiguarse lo siguiente: la fiesta, en su contenido esencial, era «una renovación del poder y del gobierno del monarca» (H. W. Fairman, *The Kingship Rituals of Egypt*, en S. H. Hooke [ed.], *Myth, Ritual and Kingship* [1958] 84). Las ceremonias se extendían también a los santuarios. H. W. Fairman comenta: «Parece que los actos comenzaban con una gran procesión del monarca, de imágenes de dioses, y de otras personas, acompañados al parecer con dones que se iban a ofrecer a los dioses» (p. 84). Se repetía el acto de la entronización, y la irradiación del poder real se hacía extensiva al ámbito de la naturaleza.

Si fijamos nuestra atención en los paralelos egipcios, entonces habría que referirse a la «*novela del rey*». S. Herrmann comparó textos egipcios con enunciados del antiguo testamento. En parte, se comprobaron sorprendentes concordancias. Las investigaciones en este campo se hallan todavía en curso. Prometen grandes resultados, precisamente cuando se hayan llevado a cabo con exactitud los estudios relativos a la historia de las formas.

Pero también en Mesopotamia se hallan interesantes paralelos. El famoso himno a la construcción del templo por Gudea de Lagas arroja luz —en algunos pasajes— sobre el acto cultual que deducimos del Sal 132. Dios — rey — santuario: tales son los tres elementos que se hallan íntimamente entrelazados en ese himno en honor de la edificación del templo. La fundación y el destino del lugar santo están vinculados plenamente con las promesas divinas que aseguran una permanencia eterna de la monarquía. La monarquía y el santuario son inseparables, porque el rey es el fundador del santuario; el templo es propiedad suya. Indicaremos tan sólo las escenas más importantes del himno. Gudea recibe el encargo de edificar un templo (A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, 138). La divinidad se le aparece

(p. 141) y le entrega un plano del edificio (p. 142s). Una vez terminada la construcción del templo, el rey hace una proclamación, reúne al pueblo y celebra una solemne procesión de entrada en el santuario (p. 151, 167, 169). La diosa es transportada a la *cella* del templo (p. 167, 169). Todos los años se repite ese acto festivo. El año nuevo comienza con el ceremonial de entrada procesional, en cuyo transcurso se hace la siguiente proclamación referida al monarca: «¡Nadie usurpará jamás su trono, firmemente establecido!». Por tanto, a la monarquía se le promete una permanencia inquebrantable. Los enemigos son vencidos (p. 155). Y el santuario se convierte en fuente de bendición para todo el país (p. 148ss). Cf., a propósito, los diversos enunciados que se hacen en el Sal 132.

Dentro de la gran corriente de los fiestas egipcias y sumero-acacias que celebran la fundación del santuario y la continuidad de la monarquía, se originó la fiesta de Jerusalén con todo lo que tiene de peculiar y con todos sus enlaces históricos. Nos imaginamos que la fiesta que sirve de base al Sal 132 se celebraba todos los años durante la época de la monarquía.

La hipótesis mantenida en las cuatro primeras ediciones del presente comentario, y recapitulada ahora en sus rasgos fundamentales, está expuesta a objeciones críticas. Constantemente se estuvo haciendo referencia a las disparidades existentes entre los dos capítulos 2 Sam 6 y 2 Sam 7. Ahora no existe ninguna duda: esos dos capítulos son realmente heterogéneos. La compilación de esos dos complejos de tradiciones se explicó ya anteriormente en el sentido de que, en 2 Sam 6, el *hieros logos* de Jerusalén dio origen a un ritual del arca correspondiente a ese *logos*. Secundariamente, ese ritual del arca, que ilustra intuitivamente la realidad «Yahvé ha escogido a Sión», asimiló núcleos de tradición de 2 Sam 7 o se combinó con ellos en un acto cultual, porque debió de plantearse de forma virulenta la pregunta: ¿Quién autorizó a David para trasladar el arca a Jerusalén? Son novedades que pertenecen al desarrollo del relato cultual y que no deben mezclarse con la cuestión histórica. Es muy posible que las promesas de Natán, referidas en 2 Sam 7, presuman en diversos aspectos el traslado del arca a Sión (2 Sam 6; así piensa H. Gese, 13); pero tales observaciones no tienen nada que ver con la situación cultual y etiológica que constituye la base del Sal 132. Es verdaderamente asombroso que los críticos de la hipótesis de la «fiesta real de Sión» sean tan poco capaces de abordar el problema planteado por la historia del culto, y lo escamante que se aprecian las relaciones del ritual del arca con el *hieros logos* de Jerusalén.

Ahora bien, los aspectos de la historia del culto no deben tampoco cuestionarse ni desacreditarse demasiado precipitadamente por disquisiciones llevadas a cabo en ámbitos no culturales y que se efectuaron en la perspectiva de la historia de las tradiciones y de la historia literaria. Ni se puede saber qué historia y qué significado tuvieron de hecho en el ámbito cultual los enunciados sobre la elección y sobre el pacto que se formulan en el Sal 132. Las afirmaciones de L. Perlitt acerca del Sal 132

podrán considerarse suficientes en el contexto de las investigaciones sobre la teología del pacto (L. Peritt, *Bundestheologie im Alten Testament*, WMANT 36 [1969] 51, n. 2), pero —desde la perspectiva del culto— no responden todavía a las cuestiones pendientes. Sobre el tema del «pacto con David», cf. el comentario del Sal 89. Quedan, además, sin aclarar las influencias de concepciones teológicas más tardías sobre la formulación y la forma de expresión de un salmo relacionado con un ritual. A diferencia de lo que hace Gese, tendríamos que preguntarnos si no se aprecian quizás en el Sal 132 influencias deuteronomías-deuteronomísticas. En caso afirmativo, la forma definitiva del salmo habría que fecharla en la época tardía que precedió al destierro. En todo caso, habrá que prevenir contra el intento de considerar el Sal 132 como una construcción tardía que —bien desde un punto de vista «teórico», bien en relación con el culto— combinara tradiciones más antiguas. Hay que investigar de nuevo qué historia y qué sentido tuvo la «Demonstration» cultural del *hieros logos* de Jerusalén.

## Comentario

Sobre שיר המעלות, cf. Introducción § 4, n.º 3.

El salmo comienza con una súplica, con una apelación dirigida a Yahvé. Sobre el imperativo זכר («acuérdate»), cf. Sal 25,6s; 74,2.18.22; 89,48.51; Neh 5,19; 13,14.22.31. ¡Quiera Yahvé acordarse, en favor (ל) de David y de su dinastía (cf. el comentario al v. 10), de los acontecimientos que tuvieron lugar en los tiempos de la fundación del santuario de Jerusalén! Sobre ל זכר («acordarse de»), cf. H. J. Boecker, *Redeformen des Rechtslebens in AT*, WMANT 14 (1970) 109s. En aquel tiempo —así dice actualmente el legendario desarrollo de la historia narrada en 2 Sam 7— David se sentía afligido y atormentado por la lamentable situación en que se hallaba el culto. Hizo un juramento ante Yahvé (v. 2) y pronunció un voto ante el «Poderoso de Jacob» (אביר יעקב). Este es el nombre del «Dios de Jacob» (cf. Gén 49,24; Is 1,24; 49,26; 60,16; Sal 24,6; A. Alt, *Der Gott der Väter*, en *KISchr* I, 19ss). Este nombre permite reconocer claramente una tendencia panisraelita y anfictionica.

En los v. 3-5 se cita el contenido del voto. La mortificación que David se impone a sí mismo consiste en no querer entrar ya en la tienda en que moraba ni en estar dispuesto ya a conciliar el sueño hasta encontrar una morada para el «poderoso de Jacob». Primeramente hay que acentuar que este voto, con sus declaraciones absolutas y solemnes de renuncia, se ajusta al estilo del voto-juramento. En segundo lugar, hay que examinar sus relaciones con la tradición que hallamos en 2 Sam 7. También en este

último texto encuentran clara expresión los pensamientos angustiados de David por encontrar un santuario permanente para Yahvé (2 Sam 7,1ss). Pero no se habla de que el rey hiciera un juramento ni se impusiera mortificaciones. Por tanto, la leyenda cultural aportó a la tradición motivos intensificadores. El motivo podría haber entrado en la tradición, procedente del contexto narrativo de 2 Sam 11,9ss. Finalmente, debemos llamar la atención sobre una idea esencial que aparece en los v. 3-5. En 2 Sam 7,1ss y Sal 132,1ss, David es el fundador del culto que se celebraba en el templo y santuario de Jerusalén. Es el *initiator*. La edificación del templo se debe a su voto y a su celo por Yahvé. Luego Salomón será más tarde el órgano ejecutor. Probablemente se trata aquí de una etiología que en el *hieros logos* del templo propio del monarca quiere acentuar conscientemente: David es el verdadero fundador. La edificación del templo se debe al voto hecho por David y a su celo por Yahvé. ¿Cómo podría ser de otra manera? ¡David fue el que llevó el arca a Jerusalén, marcando así cuál era el nuevo santuario central de Jerusalén! Por tanto, ¡él es el verdadero fundador del templo! Este hecho establece para siempre la tradición acerca de la fundación del culto. Así que la dedicación del templo (1 Re 8) no desempeña ya ningún papel; es un acto secundario que no forma parte del *hieros logos* orientado hacia los actos de David. En cambio, vemos que el Sal 132 se vuelve inmediatamente hacia el acontecimiento fundamental importante: el traslado del arca a Jerusalén.

Pues bien, ¿quién pronunció la petición que se expresa en los v. 1-5? En el Sal 132 habrá que examinar sección por sección cómo debe interpretarse la situación especial del fragmento correspondiente. El hablante podría haber sido un rey, es decir, un descendiente de David. Pero es concebible también que las palabras las haya pronunciado un sacerdote. En la «fiesta real de Sión», que evoca la elección de Sión y la elección de David y lo hace como *hieros logos* fundamental del templo propio del rey, se conmemora lo que sucedió en tiempos de David. Un solo hablante aparece en los v. 1-5.

6 Abruptamente interviene un coro en el v. 6. Tenemos la impresión de que en el Sal 132 se ha recopilado una selección de diversas exclamaciones culturales y representaciones dramáticas del acontecimiento fundamental de tiempos de David. El coro, en el v. 6, representa a David y a sus seguidores. Para comprender debidamente el enunciado del v. 6, hay que saber de antemano que David con sus hombres se había asentado en Efrata y que

de repente recibió el mensaje de que el arca sagrada, que se había perdido en las guerras contra los filisteos, acababa de localizarse en Quiriat Yearim (cf. 1 Sam 7,1s; 2 Sam 6,2). אפרתה («Efrata») es aquí, evidentemente, la patria de David. Y שדי יער («campos de Yaar») debe de ser una alusión poética a Quiriat Yearim. La eliminación, por la crítica textual, de los topónimos Efrata y Yaar desconoce, evidentemente, la significación de los nombres de lugar en relación con la tradición del arca. Una nueva disposición de las consonantes la sugiere A. Robinson, *Do Ephrathah and Jaar Really Appear in Psalm 132,6*: ZAW 86 (1974) 220-222. La nueva traducción, lograda a base de la crítica textual, diría así: «¡Sí, oímos que llegaba con sus bueyes! Encontramos el arca en el campo designado» (Robinson).

La aparición brusca del sufijo que se refiere al arca (cf. v. 8), debe entenderse seguramente por la índole de la composición. Con gran sentido dramático se actualizó en el culto de la «fiesta real de Sión» los acontecimientos fundamentales. Han quedado registradas en el Sal 132 diversas fases y exclamaciones, súplicas y escenas del acontecimiento festivo. El elemento dramático corresponde a la manera en que se realizaba el culto en todo el mundo antiguo (cf. también, en el antiguo testamento, Ex 12, 11s). La fiesta es un vivo y actual *verbum visibile*, y se hace que los participantes la presencien directamente.

Ahora en los v. 7ss se evoca la entrada procesional del arca. Por tanto, se ha erigido ya la «morada», es decir, el templo. En una procesión festiva con la que se sube al templo, se repite el acontecimiento fundamental narrado en 2 Sam 6. La entrada procesional en el templo alcanza su punto culminante en una *proskynesis* (prosternación) ante Yahvé (cf. Sal 95,6; 100,4, y el comentario al Sal 24). Sobre la expresión הדם רגליו («el estrado de sus pies»), cf. el comentario del Sal 99,5 (1 Crón 28,2). El llamamiento cultual del v. 8 no sólo significa una alusión ingeniosa a las palabras sobre el arca en Núm 10,35ss, sino también la incorporación del antiguo llamamiento guerrero al ceremonial del culto. El templo edificado sobre el monte Sión es «lugar de reposo» (מנוחה, cf. 1 Crón 28,2) para el arca que hace su entrada procesional en él. Tal vez pudiéramos deducir de ese término que el arca había sido en otro tiempo un santuario itinerante. Pero es más obvio entender מנוחה como referencia al carácter definitivo del lugar donde va a permanecer el arca. «Para siempre» (v. 14) quiere Yahvé quedarse en Sión, con el arca o sobre el arca. En el v. 8b, con ארון עוז («tu poderosa arca»), se escuchan reminiscencias de los tiempos en que el arca era el *palla-*

*dium* de la guerra santa (cf. 1 Sam 4,3; Sal 24,8). Y, a pesar de todo, el v. 8b muestra claramente que el arca era el lugar de la presencia de Yahvé. Se consideraba el trono vacío, sobre el que se alzaba Yahvé con incomprensible grandeza y majestad (cf. 1 Sam 4,4; Jer 3,16s; Is 6,1ss). Hay que recalcar aquí de nuevo que la idea de una entronización de Yahvé está totalmente desca-minada. Según Sal 132,8b (y las tradiciones anteriores en 2 Sam 6), Yahvé entra ya en el santuario con o sobre el trono divino del arca. No hay vestigio alguno en todo el antiguo testamento de un acto de entronización. Ese acto estaría en contradicción con los presupuestos institucionales y religiosos que tienen vigencia en Israel. El Sal 132 se halla claramente bajo el acento de la entrada solemne de Yahvé y de la elección del santuario.

9-10 En el acto festivo, los sacerdotes entran procesionalmente en una «esfera de salvación». קִדָּן en el sentido de «salvación» está atestiguado con seguridad por 2 Crón 6,41; Sal 132,16. Sobre קִדָּן como vestidura que envuelve a una persona y la rodea enteramente, cf. Is 11,5; 61,10. Los sacerdotes son «portadores de salvación». A ellos se les ha confiado el «oráculo de salvación». Ellos dispensan קִדָּן en el nombre de Yahvé. חֲסִידִין («tus piadosos») se refiere a la comunidad cultual que participa en la procesión. Júbilo y gritos de alegría deben acompañar a la entrada procesional. Pero la atención está dedicada al rey. ¡Viene en representación de David! ¡Por amor de David, que no se le rechace! ¡Que la entrada procesional se realice bajo la bendición de Yahvé! Es posible que esta petición la haya presentado un sacerdote, lo mismo que los v. 7ss eran pronunciados solemnemente, con toda probabilidad, por personal del culto. Sobre מָשִׁיחַ («ungido»), cf. el comentario a Sal 2,2. El v. 10 debe entenderse en conexión inmediata con los v. 1ss. חֲסִדֵי דָוִד («mi amor por David», cf. Sal 21,8; 89,25.29.34; Is 55,3) debe aplicarse a los descendientes.

11-12 En los v. 11.12 se hace referencia ahora a un juramento fundamental de Yahvé. En el Sal 132 se evocan ordenamientos válidos y presupuestos básicos. Se recurre a la promesa de Natán, y se hace en forma encarecida y enfática. Yahvé no sólo dio a David (por medio del profeta Natán) una seguridad, una promesa, sino que además la selló con «juramento» (cf. también Sal 89,4). אֱמֶת es la palabra fiable y permanente. Podríamos traducir aquí este término por «juramento de fidelidad».

Se cita inmediatamente el juramento de Yahvé. Podemos considerar el contenido como variación de la profecía de Natán, que con distinta forma y con acentuaciones diferentes era prometida a los descendientes de David por los profetas cultuales de Jeru-

salén, durante los tiempos de la monarquía (cf. la estratificación en 2 Sam 7 y en el Sal 89). En el v. 11 se trata principalmente de la continuidad de la dinastía. Según la determinación básica de Yahvé no habrá ningún cambio; ningún otro linaje reinará en Jerusalén. Pero es significativo ahora el v. 12, redactado en forma casuística, que impone una obligación a los descendientes de David, obligación que se considera como condición previa para el cumplimiento de la promesa fundamental y para la continuidad de la dinastía. ¿A qué se refieren las palabras בְּרִיתִי («mi pacto») y עֲדוּתִי («mi testimonio») en el v. 12? ¿al pacto entre Dios y su pueblo y a la ley divina, o al pacto con David y a las condiciones fundamentales impuestas por Yahvé al rey? Las dos interpretaciones son posibles, porque evidentemente el rey es el primero que está obligado a obedecer a la ley divina y a andar fielmente con arreglo a la בְּרִית concedida graciosamente a Israel (cf. Sal 18,21ss; 89,31ss). Pero es más obvio pensar en el pacto con David (cf. Sal 89,4,29; Is 55,3; 2 Sam 23,5; Jer 33,21). Tan sólo una vez se describe en el antiguo testamento la concertación de este pacto: en 2 Re 11,17. Pero en este pasaje hay oscuridades textuales. No se sabe con claridad si el pacto con el rey está integrado en la relación del pacto de Dios con su pueblo, o si se trata de un pacto concertado especialmente entre Yahvé y el rey. En todo caso, existe el contenido del pacto con David juntamente con la promesa de Natán y sus actualizaciones proféticas. עֲדוּתִי podría significar el «derecho del rey», pero probablemente no debe identificarse con חֶק en Sal 2,7. Por tanto, la fidelidad al pacto y la obediencia de los descendientes de David son la condición previa para el cumplimiento de la promesa fundamental.

En el v. 13, el salmo pasa de la elección de David y de su dinastía a hablar de nuevo acerca del tema de «la elección de Sión». El v. 13 es una confesión de fe proclamada con el mayor énfasis. Es asombroso que junto a בָּחַר (escoger) se mencione el verbo אָוָה (piel: desear), que quiere expresar una relación sumamente íntima con Yahvé (cf. Sal 78,68; 87,2). Y nuevamente se cita en los v. 14-18 una palabra de Yahvé que hace las veces de declaración fundamental. Yahvé ha designado para siempre a Sión como su «lugar de descanso». Allí estará desde ahora la morada y la sede del trono. El sustantivo hebreo מְנוּחָה («lugar de descanso») corresponde al término ugarítico *nḥt*. En todo ello es interesante que, en ugarítico, *nḥt* aparezca en conexión con la sede del trono: *grš l kse mlk l nḥt lkḥt drkt* (VAB-C/D 46s; también II K VI, 23s; II AB I,34). «Probablemente, con el término *nḥt* no se designa de manera primordial el trono como un sillón

cómodo... sino como la condición previa para una actividad imperturbada, pacífica y próspera» (M. Metzger, *Himmlische und irdische Wohnstatt Jahwes*, en *Ugaritische Forschungen* II [1970] 139ss). La disposición fundamental de Yahvé contiene al mismo tiempo una garantía que se aplica a la nación entera. El santuario es la fuente de la vida porque Yahvé está presente en él (cf. Sal 36,9ss). Sobre אֲבוֹנִיָה («sus pobres»), cf. Introducción § 10, 3. Yahvé mismo promete el éxito del culto (cf. el comentario al v. 9). El prepara a los sacerdotes e infunde gozo en la comunidad. Sobre todo, concede una gran promesa al trono de David. Así como el v. 16 corresponde al v. 9, así también los v. 17s corresponden al v. 10. A David le brotará «un cuerno» en Sión. El cuerno es símbolo de poder invencible. Por tanto, Yahvé promete que un poderoso descendiente se sentará en el trono de David —un rey que ha de experimentar la victoria sobre todos los enemigos— (v. 18; cf. Sal 110,1). En Jerusalén, las profecías de esta índole (comenzando por 2 Sam 7, la profecía de Natán) son la fuente de la expectación mesiánica. Cf., a propósito, H.-J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, 90ss.

**17-19** En los v. 17.18 se encuentran dos términos que pertenecen especialmente al culto real. En primer lugar, el término נֵר, del que se discute cuál sea su significado original. M. Noth, basándose en 1 Re 11,36; 15,4; 2 Re 8,19 (Jer 4,3; Os 10,12), propone la traducción «roturación», «nuevo comienzo» (cf. M. Noth, *Jerusalén y la tradición israelita*, en *Estudios sobre el AT*, 151). G. von Rad considera inadmisibles esta traducción e interpretación, porque «los LXX traducen el נֵר de 2 Re 8,19 por λύχνος, el de 1 Re 11,36 por θεῖος y el de 15,4 por κατάλειμμα. Estos textos no entran en la cuenta, porque no son traducciones, ni siquiera en el sentido de 'roturación'. A mi parecer, la frase sobre la lámpara (aquí נֵר) en Sal 132,17, tiene una importancia decisiva. Se trata evidentemente de una fórmula fija del estilo cortesano. También se podría aducir 2 Sam 21,17» (G. von Rad, *TeolAT I*, 420, nota 62). En Sal 132,17 habrá que preferir la traducción de נֵר por «lámpara». Pensaremos en un término simbólico del culto real, que, juntamente con קֶרֶן («cuerno»), acentúa la disposición salvífica de Yahvé y se halla atestiguado también como «signo de vida» en el culto real egipcio (H. Jacobsohn, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter* [1955] 43). Menos probable es la interpretación de K. Gallig, según la cual la «lámpara» debiera entenderse como signo de la existencia de una familia (K. Gallig, *ZDPV* 46 [1923] 33ss).

נזר («corona») en el v. 18 es probablemente una diadema unida a un broche dorado (cf. Sal 21,4; 2 Sam 1,10; 12,30; 2 Re 11,12) y sujeta a la cabeza por una cinta.

## Finalidad

Acerca de los dos temas centrales de la fe del antiguo testamento —la monarquía y el culto— el Sal 132, con su florilegio ritual, nos ofrece algunos enunciados decisivos. La monarquía de Israel no hizo su aparición de manera mítica; no resplandece en medio de transfiguraciones míticas y de exaltaciones rituales. No, sino que los sucesos del tiempo de David son los fundamentos del culto real en el antiguo testamento. La historia es el factor sustentador y determinante. Y, así, en el Sal 132 se hace referencia expresamente a los acontecimientos que tuvieron lugar en los primeros tiempos. Por medio de la palabra profética, Yahvé escogió a David y a su dinastía. De esa palabra profética, de su repetición y actualización vive la monarquía en Jerusalén (cf. el comentario al Sal 89). Juntamente con la elección del monarca se celebra la elección del santuario. Este doble tema atestigua la presencia de Dios en Israel. Acentúa la libertad soberana con la que Yahvé escogió a ese rey y escogió ese lugar, para que su propio poder y su gracia se manifestaran en el pueblo escogido y ante todo el mundo. En el «punto de fuga» de la historia de esa elección del lugar y de la persona de la presencia de Dios se halla Jesucristo. En él se han cumplido las promesas de Dios (cf. 2 Cor 1,20; Hech 2,30ss; Lc 1,69).

## LA CONVIVENCIA ARMONIOSA ENTRE LOS HERMANOS

*Bibliografía:* H. Gunkel, *Psalm 133*, ZAWBeih 34, *Festschrift für K. Budde* (1920) 69-74; F. Horst, *Segen und Segenshandlungen in der Bibel*: EvTh 7 (1947) 23-37; G. von Rad, *Sabiduría en Israel* (1985); O. Keel, *Kultische Brüderlichkeit – Ps 133*: FZPhTh 23 (1976) 1-13.

- 1 **Cántico de peregrinación. De David.**  
¡Mira cuán bueno, cuán agradable es realmente  
que los hermanos convivan unidos!
- 2 Es como el aceite precioso sobre la cabeza,  
'que'<sup>a</sup> va bajando hasta la barba <sup>''b</sup>.
- 3 Es como el rocío del Hermón, que va bajando  
sobre la 'árida'<sup>c</sup> serranía.  
Porque allí<sup>d</sup> envía  
Yahvé la bendición,  
¡vida para siempre!

a La conexión del segundo hemistiquio (דד sin artículo) es posible; 2  
pero quizás sea preferible leer דדִּשׁ (cf. v. 2b.3a); entonces שׁ se habría omitido por haplografía.

b TM: «A saber, la barba de Aarón, que desciende hasta la franja de su vestidura». Este verso debe considerarse seguramente como una glosa. Interrumpe el paralelismo entre las dos comparaciones plásticas de los v. 2.3 con un enunciado digresivo. «Es completamente absurdo para el sentido total de este pequeño poema el pensar en una barba determinada» (H. Schmidt).

c TM: «sobre las montañas de Sión». Esta lectura es topográficamente imposible y también absurda en un estilo poético extremado. H. Gunkel (según una sugerencia de A. Jirku) lee דדִּשׁ y piensa en las «colinas de Iyón» (al suroeste de las estribaciones del Hermón: 1 Re 15,20; 2 Re 15,29; 2 Crón 16,4; este nombre tiene tal vez un eco en *Merj 'Aiyūn*). Pero quizás sea más adecuada la enmienda דדִּשׁ. 3

d Habrá que pensar si no es preferible leer  $\text{מִשְׁלֵי}$ . Para una razonable identificación de ese dato sobre el lugar, cf. *infra*, «Comentario».

## Forma

En cuanto a la métrica, el metro de 3 + 3 en el v. 1 está seguido por dos versos en el metro 3 + 2. El salmo termina luego con 2 + 2 + 2.

El Sal 133 pertenece a la categoría de los salmos sapienciales. En realidad, sólo podemos señalar en este caso una única sentencia sapiencial que, según el estilo del  $\text{מִשְׁלֵי}$  ofrezca comparaciones ilustrativas. Cf. O. Eissfeldt, *Der Maschal im Alten Testament* (1913); J. Pirot, *Le 'Mâšâl' dans l'Ancien Testament*: RScR 37 (1950) 565-580; A. H. Herbert, *The 'Parable' (mâšâl) in the Old Testament*: Scottish JTh 7 (1954) 180-196; A. R. Johnson,  $\text{מִשְׁלֵי}$ : VTSuppl. III (1955) 162-169.

Sobre el género de los «salmos sapienciales», cf. H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* § 10, 6. Con arreglo a las categorías de salmos señaladas en el volumen primero de la presente obra, el Sal 133 —un salmo caracterizado por tradiciones sapienciales— habrá de incluirse entre los poemas didácticos. Cf. Introducción § 6, 5.

## Marco

Es muy difícil determinar dónde tiene su *Sitz im Leben* una sentencia sapiencial como ésta. H. Schmidt considera el Sal 133 como un «cántico de salutación», entonado por el visitante al entrar en la casa donde conviven hermanos. En general, lo único que podemos afirmar es que el Sal 133 procede del círculo de los maestros de sabiduría y que —como veremos más adelante— contempla una situación de la vida cotidiana. La glosa que hay en el v. 2 (cf. *supra*, nota textual b) y la mención del monte Sión en el TM (v. 3) trataron de sacralizar la sentencia profana.

## Comentario

1-3 Sobre  $\text{שִׁיר הַמַּעֲלוֹת}$ , cf. Introducción § 4, n.º 3. Acerca de  $\text{לְדוֹד}$ , cf. Introducción § 4, n.º 2.

La sentencia sapiencial comienza con un  $\text{הִנֵּה}$  («mira») que reclama instantáneamente la atención y que señala hacia algo

(cf. Sal 127,3ss). También la exclamación **מִהֵטוֹב** («cuán bueno») es una característica de la forma sapiencial (cf. Eclo 25,4s y unos paralelos egipcios en H. Gunkel-J. Begrich, *EinklPs* § 10, 6). Pues bien, ¿a qué se refieren esas palabras de alabanza del v. 1, acompañadas por afectos de amistad? ¿en quién se piensa, cuando en el v. 1b se dice: **שְׁבַת אַחִים גַּם יַחֲדָה** («que los hermanos convivan unidos»)? Se ha pensado en la unidad de la familia (B. Duhm), en la armonía de los conciudadanos (H. Ewald, F. Hitzig) o en la unidad de la comunidad congregada para el culto (F. Baethgen). Esta última interpretación se ve favorecida, naturalmente, por las inserciones de carácter sacro que se han efectuado (cf. *supra*, «Marco»). Pero lo correcto, seguramente, será pensar en el ordenamiento de la vida familiar y en el derecho de familia en Israel y en el mundo del oriente antiguo. En muchos casos, el patrimonio familiar, después del fallecimiento del padre, sigue estando en posesión indivisa de los hijos varones. También los derechos de pastos, en el área de la transhumancia, se transmiten indivisamente a los descendientes. Y así ocurre entonces que los hermanos tengan que habitar y vivir juntos. Abrahán y Lot, y también Jacob y Esaú, «convivían juntos» (cf. **שְׁבַת יַחְדוֹ** en Gén 13,6; 36,7). Esta situación se halla recogida claramente en la norma jurídica de Dt 25,5: «Si unos hermanos viven juntos...» (**כִּי יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדוֹ**). Adivinamos las tensiones, dificultades y discordias que podían surgir en estos casos. Los relatos acerca de Abrahán y Lot o de Jacob y Esaú nos hacen sentir los conflictos que rápidamente se inflamaban.

Ahora bien, la sentencia sapiencial del Sal 133 alaba la convivencia (armoniosa) de los hermanos en tierras que son patrimonio común. Describe en imágenes que irradian solaz y frescura la felicidad de los hermanos que conviven en armonía. El aceite, en el oriente, se mezcla con hierbas aromáticas y sirve para el cuidado del cabello y de la piel (cf. Miq 6,15). El aceite se derrama sobre la cabeza (cf. Sal 23,5) y va descendiendo luego hasta la barba. Aquí no se piensa en el óleo santo, sino en el producto cosmético que suaviza y refresca. Sobre las palabras **הַשְּׁמֵן הַטוֹב** («el aceite precioso»), cf. 2 Re 20,13; Ecl 7,1; Jer 6,20 (en acádico *šamnu ṭābu*). La segunda imagen se refiere al rocío del verano, que refresca y humedece el país (cf. G. Dalman, *AuS* I, 96).

En las dos imágenes es característico el verbo **יָרַד** (bajar), que en el **מַשַּׁל** (masal) alude seguramente al papel del hermano mayor, que no se aprovecha de sus privilegios sino que se muestra bondadoso y amable con sus hermanos menores.

El verso introducido por **כִּי** («porque»), y que concluye el salmo, vuelve a lo que se dijo en el v. 1. **שָׁם** (שְׁמָהּ, «allí») se

refiere al lugar donde los hermanos conviven disfrutando de un patrimonio indiviso. Allí «envía» Yahvé «bendición» (ברכה), que en el antiguo testamento es «vigor vital», «intensificación de la vida», «elevación de la vida». Cf. DTMAT I, 509ss. En relación con עד-עולם («para siempre»), se piensa sobre todo en lo permanente que es esa intensificación de la vida. חיים es «la energía para el libre desarrollo de quien es portador de vida» (Chr. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments* [1947] 24). Yahvé mismo se vuelve salvíficamente hacia la comunidad en que conviven armoniosamente los hermanos.

## Finalidad

El Sal 133 se halla dentro de un contexto profano y de la vida diaria. Las inserciones de carácter sacro no son más que matices alegóricos añadidos a la verdadera significación básica de la sentencia sapiencial. La debida convivencia de los hermanos en una heredad común e indivisa no sólo es —en su realización efectiva— un suceso digno de elogio y que alegra y refresca la vida, sino que además hay algo mucho más importante: la convivencia armónica de los hermanos recibe las bendiciones de Yahvé. El poder salvífico de Dios irradia con su luz los ámbitos de la vida humana (2 Cor 13,11; Flp 4,9).

## LA ALABANZA DE DIOS POR LAS NOCHES

*Bibliografía:* F. Horst, *Segen und Segenshandlungen in der Bibel*: EvTh 7 (1947) 23-27; W. F. Albright, *Notes on Psalms 68 and 134*, en *Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes Sigmundo Mowinckel septuagenario missae*, NorTT (1955) 1-12; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 78s.

## 1 Cántico de peregrinación.

¡Y ahora bendecid a Yahvé,  
 todos vosotros los siervos de Yahvé,  
 los que estáis en pie en la casa de Yahvé<sup>a</sup> por las noches<sup>b</sup>!

2 ¡Alzad vuestras manos al<sup>c</sup> santuario  
 y bendecid a Yahvé!

3 ¡Desde Sión te bendiga Yahvé,  
 que hizo el cielo y la tierra!

a El G (cf. también Sal 135,2) transmite el siguiente texto: ἐν οὐλαῖς 1  
 οἴκου θεοῦ ἡμῶν (נְבִית לַיְהוָה בְּיַמֵּי לַיְהוָה).

b G: ἐν ταῖς νυξίν ἐπάρατε τὰς χεῖρας ὑμῶν εἰς τὰ ἅγια.

c שָׁדָק es un acusativo de dirección; no es necesario añadir la pre- 2  
 posición לַיְהוָה (cf. Sal 5,8; 28,2; 138,2).

## Forma

Hay cosas que no está claras en lo que respecta al metro del v. 1. Según el TM, habría que leer 3 + 2 y 3. ¿O será הנה una adición equivocada que se introdujo en consonancia con el texto de Sal 133,1? En tal caso, podríamos suponer en el v. 1 el metro 4 + 4 (cf. H. Gunkel). Es muy peculiar la cadencia ternaria que hay en el v. 1b. Aquí, para la reconstrucción del verso completo, se ha querido leer נְבִית לַיְהוָה וּבְלֵילֹת. Pero tampoco esta complementación satisface. En el v. 2 leeremos el metro 3 + 2; y en el v. 3, el metro 3 + 3.

El salmo consta de dos breves secciones: los v. 1.2 presentan primeramente un introito hímico, que esencialmente debe entenderse como exhortación a participar en el cántico de alabanza; el v. 3 contiene una bendición sacerdotal. A esta combinación la podríamos denominar una «breve liturgia» (H. Gunkel).

Como en el Sal 150, observamos también en el Sal 134 una «independización del himno imperativo». Después de la exhortación de los v. 1s, no viene el esperado acto de alabanza sino una fórmula de bendición (v. 3). Cf. F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte vom Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 78s. El salmo pertenece a la categoría de los cánticos de alabanza (cf. Introducción § 6, 1).

## Marco

En los v. 1.2 se menciona exactamente el lugar y el tiempo de los fragmentos litúrgicos. En el santuario de Jerusalén se celebraban cultos nocturnos. La comunidad, puesta en presencia de Yahvé, ora y alaba al Señor. Viene a continuación, en el v. 3, la bendición del sacerdote.

En el caso de que הנה pertenezca al texto original, H. Schmidt sugiere la explicación de que pudiera presuponerse un «cántico individual de acción de gracias», y de que en los v. 1.2 se invitase a la comunidad a unirse al cántico individual de alabanza (cf. Sal 107,32; 116,19; 118,15; también Sal 22,24; 34,4). Tales conjeturas no son, desde luego, sino un intento de hallar acceso a la peculiar intención del salmo.

## Comentario

1-2 Sobre שִׁיר הַמַּעֲלוֹת, cf. Introducción § 4, n.º 3.

Como se indicó ya anteriormente, הנה (he aquí, «y ahora») es problemático. En un introito hímico, esta palabra introductoria es un caso único. De todos modos, se exhorta inmediatamente a alabar a Yahvé. Suponemos que los que alzan su voz en los v. 1.2 son sacerdotes que invitan a la comunidad a un acto de adoración. בָּרַךְ («bendecir») tiene aquí el significado de «reconocer omnímodamente a alguien en su situación de poder y en sus títulos de majestad» (F. Horst, *Segen und Segenshandlungen in der Bibel*, 31). Se entiende por ello la solemne adoración realizada en medio de alabanzas y actos de glorificación (en latín: *benedicere*). Sobre el tema «bendecir», cf. C. A. Keller-G. Wehmeier, *DTMAT I*, 509-540; allí puede encontrarse más bibliografía. Po-

dríamos traducir **ברך** por el verbo «enaltecer», que significa a un mismo tiempo «bendecir» y «glorificar». Los **עבדי יהוה** («siervos de Yahvé») no son exclusivamente los sacerdotes; también los diversos miembros de la comunidad cultural del antiguo testamento se designan a sí mismos como **עבד** (cf. Sal 31,17; 34,23; 35,27; 69,18.37; 79,2.10; 86,4.16 y *passim*). **עמד** («estar en pie») designa la postura de estar en pie ante Dios, en actitud de servirle (cf. Dt 10,8; 18,7; 1 Crón 23,20; 2 Crón 29,11; Heb 10,11). En Is 30,29 se habla también de las solemnidades nocturnas celebradas por la comunidad congregada para el culto en Jerusalén. En Sal 8,4s podría pensarse quizás en un himno entonado durante la noche. Pero no existe posibilidad alguna de conocer con más detalle las conexiones de esa clase de cultos. Difícilmente se podrá pensar en la fiesta de pascua, porque —según vemos en Ex 12,42— Yahvé prescribe tan sólo una noche de vigilia solemne. El acto de alzar las manos (v. 2) es un gesto de adoración (cf. Sal 28,2). **שקד**, como podemos deducir del v. 3, es probablemente el santuario de Jerusalén.

Mientras que los v. 1.2 son una exhortación introductoria 3 para la solemnidad de la adoración durante la noche, el v. 3 podría entenderse como el saludo de bendición impartido por los sacerdotes. ¡Descienda desde Sión el poder bendecidor de Yahvé y acompañe a las personas y permanezca con ellas! Sobre la bendición sacerdotal, cf. Núm 6,22ss; Dt 21,5; 1 Sam 2,20; Sal 118,26. Sión es la fuente de todas las energías que elevan y conservan la vida, porque en Sión está Yahvé presente (cf. Sal 36,10). Sobre **מציון** («desde Sión»), cf. también Sal 128,5. La tradición de Yahvé, el Creador del cielo y de la tierra, es un elemento antiguo de las tradiciones culturales de Jerusalén (cf. Gén 14,19; Introducción § 10, 1). El poder bendecidor, ese poder que sustenta la vida, viene de la mano del Creador (cf. Sal 121,2; 124,8).

## Finalidad

El Sal 134 contiene dos fragmentos litúrgicos que anuncian el introito de las celebraciones nocturnas de adoración y el final de las mismas acompañado por la bendición. Los dos fragmentos hacen referencia a una comunidad que sabe muy bien que está amparada por la esfera de la **ברכה** de Yahvé, y que alaba a Dios, consciente como es de la dependencia en que vive de él.

## «YO SE QUE YAHVE ES GRANDE»

*Bibliografía:* G. von Rad, *El problema morfogénico del hexateuco*, en *Estudios sobre el antiguo testamento* (Salamanca 21982) 11-80; A. Lauha, *Die Geschichtsmotive in den alttestamentlichen Psalmen*, *Annales Academiae Scientiarum Fennicae* (1945); M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (1948); E. Baumann, *Struktur-Untersuchungen im Psalter II*: ZAW 62 (1950) 144-148; W. Zimmerli, *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel*, ATANT 27 (1954); F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 127-129; G. von Rad, *Sabiduría en Israel* (1985) 224s.

## 1 Aleluya.

¡Alabad el nombre de Yahvé!

¡Alabadle, oh siervos<sup>a</sup> de Yahvé!

2 ¡Los que estáis en pie en la casa de Yahvé,  
en los atrios de la casa de nuestro Dios!

3 ¡Alabad a Yah, porque Yahvé<sup>b</sup> es bondadoso!

¡Tañed en honor de su nombre, porque él es amable!

4 Porque a Jacob lo escogió Yah para sí,  
a Israel para posesión suya.

5 ¡Sí, yo sé que Yahvé es grande,  
nuestro Señor está por encima de todos los dioses!

6 ¡Todo lo que agrada a Yahvé,  
él lo hace en el cielo y en la tierra,  
en el mar y 'en'<sup>c</sup> todas las profundidades!

7 El hace subir nubes desde los extremos de la tierra,  
lanza relámpagos para la lluvia,  
hace que la tormenta salga de sus estancias.

8 El hirió al primogénito de Egipto  
desde el hombre hasta<sup>d</sup> el ganado.

9 Envió signos y prodigios<sup>e</sup>  
contra Faraón y todos sus siervos.

- 10 Hirió a muchas naciones  
y dio muerte a reyes poderosos:
- 11 a Sijón, rey de los amorreos,  
y a Og, rey de Basán,  
también a todos los reyes de Canaán.
- 12 Y dio sus tierras en heredad,  
en heredad a Israel su pueblo.
- 13 ¡Oh Yahvé, tu nombre perdura para siempre!  
¡Oh Yahvé, tu conmemoración a través de todas las generaciones!
- 14 ¡Sí, Yahvé hace justicia a su pueblo,  
tiene misericordia de todos sus siervos!
- 15 ¡Los ídolos de los gentiles son plata y oro,  
obras de manos de hombre!
- 16 Tienen boca, pero no pueden hablar,  
tienen ojos y no pueden ver.
- 17 Tienen oídos y no pueden oír,  
¡tampoco hay <sup>o</sup>f respiración en su boca!
- 18 ¡Lleguen a ser igual que ellos los que los hicieron,  
todo el que confíe en ellos!
- 19 ¡Oh casa de Israel, bendecid a Yahvé!  
¡Oh casa de Aarón, bendecid a Yahvé!
- 20 ¡Oh casa de Leví, bendecid a Yahvé!  
¡Los que teméis a Yahvé, bendecid a Yahvé!
- 21 ¡Desde<sup>s</sup> Sión bendito sea Yahvé,  
que mora en Jerusalén!  
¡Aleluya!

- 1 a Según Jerónimo, habría que presuponer עֲבָדִים אֶת.
- 3 b El hecho de que יהוה falte en S ha motivado enmiendas. Y, así, se prefiere leer הוּא, pero entonces hay que omitir יה por razones métricas, y hay que insertar en su lugar יהוה. Pero es preferible atenerse al TM.
- 6 c Juntamente con unos pocos manuscritos y ateniéndose al sentido, habrá que suplir la preposición בַּ en la expresión וּבְכָל.
- 8 d Tal vez sea preferible leer וְעַד.
- 9 e TM: «En medio de ti, oh Egipto». Estas palabras son evidentemente una adición que, en lo referente a los «signos y prodigios», piensa en las plagas, pero no en el milagro que se produjo junto al mar de juncos (cf. v. 8); quizás בְּתוֹכֵי מִצְרַיִם sea también una variante de בְּכוֹרֵי מִצְרַיִם en el v. 8.
- 17 f יש («existe») debe eliminarse por ser un pleonasma.
- 21 g בְּצִיּוֹן resulta extraño. Tal vez sea preferible leer בְּצִיּוֹן.

## Forma

En la métrica del Sal 135 predomina el metro 3 + 3 (v. 1-4.8-10.12-14.18.19). Conforme al metro 4 + 3 habrá que leer los v. 5.15. Se observan, además, los siguientes metros: 4 + 4 en los v. 16.17; 3 + 4 en el v. 20; 3 + 2 en el v. 21, y estructuras trimembres en el v. 6 (3 + 3 + 3), en el v. 7 (4 + 3 + 3) y en el v. 11 (3 + 3 + 3). Las correcciones efectuadas con fines métricos no son capaces de reconstruir una métrica regular.

El Sal 135 pertenece a la categoría de los cánticos de alabanza. Cf. Introducción § 6, 1. En este cántico de alabanza se han mezclado el himno imperativo y el himno participial hasta constituir una sola unidad. Cf. Introducción § 6, 1, Iaβ. Según los estudios de F. Crüsemann, debemos señalar lo siguiente: en el salmo se han unido dos formas himnicas que por naturaleza son radicalmente distintas. En los v. 1-3 encontramos la exhortación a la alabanza, con arreglo al estilo del himno imperativo; intentos de llevarla a cabo aparecen ya en el v. 3 y principalmente en el v. 4. Pero en el v. 5 encontramos un nuevo enfoque: se escucha la voz de una sola persona. Los v. 6-12 representan luego el verdadero *corpus* del poema: una enumeración de todo lo que Yahvé realiza. Después de la enumeración viene una interpelación formal dirigida a Yahvé (v. 13). El v. 14 vuelve a ofrecernos un nuevo enfoque, al que sigue luego la polémica contra los ídolos (v. 15-18). La conclusión la forman exhortaciones imperativas a la alabanza (v. 19s) y una fórmula de bendición. Por tanto, la sección central del poema está enmarcada por elementos del himno imperativo. Cf. F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 127ss.

## Marco

Nos imaginamos que el Sal 135 se entonaba por la comunidad congregada para el culto, con ocasión de una fiesta celebrada en el templo (F. Nötscher). Las exhortaciones que se hacen en los v. 19-21 nos permiten reconocer los círculos que tomaban parte en la alabanza. También se menciona el lugar en que se entonaba el cántico himnico («Sión», «Jerusalén»).

Pero se plantea un problema especial con respecto a la historia de las tradiciones de los temas que aparecen en el salmo. H. Gunkel cree que el Sal 135 es «una paráfrasis y una recopilación preparada para el culto». Este especialista llama la atención sobre pasajes paralelos y préstamos: v. 1 = Sal 113,1; v. 2 = Sal

134,1; v. 3a = Sal 136,1; v. 3b = Sal 54,8; v. 4 = Ex 19,5; Dt 7,6; v. 6a = Sal 115,3; v. 7 = Jer 10,13; 51,16; v. 10-12 = Sal 136,17-22; v. 13 = Ex 3,15; v. 14 = Dt 32,36; v. 15-20 = Sal 115,4-11. Es posible que el Sal 135 dependa literariamente —en parte— de salmos más antiguos. Pero habrá que tener en cuenta principalmente que este salmo se halla dentro de una corriente de tradición en la que es determinante el tema central del «éxodo de Egipto» y de «la entrada en la tierra de Canaán». Cf. G. von Rad, *El problema morfogenético del hexateuco*, 21,58; M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 51ss. El esquema canónico del «breve credo histórico» (Dt 26,5ss; 6,20ss) se deja sentir en diversos fragmentos históricos escritos en poesía y en prosa (cf. Sal 78; 105; 136; Ex 15; 1 Sam 12,8; Jos 24). Es interesante que esté ausente por completo la tradición del Sinaí, la cual pertenece a otro círculo de tradiciones y de culto. Pero incluso el Sal 135, que pertenece a una época muy tardía, contiene los rasgos fundamentales del esquema canónico. Habrá que suponer que los temas del «éxodo de Egipto» y de la «entrada en Canaán» se conmemoraban constantemente en la fiesta de pascua (cf. H.-J. Kraus, *Zur Geschichte des Passah-Massot-Festes im Alten Testament*: EvTh 1/2 [1958] 47-67). Sorprende el intenso realce que se da a los «signos y prodigios contra Faraón» (v. 9); cf. Ex 7-12. El salmo debe fecharse en época tardía.

## Comentario

- 1-4 El salmo comienza con un clamor de alabanza יהללו («aleluya»). Habrá que preguntarse si el Sal 135 pertenece también a los «salmos de aleluya» (cf. los comentarios a los Sal 111 y 113). El antiquísimo clamor de alabanza va seguido por el verdadero introito hímnico con exhortaciones a la alabanza. עבדי יהוה («siervos de Yahvé») podrían ser los sacerdotes que están en pie (עמד, v. 2.19.20) sirviendo a Yahvé, pero habrá que tener en cuenta que en el antiguo testamento también se llama «siervos de Yahvé» a los miembros de la comunidad (cf. el v. 14 y el comentario a Sal 134,1). La comunidad congregada para el culto está reunida en el templo y en los atrios del santuario para la adoración solemne. La expresión «nuestro Dios» (אלהינו), en el v. 2, recuerda la fórmula del pacto. La bondad y la amabilidad (cf. Sal 54,8) de Yahvé y de su nombre han hallado su expresión fundamental en la elección de Israel (cf. Dt 7,6). En el introito hímnico, el כִּי causal («porque») introduce una frase que habla

primeramente acerca de la relación fundamental de Yahvé con Israel. La tradición del éxodo es, en su más íntima esencia, tradición acerca de la elección (cf. Dt 7,6ss).

La sección principal comienza con un כִּי afirmativo («sí») y con el «enunciado confesional que proclama *a posteriori* un hecho»: אֲנִי יֹדְעֵתִי («yo sé»; cf. W. Zimmerli, *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel*, 35). Sobre אֲנִי יֹדְעֵתִי, cf. también Sal 119,75.152. Habrá que suponer que un solo hablante ha recitado las frases de la sección principal (cf. también Sal 8,4s). El v. 5 ensalza a Yahvé como «Dios Altísimo». Acerca de los nombres de Dios y sobre la idea del «Dios Altísimo», cf. Introducción § 10, 1. Se recoge aquí un antiquísimo tema de la tradición cultural de Jerusalén; ese tema enmarca la verdadera sección central: los vv. 8-12. Yahvé sobrepuja a todos los dioses (cf., a propósito, las afirmaciones que se hacen sobre los ídolos en los vv. 15-18). El «Dios Altísimo» es el Creador (v. 6s). También aquí aparece uno de los temas de la tradición cultural de Jerusalén (cf. Introducción § 10, 1). Yahvé es «el que hizo el cielo y la tierra» (עָשָׂה וְאָרֶץ וְשָׁמַיִם; Sal 134,3; Gén 14,19). El v. 5 quiere testificar ante todo la soberana libertad del Creador (cf. Sal 115,3). El poder del Dios de Israel no tiene límites. El v. 6 indica sólo en palabras claves los relatos primordiales de la lucha contra el caos, la victoria sobre el mar y sobre las תְּהוֹמוֹת («profundidades»). Cf. O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel*, ZAWBeih 78 (1959). En la mitología siro-cananea Baal es quien lanza los relámpagos y trae tormenta y lluvia sobre el país (cf. las estatuillas ugaríticas que muestran a Baal en actitud de arrojar un haz de relámpagos). En la confesión de fe de Israel se reverencia a Yahvé como el poderoso dispensador de la lluvia (cf. Sal 29,5ss; 68,10). Por lo demás, sobre la forma לַמָּטָר («para la lluvia») habría que hacer notar que, según las ideas corrientes en Canaán, no desciende la lluvia si no hay relámpagos que fulguren (cf. G. Dalman, *AuS* I, 215).

Nos preguntamos por qué razón se ha hecho que los enunciados sobre Yahvé Dios Altísimo y Creador precedan al tema de la actividad histórica de Yahvé (v. 8ss). Que nosotros sepamos, los temas de la creación pertenecen esencialmente a la fiesta de los tabernáculos. Pero suponemos, desde luego, que en tiempos posteriores se produjo en la poesía sálmica un intercambio de temas y tradiciones. Ahora bien, es obvio pensar que las características de los relatos de pascua constituían, dentro de las tradiciones sobre la actividad histórica, el elemento decisivo que atrajo las tradiciones sobre la creación. Los «signos y prodigios con-

tra Faraón» (v. 9) muestran a Yahvé como Señor de la naturaleza y dominador de los elementos. El tiene poder para realizar en el cielo y en la tierra todo lo que le place (v. 6).

8-12 Un análisis de los temas de los v. 8-12 nos muestra primeramente el hecho notable de que no se hable explícitamente del milagro del mar. Se mencionan las grandes hazañas de Yahvé: las plagas (v. 8.9), la victoria alcanzada sobre las naciones y los reyes extranjeros (v. 10.11), y la donación del país como הַנְּחִלָּה («heredad») de Israel (v. 12). En tiempos posteriores ocuparía más el primer plano de la atención la leyenda de pascua (Ex 7-12). A propósito de las tradiciones que aparecen en los v. 8-18, cf. Ex 12,29; Sal 78,43-53; 136,17s; Núm 21,21-24.33-35. Jos 11,23; 12.

13-14 Un interludio himnico (v. 13.14) en los v. 15-18 ensalza el nombre de Yahvé y las hazañas del Dios de Israel.

15-18 Los v. 15-18 deben verse en conexión con los v. 5s. Sorprenden las concordancias con Sal 115,4ss. También en el citado salmo se contraponen el poder soberano y la actividad de Yahvé a la impotencia de los ídolos. Es innegable la influencia del Deuteronomio sobre ambos pasajes sálmicos. Cf. el comentario a Sal 115,4ss.

En Is 2,8 se dice ya que los dioses son obra de manos de hombre. Por tanto, habían surgido ya los profetas del siglo VIII con su manera de pensar que resalta plenamente en el Deuteronomio. La imprecación que aparece en Sal 135,18 es «cierta huella de las antiguas formulaciones sacras pertenecientes a la ceremonia de la execración» (G. von Rad, *Sabiduría en Israel* [1985] 224). Porque también el mensaje profético, que está dirigido contra los dioses y las imágenes de los ídolos, se halla en relación íntima con el ceremonial de la imprecación, que en el salmo que estamos estudiando se observa como un eco tardío.

19-21 En los v. 19s encontramos una enumeración y una interpelación dirigida a diversos grupos (cf. los comentarios a Sal 115, 9s.12; 118,2ss). Reconocemos aquí a los miembros de la comunidad de después del destierro que participaban en el culto. בָּרַךְ («benedicir») tiene el significado de «reconocer omnímodamente a alguien en su situación de poder y en sus títulos de majestad» (F. Horst, *Segen und Segenshandlungen in der Bibel: EvTh 7* [1947] 31; pero consúltese también G. Wehmeier, *Der Segen im Alten Testament* [1970]). Benedicir es una forma de alabar. El solemne cántico de alabanza va dirigido al Dios que se halla presente en Jerusalén.

## Finalidad

La sección central (v. 8-12), que trata de la historia de la salvación y que menciona las hazañas fundamentales de Yahvé e incluye en sí el misterio de la elección (v. 4), está enmarcada por exhortaciones a la alabanza (v. 1-3.19-21) y por la glorificación del Dios de Israel, el Dios que es soberano y que está exaltado por encima de todos los impotentes dioses (v. 5-7.15-18). Por tanto, dos marcos rodean la actividad fundamental de la historia de la salvación. El Sal 135 es un cántico de la comunidad que adora y alaba. Pero lo más característico del salmo es el claro contraste: Yahvé ha demostrado en grandes hazañas su poder y su gracia, mientras que los dioses —como obras que son de manos de hombre— revelan su impotencia. En todo ello se trata supremamente de la verdadera y recta confianza (v. 18).

# LITURGIA DE ACCION DE GRACIAS POR LOS ACTOS SALVIFICOS DE YAHVE

*Bibliografía:* J. Obermann, *An Antiphonal Psalm from Ras Shamra*: JBL 55 (1936) 21-44; G. von Rad, *El problema morfogenético del hexateuco*, en *Estudios sobre el antiguo testamento* (Salamanca <sup>2</sup>1982) 11-80; A. Lauha, *Die Geschichtsmotive in den alttestamentlichen Psalmen*, *Annales Academiae Scientiarum Fennicae* (1945); M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (1948); L. Alonso Schökel, *Psalmus 136 (135)*: *Verbum Domini* 45 (1967) 129-138; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, *WMANT* 32 (1969) 74-76; P. Auffret, *Note sur la structure littéraire du Ps 136*: *VT* 27 (1977) 1-12.

- 1 Dad gracias a Yahvé, porque es bondadoso;  
¡sí, para siempre dura su bondad!
- 2 Dad gracias al Dios de dioses;  
¡sí, para siempre dura su bondad!
- 3 Dad gracias al Señor de señores;  
¡sí, para siempre dura su bondad!
- 4 Al único que ha hecho grandes maravillas<sup>a</sup>;  
¡sí, para siempre dura su bondad!
- 5 Al que hizo con sabiduría el cielo;  
¡sí, para siempre dura su bondad!
- 6 Al que consolidó la tierra sobre las aguas;  
¡sí, para siempre dura su bondad!
- 7 Al que creó<sup>b</sup> grandes luminarias;  
¡sí, para siempre dura su bondad!
- 8 El sol para que reine de día;  
¡sí, para siempre dura su bondad!
- 9 La luna <sup>c</sup>‘para que reine<sup>d</sup> de noche;  
¡sí, para siempre dura su bondad!
- 10 Al que golpeó a los egipcios en sus primogénitos;  
¡sí, para siempre dura su bondad! ..

- 11 Y sacó a Israel de entre ellos;  
¡sí, para siempre dura su bondad!
- 12 Con mano fuerte y brazo extendido;  
¡sí, para siempre dura su bondad!
- 13 Al que dividió en dos el mar de juncos;  
¡sí, para siempre dura su bondad!
- 14 E hizo pasar por el medio a Israel;  
¡sí, para siempre dura su bondad!
- 15 Y a Faraón y a su ejército<sup>e</sup> los arrojó al mar de juncos;  
¡sí, para siempre dura su bondad!
- 16 Al que condujo a su pueblo a través del desierto;  
¡sí, para siempre dura su bondad!
- 17 Al que golpeó a reyes poderosos;  
¡sí, para siempre dura su bondad!
- 18 Y dio muerte a reyes famosos;  
¡sí, para siempre dura su bondad!
- 19 A Sijón, rey de los amorreos;  
¡sí, para siempre dura su bondad!
- 20 Y a Og, rey de Basán;  
¡sí, para siempre dura su bondad!
- 21 Y dio su tierra en heredad;  
¡sí, para siempre dura su bondad!
- 22 En heredad a Israel, su siervo;  
¡sí, para siempre dura su bondad!
- 23 Al que se acordó de nosotros en nuestra humillación;  
¡sí, para siempre dura su bondad!
- 24 Y nos rescató de nuestros enemigos;  
¡sí, para siempre dura su bondad!
- 25 Al que dio pan a toda carne;  
¡sí, para siempre dura su bondad!
- 26 Dad gracias al Dios del cielo;  
¡sí, para siempre dura su bondad!

4 a Por razones métricas se ha propuesto a veces suprimir גּוּלְאוֹת וּגְדֻלוֹת, pero convendrá atenerse al TM.

7 b El G lee adicionalmente מִוֶּשֶׁפ (לְבָדוּ).

9 c TM: «y las estrellas». Se trata de una complementación que recarga el verso y que debe suprimirse.

d El plural se produjo por extensión; como en el v. 8, habrá que leer לְמִמְשָׁלֶתָּ לָּךְ.

15 e A veces se suprime וְחִילוֹ por razones métricas, pero convendrá seguir al TM.

## Forma

En lo que respecta a la métrica, el Sal 136 no ofrece dificultades. Predomina el metro 3 + 3: v. 1-3.5-11.13.14.16-26. Los v. 4.12.15, que deben leerse según el metro 4 + 3, podrían adecuarse al metro normal por intervención de la crítica textual, pero no se puede proceder en tal caso con absoluta seguridad.

El Sal 136 pertenece a la categoría de los cánticos de alabanza, con características de himno imperativo tanto por su estructura como por su estilo. Cf. Introducción § 6, 1, Ia. Este salmo, «considerado en su forma global, es un desarrollo de la forma básica del himno imperativo. El cumplimiento del imperativo, en este caso, no se produce una o varias veces después de diversas estrofas, sino que se repite después de cada uno de los breves estiquios del salmo, y consiste en la fórmula estereotipada  $\text{כִּי לַעֲוֹלָם חָסְדוֹ}$ ; esta fórmula, probablemente, era cantada todas las veces por la comunidad como respuesta a cada uno de los estiquios» (F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 [1969] 74). Según este análisis y su conclusión, el cumplimiento del imperativo del salmo, que H. Gunkel quería ver en la denominada «sección principal», no consiste en la enumeración de los actos de Yahvé en el primer hemistiquio de cada estrofa, sino en el segundo hemistiquio correspondiente. Los primeros hemistiquios del salmo deben entenderse como desarrollo del  $\text{לִיהוָה}$  («a Yahvé») a partir de la forma básica del himno imperativo (Crüsemann, 75). Un paralelo formal con el Sal 136 lo tenemos en Eclo 51. Cf. T. Vargha, *De Psalmo hebraico Ecclesiastici c. 51: Antonianum* 10 (1935) 3-10.

## Marco

Como ya se hizo notar, si suponemos que la frase repetida constantemente en este himno era un responsorio cantado por la comunidad, entonces habrá que entender el Sal 136 como una liturgia hímica que debía de tener su *Sitz im Leben* en el culto divino de Israel. Suponemos que la enumeración de las grandes hazañas de Yahvé en la creación y en la historia de la salvación la cantaba un solista (cf. el comentario a Sal 135,5), mientras que el segundo hemistiquio (con su vieja fórmula de acción de gracias, constantemente repetida), era cantado por la asamblea de la comunidad. Cf. Sal 118,1-4 (Eclo 51,1ss). J. Obermann llamó la atención sobre un paralelo de tal letanía en el antiguo oriente. En el himno a El, de Ras Shamra, publicado por Dhorme (cf.

Syria XVI, 231s), encontramos una liturgia parecida a la del Sal 136.

Será difícil determinar en qué fiesta se entonaba como liturgia el Sal 136. H. Schmidt piensa que el v. 25 es el verdadero objetivo de todo el salmo porque debe de referirse a una fiesta para celebrar la recogida de la cosecha. Pero será muy difícil dar al v. 25 un acento especial. La enumeración de las hazañas divinas en la creación y en la historia de la salvación, principalmente la recitación de las tradiciones acerca del éxodo y de la ocupación del país, constituye indudablemente el centro de todo el salmo. En 2 Crón 7,3.6 encontramos una clave para saber cómo la comunidad congregada para el culto cantaba el Sal 136 en los tiempos de después del destierro. En una fiesta del templo se llevaba a cabo una gran *proskynesis* ante Yahvé. Era algo corriente en Jerusalén desde los tiempos más antiguos, principalmente con ocasión de la fiesta de los Tabernáculos (cf. los comentarios a Sal 24; 95,2; 99,5). Pero el Sal 136 no pertenece probablemente a la tradición de la fiesta de otoño sino a la tradición cultural de la fiesta de la pascua. Los temas dominantes, el «éxodo de Egipto» y la «entrada en la tierra de Canaán», se conmemoraban incesantemente en Israel durante la fiesta de la pascua y de las *mazzot* (cf. H.-J. Kraus, *Zur Geschichte des Passah-Massot-Festes im Alten Testament*: EvTh 18 [1958] 47-67). Cf. también el comentario al Sal 135, «Marco». En todo caso, es indudable que en los tiempos de después del destierro la fiesta de pascua ocupó un lugar central en las grandes festividades de culto. En este ciclo de fiestas pudieron recogerse tradiciones y costumbres de la antigua fiesta de los Tabernáculos.

En el Sal 136 son notables las tradiciones. Como el Sal 135, también el Sal 136 debió de tomar préstamos literarios. Esta hipótesis parece obvia principalmente en relación con la época tardía. Pero habrá que tener en cuenta que el salmo se halla dentro de una corriente de tradiciones en las que son determinantes los temas del «éxodo de Egipto» y de la «entrada en la tierra de Canaán». Cf. G. von Rad, *El problema morfogénético del hexateuco*, 29s, 70s; M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 51ss. Los sumarios a manera de confesiones de fe que encontramos en los himnos históricos del Salterio pueden derivarse en su estructura fundamental del «breve *credo* histórico» (Dt 26,5ss; 6,20ss) que no menciona los acontecimientos del Sinaí y que establece un determinado curso de la historia de la salvación (cf. también Sal 78; 105; 135; Ex 15; 1 Sam 12,8; Jos 24). En el Sal 136, a los dos «temas fundamentales» se añadieron

otros dos temas: 1. el «pórtico» de la tradición sobre la creación, que en los v. 4-9 recurre principalmente a Gén 1; 2. el tema de la «conducción a través del desierto» (v. 16), que en otros tiempos se había transmitido de manera independiente (cf. M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 62s).

Sobre la datación del salmo no podremos dar ninguna explicación segura. Sin embargo, mucho habla en favor de una época posterior al destierro. Como hemos de ver todavía, algunos enunciados presuponen que ya ha quedado terminado el Pentateuco.

## Comentario

Los v. 1-3 exhortan a la comunidad a alabar con acción de gracias a Yahvé. Sobre el v. 1, cf. Sal 106,1; 107,1; 118,1. El estribillo responsorial comienza inmediatamente en estos primeros versículos. Los nombres que se aplican a Dios en los v. 2.3 nos permiten reconocer un trasfondo politeísta (H. Gunkel). Aquí se dejan sentir antiquísimas tradiciones de Jerusalén, según las cuales se realizó al «Dios Altísimo» y se le hizo salir del panteón de los dioses y de los poderes (cf. Introducción § 10, 1). Yahvé es el «Dios Altísimo» (cf. también Dt 10,17). El es יהוה: el Señor y Creador del mundo (cf. el comentario a Sal 8,2). También en Sal 135,5 se observa el singularísimo recurso a las tradiciones culturales de Jerusalén. Las expresiones con que se designa a Dios introducen los enunciados que se hacen acerca de la creación.

Las referencias al poder creador de Yahvé en los v. 4-9 se hallan relacionadas con una tradición que se observa también en otros salmos. Primeramente se destaca en general la actividad taumatúrgica del Dios de Israel (v. 4; cf. Sal 72,18; 86,10). Se acentúa la singularidad exclusiva de su acción. Luego, en una sola frase, se proclama el milagro de la creación del cielo (cf. el comentario a Sal 8,4s; Jer 10,12). La tierra quedó consolidada «sobre las aguas» (cf. Sal 24,2). Debajo de ella están las aguas primordiales. יָקַר, con su significación fundamental de «apisonar», no debería traducirse por «extender»; el verbo designa la acción de consolidar y endurecer un elemento. Los v. 7-9 recuerdan el pasaje de Gén 1,14-18, y podrían referirse al texto del primer relato de la creación. Pero sería también posible una tradición independiente, de la que hubiera surgido Gén 1,14ss. Cf. un problema parecido en el Sal 8.

El tema de la «creación» —según las investigaciones en materia de historia de las tradiciones— es un «pórtico» que da acceso a los acontecimientos centrales de la historia de la salvación (v. 10-24; cf. G. von Rad, *El problema morfológico del hexateuco*, 67ss).

10-16 En los v. 10ss se enumeran ahora las efemérides y los hechos fundamentales de la historia de la salvación. Sobre los v. 10-22, cf. también Sal 135,8-12. Los v. 10-12 nos recuerdan la leyenda de la pascua (Ex 11-12). Acerca del v. 11 (y también del v. 19) señala M. Noth «que la enumeración de las hazañas de Dios... es posterior, evidentemente, a la terminación del Pentateuco». Cf. M. Noth, *Num 21 als Glied der 'Hexateuch'-Erzählung*, en *Aufs. z. bibl. Landes- und Altertumskunde I* (1971) 99, nota 75. Aunque en el Sal 136 aparezcan «formas puras» y «tradiciones canónicas», no debemos desatender los pasajes que demuestran concordancia con el Pentateuco ya terminado.

En los v. 13-15 se menciona luego el milagro del mar. Es muy singular la imagen que aparece en el v. 13a. H. Gunkel pensaba en un motivo de cuento. Pero R. Dussaud ha demostrado que la imagen de «dividir en dos» el mar tiene su origen en la mitología de la lucha contra el dragón. El verbo *gwr* aparece en los textos de Ras Shamra. R. Dussaud escribe: «Pero el pasaje principal es la expresión 'agwr ym bn ym ('yo haré separación entre mar y mar'). El empleo del verbo *gwr* en el sentido de 'separar las aguas' concuerda con Sal 136,13, que se refiere precisamente al paso del mar Rojo» (cf. R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament* [1937] 61). Por tanto, los relatos de Ex 14,21ss fueron recibidos según las imágenes de la mitología del oriente antiguo. Sobre el v. 13, cf. Ex 14,16-31; acerca del v. 15, cf. Ex 14,27. El tema de la «conducción a través del desierto» (v. 16) debió de penetrar ya desde muy pronto en los salmos históricos, después de haber tenido constantemente un significado independiente en la tradición del antiguo testamento (cf. Am 2,10; Dt 8,15; Jer 2,6).

17-26 En los v. 17ss se describen los acontecimientos de la «entrada en la tierra de Canaán». En el v. 17 no debería sustituirse מלכים («reyes») por גוים (naciones) o por לאמים (pueblos). El versículo podría aludir a la lista de los reyes vencidos, que leemos en Jos 12, mientras que el v. 18 conduce a la especial mención que se hace de los reyes Sijón y Og, de la Jordania oriental (cf. Sal 135,10s; Núm 21,21-24.33-35). El milagro de la donación de la tierra concluye las acciones fundamentales de la historia de la salvación (v. 21s). Los v. 23.24 podrían referirse a los sucesos del tiempo de los jueces, en los que Yahvé protegió a su pueblo en la נחלה («heredad»).

El v. 26 termina con una exhortación y vuelve al estilo formal de los v. 1-3. También el nombre divino de אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם («Dios del cielo») pertenece a la tradición cultural del «Dios Altísimo» (cf. Introducción § 10, 1).

## **Finalidad**

Con alabanzas llenas de gratitud, la comunidad del antiguo pacto conmemora las grandes hazañas de Yahvé en la creación y en la historia; esa comunidad vive de las maravillas obradas por su Dios (v. 4). «Tales expresiones, que provienen más bien del ámbito cultural, se caracterizan por su concentración exclusiva sobre la acción divina. Israel es el objeto mudo y pasivo de la actividad de Yahvé» (G. von Rad, *TeolAT I*, 354).

## «JUNTO LOS RÍOS DE BABILONIA...»

*Bibliografía:* H. E. von Waldow, *Anlass und Hintergrund der Verkündigung des Deuterocesaja* (tesis Bonn 1953); K. Galling, *Erwägungen zur antiken Synagoge*: ZDPV 72 (1956) 163-178; G. Sauer, *Die strafende Vergeltung Gottes in den Psalmen* (tesis Basel 1957); F. Luke, *The Songs of Zion as a Literary Category of the Psalter*: *Indian Journal of Theology* 14 (1965) 72-90; U. Kellermann, *Psalms 137*: ZAW 90 (1978) 45-58; M. Halle-J. McCarthy, *The Metrical Structure of Psalm 137*: JBL 100 (1981) 161-167; G. S. Ogden, *Prophetic Oracles against Foreign Nations and Psalms of Communal Lament: The Relationship of Ps 137 to Jer 49,7-22 and Obadiah*: JStOT (1982) 89-97.

- 1 Junto a los ríos de Babilonia  
nos sentábamos y llorábamos,  
al acordarnos de Sión.
- 2 En los sauces, allí  
colgábamos nuestras liras.
- 3 Sí, allí nos pidieron  
nuestros guardianes<sup>a</sup> canciones  
y nuestros opresores<sup>b</sup> alegría:  
«¡Cantadnos  
uno de los cánticos<sup>c</sup> de Sión!».
- 4 ¿Cómo podríamos cantar  
un cántico de Yahvé  
en tierra extranjera?
- 5 Si te olvido, oh Jerusalén,  
¡que 'se seque'<sup>d</sup> mi mano derecha!
- 6 ¡Que se me pegue la lengua al paladar,  
si no me acuerdo de ti,  
si no enaltezco a Jerusalén  
por encima de la mayor de mis alegrías!
- 7 ¡Recuerda, oh Yahvé,  
contra los hijos de Edom  
el día de Jerusalén!

Ellos decían: «¡Arrasadla! ¡Arrasadla hasta sus cimientos!».

- 8 ¡Oh hija de Babilonia, tú la ‘destructora’<sup>e</sup>,  
bien haya el que te dé tu merecido! “<sup>f</sup>  
9 ¡Bien haya el que agarre y estrelle  
a tus hijos contra la peña!

- 3 a Habría que traducir literalmente: «los que nos tenían cautivos».  
b תולל aparece sólo en este lugar en todo el antiguo testamento. Es una expresión que se deriva de לל («lamentarse»). Se refiere a los malos tratos y castigos inferidos a los prisioneros.  
c No es necesario poner el plural משיירי.  
5 d TM: «así te olvide...». Se trata, evidentemente de un error de copista. G y san Jerónimo: תשכח; T: אשכח. Lo mejor será leer תכחש (Os 9,2; Hab 3,17). Habría entonces un juego de palabras con el verbo paralelo אשכח.  
8 e TM: «Tú, la destruida». Con ס’ hay que leer, de acuerdo con el sentido: השדודה.  
f TM: «por lo que hiciste con nosotros». Se trata, evidentemente, de una adición que recarga el verso, y que deberá ser eliminada (cf., a propósito de esta complementación, Ap 18,6).

## Forma

La estructura métrica —con arreglo a la secuencia de los versos— es la siguiente: 2 + 2 + 2, 3 + 2, 2 + 2 + 2, 2 + 2, 2 + 2 + 2, 3 + 2, 3 + 2, 3 + 2, 2 + 2 + 2, 3 + 2, 3 + 2, 3 + 2.

Sobre el Sal 137, H. Schmidt afirma lo siguiente en su comentario: «El poema se halla completamente solo en el Salterio. No puede asignarse a ninguno de los géneros que encontramos en otros salmos». H. Schmidt piensa que esta singularidad podrá expresarse muy acertadamente diciendo que se trata de una «balada». Desde luego, habrá que admitir que el Sal 137 es muy singular en su forma. Sin embargo, es demasiado precipitado el querer renunciar por este motivo a un análisis desde el punto de vista de la crítica de las formas. Porque, ante todo, habrá que partir de la sencillísima observación de que en el v. 3 se menciona explícitamente el género literario del salmo. Al salmista le pidieron que cantara un «cántico de Sión» (שיר ציון). Sobre la categoría de los cánticos de Sión, cf. Introducción § 6, 4. Sobre

las razones para considerar el Sal 137 como un «cántico de Sión», cf. también F. Luke, *The Songs of Zion as a Literary Category of the Psalter*: *Indian Journal of Theology* 14 (1965) 72ss.

Ahora bien, no debemos detenernos en esta observación inicial. Aquellas personas a quienes se pide que canten un cántico de Sión, no están ni mucho menos en condiciones —debido a su situación actual (v. 1)— de entonar sus antiguos cánticos de Sión. Todo se ha convertido en sufrimiento y lamentación. Claramente nos explica el v. 4: «¿Cómo podríamos cantar un cántico de Yahvé en tierra extranjera?». A pesar de todo, no se ha olvidado a Jerusalén. Y los tonos del cántico de Sión vuelven a escucharse en aquel cántico de oración de la comunidad que se lamenta y expresa sus sentimientos de duelo. Cf. Introducción § 6, 2, Iß. El «nosotros» es el nosotros de la comunidad que se lamenta y expresa su duelo, de la comunidad que presenta ante Yahvé su petición (v. 7). Al mismo tiempo, las imprecaciones de los v. 7ss son un elemento que se halla muy cerca de aquellos cánticos de oración entonados por quienes se han visto traumatizados por la humillación sufrida a manos de los enemigos extranjeros.

El Sal 137 es un ejemplo impresionante de que, en la historia de la poesía sálmica, las formas y los géneros tienen gran capacidad de persistencia, pero no son los factores dominantes. La situación y la temática se imponen.

## Marco

El Sal 137 es el único salmo del Salterio que no puede fecharse con seguridad. En él se hace referencia a la situación de los judíos deportados a Babilonia. Existe aún el imperio babilónico (v. 8). Ahora bien, el cantor, que en el v. 5 irrumpe fuera de la lamentación y eleva su voz, no mora ya probablemente «junto a los ríos de Babilonia» en el momento de la composición del cántico (cf. □Ψ en los v. 2.3). Lo contempla todo retrospectivamente. En los v. 1-3 se describen en tiempo perfecto los acontecimientos que tuvieron lugar en el extranjero.

En la investigación histórica de los salmos, el Sal 137 tuvo siempre una posición clave. Resulta una imagen curiosa, cuando se ve en conjunto la historia de la investigación. Mientras que B. Duhm consideraba el Sal 137 como el salmo más antiguo del Salterio, vemos que I. Engnell opina que se trata del salmo más reciente (I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* [1945] 176, nota 2).

Pero ¿cómo habrá que imaginarse en concreto el *Sitz im Leben* del Sal 137? ¿habrá que admitir realmente que aquí, en forma de «balada», se narra un episodio de la historia de Israel? Esta interpretación difícilmente estará en lo cierto. Es más probable que el salmo tuviera su origen en una solemnidad de lamentación organizada por los desterrados. Cf., a propósito, H. E. von Walderow, *Anlass und Hintergrund der Verkündigung des Deuterocesaja*, 104-123; H.-J. Kraus, BK XX § 3. Estando en tierra extranjera se piensa en Sión (v. 1); se recuerda el día en que fue destruida Jerusalén (v. 7). Esta situación cultural es, seguramente, la que mejor explica el Sal 137. H. Ewald fue el primero en ver tales relaciones.

## Comentario

1-2 Como sucede con frecuencia en los cánticos de oración de una comunidad, también el Sal 137 comienza con una descripción del llanto y la lamentación de la comunidad congregada para el culto. La indicación de lugar על נהרות בבל («junto a los ríos de Babilonia») hace referencia a los canales que recorren las tierras de aluvión de los cursos bajos del Eufrates y del Tigris. Según Ez 1,1; 3,15, habrá que pensar (entre otros) en el «río Quebar» (*nāru kabaru*).

La descripción de la situación en el v. 1 ha originado extraordinarias dificultades a los exegetas (cf. la visión de conjunto que ofrece H. Gunkel). Pero la explicación más sencilla y esclarecedora es la que nos da H. Ewald, quien dice que los judíos desterrados se reunían junto a los cursos de agua de los canales para recordar la destrucción de Jerusalén. El agua del «país extranjero» (v. 4) debió servir no sólo para los ritos de lamentación (cf. 1 Sam 7,6) sino también para las abluciones culturales. Sobre el rito de lamentación y llanto, cf. también Lam 2,10s.18ss; 3,48ss. בוכרנו («al acordarnos») no se refiere seguramente a un recuerdo cualquiera, sino a la lamentación cultural de la comunidad. Estas relaciones se infieren directamente de la forma del cántico de oración de la comunidad en los v. 1s. Y, así, el v. 2 no debió de ser tampoco una impresión lírica, sino un acto determinado de celebración comunitaria de lamentación. Las liras, instrumento que se tañe para cantar alegres alabanzas, habían enmudecido y colgaban de los sauces de las orillas. En el fondo de todo se halla la idea de que también los objetos pueden «estar de duelo» (cf. Lam 1,4).

A propósito del Sal 137 se ha formulado a menudo la pregunta sobre cómo habrá que imaginarse las reuniones de culto de los judíos desterrados. Difícilmente podrá pensarse en la creación de la sinagoga durante los tiempos del destierro. Lo más verosímil es que los desterrados se reunieran en determinados lugares (por ejemplo, en las casas de sus ancianos o junto a los canales). Estas reuniones debieron tener dos fines: 1. lamentarse por la destrucción del santuario de Jerusalén y pedir que cambiara radicalmente la suerte de los desterrados; 2. aguardar insistentemente una declaración profética que anunciara el futuro. Deducimos de 1 Re 8,46ss que la comunidad orante, en tales ocasiones, se volvía hacia Jerusalén al «dirigir sus oraciones» (*Kibla*).

Se ha tratado de entender psicológicamente la escena descrita en los v. 3.4, y se ha querido ver cómo los opresores extranjeros se burlaban de los cautivos obligándolos a que los alegraran con canciones al son de la lira. Pero los enunciados del salmo se hallan a un nivel más profundo. Por sus motivos se relacionan con las preguntas sarcásticas hechas por los enemigos («¿pero dónde está ahora vuestro Dios?»; cf., por ejemplo, Sal 79,10; 115,2). Quieren que se haga patente el contraste entre el tema de los cánticos de Sión y la situación actual de los desterrados. Tal es el sentido de la petición que se escucha en el v. 3 (cf. Lam 2,15). Es interesante la «denominación del género»: שִׁיר צִיּוֹן, que correspondería a los Sal 76; 84; 87; 122. 3-4

En tono de lamentación, el v. 4 responde a las insinuaciones sarcásticas de los enemigos. En tierra extranjera, separados como estaban de Sión, no podían entonar cánticos de alabanza en honor de Yahvé. Algunos matices de esta respuesta son importantes. El salmista, al hablar de שִׁיר יְהוָה («cántico de Yahvé»), se refiere seguramente a los himnos en honor de Yahvé, a los cánticos que glorifican a Yahvé (cf. 2 Crón 29,27; Sal 33,2). También los cánticos de Sión glorifican a Yahvé. Pero tales himnos en honor de Yahvé no pueden entonarse en tierra extranjera. No es posible realizar allí un acto cultural (cf. 1 Sam 26,19; Os 9,3ss). El país es impuro (cf. Ez 4,13). Sin embargo, esta explicación no excluye que en tierra extranjera puedan celebrarse solemnidades de lamentación (cf. 1 Re 8,46ss).

En los v. 5.6 escuchamos a un solo cantor, tal vez al compositor del cántico, que hace que su voz resalte entre los lamentos de la comunidad. El salmista comienza formulando una imprecación condicional contra sí mismo. ¿Qué sentido tienen sus palabras? 5-6

Se ha pensado que en los v. 5s se declara con insistencia: ¡Jamás cantaré un cántico de Sión en tierra extranjera! ¡que se seque mi mano antes de coger la lira! ¡que se pegue mi lengua al

paladar antes que cantar el himno que me exigen los que me oprimen!

Pero ¿será correcta esta interpretación? Los v. 5.6 son, más bien, un cántico de Sión. El cantor declara: ¡Jamás olvidaré yo a Jerusalén! ¡la ciudad de Dios es la mayor de mis alegrías! Estas declaraciones y confesiones, revestidas de la forma de una imprecación contra uno mismo, son indudablemente una glorificación de Sión. Entonces los v. 5.6 tendrían el siguiente sentido: Es verdad que en tierra extranjera no puedo cantar alegres cánticos de Sión, pero ¡jamás olvidaré a Jerusalén! ¡para mí Jerusalén es la mayor de todas mis alegrías! Un voto así, formulado bajo el signo de una imprecación dirigida contra uno mismo, sería perfectamente concebible en el marco de una solemnidad de lamentación que conmemore la destrucción de Jerusalén (v. 7). Sobre la imprecación dirigida contra uno mismo, cf. Job 31,22; Sal 7,6.

7-9 El Sal 137 termina con dos imprecaciones. Cf. también Sal 79,10ss; Lam 1,20-22: 3,64ss. La maldición contra Edom desempeña también un papel especial en Lam 4,21. Jamás se ha olvidado que Edom, en el momento de la destrucción de Jerusalén («el día de Jerusalén», יוֹם יְרוּשָׁלַם), se puso de parte de los enemigos y sintió gozo maligno en la destrucción de la ciudad santa (cf. también Abd 8-15; Ez 25,12s; 35,5ss). «Es significativo que la maldición contra Edom se inserte aquí, realmente en contra del contexto (J. Olshausen), y preceda incluso a la maldición dirigida contra Babilonia» (H. Gunkel). Evidentemente, la venganza contra la traidora Edom fue un tema especial de las lamentaciones por la caída de Jerusalén. Se invoca a Yahvé para que intervenga contra los edomitas, que tanto se habían gozado de la destrucción de la ciudad santa. Sobre el v. 7, cf. H. J. Boecker, *Redeformen des Rechtsleben im AT*, WMANT 14 (1970) 110.

La maldición contra Babilonia, en los v. 8.9, se descarga en irónicas felicitaciones dirigidas al ejecutor de la venganza. Es cruel el deseo expresado en el v. 9. Sin embargo, habrá que tener en cuenta dos puntos de vista: 1. El enunciado del v. 9 no es una expresión particular «del judaísmo antiguo que sabía mucho de odios y venganzas» (H. Gunkel), sino una referencia a la crueldad de las acciones guerreras del mundo antiguo en general. Cf. Os 10,14; 14,1; Nah 3,10; Is 13,16; 2 Re 8,12 (Lc 19,44). 2. La petición de venganza es una petición que apela al poder de Yahvé sobre la historia. Cf. también Ap 18,20. En medio del curso de la historia hay que dejar en claro si Yahvé es Dios y si triunfa sobre las grandes potencias.

## Finalidad

El Sal 137 nos permite reconocer el ansia y el anhelo con que la comunidad desterrada, separada del lugar de la presencia de Dios, se acordaba de Sión. Jerusalén es la «más excelsa de todas las alegrías» (v. 6). Pero la lamentación se sobrepone a todos los recuerdos. Se describe de manera muy impresionante a la comunidad sumida en llanto y que se consume de congoja. Aun a gran distancia, esa comunidad no puede menos de jurar de nuevo su fidelidad a Jerusalén (v. 5s), y de desear la destrucción de los enemigos.

El salmo muestra muchos puntos en común con el Sal 42/43 y con la intensa añoranza de Sión que también en él se manifiesta. Pero, dadas las circunstancias, modifica la forma y el contenido de los antiguos cánticos de Sión para que se ajusten a ellas. En todo esto es notable que los cánticos de Sión (שיר ציון, v. 3), según los entiende el salmo, no son cánticos para glorificar y ensalzar a Sión, sino «cánticos de Yahvé» (v. 4): salmos en los que todo el cántico, la oración y la glorificación se encaminan en primero y en último lugar al Dios de Israel.

La comunidad cristiana —en situaciones de opresión y de duelo— recogerá las lamentaciones de Israel. Pero sólo con muchas reservas y críticas podrá hacer suyos los deseos que se expresan en los v. 7-9.

## «TE DOY GRACIAS DE TODO CORAZON»

*Bibliografía:* Chr. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments* (1947); O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, ZAWBeih 64 (1934); F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 186ss, 210ss.

## 1 De David.

- ¡Te<sup>a</sup> doy gracias de todo corazón!  
 ¡En presencia de los dioses tañeré para ti!
- 2 ¡Me postro ante tu santo templo  
 y doy gracias a tu nombre  
 por tu fidelidad y bondad!  
 ¡Porque por encima de todos los ‘cielos’<sup>b</sup> has enaltecido  
 tu nombre ‘y’<sup>b</sup> tu palabra!
- 3 ¡En el día en que clamé, me escuchaste,  
 ‘acrecentaste’<sup>c</sup> el vigor de mi alma!
- 4 ¡Que te den gracias, oh Yahvé, todos los reyes de la tierra,  
 cuando escuchen las palabras de tu boca!
- 5 ¡Que canten sobre los caminos de Yahvé,  
 porque grande es la gloria de Yahvé!
- 6 Sí, sumamente excelso es Yahvé, y mira al humilde,  
 y reconoce<sup>d</sup> de lejos al orgulloso.
- 7 ¡Aunque yo tenga que andar en medio de la opresión,  
 tú me das vida a pesar de la ira de mis enemigos!  
 ¡Tú extiendes tu mano,  
 me ayuda tu mano derecha!
- 8 ¡Yahvé lo llevará a cabo para mí!  
 ¡Oh Yahvé, tu bondad dura eternamente!  
 ¡No abandones la ‘obra’<sup>e</sup> de tus manos!

a Algunos manuscritos y versiones añaden יהוה como invocación.

- 2 **b** El orden de los versos ofrece algunas dificultades en el v. 2. Si se añade **על־חסדך ועל־אמתך** a la primera parte trimembre del verso, entonces el v. 2b es demasiado breve para formar un verso completo independiente. Podríamos especular suponiendo que ha habido un error por haplografía en **שמך**, que debe desdoblarse en **על־כל־השָׁמַיִם** y **שמך**. Entonces, antes de **אמרתך** habría que poner la cópula **ו**. TM: «Sobre todo tu nombre tu palabra».
- 3 **c** TM: «Me hiciste inquieto». Esta lectura es absurda. Lo mejor es leer **תַּרְבָּה** (según G y T con sufijo; el sufijo falta en S). Cf. también Sal 18,36.
- 6 **d** La extraña forma **יִדַע** se halla probablemente en vez de **יָדַע** (cf. Ges-K § 69b, nota 1).
- 8 **e** TM: «las obras». Tal vez se trate en este caso de una manera no habitual de escribir el singular **מַעֲשֵׂה** (Ges-K § 93ss); algunos manuscritos y S leen el singular.

## Forma

No es posible ver claramente cuál es la disposición y la estructura de los v. 2.7. Así que, por lo que respecta a la métrica de esos versículos, no se podrán ofrecer sino conjeturas. En el v. 2 habría que leer 3 + 2 + 2 y 3 + 3; en el v. 7: 3 + 3 y 2 + 2. El v. 8 es también trimembre (3 + 3 + 3), mientras que en los versículos restantes la métrica es 3 + 3 (v. 1.3.5), y 4 + 3 (v. 4.6).

El Sal 138 pertenece a la categoría de los cánticos individuales de acción de gracias. Cf. Introducción § 6, 2, Iγ; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 210ss.

## Marco

Los cánticos individuales de acción de gracias, entonados por miembros de la comunidad cultural del antiguo testamento, se cantan en el atrio del templo (v. 2). El cantor del Sal 138 ha experimentado graves angustias (v. 3.7), pero Yahvé le escuchó (v. 3). No se nos dice cuáles fueron las angustias por las que tuvo que pasar el salmista. Podría tratarse de una grave enfermedad que le arrebató todo su vigor vital (v. 3b.7).

Se expresa constantemente la opinión de que el Sal 138 tuvo que ser entonado por un monarca. Sobre todo, el v. 4 no se entendería sino en labios de un rey. Pero esta interpretación está descaminada. Un rey no ora ante las puertas del templo (v. 2).

Además, hay que tener en cuenta que en el antiguo testamento los miembros de la comunidad pronuncian frases que propiamente sólo un rey podría decir (cf. *infra*, «Comentario»).

La fecha de la composición del salmo deberá fijarse en una época tardía, seguramente después del destierro. Habrá que presuponer que se conoce ya el mensaje del Deuteroisaiás. Suponemos que el salmo era un formulario que estaba a disposición de quien quisiera utilizarlo.

## Comentario

Sobre לָדוּד, cf. Introducción § 4, n.º 2. En algunos manuscritos de G encontramos la tradición, que resulta ya inexplicable, de que el Sal 138 hubiera sido compuesto por Zacarías o se hallase de algún modo en relación con él. 1-3

Con la primera palabra דָּוַד («te doy gracias») se define el carácter de todo el salmo. Un miembro de la comunidad del antiguo testamento comparece individualmente ante Yahvé para cantar un cántico de acción de gracias. Este cántico de acción de gracias es, al mismo tiempo, un testimonio de la ayuda milagrosa prestada por Yahvé, y una confesión de fe en la inmutable bondad de Dios para Israel. El salmo vibra con ferviente entrega a Dios: el cantor entona su cántico de acción de gracias «con todo el corazón». Ahora bien, ¿cómo habrá que explicar «en presencia de los dioses tañeré para ti»? Casi todas las antiguas traducciones eluden el chocante enunciado נִגַּד אֱלֹהִים. G traduce estas palabras por: ἐναντίον ἀγγέλων, y piensa evidentemente en los בְּנֵי־הָאֱלֹהִים. Expresa, por tanto, un desposeimiento de poder de los «dioses». S habla de «reyes» (armonizado así con el v. 4); T traduce por «jueces» (probablemente acercándose exegéticamente a lo que se dice en el Sal 82). También J. Wellhausen elude el chocante enunciado, refiriendo אֱלֹהִים a Yahvé y traduciendo sencillamente «Dios». Pero en todos estos intentos de traducción e interpretación se está eludiendo el sentido del texto. ¿Qué significa נִגַּד אֱלֹהִים? Hay que plantear de nuevo esta cuestión. Mencionaremos tres posibilidades de explicación: 1. אֱלֹהִים podría referirse a los «dioses» del panteón cananeo que con incesante rivalidad luchaban por conseguir el título soberano de «Dios Altísimo» (cf. Introducción § 10, 1). Si אֱלֹהִים hubiera que interpretarlo de esta manera, entonces el v. 1b tendría el siguiente sentido: Yahvé, mediante su intervención salvífica en la vida del salmista, ha demostrado ser el poderoso «Dios Altísimo». En una

audaz confesión de fe, el salmista demuestra ante los demás dioses que Yahvé es el único que tiene poder (cf. Ex 15,11; Sal 86,8). La concepción señalaría hacia la tradición cultural de Jerusalén, una tradición que data de la época preisraelita. 2. אלהים podría referirse, tal como lo entiende G (ἀγγέλων), a los seres divinos —desposeídos de poder— que viven en el mundo celestial. Entonces el salmista entonaría su agradecida alabanza ante los poderes supramundanos que ensalzan en todo momento a Yahvé (cf. Sal 29,1ss; 103,20s; 148,2). Pero גג tiene más bien el significado de la audaz confrontación. Por eso, junto al primer intento de interpretación, habrá que mencionar una tercera posibilidad. 3. Las antiguas tradiciones culturales de Jerusalén, según las cuales Yahvé —como el «Dios Altísimo»— tiene su trono por encima de todos los demás dioses (cf. también Sal 96,4; 97,7.9; 82,1ss), son concretadas por el Deuteroisaias en sentido escatológico. Yahvé entra en una suprema confrontación con los dioses de las naciones. Ahora bien, Israel es testigo de la actuación salvífica y constante de Yahvé (cf. Is 43,10; 44,8). Pudiera ser que el cantor del Sal 138, impresionado principalmente por el mensaje del Deuteroisaias, y como testigo de la poderosa y clemente actuación de Yahvé, eleve su voz en contra de todos los dioses. De esta manera no es necesario interpretar el Sal 138 en sentido «escatológico»; podríamos suponer que el salmista ha recogido la concretización de las antiguas tradiciones culturales de Jerusalén.

Es interesante un paralelo que se halla en Mesopotamia. Un orante declara: «La mención de tu nombre quiero glorificarla entre los dioses» (cf. F. Stummer, *Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen* [1922] 106). Según esto, el enunciado del salmista en el v. 1b es un elemento tradicional del lenguaje de las plegarias en el oriente antiguo.

En el atrio del templo, el salmista se prostra y adora «en dirección hacia el templo» (cf. Sal 5,8). El שם («nombre») testimonia el misterio de la presencia de Yahvé. Donde está el שם, allí está Yahvé mismo atendiendo con amor. Cf. O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, 38. La frase introducida por כי explica el fundamento de la acción de gracias. En su intervención, Yahvé ha revelado su grandeza y señorío. Con אמרה («palabra») se piensa probablemente en las palabras salvíficas con las que se promete ayuda al que padece la angustia (cf. el comentario a Sal 107,20; 119,37; 130,5; J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*: ZAW 52 [1934] 81-92).

ביום קראתי («en el día en que clamé») recuerda el momento en que la lamentación fue presentada ante Yahvé. Se atestigua

el milagro de haber sido escuchado (cf. el comentario a Sal 22,22). Yahvé acrecentó «el vigor de la נפש». H. Gunkel explica de la siguiente manera el v. 3b: Yahvé ha infundido en el cantor «el poderoso entusiasmo que se expresa en este cántico». Sería preferible entender el v. 3b a partir de תחיני («tú me das vida», v. 7): Yahvé arrebató de la esfera de la muerte a quien sufría, y le infundió nuevo vigor vital (Chr. Barth).

En su cántico de acción de gracias, el salmista se refiere a los «reyes de la tierra». Con asombro y adoración deben ellos reconocer el poder salvífico de las palabras de Yahvé (cf. el comentario al v. 2b). Como es natural, semejante expectación debe entenderse principalmente como referida a un rey. Los descendientes de David están destinados a ser «los más excelsos entre los reyes de la tierra» (Sal 89,28). Son los representantes del poder de Yahvé y, por tanto, los testigos del derecho del Dios de Israel al señorío universal. Pero estas expectativas, en el antiguo testamento, pasan también a labios de los miembros sencillos del pueblo de Dios (cf. Sal 22,28s; 47,2; 66,8; 67,4.6; 68,33; 96,7). La salvación de Yahvé es para todo el mundo. Lo que acontece en Israel tiene validez universal. El milagro de la condescendencia del «Dios Altísimo» que se inclina a los humildes (v. 6; cf. principalmente Is 57,15), una vez contemplada ejemplarmente en un solo caso, debe hacer que todos los poderosos sean testigos de ese hecho y se unan a la alabanza y la acción de gracias. Sobre el v. 6, cf. Sal 14,2; 33,13ss; 34,16s; 102,20s; 113,5ss.

Confesiones llenas de confianza, formuladas en los v. 7.8, sirven de final al salmo. Tan sólo con simples indicaciones se habla de los enemigos que oprimían al salmista y seguramente le siguen oprimiendo (cf. Introducción § 10, 4). El oprimido recibe de Yahvé vida y ayuda que le orienta en su camino. Sobre el v. 7, cf. Sal 3,7; 23,4. Es innecesario enmendar תחיני queriendo leer תנחני, porque en la segunda parte del v. 7 se habla de la mano extendida de Yahvé, esa mano que muestra el camino, y תחיני debe situarse junto a תרבה בנפשי עו («acrecentaste el vigor de mi alma», v. 3b).

## Finalidad

En el Sal 138 es muy significativa la manera en que un orante que está dando gracias a Dios se eleva muy por encima del horizonte de su propia vida. Interpela a dioses y a reyes. ¿Se trata aquí realmente de una expresión de «entusiasmo», de «éxtasis» y

de «sublime inspiración»? Esas explicaciones psicológicas no satisfacen. Hay que tener en cuenta, antes que nada, las tradiciones recogidas por el salmista. Y luego hay que reconocer sobre todo con qué marcado énfasis el cantor presenta sus propias experiencias como muestras ejemplares de la condescendencia bondadosa con que Yahvé fija su mirada en los humildes y en los necesitados de ayuda. Puesto que la actividad de Dios ocupa el centro del salmo, se interpela a dioses y a reyes. Mientras que los cánticos de acción de gracias de tiempos anteriores se dirigen principalmente a la comunidad de Israel (cf. el comentario a Sal 22,23s), vemos aquí que el mensaje del Deuteroisaiás da ocasión seguramente a que el orante individual se entienda a sí mismo como testigo que proclama ante dioses y reyes la salvación de Yahvé.

«¡OH YAHVE, TU ME HAS ESCUDRIÑADO  
Y ME CONOCES!»

*Bibliografía:* H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament*, ZAWBeih 49 (1928); H. Hommel, *Das religionsgeschichtliche Problem des 139. Psalms*: ZAW 47 (1929) 110ss; G. A. Danell, *Psalm 139*: Uppsala Universitets Årsskrift (1951) 1-37; E. Würthwein, *Erwägungen zu Psalm 139*: VT 7 (1957) 165-182; G. Sauer, *Die strafende Vergeltung Gottes in den Psalmen* (tesis Basel 1957); G. M. Behler, 'Seigneur, tu me sondes et tu me connais' (Psaume 139): Vie Spirituelle 50 (1959) 29-56; K. H. Bernhardt, *Zur Gottesvorstellung von Psalm 139*, en *Kirche, Theologie, Frömmigkeit. Festgabe für G. Holz* (1965) 21-31; J. L. Koole, *Quelques remarques sur Psaume 139*, en *Studia biblica et semitica*, T. C. Vrijezen *dedicatio* (1966) 176-180; M. Saebø, *Salme 139 og visdomsdiktningen*: TTKi 34 (1966) 167-184; G. M. Behler, *Der nahe und der schwer zu fassende Gott. Eine biblische Besinnung über Psalm 139*: *Bibel und Leben* 6 (1965); H. P. Müller, *Die Gattung des 139. Psalms*: *Deutscher Orientalistentag 1* (1968) 345-355; J. C. M. Holman, *Psalm 139. Basic Exegesis* (tesis Roma 1969); Id., *Analysis of the Text of Psalm 139*: BZ NF 14 (1970) 37-71; Id., *The Structure of Psalm CXXXIX*: VT 21 (1971) 298-310; R. Pytel, *Psalm 139,15*: *Folia Orientalia* 13 (1971) 257-266; R. Kilian, *In Gott geborgen. Eine Auslegung des Psalms 139*: *Bibel und Kirche* 26 (1971) 97-102; M. Mannati, *Psaume 139,14-16*: ZAW 83 (1971) 257-261; L. C. Allen, *Faith and Trial. An Analysis of Ps 139*: *VoxEv* 10 (1977) 5-23; L. Sabottka, *rē'êka in Ps 139,17 – ein adverbialer Akkusativ*: *Bibl* 63 (1982) 558s; G. Rice, *The Integrity of the Text of Psalm 139,20b*: *CBO* 46 (1984) 28-30.

- 1 Para el director del coro. De David. Un salmo.  
¡Oh Yahvé!, tú me has escudriñado y me conoces,
- 2 tú<sup>a</sup> sabes si me siento o me levanto;  
te das cuenta desde lejos de mis intenciones<sup>b</sup>.
- 3 Mi andar y mi reposar, tú lo examinas;  
estás familiarizado con todos mis caminos.
- 4 Sí, no hay palabra alguna en mi lengua,  
que tú, oh Yahvé, no la conozcas exactamente.

- 5 Por detrás y por delante me rodeas;  
pones sobre mí tu mano.
- 6 Demasiado maravilloso<sup>c</sup> es este<sup>d</sup> conocimiento para mí;  
demasiado elevado, no puedo alcanzarlo.
- 7 ¿Adónde me iré de tu espíritu,  
adónde huiré de tu rostro?
- 8 Si subo al cielo, allí estás tú;  
si me preparo un lecho en el mundo inferior, allí estás tú también.
- 9 Si me elevo con las alas de la aurora  
y descendiendo en el más alejado mar,  
10 aun allí 'se apoderaría'<sup>e</sup> de mí tu mano,  
y me alcanzaría tu diestra.
- 11 Y si dijera: «¡Que sólo me 'cubran'<sup>f</sup> tinieblas,  
y que sea la noche la luz que me rodee!»,  
12 las tinieblas no serían tenebrosas para ti,  
y la noche resplandecería como el día<sup>g</sup>.
- 13 ¡Sí, tú eres el que creó mis riñones;  
me tejiste en el seño de mi madre!
- 14 ¡Te doy gracias por crearme tan maravillosamente!  
¡Maravillosas son tus obras!  
¡Mi alma lo sabe muy bien!<sup>h</sup>
- 15 Mi cuerpo no estaba escondido a ti,  
cuando yo estaba siendo formado en lo oculto,  
polícromamente trabajado en las profundidades de la tierra.
- 16 ¡Ya en la forma primigenia<sup>i</sup> me veían tus ojos!  
¡En tu libro 'estaba escrito' 'cada día'<sup>j</sup>!  
¡'Todos mis días'<sup>k</sup> estaban formados,  
y sin embargo ninguno era todavía presente!
- 17 En cuanto a mí, ¡qué difíciles<sup>l</sup> son tus pensamientos, oh Dios!  
¡Qué enorme es su suma!
- 18 ¡Si yo fuera a contarlos, son más numerosos que la arena!  
¡'Si hubiera acabado'<sup>m</sup>, estaría todavía contigo!
- 19 ¡Oh si tú, oh Dios, mataras al malvado!  
¡Vosotros, los sanguinarios, apartaos de mí!<sup>n</sup>
- 20 ¡Los que hablan<sup>n</sup> de ti llenos de engaño,  
se 'alzan contra ti en vano'<sup>o</sup>!
- 21 ¿No iba yo a aborrecer, oh Yahvé, a los que te aborrecen?  
¿no iba a despreciar a 'los que te desprecian'<sup>p</sup>?
- 22 ¡Con odio incontenido los aborrezco,  
son enemigos para mí!
- 23 ¡Escudríñame, oh Dios, y conoce mi corazón!  
¡Examíname y conoce cómo pienso!
- 24 ¡Y mira si voy por el camino de la idolatría,  
y condúceme por el camino<sup>q</sup> eterno!

- a No es absolutamente necesario suprimir אַתָּה por razones métricas. 2
- b רַע tiene propiamente el significado de «codiciar», «aspirar».
- c *Ketib*: פְּלִיאָה (como femenino de פְּלִיאָה); *Qeré*: פְּלִיאָה (de פְּלִיאָה). 6
- d Según S podría leerse también הַדְּעָת; por el sentido, se trata de conocer a Dios.
- e TM: «conducir». En consonancia con el verbo paralelo en el v. 10b será preferible leer תִּקְחֵנִי de conformidad con G y S.
- f TM: «me aplasten». Pero por el contexto se ve claramente que la huida se realiza con el fin de evadirse. Por eso, será preferible leer יִשׁוּכְנִי = יִשׁוּכְנִי. Compárese con el texto que aparece en la versión de Símmaco (σ'): ἐπισκεπάσει, Ἄλλος καλύψει με. San Jerónimo traduce: «operient me» (o la lectura de dos manuscritos: «operiant me»)
- g TM: «Las tinieblas son como la luz». Estas palabras son, evidentemente, una adición que debe suprimirse del texto. 12
- h Sería posible que uno de los miembros del verso tuviera que eliminarse por ser una adición. 14
- i En el antiguo testamento, גֵּלִם aparece únicamente en este lugar y, como se ve por el Talmud, tiene el significado de «embrión», «cosa informe» (cf. KBL 185). 16
- j TM: «En tu libro se escriben todos». Esta lectura sería correcta, si en el v. 16a —según el parecer de muchos intérpretes— se corrigiera גֵּלְמֵי y se leyese גֵּמְלֵי («mis actos»). Pero si se acepta גֵּלְמֵי —con arreglo al TM—, entonces en el v. 16b habrá que leer יָבֵתֵב וְיָבֵתֵב.
- k TM: «días fueron formados». El verso es demasiado breve; falta un miembro. Por tanto, lo mejor será leer יָבֵתֵב.
- l יָקָר tiene el significado de: «ser difícilmente comprensible» (cf. Dan 2,11). 17
- m TM: «Estoy despierto». «Pero la hipótesis de que el compositor se hubiera quedado dormido mientras reflexionaba sobre la grandeza de Dios, es sumamente inadmisibles» (H. Gunkel). También será difícil pensar en el despertar después de una «incubación» nocturna en el templo (H. Schmidt, corrigiendo una hipótesis suya defendida en otro tiempo). Así que será preferible leer הַקְצוֹתֵי (de קָצַץ): «he acabado» (קָצַץ).
- n Se suele acomodar el v. 19b al v. 19a. Entonces se suprime מְנִי; el imperativo סוּרוּ se sustituye por יִסּוּרוּ. Pero se puede mantener perfectamente el TM.
- ñ Según ε' (quizás también según α', σ', θ' y san Jerónimo) podría leerse מְרוּרָה (de מָרָה), «resistir», pero podemos seguir al TM. 20
- o El texto se halla alterado. En primer lugar, נִשְׂאֵן podría entenderse como ortografía inusual de נִשְׂאוֹ (Ges-K § 23i). Pero luego, en el TM, es completamente absurda la lectura עֲרִיקָה («tus ciudades»). Es preferible leer: נִשְׂאוֹ לְשׂוֹאֵי עֲרִיקָה, en conexión principalmente con lo que se

dice en el v. 20a. La modificación propuesta a veces y que pretende corregir עריך por שמך (según Ex 20,7), se distancia mucho ortográficamente de lo que se dice en el texto, como señala con razón H. Gunkel.

- 21 p TM: «los que se alzan contra ti». Pero sería acertada la enmienda: ובמתקוֹטֵיךְ.
- 24 q E. Würthwein, en su ensayo *Erwägungen zu Ps 139*, señala con razón que עֶצֶב, probablemente, se refiere ante todo a la idolatría, mientras que עוֹלָם pudiera entenderse con arreglo al sentido que tiene פְּתוּחֵי עוֹלָם en Sal 24,7s (VT 7 [1957] 137s).

## Forma

El estudio del Sal 139, en la perspectiva de la crítica de las formas, no ofrece dificultades especiales por lo que a la métrica se refiere. Domina el metro 3 + 3: v. 3-13.16.18.20.22.24. Son trimembres (3 + 3 + 3) los v. 1-2.14.15. El metro 4 + 3 se encuentra en los v. 17.21.23; el metro 4 + 4, en el v. 19.

En crítica de las formas surgen mayores problemas cuando se quiere asignar el salmo a uno de los géneros conocidos. ¿Cómo habrá que entender el Sal 139? En primer lugar, llama la atención el profundo cambio que se siente al pasar del v. 18 al v. 19. H. Schmidt, teniendo en cuenta la sorprendente diferencia con que aparecen los v. 19-24, se decidió a desligar del cántico esa sección final por considerarla un poema independiente. El mencionado especialista formula la pregunta siguiente: «Esos versos de ritmo tan extrañamente desigual y de tan apasionada fogosidad, ¿formarán parte realmente del sereno poema al que van unidos, según se nos ha transmitido el salmo?». Ahora bien, la impresión emocional no puede eliminar el hecho de que el v. 24 se halla evidentemente en estrecha relación con el v. 1. El salmo constituye una unidad. Pero ¿a qué género literario habrá que asignar el cántico? H. Gunkel cree que el «tono fundamental» (*Grundstimmung*) del salmo es hímnico, pero hace resaltar que el «yo» del orante reflexiona de manera muy peculiar sobre la omnisciencia y la omnipresencia de Dios. «Esta actitud interna del salmista, nueva e inaudita en un himno a la creación, es la que también ha hecho saltar la forma típica del género: el compositor ha partido del género hímnico pero lo ha sobrepasado notablemente tanto por la forma como por el contenido de su composición» (H. Gunkel). De manera parecida se expresa R. Kittel: «El salmo es mitad himno mitad reflexión didáctica sobre uno de los mayores problemas teológicos, el del completo con-

trol divino a través del tiempo y del espacio...». Por tanto, el elemento hímico estaría entretejido con reflexiones sapienciales.

Pero luego A. Bentzen, A. Weiser y sobre todo E. Würthwein aportaron nuevos puntos de vista para la interpretación. A. Bentzen clasifica el Sal 139 entre las «oraciones de los acusados», y A. Weiser cree «que el salmo, como preparación para la decisión judicial divina, tuvo su lugar original en el contexto del culto». Luego E. Würthwein sintetizó todas estas indicaciones en una interpretación cultual más amplia del Sal 139 y elaboró una nueva exégesis del mismo. Es característico de los estudios recientes el prestar atención a los antecedentes culturales a fin de basarse en ellos para comprender el cántico.

También G. A. Danell explica el Sal 139 a base del culto festivo. Pero sus explicaciones se rigen menos por el texto que por los principios de la «escuela de Upsala». Será difícil comprender cómo G. A. Danell llega a la siguiente idea: «Entonces el salmo podría ser la declaración del monarca, su profesión de fe en Yahvé después de su ascensión al trono en la fiesta de año nuevo. Esta profesión de fe se combina con su renuncia a los enemigos de Yahvé» (G. A. Danell, *Psalm 139*, 33). Semejante descripción de la situación queda descartada por completo.

Pero, de todos modos, puede discutirse si es razonable sustituir precipitadamente una situación cultual para poder asignar luego el salmo al género que se crea procedente. ¿No habrá que investigar primero a fondo la forma literaria? En este punto, lo mejor será comenzar por la sección final (v. 19-24). Sorprende que estos versículos muestren un tono que conocemos ya por los «cánticos individuales de lamentación». El salmista es perseguido por enemigos (רשעים). En los v. 19s expresa él una petición de juicio, una imprecación. Sobre todo los v. 23s corresponden a las peticiones que son frecuentes en los cánticos de lamentación (cf. Sal 26,2; 7,7ss). El perseguido ora así: «¡Escudriñame, oh Dios, y conoce mi corazón!». Si ahora, partiendo de esta petición, atendemos al v. 1, entonces encontraremos en él la declaración que corresponde directamente: «¡Oh Yahvé!, tú me has escudriñado y me conoces». Por consiguiente, se ha llevado a cabo el sondeo del interior que tanto reclama el salmista. El Sal 139 comienza inmediatamente con la referencia a la realidad que ya se ha producido de hecho: ¡Yahvé me ha escudriñado! Este hecho singularísimo tiene un notable paralelo. Los «cánticos individuales de lamentación» contienen como un clamor decisivo: «¡Escúchame!». Y no es raro que en un salmo que se caracteriza desde

el primer versículo como cántico de acción de gracias, se cite el lamento y la petición con que el orante compareció una vez ante Yahvé. El Sal 139 comienza como un cántico individual de acción de gracias y de confianza, y termina con las palabras que el orante exclamó una vez ante Yahvé, cuando se encontraba en su angustia. Si el cantor hubiera procedido de manera estrictamente cronológica, entonces tendría que haber comenzado por los v. 19-24. Pero el acontecimiento de la intervención divina se halla para él al comienzo y en el medio de todo el cántico. Como en el cántico de acción de gracias y de confianza, en los v. 1-18 se proclama el milagro del poder auxiliador de Yahvé. Es innegable el tono hímnico fundamental.

En este lugar hemos de intentar primeramente una síntesis y buscar la categoría del salmo (en cuanto sea posible). Habrá que acentuar que el salmo muestra tonos de cántico de alabanza (cf. Introducción § 6, 1), sin que ni por el estilo ni por la forma se pueda hablar de un himno. Además, el salmo tiene rasgos del cántico de oración de un individuo, los cuales —indirectamente— señalan hacia el cántico individual de acción de gracias (cf. Introducción § 6, 2, Iγ), sin que pueda encuadrarse el salmo en ninguna de esas dos categorías. Con razón insiste M. Saebø en la relación del Sal 139 con la poesía sapiencial: M. Saebø, *Salme 139 og visdomsdiktningen*: TTKi 34 (1966) 167ss. En todo caso, conviene entender más que nada el Sal 139 como poema didáctico, pero sin olvidar las relaciones en cuanto a la forma y el contenido expuestas anteriormente. Sobre los poemas didácticos, cf. Introducción § 6, 5. Además, en todas las reflexiones en materia de crítica de las formas, habrá que tener bien presente la cuestión acerca del marco.

No hay duda alguna de que el Sal 139, por su forma y su disposición, es un cántico incomparable, con enunciados que habrá que dilucidar con más detalle.

## Marco

Nuevamente lo mejor será tomar como punto de partida los v. 19-24. El cantor del salmo estaba siendo perseguido por gente malvada (רשעים). En el v. 21 se dice que los enemigos aborrecen a Yahvé. Con intenciones asesinas rodeaban al salmista (v. 19). Evidentemente, han lanzado contra él graves acusaciones y es posible que acusaran al oprimido de ser adorador de ídolos. En medio de esta angustia, el oprimido buscó refugio en Yahvé y se

sometió al juicio de Dios. Esto quiere decir en concreto: el acusado, abrumado por las calumnias, comparece ante Yahvé con la petición: «¡Escudríñame, oh Dios, y conoce mi corazón! ¡Examíname y conoce cómo pienso!» (v. 23). Cf. el comentario a los Sal 7; 17 y 26.

Como se ve claramente por el v. 1, Yahvé efectuó ese examen. En los v. 1-18 se glorifica a Yahvé como juez clemente, a cuyo poder nadie es capaz de sustraerse. Y este pasaje, que debe compararse especialmente con el cántico de acción de gracias y con el cántico de confianza, tiene particular significado en el ámbito cultural. Los v. 1-18 están impregnados de elementos de la «doxología de juicio»; cf. F. Horst, *Die Doxologien im Amosbuch*: ZAW 47 (1929) 45ss. Con tales doxologías «no pretende mostrarse sino la manera en que una persona se somete incondicionalmente a la acción judicial de la divinidad, a saber, ‘confesando’ en un himno doxológico la insondable omnipotencia de Dios» (p. 52s). Estas conexiones las puso de relieve claramente E. Würthwein en su ensayo *Erwägungen zu Psalm 139*.

Pero ¿quién es el compositor? Es difícil responder a esta pregunta. E. Würthwein escribe: «La manera en que el autor domina las leyes del desarrollo teológico, de la aplicación práctica y de la creación poética demuestra claramente que no debemos considerarle como profano ni en el aspecto teológico ni en el poético. Se tiene la impresión de que su poema nace de una estricta tradición teológica y poética, con la cual él se hallaba vinculado profesionalmente, como se ve de manera patente» (*Erwägungen zu Psalm 139*, 181). En realidad —como explica Würthwein— habrá que pensar en un «desarrollo teológico» de temas e ideas como los que se han expuesto con referencia a la situación. Entre ellos está innegablemente el elemento sapiencial. Con reflexión bien diferenciada se va desarrollando el poema didáctico en la esfera intelectual de la poesía sapiencial, en el mundo de su manera de expresarse y de pensar. La teología sacerdotal y el estilo de explicación sapiencial se combinan en este salmo, que tiene una fecha de composición difícil de determinar.

## Comentario

Sobre למנצח, cf. Introducción § 4, n.º 17. Sobre לדוד מזמור, 1-6 cf. Introducción § 4, n.º 2.

En el v. 1 se indica inmediatamente la situación de la que procede o en la que se encuentra todavía el cantor del salmo.

Yahvé le ha «escudriñado». El salmista se había sometido al examen divino en un juicio de Dios (v. 23). Se transparentan con claridad las conexiones culturales y de derecho sagrado. Por Sal 7,9s; 17,3ss; 26,1ss; 44,21ss; Jer 12,3 se ve fácilmente que las personas calumniadas y perseguidas se someten a que Yahvé las examine. Entran en el recinto sagrado con la convicción de que Yahvé es el único que conoce los corazones de todos los hombres (1 Re 8,39), y alaban en la «doxología de juicio» al «Dios de sabiduría» (אל דעות; 1 Sam 2,3). Cf. también Eclo 17,19; 23,19. De esta manera, en los v. 1-6, el orante del Sal 139 alaba con gratitud y plena confianza al Dios de Israel, que le conoce, que le rodea por todas partes y que penetra hasta en lo más íntimo. מרחוק («desde lejos»), en el v. 2, acentúa la convicción de que Yahvé, con inmenso poder y majestad, como Dios que tiene su trono en el cielo, ve y conoce toda la conducta de los hombres (cf. Jer 23,23.24; Sal 138,6; principalmente Sal 11,4s). Ningún propósito ni acción se le ocultan. El escucha toda palabra (cf. Mt 12,36). Con su poder envuelve por todas partes al hombre como el aire que lo rodea, y como la luz que lo envuelve (cf. Hech 17,28). Esta manera que tiene Yahvé de interesarse vivamente y de penetrarlo todo con su conocimiento es algo «demasiado maravilloso» y «demasiado elevado» (v. 6) para el cantor del salmo. El salmista se encuentra asombrado ante el misterio y la maravilla de la omnipresencia de Dios.

Pues bien, surge inmediatamente la pregunta que quiere saber en qué círculos de Israel estaban vivos tales pensamientos e ideas y qué tradiciones habrá que presuponer en los v. 1-6 y también en los v. 7ss. Hemos destacado ya que en los v. 1-18 aparecen elementos de la «doxología del juicio». Así como a Acán se le pide en sentencia judicial que dé gloria a Yahvé (Jos 7,19ss), así también las personas que en el lugar santo se someten al juicio de Dios deben alabar el poder universal y judicial de Yahvé. Tales doxologías, evidentemente, no se pronuncian de manera espontánea. En el santuario los sacerdotes debían de tener modelos para su utilización en tales ocasiones. Y nos imaginamos perfectamente que el Sal 139 es uno de esos modelos de origen sacerdotal (cf. también *supra*, «Marco»). Ahora bien, los sacerdotes siguen corrientes de tradición perfectamente definidas, que se reconocen bien en el Salterio, sobre todo por lo que respecta a Jerusalén (cf. Introducción § 10, 1). Para comprender los enunciados doxológicos del Sal 139 habrá que tener en cuenta dos elementos: 1. En Jerusalén, con arreglo a las antiquísimas tradiciones culturales de esta ciudad, se venera a Yahvé como el

«Dios Altísimo», como el Señor, creador y juez del universo. Las doxologías tienen sus raíces en estas ideas y *theologoúmena* tradicionales (cf. Introducción § 10, 1). 2. En el Sal 139 tienen especial importancia los enunciados acerca de la omnisciencia y la omnipresencia de Yahvé. ¿De dónde proceden tales ideas? En primer lugar, habrá que referirse —como es lógico— a la tradición acerca del juez del universo, tradición en cuyo ámbito se formaron las ideas sobre la omnisciencia y la omnipresencia de Yahvé (cf. 1 Sam 2,3; 1 Re 8,39; Sal 11,4s; 14,2; 33,13ss; 94,2; 102,20 y *passim*). Sería concebible, además, una influencia egipcia. Los himnos al dios-sol Amón-Re ensalzan al señor del universo y juez del mundo. La omnisciencia y la omnipresencia se representan por medio de la luz del sol, que impregna y penetra en toda vida. Cf., por ejemplo, el himno que aparece en el Pap. Leiden 350 (A. Bertholet [ed.], *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, 10,4). Se concibe perfectamente que, en las doxologías dedicadas a Yahvé, el «Dios Altísimo» y juez del universo, hubieran penetrado ya desde muy pronto ideas e imágenes tomadas de los himnos egipcios al sol. Si partimos de estos presupuestos, entonces sería posible fijar la composición del Sal 139 en época relativamente temprana. Una comparación con los textos egipcios muestra que las reflexiones veterotestamentarias no son, ni mucho menos, «tardías». Pero, por principio, no hay ninguna posibilidad de efectuar una datación.

Como texto paralelo tomado de la religión egipcia, nos referiremos al pasaje en que se habla del omnisciente dios Amón: «Porque él es mi padre, Amón, el gran dios, que no tiene igual, que escudriña los cuerpos, que abre los corazones; el Sia (dios de la omnisciencia), que conoce lo interior del cuerpo. Ningún otro dios tiene poder sobre lo que él ha hecho...». Cf. R. Roeder, *Kulte, Orakel und Naturverehrung im alten Ägypten* (1960) 220.

Ahora bien, los enunciados sobre la omnipresencia y la omnisciencia de Yahvé requieren una explicación bíblico-teológica precisa. No deben entenderse como atributos divinos que —en el sentido de la superlativa carencia de limitaciones— trasciendan todas las posibilidades o limitaciones humanas. Más bien, habrá que acentuar encarecidamente: Yahvé, «que ha hecho que su nombre sea conmemorado en algún lugar de la tierra (Ex 20,24), está presente —él— en todas partes; y ésa es nuevamente su omnipresencia. El orden genético imprime su sello permanentemente en el orden noético». Cf. K. H. Miskotte, *Der Gott Israels und die Theologie* (1975) 34.

Es indiscutible que en el antiguo testamento se formulan desde muy pronto enunciados acerca de la omnipresencia y la omnisciencia de Yahvé, referidos siempre al lugar de la presencia de Dios y a la correspon-

diente concretización de su saber. Pero, con toda prudencia, podemos afirmar que especialmente gracias a la profecía de Jeremías se suscitaron unas ideas que pudieron conducir a la teología del Sal 139. En Jer 23,23s hay un enunciado de importancia decisiva: «¿Soy yo un Dios sólo de cerca —oráculo de Yahvé— y no soy *Dios de lejos*? ¿o se esconderá alguno en escondite donde yo no le vea? —oráculo de Yahvé—». Hay que añadir también el pasaje de Jer 17,9s, unas palabras que corresponden muy de cerca a lo que se expresa en el Sal 139: «El corazón es lo más retorcido; no tiene arreglo: ¿quién lo conoce? Yo, Yahvé, exploro el corazón, pruebo los riñones (= lo más íntimo) para dar a cada cual según su camino, según el fruto de sus obras». Ahora bien, en el Sal 139 no se trata propiamente de la recompensa ni del castigo que sobrevienen por la penetrante mirada con que Dios lo escudriña todo, sino que se trata más que nada de lo que se dice en el v. 24: ¡es preciso encontrar un nuevo camino!

7-12 Los v. 7-12 ensalzan a Yahvé como al Dios todopoderoso de quien nadie puede esconderse ni huir. רוּחַ («espíritu»), como el concepto paralelo פְּנִים («rostro»), es una referencia a la poderosa presencia de Yahvé, a «su poder y su fuerza que actúa en todas partes» (F. Nötscher). Nadie puede escapar del Señor y juez del universo. Ni la subida al cielo ni el descenso al mundo inferior pueden ofrecer una seguridad que libre de ser alcanzados por Dios. No podemos averiguar ya a qué mito se hace referencia en la mención de la «aurora» en el v. 9. Así que será difícil interpretar con seguridad lo que quiere decirnos este versículo. ¿La persona que vuela se servirá de las alas de la aurora para elevarse? ¿o el v. 9a significa sencillamente «que uno se traslada al horizonte del este» (A. Bentzen)? El sentido está claro: aun la huida hacia los ámbitos más alejados del este y del oeste es absurda. Todas las dimensiones son abarcadas por Dios: Yahvé está en todas partes. Incluso el conjuro mágico con el que se hacen caer densas tinieblas no vale para nada, porque para Yahvé las tinieblas son claras y luminosas y la noche es como el día (v. 11s).

También con respecto a los v. 7-12 habrá que preguntarse de dónde proceden esas tradiciones y cómo habrá que entender las diversas imágenes que se mencionan. Es notable, en primer lugar, la declaración de que nadie es capaz de escapar de Yahvé. El salmista lo confiesa: No puedo huir de Yahvé. El juez del universo tiene un poder que lo abarca todo. Esta idea se presupone ya en Amós. Cf. Am 2,14s; 5,19s; 9,1ss; y también Is 29,15. Cuando se habla de subir al cielo, se piensa en los antiguos relatos de arrobamiento (Gén 5,24; 2 Re 2,1ss). Pero Yahvé es «Dios del cielo» (Sal 136,26). También el mundo inferior está abierto y patente ante él: Job 26,6 (cf. Job 17,13). Sobre el v. 9, cf. Jon 1,3. Las consecuencias son de inmenso alcance. «Si solo

Yahvé es Dios, no se puede desconocer que la muerte no puede tener poderío en sector alguno donde a Yahvé no le sea posible intervenir» (H. W. Wolff, *Antropología del antiguo testamento* [Salamanca 1975] 149).

En las cartas de Amarna tenemos un importante paralelo de Sal 139,8s, procedente del oriente antiguo. En una carta de Tagi dirigida al faraón se dice así:

«¡Tanto si subimos al cielo  
como si descendemos a la tierra,  
nuestra cabeza está en tus manos!»

(Cf. J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, n.º 264, 15-19, y F. M. Th. De Liagre Böhl, *Hymnisches und Rhythmisches in den Amarna-Briefen aus Kanaan*, en *Opera minora*, 375s). A propósito del pasaje citado de las cartas de Amarna, hay que señalar que *ir-ši-tu* («a la tierra») puede traducirse también «al mundo inferior» (cf. F. M. Th. De Liagre Böhl, *Opera minora*, 517). Por tanto, la imagen del viaje al cielo y al infierno es una idea conocida en el oriente antiguo (cf. el viaje al infierno realizado por Ištar, al que aquí también se hace referencia). Son enunciados originariamente mitológicos que el salmista recoge para presentar intuitivamente el poder universal de Yahvé, juez del universo.

Las concepciones que se escuchan en los v. 11s deben considerarse como parte integrante de manipulaciones de la magia. Habrá que compararlas con motivos narrativos como los que aparecen en Gén 19,11 y 2 Re 6,18, aunque con intención algo distinta. A propósito del v. 11, cf. Job 12,22; 17,12; 34,22.

«¡Oh Yahvé, tú me creaste!». Este tema preside la sección de los v. 13-18. El juez del universo es el Creador. Su omnisciencia y su conocimiento de cada uno de los hombres, un conocimiento que penetra hasta en lo más recóndito, tienen sus raíces en el hecho de que él es quien ha creado al hombre (cf. también Sal 33,14s; 94,9ss). En los v. 13ss se expresan conocimientos sacerdotales acerca de la creación y la plasmación del hombre. Los «riñones» son la sede de las mociones más íntimas del sentimiento y de la voluntad del hombre (cf. Sal 7,10; 26,2; Jer 11,20; 17,10; 20,12). El v. 13b manifiesta conocimientos anatómicos. El cuerpo del hombre se considera como un tejido que se ha ido formando con destreza y arte (cf. Job 10,8s; Sal 119,73). En un cántico de acción de gracias, el salmista ensalza la maravillosa creación de su cuerpo (a propósito del v. 14, cf. Job 10,9ss; Ecl 11,5; 2 Mac 7,22). El salmista sabe muy bien y reconoce: el Creador penetra con su mirada en la obra llevada a cabo por él (v. 15). A Yahvé no le queda oculta su propia obra. Son muy sin-

13-18

gulares las referencias a la creación del hombre: בִּסְתֵר («en lo oculto») o בְּתַהֲתוּיֹת אֶרֶץ («en las profundidades de la tierra»). Se trata aquí, seguramente, de reminiscencias de mitos ctónicos, que fueron recibidos por Israel y aplicados a Yahvé. El «hombre formado de la tierra» (cf. Gén 2,7) se originó en las oscuras y recónditas profundidades de la «madre tierra»; así debía decir el mito. Pues bien, en la recepción veterotestamentaria de este mito se declara que Yahvé penetraba con su mirada hasta lo más recóndito de esa formación y origen de la vida humana (cf. la recepción parecida que encontramos en Sal 90,2s). Es innegable que la idea de que el hombre procede de las «profundidades de la tierra», en el Sal 139, sirve «para testimoniar el convencimiento del orante de que Yahvé conoce las reconditeces del hombre desde el comienzo mismo de su existencia» (H. W. Wolff, *Antropología del antiguo testamento*, 134). Según eso, el inconcebible poder de Yahvé consiste en su conocimiento del origen del hombre que se fue formando en lo «recóndito» de la madre tierra. Esta concepción, en la forma con que se recibe y trasciende el mito extraño, es anterior aún a Gén 2,7; porque allí es Yahvé mismo el que crea y forma al hombre «del barro de la tierra». Es de gran importancia la confesión de fe que se formula en el v. 16 sobre la presciencia y la predeterminación por parte de Yahvé. La doxología llega aquí a su punto culminante. El saber de Yahvé, que lo penetra todo, conoce al hombre desde su forma primigenia, le acompaña día tras día asentando como quien dice en un acta todo lo que el hombre va a hacer, y determina (יִצַר) incluso el camino del hombre. Estas concepciones tienen paralelos en el antiguo testamento (cf. Job 14,5; Jer 1,5; Is 41,22s; 42,9; Ecl 6,10). Acerca del «libro de Yahvé», cf. el comentario a Sal 56,9; 69,29 (Ex 32,32s); P. Volz, *Eschatologie der jüdischen Gemeinde* (1934) 290ss. Aquí no se trata, evidentemente, de una doctrina teórica y especulativa sobre la predestinación. B. Duhm comenta con razón: «La predestinación se halla muy lejos de entrar en conflicto con la libertad humana». Lo decisivo es la intención de la «doxología de juicio». A Yahvé se le atribuye un conocimiento absoluto; él lo sabe todo y con su mirada penetra absolutamente, sin límite alguno. El salmista se somete al juez del universo y creador, para quien no hay absolutamente nada que esté oculto.

En el v. 17 nos damos cuenta claramente de cómo el cantor se siente abrumado bajo el peso de tales pensamientos y concepciones. El no está en condiciones de medir la profundidad insondable de lo que acaba de expresarse. La doxología trasciende la

capacidad del pensamiento para dominar tal realidad. Sobre el v. 17, cf. también Sal 73,16; 92,6; Job 42,3; Is 55,8. En el v. 18 se escucha un motivo hímico. Sobre la acción de contar y enumerar las maravillas realizadas por Yahvé, cf. Sal 40,6. La arena es la imagen usada frecuentemente para designar lo innumerable, lo que no puede contarse: cf. Gén 22,17; 32,13; 41,49; Jos 11,4; Jue 7,12; Os 2,1 y *passim*.

Es muy singular el final del v. 18: וְעוֹדִי עִמָּךְ («estaría todavía contigo»). El reflexionar y enumerar no separaría de Yahvé al salmista. Aun en medio de los mayores esfuerzos de reflexión, el salmista seguiría siendo consciente de que continúa «estando con Yahvé», ahora igual que antes. Sobre el v. 18, cf. también וְאֲנִי תָמִיד עִמָּךְ («pero yo siempre estoy contigo») en Sal 73,23.

En los v. 19-24 tenemos aquel «cántico de lamentación» que 19-24 cronológicamente debió componerse antes que los v. 1-18. Pero no es la biografía ni la cronología lo que determinan la composición del salmo, sino la alabanza de Yahvé situada al principio del salmo y que lo domina todo. El v. 19s proyecta —con mirada retrospectiva— una imagen de la persecución en la que se vio envuelto el salmista. Gente malvada (רָשָׁעִים) atentaba contra su vida y, evidentemente, había acusado con falsas inculpaciones al oprimido. En sus propios enemigos (cf. Introducción § 10, 4) el perseguido reconoce a los enemigos de Yahvé. H. Schmidt comenta a propósito del v. 21: «Aquí vemos cómo desde un corazón que no ha oído el sermón de la montaña, desde las profundidades en que Dios habla con nosotros, brotan escrúpulos que parecen nacidos de una conciencia moral influida por Cristo». Desde esta perspectiva se entiende la pregunta del v. 21 como una muestra de duda o inseguridad. Pero la interpretación dada por H. Schmidt es muy discutible. Es obvio entender el v. 21 como una pregunta retórica (cf. E. Würthwein). Más importante es realzar la tendencia a reconocer a los propios enemigos como enemigos de Yahvé. Aquí es donde el salmista busca seguridad. Su odio no debe entenderse como nacido de motivos egoístas; cf. G. Sauer, *Die strafende Vergeltung Gottes in den Psalmen* (tesis Basel 1957). El cantor quiere salir en defensa del honor de Yahvé, alzándose apasionadamente contra sus enemigos. El v. 23 expresa el vivo deseo de que un juicio divino dicte sentencia sobre la razón o la sinrazón de las acusaciones y de la persecución. Si עֲצָב («idolatría») se refiere al culto idolátrico (cf. E. Würthwein), entonces habrá que suponer que al perseguido le acusaban de idolatría. En ese caso דֶּרֶךְ עוֹלָם («camino eterno») sería, frente a las «novedades» del culto idolátrico (cf. Dt 32,17),

el camino probado y antiquísimo de una vida vivida rectamente ante Yahvé. Podríamos preguntarnos si la mención de «los dos caminos» apunta a determinados ritos y costumbres de la ordalía. La alternativa pudiera referirse a una decisión efectiva. Es posible que el perseguido que se ha sometido al juicio de Dios sea conducido por uno de dos caminos recorridos tradicionalmente. De esta manera se demostraría palpablemente ante todo el pueblo cuál había sido el fallo del juicio divino. En relación con todo esto, podríamos preguntarnos también si la distinción sapiencial entre los dos caminos (cf. Sal 1,6) no hace referencia quizás a alguna institución cultural de la ordalía.

Habría que mencionar además que la fenomenología de la religión ha descubierto un interesante paralelo hindú con el Sal 139. En uno de los cánticos del Atharva-Veda se dice: «El jefe supremo de los dioses ve las cosas como si estuvieran cerca. Lo que una persona piensa que ha hecho en secreto, eso llega a conocerse entre los dioses gracias a él. Si una persona camina o se queda parada, si se vuelve a un lado, si se arrastra, si trata de escapar, si dos personas se sientan juntas para deliberar, todo eso lo sabe el rey Varuna como tercero. Del rey Varuna es esta tierra, el alto cielo con sus lejanos confines; los dos mares con el cuerpo del dios; ciertamente, hasta esta poca agua que hay aquí, le oculta a él. El que marchara aun mucho más allá del cielo, no escaparía del rey Varuna. Del cielo descienden acá sus espías, y miles de ojos observan atentamente la tierra. El rey Varuna ve todo lo que hay entre la tierra y el cielo, y lo que hay más allá. El cuenta todos los parpadeos de una persona; lo calcula todo como hace el jugador con sus dados. ¡Oh Varuna, los siete veces siete lazos que están abiertos tres veces y que aguardan amenazadores, todos ellos deben amarrar al mentiroso, pero dejar libre al que dice la verdad!» (según la traducción alemana de Grill, *Hundert Lieder des Atharva-Veda*, 32; Geldner, *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, 109s). También aquí se trata de una especie de «doxología de juicio». E. Würthwein hace notar con razón que el fondo del cántico hindú lo constituye una ordalía, y cita como prueba a Sten Konow en la obra de Chantepie de La Saussayes, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* II (1938) 452ss. «Esa poca agua», según Sten Konow, es «agua sagrada» como la que se utiliza en la ordalía (cf. también Núm 5,19ss). El que bebía de esa agua tenía que guardarse muy bien de decir mentiras. La finalidad del rito sagrado era comprobar quién era el mentiroso y quién estaba diciendo la verdad. La situación de derecho sacro es muy parecida a la que se presupone en el Sal 139. Las asombrosas correspondencias se deben a que la situación es parecida, y se deben también quizás a una primigenia concepción común acerca del oficio de juez universal del «Dios Altísimo».

Sobre el trasfondo de la situación cultural estudiada a fondo, y teniendo en cuenta, al mismo tiempo, el elemento dominante de la «doxología de juicio», vemos que el mensaje esencial del Sal 139 se presenta hoy día de manera diferente a como se había presentado en otros períodos anteriores de la investigación. Sobre todo se rechazan ampliamente los puntos de vista interpretativos que se basan en un enfoque sapiencial y didáctico. El Sal 139 es el testimonio de una persona que se halla ante el juez de todo el universo. Sabe que la mirada de ese juez le penetra hasta en lo más íntimo de su alma; no es capaz de huir de él, y desde el instante mismo de su nacimiento, la mirada de Dios le acompaña a todas partes. La teología sacerdotal plasmó los enunciados acomodándose a las tradiciones ya existentes. En la confesión doxológica destaca un alto conocimiento acerca de la omnipresencia de Dios. Y, a pesar de todo, las confesiones encierran también en el fondo expresiones fervientes de confianza. Cuando el orante expresó el anhelo: «¡Escudríñame, oh Dios, y conoce mi corazón!» (v. 23), el calumniado sabe muy bien que con Dios sus derechos están a buen recaudo. Se confía a Dios y él le ayuda. Por eso la gratitud y la confianza vibran en esos conocimientos —en parte inauditos— acerca del oficio de juez universal que corresponde a Yahvé.

Mencionemos además dos puntos de vista. Se refieren al tema «creer y conocer» y «el no ser».

1. «El salmo íntegro es un magnífico ejemplo de esta adecuación entre razón y fe. El deseo de conocer es tan apremiante, que cuando llega a tocar sus propios límites se convierte en testigo de la inescrutabilidad de Dios. El respeto de Dios no sólo proporcionaba una capacitación inicial para conocer, sino que además tenía una función eminentemente crítica, en cuanto que estimulaba continuamente en el hombre reflexivo la convicción de que su capacidad cognoscitiva tenía como objeto un mundo dominado por el misterio» (G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, 138).

2. «No puede haber ningún paso verdadero a un ámbito que quede oculto a Dios, al ámbito de un ser o no ser que sea independiente de él, al ámbito de un dios distinto. Porque no existe en absoluto tal ámbito. Porque aun el no ser al que nos volvemos, y en el que caemos cuando Dios se aparta, es algo que es ante Dios, porque precisamente en la forma de aquel alejamiento divino que recae sobre él, el individuo no es en menor grado objeto del conocimiento divino que lo que es ante él. La huida fracasa, porque como huida de Dios no tiene ninguna meta,

ya que toda meta asequible queda dentro del ámbito del único Dios y, por tanto, dentro del ámbito de su conocimiento. Porque en cualquiera de esas metas nos encontraremos de nuevo en presencia de Dios, vistos por él y conocidos por él; no menos asequibles a él de lo que él es, asequible a sí mismo. Podremos caer en el pecado y en el infierno; pero no podremos caer fuera del ámbito del conocimiento divino y, por tanto, fuera del ámbito de su gracia y de su juicio, para salvación o para perdición nuestra» (K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/1, 623).

«¡LIBRAME, OH YAHVE,  
DE LOS HOMBRES MALVADOS!»

*Bibliografía:* H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament*, ZAWBeih 49 (1928); H. Birkeland, *Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur* (1933); H. Birkeland, *The Evildoers in the Book of Psalms* (1955); W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht*, FRLANT 99 (1970); M. Greenberg, *Psalm 140: ErIs 14* (1978) 88-99.

- 1 Para el director del coro. Un salmo de David.
- 2 ¡Librame, oh Yahvé, de los hombres malvados,  
guárdame de los hombres violentos!
- 3 ¡De los que traman maldades en su corazón,  
de los que diariamente ‘fomentan’<sup>a</sup> guerras!
- 4 Su lengua está afilada, como la de una serpiente,  
veneno de víbora tienen bajo sus labios. Sela.
- 5 ¡Guárdame, oh Yahvé, de las manos de los malvados,  
protégeme del hombre de violencia!  
¡De los que se han propuesto hacerme tropezar!
- 6 ¡Personas arrogantes me ponen secretamente trampas;  
‘causantes de desdichas’<sup>b</sup> tienden una red,  
me ponen lazos por el camino! Sela.
- 7 Digo a Yahvé: ¡Tú eres mi Dios!  
¡Escucha, oh Yahvé, mis intensas súplicas!
- 8 ¡Yahvé, mi Señor, mi fiel apoyo,  
tú proteges mi cabeza en el día de la batalla!
- 9 ¡No des margen, oh Yahvé,  
al deseo<sup>c</sup> del malvado<sup>d</sup>!  
¡No permitas que su plan prospere!
- 10 ¡No alcen su cabeza en torno a mí los que me desprecian!’<sup>e</sup>  
¡Caiga sobre ellos el mal que confabulan!
- 11 ¡Llueva’<sup>f</sup> carbones sobre ellos, precipítelos al fuego,  
a fosas, para que ya no se alcen!

- 12 ¡El fanfarrón no continúe en el país;  
al hombre violento, el infortunio le persiga “!»!
- 13 ¡Ahora sé que Yahvé defiende  
la causa del desdichado, el derecho de los pobres!
- 14 ¡Sí, los justos darán gracias a tu nombre,  
los rectos morarán en tu presencia!

- 3 a יגרוּ de la raíz גור II tendría el significado de «atacar». Es preferible leer יגרו (de la raíz גרה piel): «fomentar (contendidas)». Cf. Prov 15,18; 28,25; 29,22.
- 6 b TM: «y lazos». Pero, dado el contexto, la palabra no puede corresponder a lo anterior (cf. la situación pospositiva detrás de לי). Así que, en paralelo con יגרו, será preferible leer מְחַבְּלִים.
- 9 c Algunos manuscritos: מאוי; Var<sup>G</sup>: מאוּי.
- d G sugiere la siguiente forma del texto: יִשְׁע וְזָמְנוּ עָלַי.
- 10 e La disposición de los versos origina confusión. TM en los v. 9.10: «Alcense. Sela. La cabeza de mi entorno». Si nos atenemos a esta manera de entender el texto, difícilmente captaremos su verdadero sentido. H. Gunkel propone la corrección: אֶל-יְרֵמוֹ סֵלִי רֹאשׁ מִסָּבִיב (cf. Sal 27,6). אֶל se conserva todavía en G y σ', ירֵמוֹ en dos manuscritos. Sobre las consideraciones de crítica textual y los procedimientos seguidos, cf. H. Gunkel.
- 11 f En el TM: *Ketib*: «caigan»; *Qere*: «vacilen». Pero lo mejor será leer (en consonancia con el Sal 116) יָמַטְרָה. Claro que es discutible que la corrección pueda llegar tan lejos para que con manuscritos, G y san Jerónimo leamos אֶשׁ גְּחָלֵי אֵשׁ («carbones encendidos»). El TM, su forma actual, parece completamente aceptable.
- 12 g TM: «a empujones». Esta lectura no encaja con el contexto de las imágenes y resulta, además, problemática desde el punto de vista de la métrica.

אֶשׁ

## Forma

El texto del Sal 140 se halla parcialmente en forma muy poco clara. Hay dificultades incluso con respecto al metro. En la mayoría de los casos se leen cadencias septenarias (4 + 3 y 3 + 4) con algunas cadencias de ocho pies (4 + 4); cf., por ejemplo, H. Gunkel, W. O. E. Oesterley), pero podríamos preguntarnos si las formas constructas tienen que llevar realmente dos pies (cf. H. Schmidt). Son trimembres (3 + 3 + 3) los v. 5.6. Y en el v. 9 habrá que suponer el metro 2 + 2 + 2.

El salmo pertenece a la categoría de los cánticos de oración de un individuo (cf. Introducción § 6, 2, Ia); tiene afinidad, en

cuanto al estilo y a la intención de los enunciados con el Sal 64. En primer lugar (v. 2-6) se presentan peticiones y descripciones de la situación desgraciada. El v. 7 significa un nuevo comienzo y suplica ardientemente el juicio de Yahvé sobre los enemigos (v. 7-12). En el final se escuchan expresiones de seguridad y confianza (v. 13.14). Suponemos que el salmo era un formulario para ser utilizado en la situación indicada en el «Marco».

## Marco

Se reconoce claramente la situación en que se halla el orante del Sal 140: está amenazado por calumnias y persecuciones. Claro que no se nos dice una palabra sobre la causa de esas actitudes hostiles. El orante se dirige a Yahvé con ruegos y lamentos. Los salmos de esta clase se entonan en un lugar sagrado. Es posible que el perseguido, en los v. 11s, pida un juicio de Dios sobre los enemigos. H. Schmidt escribe así acerca de estos versículos: «El compositor pide una decisión mediante un juicio de Dios, en el cual debió de desempeñar un papel una especie de prueba de fuego, una lluvia de carbones encendidos o un salto sobre una zanja en la que ardía fuego, si es que hemos de entender las palabras al pie de la letra». Aunque esta explicación, con sus conjeturas y su fantástico colorido, parece ir demasiado lejos, sin embargo sabe captar con acierto la intención expresada especialmente en los v. 11.12. De todos modos, el salmo pertenece al conjunto de los salmos de los enemigos del individuo; al menos, sus «conexiones institucionales» debieran investigarse, aunque tales conexiones no se aprecien sino débilmente. Cf. W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht*, FRLANT 99 (1970). Cf. también Introducción § 6, 2, IIβ. En los v. 13.14 el cántico de oración mira más allá de la situación de opresión y contempla ya la hora en que tenga que dar gracias por la salvación recibida.

Será difícil determinar la fecha de composición del salmo, que se utilizó como formulario. W. O. E. Oesterley piensa en el siglo IV a. C.; pero quedan por resolver muchas cuestiones.

## Comentario

Sobre **למונצח**, cf. Introducción § 4, n.º 17. Acerca de **מזמור** 1-6 **לדוד**, cf. Introducción § 4, n.º 2.

El orante del salmo está siendo perseguido y calumniado por hombres violentos que tramam maldades (רע). Los términos אדם y איש tienen aquí sentido colectivo («gente», «hombres»). Se piensa en los «enemigos del individuo» (cf. Introducción § 10, 4). Se lanza a Yahvé un extremo clamor de angustia. En los v. 2ss se describe a los enemigos. La descripción trata de mover a Yahvé a que intervenga. Los enemigos, en lo más secreto, planean «maldades» (רעות). Instigan la discordia. Cf. Sal 21,12; 41,8ss; 120,7. Podríamos detenernos un instante y preguntarnos con H. Birkeland si no se tratará quizás de enemigos extranjeros que inciten a la «guerra». Entonces el orante del salmo sería el monarca o el jefe de un ejército. También el v. 8 podría sugerir esta misma idea, al decirse: «Tú proteges mi cabeza en el día de la batalla». Pero es discutible que tal interpretación sea correcta. No olvidemos que, en algunos salmos, el orante habla de «ejércitos» que le rodean (cf. principalmente el comentario a Sal 3). Se han tomado imágenes del ambiente del monarca (pero sin «democratizarlas»). Este préstamo tiene la finalidad de dar mayor relieve intuitivo a los enunciados. Porque por el conjunto del salmo vemos clarísimamente que el cantor se cuenta entre los אביונים («pobres») que, al verse acusados y calumniados, buscan refugio en Yahvé (cf. Introducción § 10, 3). Y, así, el v. 4 se refiere inmediatamente a los peligrosos ataques del calumniador. «Bajo los labios» lleva él —como la víbora— el veneno mortal (cf. el comentario a Sal 10,7; 58,5). Las manos del perseguidor quieren destruir al oprimido; quieren hacerle tropezar y caer (v. 5). En el v. 6 se llama a los enemigos «personas arrogantes» (גאים). Persiguen al salmista como si de un animal salvaje se tratara. Sobre las imágenes utilizadas en el v. 6, cf. Sal 9, 16; 64,6; 141,9; 142,4, y G. Dalman, *AuS* VI, 335ss.

7-12 אמרתי («¡digo...!») en el v. 7 marca un nuevo comienzo. El salmista se acerca a Yahvé con una invocación llena de confianza. Cf. Sal 31,15; 142,6s. Busca refugio en Dios, que está dispuesto a proporcionar poder (עז) y salvación (ישועה). יום ושק («el día de la batalla») es una imagen tomada de la esfera de la guerra, pero que aquí se refiere al día decisivo de la confrontación en presencia de Yahvé, al día del juicio de Dios. Así se ve claramente en los v. 9ss. El enemigo es רשע («malvado»); es perseguido el צדיק («justo», v. 14b). Pero el salmista ora pidiendo a Yahvé que haga que se malogren los propósitos de los enemigos (v. 9). ¡Que no triunfen los calumniadores! (v. 10a). Sobre el v. 10b, cf. la petición correspondiente en Sal 7,17 (cf. las expli-

caciones que se dan a propósito de Sal 7,17). Los v. 11s piden que recaiga sobre los enemigos el juicio de Dios. Con la expresión גחלים se piensa en «carbones encendidos», que son una imagen del juicio que va a descender de lo alto (cf. el comentario a Sal 11,6; 120,4; Gén 19,24). Por el contrario, באש («en [al] fuego») parece que hace referencia a otra desgracia distinta, como indica H. Schmidt. Si גחלים («carbones») se refiriese a una erupción volcánica, entonces con באש se pensaría quizás en el cráter del volcán. En todo caso, el v. 11 ruega encarecidamente que caiga sobre los enemigos un claro juicio de Dios. בלי־יכון בארץ («no continúe en el país!», v. 11) se halla en claro contraste con ישבו את־פניך («morarán en tu presencia», v. 14b) o con promesas como למען יארכון ימך על האדמה («para que se prolonguen tus días sobre la tierra», Ex 20,12). Bien pudieran escucharse aquí principios fundamentales del derecho sacro (A. Weiser).

ידעתי («sé») es expresión de una firme certeza garantizada por el acontecimiento de la ayuda concedida por Yahvé. Por tanto, hay que presuponer que Yahvé ha intervenido y concedido su ayuda. Ha dado el fallo el juicio divino. No se nos dice de qué manera. El juicio divino se denomina משפט («derecho»); el proceso sacro se expresa con el término דין («causa»). El cantor del salmo se cuenta a sí mismo entre los desposeídos de sus derechos y los necesitados de ayuda. Sobre עני ו אביון, cf. Introducción § 10, 3. Ahora bien, ידעתי no sólo atestigua un acontecimiento experimentado personalmente, sino que introduce al mismo tiempo una confesión de fe. Mediante su propia experiencia, el orante ha sido hecho partícipe y ha tenido acceso a una realidad salvífica vigente siempre en Israel: en Sión Yahvé defiende la causa de los desdichados y de los pobres. Sobre ידעתי, cf. W. Zimmerli, *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel*, ATANT 27 (1954). Sobre el v. 13, cf. Sal 9,19; 34,7. Y ahora, en el v. 14, se menciona a los que han sido justificados por la sentencia judicial de Yahvé. Son los צדיקים («justos») o ישרים («rectos»). Ensalzan a Yahvé, que salió en defensa de sus derechos. Nos preguntamos si el Sal 140 no puede entenderse también como cántico de acción de gracias que en los v. 2-6.7-12 cita las peticiones y lamentos del tiempo de la opresión. אמרתי, en el v. 7, podría traducirse también por: «he hablado...». Pero es indudable que en el Sal 140 dominan las peticiones y los lamentos. Ciertamente, ישבו את־פניך («morarán en tu presencia») se refiere principalmente a la residencia permanente en el país de Yahvé (cf. Sal 25,13; 37,9.11). Claro que se podría pensar también en la permanencia en el santuario (cf. Sal 23,6; 27,4).

## Finalidad

El Sal 140 es el cántico de un עני que no logra que la gente respete sus derechos. Se ha visto en una situación desesperada. Los acusadores y calumniadores le rodean y buscan su perdición. Únicamente Yahvé es capaz de ayudarlo. La súplica pidiendo la intervención de Dios muestra que en el antiguo testamento no hay otro camino para llegar a la certeza real de la צדקה cuestionada que el de la demostración de esa «justicia» en la aquendidad de esta vida. Dentro de la perspectiva del nuevo testamento, el Sal 140 podrá entenderse únicamente a la luz del cumplimiento proclamado en Rom 8,33ss.

Es notable el desenmascaramiento que se hace de los enemigos en las descripciones de la desgracia: v. 3ss. Representan al hombre alienado y alejado de Dios, en cuya manera de pensar, hablar y obrar se manifiesta el pecado humano (Rom 3,12ss). Por el contrario, el justo es esencialmente el oprimido, el pobre. Depende de la intervención de Dios. Le caracterizan su indigencia y sus sufrimientos. Pero, en todo ello, el clamor de angustia y la petición están sustentados por la certeza y la confianza en que Yahvé sale en defensa de la causa de los pobres (v. 13).

## ORACION PIDIENDO PROTECCION CONTRA EL PODER DE LOS IMPIOS

*Bibliografía:* H. Junker, *Einige Rätsel im Urtext der Psalmen*: Bibl 24 (1943) 197-212; R. Tournay, *Le Psaume 141*: VT 9 (1959) 58-64; D. Gualandi, *Salmo 141 (140)*: RivBiblItal (1958) 219-233; A. Caquot, *L'énigme du Psaume 141*: Positions Luthériennes 20 (1972) 14-26; R. J. Tournay, *Psaume CXLI – nouvelle interprétation*: RB 90 (1983) 321-333.

- 1 Un salmo de David.  
¡Oh Yahvé, a ti clamo, ven pronto en mi ayuda<sup>a</sup>!  
¡Escucha mi voz cuando clamo a ti!
- 2 ¡Sea mi plegaria como ofrenda de incienso ante ti,  
la elevación de mis manos, como oblación vespertina!
- 3 ¡Pon, oh Yahvé, guarda a mi boca;  
'custodia'<sup>b</sup> a la puerta de mis labios!
- 4 ¡No dejes que mi corazón se incline a la malvada palabra<sup>c</sup>,  
que realice actos perversos  
en compañía de hombres que son malhechores;  
no (dejes) que saboree sus manjares!
- 5 ¡Que el justo me golpee, 'el piadoso'<sup>d</sup> me reprenda,  
pero que el aceite 'del impío'<sup>e</sup> jamás 'perfume'<sup>f</sup> mi cabeza!  
Mi oración continúa 'para siempre'<sup>g</sup> a pesar de sus maldades.
- 6 ¡Caigan ellos en las manos <sup>h</sup>de sus jueces;  
entonces oirían lo amables que son mis palabras!
- 7 Como cuando se quiebra 'una roca'<sup>i</sup> y se desgarrá la tierra,  
son arrojados 'sus'<sup>j</sup> huesos a las fauces del *sheol*.
- 8 ¡Sí, a ti, oh Señor, oh Yahvé, se dirigen mis ojos!  
¡En ti me refugio, no deseches mi alma!
- 9 ¡Protégeme del lazo que me tendieron,  
'de'<sup>k</sup> las trampas de los malhechores!
- 10 ¡Caigan los malvados en los 'propios'<sup>l</sup> hoyos,  
mientras<sup>m</sup> yo escapo siempre!

1 a Literalmente: «Apresúrate hacia mí». G: εἰσάκουσόν μου apunta hacia la traducción posible «estar preocupado», «estar atento».

3 b TM: «¡Oh, guarda...!». La combinación con על es problemática. Asimismo, teniendo en cuenta el *parallelismus membrorum*, sería obvio suponer un sustantivo: נצרה (F. Buhl); menos probable es la corrección que pretende leer: שמורה.

4 c G, con el plural εἰς λόγους, parece insistir marcadamente en que דבר se refiere realmente a una palabra; por tanto, no es posible traducir דבר por «cosa».

5 d TM: «Que el justo me golpee es gracia (?), que me reprenda es aceite para la cabeza (?)». Ahora bien, la disposición de los versos queda alterada totalmente por tal interpretación del texto. Lo mejor será leer el v. 5a: חסיד יוכחני.

e En el v. 5ab hay evidentemente un error. Porque el texto diría probablemente שמן רשע. Sobre los v. 5ss, cf. también la traducción ofrecida por R. Tournay (p. 64).

f TM: «no rechazar» (de la raíz נח). Pero, de acuerdo con una propuesta de H. Gunkel, habrá que leer (según la sentencia de Ajicar) אל-יניא. La mencionada sentencia dice así: «Deja que un sabio te dé muchos bastonazos, pero no permitas siquiera que un necio te unja con aceite perfumado»; cf. Th. Noldecke, *Abhandlg. d. Göttinger Ges. d. Wissensch.* (1913) n.º 73. Sobre el v. 5, cf. también R. Tournay (p. 59).

g TM: «Ciertamente, de nuevo, y mi oración a pesar de sus maldades [de ellos]». Quizás lo mejor sea leer con el v. 10b דע en vez de עוד (cf. F. Notscher). El fragmento de verso origina dificultades, teniendo en cuenta el contexto.

6 h TM: «Derribados son al poder de la roca de sus jueces». El texto está corrompido seguramente y no tiene en absoluto ningún sentido (de otra manera piensa H. Junker, *Einige Rätsel im Urtext der Psalmen: Bibl 24* [1943] 197ss). על podría haber penetrado en el v. 6 procedente del v. 7 (cf. la nota textual i), y por tanto habría que suprimir esa palabra. Entonces el sentido del v. 6 quedaría claro inmediatamente. Pero R. Tournay traduce así:

«Fueron entregados a la presión de la Roca, su juez:  
él escuchará mis palabras, porque son placenteras.  
Así como una rueda de molino tritura contra la tierra,  
sus huesos son dispersados frente al *sheol*».

7 i También en el v. 7a se observa una notable corrupción del texto. TM: «Como en una grieta que abre una hendidura en la tierra». Detrás de חל habría que completar el sentido con la palabra que ha ido a parar al v. 6: על.

j Con arreglo a G, algunos manuscritos y S, habrá que leer aquí, ajustándose al contexto: עצמיהם. TM: «nuestros huesos».

9 k TM: «y los lazos». Con arreglo a G habrá que leer aquí וממקשות.

- l TM: «en sus hoyos». Pero, según S, habrá que leer **בְּמַכְמְרֵיהֶם**. 10  
m TM: «al mismo tiempo» en el sentido de «mientras tanto».

## Forma

La interpretación del Sal 141 se hace muy difícil por la pésima conservación del texto. Sobre todo en los v. 6s la traducción sigue siendo incierta. Tan sólo podremos intentar con prudencia un ensayo de interpretación. Las dificultades textuales repercuten también en la posibilidad de determinar la métrica del poema. Es verdad que resalta de manera dominante el metro 4+4 (v. 1-3.8.9). Pero el v. 10 habrá que leerlo en el metro 4+3, La mejor manera de determinar el metro del difícil pasaje de los v. 4-7 será la siguiente: v. 4: 4 + 4, 3 + 3; v. 5: 4 + 4, 4; v. 6; 3 + 3; v. 7: 4 + 4.

El salmo pertenece a la categoría de los cánticos de oración del individuo. Cf. Introducción § 6, 2, Ia. No obstante, la תפלה lleva consigo una serie de notables elementos de poesía didáctica sapiencial. Cf. Introducción § 6, 5.

Un primer estudio prudente de la estructura del salmo nos ofrece el siguiente cuadro: v. 1s: invocación (clamor pidiendo ayuda); v. 3-5: peticiones de protección contra las palabras malignas y el compañerismo nocivo con los malvados; v. 6-7, la hora del juicio contra los רשעים; v. 8s: expresión de confianza y petición; v. 10: deseo de que recaiga el juicio divino sobre los malvados y los enemigos.

## Marco

El orante del salmo pertenece al grupo de los צדיקים que, en el comportamiento de toda su vida, tratan de no cometer yerros y se guardan muy bien de tener comunión con los malvados. Aduciremos como paralelos los Sal 1 y 119. No consiste ya la aguda amenaza por parte de los רשעים, como en los cánticos de oración más antiguos de personas piadosas, en acusación calumniosa y en persecución, sino en seducción. El צדיק, con la torá, ha elegido el camino de la obediencia. Ahora su constante preocupación consiste en que palabras o comportamientos ligeros no le conduzcan mediante malas compañías a la influencia del mal. La lamentación y la plegaria presentan ante Yahvé esta preocupación. Tal vez la oración se pronunció a la hora de la oblación vespertina (v. 2). El Sal 141 pertenece indudablemente a la épo-

ca posterior al destierro. Debe asignarse al círculo de la piedad de la *torá* (cf. el comentario al Sal 119) y ha recogido en gran medida tradiciones sapienciales. En este aspecto, el salmo se halla próximo al Sal 1, pero se diferencia a su vez de él por ser una plegaria. Habrá que situar el salmo en las proximidades de la literatura devocional tardía.

## Comentario

1-2 Sobre *מזמור לדוד*, cf. Introducción § 4, n.º 2.

El Sal 141 comienza con un clamor pidiendo ayuda. El צדיק se ve en gran peligro. Yahvé debe acudir rápidamente en ayuda. En el v. 2 es notable la espiritualización de las antiguas prácticas de los sacrificios. Aquí hay que suponer indudablemente una «irrupción del pensamiento racional en el mundo patriarcal del culto» (G. von Rad, *TeolAT I*, 484). El cántico de oración, que en tiempos anteriores debió de acompañar a la presentación del sacrificio, sustituye ahora al sacrificio. קטרות («incienso») y מנחה («oblación») se hallan íntimamente relacionados como sacrificios incruentos (cf. Is 1,13; Jer 41,5; Neh 13,5.9). Nos imaginamos al salmista, a la hora de la oblación vespertina, haciendo el gesto de levantar sus manos y presentando sus peticiones ante Yahvé. Sobre el v. 2, cf. Ap 5,8; 8,3.4.

3-5 Es característico del צדיק refrenar su lengua, guardarse muy muy bien de hablar palabras violentas y decir siempre «palabras amables» (cf. Sal 34,14; 39,2). En la doctrina sapiencial se reflexiona constantemente sobre la importancia de la palabra moderada y atinada (cf., entre otros, Prov 13,3; Eclo 22,27ss; 28,24s). Y, así, el orante del salmo pide también que se ponga «custodia» a la puerta de sus labios para que no salga de ellos ninguna palabra que haga daño. La impresionante imagen nos hace ver cómo el צדיק se examina a sí mismo a conciencia. דל (cf. דלת) está atestiguado también en fenicio como palabra que significa «puerta» (cf. la inscripción *Umm el-'awāmid*; R. Tournay, 63). En el v. 4 el salmista pide la gracia de saber encauzar los sentimientos e impulsos más íntimos. La inclinación a la «palabra malvada» conduce a actos perversos. El orante teme sobre todo la compañía de los רשעים o פעלי-און («malhechores»), en la cual se pueden saborear, sí, delicados manjares, pero se encuentra uno con la seducción al mal (cf. Sal 1,1; Prov 1,10ss; 4,14s). El v. 5 es seguramente una máxima que en forma de proverbio debía de decir: «Es mejor ser reprendido por un justo que ser alabado por

un impío». El צדיק prefiere que le reprenda un varón fiel a la torá que no gozar de los honores que le tributen los רשעים. Cf. la sentencia parecida que se lee en Sal 84,11.

En el v. 5b el orante del salmo hace referencia a su propia conducta. El se halla en constante oración, a pesar de todas las provocativas maldades de los depravados. Esta parte del versículo sirve al mismo tiempo de transición a los v. 6ss. Ahora resalta con mayor vigor la idea de que los רשעים no sólo son seductores sino también perseguidores (cf. el comentario a los v. 8s). Las ideas de los «cánticos individuales de lamentación» más antiguos aparecen con mayor relieve en la segunda mitad del salmo.

Los v. 6.7 no se pueden interpretar sino con gran prudencia y 6-7 muchas reservas. Si la traducción es correcta, el v. 6 tendría el siguiente sentido: Si alguna vez se llega a una confrontación entre el salmista y los רשעים ante los jueces, entonces los רשעים tendrán que reconocer lo «amables» que son las palabras del צדיק. Pero ¿qué prueba esto? ¿querrá demostrar el salmista en el proceso que toda palabra de confrontación con los malvados ha sido pronunciada de manera circunspecta y amable? Cf. el comentario a los v. 3s.

En este contexto, el v. 7 comienza luego de manera sumamente abrupta. Aquí también no daremos una interpretación sino a reserva de que nuestra traducción haya reflejado correctamente el sentido del texto. El orante piensa evidentemente en un juicio repentino contra los רשעים (cf. Sal 1,6; 73,19). La tierra se abre y los devora. Imágenes de terremotos y de grietas que se abren en la tierra desempeñan ya un papel en el relato de Núm 16,32s y en Is 5,14. De todos modos, el צדיק está seguro: Mediante el juicio de Dios se juzgará a los רשעים, y éstos serán arrojados al שאול.

En los v. 8.9 se ve con toda claridad que los רשעים no sólo 8-9 son seductores sino también perseguidores. Como los que —en los salmos de lamentación más antiguos— buscaban asilo, así ahora el oprimido se refugia en el ámbito de protección de Yahvé y pide insistentemente a Dios que conserve su נפש («alma»). Los רשעים le ponen asechanzas. Las imágenes tomadas de la caza realzan intuitivamente el proceder astuto de estas personas (cf. Sal 119,110; 140,6; G. Dalman, *AuS* VI, 335ss). Sobre בעלי־און, cf. Introducción § 10, 4.

El salmo termina con la esperanza de que los רשעים sean juz- 10 gados (cf. el comentario a Sal 7,16; 9,16; 35,8 y *passim*). El v. 10

corresponde a la antítesis que se hace en Sal 1,6, pero tiene el acento de la expresión directamente apasionada de quien se lamenta y ora.

## Finalidad

Frente a las seducciones y las persecuciones de los רשעים, el צדיק se refugia en la oración. Su actitud se caracteriza por el hecho de que él no sigue su camino ni formulando nobles propósitos ni declarando con plena seguridad de sí mismo su propia capacidad para hacerlo así. No, sino que sabe que toda su existencia depende de la ayuda que le preste Yahvé. Pide a Yahvé que se halle siempre cerca de él para preservarle y velar por él. Y lo hace en dos sentidos: para que le vigile a él (v. 3s) y para que le guarde de sus enemigos (v. 8s).

Si hemos entendido correctamente el texto, entonces el Sal 141 contiene importantes notas características de la צדקה que se escuchan en las peticiones: oración constante, hablar cuidadosamente, comportarse con prudencia, eludir todos los deleites y honores que signifiquen una tentación, hablar convincentemente en un proceso judicial. El צדיק está seguro de que su manera de proceder no será en vano. Mientras que los רשעים han de perecer, él subsistirá y vivirá.

En cuanto a la recepción del salmo por la comunidad del nuevo testamento, pensaríamos primeramente en una plegaria que se halla en consonancia con la teología de la ley que hallamos en la Carta de Santiago. Pero no debemos olvidarnos de que la situación del orante veterotestamentario tiene sus propios presupuestos. En todo ello será importante reconocer el carácter de confesión de fe que tiene el salmo. Frente a la creciente actividad y agresividad de los malvados, el siervo de Dios tiene que perseverar en la oración y en el ejercicio del bien. No debe exaltarse pronunciando malas palabras, ni debe dejarse arrastrar a expresiones de desesperación (v. 8). Puestos sus ojos únicamente en Yahvé, esperará de Dios solo la intervención y la ayuda.

## «NADIE SE INTERESA POR MI VIDA»

*Bibliografía:* H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament*, ZAWBeih 49 (1928); W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht*, FRLANT 99 (1970).

- 1 *Maskil* de David cuando estaba en la cueva. Una oración.
- 2 A voces clamo a Yahvé,  
a voces suplico a Yahvé.
- 3 Ante él desahogo mi preocupación,  
en su presencia manifiesto mi angustia.
- 4 ¡Cuando mi espíritu desfallece en mí<sup>a</sup>,  
tú sabes cómo me encuentro!  
En la senda por la que camino  
me pusieron secretamente lazos.
- 5 Si miro a la derecha y 'observo'<sup>b</sup>,  
no hay nadie que me atienda.  
No hay refugio para mí,  
nadie se interesa por mi vida.
- 6 Así que clamo a ti, oh Yahvé;  
digo: ¡Tú eres mi refugio!  
¡Mi porción en la tierra de los vivos!
- 7 ¡Escucha mi ardiente súplica  
porque estoy muy débil!  
¡Sálvame de mis perseguidores  
porque son demasiado fuertes para mí!
- 8 ¡Sácame de la prisión,  
para que dé gracias a tu nombre!  
Porque los justos esperan  
que me hagas el bien.

<sup>a</sup> Cf. también Sal 77,4; allí falta עלִי. Pero no es preciso suprimir 4 עלִי en Sal 142,4 (cf. Sal 42,5; 143,4).

5      b El TM presenta el verbo en imperativo; evidentemente se trata de buscar un testigo que se interese. Pero, con arreglo al sentido, hay que leer הַרְאֵנִי, ajustándose a lo que dicen G, S y T. Lo mejor será entender ambas formas verbales como infinitivos absolutos (cf. Ges-K § 113aa).

## Forma

En cuanto a la métrica del Sal 142, se observan los metros 3 + 3 y 3 + 2. El metro 3 + 3 en los v. 2-4aβ.5aγb (3 + 3 + 3 en el v. 6). El metro 3 + 2 en los v. 4aγb.5.7.8. El salmo pertenece a la categoría de los cánticos de oración del individuo. En su forma y en su estilo, la imagen que ofrece es clara. Cf. Introducción § 6, 2, Ia. El cántico de oración comienza con una invocación dirigida a Yahvé (v. 2s). En el v. 4 se hace primeramente una manifestación de confianza («¡tú sabes cómo me encuentro!»), y luego comienza la descripción de la desgracia (v. 4s) que en los v. 6-8 se transforma en peticiones empapadas en una expresión de gran confianza (v. 6) y acompañadas por un voto de acción de gracias (v. 8).

## Marco

El orante del salmo se presenta ante Yahvé en estado de sumo abatimiento físico (v. 4.7). Le han perseguido enemigos (v. 7). Si el v. 8a no hay que entenderlo en sentido figurado (cf. *infra*, «Comentario»), entonces el perseguido se encuentra en prisión (cf. H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament*, 9s). Habrá que suponer, por tanto, que —bajo las acusaciones de sus enemigos— el encarcelado aguarda un juicio de Dios y, en su angustia, clama a Yahvé. Aunque no se observan claramente las conexiones institucionales, sin embargo habrá que contar este poema entre los salmos de los enemigos del individuo, y convendrá tener bien presente la correspondiente situación. Cf. Introducción § 6, 2, IIβ. Cf. principalmente, W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht*, FRLANT 99 (1970).

Podemos prescindir como irrelevantes de los métodos de interpretación más antiguos que, en su mayoría, refieren el v. 8a al destierro babilónico, y que ven en el «yo» del orante a la comunidad.

Ahora bien, si se entiende el Sal 142 como el cántico de oración de un encarcelado que está aguardando el juicio de Dios, entonces será difícil encontrar claves para la datación del salmo. Aunque W. O. E. Oesterley escribe: «Debe asignarse al salmo una fecha de composición tardía en el período posterior al destierro», podemos poner en serias dudas su conjetura. Nos faltan claves precisas para determinar la fecha de composición. Con todo, habrá que suponer que el salmo, en su forma actual, era un formulario que se hallaba a disposición de los que se sentían oprimidos por enemigos.

## Comentario

Sobre מִשְׁכִּיל, cf. Introducción § 4, n.º 5. Acerca del לְדוֹד, cf. 1 Introducción § 4, n.º 2. Acerca de תְּפִלָּה, cf. Introducción § 4, n.º 8. Sobre la referencia exacta a una situación en la vida de David, cf. 1 Sam 22,1 ó 1 Sam 24,4 (cf. también Sal 57,1).

En vez de una directa interpelación e invocación a Yahvé, 2-3 tenemos en los v. 2.3 una descripción de la ardiente súplica y del clamor pronunciados en voz alta (cf. Sal 30,9; 77,2). En presencia de Yahvé desahoga el orante su preocupación (v. 3). Sobre שִׁפְךָ שִׁפְךָ («desahogar una preocupación»), cf. Sal 102,1. El orante «manifiesta» (הִגִּיד) su angustia. En vez del término habitual סָפַר, aquí encontramos הִגִּיד. El término se refiere a la descripción de la desgracia que se va a escuchar en el lamento de los v. 4.5.

Pero el v. 4 comienza primeramente con una expresión de 4-5 confianza. El orante confiesa: Aunque mi «espíritu» (רוּחַ) desfallezca y me encuentre en estado de profundísimo abatimiento (cf. v. 7a), Yahvé sabe cómo me siento (cf. Sal 69,6). Sobre יְרוּחִי [עָלַי] הִתְעַטַּף («mi espíritu desfallece en mí»), cf. Sal 77,4; 143,4. Inmediatamente después, el salmista —en su lamentación— señala a sus perseguidores (v. 4s). Así como se tienden lazos y trampas a los animales salvajes, así también los enemigos tratan de causar desgracias al oprimido. Sobre el tema de los «enemigos del individuo», cf. Introducción § 10, 4. Si por todo ello se entienden calumnias y acusaciones malévolas o actos de magia y hechicería, no podemos deducirlo ya del texto. El v. 5 podría aludir a funestas acusaciones. Cuando el perseguido mira a su derecha y no encuentra a nadie que salga en su defensa, podríamos pensar entonces en una situación en la que se está acusando al perseguido. A la derecha se sitúa el acusador (cf. Sal 109,6; Zac 3,1). A la derecha se aguarda al auxiliador (cf. Sal

16,8; 110,5; 121,5). Pero podríamos suponer también, como es lógico, que el acusado mira en derredor «a todos lados». Entonces, con arreglo al sentido (y sin que sea absolutamente preciso intervenir en el texto mediante la crítica textual), podríamos completar la frase con la palabra שמאל. Compárense las siguientes palabras que encontramos en las Cartas de Amarna: «Miré a un lado, miré a otro; pero no vi claridad» (J. A. Knudtson, *Die El-Amarna-Tafeln* I, n.º 292). Sobre אבד מנוט מן («no haber refugio...») como expresión de total abandono: Am 2,14; Jer 25,35; Job 11,20. El acusado sabe muy bien que ha sido abandonado por todos los hombres.

6-8 En el v. 6 se recoge de nuevo lo que se dijo en el v. 2. El salmista, antes de presentar en el v. 7 su petición rogando a Dios que le oiga y le salve, expresa su confianza en el poder protector de Yahvé. La confesión אַתָּה מַחְסֵי («tú eres mi refugio!») hace referencia a la función de prestar asilo que correspondía al santuario. Pero no es el recinto sagrado, sino que es Yahvé mismo el que con su majestuosa presencia es refugio del perseguido. Cuando a Yahvé se le llama חֶלְקִי («mi porción»), se está espiritualizando una confesión de fe pronunciada en otros tiempos por los levitas. En los tiempos antiguos de Israel, las tierras se distribuyeron por sorteo entre las tribus. Únicamente se exceptuó a Leví. A cambio —así continúa la tradición— este grupo recibió un singular privilegio por encima de todas las demás tribus: «Yahvé es su heredad» (Dt 10,9; Jos 13,14); «Yo (Yahvé) soy tu porción (חֶלְקִי) y tu heredad» (Núm 18,20). La prerrogativa especial de los levitas consistía en que Yahvé mismo era la base para el sustento de ese grupo. Luego estas ideas y confesiones de fe fueron recogidas también por otros participantes en el culto que no tenían ya derecho a la existencia en la «tierra de los vivos» y, al entrar en el recinto que les ofrecía asilo, ponían enteramente la razón de su existencia en aquel ámbito sagrado en el que se hallaba la presencia protectora de Yahvé (cf. los comentarios a Sal 16,5s; 73,26; 119,57; Lam 3,24). Sobre אֶרֶץ הַחַיִּים («la tierra de los vivos»), cf. Sal 27,13. En la petición en que el orante ruega a Dios que le escuche (v. 7), el salmista hace referencia al agotamiento de su cuerpo. Los perseguidores son demasiado fuertes para él. Se quiere mover a Yahvé a que intervenga. Es importante el enunciado que se formula en el v. 8. ¿Se encuentra el perseguido en una cárcel? ¿logró la acusación de los enemigos que se mantuviera en prisión al acusado hasta que llegara el momento del juicio de Dios? Sobre el problema, cf. el comentario

a Sal 107,10-16. Por Lev 24,12 y Núm 15,34 vemos que un trasgresor de la ley divina podía ser mantenido en prisión hasta que mediante un juicio de Dios se determinase si él era realmente culpable o no. Pero, aparte de eso, el encarcelamiento podría ser también imagen de lo desvalido que se hallaba el orante en medio de una desgracia de la que no se veía salida (cf. Lam 3,7; Sal 88,9). Sin embargo, por la intención del salmo, podemos pensar también que el orante se hallaba realmente encarcelado (cf. H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament*, 9s).

En el v. 8 escuchamos la formulación de un voto: el salvado de la prisión dará gracias a Yahvé por la ayuda maravillosa que ha recibido.

En su situación de angustia, el perseguido no se encuentra solo. Los צדיקים, que se esfuerzan en vivir con obediencia y fidelidad al pacto, aguardan la sentencia absolutoria del acusado. «La observación de que aguardan la liberación del orante quiere recalcar de nuevo expresamente el sentimiento de inocencia, y recordar al mismo tiempo a Yahvé que, con la ayuda que se le está suplicando, él tiene que hacer patente el orden moral por el que debe regirse el mundo» (H. Schmidt, 10). Ciertamente, se trata de desmostrar la inocencia. Pero habrá que poner en duda si la expresión «orden moral del mundo» refleja adecuadamente lo que los צדיקים aguardan. Se trata sencillamente de la cuestión: ¿se convertirá el צדיק, como miembro que es de la ברית, en víctima de los acusadores, o demostrará Yahvé su poder y bondad «haciendo el bien»? «La salvación de uno solo se experimenta como la victoria de todos» (R. Kittel). Cf. 1 Cor 12,26.

## Finalidad

Perseguido por enemigos, exhausto, encarcelado y abandonado por todos los hombres, el צדיק que en el Sal 142 eleva su voz, acude a Yahvé. Penetra lleno de confianza en el santuario protegido y determinado por la presencia de Yahvé: ese santuario que va a convertirse ahora en la base de su vida, en la porción de su sustento. Es notable que el salmista entienda su propia suerte como acontecimiento que sirve de ejemplo. Los צדיקים aguardan el final feliz de la situación crítica. En el antiguo testamento, la decisión se espera —en forma de juicio de Dios— en la aquendidad de este mundo.

«¡NO ENTRES EN JUICIO CON TU SIERVO!»

*Bibliografía:* H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament*, ZAWBeih 49 (1928); R. Arconada, *Psalmus 142/143 retentus, emendatus, glossatus*: VD 13 (1933) 240-246; O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, ZAWBeih 64 (1934); W. Schottroff, 'Gedenken' im alten Orient und im Alten Testament, WMANT 15 (1964); W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht*, FRLANT 99 (1970); J. Schildenberger, *Psalm 143, von Verzagtheit zu Vertrauen*: EuA 57 (1981) 202-204.

**1 Un salmo de David.**

¡Oh Yahvé, escucha mi oración,  
presta oído a mis súplicas!

¡En tu fidelidad respóndeme, en tu justicia!

2 ¡No<sup>a</sup> entres en juicio con tu siervo,  
porque ante ti ningún ser vivo es justo!

3 Pues el enemigo me persigue,  
aplasta mi vida contra el suelo,  
me ha arrojado en tinieblas <sup>“b</sup>.

4 Desfallece en mí mi espíritu;  
en mi interior se me queda yerto el corazón.

5 Me acuerdo<sup>c</sup> de los días de antaño,  
medito acerca de todas tus acciones;  
considero la obra<sup>d</sup> de tus manos.

6 ¡Extiendo mis manos hacia ti,  
mi alma (desfallece) por ti como<sup>e</sup> tierra sedienta! Sela.

7 ¡Respóndeme pronto, oh Yahvé!  
Mi espíritu desfallece.

¡No escondas de mí tu rostro,  
para que no me parezca a los que descienden a la fosa!

8 ¡Hazme sentir tu bondad por la mañana,  
porque en ti confío!

¡Enséñame el camino por el que debo andar,  
porque a ti elevo mi alma!

9 ¡Líbrame de mis enemigos, oh Yahvé!  
En ti se halla 'mi salvación'<sup>f</sup>.

10 ¡Enséñame a obrar conforme a tu voluntad,  
porque tú eres mi Dios!  
¡Tu buen Espíritu me conduzca  
por 'camino'<sup>g</sup> llano!

11 ¡Por tu nombre, oh Yahvé, concédeme vida!  
¡En tu justicia sácame de la aflicción!

12 ¡Y en tu bondad aniquila a mis enemigos;  
haz que desaparezcan todos los que me oprimen,  
porque, ciertamente, soy tu siervo!

2 a La enmienda תבב (según S) es una simplificación difícilmente admisible. Cf. Job 9,32. Claro que hay que tener en cuenta también Job 14,3.

3 b El TM añade: «Como los que han muerto eternamente». Estas palabras rompen el metro y son probablemente una adición (cf. Lam 3,6).

5 c S ofrece el siguiente texto: וזכרתיה יהוה; pero conviene atenerse al TM.

d Unos pocos manuscritos, G y san Jerónimo: בְּמַעֲשֵׂי. Pero conviene atenerse al TM.

6 e Algunos manuscritos leen, en vez de ב, la preposición בְּ.

9 f TM: «He cubierto». Como el TM no tiene sentido dentro del contexto, podríamos atenernos a G. El texto de G dice: κατέφυγον = נִסְתִּי. Sin embargo, נִסְתִּי queda muy lejos de las consonantes del TM. Son también problemáticas las correcciones הִסִּיתִי, «me oculto»; חִבִּיתִי, «espero»; קִיִּיתִי, «aguardo»; בְּסִלָּתִי, «mi confianza». Podríamos leer בְּסִתִּי = בְּסוֹתִי «salvación (de mi honor)» (Gén 20,16), «mi cubierta». Sobre אל, cf. BrSynt § 108b.

10 g TM: «en tierra llana». Cf. v. 6b, donde algunos manuscritos leen בְּאֶרֶץ. Sin embargo, con unos pocos manuscritos habrá que preferir seguramente la lectura בְּאֹרֶחַ (algunos manuscritos y S: בְּדֶרֶךְ).

## Forma

En su fisonomía métrica, el Sal 143 es muy poco uniforme. Da la impresión de que los v. 1-6 están dominados por los metros 3 + 3 y 3 + 3 + 3, mientras que en los v. 7ss el metro 3 + 2 llega a ser más dominante. H. Gunkel cree que es posible que los v.

7-12 hayan sido tomados de otro salmo distinto. También B. Duhm dice que el Sal 143 es un «florilegio de toda clase de cánticos de lamentación». Es indudable que en el cántico se han agrupado fórmulas y frases tradicionales. Esto explica el siguiente cuadro: 3 + 3 en los v. 2.4.7aγb.8aγb; 3 + 3 + 3 en los v. 1.3.5.12 (?); 3 + 2 en los v. 7aαβ.8aαβ.9.10; 3+4 en el v. 6; y 4 + 4 en el v. 11.

En el Sal 143 pertenece la categoría de los cánticos de oración del individuo. Cf. Introducción § 6, 2, Iα. Al efectuar un análisis del salmo, obtenemos las siguientes claves para conocer la estructura y disposición del salmo: v. 1s, invocación dirigida a Yahvé y primer clamor de petición; v. 3-6, descripción de la desgracia (con una manifestación de confianza en el v. 5); v. 7-12, peticiones.

## Marco

El orante del salmo es perseguido por enemigos. Esta situación se reconoce claramente en los v. 3.9.12. Un peligro mortal amenaza al perseguido (v. 3.7.11). H. Schmidt comenta: «El orante se halla en peligro de ser condenado a muerte: un castigo que sus enemigos quieren que caiga sobre él». Nos preguntamos si במחשכים («en tinieblas», v. 3) significa que el salmista, inculpa-do y acusado posiblemente por sus enemigos, se halla encerrado en una mazmorra (así piensa H. Schmidt). Sobre la situación, cf. Introducción § 6, 2, IIβ y W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht*, FRLANT 99 (1970). Cf. también el comentario a Sal 107,10-16. En todo caso, el salmista, que se halla en suprema angustia, aguarda la ayuda de Yahvé «por la mañana» (cf. el comentario al v. 8). Ora pidiendo ardientemente la intervención de Yahvé (v. 11s).

El salmo debió de componerse en fecha relativamente tardía; pero no tenemos claves precisas para esta conjetura. Habrá que suponer que el salmo era un formulario de oración que estaba a disposición de quien lo necesitara.

## Comentario

Sobre מזמור לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2.

El salmo oración comienza con una invocación de Yahvé, con una súplica pidiendo a Dios que escuche (v. 1). תפילתי («mi oración»), como su sinónimo תחנוני («mis súplicas»), parece ser

un término característico para designar el «cántico de oración». En su invocación, el salmista apela a la אמונה («fidelidad») y la צדקה («justicia») de Yahvé. Juntamente con אמונה, צדקה tiene el significado de «fidelidad al pacto», «fidelidad a la salvación». Si el orante espera la respuesta divina, entonces habrá que suponer que está aguardando un «oráculo de salvación» pronunciado por un sacerdote (cf. J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel: ZAW 52 [1934] 81-92*). El acusado y perseguido espera la sentencia del juicio divino. Pero es sumamente notable la petición que se expresa en el v. 2: «¡No entres en juicio con tu siervo!». Estas palabras se introducen como un cuerpo extraño en el cántico de oración (H. Schmidt). Si en los demás casos era corriente que las personas acusadas y perseguidas afirmaran encarecidamente su inocencia (cf. el comentario a Sal 7,4ss) e hiciesen hincapié en su צדקה (cf. Sal 7,9; Job 27,6), vemos ahora que el orante del Sal 143 reconoce que no podrá subsistir ante el juicio de Yahvé. No es capaz ya de orar diciendo: «¡Júzgame!» (cf. Sal 7,9; 35,24; 43,1). El sabe perfectamente: ante Yahvé no hay ningún hombre que sea justo<sup>1</sup>. Por tanto, al hombre se le niega toda justicia (cf. Sal 14,3; 130,3; Job 4,17; 9,2; 25,4; Rom 3,20; Gál 2,16). Este conocimiento ¿nace del pesimismo? ¿o se expresa aquí una profunda conciencia de la completa culpabilidad de la existencia humana, que ya no está en condiciones de repetir las encarecidas afirmaciones de inocencia que se hacían en otros tiempos? Cf. también Sal 51,7. ¿Qué significado tendrá entonces el «juicio de Dios» si el salmista ruega al Señor: «No entres en juicio con tu siervo»? Las viejas instituciones del derecho sacro se encuentran aquí ante profundidades insondables y están «cerca del fin» (Heb 8,13). Se anuncia ya la *iustificatio impii* (la «justificación del pecador»). El procedimiento sacro para averiguar la צדקה de una persona se hace cuestionable en sí mismo y va hacia su final superación.

3-6 La lamentación propiamente tal comienza con una referencia al enemigo perseguidor (v. 3). Sobre el tema del «enemigo del individuo», cf. Introducción § 10, 4. El poder violento y opresor

1 «Itaque David, tametsi cum improbis hominibus sit certamen, quorum respectu sibi erat optime conscius, reus tamen et supplex ingenue coram Deo culpam fatetur... Hic vero locus continet uberrimam doctrinam, docemur enim, sicuti nuper attigi, non aliter Deum nobis fore propitium quoties ad eum accedimus, nisi deposita iudicis persona, gratis peccata remittens, nos sibi reconciliet. Unde sequitur, omnes hominum iustitias concidere, simul ac ventum est ad eius tribunal» (Calvino, *In Librum Psalmorum Commentarius*, a propósito de Sal 143,2).

de los perseguidores se presenta intuitivamente en la imagen **דכא לארץ חיתי** («aplasta mi vida contra el suelo»; cf. Sal 72,4; 89,11; 94,5). Es discutible el significado de **במהשכים** («en tinieblas»). El perseguido ¿fue arrojado a una mazmorra? Cf. el comentario a Sal 107,10ss. ¿O se trata de una alusión a la «esfera de la muerte», a la que había sido arrojado el oprimido? Cf. Sal 88,7. Las dos interpretaciones no se excluyen necesariamente, porque la mazmorra se entendía ya como «esfera de la muerte». Sobre **כמתי עולם** («como los que han muerto eternamente»), cf. Sal 88,6; Lam 3,6.

En el v. 4 se reconoce claramente el abatimiento y la desesperación de quien se ve amenazado de muerte. Cf. Sal 61,3; 142,4. En su angustiada situación, de la que no ve salida, el salmista evoca en su mente la historia de la salvación de Israel (v. 5). Mira retrospectivamente al pasado (**ימים מקדם**, «los días de antaño») y medita sobre las proezas de Yahvé. El acontecimiento de la salvación es fuente de consuelo y de confianza para quien se ve tentado (cf. también Sal 77,6.12). Aquí no se trata de «recorrer» las efemérides de la historia, sino que el acento recae en «el hecho de que adquiere confianza quien recuerda y comprende la actualidad permanente de la acción de Yahvé en la historia» (W. Schottroff, *'Gedenken' im alten Orient und im Alten Testament*, WMANT 15 [1964] 130). Es también notable la manera en que se efectúa la recepción de la historia: «El israelita considera los tiempos anteriores como algo que tiene delante, mientras que nosotros pensamos tenerlos detrás» (H. W. Wolff, *Antropología del antiguo testamento* [Salamanca 1975] 123)<sup>2</sup>.

El v. 6 vuelve de nuevo a las descripciones de la desgracia. El orante describe sus ardientes súplicas. El salmista extiende sus manos. Este gesto en la actitud de orar adquiere en el v. 6b un notable significado. Los brazos extendidos simbolizan el interior del hombre: un interior que desfallece, que anhela vivamente y que tiene ardiente sed. Sobre la actitud del orante, cf. también Sal 28,2; Is 1,15; Jer 4,31; Lam 1,17). Como la tierra reseca está pidiendo a gritos el agua, así el orante anhela vivamente la ayuda de Yahvé (cf. Sal 42,3; 63,2; G. Dalman, *AuS VI*, 122s).

2 N. del traductor: Para reflejar plenamente el sentido de este sugestivo texto, ofrezco una traducción: «El israelita cree que los tiempos anteriores son datos del presente, mientras que nosotros pensamos que son un pasado que queda ya a nuestras espaldas» (H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments* [1973] 134).

En los v. 7-12 viene ahora una serie de encarecidas peticiones. De la extrema angustia brota el clamor pidiendo a Dios que se dé prisa en intervenir (cf. Sal 69,18; 102,3). Sobre el v. 7a $\beta$ , cf. el v. 4. La respuesta y la ayuda divinas se harán patentes cuando el rostro divino se vuelva hacia el afligido. פָּנִים («rostro») es una «forma de representación», una manera de manifestar la actuación divina; cf. L. Köhler, *TheolAT*<sup>3</sup>, 110. Si Yahvé se oculta, el perseguido tendría que sufrir la muerte (cf. Sal 28,1; 88,5).

Pronto por la mañana (v. 8a) es el momento en que Dios responde y concede su ayuda (cf. J. Ziegler, *Die Hilfe Gottes 'am Morgen'*, en *Nötscher-Festschrift* [1950] 281ss). Lleno de confianza, el orante aguarda ese instante. Pide a Dios que le enseñe el camino. H. Gunkel piensa que aquí, «en lugar de la espontánea confianza en sí mismo, aparece el sentimiento de lo desvalido que se es para el bien», y reconoce en esta declaración una notable «profundización». Pero habrá que preguntarse si el orante, con la petición הוֹדִיעֵנִי דַרְךְ־יְיָ אֱלֹהֶיךָ («¿enseñame el camino por el que debo andar!»), no aguarda más bien una instrucción (תּוֹרָה) asociada con la sentencia divina. Cf. Sal 94,12; 25,4ss; 32,8ss, y el comentario al Sal 119, «Marco».

Luego, en el v. 9, se pide la salvación de mano de los enemigos. El salmista confiesa que Yahvé le «cubre» (cf. la nota textual f a propósito de כִּסְתִי). En el antiguo testamento, la צְדָקָה puede entenderse como vestidura que uno se pone (cf. Sal 132,9; Is 11,5; 61,10). En este sentido podríamos efectuar la enmienda יְכַסֵּתִי y entender así su razón de ser.

El orante quiere que en adelante sea la voluntad de Dios la única que le guíe (v. 10). A propósito de אֱלֹהֵי («mi Dios»), cf. O. Eissfeldt, *'Mein Gott' im Alten Testament*: ZAW 61 (1945-1948) 3-16. El poder de dirección al que el orante quiere confiarse por completo es רוּחַ טוֹבָה («tu buen espíritu»). Se ha pensado que una influencia dualista extraña determinó la expresión רוּחַ טוֹבָה. Y, así, se ha sugerido (entre otras) una influencia persa en el origen de la misma (cf. P. Volz, *Der Geist Gottes* [1910] 175ss). Pero frente a esto habrá que hacer constar que en las antiguas tradiciones de Israel aparece ya la contraposición entre «espíritu malo – espíritu de Yahvé» (רוּחַ יְהוָה – רוּחַ רָעָה; 1 Sam 16,14) o «espíritu de mentira – espíritu de Yahvé» (רוּחַ יְהוָה – רוּחַ שָׁקֶר; 1 Re 22,23s). רוּחַ טוֹבָה es una manifestación de la presencia de Yahvé que guía e indica el camino (cf. L. Köhler, *TheolAT*<sup>3</sup>, 100s). En este sentido habrá que mencionar principalmente como paralelo el texto de Neh 9,20. Pero cf. también Sal 51,13s. Sobre אֱוֹרַח יְהוָה, cf. Sal 27,11; 86,11.

En el v. 11 el perseguido apela al nombre salvífico de Yahvé (cf. O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, 53). El nombre es un poder salvífico, un testigo permanente de la bondad de Dios en la tierra y de su prontitud para ayudar (sobre el v. 11, cf. Sal 23,3; 25,11; 31,4). El que está amenazado por la muerte espera de Yahvé la vida (Sal 119,25; 138,7). צדקה debe interpretarse como en el v. 1.

La petición final, que suplica que todos los enemigos sean vencidos y aniquilados, debe contemplarse y entenderse dentro del marco de la fe del antiguo testamento. La certeza de la salvación la recibe el «siervo de Dios» en este mundo. Yahvé, que es Señor de la historia (v. 5), demuestra en la tierra su poder. Sobre אני עבדך («yo soy tu siervo»), cf. Sal 86,2; 116,16.

## Finalidad

El hecho de que el Sal 143 pertenezca a los «salmos penitenciales» de la Iglesia ha suscitado viva oposición en algunos comentarios recientes. H. Gunkel piensa que no debemos sobreestimar el sentido del pensamiento que aparece en el v. 2. Y B. Duhm llega incluso a afirmar: «Aquel que recite las imprecaciones del v. 12 como salmo penitencial debe de tener un sentimiento muy peculiar de lo que es el arrepentimiento». Difícilmente se podrá dudar de que los enunciados que se formulan en el v. 2, por un lado, y en los v. 8.10, por otro, fueron el motivo esencial para que el salmo se entendiera como «cántico penitencial». Si se contempla el v. 2 en relación con Rom 3,20 y Gál 2, 16, entonces parece bastante obvia esa interpretación bíblico-teológica. Asimismo, el v. 2 está relacionado directamente con las peticiones que se formulan en los v. 8.10: la renovación de la vida y de la conducta. La intención de estos versículos es indudablemente la de la penitencia, la de la vuelta y conversión de toda la vida hacia el Dios de Israel.

En contraste con ello, la petición formulada en el v. 12 está determinada enteramente por la situación. El orante es un perseguido. El triunfo sobre los enemigos sería una prueba bien patente de la ayuda y de la atención prestada por Yahvé. La moderna comprensión humanista del texto no debería cuestionar, basándose en el v. 12, la seriedad de la penitencia que es consciente de la propia culpa y que suplica la renovación de la vida. Perteneció a la realidad de la salvación divina el hecho de que esa realidad se manifieste en la tierra. En todas las Escrituras sagradas, incluido el Apocalipsis, los siervos de Dios ruegan al Señor que se demuestre el poder divino sobre la historia (Ap 6,10).

## ORACION DE SUPLICA DEL MONARCA

*Bibliografía:* E. Baumann, *Struktur-Untersuchungen im Psalter II*: ZAW 62 (1950) 148-152; G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, ATANT 20 (1951); R. T. O'Callaghan, *Echoes of Canaanite Literature in the Psalms*: VT 4 (1954) 164-176; J. Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, WMANT 10 (1965) 25s; J. Ziegler, *Psalm 144,14*, en *Wort und Geschichte. Festschrift für K. Elliger zum 70. Geburtstag* (1973) 191-197.

## 1 De David.

- ¡Alabado sea Yahvé, mi roca,  
que ha adiestrado mis manos para la batalla,  
mis dedos para la guerra!
- 2 ¡Mi 'fortaleza'<sup>a</sup> y mi castillo,  
mi baluarte y mi salvador,  
mi escudo en el que confío,  
que sometió 'naciones'<sup>b</sup> a mi poder!
- 3 ¡Oh Yahvé!, ¿qué es el hombre para que tú lo tengas en cuenta,  
el hijo del hombre para que tú te acuerdes de él?
- 4 El hombre es como un soplo,  
sus días pasan como una sombra.
- 5 ¡Oh Yahvé, inclina tu cielo y desciende!  
¡Toca las montañas para que humeen!
- 6 ¡Fulmina el rayo y dispérsalos;  
dispara tus flechas y confúndelos!
- 7 ¡Extiende tu mano desde lo alto!  
¡Rescátame <sup>c</sup> de aguas poderosas  
y 'sálvame'<sup>d</sup> del poder de los bárbaros,
- 8 cuya boca habla falsedad,  
cuya diestra es engañosa!
- 9 ¡Oh Dios, quiero cantarte un cántico nuevo;  
quiero tañer para ti el arpa de diez cuerdas!
- 10 ¡El que concede salvación a reyes,  
el que salva a David, su siervo!

¡De la funesta espada 11 rescátame  
y sálvame del poder de los bárbaros,  
cuya boca habla falsedad,  
cuya diestra es diestra engañosa!]<sup>e</sup>.

12 ¡Concede salvación<sup>f</sup> a nuestros hijos como a las plantas  
que crecen en 'sus arriates'<sup>g</sup>!

¡Sean nuestras hijas cual pilastras  
labradas como para un palacio!

13 ¡Estén llenos nuestros graneros<sup>h</sup>,  
suministren toda clase de alimento!

¡Nuestros rebaños sean (acrecentados) mil veces,  
diez mil veces en nuestros campos!

14 ¡Nuestro ganado vacuno esté lustroso,  
sin desgracias y sin abortos<sup>i</sup>!

¡Ningún grito de dolor (se oiga) en nuestras calles!

15 ¡Feliz es el pueblo a quien le va así!

¡Feliz es el pueblo cuyo Dios es Yahvé!

2 a TM: «mi bondad». Pero, teniendo en cuenta el contexto, sería preferible leer  $\text{קָהַן}$ . Habrá que suponer que hubo un error de copista, que escribió  $\text{ך}$  en vez de  $\text{ק}$ .

b TM: «mi pueblo». El verbo  $\text{רָדַד}$  significa, ciertamente, someter a alguien por la fuerza. Y de tal cosa difícilmente se hablará refiriéndose a la propia nación. Con algunos manuscritos,  $\alpha'$ , san Jerónimo, S y T, habrá que leer  $\text{עַמִּים}$  (cf. Sal 18,48).

7 c En el TM se ha producido una confusión en el texto. TM: «Rescátame y sálvame de aguas poderosas, del poder de los bárbaros». Para reconstruir una clara estructura del verso, habrá que suprimir en primer lugar  $\text{וְהַצִּילֵנִי}$ .

d Ahora habrá que reinsertar  $\text{וְהַצִּילֵנִי}$  antes de  $\text{מִיַּד בְּנֵי נָכָר}$ ; de esta manera se logra un hemistiquio completo y con sentido. Y a él se une directamente la oración de relativo que aparece en el v. 8a (cf. 11γ).

11 e En vista de esta repetición de partes de los v. 7.8 surge la pregunta de si se tratará de una variante o si habrá que contar con una reanudación de la petición (para el esclarecimiento del problema, cf. *infra*).

12 f El TM comienza el v. 12 con un  $\text{אֲשֶׁר}$  incomprensible, dado el contexto. Con arreglo al comienzo del v. 15, podríamos leer  $\text{אֲשֶׁרִי}$ , pero sería preferible ver en  $\text{אֲשֶׁר}$  un imperativo del verbo  $\text{אֲשַׁר}$ : «da salvación» (cf. F. Nötscher). Acerca de los problemas de traducción e interpretación, cf. *infra*, «Comentario».

g TM: «en su mocedad». Es preferible seguir a B. Duhm y leer  $\text{בְּעֶרְוַתָּם}$ , que encaja mejor con la imagen.

h Las traducciones antiguas y el contexto aseguran el significado de la palabra que aparece únicamente en este lugar. 13

i תַּנְצִי' es aquí un sustantivo que tiene probablemente el significado de «aborto» (KBL 375). J. Ziegler ha formulado una nueva sugerencia para la crítica textual del v. 14. Sus métodos críticos conducen a la siguiente traducción del texto: «Nuestras regiones sin cargas, no hay irrupción y no hay salida, no hay gritos en nuestras plazas». Para más detalles: J. Ziegler, *Psalm 144,14*, en *Wort und Geschichte. Festschrift für K. Elliger zum 70. Geburtstag* (1973) 191ss. 14

## Forma

Se discute constantemente si el Sal 144 constituye una unidad. B. Duhm dividió el salmo en tres cánticos distintos: v. 1-8.9-11.12-15. Pero H. Gunkel, basándose en el estudio de los «géneros», suscitó la objeción justificada de que los v. 9s, por ser un voto, pertenecen absolutamente a los v. 1-8. Sigue discutiéndose la interpretación de los versículos finales (v. 12-15), una parte que también Gunkel considera como cántico independiente. Las investigaciones sobre el *Sitz im Leben* del salmo demostrarán si tal idea es o no acertada (cf. *infra*, «Marco»).

El metro de los v. 1-11 no ofrece dificultades dignas de mención. Si prescindimos de los versos trimembres en los v. 1.7 (en ellos hay que leer el metro 3 + 3 + 3), entonces el v. 9 constituye la única excepción (tiene el metro 4 + 3) en las estructuras de los versos que, por lo demás, son regulares y tienen el metro 3 + 3. Pero es difícil reconocer la acentuación objetiva de los v. 12-15. El texto, que en parte es muy problemático, hace difícil entender de manera fiable la estructura métrica. H. Gunkel piensa en cadencias cuaternarias, que (con el metro 4 + 4) finalizan en el v. 15. H. Schmidt supone que estos versos tienen la siguiente métrica: 3 + 2, 3 + 2, 3 + 2, 2 + 2, 3 + 3, 3, 4 + 4. Pero habrá que preguntarse si en parte de los hemistiquios considerados como cadencias binarias no habrá que leer cadencias ternarias.

En cuanto al análisis desde el punto de vista de la crítica de las formas, lo mejor será comenzar determinando el género de las diversas partes. El salmo comienza, en los v. 1.2, con un cántico de acción de gracias marcadamente himnico. Luego vienen en los v. 3-4 una meditación sobre la poquedad del hombre: elemento característico de un cántico de oración. En los v. 5ss aparecen peticiones. Un voto de acción de gracias caracteriza a los v. 9.10. La sección final del v. 10 (מחרב רעה, «de la funesta espada») constituye, juntamente con el v. 11, una repetición de

los v. 7.8. Será difícil decidir si esa repetición es original o si se trata de una variante de los v. 7s. Aunque es improbable que se trate de un «estribillo», sin embargo no sería imposible que tuviéramos una repetición de la súplica formulada en los v. 7s. Finalmente, si entendemos los v. 12-15 como petición, entonces está discutida sección del salmo podría corresponder a la intención del Sal 144.

El resultado de este análisis es que en el Sal 144 tenemos un cántico de oración y de acción de gracias. Como el cantor, como se ve por el v. 10, fue un monarca del linaje de David, se tratará de un «cántico de oración y de acción de gracias del monarca». En todo caso, el salmo —por su tema— debe asignarse a la categoría de los cánticos del rey. Cf. Introducción § 6, 3; allí pueden verse más detalles.

Pues bien, desde muy pronto se observó ya que el Sal 144 es una «imitación del Sal 18». H. Gunkel escribe: «El poema es un ejemplo de cómo los autores de salmos más recientes trabajan inspirándose en composiciones poéticas más antiguas que encuentran en las colecciones de cánticos, que eran consultadas con mucho interés por los cantores, los cuales se las aprendían de memoria, las interpretaban de nuevo y luego las imitaban más o menos conscientemente en sus propias creaciones». Pero es discutible que la hipótesis de una «imitación» esté en lo cierto. E. Baumann ha señalado que en el Sal 144 hubo un refundición muy original de los temas e imágenes del Sal 18 (E. Baumann, ZAW 62, 148s). «El cántico de acción de gracias de su rey se convirtió en el clamor de un monarca pronunciado en momentos de angustia» (E. Baumann, 148). Tuvo lugar una transformación del fondo y de la forma. ¿Cómo habrá que explicar esa transformación? Principalmente haciendo notar que el Sal 144 forma parte de la literatura devocional de la época posterior al destierro, una literatura que se sirvió de textos y temas más antiguos.

## Marco

H. Gunkel considera el Sal 144 como un «cántico del rey», entonado antes de una campaña militar. Con esta interpretación va asociada la eliminación de la sección final (v. 12-15). ¿¿Qué sentido podrían tener esos versículos en un cántico entonado antes de marchar a la guerra?! H. Schmidt y A. Weiser siguen otro rumbo distinto en su interpretación; creen que el Sal 144 constituye una unidad, y piensan en una «liturgia para el culto celebrado en la fiesta del monarca» (A. Weiser). Según esta interpre-

tación, la parte del salmo correspondiente a los v. 12-15 tendría perfecto sentido. Si entendemos los v. 12-15 como petición, podríamos suponer que se trata de una oración del monarca (cf. 1 Re 8,22ss). Acerca de la importancia salvífica de la monarquía para todo el país, para sus habitantes y para la fecundidad de los animales y la fertilidad de los campos, cf. el comentario a Sal 72,3ss.

Pero habrá que preguntarse si esa situación original, acerca de la cual hay que investigar a fondo, sigue siendo relevante en la refundición posterior, es decir, en la literatura devocional. Podemos suponer, seguramente, que el modelo para la refundición posterior se sitúa en tiempos muy antiguos, es decir, en la época de la monarquía. Pero habrá que tener también en cuenta que el cántico de oración pertenece a una época relativamente tardía.

## Comentario

Sobre  $\text{רָדַל}$ , cf. Introducción § 4, n.º 2. El G añade:  $\text{πρὸς τὸν Γολיאθ}$  (cf. también T). 1-2

Con un himno de acción de gracias comienza el Sal 144, que es un cántico del rey.  $\text{בָּרַךְ}$  significa propiamente «bendito» y «bendecir» ( $\text{בָּרַח}$ ) significa en el antiguo testamento «reconocer omnímodamente a alguien en su situación de poder y en sus títulos de majestad» (F. Horst, *Segen und Segenshandlungen in der Bibel*: EvTh 7 [1974] 31). Cf. DTMAT I, 509ss. El monarca ensalza a Yahvé, el «guerrero», que ha adiestrado a su «siervo» (v. 10) en las artes marciales (cf. Sal 18,35). El fondo de los v. 1.2 lo constituyen ideas e imágenes de la guerra santa (cf. G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, 82). El hecho de que la divinidad adiestre al monarca, por ejemplo, en el tiro con arco, lo vemos por representaciones plásticas egipcias. Tutmosis III es iniciado en las artes marciales por Sutech o Seth (cf. H. Gressmann, AOB n.º 53).

El monarca, lleno de confianza, alaba a Yahvé como poder protector, en quien confía plenamente (cf. Sal 18,3). Junto a la idea «defensiva», que hace referencia a la institución de la guerra santa, aparece también en el v. 2 la idea «ofensiva» de la subyugación de las naciones. Aquí hay que suponer tradiciones que tienen su clara expresión en las pretensiones de dominio universal abrigadas por los monarcas de Jerusalén (cf. el comentario al Sal 2).

Los v. 3.4 hablan de lo percedero e impotente que es el hombre. En vivo contraste con el v. 2, el monarca se siente como 3-4

אָדָם («hombre») desvalido. Pero especialmente los v. 3.4 sirven de introducción a la serie de peticiones que comienzan en los v. 5ss. Sobre el v. 3, cf. Sal 8,5; Job 7,17. De lo precedero del hombre se habla en el v. 4 (cf. Sal 39,6.12; 62,10; 102,12; 109,23; Job 14,1ss; Sant 4,14).

5-8 En el v. 5 el monarca ora pidiendo una teofanía. Cf. el comentario a Sal 18,8-16; Jue 5,4ss; Dt 33,2s; Hab 3,4ss; Sal 97,2ss. Sobre la «teofanía», cf. J. Jeremias, *Theophanie*, WMANT 10 (1965) 25s. Allí se encontrarán más detalles sobre los problemas relativos a la tradición. ¡Descienda todo el mundo de los poderes celestiales! Sobre יָרַד («descender») como término técnico para designar la «condescendencia» de Dios, cf. Gén 11,5-7; 18,21; Ex 3,8; 19, 11.18; 34,5. Se entremezclan sucesos de una fuerte tormenta y de una erupción volcánica: montes que echan humo y un cielo relampagueante. Así aparece también en Canaán el Baal del cielo: empuña un haz de rayos y hace su aparición saliendo del mundo celestial para manifestarse en medio del fenómeno de la tormenta (cf. el comentario al Sal 29). El monarca, según las imágenes del Sal 18, espera que Yahvé realice desde las alturas su poderosa intervención (cf. Sal 18,17). La «esfera de la muerte» se describe con la imagen de «aguas poderosas» que surgen en su caudal a la persona amenazada (cf. el comentario a Sal 18,5ss). Se trata en realidad de las naciones enemigas (בְּנֵי נֹכַר, «bárbaros»), por las que el monarca está rodeado. No hay que pensar aquí necesariamente en un peligro agudo, entendiendo el salmo, conforme a las interpretaciones de H. Gunkel, como «cántico de lamentación ante el estallido de la guerra». La rebelión de los enemigos es un motivo que aparece claramente, por ejemplo, en el Sal 2 y que, asociado con la «lucha contra el caos», puede considerarse como un elemento de la tradición evocada en la festividad del monarca. Vemos por el v. 8 que los בְּנֵי נֹכַר han roto un pacto. Podríamos pensar en la situación de rebeldía que se describe en Sal 2,2s. Por tanto, es posible buscar algunas explicaciones que nos indiquen cuál fue la situación original. Pero no perdamos de vista el aspecto de refundición posterior del poema, refundición en la cual antiguos textos y elementos se integraron en un cántico de oración y de acción de gracias que no siente ya como realidad presente el antiguo *Sitz im Leben*.

9-10 El voto de acción de gracias, en los v. 9.10, pertenece directamente al cántico de oración y de petición. שִׁיר חָדָשׁ («cántico nuevo») es el cántico de acción de gracias y de alabanza que

quiere estar en consonancia con el milagro del acontecimiento sorprendente y nuevo. Aquí no habrá que pensar en relaciones «escatológicas» (en contra de R. Kittel). Sobre el v. 9, cf. Sal 33,2s. Por el v. 10 vemos claramente que el salmo pertenece a la «esfera del monarca». Yahvé concede graciosamente a los «reyes» —y por cierto a los reyes de la dinastía de David— la תְּשׁוּעָה: la «salvación», la «victoria». Y en cada uno de los actos salvíficos se refleja el acto fundamental de la salvación de David, del «siervo de Yahvé» (cf. Sal 89,4).

Por tanto, el salmo —en su fisonomía original— pertenece a los tiempos anteriores al destierro. Un salmo así no es ya concebible en épocas posteriores, a menos que se entienda el Sal 144 como un cántico que, nacido a base del cántico real que es el Sal 18, fuera recogido luego y entonado por orantes sencillos de Israel.

La interpretación de los v. 12-15 presenta algunas dificultades 12-15  
Si entendemos esta sección como parte integrante del «cántico del monarca», entonces habrá que preguntarse si es correcto hablar de una oración de súplica. H. Gunkel considera los v. 12ss como una «descripción laudatoria de Israel». El v. 12 se refiere primeramente a la bendición de los hijos e hijas de la nación. R. T. O'Callaghan llama la atención sobre los paralelos que hay en la inscripción de Karatepe (VT 4, 175). También en ella se habla de gran abundancia de bendiciones que por medio del rey llegan al pueblo. Sobre el v. 12, cf. Sal 128,3; Eclo 50,12. Sobre la imagen de las hijas, cf. lo que se dice en Eclo 26,17s. El orante piensa aquí, seguramente, en las preciosas columnas labradas que hay en los palacios. G. Dalman cree que se trata de «piedras angulares» (cf. *AuS* VII, 66).

El v. 13 piensa en la gran abundancia de la cosecha y de las provisiones, refiriéndose primero —seguramente— a los cultivos, y luego al ganado. ¡Acreciéntense de manera incontable los rebaños! (v. 13). El ganado vacuno debe estar «bien lustroso» y «engordado» (cf. G y san Jerónimo), «sin desgracias» (cf. 2 Sam 6,8; 1 Crón 13,11) y «sin abortos», y debe llenar así de felicidad al pueblo bendecido por Dios. Por tanto, en los v. 12ss aparecen especialmente tres temas: 1. la bendición de la progenie humana; 2. la gran abundancia de los graneros; 3. el aumento de las cabezas de ganado. El deseo וְאֵין צוֹחָה בְּרַחֲבֵינוּ («ningún grito de dolor se oiga en nuestras calles!») concluye las peticiones y se refiere a que haya completo שְׁלוֹם («paz»).

En el v. 15 se proclama feliz al pueblo que recibe tal abundancia de bendiciones. Sobre אֲשֵׁרֵי («feliz»), cf. el comentario

a Sal 1,1. El pueblo que tiene por Dios a Yahvé experimenta tal felicidad.

Los v. 12-15 podrían añadirse perfectamente al cántico del monarca, si tenemos en cuenta que, en Sal 72,3ss, se describen de manera semejante las bendiciones de la monarquía. Los v. 12-15, en forma de petición, podrían entenderse como intercesión formulada por el rey (cf. 1 Re 8,22ss).

## Finalidad

En el Sal 144 el rey aparece con el esplendor que le corresponde por la posición que tiene ante Yahvé. El monarca ha entrado bajo el poder protector de Dios; es instruido por Yahvé mismo en las artes de la guerra, y ve cómo las naciones se someten a su poderoso señorío. Pero aun ese rey, a pesar de su gloria y de su alianza con Dios, es al mismo tiempo una persona débil y desvalida. El monarca depende en todo momento de la ayuda que le preste Yahvé. La miseria del rey es la miseria del דָּבָר. Ninguna dignidad primigenia le distingue entre los hombres. Participa, como todos, en el destino de verse abocado a la muerte. Pero tiene el privilegio de la oración y del contacto directo con Dios. Y así, a la vista de las olas de la perdición y de los poderes hostiles, puede pedir a Dios una teofanía. Puede suplicar una intervención inmediata y viva de Dios. Resplandecen los altos privilegios del rey escogido. Al sentir las atenciones de Dios, el monarca vive como persona agradecida que tributa alabanzas al Señor.

Si podemos partir del supuesto de que textos y temas de un salmo que originalmente había tenido su función y su significado como cántico del monarca, fueron recibidos más tarde por la literatura devocional de Israel, entonces el eventual orante que se presentara ante Dios con este modelo de oración entraría en la «esfera real» de los privilegios y dones salvíficos. El futuro misterio del orar «en el nombre de Jesús» y del estar «en Cristo» se esboza anticipadamente en estas relaciones y preámbulos que aparecen en el antiguo testamento.

## «TU REINO ES UN REINO ETERNO»

*Bibliografía:* O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, ZAWBeih 64 (1934); F. Horst, *Segen und Segenshandlungen in der Bibel*: EvTh 7 (1947) 23-37; C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen* (1954); L. J. Liebreich, *Psalms 34 and 145 in the Light of their Key Words*: HUCA (1956) 181-192; A. R. Hulst, *Kol basar in der priesterlichen Fluterzählung*: OTS 12 (1958) 28-68; O. H. Steck, *Das Problem theologischer Strömungen in nachexilischer Zeit*: EvTh 28 (1968) 445-458; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 186ss, 269ss; J. Bazaq, 'Louange à David'. *Réflexions Supplémentaires*: Synai 86 (1980) 97-103; G. E. Watson, *Reserved Rootplay in Ps 145*: Bibl 62 (1981) 101.

- 1 Un cántico de alabanza de David.  
¡Te exaltaré, Dios mío, a ti que eres rey,  
y alabaré tu nombre eternamente y para siempre!
- 2 ¡Cada día te alabaré  
y glorificaré tu nombre eternamente y para siempre!
- 3 ¡Grande es Yahvé y digno de ser alabado en gran manera,  
inescrutable es su grandeza!
- 4 ¡Una generación proclamará tus obras a la otra;  
narrarán tus hechos poderosos!
- 5 ¡Del glorioso esplendor de tu majestad 'conversarán'<sup>a</sup>,  
tus milagros 'cantarán'<sup>b</sup>!
- 6 ¡Sobre el poder de tus hechos terribles hablarán,  
tus grandes hazañas 'narrarán'<sup>c</sup>!
- 7 ¡La memoria de tu 'gran'<sup>d</sup> bondad difundirán,  
aclamarán con júbilo tu justicia!
- 8 ¡Clemente y misericordioso es Yahvé,  
paciente y de gran bondad!
- 9 Bondadoso es Yahvé para con todos;  
su misericordia se extiende a todas sus criaturas.
- 10 ¡Alábente, oh Yahvé, todas tus criaturas,  
y tus piadosos te rindan homenaje!

- 11 ¡Hablen de la gloria de tu reino  
y comenten tu fuerza heroica!
- 12 ¡Para que ‘tu’<sup>e</sup> fuerza se dé a conocer a los hijos de los hombres,  
el glorioso esplendor de ‘tu’<sup>f</sup> reino!
- 13 ¡Tu reino es un reino eterno,  
tu señorío dura por todas las generaciones!  
‘Fiel es Yahvé en todas sus palabras  
y benigno en todas sus obras’<sup>g</sup>.
- 14 Yahvé sostiene a todos los que caen;  
endereza a todos los que se hallan encorvados.
- 15 Los ojos de todos te están aguardando;  
tú das ‘‘<sup>h</sup> su alimento en el momento oportuno.
- 16 ‘Tú’<sup>i</sup> abres tu mano  
y sacias con bondad a todo cuanto vive.
- 17 Justo es Yahvé en todos sus caminos  
y benigno en todas sus obras.
- 18 Cerca está Yahvé de todos los que le invocan,  
de todos los que le invocan en sinceridad.
- 19 El cumple el deseo de los que le temen;  
él oye su clamor y les ayuda.
- 20 Yahvé protege a todos los que le aman;  
pero destruye a todos los impíos.
- 21 Mi boca hablará la alabanza de Yahvé  
para que toda carne alabe su santo nombre  
[eternamente y para siempre]<sup>j</sup>.

5 a El TM pone *atnah* debajo de הוֹדֵךְ, y en forma de estado constructo relaciona וּדְבָרֶיךָ con נִפְלְאוֹתֶיךָ («los asuntos de tus milagros»). Pero, dado el contexto, sería apropiado una forma verbal: יְדַבְּרֶיךָ (al mismo tiempo que se traspone el *atnah*).

b TM: «cantaré». Esta lectura sigue estando influida por el comienzo del cántico. Teniendo en cuenta el contexto, sería preferible seguir a G y S y leer יִשְׁיַחֲוֶיךָ.

6 c TM: «narraré». También en este caso es preferible leer con T וְיִסְפְּרֶיךָ.

7 d Sería preferible seguir a G y efectuar la puntuación vocálica רַב־וּרְבֵּוֹ.

12 e TM: «su fuerza». Pero, a tenor de G y de S, habrá que corregir: גְּבוּרַתְךָ.

f TM: «su reino»; con G y S (como en la nota textual e), habrá que leer: מַלְכוּתְךָ.

13 g En este salmo alfabético falta el verso correspondiente a ג. Por G, S y san Jerónimo podremos reconstruir de la siguiente manera el texto que falta: וְיִגְמְנוּ יְהוָה בְּכָל־דְּבָרֵינוּ וְחָסִיד בְּכָל־מַעֲשָׂיוּ.

h להם («a ellos» [o «les das»]) sobrecarga el verso y debe suprimirse, siguiendo a G (cf. también Sal 104,27). 15

i En vez de את, que figura en el TM, habrá que leer probablemente, siguiendo a G, un את enfático. 16

j לעולם ועד es una adición, y hay que considerarla como tal. Algunos manuscritos añaden, como en el versículo final de Sal 115,18: וְנִאֲמָרְנוּ נְבָרֵךְ יְהוָה מְעַתָּה וְעַד עוֹלָם הַלְלוּהָ («Pero nosotros queremos bendecir a Yah desde ahora y para siempre. Aleluya»). 21

## Forma

El Sal 145 es uno de los cánticos alfabéticos (cf. Sal 9/10; 25; 34; 37; 111; 112; 119; Lam 1-4; Prov 3,10ss). Cada verso —siguiendo el orden del alefato hebreo— comienza con la correspondiente letra. El verso correspondiente a א, que desapareció por los daños sufridos en la transmisión del texto, puede reconstruirse a base de G, S y san Jerónimo.

El metro del Sal 145 es agitado e irregular. Se discute cuál es la disposición métrica. ¿Hay metros breves (por ejemplo, 3 + 2 + 2 en el v. 1) o hay metros largos (por ejemplo, 3 + 4 en el v. 1)? Probablemente ocurre esto último. Tendremos, pues, el siguiente cuadro: 3 + 4 en los v. 1.2.15.21; 4 + 3 en los v. 4.5.12.14.17.20. El metro 4 + 4 debe leerse en el v. 18. Tienen el metro 3 + 3 los v. 6-11.13.16.19. No se observa una estructura regular de las estrofas (en contra de lo que piensa B. Duhm).

El Sal 145 pertenece a la categoría de los cánticos de alabanza. Sobre la תהלה, cf. Introducción § 6, 1; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969). Entre los cánticos acrósticos, el Sal 145 es el salmo más intensamente marcado por estructuras himnicas. «Contiene casi exclusivamente elementos himnicos» (F. Crüsemann, 298). Aparecen alabanzas (*laudationes*) en los v. 4-7.10-12; participios himnicos, en los v. 14.16.20. Sin embargo, la forma del cántico de alabanza se halla debilitada. Han desaparecido en buena parte las nítidas formas del «género» himnico. Y así, el salmo comienza en los v. 1s con una de las fórmulas afines a las de la תודה (Crüsemann, 269). Se observa también en todo lo demás un notable «pulimiento de las formas» (H. Gunkel).

## Marco

El cantor del salmo es un solo individuo (v. 1ss). Quiere animar a «toda carne» a que alabe a Dios (v. 21). El salmo pudo

entonarse como cántico en el templo. Sobre la voz solista del himno, cf. también el comentario de Sal 8,4ss.

Desde el punto de vista de la historia de las tradiciones, es importante el tema del «reinado de Yahvé», que constituye el centro del Sal 145. En épocas anteriores, los himnos en honor del «rey» Yahvé tenían su lugar en la *proskynesis* efectuada en el templo (cf. Introducción § 10, 1). El Sal 145 procede de esta tradición, pero recoge —desde luego— el concepto de מלכות («reino», v. 13), que en el antiguo testamento no aparecerá sino más tarde. «El salmo es uno de los más tardíos del Salterio» (W. O. E. Oesterley). El orden alfabético de los versos, el lenguaje (araméo en parte) y lo pulido de las formas son testimonios de una época muy tardía, en la que se dejan sentir los viejos temas y tradiciones.

H. Schmidt asigna el Sal 145 a la fiesta de la entronización de Yahvé. Es curiosa, a este respecto, la explicación que él nos da: «No hay contradicción alguna, sino que es muy comprensible el que en este salmo se realce que el reino de Yahvé es un 'reino sempiterno' sin principio ni fin, y que por tanto no necesita una renovación anual». Nos preguntamos entonces qué significado tendría la fiesta de la entronización, si el proceso de renovación, que por lo demás se acentúa de manera tan destacada en la interpretación cultural y mítica, no desempeña ya de repente ningún papel, por razones «comprensibles». Sobre el tema del «reinado de Yahvé», cf. Introducción § 10, 1; W. H. Schmidt, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel* (1966); allí puede encontrarse más bibliografía. Sobre la «fiesta de la entronización de Yahvé»: H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* (1962) 239ss.

## Comentario

1-3 Sobre תהלה, cf. Introducción § 4, n.º 7. Sobre לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2.

En la introducción (v. 1-2) aparece un cantor solista. Quiere «exaltar» a Yahvé (sobre ארוממך, «te exaltaré»; cf. Sal 30,2). En la interpelación dirigida a Yahvé, se suceden estrechamente las expresiones de confianza y las frases de respeto y veneración. A propósito de אלהי («Dios mío»), cf. O. Eissfeldt, *Mein Gott im Alten Testament*: ZAW 61 (1945-1988) 3-15. Sobre מלך («rey»), cf. Introducción § 10, 1). La interpelación escuchada en el v. 1 aparece también en Sal 5,3; 84,4. המלך («el rey») tiene su modelo en el título que se concede al monarca terreno (cf. 1 Sam 24,9; 2 Sam 14,9; 16,4 y *passim*). La alabanza va dedicada al שם («nombre», cf. también los v. 2.21; O. Grether, *Name und Wort Gottes*

im Alten Testament, 37, 40). La alabanza divina no debe enmudecer nunca; debe estar resonando sin cesar (v. 2; cf. Sal 34,2).

La breve sección principal que sigue a los v. 1,2, se limita a poner de relieve lo digno de alabanza que es Yahvé y lo inescrutable que es su grandeza (cf. Sal 48,2; 96,2; 147,5).

Después que en los v. 1,2 se acentuara el «yo» del cantor, vemos que la invitación a alabar a Yahvé se trasmite ahora a la cadena de las generaciones. Dentro de una tradición viva, la alabanza divina debe transmitirse de una generación a otra, y hay que narrar y proclamar incesantemente las grandes hazañas de Yahvé. Sobre דור לדור («una generación a la otra»), cf. יום ליום («un día al otro») en Sal 19,3. Sin explicación detallada se enumeran las grandes hazañas de Dios en la historia y en la creación, refiriéndose a ellas con los términos מעשיך, y גבורתיך («obras» y «hechos poderosos», v. 4), נפלאותיך («tus milagros», v. 5), נוראתיך y גדולתיך («hechos terribles» y «grandes hazañas», v. 6). La variación de los verbos tiene su razón de ser en las referencias que se hacen a las acciones de cantar y tañer, narrar y proclamar, que constituyen —todas ellas— la alabanza de Dios. En todas sus obras resplandece la gloria de Yahvé (כבוד, v. 5), su bondad y su justicia (v. 7). צדקה («justicia»), término sinónimo de טוב («bondad»), designa la fidelidad de Yahvé a la salvación.

La introducción, en los v. 4-7, desemboca en otra sección principal, que tampoco es muy extensa (v. 8,9), en la que se ensalza con adjetivos (como en el v. 3), a manera de confesión de fe, la perfección de Yahvé. Sobre el v. 8, cf. Ex 34,6; Sal 103,8; Neh 1,3. Todos los hechos poderosos de Yahvé dan testimonio de la bondad y clemencia del Dios de Israel.

En las introducciones himnicas del Sal 145, desarrolladas muy extensamente, se observa un notable *crescendo*. Si en los v. 4-7 se interpellaba y exhortaba a las generaciones de Israel, vemos que ahora, en los v. 10-12, la invitación a alabar a Yahvé va dirigida a «todas sus criaturas», a fin de que se dé a conocer a «todos los hijos de los hombres» (v. 12) el poder y la salvación de Yahvé. El «rey» Yahvé (v. 1) ejerce su soberanía sobre un «reino» universal que subsiste a través de todas las generaciones y que irradia sobre todo el mundo los efectos de la bondad divina. מלכות («reino») es un término de datación relativamente tardía, que ocupó un lugar en los complejos de la tradición cultural de Jerusalén (cf. Introducción § 10, 1). Cf. Dan 3,33; 4,31. Es digno de tenerse en cuenta un paralelo del v. 13 que se encuentra en un documento de Ras Shamra. En él se dice: tqh 'mlk 'lmlk, drkt dt drdrk (III AB. A 10; cf. también W. Baumgartner,

*Ras Shamra und das Alte Testament*: ThR 13 [1941] 10): «Tú tomarás posesión de tu reino eterno, de tu señorío sempiterno». Con el v. 13 comienza la última sección principal, que ahora, con más extensión ya que antes, describe el reino y la bondad de Yahvé. El reino eterno de Dios se caracteriza por el bondadoso reinado de Yahvé. El ayuda a «los que caen» y a los «encorvados» (v. 14, cf. Sal 146,8). Distribuye alimento a su debido tiempo (cf. el comentario a Sal 104,27.28) y sacia con sus beneficios a todo viviente. El v. 17 tiene semejanza con las «doxologías de juicio» (cf. F. Horst, *Die Doxologien im Amosbuch*: ZAW 47 [1929] 45-54). Las obras de Dios son «justas» y «benignas»; cf., a propósito del v. 17, Dt 32,4. El v. 18 podríamos entenderlo como una confesión en el ׀ of Yahvé. El que invoca a Yahvé, invoca su ׀. El nombre es la prenda de la *praesentia Dei*, la cual se promete en el v. 18a. El contraste con באמת («en sinceridad», «con seriedad») sería לשון («en vano», Ex 20,7). También el v. 19 da testimonio de la prontitud de Yahvé para escuchar (cf. Prov 10,24). En el v. 20 se hace una antítesis entre los que aman a Yahvé y los «impíos». Yahvé, en su reino, se muestra como «protector» de los suyos (cf. Sal 121,4) y como juez de los גרעים.

- 21 El v. 21, como conclusión, hace que se escuche de nuevo la voz del salmista (cf. el comentario de los v. 1.2). En el v. 21 se expone la intención de todo el cántico: el cantor quiere que, en el reinado universal de Yahvé, «toda carne» se una a la alabanza de Dios. Sobre la expresión כל־בשר («toda carne»), cf. A. R. Hulst, *Kol basar in der priesterlichen Fluterzählung*: OTS 12 (1958) 28ss.

## Finalidad

El concepto fundamental del Sal 145 es מלכות (v. 13). El salmista, con frases de alabanza, ensalza las grandes hazañas del מלך Yahvé. Rinde homenaje a la majestad del Dios poderoso y clemente. En las invitaciones y exhortaciones a la alabanza, que vibran a lo largo de todo el himno y lo determinan, se impulsa vigorosamente a todas las criaturas —por encima de las fronteras del tiempo y del espacio— a alabar a Dios. Se describe y testifica con mucho encarecimiento el «gobierno ideal» (H. Gunkel) que se da en el reino de Yahvé. El reinado de Yahvé se halla bajo el signo de la fidelidad a la salvación y de la bondad, que se inclina y condesciende para escuchar a los que oran y se hallan encorva-

dos. El salmo afirma con gran claridad: El hombre está destinado por Dios, su Creador, a alabar y glorificar a Dios, a darle gracias. «El Sal 145 descubre la relación existente entre las obras de la creación, que el hombre descubre, y su destino a la alabanza en el v. 5s... Las obras de Dios que el hombre examina hablan un lenguaje que lo estimula a cantar un himno (v. 10-12). De esta forma, conocimientos incompletos llegan a constituir en la alabanza una unidad y totalidad junto con los misterios aún inexplorados, que amenazan continuamente los conocimientos más fundados» (H. W. Wolff, *Antropología del antiguo testamento* [Salamanca 1975] 298).

El Sal 145 es un hito importante en el camino hacia la proclamación neotestamentaria de la βασιλεία τοῦ θεοῦ.

## «¡ALABA, ALMA MÍA, A YAHVE!»

*Bibliografía:* H. Schmidt, *Grüsse und Glückwünsche im Psalter*: ThStKr 103 (1931) 141-150; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969); J. Reindl, *Gotteslob als 'Weisheitslehre'. Zur Auslegung von Psalm 146*, en *Dein Wort beachten* (1981) 116-135.

- 1 ¡Aleluya!  
 ¡Alaba, alma mía, a Yahvé!
- 2 ¡Alabaré a Yahvé durante mi vida,  
 tañeré en honor de mi Dios mientras exista!
- 3 ¡No confiéis en nobles,  
 en un hijo de hombre en quien no hay ayuda!
- 4 ¡Si su espíritu se marcha, él vuelve de nuevo a la tierra<sup>a</sup>,  
 en el mismo día se desvanecen sus planes!
- 5 Feliz aquel cuya ayuda<sup>b</sup> es el Dios de Jacob,  
 cuya esperanza está en Yahvé, su Dios,
- 6 que hizo el cielo y la tierra,  
 el mar y todo cuanto hay en él.  
 El que mantiene<sup>c</sup> la fidelidad eternamente,
- 7 el que hace justicia a los oprimidos,  
 el que da pan a los hambrientos.  
 Yahvé da libertad a los cautivos.
- 8 Yahvé da vista a los ciegos,  
 Yahvé endereza a los encorvados.  
 Yahvé ama a los justos,
- 9 Yahvé protege a los extranjeros.  
 Sostiene al huérfano y a la viuda,  
 pero deja que se extravíe el camino de los malvados.
- 10 ¡Gobierne Yahvé como rey para siempre,  
 tu Dios, oh Sión, para siempre jamás!
- 11 ¡Aleluya!

- 4 a A propósito del v. 4, cf. 1 Mac 2,63. G y S añaden  $\text{לֹא}$  en el v. 4b.
- 5 b Es singular el uso de la preposición  $\text{בְּ}$  (cf. Sal 35,2; Ges-K § 119i). Es posible que se trate de una dittografía.
- 6 c Con arreglo al estilo hímnico, en vez de  $\text{הַשְׁמַר}$  es preferible leer  $\text{שְׁמַר}$ .

## Forma

El Sal 146, que ha tenido una trasmisión textual muy buena, debe considerarse —según el número de sus hemistiquios— como un «cántico acróstico» (cf. el comentario al Sal 33). Los versos se hallan «agrupados de tal manera que resulte fácil aprendérselos de memoria» (B. Duhm).

El metro es relativamente uniforme (con excepción del v. 4, que tiene el metro 4 + 4, y del v. 5, que tiene el metro 4 + 3). Son trimembres (3 + 3 + 3) los v. 1/2.6b/7.7b/8.

En su impresionante forma original, el Sal 146 pertenece a la categoría de los cánticos de alabanza. Sobre la  $\text{תהלה}$ , cf. Introducción § 6, 1; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969). La rígida estructura que el carácter acróstico —aunque sólo sea fragmentario— impone a un salmo, se traduce siempre en un oscurecimiento de las características que determinan la forma. H. Gunkel decía que el Sal 146 era una «recopilación de los motivos usuales de los himnos». Es característica —en este sentido— la introducción que aparece en los v. 1s. En el salmo penetraron elementos de la  $\text{תודה}$  (cf. también el Sal 145). Podemos comparar el Sal 146 con 1 Sam 2,1-10. Los rasgos que estos dos cánticos tienen en común son las formas de himno de un individuo, en tercera persona de singular, con participios hímnicos y palabras de exhortación. Como diferencias podremos señalar: un comienzo y un final indiferente; temas diferentes (cf. F. Crüsemann, 299, nota 4). En todo caso, el Sal 146 es una recopilación (tardía) de fórmulas y expresiones más antiguas, tomadas de los cánticos de alabanza de Israel.

## Marco

Aquí habrá que concretar, ante todo, la determinación del género. El Sal 146 es el himno de un cantor individual. Habrá que tener en cuenta las relaciones con el «cántico individual de

acción de gracias», a las que se hizo ya referencia. Podríamos pensar en un himno que se entonaba en el recinto del santuario. Pero es discutible si habrá que conceder o no una significación determinante al enunciado que se formula en el v. 10. H. Schmidt halló ocasión en el tema del «reinado de Yahvé» para sugerir que el salmo pertenecía a la «gran fiesta de otoño», a la fiesta de la entronización de Yahvé. Pero habrá que tener en cuenta que un final himnico con el tema del «reinado de Yahvé» no conduce necesariamente a pensar en un culto (que, por lo demás, es problemático). Sobre este asunto, cf. H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* (21962) 239ss. Los numerosos aramaismos y toda la disposición del salmo hacen pensar que el Sal 146 se compuso en época tardía.

## Comentario

El Sal 146 se cuenta entre los «salmos de aleluya» (cf. Sal 146-150, y también Sal 113-118). G, por razones que no comprendemos, relaciona el cántico con Ageo y Zacarías (Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου). 1-2

El himno del individuo comienza con una exhortación dirigida a sí mismo (cf. el comentario a Sal 103,1; 104,1), mientras que el v. 2 refleja clarísimamente la forma del «cántico individual de acción de gracias» (cf. Sal 34,2; 104,33). Conforme al voto, el cántico de alabanza debe entonarse durante todos los días de la vida.

Una peculiaridad del «cántico individual de acción de gracias» consiste en dirigirse a los oyentes con enseñanzas y exhortaciones (cf., por ejemplo, el comentario al Sal 34). Se les advierte que no depositen en absoluto su confianza en frágiles criaturas. 3-4  
 נְדִיבִים («nobles»), en el antiguo testamento, son «los hombres 'excelentes'» (R. De Vaux, *Instituciones del antiguo testamento* [1964] 111). Los ricos potentados, quizás también los déspotas paganos, irradian poder seductor. Pero no son más que «seres humanos frágiles», incapaces de proporcionar ayuda alguna (cf. el comentario a Sal 118,9; Jer 17,5ss). Los נְדִיבִים están marcados por la muerte. Por ser בֶּן־אָדָם («hijo de hombre»), aun el «noble» volverá a la «tierra» (אֲדָמָה; cf. Gén 3,19; Sal 104,29; Ecl 3,20). Todas sus imaginaciones (sus «planes») se desvanecerán «en ese mismo día».

Con un אֲשֵׁרִי («feliz»), un macarismo, se interpela ahora positivamente a quien busca su ayuda en el «Dios de Jacob» (cf. 5-9

Sal 33,12; 144,15). אֱלֹהֵי יַעֲקֹב («Dios de Jacob») se denomina en Jerusalén al «Dios de Israel», sobre todo en su función como Dios protector y salvador (cf. el comentario a Sal 46,4). El antiguo nombre israelita para designar a Dios, אֱלֹהֵי יַעֲקֹב, recuerda el santuario central de Betel, en donde tenía sus raíces la tradición patriarcal acerca del «Dios de Jacob» (cf. A. Alt, *Der Gott der Väter*, en *KlSchr* I, 1ss). El Dios de Israel, con su poder y su gracia, se halla en vivo contraste con los potentados —efímeros y mortales— de este mundo. Primeramente, en el v. 6, se honra a Yahvé como creador (cf. Introducción § 10, 1). El tema de la «creación» señala la ilimitada perfección del poder de Yahvé, y conduce directamente al segundo tema de la tradición. Se enumeran los actos salvíficos de Yahvé. Aquí podríamos recordar la gran liturgia de acción de gracias que aparece en el Sal 107, en la cual se mencionan también los hechos de Yahvé en los que él se mostró notablemente como auxiliador. Una multitud de acciones salvíficas demuestran que Yahvé es el Dios en quien se encuentra realmente עֲזָרָה («ayuda», v. 5). El v. 7a**ab** se refiere seguramente al juicio divino liberador por el cual se salva a personas inocentes que habían sido acusadas y encarceladas; cf. H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament*, ZAW Beih 49 (1928) 8. Acerca del v. 8, cf. Sal 145,14; sobre el v. 9, Sal 68,6; 94,6.

En los v. 8.9 se hace la comparación, tan frecuente en los salmos, entre los צַדִּיקִים y los רָשָׁעִים (cf. el comentario a Sal 1,6 y *passim*). El cantor del salmo se cuenta entre los צַדִּיקִים que han depositado toda su confianza en Yahvé.

- 10 El v. 10 ofrece un final muy importante. Como el Sal 145, vemos que también el Sal 146 incluye la actividad creadora y la acción salvífica de Yahvé en el concepto genérico del «reinado de Yahvé». Sobre מֶלֶךְ («rey»), cf. Introducción § 1, 2. La tradición acerca del מֶלֶךְ es tradición de Sión. Los salmos tardíos hablan del reino de Dios (cf. el comentario al Sal 145). Sobre el final que leemos en el v. 10, cf. también Ex 15,18; Sal 29,10.

## Finalidad

El Sal 146 está iluminado por la felicidad del hombre que ha encontrado en Yahvé ayuda y salvación. La alabanza de Dios llena toda su vida. Se alaba al Creador y Salvador (v. 6-9). Se honra al «rey» en su majestad y gracia. Pero, al mismo tiempo, se advierte con insistencia contra el hecho de depositar la con-

fianza en los potentados de este mundo, que son impotentes y desvalidos. La alabanza de Dios llena la vida entera (v. 2). Alabar a Dios es precisamente la plenitud del existir humano. Pero a Dios sólo puede alabarle el que confía en él, y esto significa que esa persona no deposita su confianza en personas y en poderes que están abocados a una ruina súbita y a la muerte. Ahora bien, el Dios de Israel es el Creador del cielo y de la tierra (v. 6). Su fidelidad consiste en que él instaura la justicia del Creador entre todos los oprimidos y los pobres. Es innegable que todos estos enunciados están influidos por el mensaje del profeta desconocido de tiempos del destierro (Is 40-55: el Deuteroisías); y lo está también el tema del «reino de Yahvé» (v. 10). Lo mismo que el Sal 145, vemos que el Sal 146 anuncia también cosas de importancia decisiva acerca de la futura βασιλεία τοῦ θεοῦ, proclamada en el nuevo testamento.

«GRANDE ES NUESTRO SEÑOR  
Y RICO EN PODER»

*Bibliografía:* O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, ZAWBeih 64 (1934); J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testamenten* (1940); J. Blau, *NĀWĀ THILLĀ (Ps 147,1): Lobpreisen: VT* (1954) 410-411; H. L. Ginsberg, *A Strand in the Cord of Hebraic Hymnody: ErIs 9* (1969) 45-50; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 131-134.

- 1 ¡Aleluya!  
 ¡Sí, es bueno tañer<sup>a</sup> en honor de nuestro Dios!  
 ¡Sí, es agradable entonar<sup>b</sup> un cántico de alabanza!
- 2 **Yahvé edifica Jerusalén,**  
 reúne a los dispersos de Israel.
- 3 Sana los corazones quebrantados  
 y venda sus heridas.
- 4 Fija el número de las estrellas,  
 las llama a todas por su nombre.
- 5 Grande es nuestro Señor y rico en poder,  
 su sabiduría no tiene medida.
- 6 Yahvé ayuda a los menesterosos,  
 (pero) a los malvados los humilla hasta el suelo.
- 7 ¡Entonad un cántico de acción de gracias en honor de Yahvé,  
 tañed con la lira a nuestro Dios!
- 8 El cubre el cielo de nubes,  
 provee lluvia para la tierra.  
 Hace que brote hierba en los montes,  
 'retoños verdes para la labor agrícola del hombre'<sup>c</sup>.
- 9 Proporciona alimento al ganado,  
 a los polluelos de los cuervos el alimento por el que chillan.
- 10 El no se deleita en la fuerza del corcel,  
 no encuentra agrado en las piernas del varón.
- 11 Yahvé se complace en los que le temen,  
 en los que esperan<sup>d</sup> su bondad.

- 12° ¡Alaba, oh Jerusalén, a Yahvé!  
¡Glorifica, oh Sión, a tu Dios!
- 13 ¡Porque él asegura los cerrojos de tus puertas,  
bendice a tus hijos en medio de tí!
- 14 Difunde prosperidad en tu tierra,  
te sacia con rico trigo.
- 15 Envía sus órdenes a la tierra,  
rápidamente<sup>f</sup> se apresura a llegar allí su **palabra**.
- 16 Manda nieve como lana,  
esparce escarcha cual ceniza.
- 17 Arroja su hielo como grumos,  
ante su frío 'las aguas se congelan'<sup>g</sup>.
- 18 El envía su palabra y hace que se derritan,  
hace soplar su aliento y corren las aguas.
- 19 Revela sus<sup>h</sup> palabras a Jacob,  
sus estatutos y ordenanzas a Israel.
- 20 No hizo así con cualquier pueblo,  
y 'sus'<sup>i</sup> ordenanzas 'él no se las enseñó'<sup>j</sup>.  
¡Aleluya!

1 a Sobre el infinitivo *piel* con sufijo femenino, cf. Ges-K § 52p.

b J. Blau (VT 4 [1954] 410s) señaló acertadamente que נאוה, en el v. 1b, no deber entenderse como un adjetivo (femenino), basándose en Sal 33,1, ni traducirse por «es conveniente». En el *parallelismus membrorum*, כִּי־נַעִים (en el v. 1b) corresponde primeramente a las palabras כִּי־טוֹב. Pero נאוה debe considerarse en paralelo con el infinitivo *piel* (con terminación femenina) זמרה del v. 1a y entenderse como verbo. נאוה תהלה significaría entonces «ornar con alabanza», «entonar un cántico de alabanza».

8 c Con G<sup>ms</sup> (καὶ γλῶσση τῆ δουλεία τῶν ἀνθρώπων), y de acuerdo con el texto de Sal 104,14, debemos completar el hemistiquio que falta: וְנַעֲשֶׂב לְעַבְדָּתָהּ הָאֲדָמָה.

11 d G añade כֵּן; pero habrá que seguir al TM.

12 e En G y san Jerónimo con el v. 12 comienza un nuevo salmo, que es introducido por הִלְלוּ־יְהוָה.

15 f En vez de עַד, será preferible leer עַל.

17 g TM: «¿Quién subsiste?». Con arreglo al *parallelismus membrorum*, el texto apropiado sería: מִי־יַעֲמֹד (cf. también מִי־עַל en el v. 18b).

19 h *Ketib*: דַּבְּרוּ; *Qere* (cf. también T): דַּבְּרֵי.

20 i Con G, san Jerónimo y S será preferible añadir el sufijo וּמִשְׁפָּטָיו. TM: «ordenanzas».

j TM: «Ellos no los han conocido». Pero, con arreglo al *parallelismus membrorum* y siguiendo a G, S y T, será preferible leer יְדִיעָם (יָדַעַם).

## Forma

En lo que respecta a la métrica, el Sal 147 ofrece una imagen clara. El metro 3 + 3 es determinante en todo el salmo. En el v. 8, dos versos completos se leerán según el metro 3 + 3 gracias al complemento añadido con arreglo al texto que aparece en G y en Sal 104,14 (cf. nota textual c). Sobre el v. 18 podríamos preguntarnos si el segundo hemistiquio puede considerarse como una cadencia ternaria; quizás haya que leer en este caso una cadencia cuaternaria.

El Sal 147 pertenece a la categoría de los cánticos de alabanza. A propósito de תהלה, cf. Introducción § 6, 1; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 131ss. En el análisis del Sal 147, efectuado desde el punto de vista de la crítica de las formas, podemos seguir en buena parte a F. Crüsemann. Este especialista considera el Sal 147 como una «combinación de himno imperativo y de participios hímnicos» (p. 134). El salmo consta de tres estrofas. La primera estrofa (v. 1-6) comienza con una exhortación a la alabanza, a la que siguen luego dos breves desarrollos formularios; viene después una serie de predicados participiales. En la segunda estrofa (v. 7-11) tenemos otra combinación de las dos formas hímnicas fundamentales: la exhortación imperativa a la alabanza (v. 7) no va seguida por ningún desarrollo introducido por כִּי, sino que el v. 8 comienza inmediatamente con participios hímnicos (Crüsemann, 132). Para el análisis de la tercera estrofa (v. 12-20), cf. Crüsemann, 133.

Las tres estrofas del salmo se distinguen tan claramente, que B. Duhm quiso ver en ellas tres salmos distintos. Vemos también que en G y san Jerónimo los v. 12-20 se consideran como un nuevo salmo. Pero nos atendremos al TM. El salmo debe entenderse como una unidad bien estructurada.

## Marco

El Sal 147 debió de tener su *Sitz im Leben* en el culto divino de la comunidad del antiguo testamento. Será difícil determinar con exactitud las conexiones culturales del salmo. En cambio, estamos en condiciones de dar una explicación temática y cronológica del mismo. Primeramente, por lo que respecta a los temas, el Sal 147 depende de la tradición hímnica más antigua; tiene afinidades con el Sal 33; del Sal 104 tomó prestadas algunas imágenes. Son notables también, a este respecto, las relaciones con

el Deuteroisafías (Is 40-55) y con textos de Is 56ss. H. Gunkel afirma: «El himno aprendió seguramente de los profetas, particularmente del Deuteroisafías, la yuxtaposición de elementos cosmológicos con las grandes hazañas de Yahvé en favor de Israel». De esta manera tenemos ya la clave para la datación del salmo. Los enunciados de los v. 2.13 permiten quizás sacar la conclusión de que el salmo se compuso después de que Nehemías terminara la construcción de las murallas (cf. Neh 12,27ss), a finales del siglo V a. C. Parece discutible afirmar, como hace W. O. E. Oesterley, que el salmo se compuso «en época tardía, después del destierro». (Por lo demás, G relaciona el Sal 147 con Ageo y Zacarías, y piensa evidentemente en la reedificación del templo).

## Comentario

- 1-6 El salmo, que comienza y termina con הללויה (cf. el comentario a Sal 146,1), no presenta en el v. 1 una nueva exhortación a la alabanza, sino que comienza inmediatamente con dos oraciones afirmativas (nada usuales), introducidas por כִּי, que exponen la razón de que se haya lanzado el clamor הללויה. La belleza y delicia del cántico de alabanza (תהלה) se acentúa marcadamente por el hecho de poner esta exclamación exhortativa al comienzo y al final del salmo. Se invita a la comunidad a que participe en el gozo de alabar a Dios (cf. Sal 92,2; 135,3)<sup>1</sup>. La sección principal comienza en el v. 2. Enmarcados por alabanzas de la actividad salvífica de Yahvé (v. 2.3.6), los v. 4.5 proclaman el poder creador del Dios de Israel. En el v. 2 se menciona un acto de Yahvé que estaba bien patente a los ojos de todos los que integraban la comunidad de los tiempos que siguieron al destierro: Yahvé ha reedificado de nuevo Jerusalén y ha hecho que los desterrados regresen a la patria. Sobre el v. 2, cf. Sal 51,20; Is 11,12; 56,8; 60,1ss; 62,11s. Yahvé actúa en favor de su pueblo, proporcionándole la salvación y curando sus heridas (como un médico); cf. Os 6,1; 11,3; Dt 32,39; Is 19,22; 57,18s; Jer 30,17; 33,6; Sal 6,3; 30,3; 41,5. Inmediatamente se hace referencia al poder universal del Dios de Israel (v. 4s). El es el Señor de las constelaciones, las cuales —según las creencias del mundo antiguo— presidían los destinos de los hombres. La voz, llena de

1 «Argumentum psalmi est in primo verbo 'laudo', quid est laudare? Praedicare primum praeceptum, hoc est beneficia Dei. Est igitur hic psalmus gratiarum actio pro beneficiis, quae Deus in populum suum contulit» (Lutero, WA 31, 1; 543).

autoridad, del Creador y Señor del universo llama a las estrellas por su nombre. Este hecho de llamarlas es, al mismo tiempo, un acto creador y una proclamación del derecho del señorío divino sobre toda la creación (cf. Is 40,26). En el v. 5 se ensalza el inagotable poder y sabiduría de Yahvé (cf. Is 40,28; Sal 145,3). El Sal 147, lo mismo que el Deuterocanónico, contempla como una misma realidad la acción salvífica de Yahvé y su poder creador. El v. 6 habla nuevamente de la actividad salvífica de Yahvé. La interpretación de que el Dios de Israel «protege y mantiene el orden social» (F. Nötscher) es una explicación demasiado pálida. En el v. 6 se habla del juicio de Dios por el cual se concede ayuda a los desposeídos de sus derechos, y se lanza contra los malvados una condenación fulminante (cf. Sal 113,7s; 145,14; 146,8s; Is 40,29; Lc 1,52).

El v. 7 señala un nuevo comienzo. En primer lugar, la introducción hímica exhorta a entonar un cántico de acción de gracias (תודה). La alabanza de Dios va siempre acompañada por la acción de gracias. Sobre ענה, cf. Sal 119,172. Para el cántico se tañe la «lira» (cf. el comentario a Sal 33,2). La sección principal que sigue en el v. 8, habla primeramente del dominio creador de Yahvé sobre la naturaleza. Por ser el «Dios del cielo», Yahvé concede fertilidad a la tierra. No es el «baal del cielo» sino el Dios de Israel el que reúne las nubes y hace que descargue la lluvia; él es el que cubre de hierba las desnudas montañas, y el que hace posible las faenas agrícolas del hombre (cf. Sal 104,14; G. Dalman, *AuS* VI, 208). El v. 9 recoge también el tema del Sal 104 (cf. el comentario a Sal 104,21): Yahvé proporciona su alimento a todas las criaturas. El graznido de los cuervos lo escucha Yahvé como una petición a la que él responde (cf. Job 38,41; Lc 12,24).

El v. 10 presenta de repente un nuevo tema, que pudo surgir en relación con Is 40,29s. Ante el poder de Yahvé, que lo sustenta y lo conserva todo, se hace patente la impotencia del hombre. Yahvé no se complace en las fuerzas en las que el hombre deposita su confianza. Aquí se escuchan motivos de la antigua tradición israelita de la «guerra santa» (cf. G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, ATANT 20 [1951] 82). Cf. también Sal 18,30.34; 33,16ss; Am 2,15. Tan sólo una actitud podrá subsistir ante Yahvé: la del temor de Dios y la de saber que toda criatura «depende absolutamente» de los dones concedidos por Yahvé y de su actividad divina (v. 11). El temor de Dios es interpretado en el paralelismo del v. 11 como una actitud constante de esperar

la atención benigna de Yahvé y su fidelidad salvífica. Se piensa en la actitud de prescindir totalmente de las facultades internas y controlables, y de esperararlo todo, con plena apertura de espíritu, del poder soberano de Dios (cf. Sal 33,18). Es notable el hecho de que el temor de Dios y la esperanza aparezcan siempre como conceptos paralelos y sinónimos. «La esperanza no es, pues, un tema secundario en el antiguo testamento, sino que está indisolublemente unido con Yahvé en cuanto Dios de los padres y los profetas, Dios de las amenazas y promesas anunciadas, Dios de los grandes cambios y de la salvación definitiva, y también Dios de los orantes y de los sabios» (H. W. Wolff, *Antropología del antiguo testamento* [Salamanca 1975] 209).

12-20 La tercera parte del salmo comienza de nuevo con una introducción himnica (v. 12), en la que se exhorta a Jerusalén o a Sión a la alabanza. Se dirige la palabra a la comunidad reunida en el santuario. El comienzo de la sección principal, en el v. 13, corresponde primeramente al enunciado que se hace en el v. 2. Se da por supuesto que las murallas y las puertas de Jerusalén están ya reedificadas. El v. 13a habla de Yahvé, del Señor que protege a Jerusalén; en el v. 13b se recuerda la atención y el cariño de Yahvé, con los que él bendice a los descendientes de la comunidad de después del destierro. En el v. 14 el salmista dedica nuevamente su atención a la actividad de Yahvé en el ámbito de la naturaleza. La esencia de los beneficios de Yahvé se compendia en el concepto de שלום (cf. J. J. Stamm, *Der Weltfriede im Lichte der Bibel* [1959], 14). Sobre el v. 14, cf. Is 60,17ss. חלב חטים («rico trigo») designa (como en Sal 81,17) los espléndidos dones de una buena cosecha.

En los v. 15ss se trata de un tema especial. Como en el v. 8, se habla de la actividad de Yahvé en el ámbito de la naturaleza. Pero ahora esa actividad se realiza mediatamente. Se envía como mensajera una orden (אמרה), una palabra (דבר), y de esta manera se dispensa la nieve (v. 16), el granizo (v. 17) y el viento del deshielo (v. 18), todo lo cual procede en último término de Yahvé mismo (cf. O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, 138, 155). Estas concepciones deben explicarse por la historia de las tradiciones.

De la actividad creadora de la palabra divina se habla ya en antiguos himnos sumerios. En una oración dedicada a Nanna se dice: / «¿Quién es excelso en el cielo? Únicamente tú eres excelso. / ¿Quién es excelso en la tierra? Únicamente tú eres excelso. / Cuando tú has pronunciado tu palabra en el cielo, los Igigi oran a ti; cuando tú has pronunciado

tu palabra en la tierra, los dioses Anuna besan la tierra; / cuando tu palabra va por el cielo como el viento, proporciona abundante comida y bebida para el país; / cuando tu palabra se dirige a la tierra, hace que brote jugosa hierba; / tu palabra hace que el redil y la majada sean espléndidos; hace que sean numerosos los seres vivos» (A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, 224). Para ver otros paralelos orientales, cf. el comentario al Sal 33, 4-9.

En Israel se transfirieron a Yahvé las viejas concepciones orientales sobre el poder creador de la palabra divina (cf. Gén 1; Sal 33,6; Is 55,10ss). Pero entra también en juego otro punto de vista. La palabra se considera como un mensajero que, como entidad independiente, se apresura a cumplir las órdenes (cf. Sal 107,20). Aquí se observa en la tradición una fase que conduce a la hipostatización del דבר y que luego encuentra una expresión concreta en la teología del λόγος del evangelio de Juan (Jn 1,1ss). En el Sal 147, todos los enunciados sobre el envío de דבר creador se hallan todavía integrados plenamente en la soberana majestad del sujeto Yahvé. Pero no es difícil observar el desarrollo que ha de conducir a la hipostatización.

En concreto, los v. 15-18 ofrecen una imagen viva de los procesos que se desarrollan en la naturaleza durante la época de las lluvias de invierno. Nieva en las montañas de Palestina, cayendo unos copos que se comparan con la lana esponjada y blanca (cf. también Is 1,18; Dan 7,9). Como ceniza blanca se deposita la escarcha (cf. G. Dalman, *AuS I*, 230ss). El v. 17 describe la granizada, que hace que caigan pedriscos de hielo; y luego se describe la helada, que congela el agua. Todos estos fenómenos proceden de Yahvé y de su palabra. La palabra de Yahvé hace que el hielo vuelva a derretirse (v. 18). Su aliento funde el hielo. Es notable la sinonimia entre דבר y רוח, que sirve de fondo a la imagen del «aliento de la boca» (רוח פיו; cf. Sal 33,6) que sale al hablar.

Es sorprendente la transición del v. 18 al v. 19. Inmediatamente después de hablarse de la palabra creadora de Yahvé que gobierna todo lo que sucede en la naturaleza, se mencionan las palabras que fueron reveladas a Israel. Esos דברים se explican en el v. 19b como חקים («estatutos») y משפטים («ordenanzas»; cf. O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, 156). Pero, con toda seguridad, no es que en el Sal 147 se desdoble en dos el concepto de דבר. Habrá que explicar, más bien, que el דבר que rige todo cuanto sucede en la naturaleza, se dio a conocer a Israel mediante la revelación de los דברים (חקים y משפטים). Para decirlo con otras palabras: Israel entiende el דבר creador no en sentido mítico y naturalista, sino en analogía con la palabra de orden jurídico y de gobierno que fue revelada al

pueblo escogido (a propósito, cf. principalmente el Sal 33,4ss). Sobre el v. 19, cf. el Sal 78,5. El versículo con el que finaliza el salmo expone el misterio y el milagro de la elección. Tan sólo Israel recibió la instrucción de Yahvé en su ley y llegó a conocer de esta manera el דבר que todo lo rige (cf. Dt 4,8; Hech 14,16).

## Finalidad

Una característica del mensaje hímico del Sal 147 es la interrelación íntima entre la actividad salvífica de Yahvé y su poder sobre la creación. En la tercera parte del himno se menciona la palabra de Dios como el poder determinante de esa actividad y gobierno divino. En esta parte se hace también evidente que Israel, tanto en el aspecto noético como en el de los hechos, recibió y sigue recibiendo un privilegio singularísimo entre todas las naciones. Gracias a la revelación de la palabra de las leyes divinas y de la palabra del gobierno de Yahvé, el pueblo escogido llegó a conocer y a reconocer a Dios, que con su palabra gobierna la naturaleza y sustenta y conserva a toda criatura. Pero, al mismo tiempo, Israel experimentó de hecho —en el ámbito de su historia y de la naturaleza— las grandes bendiciones de Yahvé: la reunión y renovación del pueblo que había quedado disperso, la reedificación de la ciudad de Dios, la ayuda en favor de los desposeídos de sus derechos, y שלום en la ciudad y en el campo. La actividad salvífica de Yahvé es creadora y renovadora. Su actividad creadora es salvífica. Esta correlación es elemento determinante del mensaje del Sal 147.

## LA ALABANZA DEL CIELO Y DE LA TIERRA

*Bibliografía:* O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, ZAWBeih 64 (1934); A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica* (1947); G. von Rad, *Job 38 y la antigua sabiduría egipcia*, en *Estudios sobre el antiguo testamento* (Salamanca <sup>2</sup>1982) 245-253; E. Beaucamp-J. P. de Relles, *Le choral de la création en marche, Psaume 148: BiViChr* 72 (1966) 31-34; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969); R. A. F. MacKenzie, *Psalms 148, 148bc: Conclusion or Title?: Bibl* 51 (1970) 221-224.

- 1 ¡Aleluya!  
¡Alabad a Yahvé desde el cielo,  
alabadle en las alturas!
- 2 ¡Alabadle, todos sus mensajeros,  
alabadle, todo su ejército<sup>a</sup>!
- 3 ¡Alabadle, sol y luna,  
alabadle, todas las estrellas resplandecientes!
- 4 ¡Alabadle, cielo de los cielos,  
y las aguas que<sup>b</sup> están sobre el cielo!
- 5 ¡Alaben ellos el nombre de Yahvé,  
pues<sup>c</sup> él lo ordenó y fueron creados!
- 6 Los hizo surgir eternamente y para siempre,  
fijó un orden que ‘ellos’<sup>d</sup> no sobrepasan.
- 7 ¡Alabad a Yahvé desde la tierra,  
vosotros los dragones y vosotras las aguas todas!
- 8 ¡El fuego y el granizo, la nieve y la niebla,  
el viento tempestuoso, que ejecuta su palabra,
- 9 los montes y vosotras, todas las colinas,  
los árboles frutales y todos los cedros,
- 10 las bestias salvajes y todos los animales,  
los reptiles y las plumíferas aves!
- 11 ¡Reyes de la tierra y pueblos todos,  
altos dignatarios y todos los jueces de la tierra!

- 12 ¡Jóvenes y también vosotras, doncellas,  
ancianos junto con la juventud!
- 13 Alaben el nombre de Yahvé,  
porque su nombre es el único excelso.  
Su majestad se halla por encima del cielo y de la tierra.
- 14 ¡El erigió un cuerno para su pueblo!  
Un cántico de alabanza para todos sus piadosos,  
para los israelitas, el pueblo que 'está cerca de él'.  
¡Aleluya!

2 a *Ketib*: יְבָרְאוּ; *Qere*: צְבָאוֹי.

4 b Nos preguntamos si no habrá que suprimir שֶׁרָא por razones de estilo poético y de estructura métrica.

5 c Compárese el texto que aparece en G con su adición del fragmento de verso: οὗτοι αὐτὸς εἶπεν, καὶ ἐγενήθησαν (יהי הוּא נְמוֹר). La adición está tomada, seguramente, de Sal 33,9.

6 d TM: «Que él no sobrepasa». Sin embargo, con arreglo al sentido, tendría que aparecer el plural יַעֲבְרוּ o una forma en voz pasiva.

14 e TM: «el pueblo de su cercanía», o «el pueblo del que está cerca de él». Sin embargo, teniendo en cuenta el contexto, lo mejor será leer: קִרְבָּיו.

## Forma

En el Sal 148 predomina el metro 3 + 3. Tan sólo en el v. 8 hay que leer el metro 4 + 4.

Al efectuar un análisis del salmo, en la perspectiva de la crítica de las formas, hay que tener en cuenta primeramente que en el v. 14 las palabras תהלה לכל־חסידיו לבני ישראל עם־קרבו deben entenderse como *subscriptum*. El Sal 148 es una תהלה, un cántico de alabanza. Cf. Introducción § 6, 1; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969). El salmo pertenece a la categoría de los himnos imperativos (cf. Introducción § 6, 1, Ia). «La simple mención nominal de los invitados a la alabanza se ha convertido en un largo catálogo, desarrollado artísticamente» (F. Crüsemann, 72). La estructura del salmo se reconoce con facilidad y es transparente. Las dos secciones principales, v. 1-6 (alabanza de Yahvé «desde el cielo») y v. 7-14 (alabanza de Yahvé «desde la tierra») contienen esencialmente interpelaciones y llamamientos a la glorificación de Yahvé. Por el contrario, los temas princi-

pales son relativamente poco extensos. En los v. 5.13, las introducciones himnicas terminan en ambos casos con el enunciado que constituye una síntesis: «¡Alaben el nombre de Yahvé!». Este enunciado, introducido por el כִּי, que es tan característico del himno, va seguido inmediatamente por el verdadero «tema principal». Merecen especial atención, además de los elementos himnicos fundamentales, las enumeraciones presentadas en forma de series. Se trata de elementos integrantes de la «sabiduría de la naturaleza» que tiene su prototipo en la ciencia egipcia de las listas (cf. A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*; G. von Rad, *Job 38 y la antigua sabiduría egipcia*).

## Marco

No disponemos de claves precisas para determinar la situación cultural del salmo, pero el Sal 148 debe considerarse probablemente como un himno utilizado en el culto divino.

El salmo se compuso en los tiempos que siguieron al destierro. W. O. E. Oesterley hace el siguiente comentario: «Difícilmente se podrá dudar de que el *Cántico de los tres santos jóvenes*, 28-68 en los apócrifos se inspiró en este salmo». La afinidad del Sal 148 con el *Cántico de los tres jóvenes* es evidente. Pero será problemático establecer una relación de dependencia en uno o en otro sentido. Los dos himnos tienen sus características propias y participan de la ciencia de las listas, propia de la sabiduría de la naturaleza, la cual se observa por primera vez en el *Onomastikon* de Amenope, y en el antiguo testamento destaca clarísimamente en Job 38. Para el análisis —en la perspectiva de la historia de las formas— del «Cántico de los tres jóvenes en el horno» (Dan 3,52-60 G), cf. C. Kuhl, *Die Drei Männer im Feuer*, ZAWBeih 55 (1930) 90-100.

Por las observaciones que se han hecho acerca del género y de la tradición, y que habrá que precisar más tarde (cf. *infra*, «Comentario»), podremos deducir que el Sal 148 es una «forma mixta de himno y de sabiduría de la naturaleza» (cf. H. Richter, *Die Naturweisheit des Alten Testaments im Buche Hiob*: ZAW 70 [1958] 17). El salmo se compuso después del destierro.

## Comentario

El salmo comienza y termina con el clamor de alabanza 1-6 הַלְלוּהוּ (cf. el comentario al Sal 146). G, como en el Sal 146 y 147, ofrece nuevamente la explicación de que el salmo debe relacionarse con Ageo y Zacarías.

La primera parte exhorta al mundo celestial a la alabanza de Yahvé. Debe entonarse un himno מִן־הַשָּׁמַיִם («desde el cielo»). Pero tengamos en cuenta desde un principio que esa inclusión del mundo superior en la alabanza de Dios no brota del «entusiasmo del alma» (H. Schmidt) ni representa una «vivificación primitiva de la naturaleza» (H. Gunkel). Lejos de eso, lo que se hace aquí es imitar las listas de la sabiduría de la naturaleza, que procedían de Egipto, y exhortar a todo cuanto existe en el mundo a alabar al Dios de Israel.

La ciencia de las listas, en la sabiduría de la naturaleza, llegó a conocerse gracias al *Onomastikon* de Amenope, publicado por vez primera y comentado por A. H. Gardiner. Esta obra enciclopédica ofrece una «enseñanza sobre todo lo creado por Ptah, sobre el cielo y sus pertenencias, sobre la tierra y cuanto hay en ella». De ese inventario cosmológico procede el catálogo de listas, que enumera las personas y los oficios. En una sobria recopilación se esboza una «jerarquía del ser».

Pues bien, G. von Rad demostró que ese género de las listas enciclopédicas tuvo también cabida en el antiguo testamento. Los ejemplos más destacados son Job 38, el Sal 148, y (en la literatura apócrifa-deuterocanónica) Eclo 43 y el «Cántico de los tres jóvenes en el horno» (cf. G. von Rad, *Job 38 y la antigua sabiduría egipcia*, en *Estudios sobre el AT*, 245ss). Una comparación con las enumeraciones enciclopédicas nos muestra sorprendentes concordancias en la disposición y el desarrollo de esta ciencia sapiencial de las listas (G. von Rad, 247). Como en el *Onomastikon* de Amenope, vemos que en el Sal 148 se encuentra también la serie: «cielo, sol, luna, estrellas, océano celeste, dragones, fuentes marinas, fuego (¿rayo?), granizo, 'hielo' (LXX), viento de la tormenta, montaña, colina, árbol frutal, cedro, animales salvajes, animales domésticos, reptiles, pájaro, rey, pueblos, funcionario, juez, joven, doncella, anciano, muchacho» (p. 247). A través de esa tradición de la חכמה, llegaron a Israel los elementos de la ciencia de la naturaleza, procedente de Egipto, y contribuyeron a plasmar —entre otras cosas— la doctrina de la creación en Gén 1. Pero la peculiaridad del Sal 148 consiste en que al inventario total del mundo creado se le invita a unirse a la alabanza de Dios.

La alabanza de Yahvé debe resonar «desde el cielo»<sup>1</sup>. Cf., a propósito, Sal 19,2; 29,1; Lc 2,13s. En el v. 2 se interpela a los

1 «El salmista comenzó desde el cielo. Todos los seres alaban a Dios, y sin embargo, dice: *Alabad*. ¿Por qué, alabando como alaban todos los seres, dice: *Alabad*? Porque se complació en que alaban y le agradó añadir su exhortación. Aquí sucede como si topases con hombres que ejecutan con gozo alguna obra buena en la viña, en la siega, en alguna labor agrícola, y, agradándote lo que hacen, dices: 'Trabajad, trabajad'...'» (san Agustín, *Enarraciones sobre los Salmos* IV [Madrid 1967], 880).

poderes celestiales. מלאכים («mensajeros») son los seres del supramundo, desposeídos de su carácter divino y reducidos a la categoría de mensajeros y servidores de Yahvé. Sobre מלאך, cf. G. von Rad, ThWNT I, 75ss. A los poderes celestiales se los contempla como formando un «ejército» (צבא; cf. Jos 5,14s; 1 Re 22,19; Sal 103,21; Lc 2,13). Pero el nombre יהוה צבאות difícilmente se explicará a base de estas relaciones (cf. Introducción § 10, 1). En el v. 3 se enumera directamente a los cuerpos celestes entre el «ejército» de Yahvé (cf. Is 40,26). Se los considera como seres vivientes. Cuando luego, en el v. 4, aparece el superlativo שמי השמים («cielo de los cielos»; cf. también Dt 10,14; 1 Re 8,27), entonces se reconoce claramente que existe una «estratificación» en el aspecto que ofrece el mundo celestial. Por encima de los poderes celestiales y de las constelaciones se hallan los שמי השמים, probablemente las esferas celestiales superiores, por encima de las cuales se hallan las aguas del océano celestial. Sobre המים אשר מעל השמים («las aguas que están sobre el cielo»), cf. Gén 1,8; Sal 29,10.

En el v. 5 tenemos ahora la transición al primer tema principal. Todos los elementos y seres del mundo celestial deben alabar el שם («nombre») de Yahvé. Sobre el significado del שם en la tradición de los salmos acerca de la creación, cf. el comentario a Sal 8,2 (cf. también O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, 41, 138, 173ss). En el tema hímico principal, introducido por כי, se ensalza el milagro de la creación realizada por la palabra eficaz de Yahvé (cf. el comentario a Sal 33,9; 147,18). Al mismo tiempo se acentúa la permanencia inmovible de todo lo que ha sido creado (v. 6a, cf. Sal 93,1; 96,10). La creación está inserta en y determinada por un orden fijo e inmutable. חק designa las «leyes» que rigen y controlan todo lo que ha sido creado (cf. Gén 8,22; Jer 31,35s; 33,25; Job 28,26s; 38,8ss; Eclo 43,10). Se piensa principalmente en los límites que con el חק «fijado» se impusieron a la irrupción caótica del océano celestial (cf. Job 38,8ss).

En la segunda parte del salmo se invita a tributar alabanzas «desde la tierra». Primeramente, en el v. 7, aparecen los aspectos de la cosmología antigua, que creía que el mundo estaba estructurado en tres pisos. Frente a las «aguas que están sobre el cielo» (v. 4) se hallan los abismos de los océanos primordiales. תנינים («dragones») recuerda los monstruos mitológicos que simbolizan el mar del caos (cf. Sal 74,13; Is 51,9; Jer 51,34). תהמות son los océanos primordiales (en acadio, *Tiâmat*) que descansan bajo la tierra (cf. Gén 49,24; Sal 36,7). Claro que también es posible

que en el v. 7 se piense únicamente en el mar (cf. תהום en Sal 107,26), en el que viven los «grandes animales marinos» (Gén 1,21). En el v.8 se agrupan primeramente los fenómenos meteorológicos: el fuego (¿el rayo?), el granizo, la nieve, la niebla y la tormenta; cf. G. Dalman, *AuS* VI, 367s. קיטור es propiamente el «humo»; se piensa probablemente en la niebla. El G lee κρύσταλλος (hielo). Sobre el v. 8, cf. Sal 147,16s. La tormenta es considerada como mensajera que ejecuta lo que ha ordenado la palabra de Yahvé (cf. Sal 103,20s; 104,4). El v. 9 menciona luego las montañas y los árboles. Sobre עץ פרי («árbol frutal»), cf. Gén 2,17, mientras que en el v. 10 se enumeran los animales según sus géneros más importantes. ההיה («bestias») designa a los animales salvajes; en cambio, el término בהמה («animales») se refiere a los animales mansos (domésticos). Por רמש se entiende a todos los reptiles, y por el nombre genérico צפור כנף, a todas las aves (cf. también Gén 1,21ss). Se ve aquí claramente que la ciencia de las listas, con sus nombres genéricos, trata de abarcar a todos los seres vivos.

Como en los *Onomastika* de Amenope, en las series enciclopédicas se recogen también grupos de seres humanos. No aparece «el hombre» como una unidad homogénea, sino que aquí también se introduce un orden jerárquico: reyes y pueblos (v. 11), altos dignatarios y todos los jueces de la tierra. La primera clasificación se refiere a los oficios; la segunda, en el v. 12, a las generaciones. Luego, en el v. 13, cesan las invitaciones, y esto conduce (como en el v. 5) al tema principal. La alabanza se tributa al ׀ of Yahvé: a la manifestación del *deus praesens*. En la razón que se da, y que va introducida por כי, resalta la idea de que Yahvé es el rey que tiene su trono sobre el cielo y la tierra (cf. Introducción § 10, 1). Por lo demás, la secuencia «cielo y tierra», además de aparecer en el Sal 148, aparece únicamente en Gén 2,4; esta secuencia, en el Sal 148, corresponde a la disposición del himno (v. 1.7). Como acción de Yahvé, se menciona en el v. 14 la erección de un «cuerno» (קרן). «Cuerno» en el antiguo testamento es símbolo de «fuerza» (cf. Sal 75,6.11; 89,18.25). Será difícil explicar a qué se refiere concretamente esta afirmación.

## Finalidad

Como dos coros, se hallan situados frente a frente, en el Sal 148, el cielo y la tierra. A ambas esferas se las invita a alabar a Yahvé. En el universo entero deben resonar las alabanzas y el

homenaje que se tributa al Creador (v. 5) y rey (v. 13b). Los motivos de los himnos en honor de Yahvé como rey (cf. principalmente los Sal 96 y 98) se entremezclan con las enumeraciones enciclopédicas de la sabiduría de la naturaleza. Observamos aquí cómo los elementos de la ciencia antigua se han integrado en la alabanza de Yahvé. El  $\text{אש}$  es decisivo. En su nombre se proclamó Yahvé a sí mismo como creador y rey del universo. La comunidad del nuevo testamento confiesa que el nombre con el que está relacionada toda la creación, se llama Jesucristo (cf. Col 1,15ss; Heb 1,3s).

## CANTICO DE ALABANZA BAJO EL SIGNO DEL JUICIO SOBRE LAS NACIONES

*Bibliografía:* W. O. E. Oesterley, *Sacred Dance* (1923); H. Gunkel, *Psalm 149*, en *Orient. Studies ded. to P. Haupt* (1926); C. Peters, *Psalm 149 in Zitaten islamischer Autoren: Bibl 21* (1940) 138-151; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 79.

- 1 ¡Aleluya!  
¡Cantad a Yahvé un cántico nuevo,  
su alabanza (resuene) en la asamblea de los piadosos!
- 2 ¡Regocíjese Israel en su Creador<sup>a</sup>,  
alégrense los hijos de Sión en su rey!
- 3 ¡Aclamen con júbilo a su nombre en la danza,  
cántenle con pandero y lira!
- 4 Porque Yahvé es clemente<sup>b</sup> para su pueblo,  
coronó con salvación a los desvalidos.
- 5 Aclámenle con júbilo los piadosos en el esplendor de la gloria,  
exulten 'con arreglo a sus generaciones'<sup>c</sup>.
- 6 Las alabanzas de Dios en su garganta  
y una espada de dos filos en su mano
- 7 para ejecutar venganza en los pueblos,  
castigo en las naciones;
- 8 para atar a sus reyes con cadenas,  
a sus nobles con grilletes de hierro;
- 9 para juzgarlos, como está escrito.  
¡Esto es un honor para todos sus piadosos!  
¡Aleluya!

a Según G y S sería de esperar בְּעֵשֶׂהוּ o בְּעֵשֶׂהוּ. No vemos qué sentido puede tener el plural en el TM. ¿Se tratará de un «plural mayestático» (Ges-K § 124k)?

b No es absolutamente necesario leer aquí el perfecto יָצַח asimilando de esta manera el tiempo. 4

5 c TM: «en sus lechos». Esta lectura difícilmente será la correcta si tenemos en cuenta el *parallelismus membrorum* y el contexto. Quizás pudiéramos leer מִשְׁפָּחוֹתָם. El verso, aun con respecto a la adecuada traducción de בִּכְבוֹד, ofrece dificultades difíciles de resolver (cf., por ejemplo, la corrección sumamente problemática efectuada por H. Schmidt).

## Forma

El metro del Sal 149 ofrece una imagen clara y equilibrada. Es determinante el metro 3 + 3. Tan sólo en el v. 9 hay que leer el metro 4 + 3. Quizás ese verso final sea una adición tardía.

El Sal 149 pertenece a la categoría de los cánticos de alabanza. Sobre la תהלה, cf. Introducción § 6, 1; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 79. En su estructura fundamental, el Sal 149 es un himno imperativo (cf. Introducción § 6, 1, Ia). Sin embargo, la segunda estrofa (v. 5-9) se aparta notablemente de la estructura fundamental; está concebida exclusivamente en yusivo (Crüsemann, 79, nota 3).

## Marco

El esfuerzo por determinar la situación del Sal 149 tropieza con grandes dificultades. En la primera parte del cántico se reconoce fácilmente la ocasión en que se entonó el Sal 149. La «asamblea de los piadosos» (v. 1) o los «hijos de Sión» (v. 2) deben alabar y honrar a Yahvé con música y danza (v. 3). Pero luego, en el v. 6, siguen descripciones muy peculiares. Los que proceden a la alabanza deben empuñar en su mano una espada y ejecutar juicios contra las naciones y sus reyes. ¿Cómo se compagina esta idea con la de la alabanza divina? Alguien ha sugerido que los חֲסִידִים de que se habla en el v. 1 son un grupo o incluso un partido que habría hecho su aparición en la época de los macabeos. Únicamente en ese período de la historia de Israel —así declaraba particularmente B. Duhm— se concebiría una combinación de la alabanza divina y de la actividad guerrera. ¿Pero esta interpretación se ajustará a los hechos? H. Gunkel piensa que el Sal 149 debe entenderse como una fiesta para celebrar la victoria con desfile y ostentación de armas. Este especialista hace referencia a Jdt 15,12ss y también a Jos 10,24ss; Jue 1,6; Núm 31,8. Pero ¿en qué época se habría celebrado esa fiesta

de victoria? Aquí se desvanecen las interpretaciones. H. Gunkel y R. Kittel piensan en una fiesta de la victoria escatológica del futuro. «Los cantores se trasladan con la imaginación a la maravillosa fiesta que ha de celebrarse en el futuro» (H. Gunkel). Esa explosión escatológica de lo cultural es problemática. Por este motivo, H. Schmidt —siguiendo a S. Mowinkel— pensó en un marcado acontecimiento cultural que hubiera de situarse en el marco de la «fiesta de la entronización de Yahvé» (así piensa también A. Weiser). H. Schmidt considera incluso posible que el salmo, con sus crudas y estremecedoras expresiones, sea antiquísimo (el mencionado especialista recuerda el pasaje de 1 Sam 15,33). Estas explicaciones de H. Schmidt indican el camino. Aunque sea sumamente problemática la hipótesis de que haya habido en Israel una «fiesta de la entronización de Yahvé» (cf. H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* [21962] 239ss), sin embargo difícilmente se podrá dudar de que los acontecimientos guerreros tengan su origen en las tradiciones culturales de Jerusalén. Habrá que mencionar en particular dos complejos de tradiciones. 1. Con arreglo a antiquísimas tradiciones (míticas en parte), Jerusalén es oprimida y atacada por las naciones (cf. el *excursus* a propósito del Sal 46). Las naciones se rebelan contra el reinado de Dios en todo el mundo, un reinado que se revela en Sión (cf. Sal 2,1s; 9,20). 2. Los reyes de las naciones (paganas) se alzan contra Yahvé (Sal 2,2.10; 48,5). Ambas tradiciones tienen un eco en el Sal 149. Y ahora es evidente que los israelitas, reunidos en Jerusalén para celebrar el culto festivo, se preparaban para hacer frente al «asalto de las naciones» (cf. el *excursus* a propósito del Sal 46) y aparecían en el culto divino como los administradores del juicio de Yahvé contra los poderes paganos. Es difícil decidir de qué época datarán esas celebraciones culturales. Es posible que sean muy antiguas. Pero es concebible también que las circunstancias especiales de Jerusalén en tiempo de Nehemías (cf. Neh 4,10ss) hayan conducido a semejantes «manifestaciones» culturales. En todo caso, es más objetivo —seguramente— relacionar las características guerreras del culto de Jerusalén con las correspondientes tradiciones, que quedan atestiguadas también en otras partes del Salterio, que no considerar todo ello como una «celebración de la victoria escatológica».

## Comentario

También el Sal 149 comienza con הללויה (cf. el comentario 1-4 a los Sal 146-150).

La introducción hímica (v. 1-3) es una invitación a la alabanza de Yahvé. El «cántico nuevo» no es «nuevo» en sentido cronológico; sino que se trata de un himno que lo abarca todo y que trasciende las categorías de tiempo y espacio (cf. también Sal 33,3; 40,4; 144,9). תהלה confirma la definición que dimos del género del salmo: el Sal 149 es un himno. Con la expresión «asamblea de los piadosos» no habrá que pensar en algún partido especial (cf. 1 Mac 2,42: συναγωγῆ Ἀσιδαίων), sino en los צדיקים (cf. Sal 33,4), que aparecen como los legítimos visitantes de Sión. En el v. 2 encontramos antiguos nombres culturales de Yahvé. Yahvé es «creador», especialmente creador de Israel (cf. Sal 100,3; Is 44,2; 51,13); Yahvé es «rey» en Sión (cf. Introducción § 10, 1). Con música y danza se expresa el gozo que se siente por Yahvé (cf. W. O. E. Oesterley, *Sacred Dance*, 40s, 159ss). La fundamentación hímica, introducida por כי («porque») con arreglo al estilo usual, habla de la atención bondadosa que Yahvé dedica a Israel y de la victoria de los ענוים («desvalidos»). Por el *parallelismus membrorum* se ve claramente que el término ענוים designa a la totalidad de los israelitas. La comunidad congregada en Sión se considera a sí misma como un grupo de desvalidos que depositan toda su confianza en Yahvé (cf. Introducción § 10, 3). Téngase en cuenta que la actividad de Israel descrita en los v. 5ss va precedida por la actividad de Yahvé. Por tanto, Israel no actúa basándose en su propio poder, sino como el pueblo de los desvalidos que han recibido de Yahvé la salvación. Los israelitas, por haber recibido el favor de Yahvé, reinarán con él. Tal es el sentido de los siguientes versículos (v. 5ss).

5-9 Se invita de nuevo a los חסידים («piadosos») a la alabanza de Dios (v. 5): a la alabanza en medio del esplendor de la gloria del rey Yahvé. La alabanza va acompañada por el blandir de las espadas. Por tanto, los israelitas son los partícipes, los órganos del reinado y de la actividad judicial de Yahvé. חרב פיפיות («espada de dos filos») es probablemente la «doble hacha», que tiene dos cortantes filos (cf. K. Galling, BRL, 64). Israel debe ejecutar ahora el castigo divino contra las naciones paganas y sus reyes. Los reyes han de ser encadenados (cf. las representaciones plásticas de los reyes deportados por los asirios).

El v. 9 es difícil de analizar. Tal vez se trate de una anotación posterior, que evidentemente quiere presentar una «prueba de Escritura» y que acentúa el puesto de honor que tienen los חסידים en la actividad judicial de Yahvé.

## Finalidad

El Sal 149, a pesar de todas sus dificultades, que aparecen en la segunda parte, es bastante inteligible si se toma la alabanza divina (a la que se hace referencia en los v. 1-4) como la base para todas las interpretaciones. La comunidad de Israel alaba a Yahvé y le da gracias porque ha concedido su gracia de manera maravillosa a los desvalidos y los ha exaltado (v. 4). Ahora los חסידים deben alabar al Dios de Israel, porque él los ha hecho partícipes de la soberanía del rey y juez del universo (cf. 1 Cor 6,2; Mt 19,28).

No hay apenas ningún comentario que no manifieste sus críticas o incluso su enojo por lo que se dice en los v. 6ss. ¿No queda ensombrecida en ellos la alabanza, más aún, eclipsada por el placer de la venganza? Una opinión típica es la siguiente: «Aquí se abre un abismo insalvable entre el evangelio de Jesucristo y la piedad judía» (W. Staerk). Pero ¿estará bien referirse a tales diferencias en la piedad y hablar en términos tan globales del «evangelio de Jesucristo» por un lado, y del «judaísmo» por el otro? En el v. 6 el enunciado tiene indudablemente una asociación con la «guerra santa», pero debe contemplarse y entenderse dentro del contexto correspondiente. Y cualesquiera que sean las emociones humanas que tienden a la «venganza», no debemos perder de vista que también en el nuevo testamento se habla de juicio de venganza (Apocalipsis), y que la aquendidad y el triunfo del poder de Dios en este mundo, que es el mundo de sus enemigos, constituyen el tema propiamente tal del salmo.

## LA ALABANZA DE DIOS CON MUSICA SACRA

*Bibliografía:* H. Gressmann, *Musik und Musikinstrumente im Alten Testament* (1903); H. Sachsse, *Palästinische Musikinstrumente: ZDPV 50* (1927) 19ss; H. Seidel, *Horn und Trompete im alten Israel unter Berücksichtigung der 'Kriegsrolle' von Qumran: Wissensch. Ztschr. d. Karl-Marx-Universität Leipzig* (1956-1957) Gesellsch.- und sprachwissensch. Reihe Heft 6, 589-599; D. Wohlenberg, *Kultmusik in Israel. Eine forschungsgeschichtliche Untersuchung* (tesis Hamburg 1967; allí puede encontrarse más bibliografía); J. W. McKinnon, *Musical Instruments in Medieval Psalm Commentaries and Psalters: Journal of the American Musicological Society* 21, 1 (1968) 3-20; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel, WMANT 32* (1969) 79; H. Schweizer, *Form und Inhalt. Ein Versuch, gegenwärtige methodische Differenzen durchsichtiger und damit überwindbar zu machen. Dargestellt anhand von Ps 150: BN 2, 3* (1977) 34-37; H. Seidel, *Ps 150 und die Gottesdienstmusik in Altisrael: NedThT 35* (1981) 89-100.

- 1 ¡Aleluya!  
¡Alabad a Dios<sup>a</sup> en su santuario!  
¡Alabadle en el firmamento de su poder!
- 2 ¡Alabadle por sus proezas!  
¡Alabadle por su poderosa grandeza!
- 3 ¡Alabadle al son de la trompeta!  
¡Alabadle con el arpa y la lira!
- 4 ¡Alabadle con el tamboril y la danza!  
¡Alabadle con instrumentos de cuerda y la flauta!
- 5 ¡Alabadle con resonantes platillos!  
¡Alabadle con címbalos sonoros!
- 6 ¡Todo lo que respira alabe a Yah!  
¡Aleluya!

a San Jerónimo y S leen נָּ en vez de לָּ. Evidentemente se hizo 1 una asimilación con el v. 6. Pero habrá que seguir al TM.

En el Sal 150 el metro 3 + 3 es determinante. En el v. 6 una solitaria cadencia ternaria finaliza el salmo.

El salmo pertenece al grupo de los cánticos de alabanza. Sobre תתק, cf. Introducción § 6, 1; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 79. La estructura del salmo está determinada por el himno imperativo Introducción § 6, 1, Iα). Se van sucediendo, una tras otra, diez exhortaciones imperativas. No hace más que indicarse someramente cómo se ha de ejecutar el cántico de alabanza. «El carácter mismo de las exhortaciones... no deja ya espacio para completar verbalmente los enunciados» (F. Crüsemann, 79).

## Marco

Sabemos principalmente por los libros de las Crónicas, en el antiguo testamento, que la música sacra desempeñó un papel importante en la comunidad de los tiempos que siguieron al destierro. Lo mismo debió ocurrir también en tiempos más antiguos. La comunidad, congregada en el santuario, alaba a Yahvé al son de instrumentos musicales. El Sal 150 es una invitación a tomar parte en el cántico de alabanza que se escuchaba en el lugar sagrado. La fecha de composición de este salmo debió ser tardía. La alabanza de Yahvé se entona con música y danza.

La música sacra, como es lógico, desempeña también un gran papel en los cultos del entorno de Israel en el oriente antiguo. De Egipto y de la región de Mesopotamia se conservan representaciones plásticas y textos que confirman la existencia de música sacra. Aquí nos limitaremos a presentar un cántico en honor de Inanna e Iddindagan, de la antigua Sumer:

«Tañen para ella el sagrado instrumento algar,  
se presentan ante la sagrada Inanna.  
¡Quiero saludar a la gran señora del cielo, a Inanna!  
Tocan en honor de ella el tambor sagrado, el tamboril sagrado;  
se presentan ante la sagrada Inanna.  
¡Quiero saludar a la gran señora del cielo, a Inanna!  
Tocan la sagrada lira, el sagrado tamboril;  
se presentan ante la sagrada Inanna.  
Quiero saludar a la gran hija de Su'en, a Inanna!

1 (Cf. A. Falkenstein-H. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* [1953] 91s).

<sup>1</sup> Sigue siendo un gran problema saber de qué manera se tocaban los instrumentos y se cantaba. Desde luego, nos faltan indicaciones claras. Se supone en general que el sistema predominante fue el pentatónico, sin semitonos. Pero se cree que eran posibles diversas maneras de tañer y de cantar. Es concebible que algunos instrumentos, como el cuerno, tuvieran sólo la finalidad de anunciar el comienzo de la alabanza divina, mientras que los demás instrumentos musicales ofrecían principalmente tonos rítmicos de transición.

## Comentario

Principalmente los Sal 146-150 comienzan con הללויה, y terminan con la misma invitación a la alabanza. 1-6

En el lugar sagrado se toca el cielo con la tierra. Por eso, en los himnos se invita incesantemente al mundo celestial a participar en el cántico de alabanza. En el v. 1 la invitación a la alabanza llega hasta la esfera celestial (cf. también Sal 29,9; 148,1s). «El cántico de alabanza debe llenar por completo el cielo y la tierra» (H. Gunkel).

Las grandes hazañas de Yahvé, que suelen enumerarse en el tema principal de los himnos, se han entremezclado en el Sal 150 con exhortaciones imperativas. Se piensa en las grandes obras de Yahvé en la creación y en la historia. Con el v. 3 comienza la enumeración de los instrumentos musicales que deben entonar o acompañar el cántico de alabanza. El «cuerno» es un instrumento típico del antiguo testamento que sirve para emitir señales (cf. Jos 6,4; Neh 12, 35.41; 1 Crón 15,24; 16,6; 2 Crón 29,26). Al entrar en guerra o en los días de fiesta resuena el sonido del cuerno. En el cántico de alabanza, el «cuerno» debió de tener la función de señalar el comienzo del cántico. Difícilmente se estaba en condiciones de conseguir una secuencia de tonos musicales que sirvieran de acompañamiento musical al canto. Los instrumentos de cuerda enumerados en el v. 3b requieren ulterior explicación. נבל («arpa») es la «lira con yugo transversal» (K. Galling, BRL, 393); כנור («lira») la «lira con caja de resonancia». Por eso, la traducción necesita una corrección, habida cuenta de los datos arqueológicos obtenidos gracias a los bajorrelieves. תוף («tamboril»), el pequeño tambor de mano, se toca principalmente cuando se danza en corro (cf. Sal 149,3; Ex 15,20), mientras que מנים (en ugarítico, *mnm*) significa en sentido amplio instrumentos de cuerda (v. 4). עוגב se llama el «caramillo»: una flauta

larga en la que se sopla, sin pieza para la boca, a través del borde de una apertura superior. Este instrumento aparece atestado sobre todo en Egipto. El v. 5 habla de dos clases de «címbalos». Los címbalos hallados en las excavaciones de *Tell Abu Hawām* nos hacen suponer que existían diversas clases de címbalos.

El v. 6, que queda aislado, es un clamor supremo, especialmente intenso, que invita a todas las criaturas a unirse a la gran alabanza de Dios.

## Finalidad

Aquí tendríamos que hablar de la importancia de la *música sacra* en la alabanza divina entonada por la comunidad. La música confiere al canto una grandiosidad especial, que está muy en consonancia con la majestuosa grandeza del Dios de Israel. Pero todo canto y todo tañido de instrumentos musicales están dedicados a Yahvé mediante el monótono הללוהו, repetido diez veces. Apuntan hacia la excelsa persona de Dios. Con ello se rompe la magia de lo musical.

- Abrahán:** I. 114, 716  
**Absolución (sentencia absolutoria):**  
 I. 231, 244, 553, 600  
**Acádico:** I. 36, 39, 48s, 55, 69, 83s,  
 765; II. 22s, 227, 236, 310s, 671,  
 715  
**Acentos:** I. 15  
**Acróstico:** I. 91, 301s  
**Acusación:** I. 80ss, 119, 227, 246s,  
 491, 503; II. 63s, 97, 274  
**Aflicción arquetípica:** I. 453ss  
**Alabanza:** I. 587s  
**Alegría, gozo:** I. 105s, 122s, 236,  
 250, 769s, 819; II. 437s, 487, 534,  
 635s, 675, 742  
**Alma:** I. 256s; II. 25ss, 362, 687  
**Altísimo (Dios):** I. 109s, 126ss,  
 306s, 402s, 704, 726s; II. 87, 309,  
 401s, 485, 725s, 747s  
**Amarna (texto del):** I. 475s, 515; II.  
 90, 258, 441, 514, 645s, 741  
**Animales:** I. 292s, 457s  
**Antropomorfismo:** I. 204  
**Anuncio de salvación:** II. 651ss  
**Apelación:** I. 263ss, 270s, 309,  
 499, 513ss; II. 358  
**Arca (de Yahvé):** I. 68, 85, 270s,  
 403s, 484ss, 501, 711; II. 89, 376,  
 401, 513, 707s  
**Archivo del templo:** I. 101, 646, 666  
**Arrepentimiento (de Dios):** II. 327s  
**Asilo:** I. 150, 236, 317s, 401ss,  
 499ss, 639, 702s, 821ss  
**Asociación de las doce tribus:** I. 113s  
**Astros:** I. 289s  
**Ataque de las naciones:** I. 725s  
**Ateísmo:** I. 344  
**Autobiografía:** I. 90; II. 134s  
**Baal:** I. 127ss  
**Babilonia, babilónico:** I. 49, 83,  
 130s, 233, 531s, 764, 768; II. 156,  
 349, 422  
**Bendición:** I. 249, 483ss, 494, 503,  
 750; II. 47ss, 557, 631s, 636, 672,  
 717s  
**Boda:** I. 85, 112, 683ss  
**Bondad (de Yahvé):** I. 246, 385, 442,  
 467ss, 501, 609s; II. 30, 33s, 275s,  
 307, 344, 412s, 433s, 463ss, 745ss  
**Calumnia:** I. 47s, 250, 599ss, 656,  
 794s; II. 624s  
**Cambio de campo de pastoreo:** I. 469s  
**Cananeo:** I. 48s, 52, 96, 126ss, 285,  
 305, 533s; II. 81, 84, 289ss, 305s,  
 352s, 442  
**Canción, cántico:** I. 30s  
**Canon:** I. 14ss  
**Cántico artístico:** I. 34-35  
**Cántico coral:** II. 392s  
**Cántico cultural:** I. 28s, 41; II.  
 227ss, 699s, 834  
**Cántico de acción de gracias:** I. 27,  
 76, 100s, 117s, 267, 276s, 303,  
 332, 369, 391, 499, 519ss, 547ss,  
 754s, 810; II. 429s, 477ss, 533,  
 569s, 578s, 648ss, 685ss, 718ss,  
 719ss, 746ss, 819ss  
**Cántico de alabanza:** I. 36, 59, 63ss,  
 284ss, 416ss, 571ss, 710ss; II. 47s,  
 308s, 324, 348ss, 406s, 440ss,  
 455ss, 468ss, 546ss, 557, 717ss,  
 723s, 803ss, 810ss, 817ss, 832ss,  
 838ss

- Cántico de lamentación: I. 35s, 58, 71s, 250, 507ss, 600s, 775; II. 13, 206, 319ss, 357s, 664, 755
- Cántico de lamentación del pueblo (o de la comunidad): I. 325; II. 147ss, 209ss, 243ss, 263s, 322s, 644, 653s
- Cántico de oración: I. 59, 70ss, 100ss, 117s, 229s, 242s, 253s, 267s, 316s, 332ss, 454ss, 470ss, 490ss, 499, 519ss, 551ss, 559ss, 607ss, 629ss, 665ss, 762ss, 801ss; II. 27ss, 35, 96ss, 112, 271ss, 289ss, 417ss, 644ss, 739ss, 768s
- Cántico de Sión: I. 59, 87ss, 102, 699s; II. 253ss, 275ss, 636ss, 698ss, 737ss
- Cántico didáctico: I. 35
- Cánticos de la cosecha: I. 68
- Cánticos del rey: I. 84ss, 111, 198, 429ss, 438ss, 683ss; II. 274, 411ss, 509s, 698ss, 796ss
- Cánticos penitenciales: II. 684ss
- Cantor, solista: I. 23, 69, 100ss, 199, 734; II. 255, 322s, 332, 444, 517, 525, 637s
- Carro imperial: II. 54ss
- Categorías de formas: I. 55ss
- Causalidad de Yahvé a quien se deben todas las cosas: I. 276
- Ceremonia de despedida: I. 93; II. 632s
- Ceremonia de purificación: II. 138
- Cielo: I. 129s, 270s, 290s, 319, 345, 402s, 413ss, 575, 805s; II. 85, 217, 309s, 381ss
- Ciencia de las listas: II. 826s
- Ciudad de Dios: I. 137s
- Clamor de petición: II. 653s
- Clemencia (de Yahvé): I. 546
- Colección (de salmos): I. 21ss
- Cólera (ira) de Yahvé: I. 251ss, 335, 544; II. 194s, 371
- Columna de nube: II. 403s
- Comida en común: I. 658s
- Composiciones poéticas sobre problemas: I. 89; II. 132ss
- Compositor: I. 97ss
- Comunidad (de Jesucristo): II. 259
- Comunidad (del pueblo): I. 75ss, 116s, 676ss; II. 13ss, 30, 57ss, 147ss, 206ss, 243ss, 387s, 397, 557, 678s, 820s
- Comunidad cristiana: II. 743
- Confesión (de fe): I. 122, 356, 373, 439, 480, 496ss; II. 99s, 135s, 331, 573s, 592, 650s, 654
- Confesión (de la culpa): I. 564
- Confianza: I. 222, 320s, 364s, 374, 454s, 467ss, 490s, 507ss, 516, 669s, 786s, 799ss; II. 19ss, 27ss, 131ss, 562s, 573, 592, 633, 653s, 680ss, 772, 789s
- Conocimiento: I. 233, 827s; II. 407, 502
- Consejo de dioses: II. 236ss
- Consuelo: I. 248s
- Copa (cáliz) de salvación: I. 321; II. 573s
- Corazón: I. 759ss; II. 137s, 489ss
- Corte, trono (de Dios): I. 532s
- Cosmogonía: I. 481
- Cosmología/cosmológico: I. 481s
- Creador: I. 66, 109s, 116, 129ss, 281ss, 417ss, 482s, 571ss, 811; II. 156s, 304s, 369, 380, 394s, 434, 631s, 731ss, 812, 821s
- Cristo: I. 359, 717
- Culpa: I. 254, 336, 759ss; II. 230ss, 463ss
- Culto, cultural: I. 56, 60s, 76s, 110s, 127s, 269, 351s, 530s, 700s, 745ss, 803s, 826; II. 52ss, 120s, 133s, 188, 221, 349s, 358, 370s, 383ss, 391s, 510ss, 637, 649s, 698ss, 740ss, 755, 757ss, 796ss, 817ss, 833ss
- Culto de Tammuz: II. 290s
- Culto del pacto: I. 62, 364, 490, 745ss; II. 558
- Curación: I. 253s
- Danza: I. 41; II. 281s
- Datación: I. 26s
- David: I. 30s, 85, 97s, 111s, 204, 243; II. 198s, 254, 297s, 635, 637, 695s

- Decálogo: I. 353s, 755s; II. 223ss  
 Declaración de lealtad: I. 424, 524; II. 410s, 692s  
 Derecho (de Yahvé): I. 234ss, 356s; II. 117ss, 384ss, 400ss  
 Derecho real: I. 205s  
 Destierro: I. 99ss, 679ss; II. 100, 152, 368, 423, 473, 485, 740ss  
 Día de luna nueva, novilunio: II. 225s  
 Dioses: I. 127ss, 295s, 532; II. 234s, 369, 561, 725s, 747  
 Doxología: I. 40, 109, 277, 659; II. 762  
 Doxología de juicio: I. 267, 274; II. 161s, 341, 410  
  
 Efecto mágico por soplo: I. 310  
 Egipto, egipcio: I. 47s, 90, 205s, 233, 311, 475, 485, 576s, 726, 817s; II. 237, 284, 442ss, 514, 703, 759s, 838  
 El que cabalga sobre las nubes: II. 85s, 309s  
 Elección: I. 85ss, 111s, 205, 670; II. 18, 198s, 254, 282s, 297ss, 457, 695ss  
 Enemigo: I. 72, 80s, 144s, 146s, 232s, 247s, 287, 306, 377s, 471ss, 512ss, 595ss, 625ss, 665s, 725, 783ss, 786ss, 821ss; II. 41ss, 493ss, 513, 586s, 650s, 678s, 763ss, 781s, 787s  
 Enfermedad: I. 72, 79s, 118, 151s, 253, 541s, 602, 625ss, 655; II. 97, 332s, 421s, 485s  
 Entronización (de Yahvé): I. 60ss, 67s, 132ss, 243s, 481s, 701, 709ss; II. 84ss, 161, 265s, 281s, 349ss, 371ss, 389s, 394, 510ss, 702, 804s, 833  
 Entronización (del monarca): I. 67s, 111, 199s, 429s; II. 120s  
 Escatología/escatológico: I. 256, 309, 699s; II. 169s, 349s, 362, 376, 383, 387  
 Espejo para la confesión: I. 107  
 Espiritualización: I. 381s, 475; II. 39, 588  
 Estribillo coral: I. 284ss
- Estrofas: I. 53s, 301  
 Estructura temática (del lenguaje de los salmos): I. 19, 470s; II. 331  
 Eternidad: I. 442  
 Etiología: II. 706s  
 Expiación: I. 33, 80  
 Extasis: I. 37  
  
 Fe: I. 249s, 319, 736s; II. 194  
 Fidelidad al pacto: I. 501; II. 307s  
 Fiesta de acción de gracias: I. 80s, 122; II. 480ss, 582  
 Fiesta de año nuevo: II. 305s  
 Fiesta de los Tabernáculos: I. 748s; II. 254, 354s, 376, 383  
 Fiesta de *Sed*: II. 703s  
 Fórmula: I. 267  
 Fórmula de entronización (de Yahvé): I. 68, 133, 714s  
 Fórmula de felicitación, macarismo: I. 183s; II. 253s, 361, 470, 533s  
 Formulario: I. 78, 82, 221, 231, 254, 317s, 500, 647s, 6777  
 Fragar de la tormenta: I. 534ss  
*Fruitio Dei*: I. 618  
  
 Género literario (*Gattung*): I. 37, 55s, 64, 87, 102, 744; II. 49, 253, 331, 429, 440, 668, 803s  
 Gloria: I. 220, 281ss, 417s, 502, 533s, 805s  
 Grupos de formas: I. 36  
 Guerra (santa): I. 131, 391ss, 485s, 516, 579s, 599ss, 678, 705ss; II. 165ss, 248, 401s, 518, 770  
  
 Hazañas (de Yahvé): II. 115  
*Hieros gamos*: II. 515s, 701ss  
 Hijo de Dios: I. 111s, 206s; II. 433  
 Hijos de Coré (coraitas): I. 23s, 666s  
 Himno: I. 14s, 63ss, 69s, 284ss, 541, 571ss, 710s; II. 50, 57ss, 159ss, 339ss, 349, 525, 578, 723ss, 834  
 Himno coral: II. 60s, 706s  
 Himno de acción de gracias: II. 341ss

- Himno histórico I 68, II 468ss  
 Historia I 68, 94s, 713  
 Historia, histórico II 92, 181ss, 317, 451ss, 661ss, 732ss  
 Historia de la salvación I 96, 113s, II 190ss, 527, 732ss  
 Holocausto II 64  
 Hombre, ser humano I 281ss, 729ss, 759ss, II 25ss, 443, 755ss  
 Hombre primordial (*Urmensch*) I 290s  
 Hostil I 203, 211, 213, 215ss  
 Iglesia I 250, 259, 348, 505, 632, 707, II. 286  
*Imago Dei* I 291s  
 Impío I 502s, 605, 609, 613ss, 775ss, II 142ss, 364, 656s, 773  
 Incubacion I 383s  
 Indicacion del camino I 493s, II 70s  
 Iniquidad I 116s  
 Inocencia, inocente I 269, 272s, 499ss, 507ss, 673ss, II 134s, 501, 783  
 Inspiracion I 689s  
 Instrucción, mandamiento II 593ss  
 Intercesión I 86s, 330, 429s, 525, II 19ss, 126s, 257s, 402s  
 Israel, israelita I 113ss, 286ss, 345ss, 472s, 483, 525, 543, 667, 673ss, 751s, 827, II 82s, 199, 206, 257, 349, 394s, 550s, 552s, 721ss, 816ss, 349  
 Jerusalem I 27, 86ss, 99, 104ss, 132, 137s, 201, 203, 462s, 719ss, II 91ss, 168ss, 203ss, 512ss, 550, 630, 636ss, 833ss  
 Jesucristo I 193, 211ss, 249, 258, 279, 294s, 322, 338, 370s, 435, 465s, 486, 505, 671, II 55, 145, 259s, 317, 337, 415, 521, 543, 592, 641, 672, 689, 711, 800, 835  
 Júbilo II 393s, 659ss  
 Júbilo de la fiesta I 514, 574, 713, II 85s, 221, 223, 311, 368, 393s  
 Judaísmo I 97s, 192, 648  
 Juicio I 151s, 260, 263ss, 303s, 741ss, 775ss, 813ss, II 41ss, 67ss, 159ss, 165ss, 233ss, 638, 831s  
 Juicio de Dios, cf Ordalía  
 Juramento I 80, 268ss, 667, II 38, 371, 516  
 Juramento de purificacion I 245s, 352, 367, 384s, 499, 501, II 44s, 411s  
 Jurisdicción divina I 80s, 242s, 317s, 499ss, 784s  
 Justicia, justo I 89, 112s, 118s, 145s, 152, 180s, 234, 239ss, 247, 273s, 321, 354s, 382s, 483s, 552s, 618, 651, 779s, II 117ss, 238, 339s, 384ss, 527, 655ss, 775ss  
 Justicia (de Dios) I 306, II 361s, 412, 638s  
 Legalismo I 275  
 Lenguaje de la oración I 72  
 Ley (de Dios) II 221ss, 254s, 402  
 Libacion I 367  
 Libertad (de Yahve) I 110s, II 561s  
 Literatura devocional, literatura de la oracion I 74s, 491s, II 796s  
 Liturgia, litúrgico I 91s, 342s, 351s, 434, 439, 479ss, 744s, II 258, 263ss, 303s, 480, 557, 582, 629, 718  
 Liturgia de la puerta I 92, 103, 494s, II 254ss, 411, 583ss, 630  
 Liturgia de lamentación I 93s, 325ss, 443ss, 815ss, II 13s  
 Liturgia para el sacrificio de acción de gracias II 50s, 477ss, 729ss  
 Liturgia profético-cultural I 93  
 Lustracion I 765s  
 Llamamiento inicial del maestro I 91s, II 190s  
 Llorar y reír II 664s  
 Macabeos I 26, 150, 217, 677, II 151, 303, 510, 637  
 Macarismo I. 90, 183  
 Maldición/imprecación I 750s, 796, 817, II 30, 497s, 726, 741s

- Malvado: I. 118, 180ss, 523ss ?
- Mandamiento: I. 93, 107, 413ss, 751ss; II. 226ss, 368
- Maravillas (de Yahvé): I. 499ss; II. 159ss, 173ss, 389ss, 523ss
- Mari (textos de): II. 512s
- Melodía: I. 43ss
- Melquisedec: II. 506ss
- Mentira: I. 233s, 327, 557, 595ss, 817s; II. 29, 572
- Metro: I. 18
- Milagros (de Yahvé), milagroso: I. 556; II. 23, 54s, 193, 309, 545ss, 749
- Misná: I. 32s
- Mito, mitológico: I. 148s, 218, 295, 421s, 816s; II. 84s, 236s, 293, 351s, 761s
- Muerte: I. 123s, 247s, 256, 308s, 331ss, 361ss, 516, 519ss, 539ss, 547, 639, 647s, 736; II. 145, 239, 287s, 432s, 447, 571, 579ss
- Mundo inferior, región de los muertos (*sheol*): I. 119, 123, 256, 309, 372, 543, 646, 741; II. 287s, 362, 571, 773ss
- Música cultural: I. 37s, 41; II. 342, 394, 834
- Música sacra: I. 574
- Naciones: I. 130s, 195ss, 305, 704, 713, 802, 825ss; II. 60, 67ss, 239s, 241ss, 281s, 379s, 557, 659ss, 822, 831ss
- Necedad: I. 625ss
- Necesidad socioeconómica: I. 146
- Nombre (de Yahvé): I. 122, 286ss, 433ss, 533ss, 553, 785; II. 168s, 457, 633s, 651ss
- Oblación: II. 775
- Obra (de Yahvé): II. 45, 173ss, 342, 370s
- Oración de súplica: I. 36, 256, 433, 496ss, 595ss, 783ss; II. 36s, 97s, 267s, 493ss, 635s
- Oráculo de salvación: I. 223, 325, 368, 433, 459, 600, 701, 803s; II. 16s, 177s, 267s, 421
- Oráculo: I. 257, 566, 803; II. 11ss, 226s, 281, 304s, 331, 506ss
- Ordalía, juicio de Dios: I. 81, 813ss; II. 162ss, 763s, 789s
- Origen (de los salmos): I. 100ss
- Pacto, alianza: I. 111, 113s, 249, 254, 358, 745ss; II. 145, 277, 379, 400s, 434, 451ss, 558, 641, 672, 709
- Padre (Dios): I. 208s; II. 433s
- Palabra (de Yahvé): I. 323ss, 575ss, 749ss; II. 11ss, 262ss, 520, 593ss, 820s
- Paralelos del oriente antiguo: I. 19, 421s, 531ss, 715; II. 293, 671, 761
- Parallelismus membrorum*: I. 47s
- Pascua: II. 725s
- Paz: II. 124s, 657
- Pecado: I. 79, 493ss, 559ss, 608ss, 625ss; II. 51, 201, 431s, 684ss
- Pecador: I. 82s, 559ss
- Pena de muerte: I. 246s
- Peregrinación, peregrino: I. 33, 87s, 105s; II. 256ss, 333, 336, 630s, 636ss, 647ss
- Persecución, perseguido: I. 72, 80ss, 230ss, 246s, 267, 278, 308, 364, 380ss, 475, 507ss, 553s, 640ss, 653ss, 793ss, 799ss, 824ss; II. 336, 501s, 586, 775
- Peshitta: I. 20
- Pobre: I. 112, 118s, 143s, 297ss, 325ss, 453s, 493ss, 653ss, 734; II. 107, 117ss, 343, 417ss, 542, 692s, 800
- Poder del caos: I. 109, 322, 481s, 725; II. 155, 285, 209s, 349ss, 444, 518, 703s, 827
- Poema didáctico: I. 59, 88ss, 182, 583ss, 613ss, 635, 655ss, 732; II. 27ss, 132ss, 187ss, 319ss, 331ss, 340, 654s, 668ss, 674ss, 714ss, 775ss
- Prerrogativa de los levitas: I. 366ss
- Problema jurídico: I. 72, 80ss, 119, 595ss
- Procesión: I. 33, 482s; II. 369s, 391

- Proezas (de Yahvé) I 648s  
 Profecía, profético I 141s, 325s, 342s, 356, 649, 700s, 755s, II 223ss, 263ss, 365s, 517, 661s, 813  
 Profecía, cultural I 325ss, 343s, 439, 492, 689s, II 123, 234ss  
 Profeta I 734, II 326s  
 Profetismo cultural I 86  
*Proskynesis* (prosternación): I 80ss, 109, 462s, 482ss, 701, 728, II 50s, 349ss, 367, 803ss  
 Protección I 225, 380ss  
 Providencia II 339s  
 Pueblo de Dios I 105ss, II 17, 207, 244s, 269, 284, 343s, 405ss, 469, 649s, 749s  
  
 Querubines I 380ss, 392, II 215ss  
 Qumrán I 15s  
  
 Rechazo II 147ss  
 Refugio I 81, 306s, 315ss, 363, 380, 661ss, II 135ss  
 Reprobación II 297ss  
 Resurrección I 370s  
 Revelación I 96, 110s, 286ss, 369ss, 413s, 580s, 587, 742ss  
 Rey I 36, 98, 102s, 111ss, 195ss, 303, 391ss, 426ss, 437ss, 683ss, 725ss, 797, II 38, 117ss, 165ss, 253, 298s, 409ss, 791s  
 Riñones II 761  
 Riqueza I 729ss, 775ss, II 535, 675  
 Ritos de purificación I 768  
 Ritual I 599, II 378, 638s  
 Ritual de coronación I 441  
 Roca I 522s, 647ss, II 23, 143  
 Rostro, presencia de Yahvé I 107, 515s, 543  
  
 Sabiduría, sapiencial I 90s, 123s, 184s, 613ss, 734s, II 133, 190, 676, 756s  
 Sabiduría de la naturaleza II 826s  
 Sabiduría de los proverbios I 90s  
 Sacerdotes, sacerdotal I 86, 100ss, 242s, 269, 366s, II 322s, 331, 472, 505ss, 628ss, 718s  
 Sacrificio I 109s, 122, 234s, 242, 244, 430s, 461, 648ss, 744ss, 762ss, II 37, 534  
 Sacrificio de acción de gracias I 41, 122, II 574  
 Sacrificio de sangre I 367  
 Sacrificio del pacto I 750s, II 473  
 Safón I 138s  
 Salmista I 503  
 Salmos de festividades I 91s, 747ss  
 Salmos del rey I 59, 103s, 334  
 Salmos históricos I 90, II 181ss, 451ss  
 Salmos penitenciales I 254  
 Salterio elohísta I 22ss  
 Santidad (de Yahve) I 454, II 180, 397ss  
 Santo (del Altísimo) I 366, II 309  
 Santuario I 33, 105s, 130s, 241s, 245, 268, 349ss, 475, 479s, 608s, 661ss, 794s, II 21s, 88ss, 139, 168ss, 198s, 251s, 281s, 331, 358ss, 365, 411ss, 534, 631s, 717s  
 Sela I 38ss  
 Septuaginta, version de los Setenta (G) I 302  
 Ser escuchado (certidumbre de) I 245s, 257, II 47ss, 55, 275  
 Seres celestiales I 290s  
 Seres divinos I 532s  
 Siervo de Dios I 118, 501s, II 93ss, 141s, 785s  
 Siervo de Yahve II 645ss  
 Signo, prodigio(s) (de Yahvé) II 724  
 Signo de revelación II 53, 154s  
 Sinagoga II 154s  
 Sión I 85ss, 105ss, 109, 138ss, 196ss, 514, 699, 726s, II 55, 99, 168ss, 252s, 279ss, 387, 397, 423s, 653ss, 695s, 698ss, 717ss, 737ss, 812  
*Sitz im Leben* («situación vital») I 55ss, 66, 77, 85ss, 242s, 266s, 726s, II 253, 358s, 367, 714s  
 Soteriología I 256s  
 Sufrimiento I 121s, 256s, 257s, 333s, 463s, 631, 762ss, II 93ss, 659ss

- Tabor: II. 82ss  
 Targum: I. 20, 28  
 Tema: I. 60, 64s  
 Temor (de Yahvé): I. 123s, 494, 608, 653; II. 531ss, 535, 673ss  
 Templo: I. 30, 81, 87, 101s, 221s, 230s, 244s, 271, 317s, 475, 483ss, 513s, 639, 665, 715, 726; II. 201ss, 376, 401, 558, 570, 637s  
 Teofanía, manifestación: I. 93, 107s, 225, 387, 397ss, 404s, 501s, 513, 527ss, 741; II. 73ss, 551s, 355s, 379s, 382ss, 443, 798  
 Teología: I. 105ss  
 Teoría global del culto: I. 92  
 Texto: I. 14ss  
 Texto masorético (TM): I. 15ss  
 Tiempo: I. 408, 667  
 Tienda: I. 408, 514, 668  
 Tierra (prometida): I. 96s, 113, 116, 366, 494, 619s, 639, 678; II. 197s, 371, 656s, 782  
 Títulos (de los salmos): I. 28ss  
*Torá*: I. 89, 245, 352s, 423ss, 479ss, 651; II. 192s, 593s, 655s, 675s  
 Tormento: II. 134ss  
 Tradición, transmisión: I. 113ss, 678ss, 825s; II. 455ss, 546, 708ss  
 Tradición del desierto: I. 113s  
 Tradición del éxodo: I. 113; II. 60s, 192, 392s, 732ss  
 Tradición del Sinaí: I. 113, 758; II. 89, 528s  
 Tribulación: II. 570s  
 Ugarit (Ras Shamra): I. 19, 30, 61, 306, 535s, 667, 703, 737; II. 54, 81, 156, 236s, 288, 343, 353, 374, 445, 515, 709, 731, 734ss. 805s  
 Unción: II. 313s  
 Ungido: I. 111, 198s, 409, 692ss  
 Universalidad: I. 128ss, 201s, 286s, 409s, 486, 578s, 704; II. 239s, 389ss, 543  
 Venganza: I. 117s, 819; II. 101, 206, 248, 355s, 502, 835  
 Veredicto de Yahvé: I. 380  
 Vida: I. 633ss, 759ss; II. 33ss, 287ss, 535s, 579ss, 645, 670, 779ss  
 Yahvé Sebaot: I. 105ss, 131, 479, 581, 600, 697ss, 741ss; II. 77ss, 99s, 209ss, 257, 349ss, 550s, 555ss, 721ss, 815ss