

## **El Salmo 2: de la legitimación monárquica a la esperanza mesiánica**

**Jorge M. Blunda Grubert, S.S.D**

Seminario Mayor Arquidiocesano de Tucumán (Argentina)  
Profesor invitado Universidad Pontificia de Salamanca

*Resumen:* El Salmo 2 ha servido a los primeros cristianos para comprender y expresar la identidad y la misión de Jesús. Partiendo del estudio del texto en sí mismo, este artículo busca comprenderlo desde dos puntos de vista: el de su producción literaria y el de su recepción en el Canon. Para el autor, el texto actual resulta de un largo proceso de elaboración literaria, en la que se han construido y refinado toda una serie de concepciones mientras que otras han sido relegadas. En este contexto, Sal 2 junto con los otros salmos reales constituyen un puente entre la legitimación monárquica preexílica y la esperanza mesiánica postexílica.

*Palabras clave:* Salmos, rey, monarquía, mesías, esperanza, retórica, política, ideología, propaganda.

*Abstract:* Among first christians Ps 2 was a very influential text, a preeminent clue in order to understand Jesus, his identity and mission. This article starts from the study of the final text of this Psalm, and search a deeper comprehension working with two different approaches: asking for its literary production and for the story of its reception in biblical Canon. This text results from a lengthy process of literary elaboration in which a whole series of conceptions were elaborated and refined while other motives were dismissed. In this framework, Ps 2 along with other Royal Psalms represents a bridge between pre-exilic monarchic legitimation and post-exilic messianic hope.

*Keywords:* Psalms, king; monarchy, Messiah, hope, rethorics, politics, ideology, propaganda.

## INTRODUCCIÓN

El estudio del Sal 2 resulta especialmente interesante por haber gozado de tanta atención en los escritos neotestamentarios y haber servido a los primeros cristianos para comprender la identidad y la misión de Jesús, y para expresarla de una manera que terminó por ser “canónica” para la Iglesia. Como lectores cristianos, lo reconocemos como salmo “mesiánico”, portador de una promesa cumplida en Jesucristo e inspirador de una esperanza que aún debe realizarse plenamente.<sup>1</sup>

¿Qué entendemos por “mesías”, cuáles son textos “mesiánicos” y en qué consiste el “mesianismo” en la Biblia? Derivados de las lenguas bíblicas, estos términos expresan una noción surgida en el judaísmo palestino en los siglos previos al cristianismo y vinculada con una figura escatológica, ungida y enviada por Dios como instrumento suyo para traer la salvación definitiva. Pero no se pueden aplicar a cualquier texto del AT que hable del monarca que reina Israel, del “hijo de Dios” o del “hijo del hombre” o del “siervo de Yhwh” sin tener en cuenta la pluralidad de concepciones que hay detrás de los diferentes textos y la historia de las ideas religiosas de Israel.<sup>2</sup>

En general, los estudios clásicos dedicados a estos “salmos mesiánicos” se podrían dividir entre dos orientaciones divergentes: por un lado, la “escuela de la historia de las religiones” se preocupa de los “mitos y ritos” que se pueden rastrear detrás de

<sup>1</sup> En los últimos 30 años, el Salmo ha sido objeto de varios estudios en algunas obras colectivas como J. Schreiner (ed.), *Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22* (Forschung zur Bibel 60), Würzburg 1988; E. Otto – E. Zenger (eds.), “*Mein Sohn bist du*” (Ps 2,7). *Studien zu den König psalmen* (Stuttgarter Bibelstudien 192), Stuttgart 2002, o en el marco de monografías como Ch. Rösel, *Die messianische Redaktion des Psalters. Studien zu Entstehung und Theologie der Sammlung Psalm 2–89\** (Calwer Theologische Monographie A19), Stuttgart 1999; M. Saur, *Die Königpsalmen. Studien zur Entstehung und Theologie* (Beihefte zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 340), Berlin / New York 2004; S. Janse, «*You are My Son*». *The Reception History of Psalm 2 in Early Judaism and the Early Church* (Contributions to Biblical Exegesis & Theology, 51), Leuven 2009.

<sup>2</sup> El mismo S. Mowinckel, *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías*, Madrid 1975, 4, 8, previene contra anacronismos y proyecciones cuando admite que “mesías” o “ungido”, como *término técnico* para referirse al rey escatológico no aparece en el AT y que esta figura es más importante en el NT que en el Antiguo.

estos textos y basándose en el estudio de las religiones comparadas, reconstruye supuestas concepciones, rituales y fiestas del *pasado* de Israel (“realeza sagrada”, “realeza divina”, “entronización de Yhwh”, “año nuevo”...); por otro lado, el “movimiento de la teología bíblica”, heredero de la teología dialéctica, mira el conjunto de la Biblia desde el esquema “profecía – cumplimiento” y lee desde una óptica cristológica todos los salmos como textos proféticos que apuntan al *futuro* cumplimiento de una promesa.<sup>3</sup> La primera descubre en estos salmos las huellas de la ideología monárquica que inspiró el reino de Israel y de Judá; la segunda encuentra en ellos las expectativas de un rey ideal, el mesías salvador que Dios habría de enviar a su pueblo y al mundo entero. Sin embargo ambas formas corren el riesgo de leer estos salmos desde expectativas externas a ellos mismos.

Se hace cada vez más claro que también los salmos reales han sufrido un largo proceso de redacción, durante el cual sucesivas relecturas han ido dejando su huella en los textos, bajo la forma de añadidos y complementos. Es posible que estos textos tengan un origen preexílico y que después hayan sido reelaborados en función de las circunstancias de postexilio.<sup>4</sup>

Si queremos saber cómo eran leídos o interpretados estos salmos, tendremos que fijarnos en *añadidos* o *cambios* que podamos encontrar en el texto o en interpretaciones explícitas de los mismos consignadas en *otros libros*. Éste será entonces el itinerario que propondremos. Desde el estudio del *texto* en sí mismo, buscaremos profundizar en su comprensión desde dos puntos de vista: el de su *producción* literaria y el de su *recepción* en el canon bíblico.

<sup>3</sup> Véase S. Gillingham, “The Messiah in the Psalms: A Question of Reception History and the Psalter”, en J. Day (ed.), *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East. Proceeding of the Oxford Old Testament Seminar* (Journal for the Studies of the Old Testament. Supplement Series 270), Sheffield 1998, 209-237, p. 209, que resume las observaciones de R. E. Clements, “The Messianic Hope in the Old Testament”, *Journal for the Studies of the Old Testament* 43 (1989) 3-19.

<sup>4</sup> M. Saur, *Königspsalmen*, 17-18.

## 1. EL TEXTO HEBREO Y SU TRADUCCIÓN

לְמָה רָגַשׁוּ גוֹיִם	1a	¿Para qué se han movilizado naciones
וְלְאַמִּים יְהוּגוּרִיק:	1b	y pueblos han estado planeando un fracaso?
יִתְצַבּוּ   מְלְכֵי־אָרֶץ	2aα	Reyes de la tierra se levantaban
וְרוֹזְנִים נוֹסְדוּ־יַחַד	2aβ	y caudillos se habían puesto de acuerdo
עַל־יְהוָה וְעַל־מְשִׁיחֹו:	2b	contra <b>Yhwh</b> y contra su <b>mesías</b> :
נְבַתְקָה אֶת־מִוֹסְרוֹתֵימוֹ	3a	“¡Desatemos sus cadenas,
וְנִשְׁלִיכָה מִמֶּנּוּ עֲבֹתֵימוֹ:	3b	saquémonos de encima sus lazos!”
יֹשֵׁב בַּשָּׁמַיִם יִשְׂחַק	4a	El que reina en el cielo se reirá,
אֲדֹנָי יִלְעַג־לָמוֹ:	4b	el Señor se burlará de ellos.
אִזְ יִדְבַר אֵלַימוֹ בְּאַפּוֹ	5a	Entonces les hablará con ira
וּבְחִרוֹנוֹ יִבְהַלְמוֹ:	5b	y los aterrorizará con su furia:
וְאֲנִי נִסְכַּתִּי מִלְכֵי	6a	“Yo ya he instalado a mi rey
עַל־צִיּוֹן הַר־קְדוֹשִׁי:	6b	en Sion, mi santa montaña”.
אֲסַפְּרָה אֶל חֵק יְהוָה	7aα	(Voy a publicar el decreto de <b>Yhwh</b> .)
אֲמַר אֵלַי כְּגִי אֶתָּה	7aβ	Él me ha dicho: “Tú eres mi <b>hijo</b> .
אֲנִי הַיּוֹם יִלְדֶתיָךְ:	7b	Yo te he engendrado hoy.
שְׂאֵל מִמֶּנִּי	8aα	(Pídemelo)
וְאֶתְנָה גוֹיִם נְחִלָּתְךָ	8aβ	y convertiré naciones en herencia tuya
וְאֶחְזַזְתֶּךָ אֶפְסֵי־אָרֶץ:	8b	y en posesión tuya confines de la tierra.
תִּרְעַם בְּשֶׁבֶט בַּרְזֶל	9a	Los destrozarás con cetro de hierro,
כְּכִלֵי יוֹצֵר תִּנְפְּצֵם:	9b	como jarra de arcilla los quebrarás”.
וְעַתָּה מְלָכִים הַשְׁכִּילוּ	10a	Y ahora, reyes, sed sensatos,
הִנֵּסְרוּ שִׁפְטֵי אָרֶץ:	10b	aprended la lección, jueces de la tierra.
עֲבָדוּ אֶת־יְהוָה בְּיִרְאָה	11a	Servid a <b>Yhwh</b> con respeto,
וְגִילוּ בְרַעְעָה: נִשְׁקוּ־בֵר	11b.12aαA	festead con temblor, besad al <b>hijo</b> .
פֶּן־יִיאַגֵּף   וְתֵאבְדוּ דְרָךְ	12aαB	No sea que enoje y perezcaís en el camino
כִּי־יִבְעַר כְּמַעַט אֶפּוֹ	12aβ	porque se encendería en un instante su ira.
אֲשֶׁר־י כָּל־חֹסֵי בוֹ:	12b	(Felices los que en él se refugian).

El poema usa tres términos arameos:<sup>5</sup> el verbo רגש “inquietarse”, “movilizarse” (v. 1; el verbo arameo aparece 3x en Dn 6,7.12.16, pero es un *hápax* en la BH; la raíz sin embargo se usa de nuevo en Sal 55,15 y 64,3), el verbo רעע II *Poel* “destrozar, hacer trizas” (v. 9; correspondiente al hebreo רצץ, como en Mi 5,5; Jr 15,12; Jb 34,24), más el sustantivo בר “hijo” (v.12, usado también en Pr 31,2). Además hay que señalar el empleo de formas arcaicas de sufijos pronominales en מו- (v. 3).<sup>6</sup>

Con el verbo “נטך / נטך derramar”, “verter” (v. 6),<sup>7</sup> Yhwh indica que ha hecho “venir desde arriba y sobre” el monte Sion al rey (en sentido metafórico) o bien que lo ha consagrado “derramando” sobre él el aceite de la unción regia (una metonimia). En ambos casos se trata de una forma poética de referirse a la instalación oficial del soberano por parte de Dios.<sup>8</sup>

Sin modificar el texto, desplazamos el *sof pasuq* del v. 11 y leemos las dos primeras palabras del v. 12 (נשקו-בר “besad al hijo”) como continuación del hemistiquio anterior. No hay base textual para apartarse del TM, pues el vocablo arameo בר se está usando aquí, casi como un título, en un discurso solemne dirigido a soberanos extranjeros.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> No es extraño en los textos poéticos, como señala Joüon-Muraska § 3d.

<sup>6</sup> Véase Gesenius-Kautzsch-Cowley § 91; JM § 3d y 61i.

<sup>7</sup> No hay necesidad de cambiar la vocalización para leer un Nifal de סך II “formar”, “modelar”, y adecuarlo a la lectura de los LXX (“he sido formado, constituido”); esto obligaría a modificar también el sufijo pronominal de la palabra siguiente: “su rey”.

<sup>8</sup> Jerónimo (*iuxta Hebraeos*) traduce: *orditus sum*, “he tejido”, según el verbo נטך II o סך II, cf. Pr 8,23 o Sal 139,13, lo que habría que entender como una metáfora de la gestación del rey, véase L. García Ureña, “«He tejido mi rey» (Sl 2,6), la importancia del contexto”, *Estudios Bíblicos* 62 (2004) 171-184.

<sup>9</sup> En sí misma, la traducción de Jerónimo (*iuxta Hebraeos*): *adoretepure* “adorad(lo) sinceramente” es igualmente legítima. Por las dificultades que presentan las frases “festejad con temblor” y “besad al hijo”, más la divergencia entre las versiones antiguas, se han hecho muchos intentos de “mejorar” el texto modificándolo, aun sin soporte alguno en la tradición manuscrita. Pero las mismas traducciones ofrecidas por las versiones antiguas hacen suponer un texto hebreo semejante al TM (véase C. Vang, “Ps 2,11-12 - A New Look at An Old Crux Interpretum”, *Journal for the Studies of the Old Testament* 9 (1995) 163-184) y un esfuerzo por resolver el problema teológico que planteaba este gesto de “besar” en un contexto litúrgico yavista; ver M. L. Bowen, “«They Came and Held Him by the Feet and Worshipped Him»: Proskynesis Before Jesus in Its Biblical and Ancient Near Eastern Context”, *Studies in the Bible and Antiquity* 5 (2013) 63-89, p. 72.

## 2. ESTUDIO SINCRÓNICO

“Un texto poético es un tejido (*textus*) de relaciones, que conecta los elementos entre sí de tal manera, que la realidad que resulta supera la simple suma de sus componentes”. El análisis literario buscará adentrarse en el mundo del texto, en la representación de la realidad que está implícita en él. Pero el texto no es una unidad indiferenciada, sino articulada en diversos niveles (estico, verso, estrofa, estancia, poema), que son otras tantas unidades de sentido que hay que intentar identificar para abrirse al efecto comunicativo buscado por el autor.<sup>10</sup> Después de un acercamiento al sentido global del Salmo,<sup>11</sup> destacaremos algunos de sus elementos más originales o influyentes.

## a. Sintaxis y estructura

La sintaxis del poema es homogénea y de una construcción bien cuidada, que se sirve permanentemente del paralelismo y recurre con frecuencia a los quiasmos (vv. 1.2.5.8.10).<sup>12</sup> En el plano sonoro, responde a una métrica sostenida en un ritmo de 3 + 3 acentos o sílabas acentuadas en cada verso.<sup>13</sup> De la suma de todos

<sup>10</sup> Véase J. Blunda, *La Proclamación de Yhwh rey y la constitución de la comunidad postexilica* (Analecta Biblica 186), Roma 2010, 92.

<sup>11</sup> Véase, por ej., H.-J. Kraus, *Los Salmos I: Salmos 1-60* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 53), Salamanca 1993 (de la 6ª ed. alemana), 195-213; P. C. Craigie, *Psalms 1-50* (Word Biblical Commentary 19), Grand Rapids 1983, 62-99; L. Alonso Schökel – C. Carniti, *Salmos I (Salmos 1-72). Traducción, introducciones y comentario*, Estella 1992, 141-163; F.-L. Hossfeld – E. Zenger, *Die Psalmen I. Psalm 1-50* (Neue Echter Bibd29), Würzburg 1993, 49-54; K. Seybold, *Die Psalmen* (Handbuch zum Alten Testament I/15), Tübingen 1996, 30-33.

<sup>12</sup> Además de los comentarios, véanse, por ej., N. H. Ridderbos, *Die Psalmen. Stilistisches Verfahren und Aufbau. Mitbesonderer Berücksichtigung von Psalm 1-41* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 117), 1972, 122-124; P. Auffret, “Essai sur la structure littéraire du Psaume 2”, *La Sagesse a bati sa maison. Études de structures littéraires dans l’Ancient Testament et spécialement dans les Psaumes* (Orbis biblicus et orientalis 39), Fribourg / Göttingen, 1982, 141-181; B. Becking, “Wie Töpfesollst du siezerschmelzen’ Mesopotamische Parallelen zu Psalm 2,9b”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 102 (1990) 59-79”, 60; K. Seybold, *Poetica dei salmi*, Brescia 2007, 83-85.

<sup>13</sup> H.-J. Kraus, *Salmos 1-59*, 198-199 y K. Seybold, *Poética*, 98 cuentan más bien las palabras.

estos elementos resulta la notable cohesión del texto, que aconseja una lectura unitaria antes de cualquier intento de crítica literaria o de la redacción.<sup>14</sup> Se pueden identificar cuatro estrofas construidas de manera regular (casi siempre con tres versos *bicolos*) y concentradas cada una en un motivo literario: la 1ª y la 4ª hablan de la relación de los pueblos con Yhwh, mientras que la 2ª y 3ª tratan de la relación de Yhwh con el rey que está en Sión, que constituye el centro del poema.

### *El análisis político (vv. 1-3)*

El poema se abre con una pregunta suscitada por la *sublevación de las naciones* / las gentes (v. 1), los reyes / los príncipes (v. 2), que incluye la cita textual de sus palabras: “¡Desatemos sus cadenas, saquémonos de encima sus lazos!” (v. 3). De esta manera, se pasa de la descripción *distante* de una actividad oculta o clandestina (los verbos רגש y הרהג) a la escucha *inmediata* de las palabras que explicitan el objetivo del plan que se estaba urdiendo. La pregunta inicial (למה) domina la estrofa y los hemistiquios de cada verso están estrechamente vinculados mediante una conjunción (ו). Desde el punto de vista sintáctico, la partícula interrogativa rige los vv. 1 y 2; desde el punto de vista semántico la pregunta incluye también el discurso directo del v. 3.

Esta primera estrofa pone ya en escena los actores de un drama que se desarrollará ante la mirada de un espectador. El “yo” del salmista se sorprende ante el proyecto inútil de las naciones, destinado a un fracaso seguro. Si, por un lado, los pueblos y sus reyes *intentan unirse* para rebelarse contra una soberanía que no aceptan, por el otro, se percibe desde el comienzo la *vinculación estrecha* que ya existe entre los otros personajes de esta historia: “Yhwh” y “su ungido” (v. 2b).

Sal 33,10.15 (el otro salmo sin título del libro primero del Salterio) se refiere a un plan de pueblos y naciones frustrado por Yhwh desde su morada. Y también en Sal 48,5-8 lo encontramos

<sup>14</sup> “El Salmo entero es tan claro y transparente en su estructura, que cualquier corrección no hace más que engendrar confusión”, dice Kraus, *Salmos 1-59*, 198; aunque enseguida admite que algunas frases son añadiduras que no hay que tener en cuenta para la métrica: “contra Yahvé y contra su Ungido” (v. 2b), “proclamaré el decreto de Yahvé” (v. 7aa), “Pídeme” (v. 8aa) y la fórmula final “Felices los que en él confían” (v. 12b).

sofocando una rebelión de reyes de la tierra. En los documentos del Medio Oriente Antiguo,<sup>15</sup> la pregunta “¿Por qué / para qué...?” (v. 1) dirigida por el rey a sus vasallos no tiene la intención de pedir información a los requeridos ni de dirigirles una simple reconvencción. Es la pregunta retórica que precede inmediatamente a la declaración de una guerra, en represalia por la traición perpetrada por quienes habían jurado fidelidad al soberano.<sup>16</sup> Al emplear esta forma literaria, la expresión de este “observador” contiene entonces una *lamentación* por la rebelión de los pueblos, detrás de la cual hay que leer también una *acusación* que hace esperar severas medidas contra ellos.

### *La valoración teológica (vv. 4-6)*

Efectivamente la segunda estrofa describe la *reacción del Señor* del universo, en la que se mezclan la burla y el enojo: su superioridad inalcanzable (v. 4) y su intervención aterrorizadora (v. 5). Dicha intervención tiene lugar bajo la forma de una comunicación verbal (verbo דבר *Piel*) y el contenido articulado de sus palabras se refiere finalmente en el discurso directo del v. 6. Él ya ya establecido la persona y el lugar mediante los cuales garantiza el orden instaurado por su poder soberano: “mi rey”, “mi monte santo”. En este momento se aclara la identidad del “ungido” de Yhwh mencionado en el v. 2: es el rey que él mismo ha puesto en Sion.<sup>17</sup> Es *su* rey porque él lo ha elegido, es *su* mesías porque él lo ha ungido; aunque lo haya hecho por mediación de un profeta o de un sacerdote. Es una acción divina que vincula de manera

<sup>15</sup> En adelante abreviado “MOA”.

<sup>16</sup> Se pueden aducir muchos ejemplos tomados de las cartas de *Tell-el-Amarna*, ver W. Moran, *The Amarna Letters*, Baltimore/ London 1992. En muchas de ellas encontramos un esquema similar que comienza con la pregunta por la causa del desaguisado: “why, my brother, have you held back the presents that your father made to me when he was allivle?”, “wh<y> are you negligent so that your land is being taken”..., describe la situación: “Accordingly, they have made an alliance among themselves and, accordingly, I am very, very afraid, since [in] fact there is no one who will save me from them” (p. 143) y a veces incluso cita las palabras de su enemigo (p. 174). Véanse también los ejemplos que cita S. R. Starbuck, *Court Oracles in the Psalms: The So-Called Royal Psalms in their Ancient Near Eastern Context* (Society for Biblical Literature Dissertation Series 172), Atlanta 1999, 161-168.

<sup>17</sup> También en Sal 18, 51 = 2S 22,51 y en 1S 2,10 “su rey” y “su ungido” son equivalentes.



única a este ser humano con Yhwh y constituye la fuente de sus privilegios y de su misión.

Hasta el v. 5, cada uno de los hemistiquios contenía una oración completa, en paralelismo sinonímico con el siguiente. Sobre este trasfondo, el v. 6 –que refiere las palabras divinas– se destaca por su paralelismo sintético (“mi rey” y “mi monte santo” como elementos complementarios) y por su posición al final de la estrofa y en el centro mismo de todo el poema.

Desde el *horizonte político-militar* de los pueblos de la tierra en el que se movía la primera estrofa, se ha pasado a la *esfera celestial* de los planes divinos, en la segunda. Se revela aquí una visión teológica de las cosas que trasciende todo lo que la sabiduría y la estrategia humana pueden urdir o siquiera calcular.<sup>18</sup>

#### *Oráculo de victoria (vv. 7-9)*

El rey mismo toma la palabra en la tercera estrofa, para recordar públicamente (verbo *אָסַר Piel*) el compromiso y la promesa de Dios (v. 7), citando el oráculo en el que se funda su autoridad universal (v. 8) y su confianza en la protección divina frente a los potenciales enemigos (v. 9).

Tras la introducción pronunciada por el monarca, nuevamente se refieren palabras divinas en discurso directo. Es un oráculo recibido en el pasado (*אָמַר* en *qatal* en v. 7aβ), pero constituye una locución performativa (*לֵךְ* en *qatal* en v. 7b)<sup>19</sup> que tiene eficacia desde el momento mismo de su pronunciación (*אֲנִי הָיִיתִי*): “*en/por este mismo acto yo te he engendrado / te estoy dando nacimiento*”. Las consecuencias de este (nuevo) nacimiento asegurado por el oráculo se harán sentir hasta en las circunstancias más adversas, en el caso de que las “naciones” y los “confines de la tierra” se resistan a aceptar su dominio sobre ellos: “Si me lo pides, podrás aplastarlos (como) con cetro de hierro y quebrarlos como cacharros de arcilla.”<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Refleja una cosmovisión similar a la del encuadre narrativo de Job (1,6-12; 2,1-6), que imagina una sala del trono o un concejo divino (cf. 1R 22,19-23; Is 6; Jr 23,18.22).

<sup>19</sup> Véase Joüon-Muraoka, § 112 f.

<sup>20</sup> Sobre el sentido modal del *yiqtol*, ver J. A. Emerton, “The Translation of the Verbs in the Imperfect in Psalm 2:9”, *Journal of Theological Studies* 29 (1978) 502-503.

*Advertencia a los reyes de la tierra (vv. 10-12)*

El paso a esta última estrofa es casi obvio. Después de citar las palabras divinas, el ungido de Yhwh sigue hablando, para dirigir ahora una *advertencia* a los soberanos del mundo para que depongan su actitud. Los cinco imperativos se refieren primero al ámbito de la reflexión y el aprendizaje (v. 10), y después al de la expresión externa de ese cambio de postura (vv. 11-12aaA). Hay una clara correspondencia con la primera estrofa: si la rebelión se dirigía “contra Yhwh y contra su mesías” (v. 2b), el sometimiento habrá de expresarse respectivamente en el servicio a ese único Señor (v. 11a), y en el gesto de veneración a (su) “hijo” (v. 12aaA).

El verso formado por 12aaB-12aβ contiene oraciones independientes y destacan las consecuencias que ocasionaría el desoír la invitación del v. 11. La advertencia deriva aquí en un *ultimátum*. Pero la última línea del poema –una oración nominal– contiene un *macarismo*<sup>21</sup> (v. 12b). Esta forma proverbial le confiere autonomía sintáctica respecto de los hemistiquios precedentes, pero su contenido lo coloca en el mismo plano semántico y en directo contraste con las afirmaciones previas. Así el poema termina con un tono luminoso y un final abierto a la felicidad.

b. Ejes semánticos

Atendiendo a los aspectos semánticos generales, se nota en primer lugar una tensión manifiesta entre el *plural* de “naciones”, “pueblos”, “reyes”, “caudillos”, “jueces”... y el *singular* de “su ungido”, “mi rey”, “mi hijo”, “mi monte santo”, connotados además por una relación única con Yhwh: elección y pertenencia marcan la diferencia de este rey y de este lugar frente a los demás.

En el *eje temporal*, el poema se mueve desde el pasado hacia el futuro: de la referencia a la rebelión frustrada por la acción de Yhwh (vv. 1-6) se pasa al recuerdo del oráculo recibido, que confluyendo en el “hoy” (v. 7) se abre a las promesas de un dominio universal (vv. 8-9) y a las amenazas dirigidas a quienes no acepten este decreto divino y a la invitación a buscar refugio en Dios (vv. 10-12).

<sup>21</sup> Otros macarismos en los Salmos: 1,1; 137,8.9; 144,15.

En el *eje espacial*, hay dos movimientos. En las dos primeras estrofas, la perspectiva se eleva desde el plano *terrenal* de los pueblos y naciones (vv. 1-3) al plano *celestial* donde habita Yhwh (vv. 4-6). Por la idea de “altura” contenida en “monte santo” (v. 6), ese lugar concreto que es “Sion” aparece como punto de contacto entre ambos planos. Vueltos ya al plano terrenal, en las dos últimas estrofas la corte de Judá aparece como el *centro* desde donde el rey publica el oráculo divino (v. 7), que contiene un mandato universal (v. 8-9) y un mensaje que se irradia hasta la *periferia* de los reyes y jueces de la tierra (vv. 10-12).

De esta manera, el *dramatismo de las circunstancias* descritas en el contenido del salmo queda subrayado por el *carácter dramático de la forma* adoptada. Pues en el escenario que se acaba de esbozar, el poema va dando la palabra a los distintos actores de la historia, de modo que el oyente pueda escuchar directamente a los protagonistas en cada escena y sentirse invitado a enrolarse en alguna de las posiciones representadas.<sup>22</sup> La frase final no manda; sugiere el camino más sensato y deja un final abierto.

### c. Género literario

El Sal 2 se clasifica entre los “salmos reales”, junto con Sal 18; 20 21; 45; 72; 89; 110; 132 (a veces también 101; 144).<sup>23</sup> Pero este grupo no constituye propiamente un “género literario” según los criterios de Gunkel (compartir el enraizamiento en una misma ocasión social o litúrgica, tener en común un mismo conjunto de ideas o emociones dominantes, expresarse en un lenguaje similar y en unas estructuras análogas). En este caso, lo único que los une es el *tema* de la realeza.

<sup>22</sup> En cambio, para K. Seybold, *Poetica*, 190-191, la unidad de las cuatro escenas queda asegurada porque todo el poema no hace más que traducir una reflexión interior del rey, que se plantea sucesivamente: la situación política *en torno a sí*, el mundo divino *sobre sí*, su subida al trono que queda *detrás de sí*, y el futuro político de los pueblos que él *ve frente a sí*.

<sup>23</sup> Véase H. Gunkel, *Introducción a los salmos*, Valencia 1983, cap. V; H.-J. Kraus, *Salmos 1-59*, 84; P. Craigie, *Psalms 1-50*, 64; Alonso – Carniti, *Salmos I*, 102-103, 148; K. Seybold, *Introducing the Psalms*. London / New York 2004, 115.

La “situación típica” en la que este poema se inserta en la vida de Israel sería la ceremonia de entronización de un nuevo monarca o bien la fiesta que celebra periódicamente esta entronización. Entonces la *imagen ideal* de un universo ordenado y sujeto a la soberanía divina se *representa* en las ceremonias de una corte o de un templo. Un nuevo rey está subiendo al trono, pero en un *mundo real*, marcado por conflictos y rebeldías. Va a necesitar la ayuda de la divinidad para mantener sujetas las fuerzas del caos que amenazan siempre de nuevo. Es la voz terrible de Dios la que se oye cuando se proclaman las palabras del decreto o protocolo real.

El contexto conflictivo que rodea muchas veces la sucesión en el reino y la subida al trono de un nuevo monarca en la historia del MOA justificaría el dramatismo trasparentado en el Salmo. Pero los contornos precisos se han desdibujado en favor de la disponibilidad del poema para su aplicación a diversas ocasiones. Además los elementos míticos con los que se relacionan las imágenes utilizadas en el poema son precisamente los que han permitido unas relecturas que van más allá de las circunstancias históricas concretas y de los límites institucionales, para proyectarse hacia una utopía y una esperanza que podemos ya denominar “mesiánicas”.

### 3. HERMENÉUTICA DE LA PRODUCCIÓN

Muchas de las dificultades que aparecen al analizar algunos textos bíblicos derivan de una falta de definición respecto de la posición desde la cual queremos leer el pasaje: si buscamos clarificar el proceso que llevó a su *producción* o el camino de su *recepción* en los sucesivos contextos en los que fue siendo incorporado. Aunque estos aspectos puedan estar estrechamente vinculados, será importante preguntarse primero por el sentido del salmo como pieza poética individual y por el proceso que llevó a su producción literaria, antes de plantear cuestiones relativas a su uso posterior o a su situación canónica dentro de las unidades literarias mayores en las que hoy se encuentra. Esto postula incluso la posibilidad de reconstruir el salmo “original”, después reelaborado –quizás en varias etapas– hasta el momento de su incorporación final en el Salterio.

A la hora de componer esta pieza literaria, el poeta ha echado mano de una serie de motivos literarios disponibles en su

lengua, con el riquísimo *universo mítico-simbólico* que esta implica, y ha aprovechado además el abundante repertorio que le proporcionaba su *educación escrital*, fundada en el conocimiento de las tradiciones nacionales e internacionales. No tiene por qué sorprender, entonces, que utilice expresiones e imágenes tomadas de las civilizaciones de mayor influencia cultural en el entorno medio-oriental de su tiempo.

#### a. Los motivos egipcios y asirios

##### *La filiación divina del rey*

La tradición veterotestamentaria ha asumido una herencia del antiguo Egipto: desde la 4ª dinastía (en el 3<sup>er</sup> milenio a. C.), el faraón viene siendo honrado como hijo del dios solar Ra.<sup>24</sup> No se trata de un ancestro suyo engendrado por los dioses, como en Roma o en Ugarit, sino del mismo soberano reinante.<sup>25</sup> En Egipto, esto significa que: a) ningún otro ser humano puede ser designado como hijo de alguno de los dioses conocidos; b) sólo (Amón-) Ra, el altísimo rey de los dioses puede ser padre del faraón; c) es su hijo único, “unigénito hijo de Ra” (Amenofis IV); d) Ra se une a la madre humana del rey, “el perfume de Amón entra en la reina” durante el encuentro amoroso con ella y después Amón cohabita con ellos bajo la figura humana del padre; e) en época ramésida, Amón se identifica con el dios creador y artesano Ptah; en el decreto-bendición, Ptah le dice al rey: “Yo soy tu padre, el que te engendró como dios y a todos tus miembros como dioses. Yo he [...] derramado mi semilla en tu egregia madre”; f) como Ra es único y todopoderoso en el cielo, así su hijo, el faraón, en la tierra. Toda mediación de la salvación y la vida en Egipto pasa a través del rey, en una suerte de “absolutismo sagrado”; g) por ser hijo del dios rey, el faraón vuelve a su padre celestial después de

<sup>24</sup> Con el paso al primer milenio a.C. la expresión “hijo de dios” pierde peso y se convierte en un título meramente formal, precisamente en un período en el que la religión egipcia en su conjunto sufre una profunda transformación, ver A. Koch, “Der König als Sohn Gottes in Ägypten und Israel”, en E. Otto-E. Zenger (eds.) *Mein Sohn*, 1-32, p. 6.

<sup>25</sup> El rey Keret de Ugarit es mencionado como “Hijo de El, vástago del Bondadoso y el Santo”, *TUAT* 3, 1241. En Mesopotamia, los soberanos se glorían de ser hijos de varias divinidades; pero todos los ciudadanos se decían hijos de los dioses, ver Koch, “Der König”, 2-3.

su muerte y (él o por lo menos su alma transfigurada) participa para siempre del reinado universal del dios Sol.<sup>26</sup>

El mito del nacimiento divino del faraón está muy bien documentado en la representación iconográfica de la 18ª y 19ª dinastía. En los muros de los templos de Tebas –especialmente en el raméseum– se representa una secuencia de imágenes con sus respectivos textos aclaratorios:<sup>27</sup> 1) Ra proclama a los otros dioses que ha constituido un nuevo rey terrenal (2) envía a algunas divinidades como mensajeras a la madre y al que hará las veces de padre; (3) fecunda a la reina madre y habita con ella; (4) toma al niño en sus brazos, lo acaricia y lo reconoce como su hijo (5) finalmente el niño y su doble –el alma *Ka*– son conducidos por Horus hasta su padre (6), que lo equipa con las capacidades que serán decisivas para un hijo de Ra: “Hijo de mi amor, el amado, Señor (poseedor) de la *Ma’at* de Ra, a quien he hecho un solo cuerpo conmigo en el palacio. Yo te doy vida, junto con prosperidad, para brillar como rey del alto y del bajo Egipto sobre el trono de Horus, en el que tu corazón se ensancha junto con tu *Ka*, igual que Ra”. Sobre la escena está el texto: “Te doy vida, permanencia, prosperidad” – “Te doy salud”, “Te doy ensanchamiento de corazón (sentimiento de alegría, satisfacción, tranquilidad)” – Amón-Ra, Señor del cielo, Rey de los dioses”.<sup>28</sup>

En el mismo período ramésida –época en la que Palestina está dominada por Egipto y marcada por su cultura– el 4º nombre del faraón, el nombre de entronización propiamente dicho y que lo asimilaba a la naturaleza de Ra, comenzó a relacionarse con la *Ma’at* de Ra: su verdad, justicia, ordenación universal.<sup>29</sup>

En Sal 2,7-9, el rey cita un oráculo divino (קִי) sobre su nombramiento, que atestigua que él ha recibido un rol superior al resto de los seres humanos.<sup>30</sup> La filiación divina es aquí la *legitimación*

<sup>26</sup> Véase A. Koch, “Der König”, 4-5.

<sup>27</sup> Se pueden ver las reproducciones en O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, Winona Lake 1997, 247-255 y sobre todo en J. Kügler, *Pharao und Christus? Religions/geschichtlich Untersuchung zur Frage einer Verbindung zwischen altägyptischer Königstheologie und neutestamentlicher Christologie im Lukas evangelium* (Bonner Biblischen Beiträge 113), Bodenheim 1997, 26-64.

<sup>28</sup> Véase A. Koch, “Der König”, 6-9.

<sup>29</sup> Sobre el anuncio de nuevo rey y la proclamación de sus nombres de coronación, véase Is 8,23-9,6.

<sup>30</sup> Según A. Koch, “Der König”, 11, se podrían citar paralelos egipcios para cada una de las frases de este oráculo del Salmo.

de su soberanía. Corresponde así al “decreto” o “protocolo” real redactado por los dioses y presentado solemnemente al faraón con ocasión de su entronización.<sup>31</sup>

La fórmula “Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy” (v. 7) tiene un paralelo claro en el ciclo egipcio del “nacimiento del rey divino”, en la *fórmula de reconocimiento* del dios Amón, que va acompañada de un acto importante: el dios Amón viene para ver por primera vez a su hijo y para reconocerlo; la diosa Hathor sostiene al hijo y Amón lo toca, le da la bienvenida y lo reconoce como consustancial a él; en la siguiente escena, Amón está sentado, toma al niño en su regazo y le dice: ¡Bienvenido seas en paz, mi hijo querido! Tú eres un rey, que conquista y aparece eternamente sobre el trono de Horus, el viviente”.<sup>32</sup> La sola generación biológica por parte del dios sol no constituía, entonces, un fundamento suficiente para la filiación divina del rey. Requería además la *acción performativa de la investidura verbal* por parte de la divinidad.

### *La victoria sobre los enemigos*

El sentido de la expresión “los triturarás con cetro de hierro” (v. 9a), como el de la siguiente, corresponde al lenguaje de los “oráculos proféticos de victoria”, que podemos encontrar en Jc 4,6-7; 6,14.16; 7,9; 1S 15,3; 2Cr 20,15-17; Sal 31,9-13.<sup>33</sup> Pero la figura concreta del “cetro de hierro”, adoptada aquí para formular su mensaje (cf. Am 5,1), parece estar tomada de la imaginería vigente en Egipto y Mesopotamia en un período bien circunscripto.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Como lo hace Tutmosis III (ca. 1450 a.C.): “(The god Amon) -he is my father, and I am his son. He commanded to me that I should be upon his throne, while I was (still) a nestling. He begot me from the (very) middle of [his] heart land chose me for the kingship...”; J. Wilson, “The divine nomination of Tuth-Mose III” en J. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1969, 446-447.

<sup>32</sup> E. Otto, “Politische Theologie in den Königs/psalmen zwischen Ägypten und Assyrien. Die Herscher/legitimation in den Psalmen 2 und 18 in ihren alt orientalischen Kontexten”, en Otto – Zenger (eds.), *Mein Sohn*, 33-65, p. 45 (trad. J.Blunda).

<sup>33</sup> Ver van der Toorn, K., “L’oracle de victoire comme expression prophétique au Proche Orient Ancien”, *Revue Biblique* 94 (1987) 63-97.

<sup>34</sup> Véase A. Lemaire, “«Avec un Sceptre de fer». Ps. II, 9 et l’archéologie”, *Biblische Notizen* 32 (1986) 25-30; Z. Niederreiter, “Le rôle des insignes votifs et des insignes de pouvoir néo-assyriens. Un parallèle étonnant entre les deux catégories de masses d’armes”, en H. Neumann et al. (eds.), *Krieg und*

El siguiente hemistiquio contiene una imagen paralela: “los quebraras como jarros de arcilla” (v. 9b). En Jr 19,10-11 esta imagen se dramatiza en una acción simbólica que presagia la destrucción de Jerusalén. Kraus lo entiende a la luz de los “textos de execración” egipcios, según los cuales “el rey demostraba su poder universal rompiendo simbólicamente vasijas de tierra que llevaban los nombres de naciones extranjeras”.<sup>35</sup> Pero también señala las semejanzas con las inscripciones mesopotámicas que dicen de Sargón que “hizo pedazos a los países como si fueran vasijas de barro y puso freno a las cuatro regiones del mundo”.<sup>36</sup>

Efectivamente, la imagen del poder desplegado con violencia por el rey parece reflejar la larga y dura experiencia de los estados sometidos al imperio asirio, bajo Tiglat-Pileser III o Sargon II<sup>37</sup> y es en los textos asirios donde se pueden encontrar numerosas expresiones análogas que describen metafóricamente la conquista de una ciudad. Allí el combate tiene un significado religioso, pues se presenta como la ejecución humana de un *castigo divino a los insubordinados*, y la noticia de la campaña militar va precedida por la descripción del poder concedido al rey por los dioses.<sup>38</sup> Pero el motivo aparece también en otros textos, de diversas formas literarias, como metáfora de una devastación irrevocable. El poeta hebreo ha elegido el verbo פָּרַץ en *Piel*, que habla también de una destrucción total (cf. Sal 137,8; Jr 51,20-24). En estos textos, el sujeto es alguien que se encuentra bajo amenaza o cuyo poder está siendo atacado y, ya se trate de enemigos demoníacos o humanos, la *dimensión religiosa* está siempre presente. En ese contexto la expresión implica un poder divino sobre los enemigos y una suerte de “guerra de Dios” contra los poderes hostiles: es Dios quien posee el poder definitivo sobre el enemigo y ese poder recibido de Dios por el rey contiene no sólo connotaciones militares, sino que se aplica a todas las situaciones conflictivas de la vida. Si bien la imagen en cuestión tenía raíces antiguas y era comprensible en cualquier época de la historia del MOA, como

*Frieden im Alten Vorderasien. 52e Rencontre Assyriologique Internationale. International Congress of Assyriology and Near Eastern Archaeology. Münster, 17.-21. Juli 2006* (AOAT 401), Münster 2014, 567-600.

<sup>35</sup> A. Koch, “Der König”, 11, también señala el mismo rito, que estaba destinado a conjurar protección contra los poderes del caos, pero no parecía tener connotaciones políticas.

<sup>36</sup> Ver H.-J. Kraus, *Salmos 1-60*, 210.

<sup>37</sup> Véase B. Becking, “Wie Töpfe”, 60.

<sup>38</sup> Véase B. Becking, “Wie Töpfe”, 63-64.



*topos* literario estuvo vigente durante el período sargónida (721-630 a.C.).<sup>39</sup>

Además de constatar el uso de un imaginario y unos *topos* difundidos en su entorno cultural, es importante notar cómo fue su recepción y adaptación en Judá.

#### b. La ideología real y la legitimación del monarca judaíta

Las expresiones del salmo no se refieren a una figura futura, sino al rey que ocupa el trono en el *presente* y sirven para sustentar teológicamente su soberanía. La adopción de la monarquía como sistema de gobierno y la forma concreta que adopta en Israel/Judá no tiene antecedentes en la tradición preestatal y sus raíces hay que buscarlas en el influjo omnipresente que la cultura egipcia ejerció durante siglos de dominación política, militar y económica sobre la región palestina.<sup>40</sup>

“La introducción de la monarquía señaló la ruptura más profunda en la historia religiosa y social del antiguo Israel”.<sup>41</sup> Ninguna institución ha influido y ha transformado de manera más duradera las estructuras de “las comunidades tribales agrarias de las periferias montañosas y esteparias de Palestina”<sup>42</sup> de la temprana edad de hierro. Para poder imponerse, semejante ruptura exigía una fuerte legitimación, llevada a cabo mediante el despliegue de una sistemática propaganda y –como en todo el mundo antiguo– esta legitimación tenía que ser de naturaleza religiosa.

Sobre la base de la ideología regia del MOA y en contraposición con ella, se formuló y propagó una legitimación religiosa de la monarquía judía, que se deja ver en los salmos reales (2; 18; 20; 21; 45; 62; 89; 101; 110; 132; 144) y en las tradiciones narrativas (2S 7; 1S 16 – 2S 5; 2S 9 – 1R 2). Es verdad que no se fundaba en *mitos* como en el MOA, pero el *ritual* regio, el ceremonial de la corte, seguía los modelos egipcios (o quizás ya cananeos) en lo que hace a la unción (2S 2,4; 5,3; 1R 1,39 y 1S 16,1-13), la adopción (Sal 2,7),

<sup>39</sup> Véase B. Becking, “Wie Töpfe”, 79.

<sup>40</sup> Véase J. Kügler, *Pharao und Christus?*, 194-195; E. A. Knauf, *Die Umwelt des Alten Testaments* (NSK.AT 29), Stuttgart 1994, 84.

<sup>41</sup> B. Janowski, “Die Frucht der Gerechtigkeit”, p. 94.

<sup>42</sup> M. Weippert, “Königtum I”, en M. Görg (ed.), *Neues Bibel-Lexikon* 2, 1995, 513-519, p. 516.

los títulos (2S 23,1; Is 9,5), el protocolo regio (Sal 2,7-9; cf. 1R 11,12), la sesión a la derecha de la divinidad (Sal 110,1) y la entrega de las insignias (Sal 21,4.6). A esto se añadió posteriormente el influjo asirio-babilónico.<sup>43</sup>

### *La relación entre el rey y Yhwh*

Este es quizás el contenido más notable del Salmo, evidenciado sobre todo en las dos escenas centrales (vv. 4-6 y 7-9), que desarrollan dramáticamente el significado de la expresión “su mesías” (v. 2b). El uso del verbo *גִּישָׁה*, “ungir”, “untar”, acompañado de la preposición (*לְמִלְךָ*, *לְנֹבֵא*) denota una transformación en el *status* de la persona ungida. Y la palabra *מְשִׁיחַ* es originalmente un adjetivo verbal derivado de una forma de participio pasivo que, a diferencia del normal *מְשִׁיחַ*, denota la *permanencia de la condición* de “ungido”,<sup>44</sup> por lo cual se convierte progresivamente en un título y se usa como sustantivo, casi siempre en asociación sintáctica con Yhwh. Es un término especialmente frecuente en la literatura deuteronomista y en los Salmos, siempre como título del rey, hasta el exilio (Lm 4,29; Is 45,1); en textos postexílicos, se refiere al sumo sacerdote (Lv) y en Sal 105,15 // 1Cr 16,22 se aplica en plural a los patriarcas.

El término *מְשִׁיחַ* traduce un teologúmeno característico de la ideología real elaborada en Jerusalén desde los comienzos de los tiempos monárquicos. Implica una relación única y exclusiva con Yhwh, que se nota por el uso restrictivo del término y que adapta probablemente la idea más tradicional de la relación exclusiva de Israel con Yhwh (que llevará posteriormente a la concepción deuteronomista de una “alianza con David” en 2S 23,1.5; Sal 89,39 etc.). Integra la institución monárquica en la concepción del *reinado universal de Dios* y la pone a su servicio. Introduce la idea de un individuo elegido por Dios, como paradigma de toda relación privilegiada con la divinidad y como personificación *representativa* de la humanidad (de donde puede derivar quizás la noción de “imagen de Dios”, cf. Sal 8).<sup>45</sup>

<sup>43</sup> Véase K. Seybold, “מֶלֶךְ”, *TDOT* 8, 352-375, pp. 362-363; E. Zenger, “König, Königtum (Kt). I. Biblisch”, en *Lexikon für Theologie und Kirche* 6 (1997) 254-256; B. Janowski, “Die Frucht”, 97.

<sup>44</sup> Gesenius-Kautzsch-Cowley § 84a1.

<sup>45</sup> K. Seybold, “מְשִׁיחַ”, *TDOT* 9, 44-45, pp. 50-51.

*Concepción sagrada del rey*

A esta misma relación especialísima con Yhwh apunta la expresión “mi rey” (v. 6). Un patrón institucional que puede ayudar a comprender las imágenes empleadas en el salmo es el de las relaciones de *vasallaje* entre reyes y la consiguiente idea de “autoridad delegada”, establecida mediante un protocolo.<sup>46</sup> Hay una simetría entre el reinado de Dios sobre los dioses y el cosmos, y el reinado del soberano israelita sobre el pueblo y el país. El rey ejerce un *mandato* de la divinidad, debe garantizar el orden establecido por Dios desde la creación; por eso toda rebelión encarna un atentado contra ese *orden original* y se equipara a una nueva emergencia del caos que amenaza descalabrar la creación.<sup>47</sup> El rey delegado (“mi rey”) y el santuario nacional (“mi monte santo”) constituyen los grandes símbolos de este orden divino y la garantía de su estabilidad.<sup>48</sup>

No hay por qué dudar de que también en sus comienzos la monarquía israelita sostenía una comprensión sacra del reino – con la consiguiente divinización del monarca, hijo de Dios– cuyas huellas no ha podido borrar del todo ni siquiera la cuidadosa revisión monoteísta de las antiguas tradiciones, en las redacciones tardías de los libros bíblicos. Diversos textos bíblicos dan muestras del influjo de la concepción egipcia de un rey-hijo-de-Dios; pero el Sal 2 habla además de su “generación” divina (vv. 7-9).<sup>49</sup>

El monarca judío es el elegido de Dios (Sal 89,4.20; cf. 45,5), el hijo de Dios (Sal 2,7, cf. 2S 7,14), su primogénito (Sal 89,28); Dios mismo lo ha engendrado (Sal 2,7; 110,3) y hasta puede ser llamado “dios” o “divino” (Sal 45,7). A la relación Dios-rey, el oráculo de Natán le añade la promesa de la duración eterna de la dinastía (2S 7,13.16; Sal 89,4-5.20-22; cf. 132,11-13). Pero en Sal 2, la “generación” se entiende claramente referida al momento en el que se confiere el oficio (“hoy”, v. 7), sin ninguna referencia a la duración (eterna) de la dinastía davídica.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Alonso – Carniti, *Salmos I*, 149-150, remite a los ejemplos estudiados por R. de Vaux, “Le roi d’Israël, vassal de Yahvé”, en *Mélanges. E. Tisserant vol. I* (Studia e Testi 231), Città del Vaticano 1964, 119-133.

<sup>47</sup> Sobre esta correspondencia, véase J. Blunda, *Proclamación*, 273-276.

<sup>48</sup> Como se puede ver en los “Salmos de Yhwh rey” (47; 93; 96-99).

<sup>49</sup> Ver B. Kügler, *Pharao*, 197-199.

<sup>50</sup> Véase B. Kügler, *Pharao*, 199.

Según esta concepción, el rey de Israel es no sólo el mediador de la acción histórica y política de Yhwh en el mundo de los pueblos, sino también de la proximidad cultural de Yhwh. Todos los aspectos de la relación de la comunidad con su Dios pasan a través de la mediación del rey y en él encuentran su unidad. Esto tiene su aspecto problemático, como lo muestra Sal 2; pues el rol político del rey se concibe en términos bélicos y la imagen regia es percibida de manera dualista: lucha contra la rebelión de los pueblos del mundo, que desafía la soberanía de Yhwh y que sólo es derrotada mediante el poder regio que protege contra el caos (Sal 2,7-9). Lo problemático de este concepto consiste en que parece convertir la guerra en un componente necesario para el orden universal y hacer de Yhwh un Dios de la guerra. Pero esta no es la última palabra sobre el tema, como se verá en la historia posterior de este salmo.<sup>51</sup>

### c. Historia de la redacción del Salmo

La disparidad de opiniones en cuanto a la datación del salmo tiene que ver con las diversas visiones respecto de su composición y redacción, y con el peso que se le dé a los componentes antiguos o tardíos que se descubran en él.

Las expresiones lacónicas del salmo y la ausencia de una perspectiva escatológica hacen difícil que este Salmo se haya compuesto cuando ya no había rey en Israel. Su origen hay que situarlo en tiempos de la monarquía<sup>52</sup> y en continuidad con la tradición de la elección de David y de Jerusalén (como en los salmos de Sion 46; 48; 76), pero ya bajo *dominio asirio*, dada la influencia que parece tener en ellos la imaginería imperial difundida en las colonias por la propaganda. En ese contexto, la misma incorporación de términos de origen *arameo* no tiene por qué significar una elaboración tardía,<sup>53</sup> ya que puede considerarse uso habitual

<sup>51</sup> B. Janowski, "Die Frucht", 97.

<sup>52</sup> Con excepción del Sal 45, todos los salmos reales provendrían del patrimonio de la corte de Jerusalén y, en forma reelaborada, habrían sido añadidos como elementos independientes a las colecciones parciales del Salterio o colocados en puntos preeminentes, ver K. Seybold, *Poética*, 37, 53, 89.

<sup>53</sup> Así también B. Becking, "Wie Töpfe", 79.

en ámbito cortesano en Judá,<sup>54</sup> a partir de las relaciones políticas con Asiria que implicaron un importante influjo cultural. También habla a favor de una datación temprana la utilización de las formas antiguas de los sufijos pronominales, aunque es verdad que el estilo de corte puede conservar formas arcaizantes.

Precisamente las ideas de dominio universal e incontestable contenidas en el texto son el indicio más claro de la antigüedad de este poema, pues no refleja una situación histórica que se haya dado jamás en el reino de Israel ni tampoco apetencias o ilusiones que el monarca judaíta pueda haber cultivado. Se trata de *expresiones hiperbólicas* calcadas de la fraseología cortesana difundida ya en la documentación egipcia y asiria.

Se puede suponer una redacción más bien temprana, porque parece todavía libre de elaboraciones deuteronomistas: a) no hay dependencia de las fórmulas características de 2S 7 (vv. 12.14 o 23,<sup>55</sup>; b) el contenido de las peticiones del rey en Sal 2,7 no tienen nada que ver con el de las oraciones de Salomón en 1R 3 o en 1R 8; c) no hay mención del nombre de David ni de sus tradiciones (Sal 78,70-72; 89,4-5.20-38 o 132 que conjuga las tradiciones de la elección de David y de Sion, pero elaboradas ya según la visión de 2S 6-7).

Partiendo de las tensiones entre sus distintas partes, podemos suponer que el salmo tuvo una forma original que encontramos fundamentalmente en los vv. 1-9\*, después ampliada con añadidos de distinta naturaleza. A causa del “lenguaje conciso y lapidario” del salmo, algún redactor vio la necesidad de añadir los vv. 2b.7aa.8aa, unas glosas en prosa con “intención ilustrativa”. Mientras que el v. 12b habría sido añadido mucho más tarde para “democratizar” este salmo propio del rey y convertirlo en oración de todo israelita piadoso.<sup>56</sup>

Se puede pensar que también los vv. 10-12a son un desarrollo posterior del salmo original, pues abandonan el lenguaje bélico y la imagen heroica del rey guerrero de los vv. 1-9, para hacer del

<sup>54</sup> La difusión del arameo como lengua franca ya en el período asirio (ver J. Naveh – J. C. Greenfield, “Hebrew and Aramaic in the Persian Period”, *Cambridge History of Judaism 1*, Cambridge 1984, 115-129, p. 115; S. A. Kaufman, “Aramaic”, *Anchor Bible Dictionary 4*, 173-178, p. 173) hace verosímil una petición como la de Eliaquín y sus compañeros al oficial del rey de Asiria (2R 18,26; Is 36,11).

<sup>55</sup> Pace Alonso – Carniti, 154.

<sup>56</sup> Como supone K. Seybold, *Poetica*, 83-84, n. 2.

rey un maestro de la Toráh para los reyes y caudillos de la tierra. Al final de este proceso, una cierta forma de este salmo conformaba ya una unidad con Sal 1.<sup>57</sup>

Esta historia del salmo está directamente vinculada con la historia de la redacción del Salterio, en la que el poema sufrió sucesivas “relecturas” y “reescrituras”. Aun cuando se pueda discutir la reconstrucción diacrónica de estas aportaciones sucesivas al salmo, no se pueden dejar de reconocer las vinculaciones sincrónicas en el plano de la composición actual del Salterio.

Sal 2 es, entonces, de origen preexílico y no tenía un sentido escatológico. Respondía a la ideología monárquica común al MOA, que legitimaba la monarquía judaíta. Su interpretación mesiánico-escatológica es parte de la historia de su recepción en el Salterio y en su empleo posterior.<sup>58</sup>

#### 4. HERMENÉUTICA DE LA RECEPCIÓN

No conocemos con precisión cómo se desarrolló esta compilación de poemas que hoy forma nuestro Salterio. Pero indudablemente esta “tradición” litúrgica o literaria supone la existencia de unos grupos “tradentes” con cierta continuidad histórica. Si algunos círculos (¿de “cantores del templo”?) habían conservado los cantos que presentaban a David como tipo del israelita sufriente (los dos primeros “salterios davídicos”), evidentemente también Sal 2 y otros cantos procedentes de los ambientes cortesanos fueron conservados por otros círculos, de orientación monárquica.<sup>59</sup> En algún momento fueron insertados en lugares significativos de la colección para darle una estructura y una clave de interpretación. Finalmente el Salterio completo entró en ese patrimonio de Escrituras Sagradas de la comunidad judía, dentro del cual los libros fueron recibidos por nuevas generaciones y recibieron influencias recíprocas dando lugar a sucesivas *relecturas* y *reescrituras*.

<sup>57</sup> Ver E. Zenger, “Wozu tosen”, 496-500.

<sup>58</sup> Como lo muestra S. Gillingham, “The Messiah”, 209-237.

<sup>59</sup> Koch, “Der König”, 28-29, recuerda que también en otros lugares de la BH se pueden constatar actitudes contrapuestas en lo que hace a la monarquía israelita.

### a. Relecturas del salmo en sus sucesivos contextos

Los indicios de una elaboración planificada del libro de los Salmos han hecho que la exégesis conceda hoy una mayor atención a la “composición” literaria del Salterio. La historia de la redacción de cada salmo se entrecruza con la historia de la composición del cuerpo literario en el que tal salmo se encuentra inserto. Cada colección crea un nuevo horizonte de sentido, dentro del cual las diversas piezas adquieren una significación que no tenían en su estado independiente.<sup>60</sup>

#### *Sal 2 en el Salterio mesiánico (Sal 2-89)*

El salmo se habría añadido cuando se formó la colección de Sal 2-89<sup>61</sup> y precisamente para constituir su marco, recordando explícitamente que el reino davídico se funda en un oráculo divino (2,7 y 89,4.36.50).<sup>62</sup> Ambos poemas están fuertemente marcados por las concepciones regias egipcias y asirias, asimiladas en tiempos monárquicos. Sal 2 coloca al comienzo la proclamación de la filiación divina del monarca y su encargo de establecer el reinado de Yhwh y el orden universal que supone. Los salmos siguientes (3-41) dejan sentado cuál será el horizonte dramático en el que esto habrá de acontecer y toda la colección está guiada por una pregunta: ¿cómo y cuándo se realizará el objetivo planteado por el mismo Yhwh en Sal 2? En el marco de esa redacción, Sal 89 lleva más allá esta cuestión reflexionando sobre el final del reino de Jerusalén, pero recordando que Yhwh ha jurado cumplir la promesa que alguna vez hizo. El nuevo horizonte hermenéutico brindado por este salterio mesiánico lleva a reinterpretar el primer poema: gracias al Sal 89, el contenido del Sal 2 se convierte

<sup>60</sup> Ver J. Blunda, *Proclamación*, 76.

<sup>61</sup> Véase K. Seybold, *Die Psalmen*, 4. Un buen testimonio de la existencia de un salterio con estas dimensiones serían los mss. 4QPs<sup>a</sup>, 4QPs<sup>c</sup> y 11QPs<sup>c</sup>, como lo señala P. W. Flint, *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms* (Studies on the Text of the Desert of Judah 17), Leiden 1997, 168-170. Eso explicaría también la variante del Texto Occidental de Hch 13,33, que cita el Sal 2 como “salmo primero”.

<sup>62</sup> Véase además las correspondencias: 2,1-2 ↔ 89,51-52; 2,7-8 ↔ 89,27; 2,9 ↔ 89,24.

en una *visión profética* (89,20), en una *utopía* aún no realizada (89,47.50-52).<sup>63</sup>

Llevado por la teología regia del Sal 72 y por otras tradiciones, sobre todo las proféticas, tras la catástrofe del 587, Judá llegó a tomar conciencia de que la fuerza y la violencia no son los medios para el establecimiento del reinado de Yhwh. A partir de allí, creció en el período helenístico la esperanza de un reino mesiánico que –como lo muestra ejemplarmente Za 9,9-10– no necesita del poder humano.<sup>64</sup>

La designación de Salterio “mesiánico” se inspira en primer lugar en el concepto de מָשִׁיחַ al que apuntan Sal 2,2 y 89,52. En ambas ocasiones, este “ungido” aparece vinculado con Yhwh, y actúa como mandatario suyo, no sólo en el ámbito de su pueblo, sino en beneficio de todos los pueblos del mundo. Con el tema de la *unción*, queda en primer plano la imagen regia de David; pero tan universalizada y dinamizada –por influjo de la escatología profética– que trasciende de lejos los rasgos del David histórico: Avizoran un reino en el que la justicia y la misericordia, la prosperidad y la paz se harán realidad como don de Yhwh y por mediación del rey mesías. En la perspectiva planteada por los Sal 2; 41; 72 y 89, que articulan la colección, el *rey mesías* no se puede separar del *pueblo mesiánico*. En este sentido, aunque se vincula con el pasado monárquico, esta teología mesiánica no supone una mera restauración, sino una transformación del reino davídico. Estas tendencias “restaurativa” y “utópica” serán elementos constitutivos del mesianismo judío, que acentuará una u otra según sus diferentes versiones.

Según Rose, esta redacción tuvo lugar en tiempos de Zorobabel, cuando la incipiente esperanza mesiánica motivada por el retorno a la patria y las expectativas de una restauración de la monarquía (Ag 2,20-23) quedaron pronto frustradas por la desaparición del príncipe y el rápido traspaso del poder a manos del sumo sacerdote Josué (Ag 6,9-13). Ese mesianismo regio no se extinguió, pero fue cada vez más marginal en la vida política

<sup>63</sup> Ver E. Zenger, “«Es sollen sich nieder werfen vor ihm alle Könige» (Ps 72,11). Redaktionsgeschichtlichen Beobachtungen zu Psalm 72 und zum Programm des messianischen Psalter Ps 2-89”, en E. Otto - E. Zenger (eds.), *Mein Sohn*, pp. 87-88.

<sup>64</sup> Ver B. Janowski, “Die Frucht”, 97.



de Israel.<sup>65</sup> Para Zenger, en cambio, este salterio mesiánico tiene que haberse formado en época helenística, precisamente porque ya no manifiesta las tendencias restauracionistas que cabría esperar en época persa, sino que opone a las ambiguas experiencias de un nuevo y agresivo imperio el “mundo alternativo” de su programa mesiánico, centrado en las imágenes de Sión y de David que se encuentran en los Sal 2 y 89.<sup>66</sup>

### *Sal 2 en el Salterio teocrático (Sal 2-106)*

“La mayor cesura dentro del Salterio es la que encontramos entre el libro tercero y el cuarto. Con el Sal 90, el Salterio comienza a convertirse en algo realmente nuevo”.<sup>67</sup> La incorporación del libro 4º (Sal 90-106), centrado en los Salmos de Yhwh rey (93-100), aporta un correctivo a la colección, reorientando la interpretación de los poemas reales o mesiánicos: “se abre con un salmo atribuido a Moisés (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 (99,6; 103,7; 105,26; 106,16.23.32) 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>68</sup> Este grupo de salmos ofrece así una respuesta al fracaso de la monarquía lamentado en Sal 89.<sup>69</sup> En adelante la esperanza de la restauración del reino davídico ya no será la última palabra del Salterio. Ahora sólo cabe esperar en Yhwh, verdadero y único rey de Israel. Sin embargo, los redactores no han abandonado del todo la esperanza en algún tipo de restauración davídica (cf. Sal 101 y 103). Así como 89,51 terminaba suplicando al Señor que “recordara” su alianza ya rota (v. 46), el Sal 106 cierra

<sup>65</sup> Véase M. Rose, “Salmos”, en T. Römer, – J. Macchi – C. Nihan, *Introducción al Antiguo Testamento*, Bilbao 2008, 482-499, p. 492.

<sup>66</sup> Véase E. Zenger, “Programm”, 89.

<sup>67</sup> E. Ballhorn, *Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalm enbuchs (90-150)* (Bonner Biblische Beiträge 138), Berlin 2004, 18 (trad. J. Blunda). Este salterio mesiánico será completado y reinterpretado por la inserción de los salmos siguientes.

<sup>68</sup> J. Blunda, *Proclamación*, 78, n. 165.

<sup>69</sup> 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.

el libro dando gracias a Dios que ha “recordado” esta alianza por su inmenso amor (v. 45) y suplicando que reúna a Israel de todas las naciones para que pueda alabarlo y darle gloria (v. 47).

*Sal 2 en la toráh de David y la redacción final del Salterio (1-145/150)*

El libro 5º retoma las referencias a la monarquía (Sal 108-110; 138-145), al éxodo (113-118) y a Sion (120-134); pero está centrado en Sal 119 y en el tema de la Toráh, como revelación de la voluntad de Yhwh Rey.<sup>70</sup> Fue seguramente la redacción final del Salterio la que compuso Sal 1 como apertura del libro y lo conectó con Sal 2, para constituir el nuevo prólogo del libro: ambos suponen el tema de “los dos caminos” y la contraposición entre dos grupos o clases de personas, diferenciadas por su elección en favor o en contra de Dios. En ambos, se trata de confiar en la “ley del Señor” (1,2) o en el “decreto del Señor” (2,7) y ambos terminan con el juicio del impío (1,5) y de las naciones hostiles (2,12). Aunque hay correspondencias lexicales (“feliz”, 1,1; 2,12; “sentarse”, 1,1; 2,4; “meditar”, 1,2; 2,3, etc.) los contenidos semánticos son muchas veces diferentes y hasta contrastantes y solo la primera correspondencia parece significativa, sobre todo por tratarse del elemento que abre el primero y cierra el segundo, encerrándolos en una inclusión. Los vv. 10-12, que cierran esta introducción, hacen de ese poderoso vencedor del caos y de las naciones rebeldes –el rey de Sion descrito en los vv. 1-9– un maestro de la Toráh para todos los pueblos del mundo, que quiere salvarlos del juicio final y ponerlos bajo la soberanía de Yhwh. Y la unión con Sal 1 acentúa esta imagen del rey de Sion, que representa ahora a la comunidad orante, revestida de carácter regio y heredera de aquella “ley del rey” establecida en Dt 17,14-20<sup>71</sup>.

La *yuxtaposición* de Sal 1-2 refleja la correspondencia de la Toráh y el Mesías. El Sal 2, más antiguo, está centrado en el vínculo entre la soberanía humana y la divina (tema común del MOA),

<sup>70</sup> Ver E. Zenger, “The Composition and Theology of the Fifth Book of Psalms, Psalms 107-145”, *Journal for the Study of the Old Testament* 80 (1998) 77-102.

<sup>71</sup> E. Zenger, “Der Psalter als Heiligtum”, en B. Ego - A. Lange - P. Pilhofer (eds.), *Gemeinde Ohne Tempel. Zur Substituierung des Jerusalemer Kultes und der Zeit des Zweiten Temples* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 118), Tübingen 1999, 115-132, p. 116.

y mira a la promesa de protección divina experimentada en el pasado y renovada para el futuro. Esta mirada queda actualizada –en realidad, cambiada– por el Sal 1 que ya no mira a Sión y a David, sino a la Toráh e indirectamente a Moisés, en un Salterio ya estructurado en cinco libros, a imagen del Pentateuco.

### *Davidización y democratización del Salterio*

En un primer momento se añaden a algunos salmos unos títulos (תּוֹלָדוֹת) que los vinculan con David, que después –en algunos casos– se amplían para relacionarlos con distintos episodios de su vida narrados en los libros de Samuel. Se logra así una suerte de “davidización narrativa” del Salterio, que invita a leerlo como meditación continua. Pero al final, la figura davídica que resulta no es ya la del cantor de los Salmos o fundador del culto del templo, como en Crónicas, sino la de un David “laico”<sup>72</sup> que, precisamente por eso, servirá de modelo a todo potencial orante del Salterio.

Los títulos no pintan un David guerrero y vencedor, sino un David amado y amigo de Dios, perseguido y sufriente, pecador y penitente. Ese David que está en medio de la noche y lleno de nostalgia de la aurora es la figura mesiánica por excelencia. Resulta, entonces, una “biografía mística” de David con la que los orantes tienen que identificarse para escuchar y orar con David.<sup>73</sup> En cuanto a la imagen regia, la redacción postexílica del Salterio seguía mirando hacia atrás, hacia los tiempos del reinado de la dinastía davídica, más que hacia adelante, hacia un glorioso reino mesiánico. Los títulos que vinculan a David con algunos Salmos, más la correspondiente formación de pequeñas colecciones sirvieron para dar autoridad a la recopilación y (re)presentar a David como modelo de piedad para los fieles<sup>74</sup>.

<sup>72</sup> E. Zenger, “Der Psalter als Heiligtum”, 120. Según él, esta redacción habría convertido el libro de los Salmos en una “nicht-kultische Rollendichtung”, que al mismo tiempo tiene la pretensión de poseer una especial dignidad por ser la “partitura” de la oración de David.

<sup>73</sup> Véase F.-L. Hosfeld-Zenger, “I Salmi”, en E. Zenger (ed.), *Introduzione al Antico Testamento*, Brescia 2015, 614.

<sup>74</sup> Ver Gillingham, “Messiah...”, 225-226. Según ella, “the placing of strategic royal psalms. . . gives the Psalter a sequence of critical events in the life of the monarchy –first, the inauguration of the covenant with David (Ps 2), then the statement about the responsibilities of the Davidic king (Ps 72), and finally the account of the down fall of the dynasty (Ps 89)”, *Ib.* 227. Pero el

Pero la inclusión mayor del Salterio –después del proemio (Sal 1) y de la apoteosis final (150)– está constituida por Sal 2 y 149. Precisamente por ese lugar eminente que ocupan, sorprende que ambos presenten una actitud hostil y beligerante respecto de las naciones extranjeras.<sup>75</sup> Las pocas ocasiones en las que podemos encontrar un talante positivo y abierto respecto de ellas (Sal 25; 33; 87) no son más que una excepción que confirma la regla: el Salterio presenta en su conjunto una visión negativa de las naciones y esta visión parece haber guiado su redacción final. Si el reinado de Dios es el centro teológico del libro, su primera y su última mención (Sal 2 y 149) aparecen en confrontación con las naciones del mundo.<sup>76</sup> Este reinado encuentra oposición, pero su conflicto no es con las naciones como tales, sino con sus gobernantes (2,2.10; 149,8).<sup>77</sup> En Sal 149, la autoridad sobre las naciones y el mandato de “hacer cumplir la sentencia ya escrita” (v. 7), ya no los tiene el monarca sino el pueblo de Yhwh, que se alegra con su Rey (v. 2).

Al final, el Salterio es un libro “anti-imperio”<sup>78</sup> y el reinado de Yhwh funciona como un elemento crítico y deslegitimador respecto de cualquier dominación extranjera. No se resigna ante la fuerza destructiva de las estructuras de poder: Dios tiene decidido ponerles un fin y establecer un nuevo orden (149,9). Llegará un tiempo en que no sólo Israel sino también las naciones de la tierra serán liberadas de todo dominio injusto y violento (sus actuales “reyes” y “nobles”, 149,8), para que Yhwh pueda

Sal 2 no habla de la alianza “davídica”, sino de un decreto o protocolo real, sin referencia a las promesas explicitadas en la teología deuteronomista.

<sup>75</sup> Véase B. Gosse, “Le Psaume 2 et l’usage rédactionnel des oracles contra les nations à l’époque postexilique”, *Biblische Notizen* 62 (1992) 18-24.

<sup>76</sup> D. E. Wittman, “«Let us Cast off Their Ropes from us»: The Editorial Significance of the Portrayal of Foreign Nations in Psalms 2 and 149”, en Nancy L. de Claissé-Walford (ed.), *The Shape and the Shaping of the Psalter. The Current State of Scholarship* (Ancient Israel and Its Literature 20), Atlanta 2014, 53-70.

<sup>77</sup> Véase la argumentación de E. Zenger, “Die Provokation des 149. Psalms. Von der Unversichtbarkeit der kanonischen Psalmenauslegung”, en R. Kessler et al. (eds.), *«Ihr Völker alle, klatsch in die Hände». Fs. E. S. Gerstenberger* (Exegese in unserer Zeit 3), Münster 1997, 181-194.

<sup>78</sup> Para usar la expresión de E. Zenger, “Der jüdische Psalter – ein anti-imperiales Buch?”, en R. Albertz – S. Otto (eds.), *Religion und Gesellschaft: Studien zu ihrer Wechselbeziehung in den Kulturen des Antiken Vorderen Orients* (AOAT 248), Münster 1997, 95–108, p. 97.

ejercer también sobre ellos su reinado de justicia y de paz desde Sion.<sup>79</sup>

Unas concepciones *mesiánico-reales* se yuxtaponen a otras de tipo *teocrático* dentro del Salterio. Ambas marcaron la situación espiritual y religiosa de la comunidad israelita del tardío postexilio. En la época de los tolomeos y seléucidas, frente al dominio de las grandes potencias que no hacen diferencia entre un rey y un dios, los salmistas formulan una teología que distingue claramente entre Yhwh y el rey salvador esperado. Pero subsisten dos concepciones dentro de la comunidad del segundo Templo: una que se funda en el reinado actual de Yhwh (concepción teocrática) y otra que espera cambios políticos y esperan la venida de un futuro rey salvador que llevará a cabo esta transformación de la situación actual. Para los representantes de esta tradición de los salmos reales, estos dos reinos son las dos caras de una misma medalla.<sup>80</sup>

#### b. Sal 2 en las traducciones del Salterio

El texto de LXX manifiesta un sorprendente acuerdo con TM y supone una *Vorlage* muy similar.<sup>81</sup> Se dice que el Salterio griego es de tendencia escatológica y mesiánica,<sup>82</sup> pero no hay

<sup>79</sup> Según E. Zenger – F. Hossfeld, *Psalms 2: A Commentary on Psalms 51-100*, Minneapolis 2005, 652-653, la imaginería bélica en la segunda parte del salmo (vv. 5-9) habría que interpretarla a la luz de sus relaciones intertextuales con otros textos del AT, especialmente con los dos primeros poemas del Siervo de Yhwh (Is 42,1-9; 49,1-12): la única arma de este Israel liberado es su palabra y así el Salterio en su conjunto es presentado como el instrumento (“espada”) para restaurar el orden querido por Yhwh.

<sup>80</sup> Véase M. Saur, “Funktion”, 699.

<sup>81</sup> Para una visión comparativa y una valoración de conjunto del poema, véase A. Pietersma, “Empire Re-affirmed: A Commentary on Greek Psalm 2”, en J. H. Ellens et al. (eds.), *God’s Word for Our World II. Theological and Cultural Studies in Honor of Simon John De Vries* (Journal for the Studies of the Old Testament. Supplement Series 389), London/New York 2004, 46-62; S. Janse, «You are My Son», 37-40.

<sup>82</sup> Así J. Schaper, *Eschatology in the Greek Psalter* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/76), Tübingen 1995. Para K. H. Jobes – M. Silva, *Invitation to the Septuagint*. Grand Rapids, 2000, el mesianismo no es un elemento preeminente en la versión griega; mientras que C. E. Cox, “Schaper’s *Eschatology* Meets Kraus’s *Theology of the Psalms*”, en R. J. Hiebert - C. Cox - P. J. Gentry (eds.), *The Old Greek Psalter. Studies in Honour of Albert Pietersma* (Journal for the Studies of the Old Testament.

modificaciones en esa línea en Sal 2 y una tal interpretación del poema sería pura conjetura.

Los términos παιδεύθητε (v. 10b), δράξασθε παιδείας (v. 12ααA)<sup>83</sup> ὁδοῦ δικαίας (v. 12ααB) y en el tono sapiencial del macarismo final (v. 12b), muestran las mismas preocupaciones didácticas del Salterio hebreo. La traducción enfatiza el papel de la sinagoga en la enseñanza (σύνετε, παιδεύθητε, v. 10) y la conciencia escatológica del “día del juicio” (ὅταν ἐκκαυθῆ, v. 12αα); pero atenúa la expectativa mesiánica.<sup>84</sup> El ambiente bélico se difumina en favor de un clima didáctico y el salmo se convierte en un discurso dirigido por un sabio a una asamblea.<sup>85</sup> Considerando que para mediados del s. II a.C. la traducción griega del Salterio debe de haber estado concluida,<sup>86</sup> se piensa que puede haber sido elaborada en el seno de círculos promacabeos y con intenciones propagandísticas.<sup>87</sup>

Si prescindimos de citas aisladas en el NT, la traducción aramea de los Salmos nos es conocida sólo por unos *targumim* de era cristiana.<sup>88</sup> Su tendencia a la interpretación mesiánica se nota especialmente en los pasajes donde el *midrash* se esfuerza

Supplement Series 332), Sheffield, 2001, 289-311, es mucho más reticente y se limita a decir que “at best, there is little evidence of an eschatological or messianic colouring in the OG Psalms” (p. 301).

<sup>83</sup> Ver A.-M. Durbale, “Δράξασθε παιδείας (Ps. II, 12)”, *Revue Biblique* 62 (1955) 511-512.

<sup>84</sup> Véase A. Pietersma, “Messianism in the Greek Psalter. In Search of the Messiah”, en M. A. Knibb (ed.), *The Septuagint and Messianism* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 195), Leuven 2006, 49-75.

<sup>85</sup> Véase S. Gillingham, *A Journey of Two Psalms. The Reception of Psalms 1 and 2 in Jewish and Christian Tradition*, Oxford 2013, 27-31.

<sup>86</sup> Ver J. Schaper, “The Septuagint Psalter”, en W. Brown (ed.), *The Oxford handbook of the Psalms*. Oxford / New York, 2014, 173-184, p. 174. T. F. Williams, “Towards a Date for the Old Greek Psalter”, en R. J. Hiebert – C. E. Cox – P. J. Gentry (eds.), *The Old Greek Psalter. Studies in Honour of Albert Pietersma* (Journal for the Studies of the Old Testament. Supplement Series 332), Sheffield 2001, 248-276, sostiene además la unidad de la traducción y la anterioridad a la de Is y Pr (p. 275-276).

<sup>87</sup> Véase A. van der Kooij, “The Septuagint of Psalms and the First Book of Maccabees”, en *Ibidem*, 229-247, p. 246-247.

<sup>88</sup> Ver L. Díez Merino, *Targum de Salmos. Edición Príncipe del Ms. Villa-Amil n. 5 de Alfonso de Zamora* (Bibliotheca Hispana Biblica 6), Madrid 1982, 59-62; D. M. Stec, “The Aramaic Psalter”, en W. Brown (ed.), *The Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford / New York 2014, 161-172, p. 162.

en evitarla.<sup>89</sup> Pero en Sal 2 se muestra reservada y con cierta inclinación a la interpretación sapiencial, influida por el Sal 1.

### c. Influjo en otros textos del AT

La “historia efectual” del Sal 2 comienza ya en el seno del mismo AT. Lo comprobamos con dos ejemplos, uno engarzado en la antigua tradición isaiana y otro surgido en el libro más reciente, compuesto ya en griego.

Ya en Is 1-39 encontramos la relación entre Sion y la Toráh para los pueblos (Is 2), o entre el “monte santo”, el “conocimiento de Yhwh” y el “vástago” de Jesé que se impone mediante su palabra (Is 11,1-9). Pero es el personaje del “siervo” en el Déutero-Isaías quien mejor parece encarnar la figura davídica de Salterio. De hecho, la oscilación entre la interpretación real y profética de la misteriosa figura contenida en los “cantos” de Is 40-55 tiene que ver con esta evolución de la imagen del rey que hemos constatado en la redacción del libro de los Salmos y puede encontrar su explicación en el influjo del Sal 2, ya en su redacción final y en su ubicación al comienzo del Salterio (cf. Is 42,1.6; 49,6; 50,4).<sup>90</sup> El “siervo” reviste ya algunos de esos rasgos sapienciales del David del Salterio, en tanto que maestro de sabiduría (50,4.10) para todos los pueblos (49,6b), constituido por Dios desde el seno materno (49,1) y armado sólo con la Palabra de Dios: “hizo de mi boca una espada afilada” (49,2).<sup>91</sup>

Algunos han notado el paralelismo que existe entre el lugar que ocupan los salmos reales en el Salterio y los textos reales en el libro de Isaías. La introducción de estos textos y su función estructural remiten al anhelo de hacer presente de alguna manera el reino davídico en los tiempos postexílicos<sup>92</sup>. De todos modos, el personaje literario del siervo en Is 40-55 es en primer lugar una *figura colectiva* y, en último término, un “rol” dramático que el

<sup>89</sup> L. Díez Merino, *Targum de Salmos*, 335.

<sup>90</sup> Véase Hossfeld – E. Zenger, *Psalm 1-50*, 54.

<sup>91</sup> Janse, *My Son*, 15-18 supone una relación entre estos textos, pero en sentido inverso.

<sup>92</sup> M. Saur, “Funktion”, 696, ve en ambos casos una misma tradición y un mismo modelo compositivo.

libro ofrece como invitación para todos los que quieran identificarse con él.<sup>93</sup>

El Sal 2 está también detrás de la figura del justo sufriente que se encuentra en la primera parte del libro de la Sabiduría (1,1-6,25), sobre todo en la descripción que hacen de él los impíos el discurso citado en 2,10-20: “nos echa en cara las faltas contra la ley, nos reprende las faltas contra la *educación* (παιδεία) que nos dieron” (v. 12b); “declara que conoce a Dios y dice que es *hijo* (παῖς) del Señor” (2,13); “nos considera de mala ley y se aparta de nuestras sendas como si contaminasen; *proclama dichoso* (μακαρίζω) el destino de los justos y se gloria de tener por *padre* a Dios” (v. 16); “Si el justo ese es *hijo* (υἱός) de Dios, él lo auxiliará y lo arrancará de la mano de sus enemigos”.

Los comentaristas suelen ver detrás del texto el influjo de la imagen del “Siervo de Yhwh” de Is 53; Vélchez ve también la “del rey David, como lo presenta Sal 89”;<sup>94</sup> Gilbert reconoce los “rasgos midrásicos” del pasaje y señala entre sus fuentes Sal 2.<sup>95</sup> Larcher destaca Sal 2,7 junto con 2S 7,14, entre los otros pasajes del AT que emplean la expresión “hijo de Dios” (Sb 2,18).<sup>96</sup> Pero los contactos lexicales sugieren que todo el texto se inspira en la imagen estilizada del Sal 2, en su versión griega. Es interesante señalar que la perícopa se cierra con la referencia al destino de “inmortalidad” o “incorruptibilidad” reservado para el justo (2,21-24; cf. 3,1-9), uno de los temas centrales de Sb 1-6.<sup>97</sup>

<sup>93</sup> Ver J. Blunda, *Proclamación*, 243.

<sup>94</sup> J. Vélchez Líndez, *Sabiduría*, Estella 1990, 83.

<sup>95</sup> M. Gilbert, “Le juste persécuté de Sg 2,12-20, figure messianique”, *La Sagesse de Salomon. The Wisdom of Solomon. Recueild'études. Collected Essays* (Anacleto Biblica 189), Roma, 2011, 67-87, p. 82.

<sup>96</sup> Ver C. Larcher, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon I* (Études Bibliques 1), Paris 1983, 252-253, en un texto que él califica como “apocalíptico” y supone redactado en Egipto, tras un período de gran inestabilidad política y de gran confusión, durante los primeros años del reinado de Herodes (p. 155-159). “... on ne peut qu'être surpris de voir l'auteur, sous des influences mystérieuses, cristalliser autour des notions de paternité et de filiation divines (v. 18) au sens moral bien entendu, les griefs suprêmes des impies contre le juste” (p. 251).

<sup>97</sup> En Sb 2, los impíos intentan desmentir con los hechos la pretensión de los justos de ser hijos de Dios. Real o ficticia, esta pretensión tiene que reflejar un uso bíblico o judío de la época. Efectivamente, esta filiación divina es aplicada en muchos textos bíblicos a Israel o a los israelitas, pero después se tiende a reservarla para los israelitas fieles, ver M. J. Lagrange, “La paternité de Dieu dans l'Ancien Testament”, *Révue Biblique* 5 (1908) 481-



Otra vez, se trata claramente de una aplicación *colectiva* de la filiación divina: los justos son hijos de Dios. Y se puede ver incluso el contraste con una aplicación individual a los reyes, explícitamente excluida por el mismo libro en el discurso de Salomón de Sb 7,1-6.<sup>98</sup>

## CONCLUSIONES

Los Salmos reales se mueven entre la ideología regia del MOA y el surgimiento de la esperanza mesiánica. En dos extremos se ubican, una exégesis que interpreta estos textos como testimonio de la ideología regia del preexilio y otra que ve en ellos la expresión del mesianismo postexílico. Pero si una parte de la convicción de que estos textos son el resultado de un largo proceso de elaboración literaria, en la que se han construido y refinado toda una serie de concepciones, y por otra parte se han eliminado o descartado otras, entonces no se puede optar unilateralmente por una interpretación. A partir de la tradición literaria de estos textos dentro del Salterio podemos concluir con Markus Saur, que los Salmos reales constituyen una suerte de puente entre la legitimación monárquica preexílica y la esperanza mesiánica postexílica.<sup>99</sup>

A lo largo de esta especie de “historia de la interpretación” del Sal 2 ceñida dentro de los márgenes del AT, ya hemos visto insinuarse distintas visiones del mundo y diversos estilos de vida, que configuraron la identidad de determinados grupos sociales. Son otras tantas formas de prolongar la herencia antigua de Israel, de asumir su fe y de cultivar su esperanza en los siglos que preceden a la era cristiana. Todos pretenden identificarse con “Israel” y referirse a determinados pasajes de las mismas Sagradas Escrituras.<sup>100</sup> De esta historia surge no “el judaísmo”, sino los varios “judaísmos” vigentes en el s. I d.C. En este humus ger-

499. En otros lugares del libro, dicha filiación solo se aplica en plural (Sb 5,5; 9,7; 10,15.17; 12,19-21; 16,26; 18,4) y con un notable matiz escatológico, ver Larcher, *Sagesse I*, 252.

<sup>98</sup> Véase J. Kügler, *Pharao*, 216-217.

<sup>99</sup> Véase M. Saur, *Königpsalmen*, 21-22.

<sup>100</sup> J. Neusner, en J. Neusner, – E. Scott Green – E. S. Frerichs (eds.), *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge 1987, p. ix.

minará la semilla de la palabra de Jesús y ese será el contexto desde el cual sus discípulos intentarán entender su mensaje, su persona y su misión.