



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

**BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS**  
**BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS**

## **LECTURA SESIÓN 11**

# **CBX 108 ANTIGUO TESTAMENTO II**

Morla, Víctor. “Teología del salterio”. En *Libros sapienciales y otros escritos*, 365-401. 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 X TEOLOGIA DEL SALTERIO <sup>1</sup>

### *Introducción*

*Bibliografía española:* R. Arconada, *La escatología mesiánica en los salmos ante dos objeciones recientes*: Bib 17 (1936) 202-229; 294-326; 461-478; P. Beauchamp, *Los salmos noche y día* (Madrid 1980); A. Colunga, *El mesianismo de los salmos regios*: StAns 27 (1951) 208-230; J.M. González Ruiz, *Las teofanías en los salmos*: EstBib 13 (1954) 267-287; H.-J. Kraus, *Los Salmos I* (Salamanca 1993) 105-125; H.-J. Kraus, *Teología de los salmos* (Salamanca 1985); M. Gourgues, *Los salmos y Jesús. Jesús y los salmos* (Estella 1979); N. Füglistner, *La oración sálmica* (Estella 1970).

Hablar de «teología del Salterio» implica un posible error metodológico, toda vez que los salmos no pretenden exponer un tratado de teología, sino que son expresiones poéticas de una peculiar experiencia de fe <sup>2</sup>. Usamos el término «experiencia» para definir el complicado proceso de asimilación de visiones, observaciones y actitudes que, de manera vaga, podemos calificar de «religiosas», y que se ponen en movimiento a la hora de evaluar la naturaleza de la vida, los principios fundamentales del mundo y, en última instancia, el significado de la existencia humana misma. Por otra parte, y aunque los salmos hayan servido de «libro de preces» durante el tardío Ju-

<sup>1</sup> Aparte de la obra ya citada de H.-J. Kraus *Teología de los salmos*, puede consultarse sobre el tema W. Brueggemann, *Israel's Praise* (Filadelfia 1988); H. Spieckermann, *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen* (Gotinga 1989).

<sup>2</sup> Al intentar esta sistematización del pensamiento teológico del Salterio, soy consciente del carácter artificioso de tal proyecto; en ese sentido hago mías las observaciones y palabras del exegeta contemporáneo P.R. Ackroyd en *Doors of Perception*, 51.

daísmo, su dispersión en el tiempo ha ido depositando en ellos diferentes estratos teológicos, correspondientes a las épocas de su composición. La plural experiencia de fe de la comunidad israelita a lo largo de los siglos ha dejado su huella en este tipo de literatura. Si admitimos la formulación «teología del Salterio» es más por comodidad expositiva y por respeto a un convencionalismo teológico<sup>3</sup> que por rigor metodológico.

Decir que los salmos son composiciones poético-religiosas no implica una actitud reduccionista que los relegue a la categoría de obra literaria humana. Por otra parte, afirmar que se trata de poemas divinamente inspirados, no nos exime de la contemplación crítica de su rostro humano. Ambos aspectos convergen en los conceptos de inspiración y de alteridad. Un salmo es una obra poética forjada en la contemplación, en el dolor o en el gozo. En cualquier caso, el salmista actúa movido por un estro apasionado. Pero también es verdad que en esta faceta de la inspiración literaria de los salmos late siempre la interpelación decisiva y determinante del único y solo Otro. La pasión del poeta se mueve a ritmo divino: cercanía o lejanía de Dios, contemplación de su actividad histórica y de su ser, y el modo en que todas estas circunstancias repercuten en el hombre, generan la experiencia y el poema. Los salmistas ofrecen reflexiones y afirmaciones relativas al hombre y a Dios, o mejor dicho: al hombre en Dios y a Dios para el hombre. Se trata de una alteridad teológica. En los salmos, el hombre dice porque previamente «se ha sentido dicho» por Dios.

## I. EL HOMBRE SUJETO/OBJETO DE LA INTERPELACION

### 1. *El marco natural de la interpelación*

#### a) *Ideas sobre el universo*

Como podremos ir comprobando, las ideas sobre la naturaleza del universo compartidas por los salmistas son tan importantes como las tradiciones estrictamente teológicas, pues, de manera inconsciente casi siempre, su mensaje se halla con-

<sup>3</sup> Pensemos en el título de la obra de H.-J. Kraus, *Theologie der Psalmen* (Neukirchen-Vluyn 1979). Otros autores prefieren el término menos técnico de «enseñanza»; ver el resumen doctrinal de L. Jacquet, *Les Psaumes et le coeur de l'homme* I, 123-159.

dicionado por una determinada cosmología, compartida por casi todas las culturas del Próximo Oriente antiguo<sup>4</sup>. Los poetas hacen uso de las imágenes y los símbolos que les proporciona su idea del cosmos. Si el autor de Sal 19,5c-7 se expresa en tales términos es porque, según la cosmovisión israelita, el sol «se levantaba», recorría su órbita y «se acostaba»; al día siguiente volvía a trazar imperturbable su órbita (cf. Ecl 1,5). Al concebir la tierra plana e inmóvil, no podían expresarse de otro modo.

Según los salmistas, Israel constituía probablemente el centro del mundo. Desde luego, los israelitas no se sitúan en «los confines del orbe» (cf. Sal 22,28): «Dios gobierna a Jacob y hasta el confín de la tierra» (Sal 59,14; ver 65,9; 67,8). A partir de este centro geográfico (y teológico) está trazado «el círculo de la tierra»: la línea costera que separa la tierra firme del mar. Así lo dice Sal 104,9: «Trazaste una frontera que (las aguas) no traspasarán». El agua que rodea la tierra firme puede recibir distintos nombres: mar, aguas caudalosas, ríos, torrentes del Abismo, etc. De esta guisa, la tierra es descrita como una inmensa plataforma rodeada y sostenida por las aguas («afianzó sobre las aguas la tierra», Sal 136,6): marítimas y subterráneas. Estas últimas buscan su salida a través de manantiales.

Coincidiendo con el círculo de la tierra, en sus límites extremos, se elevaban montañas (cf. Sal 90,2a; 18,8b; 36,7a). En algunas ocasiones, debido probablemente a su cercanía con el tenebroso mar primordial, reciben el nombre de «islas» (cf. Sal 97,1). Su función es la de servir de columnas sobre las que se asienta la bóveda de los cielos. Poco se dice en los salmos de este mundo celeste; en cualquier caso las escasas descripciones son vagas y abstractas. Por encima de las «aguas superiores», que azulean a través de la bóveda del cielo (cf. Gn 1,6), se encuentra «El cielo más alto» (Sal 148,4) o «las cámaras superiores» (Sal 104,3), ámbito propio de la divinidad.

El *še'ol*, mundo subterráneo y morada de los muertos, constituye también una entidad cósmica. A pesar de su frecuente mención en el Salterio, no están muy claros sus límites ni su relación con el resto de la estructura del universo. En

<sup>4</sup> Consultar al respecto G. Rinaldi, *L'universo nei Salmi*: BbbOr 15 (1973) 229-238.

ocasiones, los salmistas se refieren a él como la «tierra» o el «polvo» (Sal 44,26). De cualquier modo, se trata de una especie de profunda gruta subterránea, olvidada de Dios y los hombres, silenciosa y lúgubre.

*b) Cosmos y caos*

Del mismo modo que la tierra está habitada por hombres y animales, el mar bulle de seres vivos. En él habitan Leviatán, dragón marino, y Behemot, el monstruo del caos, que en los mitogramas israelitas representan el antipoder, las fuerzas hostiles a Yahvé creador, que amenazan continuamente el orden cósmico. Aunque Gn 1 nos dice entreveladamente que el caos marino (las aguas primitivas como mitema relativo a este caos) fue sometido por Yahvé en su acto creador, el israelita percibe el mundo en el que se desarrolla su existencia como una entidad ordenada en continua amenaza. El monstruo del caos confiere una peculiar dramatización al mitema de las aguas primordiales. De hecho, el conflicto entre cosmos y caos es representado mediante la lucha entre el dragón marino y la divinidad<sup>5</sup>. Israel adoptó estas representaciones seguramente a través del legado cananeo de la Jerusalén jebusea<sup>6</sup>.

El Salterio, en algunos especímenes probablemente preexílicos, se hace eco de estos motivos mitológicos relacionados con el templo de Jerusalén. Yahvé sale victorioso de su lucha contra los poderes del caos y consigue el reinado. En los salmos, esta victoria está relacionada con la creación del mundo, vinculación que se refleja también en la épica babilonia de la creación *Enuma Eliš*<sup>7</sup>. Conocido a este respecto es Sal 74,12-15:

Pero tú, Dios mío, eres rey desde siempre,  
tú ganaste la victoria en medio de la tierra;

<sup>5</sup> Véase G. Wanke, *Die Zionsheologie der Korachiten*, BZAW 97 (Berlín 1966) 68-70.

<sup>6</sup> Según la mitología cananea, Baal, hijo del dios supremo El, se enfrenta a Yam, dios del mar, y a Mot, dios de la muerte. Tras una complicada y encarnizada lucha, se hace con la realeza y con el palacio situado en una mítica montaña del lejano septentrión. Este mito cananeo, probablemente recitado en rituales estacionales, pretendía actualizar el triunfo sobre el caos y la muerte, asegurando así fertilidad a la naturaleza y a las personas.

<sup>7</sup> Sin embargo, en los textos mitológicos cananeos de la tradición de Ugarit no aparece explícitamente relacionada la creación con el mito de Baal.

tú hendiste con fuerza el mar,  
rompiste la cabeza del dragón marino;  
tú aplastaste la cabeza del Leviatán,  
se la echaste en pasto a las bestias del mar.  
Tú alumbraste manantiales y torrentes,  
tú secaste ríos inagotables.

Se trata del texto más claro, dentro del Salterio, relativo al material mitológico que venimos exponiendo: las aguas primordiales y sus monstruos, la victoria de Yahvé sobre éstos, que posibilita su acto creador y su proclamación como rey. Ante una derrota, quizá definitiva, caótica, en manos del enemigo (vv. 4-9), el israelita rememora en el culto, interpelando así a Dios, las antiguas hazañas de Yahvé. El Sal 89,7-15 nos ofrece una perspectiva análoga: Yahvé por encima de todos los dioses, dominador de las «aguas», vencedor del monstruo (Rahab), creador y rey. La mención del «mar» y el «oleaje» explica expresiones como la de Sal 65,7s:

Tú, que afianzas los montes con tu fuerza,  
ceñido de poder;  
tú, que reprimes el estruendo del mar,  
el estruendo de las olas  
y el tumulto de los pueblos.

Se trata de los montes primordiales, situados en el confín de la tierra, y de las aguas destructoras y caóticas que continuamente amenazan el orden y la existencia misma del cosmos. En idéntica clave podemos leer Sal 104,2-9.

Quedan así perfectamente ensambladas una serie de tradiciones recurrentes en los salmos en conexión con la lucha contra el dragón primordial: la creación (Sal 104), la realeza de Yahvé (Sal 93) y la tradición de Sión (Sal 74).

Si suponemos razonablemente que muchos de los salmos que se hacen eco de estas tradiciones mitológicas son preexílicos o exílicos, hemos de preguntarnos en consecuencia si no se cultivaría en el templo preexílico de Jerusalén una tradición de teológúmenos perfectamente estructurada que deberíamos calificar de «mito». Aunque no tengamos más remedio que movernos en el terreno de las conjeturas, una tal hipótesis explicaría perfectamente la compleja estructura del culto salomónico (cf. 1 Re 6-8).

Naturalmente este esquema mítico acabó convirtiéndose con el tiempo en un simple repertorio de imágenes utilizado

por los salmistas para describir poéticamente el carácter protector de Yahvé ante peligros de todo tipo. Yahvé defiende a su pueblo desde Sión, fortaleza natural identificada con la mítica montaña de la tradición literaria cananea relativa a Baal <sup>8</sup>.

Esta es la concepción del mundo compartida por los salmistas. Este es el marco natural en el que el israelita se siente interpelado por Dios. El lector moderno de los salmos se verá impelido a hacer una lectura crítica. Aceptar acríticamente la cosmología subyacente al Salterio desemboca en una interpretación perniciosa y conduce a un funesto fundamentalismo.

*c) El ser humano en el cosmos*

Hablar del marco natural en el que el hombre se siente interpelado no es suficiente para captar la naturaleza y dimensiones de la interpelación, si al propio tiempo obviamos la autocomprensión del sujeto interpelado en el seno de dicho marco. El hombre bíblico –también el autor y el recitador israelita de salmos– se percibía inmerso en el entramado del cosmos, no atrapado ni confundido con él, sino como eslabón de una cadena que arrancaba con la separación de luz y tinieblas, de aguas superiores y aguas inferiores (cf. Gn 1,3ss). El hombre pertenece al orden de las creaturas. Hasta tal punto que un trastorno cósmico afecta igualmente a las posibilidades de supervivencia del ser humano. Una especie de comunión de destinos. Si la creación era concebida como cosmos, como orden, el deterioro de un eslabón podía acabar con la cadena de las creaturas. El israelita también podía ser presa fácil del caos. Las fiestas agrícolas cananeas, que celebraban la victoria de Baal, dios de la fertilidad, sobre Mot, dios de la muerte, no sólo pretendían conservar en su «justo orden» y revitalizar la naturaleza inanimada durante la sequía; también el hombre debía comulgar en ese afán y esa necesidad de fertilidad y regeneración. El israelita compartía esta faceta de la antropología cananea. Un hermoso ejemplo de correspondencia entre regeneración social y regeneración de la naturaleza está representado por Sal 72,12-16; 85,2-6.13. Hasta tal punto esto es así, que los poetas del Salterio, sobre todo los compositores de súplicas o lamentaciones, expresaban las desgracias o males

<sup>8</sup> Consultar al respecto G. Wanke, *op. cit.*, 64-66.

de los que eran objeto recurriendo a imágenes míticas tomadas de un supuesto trastorno de la naturaleza. Conocidas son las expresiones de Sal 18,5s:

Me cercaban los lazos de la muerte,  
torrentes destructores me aterraban,  
me envolvían los lazos del Abismo,  
me alcanzaban las redes de la muerte.

El salmista en peligro de muerte compara su situación extrema con «torrentes destructores», imagen inequívoca de las aguas del caos primordial. La imagen es recuperada en el v. 17:

Desde el cielo alargó la mano y me agarró  
para sacarme de las aguas caudalosas.

Sal 43,8 se sitúa en la misma perspectiva:

Una sima grita a otra sima con voz de cascadas:  
tus torrentes y tus olas me han arrollado.

En esta misma línea puede leerse Sal 69,15s.

Cuando el hombre es testigo de la destrucción irrecuperable del orden social y de las instituciones, recurre apasionadamente al Dios creador del orden cósmico. ¿Cómo es posible que Sión haya sido aniquilada y que el cosmos siga en pie? (cf. Sal 74).

También en los himnos el salmista puede expresar su confianza en Yahvé describiendo con colorido mítico los eventuales peligros que le acechan. Dice Sal 46,3s:

Por eso no tememos aunque cambie la tierra  
y los montes se desplomen en el mar.  
Que hiervan y bramen sus olas,  
que sacudan los montes con su furia.

Hasta tal punto se siente el hombre en comunión con la naturaleza, que, al reconocer su calidad de creatura, invita a aquella a compartir su alabanza: 96,11-14; 98,4.7s; 100,1. Cuando el salmista manifiesta su fe en el carácter incommovible del cosmos (cf. 104,5), está confesando al propio tiempo su confianza en la permanencia del hombre sobre la tierra. Es ilustrativa a este respecto la lectura de la alianza con Noé: «Esta es la señal del pacto que hago con vosotros y con todo lo que vive con vosotros, para todas las edades» (Gn 9,12 y contexto).



Pero el israelita se sabe señor de todo lo creado, imagen y semejanza de Dios (cf. Gn 1,26), y receptor de un aliento divino de vida (cf. Gn 2,7). En este sentido, no sólo se siente superior al resto del orden de las creaturas, sino el único ser capaz de elevar su mirada a la esfera de lo trascendente. En realidad, la única creatura capaz de contemplar y alabar; el aliento divino le eleva irresistiblemente hacia el ámbito supranatural. Es el único intérprete del paso de Dios por el cosmos. Así lo expresa con contenida emoción el autor del Sal 8. Además, sólo el hombre sabe que la hazaña creacional de Yahvé fue en su favor (Sal 66,5ss).

## 2. *El marco social de la interpelación*

Si el israelita se siente en comunión con el cosmos, no es menos cierto que tal voluntad de comunión se manifiesta de manera eminente en el orden social. Como hemos podido comprobar líneas arriba, una de las formas literarias de la súplica y de la acción de gracias es la petición de bendiciones para los participantes en el ritual (p.e. Sal 118,26). Por otra parte, abundan en el Salterio fórmulas en las que el orante, consciente de su pertenencia a una comunidad socio-religiosa, se compromete a confesar y proclamar su liberación ante la asamblea (ver Sal 7,18; 69,31), o bien a alabar a Dios en público (cf. 109,30). Para el israelita, ocultar a los demás la recuperación física o la regeneración interior supone al mismo tiempo una traición a su vocación comunitaria y a la dignidad de Dios (cf. Sal 40,10s). Nos dice paradigmáticamente Sal 22,23-26:

Hablaré de ti a mis hermanos,  
 en medio de la asamblea te alabaré:  
 «Fieles del Señor, alabadlo;  
 linaje de Jacob, glorificadlo;  
 respetadlo, linaje de Israel;  
 porque no ha sentido desprecio ni repugnancia  
 hacia el pobre desgraciado,  
 no le ha escondido su rostro;  
 cuando pidió auxilio, lo escuchó».  
 Tú inspiras mi alabanza en la gran asamblea,  
 cumpliré mis votos delante de sus fieles.

a) *El Ungido de Sión*

De este marco social de la interpelación forman parte algunos aspectos de la ideología real. Según el sentir israelita, ya durante el primitivo periodo monárquico, el mundo habitable es gobernado por el rey de Jerusalén. Esta concepción no asienta sus bases en puras consideraciones intramundanas de política social, sino en el presupuesto teológico<sup>9</sup>, ampliamente difundido por el Próximo Oriente, de la naturaleza cuasi-divina del rey. El es el Ungido, el «hijo de Dios». Así, el dominio que ejerce el monarca sobre el mundo natural forma parte de la ideología real. La tierra y las naciones pertenecen al Ungido de Sión por concesión divina (cf. Sal 2,8); pero no sólo la tierra de Israel, sino todo el mundo conocido (cf. Sal 72,8; 89,26).

Mediante su unción, el rey de Israel era sacrosanto (cf. 2 Sm 1,14.16; 1 Sm 26,9). Pero era Yahvé quien había establecido una alianza perpetua con la dinastía davídica (Sal 89,20-38; cf. 2 Sm 7,8-16)<sup>10</sup>. En consecuencia, los reyes de Judá eran herederos naturales de dicha promesa e hijos de Dios (2 Sm 7,14). Esta «filiación» no era fruto de la generación divina del rey, como en Egipto; ni se pensaba que la monarquía había descendido del cielo en la era primordial, como en Babilonia. El rey de Jerusalén era descendiente de David por vía natural. Su filiación divina se expresaba en términos de adopción (Sal 2,7), de primogenitura (Sal 89,28). Su cercanía a Yahvé era tal que le correspondía un sitio a su derecha (cf. Sal 110,1). Más aún, el autor del salmo 45, presa sin duda de una emoción no contenida al contemplar una boda real (o quizá una coronación), llega a llamar al rey «dios» (45,6)<sup>11</sup>. Debido a esta cerca-

<sup>9</sup> «La divinización del rey no es ninguna necesidad, ni pura adulación cortesana, sino religión viva», afirma atinadamente S. Mowinckel, *Psalmenstudien* II (Cristiania 1922) 302.

<sup>10</sup> La operatividad de la unción, en consecuencia, no respondía a una pura concepción mecánica: «La unción quedaría reducida a una concepción tabú-mágica si perdiésemos de vista en algún momento que el rey en Israel recibe su dignidad y su cargo mediante la acción electiva de Yahvé», H.-J. Kraus, *Teología de los Salmos* (Salamanca 1985) 146.

<sup>11</sup> Los lexicógrafos sienten cierta incomodidad al traducir este versículo, pues, aunque el texto hebreo es claro: *kis'aka ʾlohim* («Tu trono, oh dios,...»), se presta a una doble traducción. Así, algunos suavizan la expresión: «Tu trono, como el de un dios...» (NBE); «Your throne is like God's throne» (NEB); «Your divine throne» (RSV); «Dein Thron, du Göttlicher,...» (E); o la aplican a

nía al ámbito divino, el rey dispone de la bendición de Yahvé, que supone prosperidad, orden, bienestar, paz y fecundidad para toda la comunidad israelita y sus campos (ver Sal 72). Ahora bien, tal proximidad a la divinidad no puede ni debe interpretarse como identidad, ni siquiera funcional<sup>12</sup>. A lo sumo, el monarca israelita era considerado vicerrey de Yahvé en Israel y en el mundo. La realeza cósmica de Dios está claramente atestiguada a lo largo del Salterio (Sal 89,19; 93,1s; 95,3s; 96,10; 97,1).

### *b) Obligaciones del Ungido*

En su entronización, el Ungido se compromete a actuar como representante de Yahvé, aceptando las obligaciones que implica su carisma regio en favor de su pueblo. En tal sentido era un sagrado deber real la defensa del derecho y la justicia, especialmente en favor de los más débiles (cf. Sal 72,1ss.12ss). El monarca tenía que someterse a la voluntad de justicia de Yahvé. Pero estas funciones regias no se circunscriben al recto ejercicio de la judicatura, sino que, como ha quedado dicho, se amplían a la prosperidad de la tierra y del pueblo, a la fertilidad del suelo y a la abundancia de las cosechas. La misión del rey, en ese ámbito de la prosperidad del país, se extendía a la defensa nacional frente a eventuales ataques enemigos. Si antaño había sido Yahvé en persona quien había acudido a la llamada de la guerra santa en favor de su pueblo, en el Israel monárquico es el rey, dotado de la propia fuerza de Yahvé, quien enarbola la bandera de la defensa del pueblo. En cierto sentido, la misión del rey traduce social y políticamente la propia actuación de Yahvé, su poder y las dimensiones de su soberanía.

Yahvé: «In eterno e per sempre sta il tuo trono, o Dio» (NVB). Es posible, sin embargo, que tenga razón Kraus cuando afirma: «*'elohim* (aplicado al rey) no es una apoteosis responsablemente consciente, sino una exaltación del estilo cortesano que ensalza al 'divino'... Es muy posible que tales exageraciones de Israel hubieran crecido en las tradiciones cananeas», H.-J. Kraus, *Teología de los Salmos*, 147-148.

<sup>12</sup> La filiación divina del rey, al enmarcarse en la teología de la elección, queda radicalmente desmitologizada.

*c) Función cultural*

Por lo que respecta a la teología de los salmos, es importante tener en cuenta que el monarca de Jerusalén desempeñaba funciones culturales, al menos en el periodo primitivo. Hay referencias textuales de que, en determinadas ocasiones, llegó a ofrecer sacrificios a Yahvé (cf. 1 Sm 13,9; 14,34; 2 Sm 6,13.17s; 24,25; 1 Re 3,4.15; 8,62; 9,25; 12,32; 2 Re 16,12s) y a consagrarle altares (cf. 1 Sm 14,33s; 2 Sm 24,21). Estas funciones, típicamente sacerdotales, fueron ejercidas también por miembros de la familia de David (cf. 2 Sm 8,18; 1 Re 1,9). Los reyes convocaban y presidían súplicas nacionales en determinadas ocasiones (cf. 1 Re 8,22-53). El rey David, desempeñando funciones claramente sacerdotales, bailó ante el Arca vestido con un efod y bendijo posteriormente al pueblo (cf. 2 Sm 6,14.18).

Las obligaciones del Ungido lugarteniente de Yahvé eran de tal importancia que algunos especialistas, fascinados por los paralelismos que ofrece la literatura de Mesopotamia, han deducido que la más importante función cultural del monarca consistía en su participación en el ritual del Festival de Año Nuevo<sup>13</sup>. Como no hay en el Antiguo Testamento evidencia directa de la existencia en Israel de este Festival del Próximo Oriente, dichos especialistas se han servido principalmente de los llamados «salmos de entronización» (en especial 47; 93; 96-99) para reconstruir sus posibles características. La denominada «escuela mito-ritual», convencida de que, en las religiones del Próximo Oriente, mito y ritual estaban orgánicamente vinculados, y ante la evidencia de que, tanto en Babilonia como en Ugarit, el ritual de Año Nuevo consistía en la «puesta en escena» del mito de la creación, concluyó que también en Judá se habría adoptado este modelo ritual, bien directamente o bien a través de un análogo festival en honor de El Elyón celebrado en la Sión jebusea predavídica. Los elementos fundamentales de tal rito consistían en la representación cuasi-dramática de la batalla y subsiguiente victoria de Yahvé sobre las fuerzas del caos (dando origen a la creación) y la procesión con el Arca, símbolo del trono del Creador, desde

<sup>13</sup> Amplia información en c. XI,II, 2, al hablar de S. Mowinckel.

donde se disponía a conceder vida y prosperidad a su pueblo. Junto a estos elementos básicos habría que destacar también la humillación y sufrimiento cultural del rey (dramatización de la muerte), que encarnaba a Yahvé, y el combate ritual contra sus enemigos, al propio tiempo enemigos de Dios y del pueblo. Dejando a un lado el problema histórico de la existencia del Festival de Año Nuevo en Judá, lo cierto es que no hay bases suficientes que permitan admitir la presencia del monarca en tales ritos representando a la divinidad. Prescindiendo al mismo tiempo de otras posibles exageraciones, no hay motivos para negar que el rey pudo haber encabezado la procesión con el Arca en una conmemoración cultural del contenido de la narración de 2 Sm 6, *hieros logos* básico de la tradición del arca-santuario en Jerusalén<sup>14</sup>. Concluyendo, podemos afirmar que la función del monarca en estos y otros casos consistía fundamentalmente en officiar de intermediario sacerdotal y representar al pueblo ante Yahvé en ceremonias penitenciales y súplicas públicas.

#### *d) Conclusiones*

Este es, en líneas generales, el marco social en el cual y a través del cual el israelita interpelaba a Dios y se sentía interpelado por El. Sin embargo, no hay que exagerar este marco de tal modo que acabemos con la impresión de que el individuo quedaba desdibujado en el cuerpo socio-político y su valor personal subsumido en la categoría de comunidad nacional o religiosa. Los salmos, es verdad, son testigos de la decisiva importancia de los valores comunitarios en el antiguo Israel. Pero no es menos verdad que la relación del individuo con Dios resulta más que evidente conforme vamos pasando las páginas del Salterio. Si observamos con detenimiento las peculiaridades de las súplicas individuales y las de las comunitarias o nacionales, podemos deducir que, a diferencia de éstas, claramente ancladas en la historia de la salvación y asociadas a la teología nacional, las súplicas individuales se arraigan decididamente en la historia del individuo, en su relación personal con Dios y en el ámbito familiar o de pequeño grupo. Precisamente, con la súplica individual pretende el orante, en

<sup>14</sup> Cf. H.-J. Kraus, *Teología*, 156.

la mayoría de los casos, apelar a Dios y solicitar su protección y la reintegración en el seno del pequeño grupo social del que en otro tiempo llegó a formar parte <sup>15</sup>.

### 3. *El marco trascendente de la interpelación*

Si proseguimos el camino de la interpelación a través de círculos concéntricos de menor a mayor diámetro, llegamos al ámbito de la trascendencia: desde el hombre, pasando por lo comunitario y su cabeza (el monarca) hasta llegar a Yahvé.

#### *a) Espacio sagrado: Sión, santuario de Dios*

Al tratar en el párrafo anterior los aspectos de la realeza israelita y su carácter sagrado, hemos llegado a la conclusión de que la dignidad y la función del monarca terreno dependían intrínsecamente de la realeza de Yahvé. El rey de Jerusalén es rey «por delegación». Así se percibe en la generalidad de los salmos reales y de los salmos de la realeza de Yahvé <sup>16</sup>. El Dios de Israel «reina en Sión» (Sal 9,12; cf. 76,3; 99,2). El israelita sabe que Yahvé reina en el cielo (Sal 2,4; 11,4; 93,1s; 103,19), que toda la tierra le pertenece (Sal 47,3), como creador (Sal 24,1s; 96,10), y que es capaz de penetrar en todo lo creado (Sal 139,7-12), es decir, que es omnipresente. Pero esta «dispersión espacial» de Dios es sólo aparente, pues el fiel sabe también que lo tiene a su disposición en Sión, en el santuario de la ciudad de David. Desde allí escucha las súplicas de los israelitas y allí recibe la alabanza que merece.

El comienzo del salmo 48 nos proporciona la descripción de Sión quizá más hermosa, poética y emotiva de todo el Salterio:

Grande es el Señor, y muy digno de alabanza  
en la ciudad de nuestro Dios, en su monte santo.  
Altura hermosa, alegría de toda la tierra

<sup>15</sup> Esta es la tesis de R. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit*, 23-49.

<sup>16</sup> «El ritmo de las grandes fiestas de Israel fue determinado primitivamente por la ordenación natural del año palestino. El calendario festivo de Israel es de origen cananeo, y, como tal, tiene la impronta de una religión campesina que ve en el acontecimiento de la siembra y la cosecha un fenómeno directamente sagrado», G. Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento II* (Salamanca 1972) 137.

es el monte Sión, vértice del cielo, capital del gran rey.  
Entre sus palacios, Dios descuella como un alcázar.

Los términos «grandeza», «altura», «vértice» y «descollar» pretenden describir lo indescriptible. Aunque lo más llamativo de Sión son los torreones de sus palacios, por encima sobresa-le su principal residente bajo el travestismo imaginativo de un alcázar defensivo. El poeta tiene que echar mano de elementos míticos como el «vértice del cielo» (ver I,1, «El marco natural de la interpelación»); es el recurso más idóneo para expresar que Sión es «divina». «Desde Sión, dechado de belleza, Dios resplandece» (50,2).

En medio de Sión se encuentra el santuario, la santa morada de Yahvé, que proporciona confianza y seguridad a sus fieles (Sal 46,6; 68,6; 76,3). El lugar más recóndito y santo es el *d<sup>bir</sup>*, la habitación íntima de Yahvé, hacia la que dirigen sus oraciones los israelitas (cf. Sal 5,8; 28,2; 138,2). Este santuario fue el lugar santo de la primitiva población jebusea de Jerusalén, con anterioridad a la conquista de David. Es de suponer que, conforme pasó el tiempo, sus tradiciones fueron adaptadas a la fe yavista por los monarcas de Judá, motivo por el que el templo de Sión se convirtió en lugar obligado de peregrinación de todo Israel, como puede deducirse del Sal 122. Pero convendría hacer algunas precisiones para completar este cuadro.

Hablar de adaptación de las tradiciones culturales de Sión a la fe yavista no obvia la pregunta relativa a las circunstancias que favorecieron dicha adaptación y que convirtieron a Jerusalén en el «centro del cosmos» geográfico y religioso. A este respecto resulta legítimo, desde el punto de vista de la religiosidad popular, suponer que la vinculación a Sión de algunas tradiciones específicamente israelitas facilitaron necesariamente la fusión teológico-religiosa. Todos los especialistas están de acuerdo en el decisivo papel que jugó el Arca de la alianza en este proceso. Según la tradición literaria israelita, el Arca, escabel del «Señor de los ejércitos, entronizado sobre querubines» (1 Sm 4,4), había tenido antiguamente su morada en el santuario de Silo, si bien, tras las luchas con los filisteos, fue a parar a la casa de un tal Abinadab (1 Sm 7,1). Por 2 Sm 6, «documento fundacional» de la elección de Jerusalén, sabemos que aquel objeto sagrado de culto fue trasladado oficialmente por David a la nueva capital, tras la unión política de

Israel y Judá. A partir de entonces, el rey se propuso construir un santuario central que albergara el Arca y que sirviese de privilegiado lugar de culto para «todo Israel». La decisión fue trascendental, pues, al propio tiempo que David consolidaba la recién estrenada unidad política, la presencia en Jerusalén del paladión del dios de la guerra santa obligaba a que todos los israelitas dirigieran allí sus miradas, favoreciendo así la unidad religiosa.

Desde esta perspectiva es fácil suponer, como hemos afirmado más arriba, que las tradiciones religiosas del antiguo santuario jebuseo se fueron amalgamando con la teología israelita vinculada al Arca. El Yahvé guerrero, «pastor de Israel» y «guía de José» (cf. Sal 80,2), hace suyos los epítetos que en la antigua tradición de Sión se aplicaban a El Elyón: «Dios Altísimo», «creador», «rey» y «juez». La interpretación mítica del espacio, compartida por los pueblos semitas de aquella área geográfica, facilita por otra parte la fusión de las ideas relativas al reinado celeste y al reinado terrestre de Yahvé. Sión representa no sólo el centro del mundo, sino el centro del cosmos, de tal modo que el camerín del santuario (*débir*) forma parte propiamente del espacio celeste. De otro modo no se explicaría que las puertas del templo reciban el llamativo apelativo de «puertas eternas», es decir, las puertas del santuario celeste (cf. Sal 24,7.9). El templo jerosolimitano trasciende así las dimensiones del espacio humano. Los salmos son testigos indirectos de lo que venimos diciendo (consultar entre otros Sal 9,12; 11,4; 103,19; 123,1; 132,13s).

Los «salmos de las subidas» (120-134) son testigos de la admiración y la piedad que los israelitas demostraban por el santuario de Sión, y de la emoción y el sobrecogimiento que despertaba en ellos su cercanía. La participación en las tres peregrinaciones anuales constituía la mayor aspiración del israelita piadoso y la manifestación más elocuente de su fe (ver c. IX,II,3, el apartado dedicado a los himnos).

*b) Tiempo sagrado: culto, ritmo natural e historia*

El pueblo de Israel se autocomprendía como pueblo elegido y heredad de Yahvé. Pero, al propio tiempo, sabía que tal privilegio implicaba un compromiso cultural. El espacio sagrado del templo postulaba una concepción sagrada del tiempo; el ciclo de las estaciones dictaba el ritmo de las festividades



israelitas y de su entrega al servicio de Yahvé<sup>16</sup>. Aunque no puede hablarse de una pura concepción mítica del tiempo en la sociedad israelita, es erróneo y perjudicial pasar por alto que el ritmo estacional facilitaba al israelita la aprehensión de un cuadro simbólico de vida-muerte de infinitas posibilidades. Es normal, pues, que en los salmos abunden expresiones e imágenes tomadas del ámbito de la agricultura, y llamativo que los poetas del Salterio construyan a partir de ellas sus más bellos e inspirados poemas (p.e. Sal 65).

Ahora bien, todas estas concepciones firmemente arraigadas en la cultura israelita, fruto sin duda del proceso de sedentarización en Canaán y de la adopción de modelos de producción agrícola, no pueden hacernos olvidar que la fe yavista tenía un sólido fundamento histórico. Los salmos son testigos de las implicaciones históricas de dicha fe. No tenemos más que leer Sal 78; 105; 106 y 136, entre otros. En ellos podemos descubrir, desde la simple mención a la más genuina recitación, las tradiciones histórico-salvíficas básicas de Israel: patriarcas, éxodo de Egipto, revelación en el Sinaí y estancia en el desierto (se incluyen posteriormente el paso del Jordán y la entrada en Canaán). Todo este repertorio de tradiciones fue claramente actualizado en el culto celebrado en el santuario de Sión. Como podemos observar, se trata de las antiguas tradiciones recogidas en el complejo literario conocido como Pentateuco. Sin embargo, hemos de admitir que, junto a este primitivo complejo de tradiciones, se yerguen con decisión en el Salterio las relativas a David, fundador del culto en Jerusalén y punto de referencia obligado de la línea monárquica de Judá.

Retomando lo dicho hasta el momento, parece obvio pensar que los grupos seminómadas provenientes de la estepa palestina eran portadores del núcleo fundamental de tradiciones históricas tal como se refleja en el Pentateuco; que su contacto con la tierra de cultivo y la adopción de modelos de producción agrícola les puso en contacto no sólo con la salmodia ca-

<sup>16</sup> «El ritmo de las grandes fiestas de Israel fue determinado primitivamente por la ordenación natural del año palestino. El calendario festivo de Israel es de origen cananeo, y, como tal, tiene la impronta de una religión campesina que ve en el acontecimiento de la siembra y la cosecha un fenómeno directamente sagrado», G. Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento II* (Salamanca 1972) 137.

nanea, sino con los mitos de la fertilidad; que la conquista de la fortaleza jebusea por parte de David (cf. 2 Sm 4,6-16) facilitó el comienzo de la fusión de las tradiciones históricas de Israel con la teología autóctona (el Dios Altísimo, creador, rey, juez y dispensador de *šalom*) y la instauración de un santuario nacional; que la alianza de Yahvé con la casa de David (cf. 2 Sm 7) y la ideología real implícita entraron a formar parte del resto de las tradiciones históricas. Aunque este cuadro se resienta de esquematismo y de una cierta simplificación estructural, lo cierto es que el israelita entendía su servicio cultural a Yahvé, y se sentía interpelado, en el marco de las tradiciones mitológicas de Canaán y como respuesta a sus intervenciones históricas liberadoras o consolidadoras. Carece de fundamento y resulta superfluo preguntarse por cuál de los dos aspectos sobresale en la teología del Salterio. Ni Israel era un pueblo de mentalidad estrictamente histórica, ni Canaán un país anclado exclusivamente en el pensamiento mítico. Ambos aspectos constituyen dos modos complementarios de autocomprensión del ser humano, dos respuestas a las necesidades elementales del hombre. El profeta Oseas sabía que Yahvé había intervenido eficazmente en la historia de Israel, pero al mismo tiempo pudo hacer ver a sus contemporáneos que El era la fuente del trigo, el vino y el aceite (cf. Os 2,10).

Santuario y culto, junto con la teología a ellos referida, constituían el marco trascendente en el que el israelita se sentía interpelado y desde el que interpelaba a Yahvé.

## II. DIOS SUJETO/OBJETO DE LA INTERPELACION

### 1. *El ámbito natural de Dios*

Puede resultar infructuoso, y hasta cierto punto ser ilegítimo desde una sana metodología bíblica, hablar del ámbito natural de Dios. El Dios del Antiguo Testamento no es concebido como un ser personal estático, como una realidad *in se* y *per se*, sometible al análisis de la especulación filosófica de corte greco-occidental. El Dios de la tradición bíblica se autodefine y es percibido como alteridad. Desde este punto de vista, resultaría ocioso preguntarse por su ámbito natural, en sentido cósmico. El Salterio no es aficionado a las especulaciones cosmológico-teológicas. Si algo tiene que decir, se contenta con sugerencias. De hecho, las descripciones sálmicas del hábitat celes-

te divino responden sin más a clichés de corte mítico, tópicos adoptados del ámbito cultural cananeo. Los poetas se sirven de ellos para sugerir lo indescriptible.

*a) La morada de Dios*

Una vez hecha esta salvedad, sería suficiente apuntar algunos detalles. En I,1 hemos podido descubrir el marco natural donde el israelita se siente interpelado. La concepción bíblica del cosmos como hábitat humano lleva aneja la idea de creación y de Creador. Los «más altos cielos» o «los cielos de los cielos» (Sal 148,4) constituyen la morada de la divinidad. En ellos está entronizado Yahvé (cf. Sal 11,4). En los salmos, la imagen del palacio celeste, que forma parte de la imaginería relacionada con la ideología real aplicada a Yahvé, «soberano de todos los dioses» (Sal 95,3), ha influido decididamente en la descripción de la morada de Yahvé, haciéndola más colorista. A este persistente teologúmeno del Salterio parece, a primera vista, contraponerse la antigua tradición israelita que relaciona a Yahvé con el Sinaí-Horeb, la montaña de Dios (Jue 5,5). Por otra parte, cuando Elías, presa de una profunda crisis personal, pretende encontrarse consigo mismo y con su dios, emprende un largo viaje hacia «el Horeb, el monte de Dios» (1 Re 19,8ss). Sin embargo, a pesar del empeño de alguna escuela de investigadores en afirmar que Yahvé, en los albores de la fe israelita, no tenía su morada en el cielo, no puede aducirse un solo texto del Antiguo Testamento que confirme categóricamente tal aserto<sup>17</sup>. Otro tanto puede decirse de la teoría que circunscribe la presencia de la divinidad al espacio del santuario. Según sus defensores, los israelitas habrían hecho suya, y habrían aplicado a Yahvé, la creencia cananea en la continua presencia de El en los santuarios donde se le rendía culto. Pero tal teoría pone de manifiesto un desconocimiento básico de la teología cananea y una interpretación sesgada de la tradición bíblica. Según el Antiguo Testamento en general y los salmos en particular, Yahvé tenía su morada en el cielo, aunque su presencia en él fuese esencialmente dinámica. Esa es otra cuestión. Desde el cielo atiende Yahvé las súplicas de los individuos y del pueblo; hacia él levantan los fieles su mirada en

<sup>17</sup> Ver crítica en W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento II* (Madrid 1975) 191ss.

busca de ayuda y protección (cf. Sal 123,1). Como hemos dicho más arriba, estas alusiones al ámbito «natural» de Yahvé no responden a curiosidades metafísicas. Se trata de expresiones plásticas que sólo pretenden poner de relieve la omnipresencia y omnipotencia divinas (cf. Sal 11,4; 14,2; 29,10; 33,13s; 102,20; 113,5s).

#### b) *Servidores de Dios*

Entre el servicio del palacio del rey celeste se cuentan los mensajeros divinos, los querubines y los ejércitos (*šeba'ot*); en ocasiones son mencionados los otros dioses (cf. Sal 82,1; Job 1,6) o «hijos de Dios» (cf. Sal 29,1).

#### • *Mensajeros divinos*

Esos mensajeros (*mal'akim*, llamados también «santos», cf. Sal 89,6.8) son los seres que la tradición greco-latina convirtió en «ángeles», ejecutores de las órdenes del soberano del universo (cf. Sal 34,8; 35,5s; 91,11; 103,19-20; 148,2). Los salmos no nos proporcionan pistas claras que nos conduzcan a los orígenes de esta creencia. Pero es posible que estos mensajeros estén relacionados con los cultos a los astros y a los meteoros tan ampliamente difundidos por el Próximo Oriente. Los astros, divinizados por ejemplo en la antigua Babilonia, llegaron a ser concebidos por los israelitas no como divinidades autónomas, sino como personificaciones sometidas al servicio de Yahvé. No podemos aducir ningún texto del Salterio que pueda corroborar esta idea, fácilmente deducible por otra parte de la literatura religiosa próximo-oriental. Sin embargo, hay dos pasajes que bien podrían representar un indicio del proceso de desmitologización patrocinado en este campo por la fe yavista. En Sal 35,5 se dice: «Sean paja a merced del viento, cuando el mensajero del Señor los desbarate». Este claro paralelismo sugiere la posibilidad de que, en su origen histórico-religioso, un huracán destructor fuese percibido como una fuerza divina autónoma. ¿Qué decir a este respecto de Sal 104,4a: «los vientos te sirven de mensajeros»? También Sal 103,2ss podría sustentar esta hipótesis: «mensajeros» y «ejércitos» son mencionados junto a los astros y los meteoros.

- *Los ejércitos de Dios*

El título *yhwh š'ba'ot*, «Señor de los ejércitos», o la forma compuesta y seguramente más reciente *yhwh 'elohe š'ba'ot*, «Señor, Dios de los ejércitos», relativamente frecuente en el Salterio, ofrece ciertas dificultades interpretativas desde el punto de vista histórico-religioso<sup>18</sup>. ¿Cuál es la naturaleza de estos ejércitos al servicio del soberano del cielo? Lo primero que hay que tener en cuenta es que se trata de una epiclesis cultual ciertamente primitiva<sup>19</sup>. La fórmula más larga aparece en 1 Sm 17,45 referida a los ejércitos israelitas. Sin embargo, debido al uso que de ella hace la literatura profética (ciertamente no favorable al poderío político-militar israelita; cf. Is 1,9; 2,12; 3,1; 10,23; Jr 2,19; 9,14; 19,15; etc.), difícilmente puede admitirse que los profetas la hayan interpretado sólo militarmente. Por otra parte, textos como Sal 103,21; 148,2 (cf. Gn 2,1) han inducido a numerosos especialistas a ofrecer una explicación mitológica: en su origen, y al margen de las ulteriores aplicaciones religiosas que de la fórmula se hayan hecho en el seno de la tradición bíblica<sup>20</sup>, tales «ejércitos» harían referencia a los seres celestes, a los astros; una concepción cosmológico-dinámica. En consecuencia, cabe pensar que la fórmula *yhwh ('elohe) š'ba'ot* está conectada tanto con los míticos poderes sobrenaturales de la religiosidad cananea cuanto con los ejércitos israelitas en el marco de la guerra santa<sup>21</sup>.

- *Los querubines*

En el Salterio aparecen algunos seres fantásticos relacionados con el ámbito «natural» de la divinidad: los *k'rubim*, «querubines». En la teofanía del Sal 18 se dice que Yahvé «volaba a caballo de un querubín» (v. 11). Aunque sólo existen

<sup>18</sup> Consultar, entre otros, J.P. Ross, *Jahweh Šeba'ôt in Samuel and Psalms: VT 17 (1967) 76-92*.

<sup>19</sup> Cf. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I*, 43.

<sup>20</sup> De hecho, las posibilidades interpretativas de la fórmula están condicionadas por los distintos estratos de tradición que se advierten en el Antiguo Testamento. Cf. H.-J. Kraus, *Teología*, 22.

<sup>21</sup> La opinión de Kraus de que el término *'elohim* podría servir de «concepto recapitulador» del conjunto de fuerzas cósmicas de la religión natural cananea, y de que el nombre *yhwh* daría por supuesto *š'ba'ôt* en el sentido militar expuesto, no deja de ser una hipótesis de trabajo. Cf. H.-J. Kraus, *Teología*, 22s.

tres menciones de estos seres en los salmos (18,11; 80,2; 99,1), el resto del Antiguo Testamento habla de ellos en más de ochenta ocasiones. ¿A qué o quién se refiere Sal 18,11? A juzgar por el libro de Ezequiel (especialmente c. 10), donde el término aparece en 29 ocasiones, los querubines eran seres mixtomorfos, mitad hombre y mitad animal alado, imagen deducible, por otra parte, de ciertas representaciones artísticas murales de la cultura babilónica. La función de estos seres consistía en hacer guardia junto al trono de la divinidad y servirle de centinelas y defensores<sup>22</sup>. Ahora bien, en ciertos textos de la tradición literaria babilónica, estos querubines alados eran considerados espíritus del viento o de las nubes tormentosas. Si volvemos ahora a Sal 18,11, observamos que tan original cabalgadura de Yahvé aparece mencionada entre un conjunto de meteoros. ¿Qué decir entonces de Sal 104,3: «Las nubes te sirven de carroza, avanzas en la alas del viento»? (cf. Sal 68,5). Podemos en consecuencia deducir que en Israel persistía, al menos como figuración literaria, la idea de que los querubines eran seres pertenecientes al ámbito de la divinidad, identificados con la nube tormentosa, mítica cabalgadura de Yahvé. Es interesante observar que los otros dos textos del Salterio que mencionan a los querubines (80,2; 99,1) lo hacen en relación con la tradición del Arca. Sólo 18,11, un salmo probablemente muy antiguo, parece recoger restos de una tradición mitológica cananea. ¿Se puede explicar esto como fruto de una tarea de «censura» practicada durante el proceso de recopilación y redacción definitivas del Salterio?

- *Los hijos de los dioses*

En el mundo celeste, ámbito de la divinidad, existen otros seres o poderes al servicio de Yahvé: los *b'ne 'elim*, «(hijos de los) dioses» (Sal 29,1; 89,7). A la hora de precisar su naturaleza, los especialistas se inclinan a pensar que «Israel recibió la

<sup>22</sup> En cuanto que el jardín del Edén era concebido como morada de Yahvé, los querubines de Gn 3,24 aparecen como guardianes del espacio divino. Por otra parte, en la tradición literaria del Antiguo Testamento, los querubines son mencionados frecuentemente en relación con el Arca de la alianza, símbolo del trono y de la presencia de Yahvé, en la epiclisis litúrgica: «Señor de los ejércitos, entronizado sobre querubines» (1 Sm 4,4; cf. 2 Sm 6,2; 2 Re 19,15; Is 37,16; 1 Cr 13,6).

idea del panteón de los dioses y de seres celestes que rodean a la suprema divinidad que constituye el vértice de la monarquía. Esta idea penetró en Israel desde el ámbito sirio-canaano... Se trata de poderes celestes subordinados, privados de poder, que están completamente vueltos hacia Yahvé y carecen por completo de esencia divina independiente»<sup>23</sup>. En el Salterio, en efecto, encontramos algunos textos que corroboran esta opinión. En Sal 8,6 sorprende la afirmación de que Yahvé ha hecho al hombre «un poco inferior a (los) dios(es)» (*'elohim*); Sal 82,6 menciona a Dios (*'elohim*) juzgando en la «asamblea de los dioses», en el «círculo de los dioses»; Sal 86,8 nos dice: «Nadie como tú entre los dioses (*ba'elohim*), Señor». En la misma línea podría aducirse Sal 58,2: «¿En verdad decretáis lo que es justo, oh dioses?»<sup>24</sup> Parece, pues, oportuno concluir que efectivamente la teología cananea dejó su impronta en el Salterio. La religión de Canaán ha podido ser mejor conocida a través de la literatura de Ugarit<sup>25</sup>. Según algunos textos de esta cultura, los *bn 'ilm* (los *b'ne 'elim* bíblicos) eran como dioses que integraban el panteón local, a cuya cabeza se encontraba El, de quien aquellos eran hijos<sup>26</sup>. De todos modos, y a juzgar por algún texto sálmico, no pueda admitirse la existencia de una ideología mítica en el Salterio. Parece ser que fue imponiéndose gradualmente la tendencia a suprimir estos personajes, sin duda molestos dentro del esquema teológico yavista<sup>27</sup>. Nos dice Sal 96,4s: «Grande es Yahvé y muy digno de alabanza, más admirable que todos los dioses; pues los dioses de los pueblos son apariencia»<sup>28</sup>, pero Yahvé ha

<sup>23</sup> H.-J. Kraus, *Teología*, 62.

<sup>24</sup> El texto masorético dice *'elem*, que la mayor parte de los lexicógrafos lee *'elim*, «dioses».

<sup>25</sup> Para todo lo referente a las relaciones Ugarit-Israel en el plano de la teología, consultar O. Loretz, *Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament* (Darmstadt 1990).

<sup>26</sup> Interesante respecto a esta temática la obra de J.L. Cunchillos, *Cuando los ángeles eran dioses* (Salamanca 1976).

<sup>27</sup> «Todas estas afirmaciones de los salmos... deben ser sometidas a una interpretación desmitologizadora. No olvidemos que se trata de ver y explicar los rudimentos de concepciones mitológicas y metafóricas en su contexto relacionado con Yahvé. La imagen mítica del mundo no existe en el Antiguo Testamento; pero sí se dan una serie de fragmentos que ponen de manifiesto, en diverso grado de irradiación, su origen derivable de la historia de las religiones», según H.-J. Kraus, *Teología*, 63.

<sup>28</sup> Observemos un dato estilístico. El término hebreo que traducimos por

hecho los cielos». Sólo Yahvé es creador, y por tanto Dios y juez supremo.

## 2. El ámbito dinámico de Dios

Como hemos indicado más arriba, el Antiguo Testamento no concibe estáticamente a la divinidad. Desde la primera página del Génesis Dios se define por la alteridad, no en sentido metafísico sino dinámico-religioso. A partir de la primera interpelación de Dios al hombre (cf. Gn 3,9), la Biblia enfoca decididamente su teología desde la alteridad. Dios es Dios-para-el-hombre. No quiere esto decir que el israelita obviase la pregunta por la esencia de Dios; simplemente desconocemos ese dato.

### a) La teofanía

En el apartado anterior hemos visto cómo el ámbito natural de Dios está habitado por otros seres que le sirven de centinelas, consejeros o mensajeros. Estos restos de representaciones mitológicas de raíz cananea se encuentran también en el ámbito dinámico de la divinidad. Yahvé puede comunicarse al hombre a través de sus mensajeros (cf. Gn 18,2-14; Nm 22,22; Jue 6,11; 1 Re 19,5-7; 2 Re 19,35). Sin embargo, está claro que Dios puede comunicarse personalmente al hombre o a la comunidad israelita. Existen numerosos textos en el Antiguo Testamento que así lo confirman. Este tipo de manifestaciones, de un llamativo colorido mítico, se conocen con el nombre de teofanía. Recordemos que, según la tradición religiosa y literaria del Antiguo Testamento, el ámbito «natural» de Yahvé está relacionado con elementos ígneos, como puede deducirse de Ez 1,4.13; 10,2.6s; 28,14,16. Incluso podría hablarse de la naturaleza ígnea de la divinidad (cf. Ex 24,17; Dt 4,24; Is 30,27; Sal 18,9). Si esto es así, resulta evidente observar cómo el fuego constituye un elemento concomitante a la percepción de la presencia de Yahvé en los distintos tipos de manifestaciones: el fuego del santuario del desierto (Ex 40,38; cf. Is 4,5), la columna de fuego (Ex 13,21s; Nm 14,14; cf. Sal 78,14;

«apariencia» es *'elilim*. Sin duda el poeta ha querido sugerir una aliteración implícita, pues *'elilim*, «apariencia», recuerda a *'elím*, «dioses».



105,39)<sup>29</sup>. Si el ámbito natural de la divinidad y hasta su misma naturaleza participan de las cualidades del fuego, también el ámbito dinámico en el que Yahvé se desplaza para manifestarse (teofanía) está regido por idénticas imágenes<sup>30</sup>. Yahvé recorre el espacio envuelto en fuego, entre nubarrones tormentosos y viento huracanado, lanzando terroríficos rayos; su desplazamiento va causando trastornos en la naturaleza: tiemblan los montes primordiales y se tambalean los cimientos del orbe. Para confirmar todo esto, es suficiente consultar textos como Sal 18,8-16; 29,3-9; 50,3; 68,8ss; 77,18ss; 97,2-5; 104,4; 144,5s. Todas estas páginas ponen de manifiesto que la teofanía era un recurso literario utilizado por algunos poetas para presentar la revelación como algo dinámico, como acontecimiento<sup>31</sup>.

Pero la manifestación va acompañada de la palabra. La teofanía no puede ser relegada al trastero literario de lo mitológico, como algo inservible, pues si Yahvé «baja» al ámbito del hombre lo hace para revelar su voluntad y para actuar en consecuencia, liberando o condenando. De ahí que nos parezca atinada la severa reprimenda de Kraus al concepto de «revelación como historia» de Pannenberg<sup>32</sup>. Oponer historia a teofanía implica emprender un falso itinerario en la elaboración de una teología bíblica.

#### *b) La palabra*

La palabra constituye otro elemento decisivo del ámbito dinámico de Yahvé, aislada o vinculada a la representación literaria de la teofanía. Hablar de «revelación» en el Antiguo Testamento nos obliga a situarnos no tanto en el ámbito del discurso teórico cuanto en el del acontecimiento de la autocomunicación de Yahvé. La falta de un término técnico hebreo que corresponda a nuestro concepto de revelación queda paliado por el continuo recurso bíblico al antropomorfismo de la

<sup>29</sup> Para todas estas ideas, consultar V. Morla, *El fuego en el Antiguo Testamento. Estudio de semántica lingüística* (Valencia-Bilbao 1988) 54-57.

<sup>30</sup> Desde el punto de vista literario, es paradigmática la teofanía del Sinaí (Ex 19,16-23), aunque no puede decirse que haya servido de modelo al resto de este tipo de representaciones en el Antiguo Testamento.

<sup>31</sup> Sobre la teofanía especialmente en los salmos, cf. J. Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (Neukirchen-Vluyn 1977); también H.-J. Kraus, *Teología*, 48s.

<sup>32</sup> Cf. H.-J. Kraus, *Teología*, 49.

palabra. Podíamos decir, sin peligro de simplificar, que los distintos aspectos de la autocomunicación de Yahvé se cristalizan en la teología del nombre. El nombre de Yahvé (*šem yhw*) constituye la quintaesencia de la revelación. No es concebible un servicio litúrgico en el que se desconozca el nombre de la divinidad objeto de tal servicio. Si el pueblo guiado por Moisés quiere rendir culto a su dios en el desierto (cf. Ex 5,1; 7,16; 8,23) es porque previamente Yahvé había comunicado al libertador su nombre (cf. Ex 3,13-15). Esta autopresentación de Yahvé constituye el núcleo de su autocomunicación. La palabra queda confirmada y recibe su validez en la naturaleza (nombre) del hablante. De ahí que la autopresentación de Yahvé («Yo soy Yahvé»; cf. Sal 50,7; 81,11) se sitúe en la base de su voluntad de comunicación al hombre. En los salmos, decir *šem yhw* equivale a proclamar «todo lo que él es»; es signo de su identidad<sup>33</sup> y garantía de su presencia salvadora. Así, el santo nombre de Yahvé (cf. Sal 11,9) es conocido (Sal 9,11; 72,2), invocado (79,6; 80,19; 116,4), festejado (122,4), amado (5,12) y respetado (86,11), porque es digno de confianza (33,21; 54,3) y porque el propio Yahvé lo ha confiado a su pueblo. El nombre (*šem*) y la palabra (*dabar*) ejercen la función de intermediarios; Yahvé se sirve de ellos para darse a conocer.

En la tradición del Antiguo Testamento, la palabra de Yahvé resuena ya en el silencio del caos primordial, en los albores del ser del cosmos (Gn 1; cf. Sal 33,9; 147,18); se deja oír desde la cortina de fuego y humo en la teofanía del Sinaí. Yahvé se comunicó de diversos modos a patriarcas, jueces, reyes y profetas. Pero, si nos centramos en los salmos, descubrimos que el santuario de Sión constituye el lugar privilegiado de la palabra de Yahvé. Y no se trata de una concepción exclusivista (como hemos podido observar al presentar el ámbito natural de Dios). Al ser los salmos poesía cultural y diálogo religioso, el templo, morada de Yahvé (cf. Sal 76,3; 84,8; 132,13; 135,21), emerge como lugar natural de la confesión de dolor o de gozo. A él recurre el orante para escuchar una palabra que explique, y así alivie, su sufrimiento; una palabra en clave de oráculo de

<sup>33</sup> «Identidad significa que Yahvé no sólo 'se llama', sino que es tal como se ha presentado y como será invocado», H.-J. Kraus, *Teología*, 24.

salvación<sup>34</sup>, pues sabe que el Señor bendice desde Sión (cf. Sal 128,5; 134,3). Pero esta palabra de Yahvé puede presentar características negativas de juicio condenatorio, que pone fin a un alegato presentado por el orante en el santuario.

### c) *Santidad de Dios*

Como ya hemos dicho, el israelita no manifiesta una preocupación directa por conocer la esencia de Yahvé (al menos a partir de las categorías occidentales), pero la percepción del carácter dinámico de sus manifestaciones le proporciona una vía de acceso a sus cualidades. Yahvé no sólo se dice en su palabra; el despliegue de su poder en la teofanía facilita también la comprensión de su «ser-para-el-hombre» por parte del israelita piadoso<sup>35</sup>. En este sentido, las cualidades de Yahvé son atributos de su automanifestación. La santidad constituye el atributo por antonomasia del dios de Israel: Yahvé es santo (*qadoš* 22,4; 71,22; 78,41; 89,19; 99,3.5.9; 111,9). Prescindiendo de su posible origen siropalestino<sup>36</sup>, el concepto de santidad aplicado a Yahvé ha experimentado una configuración peculiar en el marco de la teología israelita. Desde este punto de vista histórico-religioso, no podemos pretender un ensayo de comprensión aséptica del concepto bíblico de santidad a partir de la moderna teología occidental. Yahvé es el Santo *de Israel*, que ha elegido al pueblo y le ha convertido en el objeto de sus promesas; santo porque es eminente, excelso y temible, adjetivos que expresan la peculiaridad de su «ser-otro», su absoluta soberanía y su incontrolable libertad. Pero se trata de aspectos dinámicos, no de propiedades esenciales o estáticas<sup>37</sup>. Es cierto que no podemos afirmar que este concepto de santidad sea decisivo en el tejido verbal del Salterio (de hecho, el término *qadoš* aparece sólo en ocho ocasiones referido claramente a Yahvé). Sin embargo, la frecuencia de conceptos análogos co-

<sup>34</sup> Sobre el oráculo sacerdotal de salvación en el marco del culto, cf. J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*: ZAW 52 (1934) 81-92.

<sup>35</sup> Una combinación paradigmática de ambos elementos en Ex 33,18-23 y 34,6ss.

<sup>36</sup> Para esta discusión, cf. H.-J. Kraus, *Teología*, 32s.

<sup>37</sup> Sobre estas ideas cf. H. Wildberger, *Jesaja 1-12 BK XI* (Neukirchen 1980) 249.

rroboran la impresión de que nos encontramos ante la «magnitud» más eminente de Yahvé y más definitoria de su «ser-para-Israel».

*d) Gloria de Dios*

La santidad de Yahvé, sentida pero inalcanzable a los sentidos, tiene su manifestación «material» en la luz de su gloria (*kabod*). El Santo Rey de Israel (cf. Sal 89,19) se hace patente en el símbolo luminoso de su gloria. Yahvé es el Rey de la Gloria (Sal 24,7ss). Aunque nos encontramos ante un estereotipo literario de honda raigambre en la tradición bíblica, es probable que la expresión «gloria de Yahvé» (*k'ebod yahweh*) se refiriera originalmente, en los albores de su evolución histórico-religiosa, a los primeros rayos del sol naciente en el equinoccio que precedía al día de Año Nuevo del calendario israelita. La gloria de Yahvé no es en su origen otra cosa que la expresión simbólica y la realidad luminosa visible de la santidad misma de Yahvé<sup>38</sup>. Desde este punto de vista se comprende fácilmente el repertorio de afirmaciones del Salterio referentes a esta gloria. La *k'ebod yahweh* se eleva sobre los cielos (Sal 113,4), que, al estar henchidos de ella, se sienten animados a proclamarla (Sal 19,2). Pero la gloria de Yahvé no es una dimensión divina estática, sino esencialmente dinámica. De ahí que se derrame llenando la tierra (Sal 57,6.12; 72,19b; 108,6) e incluso habitando en ella (Sal 85,10). Pero el destino que el hombre comparte con la tierra en el ámbito creatural convierte también a aquél en destinatario de esa gloria divina (Sal 8,6; 84,12; 62,8; 73,24), de manera eminente al rey (Sal 21,6). Sin embargo, esa comunión de destinos del hombre y la realidad creada no se circunscribe a la recepción de la gloria; del mismo modo que los cielos proclaman la gloria de Yahvé, también el israelita debe cantarla, proclamarla y celebrarla (Sal 66,2; 72,19a; 96,7s; 145,11; 149,5), y no sólo entre sus correligionarios, sino a todas las naciones (Sal 96,3; 145,12). Hay que compartir gratuidad y plenitud, pues también los pueblos tienen capacidad de contemplar la gloria de Yahvé (Sal 97,6). Esa gloria de Yahvé, grande (Sal 138,5) y eterna (Sal 104,31),

<sup>38</sup> Consultar principalmente J. Morgenstern, *The Fire upon the Altar* (Leiden 1963) 7ss; Id., *Biblical Theophanies: ZAss* 25 (1911) 139-193; 28 (1913) 15-60.

se convierte en elemento kerigmático porque se manifiesta esencialmente como presencia salvífica (cf. Sal 102,17).

### 3. *El ámbito histórico de Dios*

Descripciones plásticas como las de Ez 1 y 10 son ajenas a los intereses de los escritores del Antiguo Testamento. La pregunta por la esencia de Dios nos la hacemos los occidentales; un israelita respondería a tal cuestión recitándonos la parénesis catequética de Dt 6,20-25. La naturaleza del Dios del Antiguo Testamento, y del Salterio en particular, se percibe desde sus «dimensiones».

#### *a) Dimensión de memorial*

Está claro que, en el acontecimiento de lo que denominamos «revelación», el Dios de Israel se autocomunica a sí mismo. Como hemos podido ver, no es otra la intención de la fórmula de autopresentación «Yo soy Yahvé» (Ex 6,2; cf. Sal 50,7; 81,11). Pero no se trata de la definición de una esencia, sino de la percepción de una presencia. En el texto del Exodo antes citado, la revelación del nombre va acompañada de su dimensión histórica: «Yo me aparecí...; yo hice alianza...; me acordé de la alianza...; os quitaré de encima...; os rescataré...; os redimiré haciendo justicia...; os adoptaré...; os llevaré a la tierra...; os la daré en posesión. Yo, el Señor» (cf. Ex 6,2-8). Los verbos describen acciones históricas; los tiempos en pasado y en futuro remiten respectivamente al cumplimiento y a la esperanza. Pasado y futuro se explican desde el nombre, que forma inclusión literaria. El nombre de Dios define su naturaleza; pero ésta se percibe desde la dimensión histórica de su actividad en favor del hombre, una actividad concebida como compasión y misericordia (cf. Ex 34,6 ss). La alabanza del nombre de Yahvé resuena en cada página del Salterio. El salmista proclama con frecuencia la dimensión histórica y protectora del Nombre. La palabra de Yahvé constituye la clave de la historia de la salvación<sup>39</sup>.

El recuerdo de las gestas de Yahvé en el Salterio no se circunscribe al simple ejercicio de la memoria histórica, sino

<sup>39</sup> Cf. G. von Rad, *Gottes Wirken in Israel* (Neukirchen 1974) 199.

que, en el marco del servicio cultural, se convierte en auténtico memorial<sup>40</sup>. No en vano, la mayoría de los textos «históricos» del Salterio están formulados mediante una inequívoca fraseología cultural. El servicio divino constituye el marco de la «reactivación» de las hazañas históricas de Yahvé en favor de su pueblo. Sin embargo, la intensa tonalidad cultural de las tradiciones históricas consignadas en el Salterio, unida a sus frecuentes categorizaciones mitológicas, no sólo impiden captar en ocasiones el alcance teológico de dichas tradiciones, sino que inducen a ciertos autores a calificar el Salterio de «ahistórico»<sup>41</sup>, en el sentido de que el orante israelita no se interesa directamente por la historia, sino por su sentido, es decir, por la concepción de la historia como marco de la acción liberadora actual, única y global de Yahvé. Desde este punto de vista, según ellos, se explicaría el fuerte colorido mitológico de las narraciones «históricas» en el marco del culto. La reexperimentación de la salvación histórica de Yahvé en el servicio cultural busca, naturalmente, una vía de expresión en categorías míticas, suprahistóricas. De esta forma, queda salvaguardado el carácter actual y contemporáneo de las acciones histórico-salvíficas recitadas en el culto. La caracterización histórico-mítica de estas acciones facilita su comprensión, por parte de los participantes, como algo al propio tiempo perteneciente al pasado, experimentado en el presente y con decisivos resultados de cara al futuro<sup>42</sup>.

Desde esta comprensión de las relaciones entre historia y culto resulta en gran medida superflua la discusión sobre la importancia y los contenidos de la *Historia Salutis* en el Salterio, por una parte, y el papel de la teología de la creación dentro del esquema histórico-salvífico, por otra. La importancia crucial que esta temática presenta en otros estratos literarios, narrativos y proféticos, del Antiguo Testamento se diluye en la experiencia religiosa desplegada en el marco del culto.

Pero esta fusión de aspectos y temas teológicos tiene su razón de ser decisiva en el carácter del salmo como expresión

<sup>40</sup> Cf. con acierto B.W. Anderson, *Out of the Depths*, 56.

<sup>41</sup> Sobre esta desvinculación de los salmos respecto al tiempo y a la historia, cf. P.D. Miller Jr., *Interpreting the Psalms*, 22-26.

<sup>42</sup> Cf. S. Mowinckel, *Israel's Worship* I, 112.

de una experiencia religiosa. El salmista habla desde la desesperación o la alegría, desde la humillación o la restauración interior, desde el sometimiento o la libertad. Pero su palabra está radicalmente anclada en su historia presente. Si evoca en su plegaria elementos de la teología de la creación o de la Historia Salutis, no lo hace por voluntad especulativa, sino por el deseo de ilustrar su fe en el poder salvífico de su Dios, ese poder todavía activo del que espera su restauración. De ahí que la propia experiencia religiosa del salmista sirva de catalizador de los grandes temas teológicos, paradigmáticos del poder histórico-salvífico de Yahvé aquí y ahora. De ellos hará un uso libre, como ilustrativos que son de su actual historia personal o de la de su pueblo.

#### *b) Creación*

La teología de la creación ocupa un lugar destacado en el Salterio<sup>43</sup>. En ocasiones todo se reduce a una ligera alusión; a veces nos encontramos con un amplio desarrollo temático. Pero el interés siempre se centra en el paradigma «Dios para el hombre» / «el hombre para Dios». Si el salmo 19 se abre con la confesión «El cielo proclama la gloria de Dios», para expandirse después en un himno al sol, del que se pondera su órbita obediente e inmutable, su luz y su calor, no hay que pensar que el poeta está directamente interesado en hacer teología de la creación. En realidad, el salmista recurre a ella desde su preocupación por el posible cumplimiento imperfecto de la ley del Señor. Como el sol, aquella es perfecta en su función (v. 8), proporciona luz (v. 9) e ilumina (v. 12). Pero el hombre, débil y proclive a la insolencia, puede pasar por alto involuntariamente tales características<sup>44</sup>. Tampoco el exordio teológico del salmo 24,1s tiene una explicación *a se*, sino en función de la liturgia de entrada que el poeta desarrolla a continuación. Los ejemplos podrían multiplicarse, pero baste las observaciones

<sup>43</sup> Puede consultarse B.C. Ollenburger, *Zion the City of the Great King*, 54-58.155-158.

<sup>44</sup> Desde esta lectura del salmo es teológicamente impropio y literariamente vano el esfuerzo de numerosos especialistas por demostrar que el salmo 19 se compone en realidad de dos poemas, un himno al sol y una alabanza a la Torá. El salmista pretende decirnos que el orden cósmico, representado emblemáticamente por el sol, tiene su contrapartida en el orden histórico, representado eminentemente por la ley divina.

sobre la teología de la creación a propósito de la interpretación de los salmos de entronización por parte de Mowinckel <sup>45</sup>.

*c) Memoria histórica*

Pero quizá sean los «salmos históricos» los que manifiestan más a las claras las dos claves hermenéuticas mencionadas más arriba: la propia experiencia histórica del salmista y el revestimiento mítico-literario de estos poemas. Los elementos tradicionales de la Historia Salutis –liberación de Egipto, paso del mar, travesía del desierto, revelación sinaítica, entrada en la tierra y ocupación de Palestina– ocupan un lugar relativamente relevante en el Salterio, bien como sistema completo (salmo 78), bien segmentariamente (Sal 44,2-6). En este último ejemplo se aborda exclusivamente el segmento de la ocupación de Palestina. Pero en realidad, el salmista no tiene pretensiones ni intereses de historiador. Sólo la situación presente de opresión y desamparo que padece el pueblo explica el recurso a la memoria histórica. El poema es dramatizado por el poeta mediante la contraposición de «antano» (v. 2) y «ahora» (v. 10); el brazo liberador de antano (cf. v. 4) es el mismo que ahora rechaza al pueblo (cf. v. 10). ¿Se ha dormido Yahvé, o se ha escondido? (cf. vv. 24s).

La catequesis del salmo 78 integra orgánicamente los elementos de la Historia Salutis. El aliento parenético de vv. 7-8 le proporciona un sabor inequívocamente deuteronomico. Se trata de teología deuteronomica en clave poética. Se trata de una teología de la historia en la que sobresale el primer término de la expresión (teología). Para el poeta, la Historia Salutis no es una obra concluida. Las acciones salvíficas de Yahvé en el pasado sólo tienen sentido desde el eslabón presente de esa misma y única historia. No se trata sólo de oír, sino de transmitir (cf. vv. 3-4). Si la historia de las hazañas de Yahvé no recuperan su importancia desde las preocupaciones y los proyectos del presente del israelita, no sólo no tienen por qué ser recordadas; incluso su hipotética existencia carece de sentido. La importancia del presente en este salmo se percibe con claridad en un detalle: la «ampliación de la Historia Salu-

<sup>45</sup> Para ampliar el contenido de la teología de la creación en el Salterio, cf. H.-J. Kraus, *Teología*, 45-48.



tis» con las tradiciones propias de la teología de Sión (vv. 67-72): elección de Judá como foco de la unidad política; elección del único santuario como foco de irradiación religiosa; elección de David como depositario de las promesas dinásticas. Esta ampliación no indica mera y casual contigüidad temporal, sino carácter ininterrumpido de la historia de las hazañas salvíficas de Yahvé en favor de su pueblo. Observaciones análogas podrían hacerse respecto al salmo 68, en el que se perciben, además, los elementos mitológicos mencionados más arriba y una elaboración de las imágenes que sitúan la historia por encima del tiempo, elevándola casi a categoría de paradigma religioso <sup>46</sup>.

#### *d) Cualidades de Dios*

Si ahora nos preguntamos por la fuerza capaz de mantener la estabilidad de la obra creadora y la dinámica siempre abierta al futuro de la Historia Salutis, según el Salterio, habremos de recurrir inevitablemente, una vez más, a las cualidades de Yahvé. En el subapartado anterior hemos aludido a la santidad y a la gloria de Yahvé como elementos dinámicos de su ser para lo creatural, especialmente para el hombre. Sin duda se trata del núcleo y la fuente de todas sus perfecciones. Pero, cuando el salmista trata de describir la acción de Yahvé en su vida personal, en ocasiones en la de su pueblo, no recurre a especulaciones sobre su santidad o su gloria; reserva estas cualidades para describir las peculiaridades genéricas de la relación de Yahvé con el ámbito creatural. La santidad y la gloria de Yahvé, como disposiciones dinámicas, están más relacionadas con dimensiones «institucionales» o supraindividuales que con los avatares concretos del individuo. Yahvé demuestra su santidad o su gloria de manera eminente en las «realidades ordenadas u ordenadoras»: cosmos, Israel, monarquía, santuario de Sión y Ley. Israel y su perdurabilidad son un reflejo del orden cósmico y su inmutabilidad.

<sup>46</sup> Para un tratamiento minucioso de la naturaleza y la función de los motivos históricos en el Salterio, consultar A. Lauha, *Die Geschichtsmotive in den alttestamentlichen Psalmen* (Helsinki 1945) esp. 11-127; J. Kühlewein, *Geschichte in den Psalmen* (Stuttgart 1973) esp. 130-164; C. Westermann, *Lob und Klage*, 165-194; E. Haglund, *Historical Motifs in the Psalms* (Estocolmo 1984) esp. 10-114.

Pero existe un núcleo de cualidades de Yahvé de carácter esencialmente histórico, que, teniendo su centro en la santidad y la gloria, se refractan a través del alma del israelita creyente. Yahvé se muestra cercano al hombre en su justicia, su bondad, su lealtad, su firmeza, su sinceridad, su misericordia y su compasión.

- *Justicia*

Yahvé es justo (*šaddiq*) en relación a sus proyectos (Sal 145,17), que ponen de manifiesto su amor a la justicia (cf. Sal 11,7). Pero la justicia de Yahvé no sólo se concretiza en la naturaleza de su ley (Sal 119,137) o en sus castigos (Sal 7,12), sino preferentemente en su apoyo al inocente (Sal 7,10) y en su disposición favorable hacia los honrados (Sal 112,4). El carácter equilibrado, imparcial, de la justicia de Yahvé hace fracasar a los malvados (Sal 129,4) y despierta la confianza de los sencillos (Sal 116,5). La fe en la retribución provoca al mismo tiempo el desasosiego de los injustos y la paz interior del honrado.

- *Fidelidad*

Yahvé es también conocido por su fidelidad y sinceridad (*'emet*)<sup>47</sup>. Gracias a ella, el israelita piadoso se siente guiado (Sal 25,5), rescatado (Sal 31,6), salvado (Sal 69,14) y guardado (Sal 40,12). La fidelidad de Yahvé se pone de manifiesto en su palabra (Sal 119,160) y sus mandatos (Sal 119,142.151). Toda su actividad se define desde ese concepto (cf. Sal 111,7). Las dimensiones de la *'emet* abrazan espacio y tiempo: brota de la tierra (Sal 85,12) y alcanza las nubes (Sal 57,11; 108,5); es eterna (Sal 117,2). En consecuencia, el hombre, que sabe que su rectitud depende de esta cualidad de Yahvé (Sal 26,3; 86,11), da gracias por ella (Sal 71,22). Sólo hay un texto en el que el término *'emet* abandona la esfera privada para situarse en el marco institucional de las tradiciones relativas a la promesa davídica (Sal 132,11). Yahvé se define también por su firmeza y fidelidad (*'emunah*). Las dimensiones de esta cualidad en el Salterio se sitúan en un nivel más descriptivo que

<sup>47</sup> Este sustantivo, como *nomen rectum*, presenta el valor adjetival de «genuino», «fiel», «sincero».

operativo. La fidelidad que ciñe a Yahvé (Sal 89,9) está firme en el cielo (Sal 89,3), lugar de su proclamación (cf. Sal 89,6). Como la *'emet*, se trata de una cualidad eterna (Sal 100,5; 119,90), manifiesta en todas las obras de Yahvé (Sal 33,4). Situados ya en el ámbito del hombre, la fidelidad se pone de manifiesto tanto en los mandatos (Sal 119,86) como en los juicios (Sal 96,13) divinos. Su relación con elementos de la Historia Salutis se percibe en Sal 89,50 y 98,3. Como podemos observar, el término *'emunah* está más cerca del contenido de *kabod*, desde el punto de vista funcional, que de los matices de *'emet*: el salmista lo usa para descripciones de tipo genérico y para subrayar aspectos de orden cósmico y social. Yahvé es también misericordioso y compasivo *raḥum w'eḥannun* (Sal 86,15; 103,8; 111,4; 112,4; 145,8). En función de estas cualidades derrocha benevolencia y bondad (Sal 112,4; 145,8), que manifiesta en su perdón (Sal 78,38) y en la ausencia de rencor (Sal 103,8). Sólo en salmo 111,4 el adjetivo *raḥum* desborda el ámbito de la historia del individuo para conectar con el concepto de alianza.

- *Bondad, lealtad*

Pero es sobre todo el término *hesed* (bondad, lealtad) el más adecuado para definir la dimensión histórica del ser y el obrar divinos en el Salterio. En general, la *hesed* de Yahvé está vinculada a su promesa (Sal 119,41.76)<sup>48</sup>, pues básicamente constituye una cualidad divina (cf. Sal 130,7). Las dimensiones de la *hesed* nos recuerdan análogos valores hallados en alguno de los términos anteriores. Como se trata de una «magnitud» divina, la *hesed* de Yahvé llena la tierra (Sal 33,5; 119,64) y llega hasta el cielo (Sal 36,6; 57,11; 108,5; o bien es enviada desde el cielo, según Sal 57,4). Pero, aunque se trata de una realidad celeste (Sal 89,3), una especie de lugarteniente de Yahvé (Sal 89,15), la *hesed* acompaña al hombre (Sal 33,22; 89,25), incluso le sigue (Sal 23,6), poniéndole en contacto con su Dios (cf. Sal 69,14.17; 119,149). Esta dimensión espacial se

<sup>48</sup> Desde el punto de vista de la promesa, sería normal que el término *hesed* estuviese sustancialmente vinculado a la Historia Salutis. Pero en el Salterio, esta cualidad de Yahvé está más relacionada con la piedad individual que con la religión oficial. La relación de la *hesed* con la historia de Israel o con las promesas davídicas aparece sólo en Sal 89,50; 98,3; 106,7.45.

entrelaza inextricablemente con la temporalidad: la *hesed* de Yahvé es perpetua (Sal 100,5; 106,1; 107,1; 118,1ss; 136; 138,8). Cielo y tierra; pasado, presente y futuro están llenos de su bondad/lealtad. El justo es consciente de que la *hesed* divina le procura la salvación (Sal 6,5; 17,7; 31,17; 86,13; 109,26), le protege, sostiene y redime (Sal 32,10; 40,12; 44,27; 94,18; 103,4). La *hesed*, en definitiva, define a Yahvé como misericordioso y digno de confianza (Sal 51,3; 52,10)<sup>49</sup>. Es la virtud opuesta a la cólera (cf. Sal 86,15; 103,8; 145,8), la fuente del perdón (cf. Sal 25,7; 86,5). Quien así experimenta la presencia de Dios, siente que su vida es plena, sin fracasos (Sal 21,8): la *hesed* da vida (Sal 119,88.159; cf. 88,12); más aún, vale más que la vida (Sal 63,4). De ahí que el israelita fiel espere y confíe en la bondad/lealtad de Yahvé (Sal 13,6; 33,18; 147,11), henchido de alegría (Sal 31,8). Pero, respondiendo a la esencia propia de los salmos, el hombre justo no se conforma con cultivar en su interior los efectos benéficos de la *hesed* divina en su existencia (cf. Sal 48,10; 107,43). Su plenitud se desborda de tal manera que se siente obligado a cantarla y proclamarla (Sal 61,8; 89,2; 92,3; 101,1). El elemento kerigmático es consustancial a la naturaleza creyente del hombre.

#### *Excursus. Salmos y escatología*

Habría sido más lógico, a simple vista, ofrecer esta temática en el marco general de la teología del Salterio. Preferimos, sin embargo, tratarla como excursus por una razón básica: la divergencia entre los especialistas modernos. Mientras que para muchos de éstos (quizá mayoría) no puede ponerse en tela de juicio la presencia de la escatología en el Salterio, para otros no hay ningún dato en esta colección de poemas interpretable necesariamente en esa dirección. Para ilustrar esta polémica basta con recurrir a dos autores. Dice Mowinckel: «Otros han intentado interpretarlos (los salmos de entronización) escatológicamente: el poeta y la congregación cantan por anticipado un poema relativo a la salvación final, cuando Yahvé aniquile el poder del mal y libere a su pueblo... Cuando el Segundo Isaías, por ejemplo, describe la salvación cercana como el día de entronización de un Yahvé cósmico, lo hace al estilo de los salmos... El contexto en el que aparecen estas explosiones líricas de los profetas pone de manifiesto

<sup>49</sup> En esta misma línea de pensamiento discurre la conocida bina aplicada a Yahvé *raḥum w'ḥannun*, «misericordioso y compasivo» (Sal 86,15; 103,8; 111,4; 112,4; 145,8).

que se trata de una espectacular versión de la profecía misma... Pero esta escatología ha extraído sus ideas de la misma fuente que los salmos de entronización, y las ha reinterpretado a su propio estilo. Puede darse por sentado que en esta colección *no hay salmos propiamente escatológicos*»<sup>50</sup>. Pero podemos leer en otro autor: «Según la Biblia de Jerusalén, 'los salmos propiamente escatológicos celebran el reino universal de Yahvé, el esplendor de la nueva Sión y la llegada de la era mesiánica'. Algunos salmos parecen inspirarse en oráculos menos antiguos que preludian la apocalíptica, pero es posible que la influencia se haya ejercido en sentido inverso. Los salmos de la realeza de Yahvé y los cánticos a Sión figuran entre los más escatológicos del Salterio... Los salmos reflejan numerosos rasgos de la escatología general del Antiguo Testamento»<sup>51</sup>.

Como puede verse, la polémica gira en torno al contenido de algún tipo determinado de salmos, en concreto a los salmos de entronización o de la realeza de Yahvé principalmente. El alcance de la polémica podría concretarse en una doble pregunta: ¿existe realmente en los salmos material escatológico?; supuesta la respuesta afirmativa, ¿responde ese material a la cosmovisión y teología de los compositores originales de los poemas o debe pensarse en reformulaciones redaccionales tardías? Sabourin examina con detalle dos aspectos del pensamiento del Salterio que confirman a su juicio la existencia de material escatológico: las ideas de ultratumba («el descenso al *sheol*») y un nuevo enfoque de la teodicea («el destino diferente de los justos») <sup>52</sup>. Pero en definitiva su esfuerzo no acaba de convencer. Por una parte no advierte el alcance imaginativo de términos como «fosa», «pozo», «abismo», que nunca hacen referencia en los salmos al más allá, sino que se trata de hipérboles poéticas. Por otra, la esperanza del justo en una vida mejor que le libere de las supuestas injusticias divinas del presente tampoco apuntan en el Salterio a una inmortalidad dichosa. Tiene razón Vawter al afirmar que el concepto de vida formulado en esos salmos se refiere a una existencia llena de sentido en este mundo <sup>53</sup>.

Es más plausible pensar que los rasgos decididamente escatológicos, pocos por otra parte, que aparecen en el Salterio son obra de redactores que, arrastrados por la irrenunciable esperanza de una restauración nacional, han actualizado aquellos aspectos, formulaciones, teologúmena o imágenes que se prestaban naturalmente a la lec-

<sup>50</sup> S. Mowinckel, *Israel's Worship I*, 110-111; subrayado nuestro.

<sup>51</sup> L. Sabourin, *Le livre des Psaumes* (Montreal 1988) 50.

<sup>52</sup> Cf. L. Sabourin, *op. cit.*, 51-52.

<sup>53</sup> Cf. B. Vawter, *Intimations of Immortality and the Old Testament*: JBL 91 (1972) 158-171.

tura escatológica<sup>54</sup>. En el Targum de los Salmos y en el Midrás Tehillim puede apreciarse claramente la tendencia a la lectura escatológica y mesiánica de los salmos en el Judaísmo tardío. Frecuentemente el término de los salmos en TM *melek*, «rey», es leído en el Targum *malka m<sup>e</sup>šihā*, «rey Mesías»<sup>55</sup>. Escuchemos a Tournay: «Nos parece razonable concluir que ninguno de los textos controvertidos [del Salterio] implica la idea de una vida futura dichosa o de una resurrección individual. Todos los salmistas profesan las creencias tradicionales sobre el más allá... Sólo a partir del s. II, a raíz de la gran crisis macabea que conmocionó los espíritus y desgarró el país, comenzará a expresarse esa fe... Se trataba de salvaguardar la justicia divina»<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> Según la tesis de J. Becker, *Israel deutet seine Psalmen* (Stuttgart 1967), el Salterio contiene ejemplos de estratos redaccionales que reinterpretan ciertos salmos desde una perspectiva escatológica. Parece ser que esta perspectiva dio paso a una redacción proto-apocalíptica llevada precisamente a cabo por ciertos círculos tras el fracaso de las esperanzas escatológicas de restauración, según S.L. Cook, *Apocalypticism and the Psalter*: ZAW 104 (1992) 82-99, p. 91.

<sup>55</sup> Sobre estas ideas, cf. K.-H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament*, VTS VIII (Leiden 1961) 13-15.

<sup>56</sup> R. Tournay, *L'eschatologie individuelle dans les Psaumes*: RB 56 (1949) 481-506, esp. 501-502.