

## El reinado de Yhwh anticipado en la liturgia de Israel. Sal 93-100 como composición

### *The reign of Yhwh realized in the liturgy of Israel. Psalms 93-100 as a composition*

**Jorge Blunda**

Universidad Pontificia de Salamanca

Recibido: 17 diciembre 2019

Aceptado: 11 febrero 2020

*Resumen:* Hay toda una teología de la historia contenida los salmos; pero una teología que acontece en el acto mismo de la oración, comunitaria, canónica, litúrgica. Por eso hay que rastrearla en los textos que le ponían palabras a esta plegaria. Partiendo del supuesto de una redacción planificada del Salterio, este trabajo se concentrará en el libro IV del Salterio, porque allí se constata un giro decisivo en el lenguaje, que corresponde a una redefinición de las esperanzas de Israel. En el marco de este libro cuarto, se estudiará el grupo de los Salmos 93-100 centrado en la imagen de Yhwh rey y se buscará descubrir finalmente la estructuración del espacio y del tiempo que subyace a los Sal 96 y 98 que constituyen las piezas más conspicuas de este grupo. Sobre esta base se espera entender mejor la relación entre liturgia e historia.

*Palabras clave:* Salmos, historia de la salvación, liturgia, géneros literarios, exégesis canónica, Reino de Dios, teoría crítica del espacio

*Abstract:* There is a whole theology of history contained in the Psalms; but a theology that occurs in the very act of prayer, the communal, canonical, and liturgical prayer. That is why it must be traced in the same texts that put words to this prayer. Based on the assumption of a “planned redaction of the Psalter”, this contribution will focus on Book IV of the Psalter, because there takes place a decisive turn in language, which corresponds to a redefinition of Israel’s hopes. Within the framework of this fourth book, the group of Psalms 93-100 – centered on the image of Yhwh King– will be studied, to finally work out the structuring of space and time that underlies Ps 96 and 98 –the most conspicuous pieces of this cluster. On this basis it is hoped to better understand the relationship between liturgy and history.

*Keywords:* Psalms, Salvation History, Liturgy, Literary Forms, Canonical Exegesis, Kingdom of God, Space theory

Todos los salmos quieren ser leídos y entendidos en relación inmediata con la historia de Israel<sup>1</sup>. Porque la oración de Israel está profundamente enraizada en su historia como pueblo<sup>2</sup>, una historia marcada por la dramática tensión entre sus experiencias y sus esperanzas. Esa confianza que nace de haber experimentado las intervenciones salvadoras de Yhwh en el pasado es la que da sentido a la súplica que en cada tiempo elevan los orantes para que él haga eficaz su soberanía en el futuro. En esa andadura descubren que el motor de la acción divina es siempre el amor fiel (*hesed*) que caracteriza su relación (*berit*) con su pueblo<sup>3</sup>. Se puede decir que hasta la misma identidad de Israel se configura progresivamente en virtud de esta “rememoración creativa” que tiene lugar en la oración de los Salmos<sup>4</sup>.

Hay toda una teología de la historia contenida los Salmos. Pero tenía razón von Rad cuando afirmaba que “Israel manifestó siempre mayor pericia en la alabanza y glorificación de Yahvéh, que en la reflexión teológica”<sup>5</sup>. Pues no se trata de reflexión sistemática y orientada al saber teórico, sino de una teología que acontece en el acto mismo de la oración, más precisamente de la oración comunitaria, canónica, litúrgica<sup>6</sup>. Por eso hemos de rastrearla en los textos que le ponían palabra a esta oración.

Reconociendo que existen ciertas secuencias estables de salmos demarcadas como verdaderas colecciones y que esto tiene un

<sup>1</sup> Relación que se hace explícita en algunos epígrafes, especialmente en los Salmos “de David”, como señala H.-J. Kraus, *Teología de los Salmos* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 52), Salamanca 1985, 237-238.

<sup>2</sup> “Die Geschichte Israels geht in den Psalmen mit”, C. Westermann, “Die Geschichtbezogenheit menschlicher Rede von Gott im Alten Testament”, en K. Kerényi, C. Westermann, H.L. Goldschmidt, K.A. Horst, *Weltliches Sprechen von Gott. Zum Problem der Entmythologisierung* (Weltgespräch 1) Freiburg 1967, 17-28, p.18.

<sup>3</sup> Esto se hace especialmente evidente en los “Salmos históricos” como se puede ver en J. Gärtner, “The Historical Psalms. A Study of Psalms 78; 105; 106; 135, and 136 as Key Hermeneutical Texts in the Psalter”, *Hebrew Bible and Ancient Israel* 4 (2015) 373-399.

<sup>4</sup> S. Ramond, *Les leçons et les énigmes du passé. Une exégèse intra-biblique des psaumes historiques* (BZAW 459), Berlin - Boston 2014, 79.

<sup>5</sup> G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I. Teología de las tradiciones históricas de Israel*, (Biblioteca de Estudios Bíblicos 11) Salamanca 1969, 168.

<sup>6</sup> Véase Casper, B., “Theologie als Geschehen des Gebetes. Eine Anleitung, Franz Rosenzweigs „Stern der Erlösung“ zu lesen”, en A. Raffelt - B. Nichtweiß (eds.), *Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann*, Freiburg i. Br, 2001, 343-351.

impacto sobre el modo como se interpretan cada uno de sus componentes<sup>7</sup>, nos concentraremos en el libro IV del Salterio, porque allí encontramos un giro decisivo en el lenguaje, que corresponde a una redefinición de las esperanzas; dentro de este libro ubicaremos el grupo de Sal 93-100 centrado en la imagen de Yhwh rey; para fijarnos luego en la estructuración del espacio y del tiempo que subyace a los Sal 96 y 98 –las piezas más conspicuas de esta colección. Con ello esperamos encontrar una base firme para entender la relación entre liturgia e historia, que vale también para las comunidades creyentes de hoy<sup>8</sup>.

### 1. EL LIBRO IV DEL SALTERIO

Si en el Salterio se condensa la historia y sedimenta la memoria de Israel<sup>9</sup>, los libros I-III (Sal 1-89) atesoran una sufrida expectativa mesiánica, tensada entre la restauración de un pasado idealizado y la imaginación de un futuro utópico. Pero la catástrofe que marcó el destino de la comunidad judaíta en las primeras décadas del s. VI. a.C. fue un desafío tan grande para la fe de Israel, que modificó todo el horizonte de su esperanza y le obligó a reformular también su oración.

El libro IV del Salterio (Sal 90-106) es el testimonio de esta transformación. De hecho, se abre con un salmo atribuido a Moisés

<sup>7</sup> En línea con una asunción crítica de la *Psalterexegese*, tal como plantea D. Willgren, *The formation of the "Book" of Psalms reconsidering the transmission and canonization of Psalmody in light of material culture and the poetics of anthologies* (Forschungen zum Alten Testament, 2. Reihe 88) Tübingen, 2016, 393. Véase una amplia recensión de este estudio en *Revista Bíblica* 81 (2019), 385-393.

<sup>8</sup> Una versión anterior y ligeramente más breve de este trabajo fue leída en el Simposio Internacional "Theologie des Psalters. *In memoriam* Frank-Lothar Hossfeld", organizado por la Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, del 5 al 7 de Abril de 2017.

<sup>9</sup> Por ej., R.G. Kratz, "Die Gnade des täglichen Brots. Späte Psalmen auf dem Weg zum Vaterunser", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 89 (1992) 1-40, p. 37 y n.106 retoma su propuesta de una lectura "historizante" del Salterio que ve los tres primeros libros relacionados con el reino de David-Salomón (su caída: Sal 89), el cuarto relacionado con el exilio (la súplica por la reunión de los dispersos: 106,47) y el quinto con el tiempo de salvación que llegó con el postexilio (la acción de gracias de los que han sido reunidos de entre todos los países: 107,2-3).

(Sal 90), que aparece así como antecesor del mismo David en su oficio de juglar de Dios. “Saltando la referencia modélica al hijo de Jesé, la introducción de la figura mosaica coloca la colección en la perspectiva de la protohistoria de Israel –los tiempos del éxodo– e invita a comprender la soberanía divina de Yhwh sobre su pueblo como una realidad anterior a la monarquía humana e independiente de la misma”<sup>10</sup>. Enmarcado por la lamentación y la súplica (Sal 90 y 106), este nuevo segmento del Salterio acusa recibo del enorme impacto causado por la desaparición del Estado y la disolución de la nación. Dominado por los himnos (93; 95-100), canta el reinado universal de Yhwh que se ha revelado en su historia reciente e invita a todas las naciones a percibir esta presencia activa de su Dios. Como en una grandiosa teofanía, el Dios de Israel se ha mostrado vivo, despierto y fuerte, haciendo volver a su pueblo desde el destierro al país de Judá. De hecho, los salmos de este libro presentan notables analogías con la segunda parte del libro de Isaías<sup>11</sup> y es probable que la colección misma haya quedado constituida muy pronto durante los primeros tiempos del postexilio, puesto que 1Cr 16 cita ya Sal 96 (casi íntegro) y 105, 1-15, más el primero y los últimos versículos del Sal 106, incluida la doxología del v. 48<sup>12</sup>.

Este libro constituye una respuesta al fracaso de la monarquía reflejado en el final del salterio mesiánico (2-89)<sup>13</sup> y busca reorientar las esperanzas que habían estado puestas en la monarquía davídica,

<sup>10</sup> J. Blunda, *La Proclamación de Yhwh rey y la constitución de la comunidad postexílica. El Déutero-isaías en relación con Salmos 96 y 98* (Analecta Biblica 186), Roma 2010, 78, n. 165.

<sup>11</sup> Por ej., los que señalan E. Cortese, “Sulle redazioni finali del Salterio”, *Revue Biblique* 106 (1999) 66-100 y B. Gosse, “Le quatrième livre du Psautier, psaumes 90-106, comme réponse à l’Échec de la royauté davidique”, *Biblische Zeitschrift* 46 (2002) 239-252, especialmente pp. 243-245, sobre Sal 93-100.

<sup>12</sup> Se puede discutir si esta doxología, comparable a las que cierran los tres primeros libros del Salterio, es un elemento redaccional añadido en el momento de la formación del Salterio o si eran parte original de estos Salmos, elegidos –precisamente por eso– para cerrar los respectivos libros, S.O. Mowinckel, *The Psalms in Israel’s Worship* (The Biblical Seminar 14), Sheffield, 1992 [orig. Oxford 1962], 193, 197.

<sup>13</sup> “Thus, Psalms 90-106 seem to be shaped by the trauma of exile and grouped as a response to the problems associated with dispersion. The primary ‘answer’ is to recognize the limitations of the human condition, and especially human rulers, and seek refuge in Yahweh” (J.F.D. Creach, *Yahweh as Refuge and the Editing of the Hebrew Psalter* [Journal for the Studies of the Old Testament. Supplementary Series 217], Sheffield 1996, 99-100).

para ponerlas sólo en la soberanía universal e incontestable de Yhwh rey. No todo está perdido, pues mucho tiempo vivió Israel sin tener un rey humano. Mucho antes que David, era Yhwh quien reinaba sobre su pueblo y seguirá reinando sobre él también ahora que la monarquía ha desaparecido. “The shift of focus to the Kingship of Yhwh rather than humans is accomplished by foregrounding the Yhwh Malak psalms (Psalms 93, 95-99) that form the core of the first answering book (Book four, Psalms 90-106), and indeed of the whole Psalter in its final form”<sup>14</sup>.

El sistema simbólico religioso varía mucho cuando se pasa el umbral del Sal 90. La concepción de un reino de Yhwh que sostiene, legitima y protege la monarquía humana es propia de los salmos reales, que dominan y estructuran los libros I-III (sobre todo en Sal 2; 72; 89). En cambio, en los salmos sobre el reinado de Yhwh presentes en los libros IV-V y en Sal 47, Yhwh no tiene regente humano y ejerce directamente su soberanía, cumpliendo las tareas que se esperan de un monarca en el Cercano Oriente Antiguo<sup>15</sup>. El título del salmo inicial (90), el uso de nombres divinos antiguos (*‘elyôn*, 91,1.9; 92,2; 97,9; *šadday*, 91,1), la reiterada mención de Moisés (99,6; 103,7; 105,26; 106,16.23.32), de Aarón (99,6; 105,26; 106,16), de Masá y Meribá (95,8) y las referencias a las obras portentosas de Yhwh en la gesta del éxodo (105 y 106) son algunos

<sup>14</sup> G. Wilson, “King, Messiah, and the Reign of God: Revisiting the Royal Psalms and the Shape of the Psalter”, en P.W. Flint - P.D. Miller (eds.), *The Book of Psalms. Composition and Reception* (Vetus Testamentum. Supplements 99), Leiden / Boston, 2005, 391-406, p. 392; Id., *The Editing of the Hebrew Psalter* (Society of Biblical Literature. Dissertations Series 76), Chico, CA 1985, 216-217.

<sup>15</sup> G. Wilson, “King”, 403-404 observa que el sustantivo *melek* y el verbo *mālak* se usan 73x en el Salterio: 46x en los libros I-III (en 89 salmos) y 27x en los libros IV-V (en 61 salmos); pero en estos últimos sólo se aplica a Yhwh y nunca a soberanos de Israel o Judá. Para referirse a estos se siguen usando, en cambio, otros términos como “siervo” o “ungido”. La redacción final del Salterio introdujo, entonces, un cambio en la interpretación de los salmos reales y de otras referencias a los reyes davídicos: son siervos ungidos, pero no ejercen esa “soberanía regia” asociada normalmente con la raíz *mlk*. Mientras que este rol de gobernante (*mlk*) del descendiente de David se va desvaneciendo –porque se atribuye exclusivamente a Yhwh– se pone en primer plano su rol como mesías escatológico (*mšh*) y como servidor (*‘bd*) que abre el paso al reino y reinado de Yhwh, único soberano. Véase también D.C. Mitchell, *The Message of the Psalter. An Eschatological Programme in the Book of Psalms* (Journal for the Studies of the Old Testament. Supplementary Series 252), Sheffield, 1997, 252 y sus aclaraciones en Id., “Lord, Remember David: G.H. Wilson and the Message of the Psalter”, *Vetus Testamentum* 56 (2006) 526-548.

de los motivos que contribuyen para ambientar el libro IV en los tiempos premonárquicos.

A diferencia de lo que ocurre en los libros anteriores, sólo 5 de los 17 salmos del libro IV tienen títulos<sup>16</sup> y de estos 5, sólo 3 están vinculados a algún personaje: Sal 90 a Moisés, 101 y 103 a David<sup>17</sup>. Esto permite delimitar dos colecciones: una de Moisés (90-100)<sup>18</sup> y otra de David (101-106), distinguiendo en la primera un grupo especial de salmos relacionados con el reinado de Yhwh que ocupa un lugar central en el libro.

a) *El marco: Sal 90-92 y Sal 101-106*

Algunas “palabras gancho” unen Sal 90,13-14 y 106,45 formando una suerte de *inclusio maior* para este libro IV<sup>19</sup>:

90,13-14:    *šūbāh Yhwh ‘ad-mātāy / w<sup>e</sup>hinnāḥēm ‘al-‘ābādēkā*  
                   *šab’ēnū babbōqer ḥsdek / ūn<sup>e</sup>ran<sup>e</sup>nāh w<sup>e</sup>nišm<sup>e</sup>ḥāh*  
                   *b<sup>e</sup>kol-yāmēnū*

106,45:     *wayyizkōr lāhem b<sup>e</sup>rītō / wayyinnāḥēm k<sup>e</sup>rōb ḥāsādāw.*

Los salmos de este marco también están relacionados por el uso de la metáfora vegetal, característica de Is 40-55<sup>20</sup>, pero poco

<sup>16</sup> Sal 90: *t<sup>e</sup>pillāh l<sup>e</sup>mōšeh ‘iš hā ‘ēlōhīm*; 92: *mizmōr šīr l<sup>e</sup>yōm haššabbat*; 100: *mizmōr l<sup>e</sup>tōdāh*; 101: *l<sup>e</sup>dāwid*; 102: *t<sup>e</sup>pillāh l<sup>e</sup>‘ānī kī-ya ‘āṭōp w<sup>e</sup>lipnē Yhwh yišpōk šīhō*; 103: *l<sup>e</sup>dāwid*.

<sup>17</sup> Siguiendo a Orígenes y a Jerónimo, D.C. Mitchell, *Message*, 272-273, recuerda que “those Psalms which in the Hebrew have no title, or which have a title but not the name of the writer, belong to the author whose name stands at the head of the last preceding Psalm that has a title”; G. Wilson, *Editing*, 173, 177-179.

<sup>18</sup> M. Tate, *Psalms 51-100* (Word Biblical Commentary), Dallas 1990, xxvi-xxvii. El *Midrash Tehillim*, parece atribuir todo este grupo de once salmos a Moisés, que habría compuesto uno por cada tribu de Israel, en correspondencia con sus bendiciones en Dt 33, D.C. Mitchel, *Message*, 273.

<sup>19</sup> E. Zenger, “Das Weltenkönigtum des Gottes Israels (Pss 90-106)”, en N. Lohfink – E. Zenger, *Der Gott Israels und die Völker: Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen* (Stuttgarter Bibelstudien 154), Stuttgart 1994, 151-178, p. 152. Si bien se trata de palabras frecuentes en el Salterio (*ḥsd* 154x y *nḥm* 14x), el verbo *nḥm* no se usa más que esta única vez en el libro IV y la combinación de ambas raíces se da sólo en estos dos versículos.

<sup>20</sup> V. Morla, “Imágenes vegetales en los profetas”, *Estudios Bíblicos* 51 (1993) 287-321; U. Berges, “Gottesgarten und Tempel: Die neue Schöpfung im Jesajabuch”, en O. Keel – E. Zenger (eds.), *Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels* (Quaestiones Disputatae

común en el Salterio: *ḥāšīr* (90,5; 103,15; 104,14), *‘ēšeb* (92,8; 102,5.12; 105,35; 106,20), *šwš* (90,5; 92,8; 103,15), *šmḥ* (104,14), casi siempre en referencia a la transitoriedad de todo lo humano. La ausencia de otras adscripciones en Sal 91 y 92, la ambientación mosaica, más las múltiples conexiones lexicales y semánticas<sup>21</sup> aconsejan leer Sal 90-92 como una primera unidad temática, puesta en boca de Moisés<sup>22</sup>. La serie desarrolla el contraste entre la grandeza y permanencia de Dios y la fragilidad e inconsistencia de los hombres, ya expresado en el salmo inicial (90), invitando a desconfiar de los líderes humanos y a poner toda la confianza en Yhwh, único verdadero refugio (90,1; 91,2.4.9; 92,16; cf. 94,22)<sup>23</sup>.

Sal 90 no es una meditación sapiencial sobre la fugacidad de la vida, ampliada después con los vv. 13-17<sup>24</sup>, sino una lamentación colectiva: utiliza el tema de la brevedad de la vida, desarrollado en la primera estancia (vv. 1-6), como motivo retórico del reclamo dirigido a Yhwh en un tiempo de “cólera” divina (vv. 7-12)<sup>25</sup> y así hace más urgente la súplica de quienes se ven a sí mismos como sus “siervos” (vv. 13-17).

Pocas veces se menciona a Moisés en el Salterio: 7 veces en el libro IV (Sal: 90,1 [en el epígrafe]; 99,6; 103,7; 105,26; 106,16.23.32) y

197), Freiburg, 2002, 69-98; E.R. Hayes, “Fading and Flourishing. The Rhetorical Function of Plant Imagery in Isaiah 40-66”, en L.-S. Tiemeyer – H.M. Barstad (eds.), *Continuity and Discontinuity. Chronological and Thematic Development in Isaiah 40-66*, Göttingen 2014, 89-102.

<sup>21</sup> Véanse las correspondencias lexicales y temáticas que los unen (90,1 y 91,1.9; 90,14.16 y 92,3.5; 90,5-6 y 92,8-9.13-16; 91,14 y 92,1), además de los motivos sapienciales que atraviesan estos tres salmos.

<sup>22</sup> J. Reindl, “Weisheitliche Bearbeitung von Psalmen. Ein Beitrag zum Verständnis der Sammlung des Psalters”, en J.A. Emerton (ed.), *Congress Volume. Vienna 1980* (Vetus Testament. Supplements 32), Leiden 1980, 333-356, pp. 350-354; J. Schnocks, *Vergänglichkeit und Gottesherrschaft. Studien zu Psalm 90 und dem vierten Psalmenbuch* (Bonner Biblische Beiträge 140), Berlin 2002, 193-196; E. Zenger, “Weltenkönigtum”, 156.

<sup>23</sup> Así G. Wilson, “Shaping the Psalter: A Consideration of Editorial Linkage in the Book of Psalms”, en J.C. McCann (ed.), *The Shape and Shaping of the Psalter*. (JSOT.SS 59), Sheffield 1993, 72-82, p. 76.

<sup>24</sup> Según la interpretación corriente: K. Seybold, *Die Psalmen* (HAT 1/15), Tübingen 1996, 356-357; F.-L. Hossfeld – E. Zenger, *Psalmen 51-100* (HThK.AT), Freiburg 2000.

<sup>25</sup> Como lo muestra R. Clifford, “Psalm 90: Wisdom Meditation or Communal Lament?”, en P.W. Flint – P.D. Miller (eds.), *The Book of Psalms. Composition and Reception* (Vetus Testamentum. Supplements 99), Leiden / Boston 2005, 190-205, pp. 190-191.

una sola vez más fuera de él (77,21)<sup>26</sup>. Pero la figura no evoca aquí el evento sinaítico ni su legislación<sup>27</sup>, sino más bien el éxodo y la historia fundacional de Israel, en la que Moisés se perfila como el primer intercesor<sup>28</sup> (cf. 106,23), que en reiteradas ocasiones consigue salvar al pueblo valiéndose de su oración (Ex 17,8-16; 32,11-14.30-35; 33,12-17; Nm 11,1-3; 14,10-19; 21,4-9; Dt 9,7-29; Dt 32,1-43; 33,2-6.26-29)<sup>29</sup>. En los momentos de las crisis más profundas, se requiere volver a los elementos que dan razón de la existencia amenazada y recordar los hechos que fundan la propia identidad en peligro. Por eso, después del trágico fin del proyecto social encarnado por la monarquía, el Salterio se ubica nuevamente en la situación inicial del desierto, donde nació aquella relación entre Yhwh e Israel que ahora se necesita recuperar<sup>30</sup>.

A la lamentación y la súplica eficaz del Moisés de Sal 90, le sigue una promesa de protección en Sal 91; la constatación del cumplimiento de esta promesa explica que la serie termine en la acción de gracias de Sal 92. La serie inicial constituye así un buen prólogo para los Salmos de Yhwh rey<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> Véase el panorama presentado por Gosse, B., "Moïse dans le Psautier", *Revue Biblique* 126 (2019) 52-63.

<sup>27</sup> E. Ballhorn, *Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuchs (Ps 90-150)* (Bonner Biblische Beiträge 138), Berlin 2004, 74, 110-111. Así también, entre sus pocos usos, *brît* (103,18; 105,8.10; 106,45) se refiere a los patriarcas o a David y *tôrâh* (94,12) tiene más bien un sentido genérico.

<sup>28</sup> E. Zenger, "Weltenkönigtum", 155; J. Schnocks, "Mose im Psalter", en M. Wolter – A. Graupner (eds.), *Moses in Biblical and Extrabiblical Traditions* (BZAW 372), Berlin 2007, 79-88, pp. 82-83. Sobre los contactos con Ex 32 y Dt 32-33, véase, por ej. R.E. Wallace, *The Narrative Effect of the Book IV of the Psalter*. (Studies in Biblical Literature 112), New York / Washington 2007 19-20.

<sup>29</sup> Por el contrario, según E. Otto, "Moses. The Suffering Prophet in Deuteronomy and Psalm 90-92", en V.K. Nagy - L.S. Egeresi (eds.), *Propheten der Epochen Prophets during the Epochs. FS István Karasszon* (Alter Orient und Altes Testament 426), Münster 2015, 137-149, pp. 146-148, sería Dt el que se inspira en estos salmos.

<sup>30</sup> La radicalidad de estos planteamientos parece ponerse de manifiesto en la misma acumulación de términos que aluden a la temporalidad en Sal 90: *b'dôr wādôr* (v. 1), *b'qerem* (2), *mē'ôlām 'ad-'ôlām* (2), *'elep šānīm* (4), *yôm 'etmôl* (4), *'ašmūrāh ballāylāh* (4), *babbōqer* (5.14), *lā'ereb* (5), *kol-yāmēnū* (9.14), *šānēnū* (9.15), *y'mē š'nôtēnū* (10), *šib'im šānāh* (10), *š'mônīm šānāh* (10), *hîš* (10), *yāmēnū* (12), *'ad-mātāy* (13), *yāmôt* (15), *šānôt* (15); sobre este aspecto, véase el estudio de J. Schnocks, *Vergänglichkeit*, 145-170.

<sup>31</sup> J. Creach, *Refuge*, 50-55 señala el vínculo que existe entre la metáfora del refugio (usada en Sal 90-92) y las ideas sobre la realeza en el Cercano



El grupo final, atribuido a David (Sal 101-106), se coloca a su vez en el horizonte teológico trazado por Sal 93-100. Distribuidos en pares, estos salmos transfieren, explican y concretan el tema de la soberanía de Yhwh en distintos ámbitos: Sal 101-102 ven el reinado de Yhwh concretado a través de un rey terreno y de linaje davídico; Sal 103-104 celebran su realeza manifestada en la creación del cosmos y Sal 105-106 la descubren en la historia de Israel<sup>32</sup>. Con estos dos últimos salmos, “se hacen confluir diferentes concepciones de la historia en un único ‘credo histórico’ al final del Libro IV, guiando a los orantes desde una historia de salvación a una historia de pecado y desde allí de vuelta a una historia de salvación”<sup>33</sup>.

b) El núcleo: Sal 93-100 y el reinado universal de Yhwh

Sal 47; 93; 96-99 presentan numerosas conexiones lexicales y están estrechamente unidos desde el punto de vista temático<sup>34</sup>, de manera que suelen ser etiquetados como “Salmos de Yhwh Rey”<sup>35</sup>. Con excepción de Sal 47, que se encuentra entre dos salmos de Sion y en el centro del primer salterio de Coré (42-29), todos los demás

Oriente Antiguo (que están en 93-100), además de los contactos lexicales que hay entre los Salmos 92, 93, 94 y 95 (p. 97), cuyo mensaje resume: “(1) Yahweh is the only reliable monarch (i.e. Pss. 93, 95-99), (2) as king, Yahweh is the refuge and protector of Israel, now as in ages past (i.e. the Mosaic era; see Ps. 90.1), (3) the righteous seek Yahweh alone as *mā’ōn* (Ps. 90.1; 91.9), *šūr* (Ps. 92.16; 94.22) and *maḥseh* (Ps. 91.9), and Yahweh protects them, partially by means of *tōrâ* (Ps. 94.12-13)” (p. 98).

<sup>32</sup> F.-L. Hossfeld – E. Zenger, *Psalmen 51-100*, 28; F.-L. Hossfeld, “Psalm 89 und das vierte Psalmenbuch (90-106), en E. Otto – E. Zenger (eds.), *“Mein Sohn bist du”*. *Studien zu den Königpsalmen* (Stuttgarter Bibelstudien 192), Stuttgart 2002, 173-183, p. 182.

<sup>33</sup> J. Gärtner, “The Historical Psalms, 389 [trad. J.B].

<sup>34</sup> Tienen en común una serie de motivos regios (vestido, esplendor, majestad, poder, trono, funciones de gobierno, imagen de guerrero, de pastor y de juez, expresiones de homenaje de Israel y de los pueblos...) y un estilo hímico (invitación a la alabanza, motivación o contenido). Todos incluyen el reconocimiento de Yhwh como rey, mediante el verbo *mālāk* (93,1; 96,10; 97,1; 99,1) o el sustantivo *melek* (95,3; 98,6). Mientras que Sal 93; 97; 99 comienzan con la idéntica aclamación *Yhwh mālāk* y terminan con una alusión a su santidad, la de su casa o la de su montaña (*qōdeš/qādōš*), Sal 96 y 98 comienzan con la misma invitación universal a un canto nuevo y terminan con la perspectiva de un juicio universal (96,13; 98,9).

<sup>35</sup> Para un resumen de la problemática exegética en torno a estos salmos, véase J. Blunda, *La Proclamación*, 23-79.

se hallan en el libro IV del Salterio, insertos en una composición (93-100)<sup>36</sup>, que constituye una especie de “oratorio”<sup>37</sup> o “cantata”<sup>38</sup> sobre la manifestación del Dios de Israel en el mundo, cuyo centro está puesto en Sión. Esta secuencia presenta en forma himnica una *historia universal*, desde la creación (93) hasta la consecución de la paz entre todas las naciones del mundo y la armonía cósmica instaurada por Yhwh, rey del universo (100)<sup>39</sup>.

En Sal 93 vuelven a concentrarse varias expresiones de la temporalidad que califican el reinado de Yhwh como una realidad primigenia, originaria (*mē'āz, mē'ólām*, v. 2) y duradera (*l'e'ōrek yāmīm*, v. 5). Este himno celebra la soberanía incontestable de Yhwh que conjura cualquier posible amenaza del caos y garantiza un orden de justicia (v. 2)<sup>40</sup>, como los orantes pueden comprobar en la estabilidad misma de la creación (v. 1b), en santidad inexpugnable del Templo y en la solidez de sus dictámenes (v. 5)<sup>41</sup>.

<sup>36</sup> Como lo muestra, por ej., J. Schnocks, *Vergänglichkeit*, 196-211. “Die Psalmen der Gruppe 93-100 lassen sich als Explikation des im Anfangspsalm Ps 93 proklamierten kosmischen Königtums JHWHs begreifen”, E. Zenger, “Theophanien des Königsgottes JHWH: Transformationen von Psalm 29 in der Teilkompositionen Ps 28-30 und Ps 93-100”, en P.W. Flint - P.D. Miller (eds.), *The Book of Psalms. Composition and Reception* (Vetus Testamentum. Supplements 99), Leiden / Boston 2005, 407-442.422.

<sup>37</sup> Según la expresión utilizada por G. Wilson, “Linkage”, 82, para referirse a todo el Salterio: “Rather than a hymnbook, the Psalter is a symphony with many movements, or better yet an oratorio in which a multitude of voices –singly and in concert– rise in a crescendo of praise”.

<sup>38</sup> Así en F.-L. Hossfeld – E. Zenger, *Psalmen 51-100*, 28. Según E. Zenger, “Theophanien”, 437-438, la serie originalmente compuesta por Sal 93 (sin el v. 5) 95 (sin vv. 7b-11); 96 (sin v. 5); 98; 100, se puede comprender como una “cantata” –con *Sitz im Leben* en liturgia del segundo Templo– que relacionaba el reinado universal de Yhwh con la visión de que él ejercerá el poder de su gloria como vencedor del caos, protector de su pueblo Israel y reconciliador de las naciones. En esa etapa redaccional, la composición de Sal 93-100\* sería el texto de un ritual que celebra con himnos a Yhwh y de este modo lo convoca a hacer realidad este reinado celebrado en los ritos.. En algún momento, la cantata fue incorporada a un “libro” de los Salmos, para reinterpretar el salterio mesiánico (2-89) y componer un “salterio teocrático”. Entonces dejó de ser un texto litúrgico para convertirse en literatura, pasando “vom Ritual zur Poesie”.

<sup>39</sup> Como lo muestran las observaciones de Hossfeld, en F.-L. Hossfeld – E. Zenger, *Psalmen 51-100*, 670-672 y las de Zenger, *Ib.*, 709, 712-713.

<sup>40</sup> Sobre esta idea de una “amenaza conjurada”, véase B. Janowski, “Königtum Gottes in den Psalmen. Bemerkungen zu einem neuen Gesamtentwurf”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 86 (1989) 389-454, pp. 408-409, 416.

<sup>41</sup> E. Otto, “Myth and Hebrew Ethics in the Psalms”, en D.J. Human (ed.), *Psalms and mythology* (Library of the Hebrew Bible / Old Testament Studies 462), New York 2007, 26-37, pp. 30-31 subraya esta dimensión ética.

En esta colección son frecuentes las alusiones al Templo (Sal 93,5; 95,2.6; 96,6; 98,5-6; 99,5.9; 100,4). Es la señal visible y cuasi sacramental de la presencia triunfante de Yhwh rey en medio de su pueblo<sup>42</sup>. En el Cercano Oriente Antiguo, la noción de la *realeza* de la divinidad está estrechamente ligada con la idea del “guerrero divino”, que derrota a la fuerzas del caos: la victoria sobre el caos es el acto a través del cual la divinidad accede a su condición real. La consecuente edificación de un *templo* proporciona un signo visible del *status regio* del dios victorioso; el templo es el palacio de la divinidad (como en Ex 15,1-18). Este *esquema mitopoyético* tripartito “batalla-realeza-templo” –documentado tanto en el mito ugarítico de Baal como en el *Enuma Elish*<sup>43</sup>– forma parte del universo mítico-simbólico que inspira también el Sal 93 y sirve como *esquema narrativo* para interpretar la historia de Israel y su liturgia.

A esta expresión de seguridad (Sal 93,5), le sigue una invocación para que él actúe y ponga nuevamente orden en un mundo que aparece aún desquiciado (Sal 94). Ese Dios que se revistió de la majestad de un rey y la fuerza de un guerrero (93,1) ejercerá su rol de juez (94,1-2).

Sal 95 se abre con una convocatoria a Israel para que adore a su rey (v. 3), su creador (vv. 4-6) y su pastor (v. 7a). Sigue una invitación a escuchar su voz (7b), para poder esquivar el juicio y entrar en el descanso prometido (vv. 7b-11)<sup>44</sup>. Pues su juicio llegará efectivamente, porque “Yhwh ya ha comenzado a reinar” (96,10), “ha venido” finalmente “a juzgar con justicia y fidelidad” (v. 13), para alegría de todo el universo (v. 11-12). Sal 96 lleva a cabo una progresiva ampliación de esta convocatoria: comenzando por Israel (vv. 1-6), se extiende a los pueblos (vv. 7-10) y quiere abarcar hasta el cosmos (vv. 11-13) para que todos canten un canto nuevo (v. 1) al creador (vv. 4-6) y rey del universo (v. 10).

Sal 97 describe el definitivo establecimiento de este orden mundial que provocará una exultación universal (v. 1), porque

<sup>42</sup> “Similar to a liberation monument in our modern world, this temple signified to Israel its coming to rest, after experiencing a turbulent past” (H.H. Leene, *Newness in Old Testament prophecy. An Intertextual Study* [Oudtestamentische Studiën 64], Leiden / Boston 2014, 29).

<sup>43</sup> Como lo muestra T.D. Mettinger, “Structure”, 144-145.

<sup>44</sup> Para H.H. Leene, *Newness*, 29, n. 33, “it is clear that ‘my rest’ at the close of Ps 95 implicates the temple as the place of Yhwh’ unique presence (Isa 66:1), and in the cycle this forms a deliberate bridge to the next psalm”.

Yhwh vendrá a restaurarlo todo en “justicia y derecho” (v. 2)<sup>45</sup>. El rey escondido (v. 2) ahora se revela (vv. 3-5) y todos lo contemplan (v. 6)<sup>46</sup>. Como consecuencia: los que adoran otros dioses o sus ídolos quedan confundidos y avergonzados (7a), porque estos se postran ante el único Dios (v. 7b); los justos viven en el ámbito de la luz y quedan liberados del poder de los malvados (vv. 11-12).

Esa venida de Yhwh para la instaurar orden justo en todo el universo (Sal 96,10b.13) ya ha comenzado: con el “nuevo éxodo” de Israel, que sale del exilio para volver a su patria<sup>47</sup>. Para festejar este acontecimiento Sal 98 proclama una triple invitación a Israel (v. 1a), a los pueblos (vv. 4-6) y al cosmos (vv. 7-8).

Para Sal 99 el rey Yhwh, que “ha venido para juzgar” (98,9) habita ahora en Sion y desde allí ejerce su soberanía universal (vv. 1-2) instaurando el derecho y la justicia en Jacob (v. 4); así es reconocido como “santo” (vv. 3.5.9), tal como se ha manifestado en la historia de su pueblo (vv. 6-8)<sup>48</sup>. Por eso Sal 100 hace resonar una convocatoria a todos los pueblos, para que peregrinen al lugar donde él vive<sup>49</sup>. Aunque le falten los títulos reales, también este último salmo está marcado por la teología del reino de Dios y tejido con citas de los salmos anteriores. Es una invitación himnica dirigida a todos los pueblos para que reconozcan al Dios de Israel como el único creador y por eso mismo se reconozcan también ellos ligados a él con un vínculo de alianza<sup>50</sup>.

Sal 100 marca el *climax* y cierra la pequeña colección. Su carácter conclusivo se manifiesta en varios indicios: la reaparición

<sup>45</sup> Véase. F.-L. Hossfeld – E.Zenger, *Psalmen 51-100*, 679-681.

<sup>46</sup> “Yhwh’s theophany in Ps 97:2 is a visual portrayal of his coming to rule the earth in Ps 96:13”, H.H. Leene, *Newness*, 26.

<sup>47</sup> Según B. Weber, “Ein neues Lied”, *Biblische Notizen* 142 (2009) 39-46, con la introducción del “canto nuevo” no se pierde la “dimensión mosaica” del libro IV; pues la expresión haría siempre referencia al “proto-canto” de Moisés en Ex 15.

<sup>48</sup> Véase . F.-L. Hossfeld – E. Zenger, *Psalmen 51-100*, 698-699.

<sup>49</sup> Toda la interpretación que hacen N. Lohfink, “Die Universalisierung des ‘Bundesformel’ in Ps 100,3” *Theologie und Philosophie* 65 (1990) 172-183, pp. 176-177; W.A.M. Beuken, “Psalm 96: Israel en de volken”, *Skrif en Kerk* 13 (1992) 1-10; J. Jeremias, “Ps 100 als Auslegung von Ps 93-99”, *Skrif en Kerk* 19 (1998) 605-615 y E. Zenger, “Weltenkönigtum”, por ejemplo, depende del sentido “universal” dado al *kol-hā’āreš* del v. 1. Sin embargo, el sintagma se usa con el verbo en plural y tiene siempre un sentido genérico (“tout le monde” = “todos”); aquí la interpretación universalista no viene requerida por el poema en sí, sino sólo por la “composición” (Sal 93-100) en la que ahora se encuentra.

<sup>50</sup> E. Zenger, “Theophanien”, 426-427, 431.

de un título, su calificación como *tôdāh*, su composición a partir de motivos y citas de los Sal 95-99, su construcción en versos tricola que refleja el esquema del salmo inicial (93) y el cambio de tema constatable a partir de Sal 101. En el salmo se manifiesta la última consecuencia de este reinado universal de Yhwh: la universalización de su llamada a todos los pueblos de la tierra y la misión de Israel orientada hacia ellos<sup>51</sup>.

En resumen, en el *cluster* de los Salmos de Yhwh rey, se puede ver un *progreso*: 1) el establecimiento de su soberanía cósmica desde el comienzo de los tiempos y para siempre (Sal 93,1-2), 2) la certeza y garantía de su presencia como juez al final (94,14-15.23), 3) su soberanía actual sobre Israel (95,6-7), 4) su futura llegada como rey sobre Israel, las naciones y la naturaleza (96,10.13), 5) el juicio escatológico que separa justos de malvados (97,7.10.11), 6) la expectativa universal de su llegada como juez (98,9), 7) el reinado histórico de Yhwh desde Sión (99,2) y 8) la perspectiva de una peregrinación de todas las naciones hacia el templo (100,2.4)<sup>52</sup>.

Esta vinculación retrospectiva del reinado de Yhwh con la historia canónica de Israel tiene que ver con la nueva función que ha recibido ahora el conjunto de Sal 93-100 como continuación de un salterio mesiánico (Sal 2-89). A la impotencia y falta de fiabilidad de Yhwh que se lamentaba en Sal 89, la composición le contraponen el mensaje acerca del poder de Yhwh como rey universal y su absoluta confiabilidad<sup>53</sup>.

## 2. SALMOS 96 Y 98

Son, sobre todo, los Salmos 96 y 98 los que, en su misma composición poética, ofrecen con mayor claridad una estructuración

<sup>51</sup> Así J. Jeremias, "Ps 100", 606-608.

<sup>52</sup> F.-L.Hossfeld – E. Zenger, *Psalmen 51-100*, 28, 35 señala la diferencia de acentos entre las piezas de esta colección: mientras que Sal 96; 98 y 100 esperan una integración voluntaria y pacífica de los pueblos con Israel, 94; 95 y 99 presentan las características de ese reinado de Yhwh, indicando los parámetros con que juzgará.

<sup>53</sup> E. Zenger, "Theophanien", 439, afirma que la pequeña composición de Sal 90-92 –que hace de conexión– sirve para explicitar que esa soberanía de Yhwh ya no se hace presente sólo en la liturgia oficial del Templo –como lo suponía la cantata de Sal 93\*; 95\*; 96\*; 98; 100– sino también, fuera y lejos del Templo, por la realización ética de ese orden justo de Yhwh o incluso mediante la escenificación poética que se da en la recitación de los Sal 2-100, especialmente de su conclusión programática constituida por Sal 93-100.

simbólica del tiempo y del espacio, que reflejan la convicción de un universo ordenado por la presencia soberana de Yhwh y una historia guiada por su acción hacia el establecimiento pleno de su soberanía<sup>54</sup>.

Una serie de elementos formales contribuyen a dar a estos poemas una estructuración regular, que se ve corroborada en el plano semántico. Las formas verbales se suceden de manera regular: 1) volitivos, 2) *qatal* y eventualmente 3) *yiqtol*. La transición de los volitivos al *qatal* –de la exhortación a los contenidos– se produce mediante el uso de la partícula *kî* (96,4.5.13; 98,1b.9) o de un verbo de comunicación (*'mr*, 96,10)<sup>55</sup>. Según estos indicios, se pueden delimitar tres estancias de análoga estructura, que organizan los destinatarios de las invitaciones en círculos concéntricos:

Estancias	Estrofas	Sal 96 <sup>56</sup>	Sal 98 <sup>57</sup>	Destinatarios
A	Invitación	vv. 1-3	v. 1a	Israel
	Motivación / Contenido	vv. 4-6	vv. 1b-3	
B	Invitación	vv. 7-9	vv. 4-6a	Pueblos
	Motivación / Contenido	v. 10	v. 6b	
C	Invitación	vv. 11-12	vv. 7-8	Cosmos
	Motivación / Contenido	v. 13	v. 9	

<sup>54</sup> Como se puede ver con mayor detalle en J. Blunda, *Proclamación*, 92-121 (sobre Sal 96) y 121-147 (sobre Sal 98).

<sup>55</sup> Se amoldan al esquema de lo que se suelen llamar “himnos imperativos” (F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel* (WMANT 32) Neukirchen / Vluyn 1969, 31-35, 65-67; E. Lipiński, “Psaumes I. Formes et Genres Littéraires”, *DBS* 9 (1979) 1-125, pp. 10, 34).

<sup>56</sup> J.P. Fokkelman, *Major Poems of the Hebrew Bible at the Interface of Prosody and Structural Analysis III (Studia Semitica Nederlandica 43)*, Assen, 2003, 187. Otras divisiones propuestas: vv. 1-6 / 7-13 (Crüsemann, *Studien*, 70; J. Jeremias, *Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen* (FRLANT 141), Göttingen 1987, 121-122); vv. 1-9 / 10-13 (P. Auffret, “Splendeur et majesté devant lui: étude structurelle du Psaume 96”, *OTE* 6 (1993) 150-162, pp. 152-153; K. Seybold, *Psalmen*, 380; vv. 1-10aα / 10aβ-13; M. Girard, *Les Psaumes Redécouvertes II. De la structure au sens*, Québec 1994, 580-584).

<sup>57</sup> A. Weiser, *Die Psalmen II. Psalm 61-150 (ATD 15)* Göttingen 1955, 436. Diferentes divisiones: a) en dos estancias: 1-3 / 4-9 (H. Gunkel, *Die Psalmen* (GHKAT 9.2), Göttingen 1926, 846; F. Crüsemann, *Studien*, 71; J. Jeremias, *Das Königtum*, 132; H.-J. Kraus, *Los Salmos II. Salmos 61-150 (BEB 54)*; Salamanca 1995) 390; J. Fokkelmann, *Major Poems III*, 190); b) también en tres: 1-3 “solemne

La misma “arquitectura” de estos salmos permite captar sus ejes semánticos. Por lo que respecta a la esticometría, la sintaxis y el paralelismo de los versos, cada una de las estancias sigue un esquema regular, que se rompe hacia el final. En los tres casos, la disolución de la regularidad formal coincide con la resolución temática de cada segmento del texto<sup>58</sup>. Según este procedimiento, todos los movimientos alcanzan su punto de reposo bajo el signo del encuentro con Yhwh.

	Sal 96	Sal 98
A	<i>lēpānāw</i> “ante su presencia” (v. 6), cf. <i>bēmiqdāšō</i> “en su santuario” (v. 6)	<i>yēšū ‘at ‘ēlōhēnū</i> “la victoria de nuestro Dios” (v. 3bβ), más los verbos de revelación y de percepción, reforzados con <i>l’ēnē</i> (vv. 2.3)
B	<i>mippānāw</i> “delante de él” (v. 9) cf. <i>l’ḥašrôtāw</i> “en sus atrios” (v. 8) <i>b’hadrat-qōdeš</i> “en su sagrado esplendor” (v. 9)	<i>lipnē hammelek yhwh</i> “ante la presencia del rey Yhwh” (v. 6b)
C	<i>lipnē YHWH</i> “ante la presencia de Yhwh” (v. 13)	<i>lipnē-yhwh</i> “ante la presencia de Yhwh” (v. 9aa)

#### a) Estructuración del tiempo y del espacio

Considerando los diversos movimientos requeridos por las invitaciones himnicas y por el encargo del anuncio, se dibuja un mundo que tiene su *centro* en Israel y en el Templo y su *periferia* en las naciones de la tierra<sup>59</sup>, convocadas a ser testigos de las obras incomparables de Yhwh, invitadas a reunirse con Israel en

proclamazione della salvezza e della giustizia storica” / 4-8 “grandioso coro per voci e strumenti” / 9 “solenne proclamazione della giustizia escatologica” (G. Ravasi, *Il Libro dei Salmi II* (51-100) (Lettura Pastorale della Bibbia 14) Bologna 1983, 1029; L. Alonso Schökel – C. Carniti, *Salmos II. Traducción, introducciones y comentario (Salmos 73-150)* (NBE) Estella, Navarra 1993 1247-1248).

<sup>58</sup> Una forma de “structural closure” en la terminología de W.G.D. Watson, *Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques* (JSOT.S 26) Sheffield 1984, 63-64.

<sup>59</sup> En la línea de las observaciones de B. Janowski, “Die Heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie”, en O. Keel – W. Zenger (eds.), *Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels* (Quaestiones Disputatae 197) Freiburg

el Templo para celebrar su soberanía y enviadas nuevamente a sus tierras a anunciar que es él quien ha asumido el poder y ha comenzado a reinar. De estos salmos se desprende la visión de un *universalismo salvífico* ilimitado<sup>60</sup>. La afirmación del único Dios y de su reinado universal, la actitud positiva respecto de los pueblos del mundo, más la participación de la creación entera en la alegría y la alabanza por la liberación de Israel, son rasgos que colocan estos salmos en una relación estrecha con el mensaje central de Is 40-55<sup>61</sup>.

De esta conciencia de la soberanía divina deriva una visión diferente de la misma historia universal y de las *etapas* por las que atraviesa, pues aparece estructurada según las tres fases sucesivas de este reino: al comienzo de los tiempos, en la acción liberadora y en el juicio a los pueblos, que pondrá orden en el mundo entero. Lo podemos observar en las oraciones que contienen un verbo en indicativo y forman parte del contenido o motivación de cada fragmento del canto. Estas afirmaciones caracterizan esta soberanía de Yhwh de diversas maneras situándola en momentos diferentes de la historia. Así en Sal 96:

- A. “Yhwh ha creado” (v. 5) sitúa el comienzo del reinado de Yhwh en un *pasado* absoluto, en el origen de las cosas y en un ámbito cósmico-mítico (cielos-dioses) y alude a su continuidad en el presente (v. 6).
- B. “Yhwh ha comenzado a reinar” (v. 10a) subraya la vigencia de su reinado en el *presente*, se sitúa en un ámbito litúrgico-político (templo-pueblos) y explicita las consecuencias que se siguen para el mundo y los pueblos (v. 10b).
- C. “Yhwh ha venido para juzgar” (v. 13a) señala la orientación *futura* de este reinado, lo ubica en el ámbito cósmico-político (elementos-pueblos), y señala las consecuencias para el mundo y los pueblos (v. 13b).

2002, 22-68, pp. 35-37; Id., “Gottes Wohnung bei den Menschen. Eine Skizze der alttestamentlichen Schekina-Theologie”, *Sacra Scripta* XIII,1 (2015) 9-33, p. 13.

<sup>60</sup> En la expresión de W. Beuken, “Psalm 96”, 1.

<sup>61</sup> J. Blunda, *La Proclamación*, 152. Véanse también S. Mowinckel, *Psalmenstudien II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, Kristiania, 1922, 49, 195-201; T.N.D. Mettinger, “In Search of the Hidden Structure: Yhwh as King in Isaiah 40-55”, en C. C. Broyles – C.A. Evans (eds.), *Writing and Reading the Book of Isaiah. Studies on an Interpretive Tradition*, 1 (Vetus Testamentum. Supplements 70.1), Leiden 1997, 143-154, pp. 151-152.



Aunque en Sal 98 la combinación de las formas volitivas e indicativas es muy diferente de la que se encuentra en Sal 96, las oraciones que expresan el contenido o motivación en cada fragmento están todas asociadas con la soberanía de Yhwh y la caracterizan de un modo específico:

- A. “Yhwh ha realizado” (v. 1), “ha dado a conocer”, “ha revelado” (v. 2), “ha recordado” (v. 3a), sitúan el acontecimiento que motiva la celebración en un *pasado* y en un ámbito público-político (Israel-naciones); con las formas verbales en perfecto se alude a la continuidad en el presente. Cf. “han contemplado” (v. 3b).
- B. Si bien todos los verbos de la segunda estancia están en imperativo, la motivación se indica tácitamente mediante una expresión nominal: “el rey Yhwh” está *presente* (v. 6b). Se subraya la vigencia de su reinado y se lo sitúa en un ámbito litúrgico-político, pues son los pueblos los últimos sujetos mencionados en el v. 3.
- C. “Yhwh ha venido para juzgar” (v. 9a) señala la orientación *futura* de este reinado, lo ubica en el ámbito cósmico-político (elementos-pueblos) y, con el único *yiqtol* del poema, indica las consecuencias para el mundo y los pueblos (v. 9b).

Esta acción de Dios en el ámbito de la historia particular de Israel (v.1b-3) modifica la situación en la que se encuentran los hombres y los pueblos. Las naciones todas tienen la oportunidad de reconocer el reinado de Yhwh y entrar así bajo el ámbito de su protección.

#### b) Una historia abierta a la novedad de Dios

En la concepción del tiempo juega un papel clave la categoría de “novedad” contenida en la expresión “canto nuevo” usada en la invitación inicial<sup>62</sup>. En el conjunto de los salmos que cantan la soberanía de Yhwh, el empleo de esta expresión introduce la idea de un *cambio*: ya no celebra simplemente la continuidad de un reinado *ab evo* y permanentemente vigente (como en Sal 93,1), sino

<sup>62</sup> Para el uso característico que la BH hace de este adjetivo, especialmente en los Salmos, véase J. Blunda, *Proclamación*, 99–103.

que supone de algún modo una *interrupción* y postula un *nuevo inicio*. La categoría ofrece una *clave hermenéutica* para la interpretación de la historia: en la ausencia y el silencio de Yhwh las cosas siguen su curso natural, la historia se teje por la interacción de los poderes humanos; pero si Yhwh está presente es posible esperar algo verdaderamente “nuevo”, que no brota de la simple iniciativa del hombre ni se deduce de sus solas posibilidades<sup>63</sup>. En su uso típico, el giro “canto nuevo” apunta a la estructura temporal “ayer-ahora” que caracteriza la relación entre la lamentación/súplica y la alabanza/acción de gracias en los Salmos, y constituye también la trama del texto del Dt-Is. Cuando se vuelve al himno, después que la súplica ha sido escuchada, se retoma una línea de continuidad, porque Dios es siempre el mismo (Sal 102,13.27-28); pero no se borra el “ahora” desde el que se pronunció la súplica, y que se convierte en un verdadero comienzo. Esto es lo que se traduce en el plano de las formas mediante la expresión *šir ḥādās*<sup>64</sup>.

La historia universal está marcada por la irrupción del reinado universal de Yhwh. Pero esta historia no tiene lugar antes del tiempo y fuera del mundo, sino en la historia de Israel y de los pueblos (98,2.4). La “victoria/salvación”, a la que este Salmo se refiere, ha de entenderse de modo estrictamente histórico y, por lo tanto, primariamente *particular*. Este reino de Dios que irrumpe en la historia se ha visibilizado en ámbito particular de un Israel (98,2.3) y allí lo pueden reconocer todos los pueblos, aún antes de que este nuevo orden sea extendido por Yhwh a todo el mundo (v. 9)<sup>65</sup>. No obstante, particularismo y universalismo están conectados en el proyecto y en la acción de Yhwh. Por eso, la celebración de Israel no se realiza de espaldas a los pueblos de la tierra; por el contrario, se experimenta como un compromiso y un encargo: comunicar la propia experiencia salvífica, en la que se ha revelado la gloria y el poder del Dios que ha salvado una vez más a su pueblo (96,1-6)<sup>66</sup>. Alcanzados por el testimonio de

<sup>63</sup> Así “cosas nuevas” (Is 42,9), “cielos y tierra nueva” (65,17), “nombre nuevo” (62,2), “alianza nueva” (Jr 31,31), “corazón nuevo” y “espíritu nuevo” (Ez 11,19) sólo pueden venir de Yhwh.

<sup>64</sup> Como lo muestra P. Beauchamp, *Le Deutéro-Isaïe dans le cadre de l'Alliance* (Lyon 1970) 21.

<sup>65</sup> J. Jeremías, *Das Königtum*, 164.

<sup>66</sup> De esta manera, la celebración propuesta traspone al ámbito comunitario el esquema antropológico y litúrgico de la acción de gracias individual, en la que el testimonio personal de la salvación recibida constituye un momento central.

Israel y convocados para celebrar a Yhwh, los mismos pueblos de la tierra (v. 7) han podido descubrir que un nuevo reinado se ha establecido en el mundo: el reinado de Yhwh, el Dios de Israel. Él es el único capaz de asegurar la estabilidad de la vida en el mundo y la justicia entre todos los pueblos (vv. 10b.13), pero su soberanía no se impone por la violencia, se confía a la fuerza-debilidad de la palabra (vv. 2-3.10a). El reinado de Yhwh ha de ser anunciado, reconocido y aceptado y sólo así se hace eficaz.

La celebración cósmica del reinado de Dios con la que termina el salmo (96,11-12) señala un cambio significativo respecto de las representaciones arcaicas de la soberanía divina. Quedaron atrás los conflictos cósmicos y el sometimiento violento de los elementos de la naturaleza. Ahora la creación entera se estremece de gozo ante un anuncio, que resuena en ella como el eco de las voces de Israel, de los pueblos y las naciones<sup>67</sup>. El cosmos se suma a esta celebración ecuménica y sólo permanece un factor de tensión: la expectación del pleno establecimiento de ese reino que ya ha comenzado en algunas personas, que habiéndolo reconocido, aceptado y celebrado, se han convertido en sus testigos. Este reinado de Yhwh se remonta a los tiempos primeros y puede experimentarse en la permanencia y estabilidad del mundo; pero será completo sólo cuando se verifiquen el reconocimiento y la alabanza de Yhwh Rey por parte de los hombres<sup>68</sup>. Esto explica la necesidad de lanzar la proclama de esta nueva soberanía universal que se ha manifestado eficaz en la historia particular de Israel. El canto se sitúa entre estos dos polos: el pasado de una victoria conseguida y el futuro de un reino que está comenzando; además termina con la certeza de que Dios dará vigencia y plenitud universal a lo que ya ha comenzado a realizar en Israel. En este sentido, sí podemos hablar sin reparos de una certeza “escatológica”<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> E. Cortese, “Sulle redazioni”, 74-75, asocia con razón este cambio al surgimiento del monoteísmo teórico en Israel.

<sup>68</sup> La misma perspectiva del Dt-Is: el objetivo escatológico de Yhwh es que todo el mundo lo reconozca como el único Dios Creador (41,20; 42,1-12) y que el pueblo que él se ha formado lo alabe (43,21; 49,3); sus acciones apuntan a manifestación de su gloria en Israel (44,23) y a la celebración de su reinado (42,10-13; 52,7-10), H.H. Leene, “History and Eschatology in Deutero-Isaiah”, en J. Van Ruiten – M. Vervenne (eds.), *Studies in the Book of Isaiah. Fs.W.A.M. Beuken* (BETL 132) Leuven 1997, 223-249, p. 225.

<sup>69</sup> J. Jeremias, *Das Königtum*, 136; L. Alonso Schökel – C. Carniti, *Salmos II*, 336-337. At least “If the eschaton is defined as the view point from which history is understood in its ultimate meaning”, Leene, *Newness*, 42.

Esta llegada de Dios no acontece sólo como un especial favor a Israel, sino como una revelación de su propia “fidelidad” (96,13). Si el término paralelo “justicia” o “equidad” (96,13) se puede entender como un resultado evidente del concepto “juzgar”, “gobernar” (96,10b.13), con la determinación “en su fidelidad” se abre para los pueblos la posibilidad de una experiencia de Yhwh que le corresponde de modo típico a Israel<sup>70</sup>.

### 3. HISTORIA Y LITURGIA

#### a) Lenguaje mítico y memoria cultural

Hay siempre un universo mítico-simbólico que inspira no sólo las expresiones religiosas y artísticas, sino también el comportamiento ético y hasta los procedimientos técnicos de una comunidad cultural. No se trata de “supervivencias de una mentalidad arcaica”, sino de ciertos aspectos y funciones del pensamiento mítico que son constitutivos del ser humano<sup>71</sup>. Cuando se habla de una función mitopoyética<sup>72</sup> en el lenguaje de los salmos, hay que entender que el lenguaje mítico es el único medio a su alcance para expresar las realidades trascendentes, meta-empíricas y explicar la naturaleza de los dioses<sup>73</sup>. Los elementos míticos perviven pero como

<sup>70</sup> La relación isotópica entre 96,13 (“en su fidelidad”) y 96,10b (“el orbe estará firme y no vacilará”) –basada en el sema “firmeza”, “estabilidad” contenido en ambas expresiones– lleva a entender que el interés de los pueblos por la radical estabilidad del mundo encuentra, en último término, una garantía en la fidelidad de Yhwh, el Dios de Israel, que lo hará realidad, W. Beuken, “Ps 96”, 6-7.

<sup>71</sup> M. Eliade, *Mito y Realidad*, Madrid 1963, 200; P.L. Berger – Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires 1999, 141-142.

<sup>72</sup> D. Human, “Psalm 93: Yahweh Robed in Majesty and Mightier than the Great Waters”, en D.J. Human (ed.), *Psalms and mythology* (LHB/OTS 462), New York, 2007, 147-169, p. 250 habla de “metaphoric or symbolic use of mythic images in artistic literary compositions”; véase también B. Weber, “They Saw You, the Waters - They Trembled” (Psalm 77:17b): The Function of Mytho-poetic Language in the Context of Psalm 77”, *Ibidem*, 104-125, p. 104.

<sup>73</sup> Como afirma H. Niehr, “Götter oder Menschen. Eine falsche Alternative. Bemerkungen zu Ps 82”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 99 (1987) 94-98, no se trata de una diferenciación metafísica, sino empírica: ¿qué diferencia práctica hay entre un huracán o una erupción volcánica, que puede arrebatar la vida en un instante o un soberano que puede disponer arbitrariamente de tus bienes y de tu vida, y un dios omnipotente e inmanejable?

meros vestigios, convertidos en vehículos poéticos para trazar una teología de Yhwh, sus obras en favor de Israel y su intervención como creador y juez de todos los pueblos.

El imaginario poético y el *universo simbólico* de estos salmos constituyen una síntesis específicamente israelita de la herencia cultural de su entorno y de la propia experiencia histórica de su relación con Yhwh<sup>74</sup>. Puede que presenten numerosas analogías con los textos de las culturas circundantes; pero atesoran la memoria más preciada de Israel (el éxodo y su nacimiento como nación) y son la clave de interpretación de la historia presente (probablemente el retorno del exilio, la reconstrucción de la ciudad y el templo, con el consiguiente renacimiento de la comunidad)<sup>75</sup>. La entronización de Yhwh adquiere los matices propios de su referencia histórica y, al mismo tiempo, la memoria histórica de Israel se transforma por la naturaleza propia de la liturgia, que explota las potencialidades dramáticas y teológicas del acontecimiento rememorado, haciéndolo siempre presente y disponible en cada actualización cultural<sup>76</sup>. De ese modo puede tocar y movilizar los temores y las esperanzas de Israel de generación en generación. El lenguaje litúrgico impone un patrón de significado a las experiencias venideras de la comunidad, de manera que va configurando el mundo cultural de Israel<sup>77</sup>.

En estos salmos, el motivo central de la alabanza está siempre expresado en la fórmula *Yhwh mālāk* o sus variantes. Su significado no se deduce de la pura sintaxis, pues no se trata de transferir simplemente a Yhwh la imagen regia de un dios supremo: “*también Yhwh es un dios rey*” o incluso “*sólo Yhwh reina*”. “Con la atribución de la realeza a Yhwh, cambia también la *concepción* del reinado divino, precisamente a raíz de la *memoria* de la actuación histórica de Yhwh”<sup>78</sup>. Israel tiene conciencia de que su identidad particular

<sup>74</sup> A. Groenewald “From Myth to Theological Language”, en D.J. Human (ed.), *Psalms and mythology* (LHB/OTS 462), New York 2007, 9-25.

<sup>75</sup> “It is the myth that determines which memory or which experience is selected for being of historical significance: just those memories or experiences that –according to the psalmist– disclose the very base of existence itself”, H.H. Leene, *Newness*, 41.

<sup>76</sup> J. Jeremias, *Das Königtum*, 20.

<sup>77</sup> En el sentido expuesto por J. Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance and Politic Imagination*, Cambridge / New York 2011, 37-38.

<sup>78</sup> J. Blunda, *Proclamación*, 293. Cambia incluso la concepción del reinado en general. De ahí que la realeza de Yhwh también haya servido de instancia crítica frente a la monarquía en Israel”, como lo muestra N. Lohfink, “Der Begriff

le viene de su relación con su Dios Yhwh. Son el “pueblo-de-Dios” y Yhwh es un Dios especial, un “Dios santo”, “el Santo de Israel” (sobre todo en Is y Sal). Por eso, también ellos se constituyen socialmente como un “pueblo santo” (Dt 7,6; 14,2.21; 28,29), una “nación santa” (Ex 19,6); es decir, como una sociedad alternativa frente a las otras, que hunde sus raíces en la misma alternativa que el propio Yhwh representa frente a las demás divinidades (Sal 86,8; 113,5). Israel percibe cuán ‘alternativo’ es Yhwh” y esta misma percepción es la que hace que los salmos de Yhwh rey sean portadores de un verdadero *kerygma* para todas las naciones.

#### b) Interpretación y acción

La idea de la soberanía real de Yhwh, su victoria, su entronización y su presencia en el Templo constituyen el supuesto de toda liturgia israelita, y se celebran sobre todo en la fiesta de *Sukkôt*, cuya importancia no parece haber decaído a pesar del exilio y de la pérdida de su *sponsor* principal, el rey. La concepción del reinado de Yhwh que esta celebración transmite da origen a una *visión escatológica de la historia*<sup>79</sup>: como implantación progresiva de esa soberanía de Dios, que incluye su gobierno o juicio universal más el reconocimiento y el homenaje por parte de todos los pueblos de la tierra (Za 14,16)<sup>80</sup>. La historia se encamina hacia un fin querido y progresivamente realizado por el Dios de Israel.

Esta misma estructura de pensamiento se modifica por la *experiencia*. Así el exilio y el retorno hicieron madurar en la concepción teológica de Israel la imagen de un Dios libre y personal que obra de modo contingente, interviniendo en la historia particular de su pueblo y de todos los pueblos. Pero para Israel se trata de una experiencia interpretada por el culto litúrgico, donde esta experiencia se presenta como un todo coherente y significativo.

Desde una consideración antropológica, la liturgia no es mera referencia sino *verdadera acción*, acontecimiento real de lenguaje: no sólo da noticia de una historia, sino que también construye esa historia. El culto yahvista forja la cultura de Israel, alimenta su

des Gottesreichs vom Alten Testament her gesehen”, *Studien zur biblischen Theologie* (SBAB 16), Stuttgart 1993, 152-205, pp. 175-178.

<sup>79</sup> Es la fecunda intuición de S. Mowinckel, *Psalmenstudien II*, 49-50, 195-199.

<sup>80</sup> Véase B. Janowski, “Königtum Gottes”, 424, 453; J. Blunda, *Proclamación*, 56-59.

imaginario colectivo, le proporciona aquel edificio de significados sin el cual ninguna cultura puede sobrevivir<sup>81</sup>. Dicha liturgia no sólo es palabra que *responde* a los acontecimientos con la doxología o la lamentación, la promesa o el juicio; es también palabra que *genera* un horizonte de referencia en el que se puede vivir y desde el que se puede decidir y actuar<sup>82</sup>.

La visión teológica de Sal 96 y 98 es semejante a la del Dt-Is: la acción que ha puesto fin al exilio, llevada a cabo por Ciro, es obra de Yhwh Rey. Yhwh se sirve de “su ungido”, para la instauración de su reinado y en beneficio de Israel. La asamblea canta un acontecimiento que aún se siente como actual: la caída de Babilonia y el regreso de destierro<sup>83</sup>. El retorno de los judíos tiene unos ribetes políticos innegables, puesto que afecta –potencialmente al menos– a toda una colectividad nacional y puede ser atestiguado por los demás pueblos (98,3). Los comienzos del reinado persa no pueden estar muy lejos, a juzgar por el tono triunfal y pacífico a la vez, con el que se convoca a los pueblos a celebrar al autor de este designio.

Según Sal 96,13 y 98,9, este proceso de instauración de un orden de pacífica convivencia de los pueblos *ya* se ha puesto en marcha con el fin del exilio y con la reconstrucción del templo como residencia real de Yhwh en este mundo *ya* ha comenzado. Aunque *todavía no* ha alcanzado su plenitud, el nuevo orden mundial impuesto por los aqueménidas aparece como la condición que posibilitará el reconocimiento de la soberanía de Yhwh, y por tanto su efectivo reinado entre los pueblos y naciones.

Esta “cantata” formada por Sal 93-100 se entiende como el fruto de un desarrollo poético y de una evolución teológica de la concepción de Yhwh rey y se puede leer como una dramatización ritual, concebible perfectamente como celebración litúrgica<sup>84</sup>. Los elementos litúrgico-rituales empleados suponen ya un templo reconstruido<sup>85</sup> y, en consecuencia, debemos de estar ante el texto de una liturgia del templo, redactado probablemente durante el

<sup>81</sup> Conforme al uso de “cultura” que hacen Berger – Luckmann, *La construcción*, 31, 36 y 54.

<sup>82</sup> De ahí el tradicional *legem ecclesiae credendi lex statuat supplicandi*.

<sup>83</sup> Leene, “History”, 223.

<sup>84</sup> Hossfeld – Zenger, *Psalmen 51-100*, 34, 709, habla de “Oratorium” o de “dramatisch inszeniertes Ritual”.

<sup>85</sup> M. Millard, *Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz* (FAT 9), Tübingen 1994, 200.

temprano postexilio para la fiesta de *Sukkot*. Es un ritual que celebra con himnos al rey Yhwh y le reclama que haga finalmente realidad ese reinado celebrado en el ritual<sup>86</sup>.

Los textos retoman las categorías del culto preexílico pero sus elementos están notablemente resignificados no sólo por las nuevas coordenadas políticas en las que se utilizan, sino también por la nueva autocomprensión que los compositores adquirieron a partir de la experiencia y gracias a la reflexión de los años de opresión y destierro. El Israel post-exílico es el siervo, el testigo y el mensajero elegido, creado y rescatado por Yhwh y su tarea es la de narrar las hazañas de su Dios y Señor, para que los oyentes puedan dar gloria a Yahvé en la forma del homenaje regio (96,7-9). La proclamación tradicional cobra un sentido fuerte en estas circunstancias: “Yhwh ha asumido finalmente su función regia, es rey para todos” (v. 10b $\alpha$ ) y “de ahora en adelante regirá (también) a los pueblos con justicia” o “llevará su justicia a los pueblos” o “será árbitro entre los pueblos” (v.10b $\beta$ ). Esta esperanza se funda en un hecho irrevocable: “¡Ya ha venido Yhwh!”<sup>87</sup>.

<sup>86</sup> Según la propuesta de E. Zenger, “Theophanien”, 186.

<sup>87</sup> K. Seybold, *Psalmen*, 381-382. Estas connotaciones llevan al autor de 1Cr 16 a adoptar este salmo como canto para la “entronización” de Yhwh en Sión llevada a cabo por un David fundador del culto y del canto.