



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 10

CBX 108 ANTIGUO TESTAMENTO II

Morla, Víctor. “Géneros literarios del salterio”. En *Libros sapienciales y otros escritos*, 325-363. Estella: Verbo Divino, 2019.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

Capítulo IX GENEROS LITERARIOS DEL SALTERIO

I. INVESTIGACION SOBRE GENEROS LITERARIOS EN EL SALTERIO¹

Bibliografía española: L. Alonso Schökel, *Salmos I* (Estella 1992) 91-106; P. Drijvers, *Los salmos* (Barcelona 1962) 52-225; A. González, *El libro de los Salmos* (Barcelona 1977) 28-38; A. González, *Liturgias proféticas*: Est Bib 18 (1959) 253-283; M. de Tuya, *El problema bíblico de las imprecaciones*: CiTom 78 (1951) 171-192; 79 (1952) 3-29; H. Gunkel, *Introducción a los salmos* (Valencia 1983) 15-342; H.-J. Kraus, *Los Salmos I* (Salamanca 1993) 55-94; M. Mannati, *Orar con los salmos* (Estella 1984).

1. *Labor pionera de H. Gunkel*

La investigación sobre los géneros o tipos (*Gattungsforschung*), patrocinada por Gunkel, ha supuesto un acontecimiento decisivo en la historia de la interpretación bíblica en general y de los salmos en particular. Hasta la aparición del exegeta alemán, el panorama de la investigación contemporánea ofrecía tres vías de acceso a la salmodia bíblica: literario, histórico y psicológico. Los salmos habían sido considerados justamente como sobresaliente manifestación del arte literario. Por otra parte, el interés de los especialistas se había centrado en la determinación de la situación histórica del autor (o autores) de los poemas bíblicos, y de los posibles acontecimientos históricos subyacentes a los mismos. En tercer lugar, había saltado a primer plano la preocupación por los senti-

¹ Para consideraciones generales consultar H.-J. Kraus, *Psalmen I*, XXXVII-LVI.

mientos internos de los salmistas y por las condiciones religiosas en que vivieron. La galería de investigadores de aquella época es amplia ².

Para Gunkel, un género es un paradigma o esquema constituido por elementos formales y relacionado con una situación cultural determinada. La triple condición exigida por Gunkel para decidir a qué género pertenece un salmo ³ ha sido puesta en tela de juicio por algunos especialistas actuales ⁴ o simplemente sometida a revisión en algún tipo determinado de salmos ⁵. Sin embargo, debido al carácter decisivo de los resultados de la investigación de Gunkel y en consideración a la clasificación genérica ofrecida por la mayor parte de los comentaristas modernos (que siguen sustancialmente al exegeta alemán), también nosotros nos aventuraremos tras el maestro, al propio tiempo que emitimos algún leve juicio crítico o matizamos algún aspecto concreto de su exposición.

Gunkel ⁶, que, como es sabido, parte, entre otras cosas, de las formas lingüísticas para la determinación de los diversos géneros ⁷, clasifica éstos en las siguientes categorías: himnos

² Podemos destacar: W.M.L. de Wette, *Commentar über die Psalmen* (Heidelberg ³1856); H. Ewald, *Die Dichter des Alten Bundes II* (Gotinga ³1866); J. Wellhausen, *The Book of Psalms* (Leipzig 1898); T.K. Cheyne, *The Book of Psalms* (Londres 1888, reimpresión 1904); F. Baethgen, *Die Psalmen* (Gotinga 1892); R. Kittel, *Die Psalmen* (Leipzig ⁶1909); B. Duhm, *Die Psalmen* (Tubinga ²1922); Ch.A. Briggs, *The Book of Psalms I-II ICC* (Edimburgo 1906, reim. 1976).

³ Ver más adelante el c. XI sobre la historia de la interpretación de los salmos, párrafo I.

⁴ Sobre todo, y con nuevas aportaciones, H.-J. Kraus, *Psalmen I, XXXIX-XLI*. Según este autor, habría que hacer a Gunkel al menos tres observaciones críticas. En primer lugar, en los salmos reales, p.e., no aparecen esas formas literarias comunes (*gemeinsame Formensprache*) indispensables para constituir un género; en tal caso, habrá que recurrir también al estudio de su contenido. En segundo lugar, el tipo «lamentación individual», bajo el que clasificó Gunkel numerosos salmos, no parece adecuado ni desde el término «lamentación» ni desde el adjetivo «individual». En tercer lugar, las últimas investigaciones sobre las liturgias israelitas ponen en tela de juicio la exigencia gunkeliana de la «sede vital».

⁵ P.e., respecto a la acción de gracias individual, C. Westermann, *Lob und Klage*, 36-115, especialmente 61-110; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel* WMANT 32 (Neukirchen 1969) 225-284.

⁶ Teoría sobre los géneros magistralmente expuesta en H. Gunkel, *Introducción a los salmos* (Valencia 1983).

⁷ Cf. *Ibid.* 35.

(como subgénero, los cantos de entronización de Yahvé); lamentaciones comunitarias; salmos reales; lamentaciones individuales; acción de gracias individual. Entre los que denomina «géneros menores» menciona: bendiciones y maldiciones; cantos de peregrinación; cantos de victoria; acción de gracias de Israel; leyenda; Torah. En su erudita exposición habla finalmente de la poesía sapiencial y de mezclas de tipos.

2. Investigaciones posteriores

Antes de abordar nuestra propia exposición de los géneros de salmos, convendría pasar revista a los principales especialistas en la materia. La comparación servirá, por una parte, para poner de relieve las matizaciones ofrecidas con posterioridad al esquema genérico de Gunkel. Por otra parte ayudará al lector a comprender mejor el alcance de las novedades que nosotros mismos introduzcamos⁸. Mowinckel⁹, p.e., distribuye los salmos en los siguientes géneros o categorías: himnos, salmos de entronización de Yahvé, lamentaciones nacionales –con la variante lamentación nacional en forma «yo»–, lamentación individual, acción de gracias pública, acción de gracias personal, bendiciones y maldiciones, salmos proféticos, tipos mixtos. Weiser p.e. mantiene el esquema: himnos, lamentaciones, acciones de gracias, poemas sapienciales y didácticos. Sin embargo, añade «bendiciones y maldiciones», pero a sabiendas de que no aparecen en los salmos como «tipo» independiente, sino en diferentes contextos y en distintos tipos de salmos¹⁰. Kraus¹¹, por su parte, habla de: canto de alabanza (*ʾhillah*, *mizmor*, *zimrah*, *šir*, *širah*, que coincide sustancialmente con el himno gunkeliano), lamentación, acción de gra-

⁸ Antes de seguir adelante, conviene una aclaración respecto a la terminología de los géneros que pueda ayudar al lector aficionado. El término castellano «himno» tiene sus correspondencias «Hymn» (inglés) e «Hymne» (alemán), pero no es extraño encontrar «Song of Praise» y «Lobpsalm» respectivamente. Por lo que concierne a la súplica (lamentación), contamos con el inglés «lament» («lamentation»), aunque no sería extraño encontrar en algún autor «complaint»; el alemán «Klage(psalm)» es obvio. Por lo que respecta a los correspondientes a «acción de gracias», tampoco se encontrará dicho lector con problemas: «Thanksgiving» (inglés) y «Danklied» (alemán).

⁹ Ver S. Mowinckel, *Israel's Worship* I, 81-246; vol. II, 1-78.

¹⁰ A. Weiser, *Die Psalmen* ATD 7 (Gottinga 1939; 1959) 9-15.

¹¹ Cf. H.-J. Kraus, *Psalmen*, XLI-LVI.

cias y expresión de confianza (*Vertrauenslied*) individuales, lamentación, acción de gracias y expresión de confianza nacionales, salmos reales, cantos de Sión, salmos históricos –que Gunkel denomina *Legende*–, poemas sapienciales, liturgias. Según Hempel¹², hemos de hablar de: salmos reales, himnos, acciones de gracias, lamentaciones, tipos pedagógicos (liturgias de entrada, bendiciones y maldiciones, salmos sapienciales). Anderson¹³ cataloga los salmos en salmos de alabanza (himnos o alabanzas descriptivas: alabanzas en general, salmos del reinado de Yahvé, cantos de Sión; alabanzas narrativas individuales o acciones de gracias individuales; alabanzas narrativas nacionales o acciones de gracias nacionales); lamentaciones (individuales, nacionales, salmos de confianza); salmos reales; tipos menores (liturgias de entrada, salmos sapienciales, salmos proféticos o liturgias). El exegeta italiano Ravasi¹⁴ propone la familia hímnica (himnos a la creación, himnos a Sión, himnos a la realeza de Yahvé), la familia de las súplicas (súplicas personales, súplicas comunitarias), la familia de la confianza y la gratitud (salmos de confianza, salmos de acción de gracias), la familia de los salmos reales, la familia litúrgica (salmos de entrada, salmos-requisitoria¹⁵, salmos de peregrinación), la familia sapiencial (salmos sapienciales, salmos alfabéticos), la familia histórica. Finalmente, Sabourin¹⁶ se refiere a himnos o salmos de alabanza (himnos propiamente dichos, salmos de la realeza de Yahvé, cánticos de Sión), salmos de súplica, de confianza y de acción de gracias individuales (súplica o lamentación, salmos de confianza, salmos de acción de gracias), salmos de súplica, de confianza y de acción de gracias colectivos (salmos de súplica, salmos de confianza, salmos de acción de gracias), salmos reales, salmos didácticos (salmos sapienciales, salmos históricos, exhortaciones proféticas), liturgias (especialmente salmos de entrada)¹⁷.

¹² Consultar J. Hempel, *Psalms, Book of*, en IDB III (Nueva York 1962) col. 942-958, esp. 947-954.

¹³ Sobre todo en A.A. Anderson, *The Book of Psalms I*, 29-40.

¹⁴ Ver G. Ravasi, *Il libro dei Salmi I*, 46-65.

¹⁵ Basados en el esquema del *rib* profético.

¹⁶ En L. Sabourin, *Le livre des Psaumes*, 60-76.

¹⁷ Para una clasificación definitiva y exhaustiva de los géneros sálmicos, aunque innecesariamente complicada, cf. E. Lipiński, *art. cit.*, col. 1-125.

3. Resultados de la investigación

Un resumen de este panorama ofrece los siguientes resultados. La mayor parte de los autores posteriores a Gunkel siguen la exposición del exegeta alemán: himnos, lamentaciones, acciones de gracias, salmos sapienciales. Las diferencias, a primera vista cuestiones de detalle, responden en realidad a distintas formas de valorar los aspectos formales para la catalogación genérica. ¿Están las formas lingüísticas por encima de las consideraciones litúrgicas? Las diferencias resaltan con mayor claridad en la interpretación de lo que Gunkel denominaba «géneros menores». Mientras que el exegeta alemán catalogaba como «género literario menor»¹⁸, en relación con el himno, el canto de entronización de Yahvé, Mowinckel le confiere un puesto relevante entre los géneros del Salterio. En realidad, tal interés se deduce de la importancia que el autor noruego concedía a la hipotética liturgia festiva de entronización de Yahvé¹⁹. Si Gunkel considera los cantos de Sión como un género menor, Kraus les confiere un exagerado relieve debido a su interés por el culto israelita y en especial por el Festival de Sión, cuya existencia él postula. Ravasi, por el contrario, cataloga estos cantos entre los himnos. El posible capricho de Gunkel de considerar «género menor» las acciones de gracias comunitarias («acción de gracias de Israel») no ha merecido la atención casi de ningún autor.

Conviene considerar aparte el trabajo de Anderson. En la catalogación de éste se advierte un nuevo sesgo: la fusión del género himno («alabanza descriptiva») con la acción de gracias («alabanza narrativa»). En tal decisión metodológica se percibe la huella de la obra de Westermann. En efecto, este exegeta alemán, que da por supuesta la validez de lo literario y lo cultural en este terreno, opina que lo esencial de un género, sin embargo, son los «modos fundamentales» (*Grundweisen*) de lo que sucede cuando el hombre se dirige a Dios con palabras: súplica y alabanza. Conforme estos «modos fundamentales» cambian y se expanden, idéntico proceso adoptan los géneros²⁰. En consecuencia, Westermann, advirtiendo que esos «modos» recurren tanto en el himno como en la acción de gra-

¹⁸ H. Gunkel, *Introducción*, 111.

¹⁹ Ver más adelante c. XI,II.

²⁰ Cf. C. Westermann, *Lob und Klage*, 116.

cias, funde ambos géneros, al propio tiempo que subdivide la resultante en «alabanza narrativa»²¹ y «alabanza descriptiva»²². Esta es la principal novedad de Westermann respecto a la clasificación genérica de los salmos, ya que en el resto de la tipología sigue fundamentalmente a Gunkel.

Como conviene adoptar en este ámbito una postura no sólo basada en razones de tipo literario, cultural o de experiencia y manifestación religiosas, según lo arriba expuesto, sino sobre todo en la claridad expositiva, procedemos a exponer algunas cuestiones de principio. Hemos de considerar con cierto recelo la opinión de que los salmos en primera persona del singular (p.e. lamentaciones o acciones de gracias individuales) son en realidad plegarias nacionales interpretadas por el rey como personalidad corporativa con ocasión de servicios culturales colectivos²³; de que, con el paso del tiempo, se «democratizaron» y pasaron a integrar el caudal de recursos de la piedad individual²⁴. Existe, por otra parte, una tendencia tan persistente y de tales dimensiones hacia la idealización de los monarcas israelitas, sobre todo en lo que respecta a sus funciones en el ámbito del culto público, que impide a numerosos especialistas recorrer el camino contrario al arriba mencionado y tratar de reconocer la posibilidad de que haya sido precisamente la corte el espacio usufructuario de las manifestaciones literario-religiosas para el uso del individuo. En tal caso, no cabría hablar de «democratización», sino, todo lo contrario, de «apropiación cortesana».

²¹ La alabanza declarativa responde a la conciencia del orante de que su petición ha sido escuchada por Dios. Cf. C. Westermann, *Lob und Klage*, 76.

²² La alabanza descriptiva se caracteriza, entre otras cosas, por la llamada a la alabanza formulada en imperativos. Cf. *ibíd.*, 87; consultar también C. Westermann, *Der Psalter* (Stuttgart 1980) 43-77.

²³ Esta escuela de «ceremonialistas», de inspiración mowinckeliana, está bien representada por H. Birkeland, *The Evildoers in the Book of Psalms* (Oslo 1955), quien identifica a los «enemigos» de los salmos con los «gentiles» y, en consecuencia, al «Yo» del salmo con la figura real. Ver especialmente pp. 9-16. En esta línea interpretativa se sitúa también la obra de J.H. Eaton, *Kingship and the Psalms* (Sheffield 1986) esp. 135-197; aunque básicamente de acuerdo con éste, ver las acotaciones a sus conclusiones de S.J.L. Croft, *The Identity of the Individual in the Psalms* (Sheffield 1987) 73-132.

²⁴ Aunque es posible que éste sea el caso con algún salmo en concreto, dicha hipótesis de trabajo no puede elevarse al rango de categoría interpretativa y aplicarla a todos los salmos en primera persona del singular.

La piedad siempre ha sido más intensa y dramáticamente vivida entre las capas populares que entre los gestores de la cosa pública. Por este motivo, nos inclinamos a catalogar las lamentaciones y acciones de gracias en las que aparece el rey entre sus correspondientes contrapartidas «populares». Respecto a los llamados «géneros menores» o «mezclas de géneros»²⁵, habría que superar el prejuicio romántico de Gunkel, que da por válida la ecuación «tipo sin mezclas = tipo antiguo», rechazando la posibilidad de que un poeta del segundo templo pudiera perfectamente imitar un «tipo puro». En tal sentido, tendemos a clasificar los «cantos de victoria» y los «cantos de peregrinación» como variedades del himno, ya que ésa es su tonalidad básica²⁶. En consecuencia, proponemos el siguiente catálogo: súplicas (lo que otros llaman tradicionalmente lamentaciones), acciones de gracias, himnos, salmos diácticos²⁷.

II. DESCRIPCIÓN DE LOS GÉNEROS LITERARIOS

1. Súplicas²⁸

Antes de dar paso a la exposición de este género sálmico, conviene hacer ciertas precisiones, terminológicas y de estruc-

²⁵ Denominación de H. Gunkel, *Introducción*, 309-342.413-429. La expresión no es feliz. Si, desde el punto de vista literario, un poema acusa los rasgos propios de un género determinado, sobra el adjetivo «menor». Si con ella Gunkel se refiere a «fórmulas» de tradición cultural o profética insertas en un salmo determinado, entonces no es adecuado el término «género».

²⁶ Catalogar p.e. el Sal 24 bajo el epígrafe «liturgias» (en este caso «liturgia de entrada» o «Torá de entrada», a tenor de los vv. 3-10) es olvidar que los vv. 1-2 imprimen al salmo un tono claramente hímico. De forma análoga, el «modo básico» –por utilizar la nomenclatura de Westermann– de los cantos de victoria y de los cantos de peregrinación es la alabanza.

²⁷ Respecto al contenido de la exposición, sigo de cerca (debido a su sentido de la pedagogía y a su deseo de simplificar) a E.S. Gerstenberger, *Psalms*, en J.H. Hayes (ed.), *Old Testament Form Criticism* (San Antonio 1977) 179-223; *ibid.*, *Psalms I FOTL XIV* (Grand Rapids 1988) 9-21.

²⁸ Aparte de las introducciones a los grandes comentarios, puede consultarse E.S. Gerstenberger, *Der bittende Mensch* (Neukirchen 1980) 113-160; L. Monloubou, *La prière selon les Psalmistes: EsprVie* 92 (1982) 385-398, cont. 449-460; P.D. Miller Jr. *Interpreting the Psalms*, 48-63; G. Ravasi, *I canti di Israele* (Bologna 1986) 40-86; H.G. Reventlow, *Gebet im Alten Testament* (Stuttgart 1986) 163-207; W.H. Bellinger Jr., *Psalms* (Peabody/Mass 1990) 44-73; J. Day, *Psalms*, 19-38. Sobre plegarias análogas en otros estratos literarios del

tura. Respecto al término «lamentación», frecuentemente usado en estos casos, habrá que tener en cuenta las observaciones de Gerstenberger²⁹ y Kraus³⁰. Según estos autores, hablar de «lamentación» puede inducir a equívoco, pues en el Salterio no existen lamentaciones propiamente dichas, sino poemas con dos ejes fundamentales, descripción del sufrimiento y solicitud de ayuda. En el Próximo Oriente convivieron en épocas remotas el «canto funerario» y la «lamentación» propiamente dicha. La sede vital del primero era la celebración funeraria, la respuesta comunitaria al dolor provocado por la muerte. En ocasiones, ciudades y comunidades enteras sucumbían ante las armas y el fuego del enemigo, desapareciendo del panorama de la historia; reinos en otro tiempo florecientes se precipitaban para siempre en el abismo del olvido. En tales circunstancias, la «lamentación» venía a rasgar el silencio y el pasmo. Ambos géneros son, en consecuencia, afines: la lamentación se desarrollaría a partir del canto funerario y en analogía con él.

Los componentes formales del canto funerario y de la lamentación pueden rastrearse en el Antiguo Testamento: a) expresiones de dolor y llanto introducidas por interjecciones como ¡Ay!, ¡Ah!, ¡Cómo...! (así, 2 Sm 1,25.27; Jr 22,18; 34,5; Ez 19,1; Am 5,16; Lam 2,1); b) descripción de la catástrofe (2 Sm 1,19.25; Am 5,2; Lam 1,6; cf. Is 14,4-21); c) referencia a la situación favorable anterior (2 Sm 1,22s; Is 14,13s; Ez 27,33); d) invitación al duelo (2 Sm 1,24; Is 14,31; Lam 2,18); e) queja suavizada (Lam 1,20-22; 2,20). Los especímenes análogos del Salterio no traslucen generalmente situaciones de desgracia o destrucción irreversibles (como en el caso de la lamentación propiamente dicha), sino sólo abocadas a ellas. De ahí que, por lo que respecta a las lamentaciones sálmicas, algunos autores prefieran hablar de «quejas o protestas de descargo»³¹. A

Antiguo Testamento, véase T. Veijola, *Das Klagegebet in Literatur und Leben der Exilsgeneration am Beispiel einiger Prosatexte*: VTS 36 (1985) 286-307.

²⁹ E.S. Gerstenberger, *Psalms*, 10s.

³⁰ H.-J. Kraus, *Psalms 1-59* (Minneapolis 1988) 40.

³¹ «Complaints» las llama E.S. Gerstenberger, *Psalms*, 11ss. Entre los especialistas de habla inglesa se va imponiendo la distinción entre «lamentation» (alemán «Klage») y «lament» (la súplica propiamente dicha). Hallamos las razones de esta distinción en R.E. Murphy, *The Psalms. Job* (Filadelfia 1977) 16-17; ver también B.W. Anderson, *Out of the Depths*, 75-76.

pesar de su ausencia del Salterio, el género «lamentación» ha dejado en él su huella (así Sal 35,13s; 44; 74).

Por lo que respecta a su estructura, el esquema formal de la súplica o lamentación individual es bastante sólido. De todas formas, según la opinión de algunos autores, la súplica individual no puede dissociarse de la acción de gracias individual desde el punto de vista cultural. Hay relatos en el Antiguo Testamento en los que el fiel presenta su ofrenda de gratitud tras haber sido escuchado y socorrido por Dios. Antes o durante la presentación de la ofrenda recitaban su acción de gracias (cf. 1 Sm 1,24 – 2,10). En consecuencia, puede darse por sentada la profunda conexión entre la súplica y la acción de gracias: ésta tiene lugar después que la súplica ha sido escuchada (respuesta favorable por parte de Yahvé). El eslabón que vincula estrechamente ambos momentos sería el oráculo de salvación³². De ahí que algunos comentaristas, impresionados más por la presunta convergencia cultural de ambos géneros que por la divergencia de sus elementos formales, prefieran un tratamiento simultáneo de ambos³³.

A pesar de la supuesta –probablemente cierta– vinculación cultural de la súplica y la acción de gracias individuales, preferimos ofrecer una presentación por separado (afianzada entre los especialistas) de la súplica y la acción de gracias.

a) *Súplica individual*³⁴

Este tipo de plegarias responde a la necesidad de ayuda divina que siente la persona víctima de una desgracia o de una enfermedad grave³⁵. Yahvé no sólo es consultado sino recla-

³² Una exposición de la teoría en J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*: ZAW 52 (1934) 81-92; ver H.-J. Kraus, *Psalmen*, XLVss; C. Westermann, *Lob und Klage*, 46-48; E. Lipiński, *art. cit.*, col. 60-65; E.S. Gerstenberger, *Form Criticism*, 201.

³³ Así, p.e., H.-J. Kraus, *Psalmen*, XLV-LII; E.S. Gerstenberger, *Form Criticism*, 198-207 (sin embargo, los trata por separado en *Psalms*, 11-16); L. Sabourin, *op. cit.*, 64-70.

³⁴ Consultar H. Gunkel, *Introducción*, 191-275; S. Mowinckel, *Israel's Worship II*, 1-25; E. Lipiński, *art. cit.*, col. 35-68; C. Westermann, *Lob und Klage*, 48-60.139-149; *ibid.*, *Ausgewählte Psalmen* (Gottinga 1984) 53-92; G. Gerleman, *Der «Einzelne» der Klage- und Dankpsalmen*: VT 32 (1982) 33-49; C.C. Broyles, *The Conflict of Faith and Experience in the Psalms* (Sheffield 1989) 84-95.116-122.

³⁵ Sobre los salmos de enfermedad y curación, cf. la monografía de K. Seybold, *Das Gebet des Kranken im Alten Testament* (Stuttgart 1973).

mado como único recurso para superar la desventura. El tipo de consulta a Yahvé era sugerido por un profeta cultural o por alguno de los cantores del templo.

• *Elementos formales*

Gunkel fue el primero que presentó un detallado bosquejo de las formas y los motivos de la súplica individual³⁶. A continuación ofrecemos los elementos formales típicos de este género, con la salvedad de que no siempre aparecen todos y en este orden, y de que unos están más elaborados que otros:

1) *Invocación* del nombre divino, a la que puede acompañar una petición de ayuda, casi siempre en imperativo, o una manifestación de confianza en la que el orante declara lo que Yahvé significa para él. Se trata de una obertura para entrar en contacto con Yahvé. En ocasiones puede encontrarse una autodescripción del fiel en términos de «desgraciado» o «pobre». El contenido de esta primera parte puede repetirse en distintos momentos a lo largo del poema. Puede consultarse: 6,2; 26,1; 28,1s; 31,2-5; 54,3s; 83,2; 88,2s; 102,2s.

2) El comienzo del cuerpo del salmo puede incluir una transición literaria en la que el salmista declara que quiere derramar su «alma» ante Yahvé. La súplica propiamente dicha se alarga en la descripción del sufrimiento –enfermedad, falsa acusación, acoso de los enemigos, abandono a las fuerzas destructoras del *š'ol*, olvido por parte de Dios, sentimiento de culpa–, acompañada de reproches dirigidos a Dios («¿por qué?»; «¿hasta cuándo?») ³⁷. Pueden consultarse: 22,2s.7s.13-19; 35,7.11-16.20s; 38,3-9.11-13.18.20s; 69,3-5.8-13; 102,4-12.

3) Con la *confesión de los pecados* o la afirmación de inocencia el orante pretende pasar revista a su vida pasada, pues en estos momentos sabe que está en presencia del Dios omnis-

³⁶ H. Gunkel, *Introducción*, 227-262; cf. S. Mowinckel, *Israel's Worship II*, 1-25; C. Westermann, *Lob und Klage*, 48-52; A. Weiser, *Die Psalmen*, 9ss; R.G. Castellino, *Le lamentazioni individuali e gli inni in Babilonia e in Israele* (Turín 1939) esp. 81-141; E. Lipiński, *art. cit.*, col. 35-68; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59*, 48s.

³⁷ Sobre estas expresiones y análogas, cf. C.C. Broyles, *The Conflict of Faith and Experience in the Psalms* (Sheffield 1989) 99-105.

ciente. Es tan importante este elemento que, en ocasiones, ocupa casi todo un salmo (p.e. 26 y 51). Consultar: 7,4-6; 26,4s; 38,19; 51,5-7³⁸.

4) Como el salmista quiere recuperar su antigua relación con Yahvé, multiplica *expresiones de confianza* en él. Como ocurría con el elemento anterior, también éste puede dar pie a la composición de todo un salmo (p.e. 4; 11; 16; 23; 62; 131)³⁹. Puede consultarse: 13,6; 22,5s.10s; 31,7-9; 56,4s; 71,5-7; 142,6.

5) La *petición de ayuda* dirigida a Yahvé constituye el elemento central de la súplica, junto con la imprecación contra los enemigos. En realidad, el resto de formas y motivos del salmo están orientados hacia la petición⁴⁰. Por tal motivo, algunos autores han pretendido, sin razones suficientes, sustituir la denominación «súplica» (o lamentación) por la de «salmo de petición»⁴¹. La petición puede estar formulada en imperativos⁴², que pretenden acelerar la intervención, o en yusivos (oraciones en subjuntivo introducidas por la conjunción «que»). Consultar: 3,8; 7,7-10; 17,6-9; 26,11; 35,1-3.22-24; 51,9-14; 69,14-19; 86,2.

6) La *imprecación contra los enemigos* forma, junto con el elemento anterior, del que constituye su contrapartida negativa, el verdadero núcleo de este género de salmos. Es difícil encontrar un espécimen que lo omita⁴³. Se pueden consultar: 5,11; 35,4-8.25s; 69,23-29; 109,6-20.

7) La *seguridad de la respuesta divina* parece hacer referen-

³⁸ La afirmación de inocencia puede ir acompañada de la acción de gracias (*tôdah*), como ocurre p.e. en 26,6b-7. Sin embargo, esta forma literaria no tiene ni el mismo origen ni idéntica función que en la acción de gracias. Así W. Beyerlin, *Die tôdâ der Heilsvorgewärtigung in den Klageliedern des Einzelnen*: ZAW 79 (1967) 208-224.

³⁹ En este punto nos separamos de quienes catalogan aparte los «salmos de confianza»: L. Sabourin, *op. cit.*, 64-67; A.A. Anderson, *The Book of Psalms* I, 39; G. Ravasi, *Il libro dei Salmi* I, 54s, donde trata los «salmos de confianza» junto con las acciones de gracias.

⁴⁰ Cf. H. Gunkel, *Introducción*, 233; sobre todo, E.S. Gerstenberger, *Der bittende Mensch* WMANT 51 (Neukirchen 1980) 119-127.

⁴¹ Así, W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen* FRLANT 99 (Gotinga 1970) 153ss.

⁴² Interesante estudio formal de la petición en imperativo en A. Aejmae-laeus, *The Traditional Prayer in the Psalms* (Berlín/Nueva York 1986) esp. 15-53.

⁴³ El Sal 88 carece de imprecación, pero la petición de ayuda se expresa indirectamente en v. 10b.

cia a un oráculo venturoso o de salvación previo (cf. 12,6; 35,3; 91,3-13). Aunque es muy extraña esta forma oracular en el Antiguo Testamento, algunos autores la han detectado en la profecía, fundamentalmente en el Segundo Isaías ⁴⁴. Consultar 6,9s; 31,6; 140,13; 142,6.

La sección final de la súplica puede presentar alguno de los siguientes rasgos:

8) La seguridad del fiel en la ayuda de Yahvé, que ha experimentado en la ceremonia cultual, se manifiesta, entre otras cosas, en la *promesa de voto* y en una *acción de gracias* anticipatoria. Consultar 7,18; 22,23-27; 56,13; 69,31s; 109,30.

9) *Elementos himnicos y bendiciones* pueden dar por concluido el salmo. Su finalidad tiene posiblemente una doble vertiente: servir de respuesta a la intervención de Yahvé y provocar su intervención. Ver 5,5-7; 31,20-25; 59,6a; 69,33-37.

- *Contexto vital del género*

La mayor parte de los especialistas modernos siguen muy de cerca el esquema propuesto en su día por Gunkel. En realidad, existen pocos motivos para ponerlo en tela de juicio. Sin embargo, desde los días de Gunkel se ha discutido acaloradamente sobre las sedes vitales y las ocasiones vitales de las súplicas individuales. La verdad es que sabemos muy poco del uso de estas plegarias, a pesar de las pistas que nos pueden ofrecer textos como Lv 13-14; Nm 5,11-31; Dt 17,8-13 ⁴⁵.

En este punto relativo a la sede vital tenemos que abandonar a Gunkel, pues en su opinión las súplicas bíblicas a nuestro alcance están muy alejadas de su situación cultual original, compuestas como habían sido por una generación tardía, más

⁴⁴ Consultar A. Schoors, *I Am Good Your Saviour* VTS 24 (Leiden 1973) 33-45; previamente, J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*: ZAW 52 (1934) 81-92.

⁴⁵ Ceremonias ante el sacerdote que incluían sacrificios y posiblemente oraciones. También las leyendas taumatúrgicas de los profetas incluyen la oración y las actividades rituales o mágicas (1 Re 17,17-24; 2 Re 4,27-37). E.S. Gerstenberger (*Psalms*, 14) habla de paralelos babilónicos (sacerdotes dedicados a encantamientos, médicos o pastores en sus respectivos ámbitos) que apoyarían la presunción de que también en Israel existirían servicios cultuales de súplica y «curación» en los que una persona atenazada por el sufrimiento (y acompañada por sus familiares) tomaba parte bajo la guía de un experto en ese tipo de ceremonias.

«espiritual» y menos «cultural»⁴⁶. Sin embargo, especialistas modernos que han superado este prejuicio están de acuerdo en afirmar que este tipo de poemas respondía a peligros graves que amenazaban el bienestar e incluso la vida de la gente. Mowinckel fue el primero en ofrecer un detallado análisis de las posibles situaciones socio-religiosas que se agazapan tras las súplicas individuales⁴⁷. Consideraba estas plegarias como salmos recitados por personas con alguna enfermedad física o psicológica, especialmente manía persecutoria, o ambas a la vez. Los trastornos psicológicos podían haber sido provocados mediante la palabra (maldición, maledicencia) o a través de presuntas artes mágicas (hechicería). Mowinckel basa sus afirmaciones en el análisis del frecuente sintagma *po'ale 'awen* («malhechores»; p.e. 6,9) y en paralelos de la cultura de Babilonia⁴⁸. En consecuencia, las súplicas individuales formaban parte de un ritual solicitado por quienes padecían tales males, celebrado en el templo y presidido por un sacerdote experto. Este punto de vista cuenta con el visto bueno de gran parte de especialistas.

Al mismo tiempo que Mowinckel elaboraba y precisaba su teoría, H. Schmidt proponía la tesis de que en el Salterio se describen dos tipos de sufrimiento, al que corresponden dos clases de súplicas individuales: plegarias en las que se solicita el restablecimiento de la salud (p.e. 6; 13; 22 A; 28; 31 B; 51; 61; 71; 102; etc.) y plegarias en las que se pide ayuda a Yahvé con ocasión de un juicio (plegarias de acusados y encarcelados, cuya culpabilidad o inocencia debía ser establecida como resultado de una ordalía o «juicio de Dios»⁴⁹; así, Sal 3-5; 26; 27; 31 A; 54-57; 59; 62; 69; 70; etc.)⁵⁰. Los salmos de enferme-

⁴⁶ Cf. E.S. Gerstenberger, *Form Criticism*, 203.

⁴⁷ Cf. S. Mowinckel, *Psalmenstudien I. Awän und die individuellen Klagepsalmen* (Cristianía 1921) esp. 76-159. También ibíd., *Israel's Worship II*, 1-25. Sobre el lenguaje de los impíos o de los «enemigos» del salmista, así como sobre su identidad, ver O. Keel, *Feinde und Gottesleugner SBM 7* (Stuttgart 1969) esp. 155-215.

⁴⁸ Cf. S. Mowinckel, *Psalmenstudien I*, 33-58.81.94; ibíd., *Zwei Beobachtungen zur Deutung der po'ale 'awen*: ZAW 43 (1925) 260-262.

⁴⁹ En vista de lo poco que aportan los textos aducidos por Schmidt (1 Re 8,31s; Dt 17,8; Ex 22,6ss), critica con buen criterio los excesos de esta posición W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten*, 43-44.

⁵⁰ Sobre la existencia de ordalías en el Antiguo Israel, cf. Nm 5,11-31. Ver también 1 Re 8,30-32.

dad son oraciones de contrición (*Bussgebete*), con el habitual reconocimiento de la propia culpa; los de los acusados, en cambio, son auténticas protestas de inocencia ⁵¹.

Otros especialistas continuaron insistiendo en los aspectos judiciales. Tomando como punto de partida algunos estudios anteriores relativos al derecho de asilo en el santuario ⁵², Delekat opina ⁵³ que en el Salterio hay suficientes alusiones a gente perseguida, que buscaba refugio en los templos, como para dar por sentado que numerosas súplicas serían inscripciones garabateadas en el muro del santuario, donde el refugiado dejaba constancia de cómo le iba. El refugiado se prestaba a un periodo de incubación durante el cual recibía oráculos, tenía sueños o debía someterse a ordalías. Si, tras este periodo, la respuesta oracular divina no le era propicia –o si, a pesar de ser favorable, el orante temía que le ocurriese fuera algo malo–, podía quedarse en el santuario (hogar inviolable) ejerciendo labores subalternas, como portero, cantor, etc. ⁵⁴. El problema de la teoría de Delekat no reside en su concepción del derecho de asilo y en su relación con el Salterio, sino en el alcance de esta relación para la determinación de la sede vital de las súplicas individuales. En efecto, puede que los autores de muchas de éstas no hayan hecho más que recurrir a la tradición del derecho de asilo en busca de formularios llamativos. Por otra parte, conviene tener en cuenta que el derecho de asilo del santuario estaba previsto para los casos de homicidio involuntario, detalle éste que recorta el alcance de la teoría de Delekat ⁵⁵. En esta misma línea «judicial», aunque con diversos matices, se sitúan también algunos trabajos de Beyerlin ⁵⁶, se-

⁵¹ Cf. H. Schmidt, *Die Psalmen* (Tubinga 1934) VI. Algunos años antes ya había expuesto parcialmente esta teoría en *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament* BZAW 49 (Giessen 1928).

⁵² Cf. R. De Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona 1964) 227-231.

⁵³ Principalmente en L. Delekat, *Asylie und Schutzorakel am Zionsheiligtum* (Leiden 1967).

⁵⁴ Cf. L. Delekat, *op. cit.*, 194-207, donde se exponen estas ideas en relación con otros tipos de salmos, como 17,1-6; 118; 104,33-35.

⁵⁵ Estas y otras razones han motivado las precisiones críticas de W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten*, 44-53.

⁵⁶ W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten*, esp. 75-141, donde, tras un estudio excluyente de algunos especímenes dudosos, el autor se centra en los salmos 3-5; 7; 11; 17; 23; 26s; 57; 63.

gún los cuales existiría en Israel una institución vinculada al templo que promulgaba y ponía en vigor una especie de jurisdicción divina para casos especiales. Habría que entender en parte las súplicas individuales como apelaciones a esta corte divina de justicia en los servicios cultuales del templo⁵⁷. Yahvé revelaría su veredicto durante una teofanía cultual, que tendría lugar al amanecer (3,6-8; 5,4; 57,9), al despertarse (17,15)⁵⁸. Sin embargo, no habría que identificar esta «teofanía judicial» con otras teofanías mencionadas en el Salterio, cuyos beneficiarios son toda la comunidad orante. No obstante, Beyerlin opina que este tipo de salmos no son en realidad súplicas, sino oraciones de petición⁵⁹.

Si exceptuamos algunas exageraciones de Delekat, no cabe duda que esta visión judicial de las súplicas es más que aceptable. Las frecuentes protestas de inocencia del Salterio pudieron haber sido usadas en servicios cultuales o ceremonias ordálicas, consideradas apelaciones a Yahvé, juez supremo. Es difícil poder determinar qué tipo de institución era la responsable. En vista de la escasez de datos, podemos dar por supuesto que sería sólo un sacerdote el responsable de la ceremonia de súplica, y que la mayor parte de los términos judiciales no era más que imaginería profana adaptada⁶⁰.

Honradamente hay que decir que todas estas teorías sobre la identificación de los enemigos del salmista son meramente aproximativas; de hecho, ninguna satisface plenamente⁶¹. En realidad no podemos saber con certeza quiénes eran esos enemigos, pues los poetas utilizan un lenguaje convencional y artificial⁶², empleado probablemente durante siglos en los servi-

⁵⁷ Cf. E.S. Gerstenberger, *Form Criticism*, 204.

⁵⁸ Cf. W. Beyerlin, *op. cit.*, 143-149.

⁵⁹ *Ibid.*, 150-159.

⁶⁰ Cf. E.S. Gerstenberger, *Form Criticism*, 204s.

⁶¹ La teoría que pretende identificar a los enemigos (en plural) del salmista con los «gentiles» que acosan a Israel no puede darse por buena más que a nivel de «relectura» histórica (y no-institucional) de los salmos que los mencionan. Defensor de la teoría H. Birkeland, *The Evildoers in the Book of Psalms* (Oslo 1955) esp. 93-94; a la huella de la obra de E. Balla, *Das Ich der Psalmen* (Gotinga 1912). Empeñarse en esta interpretación presupone, entre otras cosas, un desconocimiento del lenguaje poético y un afán de «concreción histórica» que acaba por asfixiar el dinamismo interno y la «apertura» de la obra literaria.

⁶² A esta conclusión nos conduciría en parte (aunque no fuera éste el ob-

cios culturales, un lenguaje que describe las circunstancias típicas de cualquier persona que se enfrenta a situaciones límites de hostilidad o conflicto.

b) *Súplica real*

A pesar de que la mayor parte de los autores catalogan los «salmos reales» como un prototipo aparte⁶³, pensamos que no pueden considerarse un género particular por diversas razones. En primer lugar, es imposible deducir un esquema formal que puedan compartir todos los así denominados⁶⁴. Por otra parte, conviene desterrar como carente de fundamento la idea de que, como sede del culto estatal, la corte fue la «fábrica» que ha dado origen a este tipo de salmodia, y que sólo un supuesto proceso de «democratización»⁶⁵ acabó popularizando estas «plegarias reales». Sin embargo, al comparar prototipos individuales (o segmentos de ellos) con sus contrapartidas «reales» (p.e. 89,47-52; 101,3-4; 141), observamos que el proceso fue probablemente el contrario⁶⁶. De hecho, antes de que existieran reinos o se hubiesen establecido las bases administrativas del protocolo cortesano, ya se usaban rituales que incluían la súplica. Sólo el paso del tiempo (conforme tribus o segmentos tribales fueron evolucionando hacia la judicatura y la sociedad estatal) obligó a la formalización de los sistemas rituales, casi siempre sobre la base de prototipos de ceremonias practicadas por pequeños grupos⁶⁷.

jetivo de su autor) el estudio sobre las fórmulas de los salmos de R.C. Culley, *Oral Formulaic Language in the Biblical Psalms* (Toronto 1967) esp. 32-111.

⁶³ Ya H. Gunkel, *Introducción*, 159-190, aunque reconoce que «no es poca la confusión que existe en la interpretación de estos salmos» (p. 161). También L. Sabourin, *op. cit.*, 70s; comparten estas opiniones S. Mowinckel, *Israel's Worship I*, 42-80, aunque con reservas; E. Lipinski, *art. cit.*, col. 94-102.

⁶⁴ Ver a este respecto las observaciones de W. Klatt, *Hermann Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Schule FRLANT 100* (Gotinga 1969) 255.

⁶⁵ En estos términos habla S. Mowinckel, *Israel's Worship I*, 78-80.

⁶⁶ De hecho, el propio Gunkel se ve obligado a reconocer que «existen salmos reales muy próximos a los géneros de carácter privado», *Introducción*, 167.

⁶⁷ Como opina acertadamente E.S. Gerstenberger, las ceremonias reales son en último término una adaptación de ritos populares y de plegarias a las necesidades de la corte, cf. *Psalms*, 19.

c) *Súplica comunitaria* ⁶⁸

Por lo que respecta a la estructura formal y a la sede vital, las súplicas comunitarias pueden compararse con las plegarias individuales de idéntica clase ⁶⁹: invocación, súplica propiamente dicha, ruego o petición, afirmación de confianza, confesión de la culpa o exculpación, elementos himnicos. La diferencia básica radica en la categoría y las dimensiones de la sede vital de la súplica comunitaria: guerras, con todas sus secuelas: aniquilación de grandes masas, deportaciones, hambre, peste; sequía; etc ⁷⁰. Podemos considerar súplicas comunitarias los salmos 44; 74; 79; 80; 83; 89; y partes de 60; 85. El contexto litúrgico estaba representado principalmente por el ayuno, que era proclamado con antelación (cf. Jue 20,26-28; 21,2-3; Is 58,3ss; Jr 14,2; Neh 9,1); también se exigían la abstinencia sexual y el cese de cualquier actividad de tipo civil. Los participantes se rasgaban las vestiduras, se golpeaban el pecho, se vestían de saco, se rapaban la cabeza, se cubrían de ceniza, y otras manifestaciones de dolor o consternación, expresivas de la miseria en la que había caído un pueblo ⁷¹. Seguramente se dispondría la ejecución de sacrificios. La súplica propiamente dicha sería cantada por coros, sacerdotes o por toda la asamblea, en el marco de una ceremonia de cuyo desarrollo no tenemos conocimiento. Motivo este por el que no resulta fácil concretar el ritmo de las ideas dominantes en la celebración de una súplica o lamentación pública. Probablemente ayuno y confesión de los pecados estaban orientados a apoyar la súplica de los participantes. Puede que ésta fuese formulada por un sacerdote (cf. Joel 2,17). También es posible que a la súplica siguiese un oráculo, de liberación o confirmando la situación. Este tipo de liturgia penitencial aparece el

⁶⁸ Ver H. Gunkel, *Introducción*, 133-157; S. Mowinckel, *Israel's Worship I*, 193-246; E. Lipiński, *La liturgie pénitentielle dans la Bible* (París 1969) 43-81; *ibid.*, *art. cit.*, col. 86-92; C. Westermann, *Lob und Klage*, 39-48.132-138; *ibid.*, *Ausgewählte Psalmen*, 24-38; C. C. Broyles, *The Conflict of Faith and Experience*, 95-99.113-116.

⁶⁹ Sobre la estructura formal de la lamentación comunitaria, cf. C. Westermann, *Lob und Klage*, 39-48. Diferencias religiosas entre la súplica individual y la comunitaria en R. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit*, 23-49.

⁷⁰ Consultar H. Gunkel, *Introducción*, 135-157; E. Lipiński, *art. cit.*, 86-92.

⁷¹ Para todos estos detalles, cf. H. Gunkel, *Introducción*, 136s.

el Salterio: relación oración-oráculo en Sal 32; 60⁷². Si es verdad que estos poemas constituyen formularios usados durante muchos siglos sin cambio sustancial alguno, entonces resulta casi imposible datar este tipo de poesía⁷³.

Hay que dejar constancia de la posibilidad de que algunas súplicas formuladas en primera persona del singular («Yo») fuesen utilizadas en servicios comunitarios, no que tuviesen su sede vital precisamente en ellos⁷⁴. Del mismo modo que en nuestras liturgias actuales se percibe un erratismo de textos que posibilita que canciones en primera persona del singular sean utilizadas por un colectivo (y viceversa), idéntico intercambio puede admitirse en el caso del antiguo Israel. Sin embargo, debe quedar claro que los salmos en primera persona del singular son básicamente personales; y los poemas en primera persona del plural, esencialmente comunitarios⁷⁵.

2. *Acciones de gracias*⁷⁶

Antes de dar paso a los distintos tipos de acción de gracias, convendría recordar la inconveniencia desde el punto de vista del culto israelita de separar súplicas de acciones de gracias; ver más arriba a propósito de las súplicas. Se trata de las dos caras del mismo espejo, sustentadas por el «oráculo de salvación». La acción de gracias presupone una súplica seguida de un oráculo favorable.

⁷² También los profetas imitaron este esquema en la elaboración de ciertos «poemas litúrgicos»; cf. H. Gunkel, *Introducción*, 155.

⁷³ Cf. H. Gunkel, *Introducción*, 156.

⁷⁴ De idéntica opinión K. Seybold, *Introducing the Psalms* (Edimburgo 1990) 159.

⁷⁵ La interpretación colectiva del «Yo» de los salmos fue ofrecida ya en un amplio y bien documentado artículo por R. Smend, *Über das Ich der Psalmen*: ZAW 8 (1888) 49-147. Exposición de la teoría en S. Mowinckel, *Israel's Worship* I, 42-46.

⁷⁶ Consultar los trabajos de F. Crüsemann, *Hymnus und Danklied*, esp. 155-284; L. Monloubou, *La prière selon les Psalmistes*: EsprVie 93 (1983) 392-399, cont. 641-644; H.G. Reventlow, *Gebet im Alten Testament* (Stuttgart 1986) 208-227.

a) *Acción de gracias individual* ⁷⁷

También a Gunkel debemos la formulación de la estructura formal de este tipo de salmo ⁷⁸:

1) Invitación a cantar a Yahvé, a alabarlo o a darle gracias ⁷⁹ (p.e. Sal 30,2-5; 34,4; 107,1; 118,1-4). Es clara la analogía con el comienzo del himno.

2) Relato de la desgracia pasada y de la salvación subsiguiente, dirigido a la comunidad cultural (p.e. 18,5-20; 30,9-12; 32,3-4; 40,2b-4; 116,3-4).

3) Alabanza a Yahvé, reconociendo su acción liberadora (p.e. 18,47-49; 30,2-4; 40,6; 118,28).

4) Fórmula de ofertorio (anuncio de sacrificio: 66,13-15; 138,2; cf. Jn 2,10).

5) Solicitud de bendiciones sobre los participantes en la ceremonia (p.e. 118,26).

6) Elementos himnicos (alabanzas de tipo general a Yahvé: 30,5-6; 138,8).

Este esquema formal, que en líneas generales se ha ganado el asentimiento de la mayor parte de los críticos, ha sido sin embargo reelaborado desde otra perspectiva por Westermann ⁸⁰ y Crüsemann ⁸¹. Según el primero, habría que fundir la acción de gracias individual y el himno (así como sus correlativos comunitarios), fundamentalmente por dos motivos. En primer lugar, una simple ojeada a sus respectivos esquemas formales nos informa de sus semejanzas, si no de su práctica coincidencia. En segundo lugar, hay que ser conscientes de que «los tipos de salmos no constituyen primariamente categorías literarias o culturales. En cierto modo lo son, pero no se trata de lo esencial. Designan más bien las disposiciones básicas de lo que acontece cuando el hombre se dirige con pala-

⁷⁷ Consultar el estudio de E. Lipiński, *art. cit.*, col. 72-86; también H. Gunkel, *Introducción*, 277-306; S. Mowinckel, *Israel's Worship II*, 31-43; C. Westermann, *Lob und Klage*, 76-84.

⁷⁸ Consultar H. Gunkel, *Introducción*, 279-306; ver E. Lipiński, *art. cit.*, col. 72-86.

⁷⁹ La invitación puede ir dirigida a los participantes o al propio «yo» (*ne-peš*) del salmista.

⁸⁰ Principalmente en C. Westermann, *Lob und Klage*, 20-28; Id., *Der Psalter* (Stuttgart ⁴1980) 43-45; 61-77.

⁸¹ En F. Crüsemann, *Hymnus und Danklied*.

bras a Dios»⁸². Por otra parte, afirma Westermann, como en hebreo no existe un vocablo específico para dar las gracias⁸³, lo que nosotros denominamos «acción de gracias» no es otra cosa que una forma de alabanza, es decir, una expresión hímica⁸⁴. Tras la fusión de ambos géneros, Westermann establece una nueva subdivisión: alabanza descriptiva y alabanza narrativa, a tenor de que la alabanza se refiera al ser o el obrar divinos en general o a una acción determinada de Dios⁸⁵. Aunque pudiera darse por válida la fusión de acción de gracias e himno, no resulta admisible la ulterior distinción de Westermann basada en la actividad general o específica de Yahvé. Tal distinción es formalmente superflua y teológicamente injustificable. También Crüsemann refuta los esfuerzos de Westermann⁸⁶, y ofrece una nueva vía de reflexión: distinguir, cuando el orante se dirige a Yahvé, entre acción de gracias en «estilo Tú»⁸⁷ y acción de gracias en «estilo El». Se trataría de conjugar forma lingüística y ritual de acción de gracias. Ambos estilos se refieren a la misma ceremonia. Así, la parte desarrollada en «estilo El»⁸⁸ constituiría una alocución a la comunidad cultural antes del sacrificio⁸⁹; la parte en «estilo Tú»⁹⁰ iría dirigida a Yahvé cuando ya se ha ofrecido el sacrificio de acción de gracias. La persona curada o que ha experimentado la salvación de Dios invita a sus familiares y amigos a participar con él en una ceremonia cultural de acción de gracias.

Desde luego, como ya había observado Westermann, es clara la relación de la acción de gracias y el himno⁹¹. Tal rela-

⁸² C. Westermann, *Lob und Klage*, 116.

⁸³ El término *tôdah*, que podría ser el más cercano (recordemos que en hebreo moderno se utiliza precisamente para agradecer), en realidad puede significar sin más «alabanza», «confesión» o «reconocimiento».

⁸⁴ Cf. C. Westermann, *Lob und Klage*, 21.

⁸⁵ Cf. C. Westermann, *Lob und Klage*, 25.

⁸⁶ F. Crüsemann, *op. cit.*, 9-11.

⁸⁷ Este tipo de alocución se pone de manifiesto principalmente en la alabanza a Yahvé propiamente dicha y en las fórmulas de ofertorio, es decir, el núcleo esencial de la acción de gracias individual.

⁸⁸ «Er-Teil», cf. F. Crüsemann, *op. cit.*, 264-266.

⁸⁹ Abunda aquí la invitación a dar gracias y el estilo proclamatorio: relato del sufrimiento padecido y de la salvación ofrecida por Yahvé; bendiciones; etc.

⁹⁰ «Du-Teil», cf. F. Crüsemann, *op. cit.*, 266-282.

⁹¹ Si exceptuamos el relato del sufrimiento y de la salvación subsiguiente, prácticamente todos los elementos formales de la acción de gracias pueden encontrarse en el himno de alabanza.

ción se deberá probablemente a que ambos géneros se intercambiaron en el marco de las liturgias israelitas. Pero, a pesar del valor de esta contribución de Crüsemann, la estructura formal ofrecida en su tiempo por Gunkel puede darse por válida. Consideramos acciones de gracias los salmos 30; 32; 41; 118; 138; Is 38,10-20; Jon 2,3-10; Eclo 51,1-12 ⁹².

b) Acción de gracias real

Como ha quedado claro más arriba, al hablar de la súplica real, parece más probable que no haya existido en Israel, como algunos autores opinan, un proceso de «democratización» según el cual prototipos de salmodia cortesana pasaron a ser patrimonio común y a ser imitados por el pueblo. En realidad la corte había adoptado tales manifestaciones religiosas para cubrir sus necesidades en ese ámbito. En consecuencia, las acciones de gracias reales (Sal 18; 89; 144) deben ocupar un puesto entre las acciones de gracias individuales, sin más. La categoría «salmos reales», ofrecida ya por Gunkel ⁹³ y aceptada por la mayor parte de los críticos, no responde a peculiaridades formales; en todo caso se basa en criterios histórico-religiosos y teológicos. En efecto, Sal 89,2-19 p.e. es un «salmo real» sólo por la mención de la promesa a la dinastía davídica en los vv. 4-5; pero el resto del salmo puede asomar a los labios de cualquier israelita. Si los críticos respetan la categoría «salmos reales» se debe sin duda a la prestancia de la ideología real, que concebía al monarca como hijo y representante de la divinidad ante el pueblo ⁹⁴. Pero tales consideraciones histórico-religiosas no justifican una clasificación genérica aparte.

c) Acción de gracias comunitaria ⁹⁵

La acción de gracias comunitaria puede compararse con la individual en todo, salvo en las dimensiones del aconteci-

⁹² Otros autores añaden Sal 18; 34; 92; 111; 116.

⁹³ Cf. H. Gunkel, *Introducción*, 161-190.

⁹⁴ Sobre esta cuestión, cf. S. Mowinckel, *Israel's Worship* I, 50-61.

⁹⁵ Exposición en E. Lipiński, *art. cit.*, col. 92-94. Consultar también S. Mowinckel, *Israel's Worship* II, 26-30.

miento interpretado como salvífico ⁹⁶. La existencia de este tipo de salmos ha sido ardorosamente debatida por los especialistas, sin que hasta el momento se haya llegado a un consenso respecto a cuáles y cuántos ejemplares son dignos de este nombre ⁹⁷. Por otra parte, ya conocemos las opiniones de Westermann y Crüsemann al respecto ⁹⁸. Sin embargo, no puede pasarse por alto que, así como existían en Israel días de ayuno público acompañados de servicios lamentatorios, existirían celebraciones públicas de acción de gracias. No puede tomarse en serio la afirmación de que Israel no necesitaba servicios concretos de ese tipo porque alababa continuamente a Yahvé ⁹⁹. Otro asunto distinto es creer que tales días especiales de acción de gracias pública constituyeran la sede vital de un género particular de salmos. Podemos calificar de acción de gracias comunitarias o nacionales los salmos 66; 67 y 129 (dudamos del 124), que dejan entrever ciertos ritos de dimensiones supraindividuales.

3. *Himnos* ¹⁰⁰

De nada sirve al lector moderno recurrir a su conocimiento del lenguaje religioso o a un diccionario de la lengua para descubrir el alcance de la categoría sálmica «himno». Un hom-

⁹⁶ Consultar H. Gunkel, *Introducción*, 329-338, que sin embargo calificó de género menor la «acción de gracias de Israel».

⁹⁷ Ver la breve reseña histórica de F. Crüsemann, *Hymnus und Danklied*, 155-159.

⁹⁸ Ver más arriba lo dicho sobre la «acción de gracias individual».

⁹⁹ Así opina p.e. F. Crüsemann, quien, haciendo uso de una argumentación no teológica, sino «dogmática», afirma que de las fórmulas de Sal 79,13; 80,19b no se deduce la existencia de una fiesta especial de acción de gracias con un tipo específico de cántico de acción de gracias, sino que tales formulaciones reflejan más bien la alabanza habitualmente usada en el culto, cuyo uso constante se explica sobre todo por la conexión existente entre alabanza y vida, cf. *Hymnus und Danklied*, 204. Esta visión «dogmática» de la existencia de Israel ya había sido expuesta por G. von Rad: «Con esto hemos tropezado con una de las proposiciones más singulares de la antropología veterotestamentaria; es decir, la alabanza es la forma de existencia más propia del hombre. Alabar a Dios y no alabarle se contraponen como la vida y la muerte... Los himnos que la comunidad canta en acción de gracias fluyen de generación en generación... La alabanza tiene en la vida su única situación vital», *Teología del Antiguo Testamento I* (Salamanca 1972) 452s. En la misma línea C. Westermann, *What does the Old Testament say about God?* (Atlanta 1979) 65-70.

¹⁰⁰ Además de las introducciones a los grandes comentarios, consultar los

bre de nuestros días, hijo de la cultura grecorromana, posee un arsenal de imágenes y vivencias, típicas de esta cultura, que poco o nada tienen que ver con el himno bíblico. Para un occidental el término «himno» implica nutridas concentraciones de fieles, música de órgano, actitud de alabanza y adoración a Dios, un clero con sus mejores atavíos oficiando entre nubes de incienso, etc. Algo no necesariamente coincidente con el mundo bíblico. Un himno del salterio puede estar concentrado en un par de versículos y no dejar traslucir ninguna de las emociones antes mencionadas.

Desde el punto de vista temático, los himnos son cantos de alabanza a Yahvé. Su benevolencia se ha hecho patente a lo largo de toda la historia de Israel en favor de todos los estratos sociales. Aunque el himno parezca en ocasiones bendecir a cosas o intermediarios, en realidad Yahvé es el único objeto de la alabanza: por la creación del cosmos o del hombre, por la relación con su pueblo, por su reinado sobre el universo y las naciones, por su elección de Sión y de la dinastía davídica, incluso por su palabra.

Ya Gunkel se dio cuenta de algunas de las dificultades que entraña este género. Aunque el himno tiene su origen en la liturgia¹⁰¹, de muy poco puede servirnos este dato. Por una parte, es clara la vinculación del himno con la acción de gracias y la súplica, especialmente con la primera¹⁰². Por otra, el término como tal está sobrecargado de valores emocionales, sobre todo la consciencia de la asamblea de encontrarse en presencia de Yahvé, que crea al mismo tiempo en el fiel una actitud de temeroso respeto¹⁰³. En consecuencia, el carácter errático del himno, desde el punto de vista genérico, y su excesiva carga afectiva no facilitan un estudio formal objetivo. En tercer lugar, «todavía no se ha cumplido la primera condición

estudios de H. Gunkel, *Introducción*, 45-108; S. Mowinckel, *Israel's Worship I*, 81-105; A. Barucq, *La lode divina nei Salmi*: BbbOr 1 (1959) 66-77; F. Crüsemann, *Hymnus und Danklied*, esp. 19-154, 285-306; E. Lipiński, *art. cit.*, col. 8-16; C. Westermann, *Lob und Klage*, 87-115; L. Monloubou, *La prière des Psalmistes*: EsprVie 94 (1984) 401-405; H.G. Reventlow, *Gebet im Alten Testament*, 119-162. Estudio de estructuras literarias en comparación con los himnos egipcios en P. Auffret, *Hymnes d'Égypte et d'Israël*, OBO 34 (Gotinga 1981).

¹⁰¹ Cf. H. Gunkel, *Introducción*, 73-79.

¹⁰² Ver H. Gunkel, *Introducción*, 96ss; S. Mowinckel, *Israel's Worship I*, 95-97.

¹⁰³ Cf. S. Mowinckel, *Israel's Worship I*, 81.

de la investigación crítico-formal, es decir, la localización de un acontecimiento recurrente que pueda ser considerado la fuente original de un género»¹⁰⁴. La afirmación es correcta, pues en el himno bíblico se percibe una amplia gama de posibles acontecimientos que caracterizan su base sociológica (victorias guerreras, bodas, recolección, etc.). Quien pretenda llegar al himno recorriendo el camino de los festivales y las liturgias israelitas, acabará encontrándose con tantos senderos colaterales cuantas fueron las generaciones de Israel. Desgraciadamente, el paso del tiempo no sólo alteró la forma externa de las celebraciones festivas israelitas, sino que los propios textos sálmicos con los que actualmente contamos pasaron probablemente por diferentes situaciones vitales¹⁰⁵.

Las dificultades podrían multiplicarse, pero ya Gunkel se esforzó por deducir una estructura elemental que pudiera servir de categoría general a todos los especímenes de himnos¹⁰⁶. Este tipo de salmo, de estructura tripartita, comienza por lo general con una *introducción* explícita (invitación a la alegría y al canto) en imperativo¹⁰⁷: *hallélu* (alabad, 113,1; 117,1; etc.); *zamm^{er}ru* (tocad, 33,2; 66,2; etc.); y verbos emparentados relativos al júbilo compartido. La invitación es formulada probablemente por un director de coro a un grupo o a toda la asamblea¹⁰⁸. El *cuerpo del himno* o parte central, constituye un relato de los hechos o cualidades de Yahvé, que le hacen digno de la alabanza propuesta. El principal elemento formal introductorio de esta parte es la conjunción *ki* (que/porque), que trata de motivar a la alabanza¹⁰⁹. Las cualidades de Yahvé se centran sobre todo en su grandeza, en su justicia, en sus decretos; en sus acciones salvíficas (pasadas o presentes). La parte *final* del himno¹¹⁰ recurre a expresiones de la introducción (alaban-

¹⁰⁴ E.S. Gerstenberger, *Form Criticism*, 208.

¹⁰⁵ Cf. W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten*, 154-158.

¹⁰⁶ Cf. H. Gunkel, *Introducción*, 48-73; también R.G. Castellino, *Le lamentazioni individuali*, esp. 197-216.

¹⁰⁷ Más raro el yusivo plural (del tipo «que alaben», «que digan», etc.) o el cohortativo plural («alabemos», «aclamemos»).

¹⁰⁸ Es patente en los himnos este «elemento coral», cf. Gunkel, *Introducción*, 50.

¹⁰⁹ Otras fórmulas de tránsito de la introducción a la parte central en H. Gunkel, *Introducción*, 58-60.

¹¹⁰ No se trata propiamente de una «conclusión»; así L. Sabourin, *Le livre des Psaumes*, 62.

za, júbilo), a peticiones genéricas, a la solicitud de bendiciones, etc. (p.e. 29,11; 65,5; 104,33-35) ¹¹¹.

Si aceptamos este esquema formal de trabajo, adoptado por la mayor parte de los especialistas, y nos vamos preguntando por las posibles situaciones vitales, desembocamos en la siguiente catalogación:

a) *Cantos de victoria* ¹¹²

Gunkel percibió con agudeza la estrecha relación del himno con el canto de victoria. La relación, según él, puede explicarse porque las fiestas que celebraban victorias empezaron en algún momento determinado de la historia de Israel a utilizar el marco del templo, el lugar tradicionalmente más apropiado para el himno. El canto de victoria adoptó la introducción del himno e incluso su parte central ¹¹³.

La forma básica de todo himno genuinamente israelita está representada por el Canto de Miriam (Ex 15,21) ¹¹⁴: «Cantad al Señor: sí, sublime es su victoria; caballos y carros ha arrojado en el mar». Nos encontramos aquí con los dos primeros elementos del esquema tripartito mencionado más arriba: invitación a la alabanza y cuerpo del himno, que canta las cualidades o hazañas de Yahvé ¹¹⁵. Por lo que respecta al canto de victoria, resulta imposible establecer una sede vital determinada, pues se trata de un tipo de alabanza espontánea (ver también Jue 5; Sal 68,13-15), virtualmente perdida. Si se ha con-

¹¹¹ Algunos autores (como E.S. Gerstenberger, *Psalms*, 17) hablan de una primera parte del himno que precedería a las tres básicas que hemos descrito: mención o invocación de Yahvé (así 8,2; 65,2-3; 139,1). Pero, aunque reconocen su ausencia de la mayoría de los himnos, no son quizá conscientes de que dicha forma literaria designa un peculiar tipo de himno admirativo y descriptivo de variada temática, en el que habitualmente falta la primera y tercera partes expuestas por nosotros: invitación a la alabanza y petición de bendiciones.

¹¹² Consultar C. Westermann, *Lob und Klage*, 67-69.

¹¹³ Cf. H. Gunkel, *Introducción*, 328s.

¹¹⁴ La antigüedad y la forma básica de este canto ya fueron advertidas por H. Gunkel, *Introducción*, 57.103; estudio en un marco más amplio en F. Crüsemann, *Hymnus und Danklied*, 34.

¹¹⁵ Inmediatamente antes de «sublime...» nos encontramos con la partícula *kî*, que da paso al estribillo comunitario. Aquí la hemos traducido por «sí», aunque cabe también «cierto», «desde luego», «claro».

servado Jue 5 se debe probablemente a que, como resultado de la importancia de su contenido, formó parte de la tradición histórica memorizada. Por lo que respecta a Sal 68,13-15, es posible que refleje un acontecimiento histórico determinado; si ha llegado a nosotros es gracias a su inclusión en la liturgia de algún festival recurrente, como sugieren los rasgos procesionales de los vv. 25-28 ¹¹⁶. Según Westermann, encontramos también restos de esta poesía espontánea en Jue 16,23s; Sal 18,33-49; 118,15s; 149; Jud 16; Dt 32 ¹¹⁷. Todos ellos pueden tener su origen en la celebración de batallas victoriosas, en la que la interpretación de antiguos himnos podía ir unida a la expresión espontánea de algún bardo popular. Sin embargo, es fácil observar que todos estos poemas, con un origen histórico específico, se desvincularon fácilmente de la tradición con el paso del tiempo.

Aunque carecemos de información, no hay por qué excluir otras posibles sedes vitales, además de la bélica. Cualquier ocasión era buena para alabar a Yahvé: el final de la recolección, un viaje comercial realizado con éxito, la llegada de las lluvias, un acontecimiento fausto para una ciudad o el país, etc.

Verdad es que la alabanza espontánea no constituye la forma himnica más común, pues en Israel, al igual que en la mayoría de las culturas, las actividades de tipo cultural, marco idóneo para el himno, son determinadas por el ciclo estacional ¹¹⁸. Así está constatado en las prescripciones de los calendarios festivos israelitas (Ex 23,14-17; 34,22-24; Lv 23; Dt 16,1-17).

b) Cantos de peregrinación e himnos procesionales

Aunque *stricto sensu* se trata de dos tipos de himnos, la analogía de sus respectivas sedes vitales y de su estructura formal invitan a un tratamiento compartido.

¹¹⁶ Sobre estas ideas, cf. E.S. Gerstenberger, *Form Criticism* 210.

¹¹⁷ Cf. C. Westermann, *Lob und Klage*, 67-69.

¹¹⁸ También en nuestra cultura actual perviven restos de liturgias populares fosilizadas que, aunque han perdido su sede vital original, son testigos de cómo el hombre ha manifestado su religiosidad al ritmo de los ciclos naturales: los carnavales, los mayos, la noche de san Juan, las fiestas de otoño, santa Lucía, navidades, etc.

Si bien muchos himnos, por su relación con la liturgia, eran recitados en el templo, estos cantos eran interpretados probablemente por los romeros camino de Jerusalén o durante una procesión en torno al área del templo o a la ciudad. En las cabeceras de algunos salmos se conserva textualmente el recuerdo de estas «subidas» a Jerusalén (*šir hamma^alot*, 120-134 en v. 1). Los cantos de peregrinación se entonaban al comienzo de la romería y al final de la misma, que coincidía con la llegada a Jerusalén. Aunque sólo contamos con un canto de peregrinación propiamente dicho (122; algunos elementos en el 84; restos en Is 2,3; Jr 31,6; Miq 4,2), detalle que impide una descripción exacta del género, son claros sus sentimientos e ideas: añoranza de Sión, deseo de contemplar a Yahvé, mención del arduo viaje que han tenido que soportar los peregrinos y alegría por llegar a su destino. Ver p.e. 84,2-3.8; 122, donde el romero explota en deseos de bendiciones y de paz, y en alabanzas a la ciudad santa (84,5-6; 122,6-9)¹¹⁹. La alusión a estas actividades festivas en otros salmos (87; 121; 126) posibilita la hipótesis de la sede vital «peregrinación».

Podemos suponer que algunos de estos salmos, compuestos para una ocasión determinada, abandonaran con el tiempo su contexto histórico original y pasaran a formar parte de la liturgia de los festivales religiosos oficiales.

Las procesiones jugaban un papel muy importante en el antiguo culto israelita. Como ejemplos de este subgénero podemos citar los salmos 48, 68 y 132. Relacionadas con la peregrinación y la procesión estaban las llamadas «liturgias de entrada» o «liturgias de la Torá», tal como se recuerdan en Sal 15 y 24,3-10. Este tipo de ritos tendrían lugar a la llegada de la procesión al templo. Su estructura es sencilla: a) diálogo entre quien encabezaba la procesión y los porteros del templo: pregunta desde el exterior («¿Quién puede subir al monte del Señor?, ¿quién puede estar en el recinto sacro?», 24,3; cf. 15,1); respuesta desde el interior estableciendo las condiciones de entrada, de carácter ético (24,4s; 15,2-6; b) petición de que se abran las puertas del santuario (24,7-10), pues los solicitantes cumplen esas condiciones¹²⁰.

¹¹⁹ Cf. H. Gunkel, *Introducción*, 324-326.

¹²⁰ Esta forma de preguntar era sin duda muy antigua. Los numerosos santuarios esparcidos por la geografía de Canaán tenían unas especiales *leges sa-*

c) *Himnos del ciclo festivo*

Aunque sabemos que en el primitivo Israel se celebraban tres grandes fiestas estacionales, Azimos, Semanas y Recolección o Chozas, ignoramos los detalles de las liturgias correspondientes. De lo que sí podemos estar seguros es de que dicho ritmo estacional y sus festivales correspondientes constituían el escenario de la mayor parte de los himnos israelitas. El contenido de esta tradición himnica está relacionado tanto con la necesidad de los agricultores de conservar y revitalizar las fuerzas de la naturaleza cuanto con la historia, lugar de encuentro de Dios y el hombre según la fe israelita. Por eso, y por cuanto se refiere a Israel, no parece legítimo distinguir entre una mentalidad mítico-religiosa y una fe histórica. Introducir tal distinción supone distorsionar la modalidad de la fe israelita, pues constituye un elemento extraño en el cuerpo de la fe yavista ¹²¹.

Es verdad que los elementos seminómadas que pusieron por vez primera pie en Palestina acabaron por hacer suyas las preocupaciones de los indígenas, sobre todo una vez que adoptaron su modo de producción agrícola. Se sentían «religiosamente» obligados a solicitar de la divinidad lluvia y fertilidad para sus campos y sus ganados. Sin duda, los salmos 65 y 67 son ejemplos de himnos de acción de gracias tras una buena cosecha. Pero también es verdad que Yahvé, al propio tiempo que demostraba sus poderes a los agricultores israelitas con un buen año agrícola, era el Dios que había hecho el cielo y la tierra: creación y re-creación se fundían. Yahvé era creador del cosmos, pero al propio tiempo concedía «grano, vino y aceite» (Os 2,10), haciendo así prosperar a la tierra y al hombre. El estudio de las tradiciones de Ugarit ha corroborado la sospecha de la gran deuda cultural que Israel contrajo con los cananeos.

cræ, una especie de «derechos» de la divinidad local. Ciertos crímenes y todo tipo de impureza ritual impedían la posibilidad de acceso a ellos. Con el tiempo, tales tabúes fueron dejando paso a normas de carácter ético, y el culto de los santuarios acabó convirtiéndose en un ámbito de instrucción religiosa y moral.

¹²¹ Al menos en la manifestación de fe del corpus sálmico que tenemos a nuestra disposición; cf. E.S. Gerstenberger, *Form Criticism*, 212.

Desde este punto de vista, Israel alaba en los himnos todas las facultades y cualidades de Yahvé. Unida al teologúmeno de la creación, descubrimos la tradición de la teofanía, que, entre otras cosas, presenta a Yahvé revelándose en los elementos más violentos y sobrecogedores de la naturaleza: la tormenta, el relámpago y el fuego. También esos elementos aparecen con frecuencia en la estructura de los himnos. Pero todos estos rasgos no agotan las posibilidades de descripción de la naturaleza y las cualidades de Yahvé. Con el paso del tiempo, sus gestas históricas acabaron entrando a formar parte de los himnos. El creador demuestra su poder en la historia de dos maneras: recreando el viejo mundo al ritmo de las estaciones y recreando las posibilidades de existencia del hombre en ese mundo, necesidades tanto nutricionales cuanto sociales y políticas. Desde esta perspectiva, los *salmos históricos* (p.e. 78 y 105) constituyen el correlato socio-político de los himnos de la naturaleza. Ambos tienen su sede original en las grandes fiestas israelitas.

d) *Himnos del reinado de Yahvé y salmos reales* ¹²²

Pocos salmos han atraído tanto la atención por parte de los especialistas como los llamados «salmos de entronización» (47; 93; 96-99). Desde las investigaciones de Mowinckel y de la escuela mito-ritual, inspirada en él ¹²³, el panorama de los estudios sobre los salmos ha ido cambiando sustancialmente. Estructura, motivos e imagería sitúan a este grupo de salmos en un subgrupo peculiar dentro de la categoría de los himnos.

Todos estos poemas proclaman la entronización de Yahvé como rey cósmico ¹²⁴ entre las aclamaciones de su pueblo. Di-

¹²² Sobre los salmos reales en general y salmos con contenido real en particular, ver, aunque diferimos de sus puntos de vista, J.H. Eaton, *Kingship and the Psalms* (Sheffield 1986). Consultar también S. Mowinckel, *Israel's Worship* I, 61-76; E. Lipiński, *art. cit.*, col. 32-35.94-102; J. Day, *Psalms*, 88-108.

¹²³ Consultar el c. XI sobre la historia de la interpretación de los salmos. También K.-H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament* VTS VIII (Leiden 1961) 183-290.

¹²⁴ Sobre el origen y desarrollo de la idea de la realeza de Yahvé, cf. J. Gray, *The Biblical Doctrine of the Reign of God* (Edimburgo 1979) esp. 39-116; con diferentes resultados J. Jeremias, *Das Königtum Gottes in den Psalmen* (Gotinga 1987) esp. 149-165; concretamente en los salmos, O. Camponovo, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften* OBO 58 (Gotinga 1984) 91-102; en relación con la teología de Sión, B.C. Ollenburger, *Zion the City of the Great King* (Sheffield 1987) esp. 23-52.

cha entronización es descrita con rasgos míticos (teología de la creación, lucha con el Dragón Primordial). Sabemos que Mowinckel postula una sede vital peculiar de estos salmos: un festival de entronización de Yahvé celebrado en el marco de la Fiesta de las Chozas o de Año Nuevo al final del año agrícola, es decir, nuestro otoño, que coincide en Palestina con el comienzo de la época de las lluvias¹²⁵. Esta teoría ha sido duramente criticada o puesta en tela de juicio con gran aparato argumentativo por parte de numerosos especialistas. Hay quienes niegan la idea de la «entronización», reduciendo estos salmos a proclamaciones de la «realeza» de Yahvé; otros incluso rechazan la existencia de este género como tal¹²⁶. Sin embargo, los paralelos a dicha fiesta que se han descubierto en Mesopotamia y Ugarit¹²⁷ nos obligan a concederle al menos el beneficio de la posibilidad.

A pesar de la peculiaridad de esta clase de salmos, sus elementos formales encajan perfectamente en el modelo genérico de himno expuesto más arriba: 1) Exhortación a la alabanza, dirigida a la naturaleza y a las naciones (47,2; 96,7-9; 98,4-9); 2) Alabanza de Yahvé como señor del mundo. Esta segunda parte incluye un amplio abanico de motivos: su dominio (47,3; 96,5), su gloria (96,6), su justicia (97,6; 99,4), su victoria (98,2), su epifanía (97,2-5) y sus hazañas históricas (99,6s).

Dentro de esta categoría de himno hemos de situar los llamados «salmos reales», que celebran al rey davídico de Jerusa-

¹²⁵ Amplia exposición en S. Mowinckel, *Psalmenstudien II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie* (Cristiania 1922); ibíd. *Israel's Worship I*, 106-192.

¹²⁶ Así, entre otros, H. Gunkel, *Introducción*, 116-131; H.-J. Kraus, *Psalms*, XLIII-XLIV; A. Weiser, *The Psalms*, 62s; C. Westermann, *Lob und Klage*, 110-115; L. Sabourin, *op. cit.*, 62. La teoría, sin embargo, ha sido aceptada total o parcialmente por H. Schmidt, *Die Thronfahrt Jahwes* (Tubinga 1927); ibíd. *Die Psalmen* (Tubinga 1934); A.R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel* (Cardiff 1967); D. Anders-Richards, *The Drama of the Psalms* (Londres 1968); J. Gray, *The Biblical Doctrine of the Reign of God* (Edimburgo 1979) esp. 7-116; J.H. Eaton, *The Psalms come alive* (Londres-Oxford 1984); Id., *Kingship and the Psalms* (Sheffield 1986) esp. 102-111. Exposición de las diversas posturas en E. Lipiński, *Les Psaumes de la royauté de Yahvé dans l'exégèse moderne*, en R. de Langhe (ed.), *Le Psautier* (Lovaina 1962) 133-272; Id., *La Royauté de Yahvé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël* (Bruselas 1965) 11-90.

¹²⁷ Sobre posibles paralelos egipcios, cf. D. Michel, *Studien zu den sogenannten Thronbesteigungpsalmen*: VT 6 (1956) 40-68.

lén y que sólo parcialmente están relacionados con los himnos de la realeza de Yahvé. En general, los motivos y la imaginería de estos ceremoniales de entronización responden al protocolo real y cortesano propio de las culturas del Próximo Oriente ¹²⁸. El punto de contacto de estos salmos con los de la realeza de Yahvé lo constituye la toma de posesión del cargo: se asemejan la descripción de la gloria de la entronización de Yahvé y la de su Ungido. Podemos mencionar poemas relacionados con la entronización propiamente dicha (Sal 2; 110; cf. 21; 72; 101), con las nupcias reales (Sal 45).

Es innegable que la mayor parte de estos salmos se remontan a la época de la monarquía. Sin embargo, ciertos exegetas católicos, al interpretar estos salmos en sentido mesiánico-escatológico, les asignan una fecha postexílica ¹²⁹. Pero tengamos en cuenta que, a pesar de la legitimidad de una «lectura» mesiánica, practicada sin duda en la época del Judaísmo, no es correcto postular dicho sentido en su origen ¹³⁰.

e) *Himnos a Sión* ¹³¹

Ante este tipo de salmos sentimos la desazón de quienes, a pesar de haber dedicado un considerable esfuerzo al estudio de los himnos, no acaban de dar con la clave de su clasificación. En efecto, numerosos investigadores han colocado aparte este pequeño grupo de poemas, que estrictamente hablando son los salmos 46, 48 y 76. Pero, ¿por qué no 126 y 129? ¿Por qué la catalogación que de éstos ofrecen sus cabeceras (*šir hamma^alot*) impulsa a algunos críticos a considerarlos «cantos de las subidas o de peregrinación»? ¹³² Está claro que la

¹²⁸ Sobre el alcance de la ideología real en el Próximo Oriente, consultar K.-H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament* VTS VIII (Leiden 1961) 67-90.

¹²⁹ Cf. L. Sabourin, *op. cit.*, 70s.

¹³⁰ Otro tanto puede decirse de quienes interpretan los salmos reales en sentido colectivo. A lo sumo podríamos hablar de una relectura o reinterpretación posterior. Sobre el problema, cf. J. Becker, *Die kollektive Deutung der Königspsalmen*: ThPh 52 (1977) 561-578.

¹³¹ Consultar E. Lipiński, *art. cit.*, col. 23-32. Interpretación original de estos himnos en S. Lach, *Versuch einer neuen Interpretation der Zionshymnen*: VTS 29 (1978) 149-164. Sobre el culto a Yahvé-rey en Sión en relación con los salmos de entronización, véase B.C. Ollenburger, *Zion the City of the Great King* (Sheffield 1987).

¹³² Al contrario, un típico salmo de peregrinación como el 122 es cataloga-

familia de los himnos ofrece unos contornos tan sutiles e indefinidos desde el punto de vista de la forma, que impiden una clasificación relativamente rigurosa. No hay más que asomarse al panorama crítico¹³³.

Hemos de reconocer que, por lo que respecta a los salmos 46, 48 y 76, carecen de la típica estructura del himno. En concreto, falta en ellos la exhortación introductoria a la alabanza. Esta carencia, sin embargo, puede ser accidental, pues en ocasiones se percibe una llamada a la asamblea (46,9; 76,12). El cuerpo del himno celebra la presencia de Yahvé en Sión, la «ciudad de Dios» (46,5s; 48,2.9), colina identificada con una montaña mítica sagrada («vértice del cielo» 48,3), invencible fortaleza de Yahvé y su pueblo (48,9b)¹³⁴. A pesar de sus irregularidades formales, estos salmos sobresalen por su contenido y por los sentimientos que dejan traslucir, sobre todo la afirmación de confianza y seguridad. La alabanza propiamente dicha se manifiesta en la apelación directa («Tú eres terrible...», 76,8) o en la formulación en tercera persona («Grande es el Señor...», 48,2)¹³⁵.

Respecto al contenido, todos hablan de una especie de ataque a Sión, con rasgos míticos o teofánicos, de la lucha de Yahvé contra tales poderes adversos y de su victoria (46,3s.7.10; 48,3.6.8; 76,4.7)¹³⁶. La alusión a escenas procesionales en 48,13s ha inducido a algunos a postular la existencia de una fiesta peculiar en honor de Sión¹³⁷. Pero, por desgracia, nada en el Antiguo Testamento fuera de estos salmos posibilita tal hipótesis. Sea lo que fuere, hasta el momento no se ha dado con la clave interpretativa de estos poemas: ¿a qué ataque se refieren? Los críticos se reúnen en torno a tres interpretacio-

do como «himno a Sión» por S. Mowinckel, *Israel's Worship* I, 90; L. Sabourin, *op. cit.*, 63.

¹³³ P.e., mientras H.-J. Kraus trata el canto a Sión como un género aparte, al margen de los himnos (*Psalmen* I, LIII-LIV), otros autores ofrecen un tratamiento himnico del mismo: S. Mowinckel, *Israel's Worship* I, 90s; G. Ravasi, *Il libro dei Salmi* I, 48.

¹³⁴ Sobre el tema, consultar J.H. Hayes, *The Tradition of Zion's Inviolability*: JBL 82 (1963) 419-426.

¹³⁵ Cf. E.S. Gerstenberger, *Form Criticism*, 217.

¹³⁶ Consultar al respecto G. Wanke, *Die Zionstheologie der Korachiten* BZAW 97 (Berlín 1966) 70-99.

¹³⁷ Ver más adelante el c. XI sobre historia de la investigación, II,4.

nes: histórica, escatológica y cultural. Según Krinetzki¹³⁸, los poetas aludirían, entre imágenes de poderío y colorido mítico que son elaboraciones típicas de la poesía, a situaciones históricas concretas en las que la comunidad social israelita se había visto liberada de algún ataque enemigo. Gunkel¹³⁹ ofrece el punto de vista escatológico: estos himnos cantan por anticipado la victoria definitiva de Yahvé contra los enemigos de la ciudad santa. Mowinckel, patrocinador de la explicación cultural, se basa en la comprensión dramática del culto. El colorido mítico del ataque primordial en estos salmos no puede ser explicado recurriendo a lo histórico ni a lo escatológico. El acontecimiento es descrito como perteneciente al pasado y al presente, pero con resultados decisivos para el futuro. Y la única interpretación que puede satisfacer la vinculación de estos segmentos temporales y al propio tiempo reconciliar lo histórico y lo mítico-cósmico es la cultural. El participante en la acción cultural experimenta como contemporáneas las realidades míticas que acompañan a dicha acción¹⁴⁰.

Para determinar la edad de estos salmos habrá que tener en cuenta un dato. Si estas tradiciones sagradas de Sión son preisraelitas (en el sentido de su adopción tras la conquista de la fortaleza jebusea de Sión por parte de David), entonces pierden convicción los argumentos en favor de una datación exílica o postexílica¹⁴¹.

f) Otros salmos hímnicos

A pesar de lo expuesto hasta el momento queda un buen número de salmos respecto a los cuales los especialistas ofrecen puntos de vista diversos. Se trata de poemas con rasgos hímnicos, pero en los que la típica invitación imperativa de apertura a la alabanza ha sido sustituida por exclamaciones admirativas con la mención del nombre de Yahvé: 8,1 («Señor, Dios nuestro, ¡qué admirable es tu nombre en toda la tierra!»);

¹³⁸ En L. Krinetzki, *Zur Poetik und Exegese von Psalm 48*: BZ 4 (1960) 70-97.

¹³⁹ Ver H. Gunkel, *Introducción*, 359s.

¹⁴⁰ Aunque extraídas de otro contexto, pueden verse estas ideas en S. Mowinckel, *Israel's Worship I*, 109-116, esp. 110-112.

¹⁴¹ Para mayor información, consultar H. Schmidt, *Jahwe und die kulttraditionen von Jerusalem*: ZAW 67 (1955) 168-197.

65,2 («¡Oh, Dios, tú mereces un himno en Sión!»); 139,1 («¡Señor, tú me sondeas y me conoces!»). Por otra parte, el cuerpo del poema se caracteriza no tanto por la alabanza explícita, típica del himno, cuanto por el tono reflexivo, meditativo y contemplativo. Verdad es que el Sal 8, p.e., recurre a la alabanza (v. 2b), pero el «modo» en general es admirativo: «Cuando contemplo el cielo... ¿qué es el hombre (me pregunto)?» (v. 4s). El Sal 65 bien podría ser un himno del ciclo festivo, a juzgar por la mención de Sión (v. 2) y, sobre todo, por vv. 10-14. Pero la ausencia de elementos formales laudatorios y la tonalidad general contemplativa obligan a suspender un juicio clasificatorio. Igualmente el Sal 139, donde el poeta hace además gala de la introspección psicológica. ¿Qué decir de estos salmos? Respecto al Sal 8, lo catalogan como «himno» Mowinckel, Kraus, Westermann, Gerstenberger, Sabourin¹⁴²; como «acción de gracias», Reventlow¹⁴³. Sobre el Sal 65 hay mayores discrepancias¹⁴⁴. En lo concerniente a Sal 139, tampoco existe unanimidad entre los críticos. Gerstenberger lo considera un himno, si bien observa en él cierta proximidad a los salmos didácticos; Sabourin duda entre «súplica» y «sapiencial», si bien se inclina por esta última posibilidad; Kraus duda también entre «acción de gracias» y «sapiencial»¹⁴⁵.

Como podemos observar, la categoría «himno» está todavía sin aclarar desde el punto de vista formal. Pero el problema no se circunscribe a una «cuestión de tiempo», sino que radica en diversos factores que no ven o no quieren ver los críticos formales: que no es demostrable la persistencia en el tiempo de las formas literarias; que el poeta ha podido elaborar un poema con libertad, creando, recreando o imitando formas, sin necesidad de someterse a un rigor formal objetivo; que, en definitiva, empeñarse en introducir un poema en un

¹⁴² S. Mowinckel lo denomina «himno en estilo descriptivo» (*Israel's Worship* I, 86); H.-J. Kraus lo cataloga como «himno individual a la creación» (*Psalmen*, XLII); cf. C. Westermann, *Lob und Klage*, 105, donde sin embargo se reconoce en Sal 8 la ausencia de una forma rígida; E.S. Gerstenberger, *Psalms*, 17-19.70; L. Sabourin, *op. cit.*, 62.99.

¹⁴³ H.G. Reventlow, *Der Psalm 8: «Poetica»* 1 (1967) 304-332.

¹⁴⁴ Desde quienes lo catalogan como himno, así F. Crüsemann, *Hymnus und Danklied*, 201s; E.S. Gerstenberger, *Psalms*, 17, hasta quienes prefieren considerarlo «acción de gracias colectiva», así L. Sabourin, *op. cit.*, 75.298.

¹⁴⁵ Cf. E.S. Gerstenberger, *Psalms*, 17.20; L. Sabourin, *op. cit.*, 76.579s.; H.-J. Kraus, *Psalmen*, 915s.

corsé que no es de su medida trae graves consecuencias: lo deforma y le impide que manifieste todos los contornos que en definitiva posibilitan su comprensión.

4. Salmos didácticos o sapienciales ¹⁴⁶

Dentro del mundo de los críticos es *communis opinio* que la mayor parte de los salmos reflejan actividades de tipo cultural y litúrgico ¹⁴⁷. El problema se plantea al descubrir en la salmodia hebrea poemas que no parecen haber sido compuestos para uso cultural. Ya Gunkel y Mowinckel ¹⁴⁸ advirtieron que no todos los salmos están claramente relacionados con intereses o ceremonias de tipo ritual o litúrgico. Según ellos, tras un primer repaso al Salterio podría deducirse que personas que originalmente trabajaron en círculos sapienciales dedicadas a la educación privada acabaron con el paso del tiempo interesados por otros ámbitos ¹⁴⁹. A decir verdad, no puede pasarse por alto la huella de los sabios en ciertos poemas caracterizados por un discurso más reflexivo y un tono más meditativo que el habitual en los poemas de tipo cultural (así en Sal 1; 39; 90; 139). Los argumentos en esta dirección se deducen del uso que hacen algunos salmos de elementos propios del ámbito sapiencial: lenguaje, rasgos formales y conceptos y concepciones teológicas y éticos ¹⁵⁰. De ahí que los críticos opinen que este tipo de salmodia representa una transición entre los salmos y la enseñanza sapiencial ¹⁵¹. De todos modos, si damos por válida la opinión (bastante generalizada) de que sabiduría es casi sinónimo de actitudes aculturales apartadas de la prácti-

¹⁴⁶ Cf. H. Gunkel, *Introducción*, 393-410; E. Lipiński, *art. cit.*, col. 120-123; W.H. Bellinger, *Psalms* (Peabody/Mass 1990) 124-134; R. Davidson, *Wisdom and Worship* (Filadelfia 1990) 31-46.

¹⁴⁷ Cf. H. Gunkel, *Introducción*, 25ss; S. Mowinckel, *Israel's Worship I*, 1-22; H.-J. Kraus, *op. cit.*, LXI-LXIII; C. Westermann, *Der Psalter*, 14-18; A. Deissler, *I Salmi* (Roma 1986) 9-12; L. Sabourin, *op. cit.*, 41-45; G. Ravasi, *op. cit.* I, 24s.

¹⁴⁸ Cf. H. Gunkel, *Introducción*, 395-410; S. Mowinckel, *Israel's Worship II*, 104-125, esp. 106-108.111-114.

¹⁴⁹ Así, S. Mowinckel, *Psalms and Wisdom*: VTS 3(1955)205-244.

¹⁵⁰ Consideraciones atinadas a este respecto en R.E. Murphy, *A Consideration of the Classification «Wisdom Psalms»*: VTS 9 (1963) 156-167; R. Davidson, *Wisdom and Worship*, 17-30.

¹⁵¹ Así, C. Westermann, *Der Psalter*, 93.

ca religiosa, fruto de círculos culturales y cortesanos ¹⁵², no podemos obviar las preguntas: ¿cómo pudieron introducirse en el Salterio estas composiciones «bastardas»?; ¿cómo pudieron ejercer su influencia en poemas netamente culturales? ¹⁵³

a) *Influencia sapiencial en los salmos*

Para precisar las respuestas tendremos que preguntarnos en qué medida podemos establecer la influencia sapiencial en los salmos, para pasar, en una segunda etapa, a plantearnos la cuestión de la sede vital de estos poemas tal como están preservados en el Salterio.

Contamos con suficientes criterios como para decidir, con cierto grado de certeza, qué salmos nacieron en el vasto campo de actividad de los sabios. En primer lugar, en algunos poemas aparecen fórmulas y elementos formales habituales en la literatura de sentencias. Para empezar, el modo de dirigirse a la gente parece ser un préstamo de la instrucción; así: «Venid, hijos, escuchadme; os instruiré en el temor del Señor» (34,12; ver 49,2-5; 78,1s). En el Salterio abundan los macarismos o enhorabuenas: «Feliz el hombre que...» (1,1; 112,5); los proverbios numéricos (62,12; cf. Pro 30,15s.18s.21-23.24-28.29-31); apotegmas que parecen extraídos de Proverbios (comparar Sal 37,16 con Pro 15,16); exhortaciones cultivadas en el mundo de los sabios (Sal 34,14s; 37,1-8). Remitiéndonos a ejemplares concretos, una ojeada al Sal 37 nos pone inmediatamente en contacto con una serie de datos, fórmulas e ideas espigadas en el campo sapiencial. Encontramos también en este salmo proverbios aislados de un estico (vv. 21.22) o material proverbial elaborado en unidades más amplias (p.e. vv. 16s con motivación). Observamos en el Salterio incluso poemas enteros que a nadie sorprendería ver en el libro de los Proverbios (p.e. Sal 127: alabanza de la familia ideal; 128,1-3: ventajas del temor del Señor). Típico también de la sabiduría es el estilo autobiográfico (Sal 37,35s: «vi... volví a pasar... busqué»; cf. Pro 7,6ss; 24,30ss) o las conminaciones en imperativo (Sal 37,37s: «observa... fíjate»; cf. Pro 6,6ss). El llamado acróstico alfabético ¹⁵⁴, presente en Sal 9/10; 25; 34; 37; 111/112; 119; 145, con-

¹⁵² Ver E. Gerstenberger, *Form Criticism*, 220.

¹⁵³ Sobre estas preguntas, cf. E. Gerstenberger, *Form Criticism*, 218.

¹⁵⁴ Se trata de disponer los esticos del poema siguiendo el orden de las

siste en un artificio poético de superficie, que no afecta al contenido, muy del gusto de los círculos ilustrados, que pretendía no sólo ayudar a la memorización sino también halagar la vista y recrear al oído. Si los Sal 127 y 128 presentan una «independencia sapiencial» más neta, el 37, como hemos podido ver, acusa una no disimulada relación con la lamentación o súplica individual. En efecto, tras los impíos que prosperan pueden fácilmente ser identificados los «enemigos» del salmista.

Aparte de fórmulas y elementos formales, podemos descubrir en los salmos intereses e intenciones claramente didácticos, lo mismo en la introducción de un poema (Sal 49 y 78) que en la totalidad de su tono y estructura (Sal 1; 19; 34; 119). Existe una tercera faceta que conviene no pasar por alto: los tópicos y motivos de estos salmos parecen haber sido espigados en la literatura sapiencial: así, el binomio justo-malvado (Sal 1; 37; 49; 73) o la prosperidad temporal o aparente del impío¹⁵⁵.

A juzgar por esta ósmosis de ámbitos, puede pensarse que, en la época tardía del segundo Templo, salmodia y Sabiduría habían iniciado un acercamiento mutuo, de tal modo que cabría hablar de una sabiduría teológica. Igualmente la alabanza de la Ley que se percibe en Sal 1; 19B y 119 responde a un proceso teologizador, vinculado al mundo de los sabios, de una antigua tradición judía.

A pesar de las observaciones propuestas hasta el momento, sería erróneo pensar que los salmos sapienciales fueron compuestos y usados en ámbitos privados educativos ajenos a los intereses culturales. Creemos más bien que los llamados salmos sapienciales eran auténticas piezas litúrgicas desde un primer momento¹⁵⁶. Las peculiaridades en cuanto a forma y mensaje se refiere, se debe principalmente a los cambios de las condiciones culturales durante y después del destierro babilónico, favorecidos sin duda por los cambios sociopolíticos. Tras el exilio, los guías religiosos de la nueva comunidad (principalmente escribas y levitas) intentaron reunir en torno

letras del alfabeto hebreo, de tal modo que el primer estico sea introducido por la álef, al propio tiempo que la primera palabra del verso empiece también con dicha letra. Y así sucesivamente.

¹⁵⁵ Sobre el problema de la retribución en este tipo de poemas, cf. J.K. Kuntz, *The Retribution Motif in Psalmic Wisdom*: ZAW 89 (1977) 223-233.

¹⁵⁶ Cf. E. Gerstenberger, *Psalms*, 20.

a la Palabra de Dios a las comunidades judías que, en otras circunstancias más venturosas, hubiesen gozado de la protección de un estado libre. Mantener la dinámica de la tradición y estudiar su desarrollo y repercusiones acabaría por constituir el núcleo de la existencia individual y comunitaria. Tal ejercicio centrípeto implicaba no sólo la exclusividad de Yahvé y de sus disposiciones (Torá, Shabbat, etc.), sino también el cultivo de ideas más directamente políticas: restauración política (dinastía davídica), revancha nacional contra los opresores (cf. Eclo 36,1-22). Probablemente haya que postular este esquema social e ideológico para explicar la influencia sapiencial en la vida y el culto judíos.

b) Contexto vital

¿Pero cómo fueron usados estos salmos en los servicios culturales del primitivo Judaísmo? Desde luego, en ellos pueden percibirse sin esfuerzo elementos originalmente sapienciales, como el proverbio, el dicho, el macarismo, etc. Sin embargo, están fundidos con elementos ajenos al mundo de los sabios, formando amplias unidades con otros centros de interés, que sin embargo dejan entrever una actitud y un talante exhortativos e instructivos. Si los elementos originalmente sapienciales aparecen p.e. en una súplica, ésta ya no relata la experiencia de un individuo ni se circunscribe a ella; los problemas se han generalizado. Se trata en definitiva del destino de la nación. Un guía espiritual, con una buena formación literaria y teológica, presenta el salmo a la asamblea reunida en actitud de escucha. El tono general de los salmos sapienciales se acerca al del «counseling» pastoral. Podemos suponer, por tanto, que tales salmos, en su mayor parte, surgieron en relación con la instrucción comunitaria y litúrgica, que sin duda constituyó una parte vital del primitivo culto judío. Pretendían la edificación y orientación de los miembros de la asamblea sinagogal. Desgraciadamente poco sabemos de los servicios culturales de la sinagoga. A juzgar por los propios salmos sapienciales, podemos presumir que dichos textos eran usados como lecturas litúrgicas en combinación con la lectura de la Torá, aun sin olvidar que se trata de plegarias dirigidas a Dios. Con toda probabilidad, el oficiante litúrgico (un hombre sin duda instruido y formado en ámbitos sapienciales) componía esos salmos y los recitaba como representante de la asamblea,

del mismo modo que antaño habían hecho el sacerdote o el profeta cultual. No hay, por tanto, razones que excluyan a priori el uso y la sede cultual de los salmos sapienciales. Buscando un rastro de esta posible conexión, Gerstenberger cita la obra sapiencial conocida como «Teodicea Babilonia»¹⁵⁷, las letras de cuyo acróstico forman la siguiente frase: «Yo, Saggil-kinam-ubbib, sacerdote de los encantamientos (e.d. exorcista), soy adorador del dios y del rey»¹⁵⁸. Si el autor, según puede deducirse, fue un sacerdote, tenemos la obligación de preguntarnos si los autores de los salmos sapienciales israelitas no deberían ser buscados entre los sacerdotes responsables de las ceremonias de súplica y de acción de gracias.

Como hemos podido comprobar, el estudio de esta clase de salmos pone de manifiesto una vez más la convicción de que Gunkel, con su propuesta de género literario, introdujo involuntariamente en la exégesis de los salmos una categoría sólo relativamente útil y, desde luego, muy problemática¹⁵⁹. ¿Podemos hablar, desde un riguroso punto de vista formal, de un «género sapiencial»? ¿Presentan los llamados salmos didácticos los elementos formales imprescindibles –y su posibilidad de combinación en estructura– que permitan hablar de género, o quizás habrá que limitarse a decir que en la salmodia hebrea detectamos información sapiencial?¹⁶⁰ Si en el resto de los géneros literarios es necesario reconocer el carácter errático y cosmopolita de numerosas formas literarias –p.e. puntos de contacto formales entre el himno y la acción de gracias, entre ésta y la súplica; indecisión generalizada entre los críticos a la hora de clasificar los himnos–, dicho reconocimiento se pone emblemáticamente de manifiesto en los salmos sapienciales.

¹⁵⁷ E. Gerstenberger, *Form Criticism*, 221.

¹⁵⁸ En su tenor original: *a-na-ku sa-ag-gi-il-ki-[i-na-am-u]b-bi-ib ma-ás-ma-su ka-ri-bu sa i-lí ú sar-ri*, ANET 601.

¹⁵⁹ Hago más las observaciones de Alter referentes al relativo valor del género literario, especialmente si tenemos en cuenta que el poeta utiliza con libertad el material tradicional que tiene a su disposición e incluso el modo de ordenar y estructurar dicho material, cf. R. Alter, *The Art of Biblical Poetry*, 112.

¹⁶⁰ Según numerosos autores, la influencia sapiencial se percibe en la mayor parte de los géneros sálmicos; así, R.E. Murphy, *A Consideration of the Classification «Wisdom Psalms»*: VTS 9 (1963) 156-167.