

Gregorianum 92 (2011) 1-22

Dos contrarios irreconciliables: Dios y los ídolos en Sal 134-137

Escribía J. L. Sicre hace unos años «que siempre existirá el doble peligro de que surjan nuevos rivales de Dios o de que intentemos rebajarlo a la categoría de un ídolo»¹. Abría con dichas palabras un estudio en el que pretendía demostrar que los profetas fueron los precursores del Nuevo Testamento en la tarea de detectar los diversos ámbitos, no sólo el cultural, en los que la idolatría estaba presente en Israel y entre los primeros cristianos. Otras muchas páginas de la Biblia desprenden igualmente un mismo olor, que evoca en sus lectores múltiples pensamientos, preguntas e interrogantes en torno a este eje: la oposición entre el Dios Yahveh y los ídolos.

Sal 135,16-17 afirma de éstos últimos que «tienen boca y no hablan, tienen ojos y no ven, tienen oídos y no oyen, y no existe aliento en su boca». Estas páginas que ahora comienzan tienen precisamente como referencia nuclear la oposición indicada, tal y como aparece en el Salmo mencionado y en otros muy próximos a él.

En un artículo escrito hace no muchos meses, hacíamos referencia a los cambios y nuevas orientaciones surgidas en la investigación bíblica sobre los Salmos de las últimas décadas. Más en particular, a la consideración del Salterio como libro de oración y meditación de la gente sencilla (el texto básico de la piedad personal e individual, un texto de meditación unitario); también a la importancia que posee no únicamente el mensaje de todo el Salterio, sino el de los Salmos, considerados como parte de un gran libro, en los que podemos encontrar términos, imágenes, etc., que están en conexión con otras composiciones del propio Salterio. En palabras cada vez más conocidas por los que sintonizan con dichos cambios y orientaciones, el estudio de los Salmos tendría que pasar «von der Psalmenexegese zur Psalterexegese»².

Todo ello está presente en este artículo, en el que centramos nuestra atención en Sal 134-137, gozosa y expresiva alabanza y bendición a Yahveh, Dios de la creación y de la historia, a quien se oponen los ídolos anteriormente mencionados (Sal 135,16-17), que, además de presentarse con rasgos más propios de Yahveh, se manifiestan con un poder fuerte y devastador a la vez que irónico y más que amenazador. Como expresa Sal 137: «en Babilonia nuestros cautivadores nos pedían cantares y nuestros capataces alegría: ¡cantadnos algún canto de Sión!» (Sal 137,3).

A ellos nos acercamos entonces desde la perspectiva de que el Salterio presenta no tanto una doctrina, sino la oración que el ser humano dirige a Dios, mayor y mejor expresión del diálogo que el primero establece con el segundo y que éste gustosamente escucha. Porque, al rezar los Salmos, el ser humano dirige una palabra a Dios en clave de relación personal, y recoge al mismo tiempo, de manera testimonial, la respuesta que de él recibe. Como señaló B. S. Childs, «los Salmos tienen que ver con la alabanza a Dios, subrayando así la convicción de que la voz que se oye es la de Israel, pero ésta es sólo

¹ J. L. SICRE, *Los dioses olvidados*. Poder y riqueza en los profetas preexílicos, Madrid, 1979, 16-17; ID., *Profetismo en Israel*. El Profeta. Los Profetas. El Mensaje, Estella (Navarra), 1992, 368-369.

² La frase es de E. Zenger y está citada por G. BARBIERO, «“Di Sion si dirà: ognuno è stato generato in essa”. Studio esemplare del Sal 87» en J. N. ALETTI – J. L. SKA (eds.), *Biblical Exegesis in Progress*. Old and New Testament Essays, Roma, 2009, 209-264, esp.209-213. Véase también E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, «“No a nosotros, Yahveh, no a nosotros, sino a tu Nombre da gloria”. Cómo orar los Salmos 113-115» en *Estudios Eclesiásticos* (en prensa).

un eco de la voz divina que llama a su pueblo al ser y a la vida»³. Oración entendida como encuentro dialogal en el que el orante manifiesta su fe en Dios, así como sus sentimientos íntimos e interiores respecto a él, que pueden ser de diverso tipo: de confianza, admiración, sobrecogimiento, pena, indignación, alegría, sufrimiento, etc. Por eso resuena todavía con fuerza lo escrito por H. Spieckermann hace más de una década: «Wenn die Psalmen unter der fundamentalen theologischen Bestimmung, Gotteslob zu sein, gesammelt worden sind, kann Psalmenforschung an dieser Erkenntnis nicht vorbeigehen»⁴.

Además, tenemos en cuenta dos referencias más. La primera es que los Salmos son expresión poética de la experiencia religiosa del ser humano respecto a Dios (poesía y oración). De ahí que importante en ellos es la propia expresión de la obra, pues refleja muy bien la mencionada experiencia; y, en particular, el yo del orante del poema, con quien se puede identificar un lector de nuestros días.

Segunda referencia. No hay que olvidar que Sal 134-137 son fundamentalmente una bendición y, sobre todo, una alabanza a Yahveh, creador y salvador. Un mundo éste, el de la alabanza a Dios, que introduce al orante en el ámbito del temor de Dios, creador y salvador, con quien aquél establece una importante relación, a través de la cual reconoce, afirma y respeta su bondad. Al fin y al cabo, al alabar a Dios el orante manifiesta su alegría y felicidad porque Dios es Yahveh, el creador, el salvador, el que hizo los cielos y la tierra y el que sacó a Israel de en medio de Egipto⁵.

Nuestro recorrido presenta un primer apartado que nos acerca a Sal 134-137 en el marco del Salterio. Después nos adentraremos en un aspecto nuclear de Gn 1, que está probablemente presente en los Salmos mencionados, para posteriormente ofrecer dos claves de comprensión de la alabanza que el orante realiza en Sal 134: la de la alegría por conocer a un Dios *excesivamente* poderoso y la del desconcierto por no poder conocer a dicho Dios en su totalidad.

Sal 134-137 en el Libro de los Salmos

Son numerosos los exegetas que señalan el carácter unitario de los Salmos 120-134 («Salmos de subidas o de peregrinación o graduales»), que formaban una colección a modo de «Salterio dentro del Salterio» con características literarias muy subrayadas⁶.

³ B. S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, 1979, 514.

⁴ H. SPIECKERMANN, «Psalmen und Psalter. Suchbewegungen des Forschens und Betens» en F. GARCÍA MARTÍNEZ – E. NOORT (eds.), *Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism*, Fs. A. S. VAN DER WOUDE, Leiden – Boston – Köln, 1998, 137-153, esp.146.

⁵ Un tratamiento amplio y adecuado de todos los aspectos mencionados en las últimas líneas puede verse en: J. ABELLA, *Salmi e letteratura sapienziale*. Pregare Dio nella vita, Bologna, 2001, 330, 345, 413-414; L. ALONSO SCHÖKEL, *Treinta Salmos: Poesía y oración*, Madrid, 1981, 25; L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *Salmos I*. Traducción, introducciones y comentario, Estella (Navarra), ²1994, 70-80; J.-M. AUWERS, *La composition littéraire du Psautier*. Un état de la question, Paris, 2000, 109-110; B. JANOWSKI, «Die “Kleine Biblia”. Zur Bedeutung der Psalmen für eine Theologie des Alten Testaments» en E. ZENGER (ed.), *Der Psalter in Judentum und Christentum*, Freiburg im Breisgau, 1998, 381-412, esp.402, 406; A. MELLO, *I Salmi: un libro per pregare*, Magnano, 2007, 10-14, 56-57; H. P. NASUTI, «The Interpretative Significance of Sequence and Selection in the Book of Psalms» en P. W. FLINT – P. D. MILLER JR. (eds.), *The Book of Psalms*. Composition and Reception, Leiden, 2005, 311-339, esp.312-322.

⁶ J.-M. AUWERS, *La composition littéraire du Psautier*, 18, 28, 41, 62-64, 165; ID., «Les voies de l'exégèse canonique du Psautier» en J.-M. AUWERS – H. J. DE JONGE (eds.), *The Biblical Canon*, Leuven, 2003, 5-26, esp.9; F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Psalmen 101-150*, Freiburg im Breisgau, 2008, 391-407; V. MORLA ASENSIO, *Libros sapienciales y otros escritos*, Estella (Navarra), 1994, 307; H. P. NASUTI, «The Interpretative Significance of Sequence and Selection in the Book of Psalms», 329-330.

Son también numerosos los que mencionan la cercana vinculación que existe entre Sal 135-136, conocidos como Salmos gemelos o Salmos del gran Hallel, cantados, especialmente Sal 136, al final de la cena pascual judía (Seder de Pascua)⁷. Ahora bien, autores como E. Zenger señalan que una de las estructuras de composición del V libro del Salterio es la existencia de un grupo o colección de Salmos: Sal 120-136. Igualmente que el Salterio presenta una composición arquitectónica particular, dentro de la cual podría hablarse de la existencia de un grupo de Salmos (120-137), los Salmos de peregrinación⁸. Y tanto este autor, en la magna obra escrita junto con F. – L. Hossfeld, como G. Ravasi resaltan igualmente diversas conexiones entre los Salmos objeto de nuestro estudio, que señalamos a continuación⁹:

- Sal 135 está en relación con Sal 134 y Sal 136¹⁰. Además, Sal 134 puede considerarse la puerta de entrada a Sal 135, que a su vez está estrechamente ligado con Sal 136. Y la conexión Sal 135,21 con Sal 134,3 apunta también a un horizonte mayor (Sal 135 con Sal 120-134).
- Sal 135-136 forman la glorificación o exaltación a la que invita Sal 134.
- El verbo זָכַר está presente en Sal 137 (tres veces) y en lugares importantes como Sal 135,13 y Sal 136,23.
- Sal 135-136 están en conexión con Sal 137,7-9. Ambos cantan a Yavveh por su poder inmenso que derrota a los enemigos de Israel y por realizar el derecho y la misericordia para el débil e indefenso Israel. Dichos aspectos aparecen en Sal 137,7-9.
- Sal 137 constituiría el *Sitz im Leben* dramático, con efecto retroactivo, de Sal 120-134.135-136, pudiéndose considerar un comentario teológico a Sal 120-136.

Tomamos entonces como referencia para nuestro estudio este conjunto de Salmos indicado, Sal 134-137, cuyas principales características presentamos a continuación, y cuya conexión podría resumirse así: Sal 134-136 son una alabanza a Yahveh, que vive en Jerusalén (Sal 135,21); alabanza que suena en la casa de Yavveh (Sal 134,1; 135,2), y que sale de Sión y se extiende a otros pueblos, cuyo *Sitz im Leben*, y el del conjunto de Sal 120-136, es Sal 137¹¹.

Sal 134 presenta un repetido uso de יהוה (5 veces) y, en cuanto último de los «Salmos de subidas», ofrece una síntesis de la teología de Sión y su doble objetivo de la peregrinación al Dios de Sión: la ovación y bendición al Dios presente en Sión, en el templo; la petición a Dios de su bendición para vivir el día a día lejos de Sión. A ese

⁷ F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Psalmen 101-150*, 658-659.

⁸ E. ZENGER, «Das Buch der Psalmen» en E. ZENGER u.a., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart - Berlin - Köln, ³1998, 316; ID., «The Composition and Theology of the Fifth Book of Psalms, Psalms 107-145» en *Journal for the Study of the Old Testament* 80 (1998) 77-102, esp.92-93, 98.

⁹ P. AUFFRET, «Essai sur la structure littéraire du psaume 137» en *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 112 (2000) 346-377, esp.362; F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Psalmen 101-150*, 657, 662, 670, 698; C. LEVIN, «Psalm 136 als zeitweilige Schlussdoxologie des Psalters» en *Scandinavian Journal of the Old Testament* 14 (2000) 17-27, esp.23; G. RAVASI, *Il libro dei Salmi III (101-150)*. Commento e attualizzazione, Bologna, 1985, 711; E. ZENGER, «Lieder der Gotteserinnerung. Psalm 137 im Kontext seiner Nachbarpsalmen» en M. THEOBALD – R. HOPPE (eds.), «Für alle Zeiten zur Erinnerung». Beiträge zu einer biblischen Gedächtniskultur, FS. F. MÜBNER, Stuttgart, 2006, 25-50, esp.46-47; ID., «The Composition», 94-98.

¹⁰ Pueden verse: Sal 134,1 y Sal 135,1-2; Sal 134,1,3 y Sal 135,19-21; Sal 135,8 y Sal 136,10; Sal 135,10-12 y Sal 136,17-22.

¹¹ E. ZENGER, «Lieder der Gotteserinnerung», 48.

Dios presente en el templo, que es Dios de la creación, Señor del cosmos, le ovacionan sus siervos, le adoran con alabanzas, le bendicen, es decir, reconocen agradecidos los beneficios recibidos y la capacidad de respuesta que ellos generan. Y, al mismo tiempo, anhelan que la bendición de Dios vaya desde Sión al mundo entero. Sión tiene, pues, una especial importancia en el doble movimiento de descenso (bendición de Dios al pueblo, a través de Sión) y ascenso (bendición del pueblo a Dios, pasando por Sión). Así, mientras que la bendición de Dios es creadora y activa, la del hombre es agradecida e íntima¹².

De la bendición anterior a la alabanza de Sal 135 y Sal 136, cuya lectura orienta inmediatamente al lector hacia el Pentateuco, y, más concretamente, hacia la tríada creación – éxodo – tierra, presente en un gran número de relatos de dicho *corpus*. Puede indicarse, por ejemplo, que Sal 135,4 incluye importantes referencias de Ex 19,5 y Dt 7,6 (בָּחַר / סִגְלָה), que impregnan los versículos siguientes (Sal 135,8-14), en donde se mencionan diversos aspectos incluidos en dichos textos del Pentateuco. Igualmente, Sal 135,13-14, en donde pueden adivinarse huellas de destacados textos del comienzo y final de la *Torah*: Ex 3,15 y Dt 32,36.

Tres podrían ser los aspectos más destacados de Sal 135, himno con resonancias a las plagas de Egipto, el Éxodo, el desierto, la tierra. El primero es que Sión, además de ser el lugar de la bendición de Dios (Sal 134,3: «bendígate Yahveh desde Sión, hacedor de cielo y tierra»), es también el lugar en el que Israel y los pueblos bendicen y alaban a Yahveh (Sal 135,21), el que precisamente habita allí. El segundo, la exhortación de Sal 135 a que los orantes alaben y agradezcan al Dios grande, al Dios vivo que actúa y crea, al Dios fuerte del Éxodo, de quien esperan recibir también ahora esa justicia y misericordia que ofreció a Israel, pues Yahveh es el Dios del derecho y la justicia, con poder para establecer ésta última en su pueblo contra todo tipo de oposición. Un Dios todopoderoso, que «hace todo cuanto le place» (Sal 135,6), que tiene el poder de establecer su dominio sobre todos los poderes y fuerzas; un Dios que es incomparable con ningún otro Dios o ninguna otra realidad, tal y como lo reflejan sus acciones en favor de Israel y contra el Faraón o los reyes de Canaán. Precisamente con esta referencia engancha el tercero de dichos aspectos: la oposición, expresada mediante el uso del verbo עָשָׂה, entre Yavheh, que todo lo hace y puede, y los dioses de los gentiles, hechos de manos de hombres. Un Yahveh que ha hecho proezas con su pueblo, que por eso es único, y que se diferencia de los dioses de los pueblos que son dioses muertos. Junto a ello, una invitación a todos los pueblos a alabar a Yahveh, único Dios frente a los dioses de los gentiles, que son sólo oro y plata (Sal 135,15). Para ello el salmista retoma referencias de Sal 113-118, especialmente de Sal 114-115 y Sal 117-118, en donde quedan especialmente destacados la alabanza a Yahveh y el que éste es considerado el único Dios¹³.

¹² L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *Salmos II*. Traducción, introducciones y comentario, Estella (Navarra), 1993, 1546; F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Psalmen 101-150*, 657-658; H.-J. KRAUS, *Los Salmos II*, Salamanca, 1993, 718; G. RAVASI, *Il libro dei Salmi III (101-150)*, 704; E. ZENGER, *Die Nacht wird leuchten wie der Tag*. Psalmenauslegungen, Freiburg im Breisgau, 1997, 365-366.

¹³ L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *Salmos II*, 1551; F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Psalmen 101-150*, 661-662, 664, 666, 668, 670-671; H.-J. KRAUS, *Los Salmos II*, 724; G. RAVASI, *Il libro dei Salmi III (101-150)*, 710-711, 719, 721; R. SCORALICK, «Hallelujah für einen gewalttätigen Gott? Zur Theologie von Psalm 135 und 136» en *Biblische Zeitschrift* 46 (2002) 253-272, esp.254-255, 259-260. E. ZENGER, «Lieder der Gotteserinnerung», 44; ID., «The Composition», 93.

Creación – liberación – don de la tierra presentan una importante impronta en Sal 136, que pivota sobre el nombre de Yahveh¹⁴, que es bueno y que al mismo tiempo ataca, golpea. Un Dios al que se le da gracias porque, ante todo, hace (verbo עשה). Ahora bien, mientras que dicho verbo ayuda a marcar en Sal 135 una oposición entre Dios y los dioses de los gentiles, a Dios se le entona en Sal 136 un canto agradecido por haber realizado una acción creadora, narrada precisamente en Gn 1: Él, que es bueno (Gn 1,4ss; Sal 136,1), ha creado el cielo, la tierra y las grandes luminarias (Sal 136,4-9). Un Dios al que también se da gracias por «haber sumido en el Mar Rojo a Faraón y su hueste» (Sal 136,15), es decir, por su acción en la historia. Ambos aspectos subrayan lo que señalábamos precedentemente: la orientación de Sal 135 y especialmente de Sal 136 hacia el Pentateuco¹⁵; en este último caso, a Gn 1; Ex 14. Pues bien, Sal 136 exhorta a dar gracias a Dios por su acción en la creación (Sal 136,4-9), en la historia de Israel (Sal 136,10-22) y en la vida de Israel y de todos los seres, a un Dios que une los planos cósmico e histórico y que, en cuanto trascendente, se encarna en la realidad y en la historia.

Además, Sal 136 comienza con un triple «dad gracias a...» (Yahveh, al que es Dios de los dioses, al Señor de los señores), al que acompaña la antífona «porque es su clemencia eterna», que, además de estar presente en Sal 136,1-3.26, aparece en todos los versículos del citado Salmo. Considerada en este último caso, ella expresa que Yahveh es misericordioso (רַחֵם) en su acción creadora y en su acción en la historia de Israel, así como también en su acción nutriente y alimenticia en todo el universo: «Él da alimento a toda criatura» (Sal 136,25)¹⁶.

Se ha afirmado en más de una ocasión que Sal 137 es un Salmo bíblico tan irritante como importante («una de las obras maestras de la poesía hebrea, uno de los mejores poemas del Salterio en términos de poesía lírica»). ¿Cómo no afirmar el primer aspecto mencionado cuando se lee su final: «población de Babilonia que has de ser devastada. ¡Feliz quien te dé el pago que nos diste a nosotros! ¡Feliz quien estelle a tus parvulillos contra la peña!». ¿Cómo no afirmarlo cuando se tiene en cuenta el desahogo de una pasión que pide devastación y ensañamiento de los enemigos?¹⁷. Un importante Salmo que suele ponerse en relación con la experiencia de la deportación en Babilonia y la vida diaria de los allí deportados y que es considerado, en palabras de L. Alonso Schökel, «el canto de la resistencia espiritual de los desterrados con esperanza». En él, además de la oposición Sión – Babilonia, ocupa un destacado lugar el verbo זָכַר. Así, por ejemplo, a los desterrados que se preguntan «¿por qué cantar el canto de Yahveh sobre suelo extranjero?» les queda un recuerdo doloroso, cuya característica es la

¹⁴ C. SCHEDL, «Die alphabetisch-arithmetische Struktur von Psalm CXXXVI», en *Vetus Testamentum* 36 (1986) 489-494, afirma que Sal 136 está marcado, lacrado con el nombre de Yahveh. Sobre todo si se tiene en cuenta que 26 es el valor numérico del nombre de Yahveh (JHWH), y que, teniendo en consideración diversos aspectos del Salmo (versículos, formas verbales, etc.), parece estar especialmente resaltado el número 26. Véase también R. SCORALICK, «Hallelujah», 260-261.

¹⁵ C. MACHOLZ, «Psalm 136. Exegetische Beobachtungen mit methodologischen Seitenblicken» en E. BLUM (ed.), *Mincha*, Fs. R. RENDTORFF, Neukirchen – Vluyn, 2000, 177-186, esp.177-179, sostiene que Sal 136 tiene como referencia importante el Pentateuco ya concluido y cerrado.

¹⁶ L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *Salmos II*, 1560; R. ALTER, *The Book of Psalms. A Translation with Commentary*, New York, 2007, 469-472; F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Psalmen 101-150*, 675-676; H.-J. KRAUS, *Los Salmos II*, 733; C. MACHOLZ, «Psalm 136», 178; G. RAVASI, *Il libro dei Salmi III (101-150)*, 729, 734-735; R. SCORALICK, «Hallelujah», 260-261, 268; H. STRAUß, *Gott preisen heißt vor ihm leben. Exegetische Studien zum Verständnis von acht ausgewählten Psalmen Israels*, Neukirchen – Vluyn, 1988, 20; E. ZENGER, «Lieder der Gotteserinnerung», 45.

¹⁷ También Sal 137,7 presenta referencias dirigidas contra Edom, deseos de castigo contra esta tierra. L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *Salmos II*, 1573.

vinculación con Dios y Sión y el rechazo de la alienación y degradación (Sal 137,1.4). Recuerdo de Sión que, sin embargo, puede ser expresión de plenitud, fortuna y alegría vitales. Por último, también a Yahveh se le pide que recuerde la tragedia sucedida (deportación) y que actúe en consecuencia (Sal 137,7-9)¹⁸.

El relato de la creación de Gn 1

En el apartado que acaba de concluir hemos mencionado en más de una ocasión que en Sal 134-136 aparecen diversas referencias a la creación y al Dios creador, que en este momento recordamos de manera más explícita:

- «Bendígate Yahveh desde Sión, hacedor de cielo y tierra» (Sal 134,3).
- «Es Yahveh grande... todo cuanto le place ejecuta en los cielos y en la tierra, en los mares y todos los abismos... » (Sal 135,5-7).
- «Al que hizo el cielo con inteligencia... Al que extendió la tierra sobre las aguas... Al que hizo los grandes luminas... (Sal 136,4-9).

G. Ravasi considera estas referencias en relación con el relato de Gn 1, y afirma que el tema de la creación presente en Sal 134-136 está teorizado por la tradición sacerdotal (y perfeccionado por Is II). Ahora bien, no deja de resultar cuanto menos curioso el hecho de que no aparezcan mencionados en Sal 134-136 algunos aspectos destacados de Gn 1, y en particular el probablemente más nuclear de todos: la creación por la palabra que separa, ordena, impone nombres, bendice¹⁹.

Gn 1,1-2,4a es un relato mítico escrito en un *Urzeit* de lo que nunca fue y de lo que siempre es, de lo que sucedió en el principio, entendido como acontecimiento originario, definitivo y válido para siempre, y no tanto como comienzo temporal, ya que es más propio de la mentalidad bíblica que de la nuestra utilizar un símbolo temporal para referirse a un fundamento o primicia. Es un relato que habla sobre la humanidad enraizada en la historia, sobre la humanidad y su condición, sobre lo que siempre es válido para el ser humano. Una humanidad con la que Dios, por medio de su amor y su libertad y a través de su palabra, se ha puesto en comunicación y ha entrado en relación para permanecer unido y vinculado a ella para siempre. Pues bien, como han puesto de relieve diversos estudios sobre el primer relato de la creación del Antiguo Testamento, la palabra que Dios pronuncia en Gn 1,1-2,4a ocupa un destacado lugar en tan importante pasaje bíblico, tal y como recoge bellamente Sal 33,6: «con su palabra el Señor hizo los cielos y con el soplo de su boca todo lo que hay en ellos».

«El primer capítulo del Génesis es el fruto de una investigación madura de la época del exilio sobre el origen de la palabra». Esto afirma Paul Beauchamp, gran conocedor de Gn 1,1-2,4a, cuyo estudio exegético en torno a dicho pasaje resaltó el binomio o la ecuación creación - separación. Una palabra creadora caracterizada, en primer lugar, por ser apertura, encuentro, relación, y que habla fundamentalmente del deseo del otro. En efecto, y a diferencia de relatos del Medio Oriente Antiguo emparentados con el que nos ocupa (por ejemplo, *Enuma Elish*) o de poemas de Egipto, Sumer, Fenicia, Caldea, Dios no crea de manera violenta, luchando, batallando y combatiendo contra otros dioses o

¹⁸ L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *Salmos II*, 1568-1569; P. AUFFRET, «Essai sur la structure littéraire», 361-362; F.-L. HOSSFELD - E. ZENGER, *Psalmen 101-150*, 687, 691-692, 694; G. RAVASI, *Il libro dei Salmi III (101-150)*, 747, 758; G. SAVRAN, «“How Can We Sing a Song of the Lord?” The Strategy of Lament in Psalm 137» en *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 112 (2000) 43-58, esp.45.

¹⁹ L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *Salmos II*, 1558; G. RAVASI, *Il libro dei Salmi III (101-150)*, 711.

poderes como el mar o contra el caos acuático, sino que lo hace mediante un dominio suave: la palabra, en la que no hay ni negación ni destrucción ni muerte. Dios crea, pues, sin lucha, con libertad e independencia de todo tipo de condicionamiento. Porque mientras que el dios babilonio Marduk- así lo cuenta *Enuma Elish*- se sirve de los vientos, tempestades y huracanes para derrotar de manera definitiva a la diosa Tiamat, personificación del monstruo marino, del mar primordial, que representa el caos primigenio, Dios, por su parte, contiene su propio viento o espíritu (רוח), cuando entra en contacto con la tierra:

והארץ היתה תהו ובהו וחשך על-פני תהום
ורוח אלהים מרחפת על-פני המים:

(Gn 1,2)

La acción de Dios, lejos de ser fuerte y poderosamente huracanada, arrolladora y destructiva –éste puede ser el significado del término רוח en diversos pasajes bíblicos (1Sm 10,6; 16,13; 1Re 18,12, 2Re 2,16; Is 59,19; Ez 37,1; Sal 18,16; 2 Cr 20,14)- está caracterizada por el hecho de contener la propia fuerza y potencia destructivas y de transformarlas en una palabra que es fuerza de vida, que dialoga y busca la relación y el encuentro con el mundo y sus criaturas. En definitiva, la palabra separa a Dios y al mundo, y al mismo tiempo los relaciona.

Es un aspecto que está expresado también en Gn 1,1-2,4a desde otras dos claves: los límites que Dios se pone a sí mismo y la distancia que toma de su propia obra creada. Así, comenzando por ésta última, el relato que nos ocupa repite con insistencia una frase o refrán (וירא אלהים כי טוב), después de ser creadas la luz, la tierra, los mares, el verdín, la hierba, los árboles, etc. En siete ocasiones Dios se para y distancia de su propia obra para observarla, objetivarla, reconocerla y abrirle así un espacio propio en el que poder ser y existir²⁰. Así también, he aquí el primer límite que el propio Dios se pone a sí mismo, el Creador ni suprime ni destruye el caos inicial de la tierra, es decir, aquello que es contrario a la vida, permitiendo, en cambio, que ocupe un lugar en la creación que Dios va a ordenar bajo el suave poder de su palabra²¹. Igualmente, segundo límite, Dios no ejerce un dominio o poder absoluto cuando crea, sino que descansa y se retira en el séptimo día, invitando con ello al ser humano, a quien abre un espacio de vida, a colaborar y completar la creación. En la bella formulación de A. Wénin, «Dios pone un límite a su capacidad de dominio, dominándola; se muestra fuerte en relación con su propia fuerza, dominador de su propio poder de dominio»²².

Una palabra creadora que es, en segundo lugar, palabra suave que nombra el día, la noche, los cielos, etc., la cual, en la mentalidad semita, es expresión de la capacidad

²⁰ A. WÉNIN, *El hombre bíblico*. Interpretación del Antiguo Testamento, Bilbao, 2007, 38: «Esta mirada maravillada de Dios hace existir lo creado en su diferencia, en su alteridad, pues Dios se alegra de lo que no es él, del otro. Esta toma de distancia y mirada divina son tan creadoras como su potente palabra, a tal punto que es verdad que para existir realmente, es esencial ser considerado por otro».

²¹ Recuérdese Gn 1,2:

והארץ היתה תהו ובהו וחשך על-פני תהום
ורוח אלהים מרחפת על-פני המים:

²² A. WENIN, *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible*, Paris, 2002, 31-38; ID., *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain*. Lecture de Genèse 1,1-12,4, Paris, 2007, 17-37. Véase también P. BEAUCHAMP, *All'inizio, Dio parla*. Itinerari biblici, Roma, 1992, 32-33.

funcional, del ser y de la identidad que Dios confiere a la luz, las tinieblas y el firmamento: ser día, noche, cielos. Una palabra que, además de nombrar, es generadora de sentido y presenta también una función ordenadora (creación – separación) y teleológica («la perfección no se logra en el *alfa* del proceso, sino en su *omega*»)²³. Por un lado, la acción divina pasa por poner en orden la creación y separar y distinguir a todas las criaturas, quienes, en cuanto separadas entre sí y receptoras de su propia figura y realidad, existen en una equilibrada y justa relación de alteridad, ocupando cada una su lugar específico y respetando al mismo tiempo lo característico de la que se encuentra junto a ella en el conjunto de la creación. Por otro, la acción de Dios no es aleatoria, sino que se mueve en una secuencia temporal y progresiva de días, que forman parte del arco marcado por el principio (Gn 1,1) y su cumplimiento (Gn 2,1):

«Al principio creó Dios los cielos y la tierra»
(Gn 1,1)

«Quedaron, pues, acabados los cielos, la tierra y todo su cortejo astral»
(Gn 2,1).

En conclusión, todos los aspectos destacados de la palabra que separa, ordena, impone nombres y bendice, presentes en Gn 1 y ausentes en Sal 134-137, ponen de relieve que la creación y la realidad proceden de la voluntad amorosa y gratuita de Dios y no, en cambio, ni de una voluntad poderosa, dominara o posesiva ni de un principio anónimo u oculto²⁴.

Sal 134-137: el poder de Yahveh y la impotencia de los ídolos

La ausencia de referencias en Sal 135-136 al importante aspecto de Gn 1, desarrollado en el apartado anterior, junto con las repetidas imágenes de un Dios *excesivamente* todopoderoso pueden probablemente ofrecer una clave de lectura de dichos Salmos, que realizamos en el marco más amplio en que nosotros los consideramos (Sal 134-137).

Elocuente es el título de una conferencia tenida por la exegeta alemana Ruth Scoralick hace más de 7 años sobre la teología de Sal 135-136, y publicada unos meses después en un artículo anteriormente mencionado: «¿Aleluya a un Dios violento?» Sorprendida de manera llamativa por el hecho de que los mencionados Salmos inviten a alabar a Yahveh por su violencia, la autora citada indica que, por ejemplo, Sal 135,10; 136,10.17 resaltan el llamativo poder de Dios frente a las potencias militares de otros pueblos, de

²³ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Santander, ⁴1988, 49.

²⁴ Un desarrollo más amplio de diversos aspectos aquí presentados puede verse en: L. ALONSO-SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?* Textos de fraternidad en el libro del Génesis, Estella (Navarra), ²1990, 21; P. BEAUCHAMP, *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Paris, 1969, 171-172; ID., *All'inizio, Dio parla*, 23-37; A. FUMAGALLI - F. MANZI, *Attirerò tutti a me*. Ermeneutica biblica ed etica cristiana, Bologna, 2005, 122; K. LÖNING - E. ZENGER, *Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien*, Düsseldorf, 1997, 18-20; F. MANZI, «“Dio creò l'uomo a sua immagine”. Lettura cristiana della Genesi» en *Rivista teologica di Lugano* 12 (2007) 165; X. PIKAZA, *Antropología bíblica*. Tiempos de gracia, Salamanca, 2006, 34, 52-53; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 33-49, 59-60; E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Ya en el principio*. Fundamentos veterotestamentarios de la moral cristiana, Madrid, 2008, 43-53; J. P. SONNET, «“L'origine delle specie”»: Genesi 1 e la vocazione scientifica dell'uomo» en *La Civiltà Cattolica* 3807 (2009) 220-232; O. H. STECK, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift*. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1-2,4a, Göttingen, ²1981, 223-239; A. WÉNIN, «Introduction», en A. WÉNIN (ed.), *Studies in the Book of Genesis*. Literature, Redaction and History, Leuven, 2001, XIII-XIV; ID., *El hombre bíblico*, 27-38.

un Dios que golpea con ferocidad (verbo נִכַּח). Porque, si habitualmente el Antiguo Testamento presenta el lado positivo del poder de Dios (liberación de Israel de Egipto y conducción a la tierra), en estos Salmos puede encontrarse el otro lado, el reverso de la moneda: un Dios luchador que derrota a los enemigos, que personifican el poder del caos, imagen ésta más propia de la ideología real del Medio Oriente Antiguo.

De igual manera, es probable que Sal 137,1-4 refleje características de la teología de Sión, que resalta no sólo que Yahveh habita en dicha ciudad, donde cuida a su pueblo, sino especialmente que él es un poderoso luchador ante el que se postran los ejércitos enemigos. A ello puede añadirse, además de los aspectos de protesta y destrucción presentes en Sal 137, lo señalado en el primer apartado de nuestra colaboración respecto al difícil final de dicho Salmo y la petición dirigida a Dios para que actúe (la imprecación o llamada violenta a Dios para que desencadene su violencia): «población de Babilonia que has de ser devastada. ¡Feliz quien te dé el pago que nos diste a nosotros! ¡Feliz quien estrelle a tus parvulillos contra la peña!»²⁵.

Son numerosas las voces que, sin embargo, insisten en que dicha imagen de Dios, tan poderoso y destructor, no busca exaltar la fuerza destructora en nombre de Dios o la legitimación teológica de la citada violencia. No, no se trata de cultivar y fomentar una violencia irracional, sino de expresar, en el marco de referencia del Medio Oriente Antiguo, donde los dioses manifiestan su divinidad por medio de su poder, lo más propio y característico de Yahveh: que mediante su potencia quiere salvar al que se encuentra sometido a un sistema de violencia e injusticia. Al fin y al cabo, los Salmos que consideramos, y de manera particular Sal 135-136, son cantos de seres sufrientes que, en medio de una realidad dolorosa, se sienten en estrecha vinculación con un Dios que hace justicia. De igual manera, al considerar la dureza de Sal 137, y especialmente la de Sal 137,7-9, se insiste desde diversos ámbitos en la escucha y consideración de la imprecación, no tanto desde un aspecto puro y meramente violento, sino desde el anhelo y exigencia de justicia que probablemente laten detrás de ella: se invita a intervenir a Dios para que se manifieste como el garante de la justicia²⁶.

Desde estas consideraciones, y teniendo en cuenta el contenido de Sal 134-137 y el movimiento del orante de dichos Salmos, proponemos una lectura de los mismos centrada en torno al tema de la «tragedia de la idolatría».

No dejan de sorprender en Sal 134-137 diversas referencias a ídolos u otros dioses, que pueden ser considerados como competidores de Yahveh. Probablemente la más explícita –de la que nos ocupamos más adelante– es Sal 135,15-18:

«Los ídolos de los gentiles son sólo plata y oro, hechura de las manos de los hombres.
Boca tienen y no hablan, ojos tienen, y no ven,
Oídos tienen y no oyen; ni aun existe aliento en su boca.
¡Resulten como ellos quienes los fabrican, cuantos en ellos confían!»

Igualmente, Sal 137, y especialmente sus primeros versículos (Sal 137,3-4), apuntan en esta dirección:

²⁵ F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Psalmen 101-150*, 689; G. RAVASI, *Il libro dei Salmi III (101-150)*, 767; R. SCORALICK, «Hallelujah», 253, 257, 261, 265; E. ZENGER, «Lieder der Gotteserinnerung», 49.

²⁶ G. D. COVA, «L'esigenza di giustizia nei Salmi Imprecatori» en *Ricerche storico-bibliche* 14 (2002) 111-117, esp.11-114; F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Psalmen 101-150*, 661, 672, 682; S. M. SESSA, «Sal 137: Il ruggito della fede. Per una riconsiderazione del genere letterario imprecatorio come chiave di lettura fondamentale» en *Rivista Biblica* 53 (2005) 129-172.

«Aunque allí nuestros cautivadores pedían cantares y nuestros capataces alegría:
“¡Cantadnos algún canto de Sión!”
¿Cómo hemos de cantar el canto de Yahveh sobre suelo extranjero?»

Dichos versículos forman parte de una subunidad (Sal 137,1-4), en la que el orante, ese nosotros que en el exilio de Babilonia tanto llora y se acuerda de Sión, mira al pasado y eleva su queja por lo sucedido a la ciudad santa, lugar de presencia del Dios de la alianza. Un orante-nosotros que, en su aflicción, soporta la provocación de los cautivadores babilonios, que, además de solicitarle que esté alegre en medio de la tristeza, le piden que cante la firmeza inmutable de Sión y su elección por parte de Yahveh como lugar en el que éste habita; ¡y que lo haga en el poderoso lugar, Babilonia, que ha acabado y aniquilado la firme y resistente Sión! La petición suena, con tintes sarcásticos, a la pregunta «¿dónde está tu/vuestro Dios?», y puede entenderse como profanación de los cantos del Señor, que quedan reducidos a mero entretenimiento para los Babilonios, ya que es, en cambio, su poder, riqueza y dioses los que suenan con más fuerza que nunca. Porque los cantos de Sión (Sal 137,3) son en realidad cantos de Yahveh (Sal 137,4), en la medida en que, puestos en la boca de Israel por parte del propio Dios, cantan al Dios creador y vencedor del caos. Por eso, la conocida respuesta «¿cómo hemos de cantar el canto de Yahveh sobre suelo extranjero?» es un rechazo a que el ser de Yahveh sea burlado y manipulado por parte de los Babilonios, que, además de destruir a la indestructible ciudad santa, desautorizarían a Yahveh en medio de Babilonia, al apoderarse de sus cantos.

En definitiva, Sal 137 es la expresión del padecimiento por el Dios bíblico y su verdad, tan dañadas en el momento en que el poder e imperio babilonios han destruido la ciudad de Jerusalén.

Además, pueden indicarse también otra serie de referencias indirectas a otros dioses y poderes que se enfrentan furibundamente con Yahveh: el Faraón de Egipto, monarcas poderosos como el rey de los amorreos, el del Basán o todos los monarcas de Canaán (Sal 135,9-11; 136,15-20). Dios aparece, pues, presentado como un Dios poderoso enfrentado a potencias militares de otros pueblos²⁷.

En líneas anteriores ha sido indicado cómo es central en Sal 135,15-18 el aspecto que en estas líneas nos ocupa: la idolatría²⁸.

Sal 135,15-18 están dentro de la parte principal de Sal 135, formada por Sal 135,5-18. En ella se puede distinguir, por un lado, Sal 135,8-14 y, por otro, Sal 135,5-7.15-18, que guardan estrecha relación entre sí y que presentan la oposición entre Dios y los ídolos, expresada particularmente, como ya se ha señalado en un apartado anterior, por el uso del verbo עשה: Dios puede hacer lo que quiera, pero los ídolos son hechos, son obra de manos humanas.

Una oposición que habla de vida y de muerte. Una vida referida a Dios, a un Dios más bien poderoso y fuerte. De hecho, es posible pensar que el uso del verbo עשה en Gn 1 está detrás de Sal 135,5-7, para poner de relieve dicha característica divina y no tanto la del Dios que actúa por medio de su suave y dulce palabra: al fin y al cabo, cuando Gn 1

²⁷ L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *Salmos II*, 1571; F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Psalmen 101-150*, 689, 691, 700; H.-J. KRAUS, *Los Salmos II*, 725, 741; G. RAVASI, *Il libro dei Salmi III (101-150)*, 765; R. SCORALICK, «Hallelujah», 257; S. M. SESSA, «Sal 137: Il ruggito della fede», 144-146; E. ZENGER, «Lieder der Gotteserinnerung», 26-40.

²⁸ Autores como G. RAVASI, *Il libro dei Salmi III (101-150)*, 711, señalan incluso que el tema antiidolátrico hace de conjunción entre las distintas partes de Sal 135.

quiere resaltar este último aspecto no usa el citado verbo עשה sino otros que lo destacan precisamente más (ברא / אמר)²⁹. Además, y aunque es cierto que, al referirse al Dios de la creación, Sal 135,5-7 evita toda referencia a la lucha entre Dios y los fenómenos atmosféricos (nubes, relámpagos, lluvia, etc.), más propia de la teología cananea y que subraya el aspecto más inmanente de Dios, no puede olvidarse que este Dios trascendente es todopoderoso tanto en su obra creadora como en su obra salvífica (Sal 135,8-14).

A ello hay que añadir -también lo señalábamos muy brevemente en un apartado anterior- que es clara la dependencia de estos versículos de Sal 115,4-8. Hay, sin embargo, entre ambos alguna diferencia: por ejemplo, mientras que en Sal 115 se mencionan siete órganos, en Sal 135 sólo se mencionan tres (boca, ojos, oídos), que más bien son cuatro, pues boca se repite dos veces. Otra diferencia puede apreciarse al comparar Sal 115,6b y Sal 135,17b. Ésta es la primera cita:

אזנים להם ולא ישמעו אף להם ולא יריחוֹן:

He aquí la segunda:

אזנים להם ולא יאזינו אף אין־יש־רוחַ בפיהם:

De las diferencias señaladas se pueden deducir fundamentalmente dos aspectos. Por un lado, la enumeración de los órganos en Sal 135,16-17 se abre y se cierra con el mismo término: boca (פה). Por otro lado, Sal 135,17 utiliza el sustantivo aliento (רוחַ), que curiosamente se encuentra situado junto al término boca (פה).

Puede añadirse además que el verbo que acompaña a éste último es רבר, sinónimo de אמר, tan presente y repetido en Gn 1, en donde, como ya hemos señalado en líneas anteriores, la palabra ocupa un lugar tan central³⁰. Pues bien, si tenemos en cuenta estos aspectos indicados, llama quizás poderosamente la atención el hecho de que Sal 135 no utilice ninguna referencia ni a la palabra ni al aliento (רוחַ), cuando menciona a Yahveh creador y a su poder y grandeza, y de que, en cambio, sí las use cuando habla de los ídolos de los gentiles, que están precisamente en oposición a Yahveh. Si en el apartado anterior señalamos que es llamativa la ausencia de referencias al encuentro de Dios con la creación por medio de una palabra que no es aliento destructor y devastador (רוחַ), sino dulce y suave, ahora destacamos la centralidad que poseen en la caracterización de los ídolos términos como boca (פה), hablar (רבר) y aliento (רוחַ).

Teniendo en cuenta todo lo anterior, puede entonces pensarse y deducirse que la alabanza del orante de Sal 135 consta de un movimiento en el que está presente una amenaza, que pretende probablemente oponerse y derrotar a dicho movimiento. Así, el orante que con gozo reconoce al Dios «grande, mayor que todos los dioses, que ejecuta todo cuanto le place» (Sal 135,5-6) se encuentra atraído al mismo tiempo a reconocer a

²⁹ P. BEAUCHAMP, *Création et séparation*, 83-84; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 37-39.

³⁰ Según W. GESENIUS, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin,

¹⁸ 1995, 238, רבר está más en relación con la acción de hablar que con el contenido de lo que se habla (אמר). Puede verse también L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Madrid, 1994, 168-170, y F. BROWN – S. R. DRIVER – C. A. BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, 1951, 180-182, quienes igualmente destacan la sinonimia entre ambos términos, que pueden entrecruzarse.

otros dioses, distintos y opuestos a Yahveh, que se le presentan precisamente con esa característica más propia de Dios en Gn 1: su crear por medio de una palabra dulce. Importante es el hecho de que no se trata sólo de una atracción hacia ídolos poderosos, que son contrarios a Yavheh, sino de que esos ídolos se le hacen visibles con un rasgo propio y distintivo del propio Dios. Por tanto, la fuerza de atracción de los ídolos no está sólo en el hecho de ser tales, sino en que se *revisten y apoderan* del aliento de Yahveh, presente en Gn 1 y Gn 2 como:

- Un aliento de vida y de plenitud de la luz, el firmamento, las aguas, la tierra verde y la hierba, las lumbreras del firmamento, etc., es decir, de toda la creación, y que es también expresión del reconocimiento y respeto de la existencia del otro (no se olvide que el aliento divino se expresa en plenitud en una palabra suave y dulce).
- Un aliento que, además, Dios transmite al ser humano con la finalidad de que éste colabore con el creador en la obra creadora, y cuya expresión más explícita es la palabra con la que el ser humano pone nombre a las bestias del campo y a las aves del cielo creadas por Dios (Gn 2,7.20)³¹.

Sin embargo, la atracción amenazante de estos ídolos tan particularmente caracterizados parece no triunfar de manera definitiva, es decir, no derrotar al orante, ya que, al fin y al cabo, ellos están vacíos y desnudos: no hablan, no respiran, no hacen nada, pues carecen de boca, carecen de aliento, y han sido fabricados por manos humanas. Son «plata y oro y obra de las manos de los hombres» (Sal 135,15): «el sintagma “plata y oro” sirve para identificar a la divinidad con el material de su imagen de culto. De ese modo se lleva a cabo una eliminación de su poder, ya que los ídolos son reducidos simplemente a sus características materiales... Además, el ser “obra de las manos de los hombres” subraya que son creaciones humanas y, por tanto, carentes de cualquier capacidad de acción y salvación»³².

Ahora bien, dos aspectos anteriormente presentados permiten precisamente precisar, desarrollar y aclarar la citada cuestión de la derrota que sufre la fuerte atracción de los ídolos hacia el orante.

El primero es la similitud y conexión entre Sal 135 y Sal 136. Se ha dicho –recuérdese nuestro primer apartado– que ambos son una alabanza a la incomparabilidad de Dios, que ambos presentan un horizonte de monoteísmo y universalidad que debe entenderse en el marco de referencia de la polémica con el culto de los ídolos. Se ha señalado igualmente que Sal 136, especialmente Sal 136,4-9, evoca con bastante claridad a Gn 1; no tanto al aspecto de la creación por medio de una palabra dulce por parte de Dios, sino a la acción de crear tal y como la expresa el verbo **עָשָׂה**, utilizado repetidamente en Sal 136,4-5.7 para referirse a un Dios que «hace maravillas, hace el cielo con inteligencia y las grandes luminarias», concepto central y nuclear del citado Salmo. Pues bien, los dos Salmos gemelos (Sal 135 y Sal 136) reproducen con bastante proximidad y exactitud este aspecto del Dios creador, dominador y todopoderoso (en la creación y en la historia). Sin embargo, hay que notar una llamativa diferencia: mientras que él aparece

³¹ Véanse: F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Psalmen 101-150*, 669; E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Ya en el principio*, 50-51; J. P. SONNET, «“L’origine delle specie”», 222-223; A. STRUS, «Gn 2,4b-3,24. Structure et décodage du message» en A. WÉNIN (ed.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, Leuven, 2001, 450; A. WÉNIN, *D’Adam à Abraham*, 58-60.

³² G. PAPOLA, *L’alleanza di Moab*. Studio esegetico teologico di Dt 28,69-30,20, Roma, 2008, 126. Véanse también: F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Psalmen 101-150*, 669; H.-J. KRAUS, *Los Salmos II*, 727; G. RAVASI, *Il libro dei Salmi III (101-150)*, 714, 719, 722; R. SCORALICK, «Hallelujah», 259-260.

en Sal 135 en relación con la oposición entre Dios y los ídolos, a la que ya nos hemos referido, en Sal 136 aparece sola, sin ninguna conexión ni vinculación con otros dioses distintos de Dios. Dicho de otra manera: en la progresiva alabanza que el orante hace del Dios de la creación y de la historia, todopoderoso e incomparable, aquél pasa de alabar a Dios acompañado de una atracción por los ídolos a alabar a Dios sin que éstos últimos se interpongan en su camino y en su movimiento de alegría y regocijo por Dios. De manera que el orante de Sal 135-136, que parece estar en Sal 135 a merced de los poderosos ídolos, alaba en Sal 136 a un Dios todopoderoso, cuya fuerza parece ya capaz de derrotar precisamente a tan poderosos antagonistas, que ahora ya no están en oposición a él.

Un Dios todopoderoso, capaz de acabar con los ídolos, que es igualmente, segundo aspecto, amor misericordioso (Sal 136). Las 26 repeticiones de la fórmula חסדו לעולם כי לעולם en este último Salmo expresan de manera plena el sentido y contenido del nombre Yahveh, que aparece una única vez, en su primer versículo, en todo el Salmo 136. Así pues, la tensión existente en éste último entre el Dios poderoso que golpea y el Dios misericordioso es una clave para comprender el aspecto que nos ocupa: la invocación al Dios de la misericordia, al amor generoso, gratuito, abundante, inesperado y eterno de Dios, principio formal que unifica el Salmo, al que confiere unidad de afecto, es la que puede hacer posible en el orante que el ataque feroz de los ídolos, que quieren atraerle hacia sí, quede definitivamente oscurecido y derrotado, afirmándose de ellos que son sólo «plata y oro, hechura de manos humanas». Se trata de una invocación al citado amor, que, aun siendo trascendente (atributo divino), es comunicado por Dios al ser humano: antes de su creación y en acciones que realiza en su favor en la historia, que quedan unificadas precisamente por dicho amor. Éste es igualmente eterno y dura por siempre (לעולם): este término no debería entenderse en clave filosófica (como un tiempo ilimitado), sino más bien como un tiempo establecido que se realiza en toda su plenitud, gracias precisamente al propio Dios³³.

Una consideración del movimiento de Sal 134-137 parece confirmar la centralidad del tema de la idolatría en estos Salmos y el sentido y comprensión del movimiento del orante presentado y desarrollado precedentemente.

Se ha afirmado del lector de Sal 120-134 «que se encuentra en el camino de un estado a otro, que es un peregrino que no ha alcanzado el final de su viaje»³⁴. Así, el orante de dichos Salmos es quizás un peregrino que comienza bendiciendo y alabando a Dios, que está en Sión, en su casa, en su santuario (Sal 134,1-2). A un Dios que es «hacedor de cielo y tierra» (verbo עשה; Sal 134,3b), que crea y sigue creando (*creatio continuata*) por medio de la acción³⁵. Una alabanza que realiza un orante que en su peregrinar se encuentra próximo a Dios, cercano a él, ya que aparece situado en la casa de Yahveh: «benedicid a Yahveh quienes permanecéis en la casa de Yahveh» (Sal 134,1; 135,2); a un Dios que sigue creando y actuando como creó y actuó en el universo y en la historia

³³ L. ALONSO SCHÖKEL, *Treinta Salmos*, 394-395, 398-399; L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *Salmos II*, 1556, 1561; F.-L. HOSSFELD - E. ZENGER, *Psalmen 101-150*, 670-671, 676; J. JEREMIAS, *Worship and Theology in the Psalms*, en D. J. HUMAN - C. J. A. VOS (eds.), *Psalms and Liturgy*, London, 2004, 89-101; esp.93; G. RAVASI, *Il libro dei Salmi III (101-150)*, 736; R. SCORALICK, «Hallelujah», 261, 267; H. STRAUB, *Gott preisen heißt vor ihm leben*, 20; E. ZENGER, «Lieder der Gotteserinnerung», 45.

³⁴ H. P. NASUTI, «The Interpretative Significance of Sequence and Selection in the Book of Psalms», 329-330.

³⁵ F.-L. HOSSFELD - E. ZENGER, *Psalmen 101-150*, 656-657: «El uso del participio del verbo עשה en Sal 134,3b subraya el aspecto de la acción creadora continua por parte de Dios».

de Israel, siendo creador y salvador (Sal 135). Sin embargo, dicha alabanza está amenazada y atacada por la aparición y atracción de los ídolos, que se le presentan al orante con uno de los rasgos más característicos del Dios creador: su crear por medio de la palabra. La invocación por parte del orante al amor gratuito de Dios, a su misericordia, hacen posible que el movimiento en dirección a los ídolos quede definitivamente reconducido, y su poder quede frenado y destruido, pues, al fin y al cabo, ellos están muertos y llevan a la muerte (Sal 136,15-18). Y que lo sea precisamente por la acción del soberano y *excesivamente* poderoso Dios, el que hizo el cielo y la tierra, el que hirió a los primogénitos de Egipto, quien destruye definitivamente a los mencionados ídolos.

Una invocación que hace quizás recordar y revivir en el corazón del orante episodios bíblicos tan determinantes como el del becerro de oro (Ex 32-34), en el que también ocupa un lugar destacado la invocación de un personaje tan ilustre como Moisés. Igualmente, otras composiciones del Salterio (Sal 113-115), en donde el orante «se debate entre su fuerte confianza en Yahveh y su nombre glorioso, que es y ha sido su refugio, y la confianza que también puede poner en otros dioses»; un orante que intercede como Moisés para derrotar a los ídolos que tanto poder de atracción en él ejercen³⁶. Un orante que, en último término, sintetiza y recoge en Sal 137 el movimiento hasta entonces recorrido por medio de la referencia al recuerdo de Sión³⁷. Desplazado geográficamente en Babilonia, un lugar lejano al lugar donde habita Dios, un lugar en donde otros dioses muestran y hacen visible su poder y fuerza, el orante rechaza la burla y desautorización que los Babilonios quieren hacer de Yahveh, detestándolas con fuerza, y expresadas particularmente en la pregunta que probablemente está detrás de Sal 137,1-4: ¿dónde está vuestro Dios? Y lo hace volviendo al comienzo de su recorrido: recordando a Sión, lugar en donde se encuentra Yahveh como Dios que protege a Jerusalén y como Dios poderoso y fuerte, ante el que los ejércitos enemigos se postran. Un recuerdo del Dios que está en Sión y que desde allí bendice, que lo sostiene, le da vida y alegría; que suena con insistencia en dicho Salmo, que está presente en lugares importantes de los Salmos precedentes (Sal 135,13; 136,23), los cuales redimensionan su sentido en Sal 137 caracterizado por estar entregado a Israel y a Dios en este doble aspecto³⁸:

- Por un lado (Sal 137,1.6), mediante él Israel conserva la identidad colectiva expresada en Ex 3,15, que habla del nombre de Yahveh en relación con su pueblo.
- Por otro (Sal 137,7), a través de él se llama a Dios en su especificidad mayor, al ser más específico de Yahveh, que se ha manifestado, en oposición a los dioses de los pueblos enemigos, en la historia de Israel.

El rugido de la fe y el Dios todopoderoso

La atracción que ejercen los ídolos en el orante de Sal 134-137 y el modo de hacerles frente, núcleo del apartado recientemente concluido, no puede desviar la atención de

³⁶ Remitimos a nuestra colaboración «“No a nosotros, Yahveh, no a nosotros, sino a tu Nombre da gloria”» (véase nota 1).

³⁷ Ello expresaría en nuestra opinión lo que se ha afirmado sobre Sal 137: que, en el contexto de la composición del Salterio, debe entenderse como comentario teológico a Sal 120-136. Véase E. ZENGER, «The Composition», 94-98.

³⁸ F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Psalmen 101-150*, 689, 697-698; G. RAVASI, *Il libro dei Salmi III (101-150)*, 760-761; G. SAVRAN, «“How Can We Sing a Song of the Lord?”», 48; E. ZENGER, «Lieder der Gotteserinnerung», 30, 45-47.

otro aspecto presente en Sal 134-137 que presentamos a continuación: la alabanza a un Dios poderoso y fuerte, que se hace presente como tal en la creación y en la historia de Israel.

Ya hemos indicado al comienzo del apartado anterior diversas preguntas o reflexiones de exegetas y autores en torno al carácter violento e incluso guerrero de Dios en los Salmos que consideramos, especialmente Sal 135-137. Recordamos ahora algunas de sus reflexiones al respecto:

- Sal 135-136 tiene sobre todo la intención de preguntar al lector si realmente se comporta con Dios al estilo del violento Egipto, cerrado y opuesto a Dios, y en qué medida eso se da. De ese modo, los Salmos pueden ser un signo profético que ayude a comprender al lector en qué lugar se encuentra respecto a Dios³⁹.
- Los Salmos mencionados presentan la imagen teológicamente ambivalente del Dios violento. Ahora bien, se trata, sin embargo, de una violencia que no es irracional, en la medida en que Dios establece su fuerza poderosa y violenta para derrotar a los sistemas violentos e injustos⁴⁰.

Junto a ello podemos recordar las dificultades principales que presenta Sal 137 en relación con el ser de Dios; en particular, la imprecación de Sal 137,7-9, a la que ya antes nos hemos referido, y que presenta también estas características complementarias⁴¹:

- No es una palabra o promesa de venganza propia, ni una palabra que invoca el mal por mal. Sí una palabra dirigida al opresor injusto, pero no para atacarlo o vengarse directamente de él.
- Es invitación a Dios para que intervenga y se muestre como garante de la justicia, especialmente en favor de los indefensos. Se trata de una palabra cuya fuerza está únicamente en sí misma, y que está llena de esperanza en la justicia divina, la única capaz de que se produzca un cambio de situación.
- Es una oración de súplica que, desde la impotencia, renuncia a la venganza por la venganza, a través de la cual se entrega todo a Dios para que intervenga cuando y como quiera. Es, pues, al mismo tiempo deseo, súplica y bienaventuranza.

Y, completando lo que se acaba de señalar, he aquí unas referencias a Salmo 137:

- No es un canto con un programa de acción destructiva, sino que es sobre todo lírica que desahoga sentimientos e inspira.
- Es expresión poético-emocional del sufrimiento del orante por el hecho de que el Dios que se le revela es, por una parte, el salvador y dador de una promesa y, por

³⁹ Detrás de todo ello está sin duda el relato de las plagas de Egipto del libro del Éxodo, en donde aparecen relacionados el tema del conocimiento de Yahveh a través de sus grandes obras y el de la resistencia del Faraón de Egipto al plan de Dios. Véanse: B.S. CHILDS, *El libro del Éxodo*. Comentario crítico y teológico, Estella (Navarra), 2003, 168, 177, 179, 190, 193; E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Cercanía del Dios distante*. Imagen de Dios en el libro del Éxodo, Madrid, 2002, 238-243.

⁴⁰ F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Psalmen 101-150*, 672, 683; C. MACHOLZ, «Psalm 136», 182; R. SCORALICK, «Hallelujah», 271-272.

⁴¹ P. AUFFRET, «Essai sur la structure littéraire», 375-376; G. D. COVA, «L'esigenza di giustizia nei Salmi Imprecatori», 115-116; G. RAVASI, *Il libro dei Salmi III (101-150)*, 770; S. M. SESSA, «Sal 137: Il ruggito della fede», 133, 167-172; E. ZENGER, «Lieder der Gotteserinnerung», 47.

otra, el que pone en cuestión dicha promesa, al no intervenir para que ella se realice.

- Es la petición a un Dios, de quien se duda de su poder, pero en cuyo poder se espera, en cuyas manos todo se pone (incluso la renuncia a la venganza contra el enemigo y opresor)⁴².

Pues bien, todos los aspectos hasta ahora señalados en este apartado están detrás de las reflexiones que siguen a continuación, con las que concluimos esta colaboración sobre Sal 134-137.

Hemos señalado y subrayado a lo largo de estas páginas la centralidad que posee en Sal 135-137 el binomio Dios – ídolos, en donde ambos aparecen como contrarios irreconciliables (especialmente en Sal 135 y Sal 137). Hemos destacado asimismo el más que posible movimiento que se da en el orante de Sal 134-137 que, en su bendición y alabanza a Yahveh, el que habita en Sión, hizo el cielo y la tierra e hirió a los primogénitos de Egipto y a quien no se puede cantar en tierra extranjero, es atraído por los ídolos hechos por manos de hombre, los cuales le recuerdan al Dios que crea ante todo por una palabra suave y no poderosamente destructora. Un orante que invoca al amor de ese Yahveh *excesivamente* poderoso, con capacidad precisamente para eliminar a los mencionados y poderosos ídolos, que, en comparación con él, no son vida, sino muerte, pues «ni hablan, ni ven, ni oyen» (Sal 136,15-18).

Ahora bien, el Dios al que alaba ese orante atraído por los ídolos es un Dios del que se destaca fundamentalmente su aspecto poderoso y violento y del que parece olvidarse ese rasgo tan importante que aparece al comienzo de Gn 1 y que tan decisivo es: el Dios de la palabra, que renuncia a la destrucción y a la violencia para que salgan precisamente a la luz y lleguen a su plenitud todos los aspectos que configuran la mencionada palabra.

Un aspecto éste último que sí parece estar presente en esos ídolos que se oponen al Dios tan poderoso, y que finalmente los destruye y derriba. De ahí que quizás se pueda pensar que los ídolos poseen más fuerza y poder en el orante del que a primera vista puede parecer. No sólo por su fuerte oposición a Yahveh, al que el que reza el Salmo quiere alabar, sino especialmente porque éste último no puede alabar al Dios que crea por medio de la palabra, rasgo primordial del Dios creador, que en Gn 1 tan decisivo es para comprender todo lo que allí se dice sobre el hacer de Dios (verbo עשה)⁴³.

De manera que el orante alaba a Dios de manera parcial y no de manera total; alaba a un Dios creador y poderoso, pero sin todos los rasgos con que dicho aspecto aparece en uno de los relatos más importantes del Antiguo Testamento, uno de esos relatos que «presentan o proyectan en los orígenes, en el principio, verdades existenciales que nunca fueron y siempre son, válidas siempre que exista el ser humano»⁴⁴.

Se ha dicho que la alabanza «es la primera forma de relacionarse con Dios, que no es utilitaria ni interesada, sino generosa, extrovertida, gozosa, pues la bondad reconocida genera gozo»⁴⁵. Es probable entonces que el que con tanta fuerza e ímpetu desea alabar a Yahveh quede, al menos, desconcertado por la imposibilidad de alabar al Dios que

⁴² L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *Salmos II*, 1556, 1568; F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Psalmen 101-150*, 700-701.

⁴³ P. BEAUCHAMP, *All'inizio, Dio parla*, 25-26: «En Gn 1 la palabra es anterior a las cosas... Sin embargo, la palabra aparece unida al hacer de Dios... El hacer está englobado en la palabra, pues Dios hace sólo después de haber dicho que hará».

⁴⁴ E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Ya en el principio*, 19-20.

⁴⁵ L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *Salmos I*, 70.

crea por medio de la palabra, por la imposibilidad de reconocer la bondad del Dios creador por medio de la palabra suave, que tanto gozo puede generar.

Un desconcierto que está expresado con palabras distintas en Sal 137, en donde el orante, como se ha señalado en líneas anteriores, se encuentra impotente y sufre por que Dios sea al mismo tiempo para él el que todo lo puede y el que nada puede. Y en el contexto de dicho Salmo, el de la idolatría, el desconcierto adquiere quizás su sentido por la incapacidad de Dios para hacer justicia, y eliminar y destruir a los ídolos de Babilonia, en cuyo poder y capacidad pone, sin embargo, el orante toda su esperanza.

Un desconcierto que probablemente es muy distinto al de Abraham en Gn 22, uno de los textos del Antiguo Testamento que, junto con Gn 1-3 y el Decálogo, quizás más atención e interés siempre provoca⁴⁶. Un Abraham que manifiesta un profundo temor a Dios, el que se le presenta y manifiesta con rasgos más propios de un *antidios*, especialmente por pedirle la entrega de su descendiente Isaac, el hijo de la promesa. Y que lo hace en libertad, lleno ciertamente de una profunda incertidumbre ante la imposible decisión que tiene que tomar y la tentación que de ella resulta. Un temor, una libertad y una decisión de Abraham que quizás hacen posible una revelación de Dios en su plenitud, en su totalidad, algo que, sin embargo, no parece llegar a darse en el orante desconcertado abiertamente por la acción de los ídolos, pero a quien Dios no se da a conocer más que parcialmente⁴⁷.

En más de una ocasión hemos recordado en estas páginas los Salmos 113-115: por las similitudes existentes entre ellos y los que para nosotros han sido objeto de estudio (especialmente Sal 135-136). Similitudes que giran en torno al tema de la idolatría, tan importante en todos ellos. Hemos escrito en otro lugar que es posible reconocer a Moisés, el gran profeta de Israel, detrás del orante de Sal 113-115 «que se debate entre su fuerte confianza en Yahveh y en su nombre glorioso y la confianza que también puede poner en otros dioses... Un orante que, a la vez que confía en Yahveh y experimenta una fuerte invitación a confiar en otros dioses o ídolos, puede vivir esa aparente contradicción siguiendo la estela de Moisés, el mediador, y de Moisés, el que bendice a las tribus de Israel»⁴⁸.

Pues bien, y recordando los aspectos señalados en este último apartado sobre Sal 135-137, el orante de Sal 134-137, que alaba a un Dios que se le muestra sólo parcialmente y del que no conoce uno de sus aspectos principal y primordial, puede vivir esa *tragedia* no tanto desde la mediación o bendición de Moisés, como en Sal 113-115, sino desde la petición a Dios en cuyo poder se espera y en cuyas manos todo se pone. Más importante que cualquier otra cosa (impotencia de Dios, falta de respuesta divina, etc.) es precisamente dicha petición, hecha desde la esperanza dolorida pero enraizada en el recuerdo y la memoria; no tanto de un pasado paralizante sino de un futuro lleno de vida que algún día llegará, en el que Dios, el que hoy le da a conocer que hizo los cielos y la tierra e hirió a los primogénitos de Egipto, le susurrará una suave y dulce palabra que ya existía *en el principio*: «haya luz, firmamento, lumbreras» (Gn 1,1-2,4). Una esperanza que, al mismo tiempo, expresará que el orante ha entregado todo a Dios, en cuyas manos están sus límites, sus luchas, sus deseos frustrados de cantar al Dios que «en el

⁴⁶ G. STEINS, «Die Versuchung Abrahams (Gen 22,1-19). Ein neuer Versuch» en A. WÉNIN (ed.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, Leuven, 2001, 509-519, esp.509.

⁴⁷ Un desarrollo amplio de los aspectos señalados de Gn 22 puede verse en A. WÉNIN, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham. Approche narrative de Genèse 22*, Bruxelles, 1999.

⁴⁸ E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, «“No a nosotros, Yahveh, no a nosotros, sino a tu Nombre da gloria”» (véase nota 1).

principio creó el cielo y la tierra», pero de quien ciertamente escuchará, en toda su novedad, ese conocido refrán de Gn 1 «y vio que todo estaba bien».

Enrique Sanz Giménez-Rico
Universidad Pontificia Comillas
Universidad Pontificia Comillas 3
E-28049 Madrid (España)
esanz@teo.upcomillas.es

SUMMARY

Cuando se reza un Salmo o un conjunto de Salmos se puede entrar en una relación con Dios caracterizada por la mutua comunicación: Dios habla al orante y hace que éste le hable a Él. He aquí un principio presente en estas páginas, que proponen un modo de rezar los Salmos 134-137, los cuales, por una serie de referencias y conexiones en ellos presentes, pueden ser leídos y considerados de manera conjunta.

Si hay algo que destaca sobremanera en Sal 134-137 es la oposición entre Yahveh y los ídolos, caracterizada particularmente por medio de referencias que evocan al relato de la creación de Gn 1. Una oposición que probablemente está muy presente en el orante, que encuentra un apoyo para afrontarla en el conocido refrán de Sal 136 «pues es eterna la misericordia de Dios», pero que, sin embargo, puede alabar a Dios sólo de manera parcial, en espera de que Éste le muestre nuevamente qué significa crear por medio de la palabra.

Whenever a single Psalm or a group of Psalms is prayed it is possible to enter into a relationship with God through a reciprocal communication: God who talks to the worshiper, consequently enables him/her to respond. These pages present principle that offers a way of praying Psalms 134-137. Moreover, all of these psalms could be read and considered together since there exist a number of intrinsic connections and references among them.

The opposition between Yahveh and the idols, which is highly emphasized in Psalms 134-137, is particularly characterized by references to the creation story in Gen 1. The worshiper whose faith is challenged by this opposition finds his/her support in relying on what is recited in the refrain of Psalm 136, “for his steadfast love endures forever” because he/she realizes that his/her power of prayer remains only partial while waiting for God to act and to demonstrate over again God’s power to create through God’s word.