

**«No a nosotros, Yahveh, no a nosotros, sino a tu Nombre da gloria».
Cómo orar los Salmos 113-115**

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

Fecha de finalización: febrero 2009

RESUMEN:

La más reciente literatura sobre el Salterio como libro de oración está descubriendo aspectos del mismo que, hasta ahora, quizás habrían sido tenidos en menor consideración. Desde esta clave de lectura, muy presente en la investigación bíblica europea de los últimos tiempos (alemana, italiana, francesa, etc.), se pueden probablemente encontrar y descubrir en los Salmos 113-115 diversos elementos de interés para acercarse a Dios y alabarle en su bondad, salvación y fidelidad, tomados ciertamente del propio Antiguo Testamento (del Pentateuco en particular), y conocidos, por tanto, para muchos lectores del mismo. No son, además, secundarios, pues recogen acontecimientos importantes de la vida de uno de los personajes más conocidos y apreciados de la Sagrada Escritura, Moisés, tantas veces citado por ella (casi 800 veces). Un Moisés que, además de ser considerado frecuentemente en la Biblia siervo de Dios (Sal 105), es presentado como mediador y patriarca de una bendición (Ex 3-34; Dt 33), y que parece estar silenciosa y activamente *revistiendo* al orante de Sal 113-115, que anhela, desea y espera que Dios revele su nombre glorioso.

PALABRAS CLAVE: Moisés, revelación, mediación, bendición, idolatría.

ABSTRACT:

The most recent literature about the Psalter, considered as a book of prayer, consists of the recovery of some of its aspects which had been taken into less consideration until now. This key readings which are very much present in the current biblical research in Germany, Italy and France, can be very helpful to learn about various interesting themes in Psalms 113-115 such as how one approaches God to praise him for his goodness, salvation and faithfulness. These themes are commonly found in the Old Testament (particularly in the Pentateuch) and well known to readers. Moreover, they are not considered as secondary source since they include important events of the life of Moses, one of the most well known, appreciated characters and most often quoted figure in the Holy Scripture (nearly 800 times). Moses who is often known as the servant of God (Ps 105) is presented as mediator and patriarch of a blessing (Ex 3-34; Deut 33). Also, Moses seems standing quietly but actively behind the Ps 113-115's worshipper who eagerly longs for God to reveal his glorious name.

KEY WORDS: Moses, revelation, mediation, blessing, idolatry.

«No se sabía si Dios contiene el universo o si el universo contiene a Dios. Llegó Moisés y precisó: Oh, Señor, en ti reside todo»¹. Estas últimas palabras pronunciadas por Moisés evocan una relación fluida y llena de sintonía entre Dios y el profeta por antonomasia, «a quien Yahveh conocía cara a cara» (Dt 34,10). Una relación quizás también generosa y agradecida, caracterizada, desde el lado de Moisés, por la alabanza, el reconocimiento, la admiración y hasta el sobrecogimiento. Tanto como la que probablemente expresan Sal 113-115, objeto de interés principal de estas páginas que ahora comienzan.

Se ha subrayado en más de una ocasión la importancia de la disposición de los Salmos en el Salterio, indicando con ello que puede ser considerada el comentario más antiguo sobre los Salmos². Se ha dicho también con bastante frecuencia que los 150 Salmos son un buen camino para alabar y cantar las grandezas de Dios, para llegar al encuentro con el Señor³. Ambos aspectos están muy presentes en este estudio sobre Sal 113-115, que intenta seguir la pista a los rasgos característicos del orante de los mismos. Unos Salmos que ciertamente cantan y alaban al Dios que, habitando en los cielos y en su morada, salva al pobre y al desvalido. Un canto y una alabanza, que, sin embargo, no están exentos de angustia e inquietud ante la presencia de otros dioses, hechos de plata y oro, que alteran y amenazan la paz del orante que ansía afirmar y destacar la bondad y la lealtad de Dios, y que, acompañado de los acordes que más caracterizan al gran y generoso Moisés, pueden posibilitarle alcanzar la misma paz y tranquilidad que, en más de una ocasión, experimentó el gran poeta alemán R. M. Rilke⁴.

1. El Salterio, un libro de oración

La mayor parte de los estudios exegéticos y bíblicos de los últimos años sobre el Salterio han centrado su interés en subrayar la importancia que poseen los dos sustantivos que acompañan a Salterio en el título de este primer apartado de nuestra colaboración, indicando así que, en la actualidad, se ha pasado de la exégesis de los Salmos a la exégesis del Salterio. En ello han tenido que ver, entre otras muchas razones, los descubrimientos de Qumran de mediados del siglo pasado⁵. Atrás quedaron

¹ *Midraš Rabbā*, n.68. Tomada de G. RAVASI, *Il libro dei Salmi III (101-150)*. Commento e attualizzazione, Bologna 1985, 342.

² M. D. GOULDER, *The Psalms of the Sons of Korah* (JSOT.S 20), Sheffield 1982, 1.

³ C. M. MARTINI, *Il desiderio di Dio*. Pregare i Salmi, Milano 2008, 13: «Los Salmos son, en cierta medida, como los senderos de montaña, que conducen a las cimas; son senderos hacia la cima del encuentro con el Señor».

⁴ En 1915 Rilke afirmó: «Había pasado la noche solo y con muchas preocupaciones y, mientras brillaba todavía mi encendida vela navideña, decidí finalmente leer los Salmos, uno de los pocos libros con los que uno puede descansar en paz». Cita tomada de 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* (HBS 18), Freiburg im Breisgau 1998, 381.

⁵ Pueden verse: L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *Salmos I*. Traducción, introducciones y comentario (Nueva Biblia Española), Estella (Navarra) 1994, 59-67; J.-M. AUWERS, *La composition littéraire du Psautier*. Un état de la question (Cahiers de la revue biblique 46), Paris 2000, 19-76; F. DELITZSCH, *Biblischer Commentar über die Psalmen*, Leipzig 1867, 14-17; P. DESELAERS, *Psalmen predigen*. Ermutigung aus der neuen Psalmenforschung, en F.-L. HOSSFELD - L. SCHWIENHORST - SCHÖNBERGER (ed.), *Das Manna fällt auch heute noch*. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments (HBS 16), Freiburg im Breisgau 2004, 159; V. MORLA ASENSIO, *Libros sapienciales y otros escritos* (Introducción al estudio de la Biblia 5), Estella (Navarra) 1994, 306-310, 413-421; Y. ZAKOVITCH, *Juxtapositionen im Buch der Psalmen* («Tehillim»), en F.-L. HOSSFELD - L. SCHWIENHORST - SCHÖNBERGER (ed.), *Das Manna fällt auch heute noch*. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments (HBS 16), Freiburg im Breisgau 2004, 660-661; E. ZENGER, *Das Buch der Psalmen*, en E. ZENGER u.a., *Einleitung in das Alte Testament* (KSStTh 1,1), Stuttgart - Berlin - Köln

los tiempos, gloriosos sin ninguna duda para la investigación bíblica, de figuras tan relevantes y determinantes como H. Gunkel o S. Mowinckel: el primero, que en 1913 escribía que no tendríamos el derecho de considerar cada Salmo en relación con el anterior y el posterior, y que se hizo famoso por su interés por los géneros literarios de los Salmos, así como también por la situación cultural en que ellos nacen y se emplean, es decir, su contexto vital (*Sitz im Leben*), pues «quería llegar a la experiencia religiosa original del autor pasando por la catalogación y descripción de los géneros literarios que usó»⁶; el segundo, de la escuela escandinava, que subraya que la mayor parte de los Salmos fueron compuestos por los cantores del templo. En cambio, se han recuperado intuiciones y sendas abiertas de otros tiempos que otrora parecieron quedar excesivamente aparcadas: por ejemplo, las propuestas innovadoras de Franz Delitzsch, del siglo XIX, que resaltaban las relaciones de contenido entre los Salmos que ocupan una posición muy cercana entre sí, unidos también frecuentemente por palabras clave. Nombres como J. M. Auwers, J. Becker, B. S. Childs, F.-L. Hossfeld, N. Lohfink, K. Seybold, F. Stolz, G. H. Wilson, E. Zenger evocan el nuevo camino emprendido y el subrayado que ha adquirido la consideración del Salterio en su estado final (libro), la intención teológica que éste posee, etc.

Lo primero entonces que tenemos aquí en consideración es el Salterio en su conjunto. No ante todo en relación con el desarrollo histórico y la progresiva composición tanto de sus cinco libros, con un origen muchas veces independiente entre sí, como del propio Salterio, que es ciertamente una colección de colecciones⁷. Sí particularmente en cuanto libro que consta de numerosas composiciones, que no pueden leerse sin tener en cuenta las relaciones que poseen en el momento en que se cierra la composición del citado libro, ya que es precisamente la construcción del Salterio la que le confiere unidad y no su uso u origen litúrgico⁸. Una afirmación que ciertamente incluye infinidad de preguntas y de aspectos como: de qué manera y en función de qué se fue realizando la recopilación de los distintos Salmos; cómo retocaba el recopilador las composiciones poéticas que recibía. En definitiva, lo importante y decisivo no es entonces el estudio de cada Salmo aislado, ni cuál es el origen, forma, género literario o uso primero de las citadas composiciones o himnos, sino que éstos forman y conforman un libro que puede

³1998, 312, 318-321; ID., *Der Psalter als Buch*. Beobachtungen zu seiner Entstehung, Komposition und Funktion, en E. ZENGER (ed.), *Der Psalter in Judentum und Christentum* (HBS 18), Freiburg im Breisgau 1998, 4.

⁶L. ALONSO SCHÖKEL, *Treinta Salmos: Poesía y oración* (Estudios del Antiguo Testamento 2), Madrid 1981, 13. Véase también H. GUNKEL, *Reden und Aufsätze*, Göttingen 1913, 93.

⁷Algunos autores afirman que los cuatro libros del Salterio existían como unidad de composición antes de que se les añadiera el quinto. Los hay también que se fijan en la progresiva vinculación de las diversas colecciones a Sal 3-41, o que se ocupan de presentar los grupos de Salmos que fueron establecidos como composiciones estructuradas, desde el punto de vista formal y de contenido. No faltan quienes se preguntan por la finalidad de las colecciones del Salterio. Otros centran su interés en las sucesivas redacciones de alguno de los libros del Salterio, por ejemplo el primero (Sal 3-41). Además de remitir a muchas de las obras citadas en la nota 5, pueden verse también: J.-M. AUWERS, *Les voies de l'exégèse canonique du Psautier*, en J.-M. AUWERS – H. J. DE JONGE (ed.), *The Biblical Canon*, Leuven 2003, 6; G. BARBIERO, *Das erste Psalmenbuch als Einheit*. Eine synchrone Analyse von Psalm 1-41 (ÖBS 16), Frankfurt am Main 1999, 19-30; ÍD., *Le premier livret du Psautier (Ps 1-41). Une étude synchronique*: RevSR 77 (2003) 439-440; F.-L. HOSSFELD - E. ZENGER, "Selig, wer auf die Armen achtet" (*Sal 41,2*). *Beobachtungen zur Gottesvolk-Theologie der ersten Davidpsalters*: JBTh 7 (1992) 22-27; H.-J. KRAUS, *Los Salmos I* (BEBi 53), Salamanca 1993, 21-28; P. D. MILLER, *They Cried to the Lord*. The Form and Theology of Biblical Prayer, Minneapolis 1994, 214-216; M. ROSE, *Salmos*, en T. RÖMER – J.-D. MACCHI – C. NIHAN (ed.), *Introducción al Antiguo Testamento*, Bilbao 2008, 487-495; E. ZENGER, *The Composition and Theology of the Fifth Book of Psalms, Psalms 107-145*: JSOT 80 (1998) 81; ÍD., *Der Psalter als Buch*, 19-32.

⁸B. JANOWSKI, a.c. (nota 4), p.384.

y *debería* leerse desde el comienzo hasta el final, ya que el contexto de los Salmos es precisamente el Salterio: en palabras de J. M. Auwers, «el Salterio sustituye el *Sitz im Kult*, que parece ser ciertamente el de la mayoría de los Salmos en su origen, por un *Sitz in der Literatur*»⁹.

Lo segundo, y en estrecha relación con ello, es que el Salterio es un libro de oración. No vamos a negar que muchos poemas de dicho libro fueran compuestos como textos litúrgicos o para uso del culto del templo. Pero se sabe también que, aunque su origen fuera cultural, su destino final no era ciertamente el mismo. Como han señalado varios autores, el Salterio, además de no ser usado en el ámbito litúrgico, no es un devocionario que había que rezar, sino que era un libro de meditación que se recitaba continuamente entre dientes, ya que se conocía de memoria: «era el texto básico de la piedad personal e individual... un texto de meditación *unitario*»¹⁰.

Hace ya bastantes décadas escribió D. Bonhoeffer que «la palabra de Dios no incluye sólo la palabra, que Dios nos dirige, sino también la palabra que quiere oír de nosotros»¹¹. Sabemos también que la revelación bíblica es principalmente un diálogo de Dios con el ser humano. Desde lo señalado en estas últimas líneas, y recordando la importancia que da Israel a vivir su vida de manera dialógica con Dios, reflejada en los Salmos, se puede decir que el Salterio es fundamento sobre todo de la relación que establece el ser humano con Dios (y no tanto la contraria), y que la mayor parte de los Salmos no son doctrina, sino un discurso que aquél dirige a éste último, es decir, oraciones; no son monólogos que se recitan, sino la expresión del diálogo que el ser humano establece con Dios, quien ciertamente escucha lo que aquél le comunica: «son una altísima expresión del servicio no sólo litúrgico, sino sobre todo existencial, que el ser humano dirige a Dios». O, en otra formulación equivalente: «el salmo revela al hombre tocado por Dios, a Dios tocando al hombre. El hombre dirige la palabra a Dios, en relación personal, y da testimonio de la respuesta divina». Un diálogo y un servicio existencial en el que aquél expresa a éste su creencia en él y también sus sentimientos más íntimos e interiores respecto a él (de confianza, admiración, sobrecogimiento, pena, indignación, alegría, sufrimiento, etc.); un diálogo y un servicio existencial, en el que todo el hombre está de lleno entregado en su emotividad, fantasía e imaginación¹².

Un apunte más. En una obra ya clásica y de referencia en lengua castellana, L. Alonso Schökel y C. Carniti señalan que los Salmos son la forma verbal de los sentimientos

⁹ J.-M. AUWERS, *o.c.* (nota 5), p.176; F.-L. HOSSFELD - E. ZENGER, *a.c.* (nota 7), p.21; J. L. MAYS, *The Question of Context in Psalm Interpretation*, en J. C. MCCANN (ed.), *The Shape and Shaping of the Psalter* (JSOT.S 159), Sheffield 1993, 15; N. LOHFINK, *A la sombra de tus alas*. Nuevo comentario de grandes textos bíblicos, Bilbao 2002, 160. Lejos de ello están algunos autores, como Gerstenberger, quien señala que cada unidad del Salterio puede comprenderse en sí misma, sin que se piense como parte de un grupo y que, por tanto, lo habitual y normal sería el uso individual de cada una de las composiciones de que consta el libro mencionado. Véase E. S. GERSTENBERGER, *Der Psalter als Buch und als Sammlung*, en K. SEYBOLD - E. ZENGER (ed.), *Neue Wege der Psalmenforschung* (HBS 1), Freiburg am Breisgau 1994, 3-13.

¹⁰ R. ALTER, *The Book of Psalms. A Translation with Commentary*, New York 2007, XVI-XVIII; N. LOHFINK, *o.c.* (nota 9), p.161-163; A. MELLO, *I Salmi: un libro per pregare* (Spiritualità biblica), Magnano 2007, 9, 17; E. ZENGER, *Der Psalter als Buch*, p.36.

¹¹ Se trata de una referencia a los Salmos, en un contexto más amplio que el del Antiguo Testamento. D. BONHOEFFER, *Beten mit der Bibel*. Das Gebet der Gemeinde. Die erste Tafel. Eine Einführung in die Psalmen (Stundenbücher 91), Hamburg 1970, 57.

¹² L. ALONSO SCHÖKEL, *o.c.* (nota 6), p.29; W. BRUEGGEMANN, *Psalms as Subversive Practice of Dialogue*, en J. S. BURNETT - W. H. BELLINGER JR. - W. D. TUCKER JR. (ed.), *Diachronic and Synchronic. Reading the Psalms in Real Time: Proceedings of the Baylor Symposium on the Book of Psalms* (JSOT.S 488), New York 2007, 7, 22; C. M. MARTINI, *o.c.* (nota 3), p.11; A. MELLO, *o.c.* (nota 10), p.11; P. D. MILLER, *They Cried to the Lord. The Form and Theology of Biblical Prayer*, Minneapolis 1994, 40-43, 135-136; G. RAVASI, *I Salmi*, Milano⁷ 1997, 9-14.

religiosos humanos, manifestados delante de Dios y de otros; que son expresión poética de experiencias religiosas, es decir, poesía y oración, pues expresan la experiencia religiosa que el ser humano, auténtico protagonista de los mismos, dirige a Dios. Por eso, importante no es tanto lo que sintió el autor de cada poema, sino la propia expresión de la obra, mejor reflejo de la citada experiencia. Y dentro de ella, quizás el yo del poema, el yo del orante, con quien se puede identificar un lector de hoy, que puede ciertamente hacer suya y válida la mencionada expresión¹³.

Ahora bien, ha sido especialmente E. Zenger quien ha querido matizar la postura de algunos investigadores como N. Lohfink en relación con el modo como puede entenderse la afirmación que encabeza este apartado y los párrafos hasta ahora desarrollados¹⁴, poniendo de relieve que los Salmos no son sólo composiciones individuales, sino que adquieren su sentido más pleno cuando son leídos en relación con los Salmos anteriores y posteriores (*concatenatio* de los Salmos), ya que son una parte de una concepción. Ciertamente, afirma el profesor emérito de Múnster, el Salterio no es el libro oficial de canto del Segundo Templo ni de la sinagoga, sino el libro de oración y meditación de la gente sencilla. Pero un libro en el que cada Salmo aparece en una unidad de composición actual, querida por el redactor, en una determinada parte del Salterio. De ahí que, más que fijarse en el mensaje de todo el Salterio, puede ser de mayor interés fijarse en el sentido que pueden tener los Salmos cuando se tiene en cuenta su lugar en el citado libro y sus conexiones con otras composiciones del mismo, pudiendo darse así que el sentido específico de cada una de las composiciones incluya otra dimensión suplementaria, determinada precisamente por la posición que ocupa en el citado libro. En sus propias palabras, «el Salterio es un cesto lleno de distintas y maravillosas frutas. Lo importante es caer en la cuenta de cómo están situadas en el cesto, y también que no es lo mismo comer una fresa antes o después que una cebolla»¹⁵.

Decisivo entonces para el estudio de Sal 113-115 que aquí se presenta es el aspecto señalado en las últimas líneas de este primer apartado. Igualmente, y en una medida un poco distinta, una referencia que la investigación bíblica última sobre el Salterio parece poner particularmente de relieve: en el Salterio se pasa de la lamentación a la alabanza, de los Salmos de lamentación a los Salmos de alabanza o acción de gracias, entendidas éstas dos en cercana relación, ya que no hay tanta diferencia entre ambas¹⁶. El libro propone un itinerario que comienza acentuando la petición, la súplica, que se realiza en

¹³ L. ALONSO SCHÖKEL, *o.c.* (nota 6), p.25; L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *o.c.* (nota 5), p.75-80.

¹⁴ Para Norbert Lohfink, el Salterio es un libro continuado, formado, eso sí, por canciones y oraciones independientes; pero es ante todo un mensaje, superior sin duda a la suma de mensajes de cada una de esas canciones y oraciones. Algo parecido parece señalar J.-M. Auwers, cuando insiste en que el *sefer tehilim* (libro de los Salmos) es el horizonte de la interpretación del Salterio, ya que las composiciones que lo configuran han sido cosidas por la *concatenatio*, siendo así no unas piezas heterogéneas que van una detrás de la otra, sino piezas que forman el desarrollo de un drama o de una oración. Igualmente, A. Mello resalta que el Salterio es un texto, un libro, con principio y final, y que en cuanto tal debe ser leído desde el principio hasta el final, descifrando su organización interna, su desarrollo temático, etc. Véanse: J.-M. AUWERS, *o.c.* (nota 5), p.89-93; ID., *a.c.* (nota 7), p.6; A. MELLO, *o.c.* (nota 10), p.17; E. ZENGER, *Der Psalter als Buch*, p.11.

¹⁵ F.-L. HOSSFELD - E. ZENGER, *a.c.* (nota 7), p.22; N. LOHFINK, *Der Psalter und die christliche Meditation. Die Bedeutung der Endredaktion für das Verständnis des Psalters*: BiKi 47 (1992) 195-196; E. ZENGER, *Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung?*, en F. V. REITERER (ed.), *Ein Gott – Eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität*, Fs. N. FÜGLISTER, Würzburg 1991, 397-398, 403-406; ID., *Das Buch der Psalmen*, p.312-314; ID., *Der Psalter als Buch*, p.12.

¹⁶ A. MELLO, *o.c.* (nota 10), p.57.

situaciones de dolor, tristeza, lágrimas, para pasar poco a poco a la alabanza o acción de gracias a Yahveh, expresión, sin duda, llena de alegría y felicidad. Ahora bien, además de recordar que la lamentación y la acción de gracias o alabanza forman un todo inseparable en el Salterio, hay que indicar que la queja o lamentación está en conexión estrecha con el cambio del sufrimiento, en la medida en que el que realiza la petición se dirige al que puede cambiar el sufrimiento; y lo hace con una gran confianza en el que puede salvar (Dios). Igualmente, que en la alabanza o acción de gracias es nuclear no el papel del ser humano, sino el de Dios, salvador misericordioso, con quien aquél se encuentra en una próxima y cercana relación. Se puede entonces afirmar que, en relación con el orante o lector, el arco que recorre el Salterio es: falta de salvación vivida - salvación esperada. Dentro de ese arco, Sal 113-115, a los que nos acercamos más de cerca en el apartado que sigue a continuación, están más próximos de este último aspecto: de la alegría y la felicidad porque Dios es Yahveh, el salvador. Un Dios al que se alaba en los Salmos objeto de nuestro estudio, a quien se teme, ya que entre la alabanza y el temor de Dios parece existir una especial equivalencia, que resalta sobre todo la veneración o relación fundamental con una persona, Dios, que es fundamentalmente santa: «alabar es la primera forma de relacionarse con Dios, reconociendo y afirmando su bondad»¹⁷.

2. Sal 113-115 y su acento teocéntrico

La referencia que se acaba de hacer sobre los Salmos objeto de nuestro estudio está tomada del reciente y monumental comentario al Salterio de F.-L. Hossfeld y E. Zenger, publicado hace pocos meses y dedicado a otro gran estudioso del citado libro: N. Lohfink¹⁸.

Partimos de la afirmación de que Sal 113-118 pueden enmarcarse en un grupo, que presenta conexiones teológicas y de composición, y que a su vez puede dividirse en dos partes: Sal 113-115 / Sal 116-118. De los diversos aspectos que caracterizan a Sal 113-115 destacan:

- Los tres Salmos son himnos de alabanza de la particular y especial divinidad de Yahveh, y presentan una acentuación y orientación monoteísta.
- Existen en ellos diversas conexiones temáticas y motivos comunes, muchos de los cuales aparecen mencionados en este apartado.
- Gloria y teofanía son términos que unen y relacionan las tres composiciones.
- Sal 115 puede entenderse como la consecuencia teológica de la referencia de Sal 113-114 a la particularidad de Yahveh.
- Al comienzo de Sal 113 y al final de Sal 115 se exhorta a la alabanza (¡aleluya!)¹⁹.

«Yahveh» y «el nombre de Yahveh» parecen ser las claves de comprensión de Sal 113, en el que probablemente un grupo («¿quién cual Yahveh, Dios nuestro»; Sal 113,5) alaba de manera duradera a Yahveh por su grandeza, que se muestra en el hecho de que

¹⁷ L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *o.c.* (nota 5), p.70; J.-M. AUWERS, *o.c.* (nota 5), p.109-110; B. JANOWSKI, *a.c.* (nota 4), p.402, 406; A. MELLO, *o.c.* (nota 10), p.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. (ed.), *The Book of Psalms. Composition and Reception* (VT.S 99), Leiden 2005, 312-322.

¹⁸ F.-L. HOSSFELD - E. ZENGER, *Psalmen 101-150* (HThKAT), Freiburg im Breisgau 2008, 246.

¹⁹ F.-L. HOSSFELD - E. ZENGER, *o.c.* (nota 18), p.245-246, 288.

Dios, cuya gloria, sobre los cielos se alza, mora en las alturas y a la vez está cerca de la tierra y se ocupa de los hombres.

La alabanza está marcada entonces por lo sublime, único y personal del nombre de Dios (Yahveh). Un Dios que estando arriba (en las alturas, en los cielos, sobre todas las naciones) baja y desciende para «levantar del polvo al indigente y sentarle con los nobles, y hacer habitar o sentar a la estéril en la casa» (Sal 113,7-9); un Dios cuya grandeza consiste en hacer participar de ésta a los pequeños, pobres y desheredados, descendiendo desde arriba hacia abajo para elevar a los que allí se encuentran.

Enmarcado en unas coordenadas de tiempo («desde ahora y para siempre, del levante del sol hasta su ocaso»; Sal 113,2-3) y espacio (arriba y abajo, cielo y tierra; Sal 113,4-9), el Salmo alaba a Yahveh, el que, siendo distante (arriba) y cercano (abajo), cambia la suerte del indigente y de la estéril. ¡Ése es precisamente su nombre, su persona, eso es precisamente lo que hace a Dios único, incomparable! ¡Ésa es la alabanza ilimitada de Dios, en el espacio y el tiempo!

Digno de resaltar es que los tres personajes mencionados están unidos por un mismo término, el verbo *yāšab*, que marca de alguna manera el equilibrio y la relación estable entre el cielo y la tierra. Igualmente, que se usa repetidamente el participio verbal en las acciones que realiza Dios en relación con la tierra (Sal 113,6-9), expresando de este modo algo característico, algo *natural* suyo; participios que, al mismo tiempo, resaltan que el excelso, el incomparable, está en estrecha cercanía con la tierra y con los que en ella habitan (la estéril, el pobre o indigente). Parafraseando las palabras de H.-J. Kraus y G. Ravasi, «Dios es el protector de los humildes y de los débiles y es esto que nosotros (los que le alabamos) debemos reconocer en él como atributo más alto, más excelso, más *lejano* de su presencia, de su poder, un poder universal que se manifiesta siendo misericordioso con los humildes y pobres».

Sal 114, que, según algunos especialistas, fue compuesto originariamente como una unidad portadora de sentido, ensancha y abre el Sal 113, con el que se encuentra relacionado por diversas referencias del libro del Éxodo. Así, si en este último Salmo citado se menciona el nombre de Yahveh y el binomio cercanía-distancia, Sal 114,1 se refiere explícitamente al acontecimiento decisivo de la vida de Israel: la salida de Egipto («al salir Israel fuera de Egipto, la casa de Jacob de un pueblo bárbaro»). Lo ensancha y lo abre, en la medida en que el final de Sal 114, en concreto Sal 114,7, pide a la tierra que rinda homenaje a Yahveh que es rey pues reina sobre el cielo y, al mismo tiempo, manifiesta su poder sobre la tierra, tal y como se puede deducir del poder manifestado por dicho rey al sacar a Israel de Egipto (Éxodo) y conducirlo hacia la tierra prometida (*Eisodos*).

Sal 114 es una composición lineal y en forma de quiasmo, formada, por un lado, por dos estrofas extremas (vv.1-2 / vv.7-8), y, por otro, por otras dos, situadas en medio de las anteriores: (vv.3-4 / vv.5-6). Algunos estudiosos han señalado que entre el Éxodo y el desierto (vv.1-2, 7-8) se encuentran el paso del Mar Rojo y del Jordán (vv.3-6). Leídas de manera lineal y conjunta las cuatro estrofas mencionadas, se puede señalar que se da una reacción en el mundo (estrofas centrales) ante unos acontecimientos, un cambio importante, al que se refieren las estrofas que se encuentran en los extremos del Salmo. Así, al liberar a Israel de la esclavitud de Egipto, Dios ha elegido a su pueblo como lugar en el que habita de manera particular, en el que está presente de modo especial, ya que en él y a través de él ejerce su señorío. Un Dios que, al mismo tiempo, «convierte la peña en un estanque, el pedernal, en hontanar» (Sal 114,8), es decir, transforma lo estéril, seco y árido en fuente de vida. ¡Y lo hace de manera permanente y perenne, tal y como expresa el uso del participio en el último versículo mencionado!

¿Qué hacer, pues, ante ese Dios, cuyo nombre no aparece en el Salmo, pero que está mencionado ya desde Sal 114,2? ¿Cómo reaccionar ante él? El mar huye, el Jordán se vuelve atrás, las montañas y las colinas brincan (Sal 114,5-6). Y la tierra tiembla o baila delante del Dios que se revela, cuya presencia se hace palpable (Sal 114,7). Pero todas ellas aparecen en total dependencia respecto a Dios, señor de la historia y del universo. Hay que añadir que las cuatro estrofas ponen en relación el tema de la revelación-presencia de Dios en medio de su pueblo, en el que ha hecho maravillas y en el que realiza su dominio sobre el mundo, con el de la adecuada y auténtica reacción ante ese Dios, que ha comenzado a salvar a su pueblo, liberándolo de la esclavitud del Faraón de Egipto: la primera y principal acción de la poderosa manifestación del Dios de Israel es la elección de Israel y ante Él y su acción huyen las fuerzas contrarias a la salvación, y tiembla lo que es firme y duradero, las montañas. Incluso parece que Sal 114,8 pide a los pueblos de la tierra que rindan homenaje a Yahveh, que tantas maravillas ha hecho con su pueblo conduciéndolo desde Egipto hasta la tierra prometida, y que ha transformado el mundo en una casa para vivir, derrotando definitivamente el caos. ¡Es el Dios transformador el que ha realizado tan importante obra y cambio!

Sal 113-114 tienen en común mencionar acciones salvíficas de Dios en favor de los pobres y oprimidos, un Dios que reina en Israel y al que se puede alabar y rendir homenaje. Por su parte, Sal 115, que también evoca que Dios es único e incomparable, subraya igualmente la presencia de Dios. Así, mientras que ésta se manifiesta en las acciones liberadoras de los pobres y oprimidos (Sal 113-114), ella se hace verdad en la alabanza y confianza de los que a Él honran y adoran y en él han puesto su seguridad. En un Dios ante el que había que reaccionar y situarse (Sal 114) y que aparece en Sal 115 como el verdadero Dios.

Distintos autores han considerado el Salmo como una acción litúrgica, aunque sea difícil presentar las características y el desarrollo de la ceremonia en la que se rezase. Hay también algunos que afirman que se trata de una composición que incluye una homilía sobre Dios verdadero y una bendición festiva, resaltando de manera particular su carácter didáctico y parenético. Puede, sin embargo, ser considerado, en el lugar en que se encuentra, como un himno, pues manifiesta la fe en Dios y su acción y busca su gloria. Ello a pesar de que no presenta el habitual esquema del himno y de que incluye una bendición divina, ajena en general a este tipo de composición.

Varias palabras gancho confieren unidad a las diversas partes del Salmo: Dios (vv.2-3), hacer-obra, que proceden de una misma raíz hebrea (vv.3-4), confiar (vv.8-9), cielos y tierra (vv.15-16). Además, su composición es concéntrica. Consta de cinco partes y el lugar central lo ocupa Sal 115,9-11, en donde presentan un destacado lugar la confianza en Yahveh y la caracterización de éste como auxilio y escudo de su pueblo. Alrededor de ella están Sal 115,4-8.12-15 y en sus extremos Sal 115,1-3.16-18.

En estos últimos versículos se proclama de manera hímica que Dios está en el cielo y que actúa también en la tierra (recuérdese Sal 113), aspecto quizás particularmente resaltado por la pregunta de Sal 115,2 («¿dónde está su Dios?»), que se refiere no a la existencia teórica de Dios, sino a su presencia actuante y real en la historia. Una trascendencia y una inmanencia divinas (téngase de nuevo en cuenta Sal 113), que encuentran una sintética formulación en el credo de Sal 115,3: «pues nuestro Dios está en los cielos, cuanto quiere hace». Además, su acción está presente en todo el cosmos, en toda la tierra, sin dejar lugar a otros dioses. Y se destaca la importancia de la alabanza, equiparada a la vida y contraria a la muerte, y que expresa el agradecimiento a Dios por liberar de la muerte. Junto a ello encontramos en Sal 115,4-8.12-15 una importante referencia a la oposición entre la promesa de Yahveh a los que lo honran y el

final que espera a los que siguen y adoran a otros dioses distintos a él (la muerte). La vida y la muerte, o los vivos (Dios y los hombres vivientes) y los muertos (los ídolos, los otros dioses) son, pues, un paradigma destacado de Sal 115.

Central para dicho Salmo es cantar al Dios poderoso y Dios del universo, Dios de la creación y garante de la bendición, caracterizada ésta última por la promesa del creador, que da a sus criaturas lo que necesitan, y por una vitalidad salvífica que les infunde. Una bendición especialmente resaltada en Sal 115,15-16, que recoge dos temas muy característicos (descendencia numerosa y tierra entregada) y que, por otro lado, forman parte de las referencias que remiten al Pentateuco, y en particular a los libros del Génesis y Números. Un Dios que es soberano, universal, único y exclusivo, tal y como recoge, por ejemplo, Sal 115,3: «Dios está en los cielos, cuanto quiere hace». Un Dios que se diferencia de los otros dioses en la medida en que no se le puede representar y dar forma en la tierra; ello no significa, sin embargo, que no tenga poder y presencia en ella, pues «él es creador del cielo y de la tierra» (Sal 115,15ss).

Y, recordando Sal 114: ¿qué hacer ante este Dios, cómo reaccionar ante su ser y su acción? La triple referencia imperativa de Sal 115,9-11 [confía (d), confiad, confiad] parece poseer el carácter de llamada o invitación a la libre y consciente decisión de ponerse del lado de Yahveh, de entregarse a él, alejándose así de los otros dioses que son «ídolos de plata y oro, obra de manos de hombres, que no tienen boca, ojos, orejas, nariz...» (Sal 115,4-8), y en los que también se puede confiar (Sal 115,8), y a los que se puede identificar con la divinidad dando culto a sus imágenes²⁰.

Recogidos y presentados los elementos principales de Sal 113-115, queremos añadir dos particularidades más. Una, la primera, podría haberse incluido al comienzo de este apartado, y recuerda la especial importancia que parecen tener algunos términos, que aparecen al comienzo y al final de los tres Salmos objeto de estudio: šēm (Sal 113,1-3; 115,1) / bārak (Sal 113,2; 115,12-13.15.18) / kābōd (Sal 113,4; 115,1) / šāmāyīm y ʿereṣ (Sal 113,6; 115,15-16). Una segunda, que aquí sólo se menciona y cuyo desarrollo es el núcleo del apartado que está a punto de comenzar: alguno de los términos anteriormente mencionados y otros más (por ejemplo, todas las referencias de Sal 114 al Éxodo, concentradas magistralmente por el poeta) evocan y acercan al lector de estos Salmos al Pentateuco y, sobre todo, al libro del Éxodo; más en particular, a una importante figura en ellos presente: Moisés, el gran mediador e intercesor de Israel, el que bendice a su pueblo en el Deuteronomio cuando está a punto de entrar en la tierra prometida.

3. Sal 113-115 y el Pentateuco

Ha sido señalado en una época más reciente de la investigación bíblica que el Salterio recibió su forma final, teniendo en el horizonte la Torá de Moisés (el Pentateuco). Varios datos y aspectos incluye esta última afirmación²¹:

²⁰ L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *Salmos II*. Traducción, introducciones y comentario (Nueva Biblia Española), Estella (Navarra) 1993, 1391-1411; R. ALTER, *o.c.* (nota 10), p.403-410; C. A. BRIGGS, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms II* (The International Critical Commentary), Edinburgh 1925, 387-397; F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *o.c.* (nota 18), p.249-291; H.-J. KRAUS, *Los Salmos II* (BEBi 54), Salamanca 1993, 540-565; G. RAVASI, *o.c.* (nota 1), p.335-379.

²¹ F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *o.c.* (nota 18), p.350; A. MELLO, *o.c.* (nota 10), p.160-161; P. D. MILLER, *The Way of the Lord*. Essays in Old Testament Theology, Grand Rapids, Michigan, 2007, 91-122; B. WEBER, *Psalm 1 als Tor zur Tora JHWHs: Wie Ps 1 (und Ps 2) den Psalter an den Pentateuch anschliesst*: SJOT 21 (2007) 179-192; E. ZENGER, *Der Psalter als Buch*, p.37-38; ID., *Der Psalter im Horizont von Tora und Prophetie. Kanongeschichtliche und kanonhermeneutische Perspektiven*, en J.-M.

- Estructuración del Salterio en cinco libros.
- La importancia de la Torá en Sal 19; 37; 40; 78; 89; 94; 105; 119, y especialmente en Sal 1-2.
- En estos dos últimos Salmos mencionados se detecta también una especial conexión de ambos con el Deuteronomio y, en particular, con Moisés.
- La afirmación de que los Salmos son una meditación del primer precepto del Decálogo.
- El lugar central de Moisés en Sal 90-92, donde aparece como el que anuncia el reinado universal de Yahveh de Sal 93-100.
- Sal 119 ocupa un lugar central en el quinto libro del Salterio. Es un Salmo que elogia la Torá y que comienza con esta bienaventuranza: «felicidades los de intachable proceder, los que caminan según la Ley de Yahveh». Se trata de una oración para vivir de acuerdo con la Torá y para pedir que llegue el reinado universal del Dios del Éxodo y de Sión. Por eso se dice que el Salmo es el documento de un místico de la Torá y que ofrece «ejercicios espirituales» para vivir una vida de acuerdo con la Torá.
- La presencia de los temas principales del Pentateuco en el último tercio del Salterio (Sal 105; 106; 135; 136), destacando quizás particularmente la importancia que en él se da a la teología de la creación y las numerosas referencias en Sal 113-118 a la teología del Éxodo.

Los datos anteriores, y en especial el último de ellos, son la primera puerta de entrada en este apartado que ahora comienza, que centra su interés en las conexiones entre Sal 113-115 y el libro del Éxodo y en la impregnación que se da en los citados Salmos de la teología del Éxodo, cuyas consecuencias también se quieren considerar. Para ello, recogemos y ampliamos igualmente algunas referencias del apartado anterior.

El nombre de Dios (Yahveh) y su gloria (*šēm /kābôd*) son ciertamente dos términos que poseen un destacado valor en el conjunto del libro del Éxodo. En particular, por que probablemente son los dos términos que más claramente explicitan el arco existente en el citado libro entre sus capítulos iniciales (Ex 1-3) y los finales (Ex 25-40). De alguna manera, la revelación del nombre de Dios de Ex 34,5-7²², que no es otra cosa que la revelación de su gloria (Ex 33,18-23)²³, es la expresión teológica que mejor condensa y refleja muchos de los aspectos que caracterizan a Dios y a su nombre en las diversas unidades del libro del Éxodo²⁴.

AUWERS – H. J. DE JONGE (ed.), *The Biblical Canon*, Leuven 2003, 126-132; ID., *The Composition and Theology*, p.92-98.

²² Ex 34,5-7: «El Señor bajó en la nube y se paró junto a él, y Moisés proclamó el nombre de *El Señor*. El Señor pasó delante de él y proclamó: “El Señor, el Señor, Dios clemente y misericordioso, tardo para la ira y lleno de lealtad y fidelidad, que conserva su fidelidad a mil generaciones y perdona la iniquidad, la infidelidad y el pecado, pero que nada deja impune, castigando la maldad de los padres en los hijos y en los nietos, hasta la tercera y cuarta generación”».

²³ Ex 33,18-19.22-23: «Exclamó Moisés: ¡Por favor, muéstrame tu Gloria! Respondió Dios: Yo mismo haré pasar delante de ti toda mi bondad y proclamaré ante ti el Nombre de Yahveh... Y dijo todavía Yahveh: sucederá que al pasar mi Gloria te pondré en la hendidura de la roca y cubriré con mi palma mientras paso; luego apartaré mi palma y verás mis espaldas, mas mi Faz no se podrá ver».

²⁴ G. BARBIERO, *Dio di misericordia e di grazia*. La rivelazione del volto di Dio in Esodo 32-34, Casale Monferrato (AL) 2002, 118-123; B.S. CHILDS, *El libro del Éxodo*. Comentario crítico y teológico (Nueva Biblia Española), Estella (Navarra) 2003, 564-565; G. FISCHER – K. BACKHAUS, *Sühne und Versöhnung*, (NEB.T 7), Würzburg 2000, 45; R. W. L. MOBERLY, *At the Mountain of God*. Story and Theology in Exodus 32-34, Sheffield 1983, 77-79; B. RENAUD, *L’alliance un mystère de miséricorde*. Une lecture de

Al volver la vista sobre Sal 113-115, se puede observar cómo dichos Salmos, especialmente Sal 113-114, evocan los acontecimientos principales relatados en el libro del Éxodo en el arco anteriormente mencionado y los rasgos más característicos y particulares de Dios en ellos presentes.

Así, en los primeros capítulos de este libro (Ex 1-3) Dios se revela como el que está cerca de su pueblo y, al mismo tiempo, lejos de él. Por medio de numerosas acciones salvíficas, Dios se muestra como el que observa la aflicción de su pueblo que está en Egipto y oye su clamor debido a sus opresores, ya que conoce sus padecimientos; como el que recibe el clamor de los hijos de Israel y ve la opresión de los egipcios sobre ellos (Ex 3,7.9). Ese Dios que escucha a Israel y conoce su sufrimiento es precisamente el que baja para salvarlo y liberarlo del poder de Egipto y subirlo (llevarlo) de ese país a un país bueno y espacioso, a un país que mana leche y miel, a la tierra de los cananeos, hititas, amorreos, etc. (Ex 3,8).

Ese Dios es igualmente el que, al mismo tiempo, se ha dado a conocer a Moisés como el que habita en un lugar santo o sagrado, en el cual hay que descalzarse las sandalias. Un Dios que, aunque es consciente de que el mayor anhelo de Moisés es ver su rostro, no permite que éste lo vea, sino que se dirige a él en la distancia de la palabra (Ex 3,4-5). Es, por tanto, un Dios cuya distancia y cercanía no están en conflictiva oposición, pues él está cerca de Israel siendo distante²⁵.

Un Dios, cuyo nombre es Yahveh, que levanta del polvo al indigente, hace habitar a la estéril en la casa, que es excelso sobre todas las naciones y que mora en las alturas. (Sal 113).

Un Dios que también hizo salir a Israel fuera de Egipto, a la casa de Jacob de un pueblo bárbaro (Sal 114,1). El comienzo de Sal 114 evoca un acontecimiento decisivo para la vida de Israel: la salida de Egipto y el paso del Mar Rojo (Ex 14). Igualmente, así lo señalan F.-L. Hossfeld y E. Zenger, Sal 114,1-2 están en estrecha conexión con Ex 19,5²⁶:

«si escucháis atentamente mi voz y guardáis mi alianza, seréis entre todos los pueblos mi propiedad peculiar, porque mía es toda la tierra».

Además, son palabras de L. Alonso Schökel y C. Carniti, «Sal 114,4 y Ex 19 están en relación, ya que el apunte escueto de Ex 19,18 se transforma poéticamente en la cita mencionada de Sal 114»²⁷.

Pues bien, los acontecimientos narrados en Ex 14 y Ex 19 son de una importancia capital para la vida de Israel. Como hemos señalado anteriormente, al comienzo del libro del Éxodo Dios, el cercano y distante, manifiesta su propósito e intención de liberar a su pueblo de la opresión y esclavitud a la que le someten Egipto y su Faraón. Una liberación nada fácil, pues éste último opone una enorme y gigante resistencia a Dios, ya que también anhela y desea convertirse en el Señor de Israel. A lo largo de numerosos capítulos (Ex 5-13), el libro del Éxodo presenta un buen número de episodios en los que se manifiesta con claridad la oposición existente entre Dios, que desea ser el Señor de Israel para entregarle la vida, y el Faraón de Egipto, amante de la muerte, que desea convertirse en el dueño absoluto de Israel, para conducirlo por

Ex 32-34 (LeDiv 169), Paris 1998, 189-191; E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Cercanía del Dios distante*. Imagen de Dios en el libro del Éxodo (UPCo-Estudios 84), Madrid 2002, 380-381.

²⁵ Hemos desarrollado ampliamente estos aspectos en E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *o.c.* (nota 24), p.182-205, 423-425.

²⁶ F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *o.c.* (nota 18), p.266-267.

²⁷ L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *o.c.* (nota 20), p.1401.

caminos totalmente contrarios a los de Dios. El relato de las plagas de Egipto (Ex 7-11) es probablemente el episodio que mejor refleja lo larga, dura y difícil que es la pelea que establecen Dios y el Faraón de Egipto por lograr el objetivo que se proponen.

La continua y concienzuda pugna que ambos establecen tiene su punto más álgido en el relato de Ex 14, en donde Dios derrota de manera definitiva al Faraón de Egipto y ofrece a Israel la vida y la libertad. Se trata para éste último del acontecimiento central y nuclear de su existencia, ya que en el Mar Rojo recibe de manera gratuita la capacidad de acción y decisión, el estatuto de sujeto libre, y deja atrás, de manera definitiva, el estatuto de esclavo, privado y carente de toda libertad.

Ese Dios que ha salvado a su pueblo de las garras del Faraón es precisamente el que le conduce y acompaña por el desierto, y el que se encuentra con él en el lugar emblemático del mismo: el Sinaí. Dios hace salir a Israel de Egipto y cruzar el Mar Rojo no para dejarlo desamparado en el desierto, sino para establecer con él una vinculación especial, una relación de comunión definitiva: una alianza incondicionada²⁸. Salvación o liberación y comunión o vinculación definitivas están, pues, en estrecha relación en Ex 14-19, subrayando de este modo que la acción salvífica y liberadora de Dios no es puramente asistencial, sino que es relacional, ya que el liberador (Dios) se vincula con el liberado (Israel). Dicho con otras palabras, la revelación de Dios en el Sinaí (Ex 19) no es la consecuencia del Éxodo, sino el soporte y fundamento tanto de la salida de Israel de Egipto como de su entrada en la tierra prometida²⁹.

Además de referirse a los dos citados y decisivos episodios de la vida de Israel, Sal 114 evoca igualmente el acontecimiento narrado en Ex 17,1-7, en donde Israel, al sentir sed en el desierto, murmura contra Moisés y rechaza abiertamente a Dios como su liberador³⁰. Lo evoca y a la vez lo amplía, pues, como se señalaba anteriormente, Dios parece caracterizado como el que transforma lo estéril, seco y árido en fuente de vida, y como el que cambia el mundo en una casa para vivir, derrotando así definitivamente el caos.

Al igual que sucede en Ex 3, también en Ex 19 Dios va a revelarse con las características anteriormente señaladas: cercano y distante. En este último caso, la distancia aparece subrayada por la prohibición de acercarse a la montaña de Dios, mientras que su cercanía está particularmente expresada por medio de la oferta de alianza de Ex 19, cuyo contenido especifican y concretan el Decálogo y el Código de la Alianza (Ex 20-23). La evocación de ese Dios de Ex 14-19 está presente en Sal 114; éste incluye también, como sucedía en Sal 113, una referencia a la reacción y al homenaje que se puede tributar a ese Dios: «en presencia de Adón, ¡oh tierra!, baila (tiembla), en presencia del Dios de Jacob» (Sal 114,7). Se trata probablemente de la

²⁸ C. DOHMEN, *Der Sinaibund als Neuer Bund nach Ex 19-34*, en E. ZENGER (ed.), *Der Neue Bund im Alten*. Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente (QD 146), Freiburg im Breisgau – Basel – Wien 1993, 71-73.

²⁹ B. S. CHILDS, *o.c.* (nota 24), p.250-273; D. MARKL, *Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes*. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Ex 19-24 und Dtn 5 (HBS 49), Freiburg am Breisgau 2007, 42-45; A. FUMAGALLI - F. MANZI, *Attirerò tutti a me*. Ermeneutica biblica ed etica cristiana, Bologna 2005, 122; B. RENAUD, *La Théophanie du Sinaï. Ex 19-24*. Exégèse et Théologie (Cahiers de la Revue Biblique 30), Paris 1991, 113; E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *o.c.* (nota 24), p.182-205,253-362; ID., *Ya en el principio*. Fundamentos veterotestamentarios de la moral cristiana (Teología Comillas 7), Madrid 2008, 79-85; J. L. SKA, *Le passage de la mer*. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31 (AnBib 109), Roma ²1997, 124, 136-138, 148-178; E. ZENGER, *Israel am Sinaï*. Analysen und Interpretationen zu Exodus 17-34, Altenberge ²1985, 127-128.

³⁰ F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *o.c.* (nota 18), p.273. Sobre el episodio de Ex 17,1-7 pueden consultarse: B. S. CHILDS, *o.c.* (nota 24), p.265-273, 311-314; F. GARCÍA LÓPEZ, *Éxodo* (Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén 2), Bilbao 2007, 109-110; E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *o.c.* (nota 24), p.299-305.

exhortación a la tierra a que honre a Dios, su rey, que reina en el cielo, pero que también manifiesta su poder divino en la tierra³¹.

Ahora bien, importante es igualmente recordar que en todos los relatos hasta ahora mencionados del libro del Éxodo, y evocados en Sal 113 y Sal 114, hay un personaje decisivo y determinante, Moisés, cuyo papel aparece resaltado sobremanera tanto en todos ellos (Ex 3-4; 14-19) como en la casi totalidad de los capítulos del citado libro. Así, en Ex 3-4 Moisés es ante todo el enviado de Dios por antonomasia, cuya misión principal es la protección y liberación de Israel. Un Moisés que es mediador, guía, y que se encuentra especialmente vinculado con el pueblo al que es enviado y con Dios, que lo envía y que, al mismo tiempo, le confiere una autoridad particular delante de Israel para que pueda llevar a cabo la tarea encomendada. Un Moisés que no hace de la liberación de Israel ni su propia lucha ni su propio proyecto, sino la ejecución y realización del plan de Dios³².

Capital es también la intervención de Moisés en Ex 14; en todo el capítulo, y de manera particular en Ex 14,11-14, ya que su actuación, no exenta de gran riesgo, hace salir al relato del *impasse* en el que se encuentra, pues los israelitas, que están a un paso de salir de la esclavitud, quieren volver atrás y servir nuevamente a Egipto:

«Moisés, déjanos que sirvamos a los egipcios, pues más nos vale servir a los egipcios que morir en el desierto» (Ex 14,12).

Moisés hace posible que el camino emprendido por Israel no termine en ese momento, sino que siga adelante en la dirección que anuncia e indica la propia intervención de Moisés de Ex 14,13-14³³.

No menos importante es la intervención de Moisés en Ex 17,1-7: su grito, su lamento hacen posible que el grave problema planteado por Israel en dichos versículos (rechazo del Dios liberador) alcance una importante solución: la intervención salvífica de Dios en favor de Israel. Lo mismo puede decirse respecto al papel de Moisés en Ex 19-24: es el interlocutor privilegiado de Dios, el profeta que revela a Israel el verdadero sentido teológico de la revelación divina y cuya función mediadora conserva y mantiene de manera adecuada la distancia existente entre Dios y su pueblo³⁴.

Un Moisés que, sin duda, juega un papel decisivo y muy determinante en el conocido episodio de la construcción del becerro de oro, narrado en Ex 32-34.

No es éste un episodio cualquiera del libro del Éxodo ni del Antiguo Testamento. Por tratar el delicado asunto del «pecado original de Israel» y por referirse a él en relación con la revelación del nombre misericordioso de Dios, de su gloria, es considerado entre los estudiosos y exegetas bíblicos como uno de los pasajes más emblemáticos de la Biblia³⁵. Ex 32 y el comienzo de Ex 33 relatan la enorme y continua propensión al mal del pueblo de Israel, que rechaza la liberación recibida de Dios al cruzar el Mar Rojo

³¹ F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *o.c.* (nota 18), p.273.

³² G. FISCHER, *Das Mosebild der Hebräischen Bibel*, en E. OTTO (ed.), *Mose. Ägypten und das Alte Testament* (SBS 189), Stuttgart 2000, 91-92; B. JACOB, *Das Buch Exodus*, S. MAYER - J. HAHN - A. JÜRGENSEN (ed.), Stuttgart 1997, 54; B. RENAUD, *La figure prophétique de Moïse en Exode 3,1-4,17*: RB 93 (1986) 530-533; E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *o.c.* (nota 24), p.180-182.

³³ J. L. SKA, *o.c.* (nota 29), p.64-76.

³⁴ B. RENAUD, *o.c.* (nota 29), p. 114-115, 160-164; E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *o.c.* (nota 24), p.302-305.

³⁵ Es J. Vermeulen quien utiliza la expresión «pecado original de Israel» al referirse al episodio del becerro de oro, el pecado más aberrante cometido por Israel durante su estancia en el desierto. Puede verse: J. VERMEULEN, *L'affaire du veau d'or (Ex 32-34). Une clé pour la "question deutéronomiste"?*: ZAW 97 (1985) 1.

(Ex 14) y se opone al segundo precepto del Decálogo, que prohíbe la fabricación de imágenes. El doble pecado de Israel en dichos capítulos tiene que ver, por un lado, con el tema de la presencia de Dios en medio de él y, por otro, con el de la idolatría. Así, Israel pretende alterar el modo como Dios se le muestra y acerca, queriendo hacer bajar a Dios de su montaña para que habite en la llanura, un lugar adonde Él no desciende, y, al mismo tiempo, pretende hacer de El un ídolo, al que pueda ver y tocar, y del que no acepta recibir su revelación por medio de la voz y la palabra.

Importantes son al mismo tiempo los efectos del citado pecado, ya que la construcción del becerro de oro puede estropear y conducir a mal puerto la cercana relación de alianza ofrecida por Dios a Israel en Ex 19-24, que ha vinculado a ambos de manera estrecha. Como se cuenta con diversos y ricos matices en Ex 32,6-33,6, el pecado de Israel hace que Dios se aparte y aleje de su pueblo, y que lo haga de una manera que no excluya la dura condena y la siempre desagradable destrucción; hace que Dios altere radicalmente su modo de ser, en la medida en que, por un lado, parece haber dejado de proteger con paciencia a su pueblo, y, por otro, la promesa anunciada y prometida parece sufrir un importante ajuste y alteración³⁶.

Pues bien, en una situación tan dramática para la vida de Israel, el papel mediador e intercesor de Moisés es de una importancia capital para que aquél no pierda ni la libertad recibida al cruzar el Mar Rojo (Ex 14) ni la alianza ofrecida en el Sinaí (Ex 19). Al contrario, gracias al «profeta a quien conocía Yahveh cara a cara» (Dt 34,10), puede Israel continuar su marcha por el desierto en dirección a la tierra prometida, y culminar así la solemne acción comenzada al dejar atrás la esclavitud de Egipto.

Es, sin duda, Ex 33,12-34,9 el momento central y culminante de la intercesión de Moisés en favor de Israel. Antes de ello, Moisés conoce junto a Dios (en su montaña) el sentido del pecado cometido por Israel; igualmente, manifiesta a Israel una cólera similar a la que tiene Dios con éste último por la construcción del ídolo (Ex 32,10.19), y le presenta, revela y recrimina el gran pecado cometido en el Sinaí (Ex 32,30). De ese modo, Moisés ha aprendido junto a Dios cuál y cómo es el pecado de Israel, ha aprendido a verlo, conocerlo y entenderlo como lo ve, conoce y siente el propio Dios, algo ciertamente de enorme importancia para poder reprochar a Israel, que se encuentra en la llanura, la acción pecaminosa realizada (el becerro). Moisés también «trata de aplacar el rostro de Yahveh» (Ex 33,11), intentando que éste último no rompa su relación con su pueblo, «se vuelva del furor de su cólera y se arrepienta del mal destinado a él, acordándose de Abraham, Isaac e Israel, sus siervos, a los que juró y dijo: multiplicaré vuestra descendencia como las estrellas del cielo» (Ex 32,12-13)³⁷.

Pero es a partir de Ex 32,7 cuando el relato del libro del Éxodo resalta sobremanera la cercanía que existe entre Moisés y Dios, «quien hablaba cara a cara con su mediador» (Ex 33,11). A partir de dicho versículo se narra el importante e interesante encuentro entre ambos, que consta de diversos episodios. En primer lugar, Ex 33,12-13, Moisés pide a Dios conocer sus designios, que no es otra cosa que conocerle mejor, conocer su ser y sus características más personales. Una petición a la que Dios responde en el siguiente versículo, afirmando que él, en persona, irá en dirección a la tierra prometida. En Ex 33,15-17 Moisés formula otra petición o proposición, en la que introduce una referencia importante olvidada por Dios: la mención de Israel y la relación que existe entre Dios y su pueblo. Moisés quiere –eso es lo que pide a Dios– que el Dios personal que va a ir hacia la tierra prometida, camine con su pueblo, camine con Israel, lo

³⁶ B. S. CHILDS, *o.c.* (nota 24), p.541-545; E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *o.c.* (nota 24), p.381-390; ID., *o.c.* (nota 29), p.127-138.

³⁷ E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Profetas de misericordia*. Transmisores de una palabra (Teología Comillas 2), Madrid 2007, 148-150; ID., *o.c.* (nota 29), p.135-138.

acompañe en su peregrinación. Tras conseguir de Dios una respuesta positiva a esta segunda petición (Ex 33,17), Moisés presenta la tercera y, sobre todo, decisiva petición: «por favor, muéstrame tu gloria» (Ex 33,18). Los cinco versículos siguientes, Ex 33,19-23, presentan un interesantísimo diálogo y encuentro entre Dios y Moisés, cuyos aspectos resumimos con suma brevedad. Moisés pide a Dios ver su gloria, su rostro, su grandeza, su bondad, es decir, conocer su nombre. Dios, verdadero protagonista de estos últimos versículos de Ex 33, accede a darse a conocer, a revelarse, a manifestar su gloria, a proclamar su nombre, pasando delante de Moisés y mostrándole toda su bondad, el cual, podrá verla y conocerla, podrá ver y conocer la espalda y no el rostro de Dios (recuérdese que en la Biblia quien ve el rostro de Dios normalmente muere). De manera que Dios se da a conocer a Moisés en movimiento, mientras se mueve: Dios se revela a Moisés pasando delante de él y manifestándole toda la bondad que contiene su nombre.

Este aspecto aparece confirmado y completado con la conocida revelación del nombre de Dios de Ex 34,5-7:

«El Señor bajó en la nube y se paró junto a él, y Moisés proclamó el nombre de *El Señor*. El Señor pasó delante de él y proclamó: “El Señor, el Señor, Dios clemente y misericordioso, tardo para la ira y lleno de lealtad y fidelidad, que conserva su fidelidad a mil generaciones y perdona la iniquidad, la infidelidad y el pecado, pero que nada deja impune, castigando la maldad de los padres en los hijos y en los nietos, hasta la tercera y cuarta generación”».

Es el propio Dios, sujeto de estos versículos, el que se revela descendiendo en la nube, y pasa y proclama su nombre misericordioso. Es Dios el que, en movimiento, se deja ver en su palabra, manifiesta su gloria por medio de su nombre misericordioso. Un nombre y una gloria que hablan de la lealtad y fidelidad de Dios, de su solicitud maternal, de la grandeza y benevolencia de su ternura; un nombre y una gloria que hablan del perdón de Dios a mil generaciones de su iniquidad, infidelidad y pecado, algo que, en el contexto de Ex 32-34, no deja de ser la mejor noticia para Israel: éste, a pesar del pecado de idolatría cometido, puede estar tranquilo en su peregrinación hacia la tierra prometida, pues es el propio Dios el que va a abrir dicha peregrinación y a caminar con él, cargando sobre sus hombros el pecado cometido por Israel.

A esta intervención tan bella de Dios le sigue una última y no menos importante intercesión de Moisés (Ex 34,8-9). En ella el mediador manifiesta con claridad que la pecaminosidad de Israel permanece, resaltando de esta manera que no es éste último el que cambia, sino que es precisamente Dios el que «se transforma», pues pasa de manifestar su ira por el pecado de idolatría cometido por su pueblo a ofrecerle su perdón y su misericordia, a cargar en sus hombros con el citado pecado, para que la marcha iniciada con la salida de Egipto pueda alcanzar su final pleno y feliz (entrada en la tierra prometida)³⁸.

³⁸ G. BARBIERO, *o.c.* (nota 24), p.90-147; ID., “... *ma certo non lascia il colpevole senza punizione*”: la “*giustizia*” di Dio e di Mosè in Ex 32-34: RStB 14 (2002) 55-79; R.C. DENTAN, *The Literary Affinities of Exodus XXXIV 6 f.*: VT 13 (1963) 48; F. GARCÍA LÓPEZ, *o.c.* (nota 30), p.201-214; C. HOUTMAN, *Exodus III (20-40)* (Historical Commentary on the Old Testament), Leuven 2000, 696-712; R. W. L. MOBERLY, *o.c.* (nota 24), p.77-78, 87-92; B. RENAUD, *o.c.* (nota 24), p.174-203; K.D. SAKENFELD, *The Meaning of Heseb in the Hebrew Bible* (HSM 17), Missoula 1978, 119; E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *o.c.* (nota 24), p.390-399; ID., *o.c.* (nota 29), p.142-157; R. SCORALICK, “*JHWH, JHWH, ein gnädiger und barmherziger Gott...*” (Ex 34,6). *Die Gottesprädikationen aus Ex 34,6f. in ihrem Kontext in Kapitel 32-34*, en M. KÖCKERT - E. BLUM (ed.), *Gottes Volk am Sinai*. Untersuchungen zu Ex 32-34 und Dtn 9-10, 18 (VWGT 18), Gütersloh 2001, 145; J. L. SKA, *I volti insoliti di Dio*. Meditazioni bibliche, Bologna 2006, 59-69; H.

Al volver la vista una vez más a Sal 113-115, se puede recordar todo lo dicho anteriormente respecto a la evocación en Sal 113-114 de los principales episodios de Ex 3; 14; 19. Y enmarcarlos en las referencias que se acaban de realizar al importante papel mediador de Moisés en el libro del Éxodo, especialmente en los capítulos más mencionados en estas páginas. Sobre todo si se tiene en cuenta otro interesante dato de Sal 113-115: la doble repetición que aparece en Sal 113,1.5 y 115,1 (el nombre de Yahveh y su gloria šēm /kābôd), que enmarca y da cohesión a los tres Salmos objeto de estudio.

Señalábamos anteriormente que ambos términos son el referente principal del arco que se puede establecer en el libro del Éxodo entre su comienzo y su final, y que los dos condensan su contenido y características principales. Curiosamente, al inicio del libro del Éxodo, es Moisés quien pregunta a Dios cuál es su nombre. La emblemática y conocida respuesta que recibe (Ex 3,13-15: «yo soy el que soy») deja abierta la puerta a una progresiva revelación de dicho nombre, cuyo punto culminante, como ya ha sido señalado, es Ex 33,12-34,9. Antes de ello, Dios revela progresivamente su ser, su nombre, su gloria. Especialmente, y si tenemos en cuenta este último término, en Ex 14; 16; 24, en donde gloria no posee únicamente un significado, sino que incluye diversos aspectos o referencias: revelación de Dios a los egipcios a modo de juicio; lado externo de Dios, que puede ser conocido por los seres humanos, salvación que realiza Dios en favor de su pueblo; venida y permanencia de Dios. La gloria que Dios va progresivamente desvelando a su pueblo es, pues, la expresión de su presencia activa y salvífica en la historia de Israel³⁹. Al final del libro del Éxodo, en Ex 33-34, es también Moisés el que pregunta a Dios por su nombre, por su ser, por su identidad, cuando le pide que le deje ver su gloria.

Una pregunta que parece estar evocada y expresada de manera poética en Sal 115,1-2: «no a nosotros, Yahveh, no a nosotros, sino a tu Nombre da gloria, por tu bondad, por tu lealtad». No sólo por la referencia a la petición en sí, sino por el hecho de que Sal 115,1-2 incluye también los términos bondad y lealtad (hesed / 'emet), tan importantes y destacados en Ex 34,5-7, momento culminante de la revelación de Dios en el Éxodo, en donde Éste da a conocer a Moisés su nombre misericordioso, dejando pasar su gloria delante de su mediador.

Todo ello nos permite establecer una afirmación que desarrollamos y completamos en las páginas sucesivas. Al comienzo de este apartado hemos indicado con otras palabras que se puede percibir en la forma final del Salterio una importante *pentateuquización*, indicando con ello la destacada influencia del Pentateuco en la composición final del Libro de los Salmos. Allí destacamos también cómo la teología del Éxodo impregna Sal 113-118. Pues bien, y refiriéndonos particularmente a estos últimos Salmos, y de manera especial a Sal 113-115, quizás conviene hablar de la *mosaicización* de Sal 113-115, en la medida en que parecen existir en ellos muchas referencias y evocaciones a Moisés; en particular, al Moisés de Ex 3-34, cuyas características han quedado anteriormente sintetizadas. De alguna manera, detrás del arco que establecemos en Sal 113,1-115,2 parece estar el personaje de Moisés, quien podría estar pronunciando estas bellas frases de Sal 113,1-4; 115,1:

SPIECKERMANN, *Gottes Liebe zu Israel*. Studien zur Theologie des Alten Testaments (FAT 33), Tübingen 2001, 3; U. STRUPPE, *Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift*. Eine semantische Studie zu k'bôd YHWH (ÖBS 9), Klosterneuburg 1988, 232; E. ZENGER, *Das Buch Exodus* (GSL.AT 7), Düsseldorf 1987, 241.

³⁹ E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Un recuerdo que conduce al don*. Teología de Dt 1-11 (BTC 11), Bilbao 2004, 90-94; U. STRUPPE, *o.c.* (nota 38), p.105-232.

«Alabad, servidores de Yahveh, alabad el Nombre de Yahveh.
El Nombre de Yahveh sea bendito desde ahora y para siempre.
Del levante del sol hasta su ocaso el Nombre de Yahveh sea loado.
Es excelso Yahveh sobre todas naciones, sobre los cielos se alza su Gloria...

No a nosotros, Yahveh, no a nosotros, sino a tu Nombre da gloria
Por tu bondad, por tu lealtad»

Hay que añadir además que en Sal 115 pueden encontrarse también otras importantes evocaciones y referencias a Moisés. En concreto, a algunos pasajes presentes en el Pentateuco, que poseen quizás una especial relevancia en la vida del profeta.

En su comentario a Sal 115, L. Alonso Schökel y C. Carniti señalan «que entre los diversos términos con que Dt significa la fe o fidelidad del pueblo a su Dios no figura *bāṭaḥ*», término más corriente en la literatura profética y muy frecuente en el Salterio⁴⁰. Un término éste, cuyo significado más habitual es confiar, que en Sal 115 posee una especial relevancia, ya que aparece mencionado en una triple repetición en Sal 115,9-11:

«¡Oh, casa de Israel, confía en Yahveh!: El es su auxilio y su escudo.
¡Oh casa de Aarón, confiad en Yahveh! El es su auxilio y su escudo.
Los que a Yahveh teméis, confiad en Yahveh! El es su auxilio y su escudo»

Estos versículos ocupan un lugar central y destacado en Sal 115, en donde está particularmente resaltada la oposición entre Yahveh, Dios del amor y de la fidelidad, y otros dioses de los pueblos. Precisamente Sal 115,9-11 exhorta a la confianza en Yahveh, verdadero y auténtico Dios, verdadero y auténtico auxilio y escudo⁴¹.

Ahora bien, y en relación con lo señalado anteriormente con el verbo *bāṭaḥ*, hay que indicar que la raíz hebrea del citado verbo aparece únicamente en cuatro ocasiones en el libro del Deuteronomio: Dt 12,10; 28,52; 33,12.28. Dos de ellas, las mencionadas en último lugar, están presentes en un importante capítulo del quinto libro del Antiguo Testamento, en el que Moisés bendice a las tribus israelitas.

Es muy aceptada entre los investigadores bíblicos la afirmación de la importancia del Deuteronomio, punto final del Pentateuco y comienzo de la historia deuteronomista, síntesis de las tradiciones de fe de la Torá; es muy aceptada también la propuesta de estructuración del citado libro en torno a cuatro títulos, Dt 1,1; 4,44; 28,69; 33,1, que lo dividen en cuatro partes⁴².

⁴⁰ L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *o.c.* (nota 20), p.1409.

⁴¹ F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *o.c.* (nota 18), p.285-286.

⁴² R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento I*. Desde los comienzos hasta el final de la monarquía (Biblioteca de Ciencias Bíblicas y Orientales 1), Madrid 1999, 421; P. BOVATI, *Il libro del Deuteronomio* (1-11) (Guide Spirituali all'Antico Testamento), Roma 1994, 5-7, 34; G. BRAULIK, *Das Buch Deuteronomium*, en E. ZENGER u.a., *Einleitung in das Alte Testament* (KStTh 1,1), Stuttgart - Berlin - Köln ³1998, 137; ÍD., *Das Deuteronomium und die Bücher Ijob, Sprichwörter, Rut. Zur Frage früherer Kanonizität des Deuteronomiums*, en E. ZENGER (ed.), *Die Tora als Kanon für Juden und Christen* (HBS 10), Freiburg im Breisgau 1996, 61; ÍD., *Deuteronomium 1-16,17* (NEB.AT), Würzburg ³2000, 5; O. EISSFELDT, *Introducción al Antiguo Testamento I*, Madrid 2000, 300; F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco*, Introducción al Estudio de la Biblia 3a (Verbo Divino), Estella (Navarra) 2003, 282-285; S. HERRMANN, *Die konstruktive Restauration. Das Deuteronomium als Mitte biblischer Theologie*, en H.W. WOLFF (ed.), *Probleme biblischer Theologie*, Fs. G. von RAD, München 1971, 155-170; J. A. KAEFER, *Un pueblo libre y sin reyes. La función de Gn 49 y Dt 33 en la composición del Pentateuco* (Asociación Bíblica Española 44), Estella (Navarra) 2006, 238, 245; S. LOERSCH, *Das*

La última de ellas la forman los capítulos 33 y 34. Mientras que las otras tres son discursos de Moisés, ésta consta de una bendición y del relato de la muerte de Moisés, cuya existencia termina cuando Israel está a punto de entrar en la tierra prometida:

«Murió, pues, allí Moisés, servidor de Yahveh en el país de Moab, conforme a la disposición de Yahveh. Y se le enterró en el valle de Moab, sin que nadie hasta el día presente haya conocido su sepultura» (Dt 34-6).

Son muchas las razones que se pueden aducir para resaltar el valor e importancia de Dt 33⁴³.

En primer lugar, y teniendo en cuenta el Pentateuco, hay que recordar el paralelismo que existe entre la bendición de Moisés de Dt 33 y las bendiciones de Isaac (Gn 27) y Jacob (Gn 49). Y, mientras que estos dos bendicen a sus hijos antes de su muerte, Moisés bendice también a Israel antes de que él muera, en cuanto padre para su pueblo (no se olvide que bendición es sinónimo de pertenencia a la familia o a la tribu). Se puede decir entonces que el Antiguo Testamento presenta un paralelismo entre la edad patriarcal y la etapa mosaica.

Un paralelismo especialmente subrayado por la mayor proximidad existente entre Gn 49 y Dt 33, en los que el protagonismo recae sobre los dos grandes personajes de la constitución de Israel (Jacob y Moisés), que bendicen, el primero de ellos, a sus doce hijos y el segundo a las doce tribus de Israel, descendientes de los mencionados hijos, concluyendo de ese modo dos historias primitivas de Israel: la del Génesis (hijos) y la del Éxodo-Deuteronomio (tribus). En este sentido, se trata de dos pasajes especialmente relevantes del Pentateuco, pues, como se ha estudiado recientemente, se pueden leer los cinco primeros libros de la Biblia a partir de Gn 49 y Dt 33, es decir, con dos grandes partes y dos grandes personajes (Génesis/Jacob) y (Éxodo-Deuteronomio/Moisés). Y se puede leer el conjunto del Pentateuco como una obra que comienza con una bendición (Gn 12, Abraham) y concluye no trágicamente, sino también con una bendición (Dt 33)⁴⁴.

En segundo lugar, por el valor de Dt 33 dentro del libro del Deuteronomio. Por un lado, debido a que es un capítulo en el que Moisés invita a Israel a buscar una nueva identidad, estando únicamente en manos de Yahveh, su señor. Por otro, por el hecho de

Deuteronomium und seine Deutungen (SBS 22), Stuttgart 1967, 7, 12; N. LOHFINK, *Der Bundesschluß im Land Moab. Redaktionsgeschichtliches zu Dt 28,69-32,47*, en *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomischen Literatur I* (SBAAT 8), Stuttgart 1990, 53-54, 57; Íd., *Deutéronome et Pentateuque. État de la recherche*, en ACFEB (ed.), *Le Pentateuque. Débats et recherches* (LeDiv 151), Paris 1992, 37; S.L. MCKENZIE, *The Theological Legacy of Deuteronomy*, en C. BULTMANN – W. DIETRICH – CH. LEVIN (ed.), *Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik*, Göttingen 2002, 28; G. PAPOLA, *L'alleanza di Moab*. Studio esegetico teologico di Dt 28,69-30,20 (AnBib 174), Roma 2008, 17-20; H.D. PREUSS, *Deuteronomium* (EdF 164), Darmstadt 1982, 176; TH. RÖMER, *Le Déutéronome à la quête des origines*, en ACFEB (ed.), *Le Pentateuque. Débats et recherches* (LeDiv 151), Paris 1992, 65; E. SANZ GIMENEZ-RICO, *o.c.* (nota 39), p.10-11; J.L. SKA, *Introducción a la lectura del Pentateuco*. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia, Estella (Navarra) 2001, 63-64; J.-P. SONNET, *The Book within the Book. Writing in Deuteronomy* (BISe 14), Leiden 1997, 23, 184.

⁴³ En las líneas siguientes seguimos a: P. BOVATI, *o.c.* (nota 42), p.7; G. BRAULIK, *Deuteronomium 1-16,17*, p.13; Íd., *Deuteronomium 16,18-34,12* (NEB.AT), Würzburg 1992, 238; S. R. DRIVER, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy* (The International Critical Commentary), Edinburgh 1951, 385; F. GARCÍA LÓPEZ, *o.c.* (nota 42), p.314; J. A. KAEFER, *o.c.* (nota 42), p.11, 15, 16, 19-20, 246, 250, 281, 287, 297-300; J.-P. SONNET, *o.c.* (nota 42), p.23, 192-193, 207.

⁴⁴ A ello habría que añadir que, según J.-P. Sonnet, muchas referencias de Dt 31-34 y de Moisés pertenecen a relatos anteriores y especialmente a la historia patriarcal, y que entre Gn 47 y Dt 31 hay diversas conexiones. Véase J.-P. SONNET, *o.c.* (nota 42), p.202, 205.

que el horizonte hacia el que mira Dt 33 es el futuro, no el pasado: el tiempo posterior a la desaparición de Moisés. Este último aspecto resalta de manera particular la solemnidad de Dt 33 en todo el Pentateuco, ya que mediante la bendición se alumbran y generan las tribus: muere Moisés, pero nacen las tribus; el primero se dirige y se prepara con serenidad para el final, las segundas, a su principio.

Dt 33 presenta las bendiciones de Moisés (Dt 33,6-25) rodeadas por dos himnos, que cantan a Yahveh, Dios victorioso (Dt 33,2-5.26-29). Dignos de destacar en el capítulo son:

- Yahveh y su señorío es el centro sobre el que giran todas las tribus, lo nuevo que nace.
- La centralidad de Dt 33,12, la bendición sobre Benjamín («Benjamín, predilecto de Yahveh morará en seguro»), cuyo contenido tendría que ser lo más propio de las otras tribus. En este versículo se encuentra la raíz *bāṭaḥ*.
- Ésta última aparece también en Dt 33,28, que forma parte de Dt 33,26-29, versículos relacionados con Dt 33,12 y en los que el campo semántico de la protección de Dios está particularmente resaltado.

Queremos añadir un último y también importante dato de Dt 33. Moisés aparece en dicho capítulo como el que genera vida bendiciendo, lo cual tiene que ver con el aspecto de patriarca, que, además, está también presente en Dt 31,29, en donde Moisés habla como Jacob. También con el de padre del pueblo, de profeta y mediador (de él sale la bendición), de hombre de Dios. Esto último sitúa a Moisés en un lugar especial: en la esfera de inmediatez divina. Se puede decir, en definitiva, que Moisés es el patriarca-profeta, en la medida en que transforma una pieza patriarcal en poética⁴⁵.

Recordando de nuevo el Sal 115, no hay que olvidar que, justo después del triple uso de *bāṭaḥ* en Sal 115,9-11, se emplea cuatro veces en Sal 115,12-13 el verbo *bārak* (bendecir). Aunque su sujeto es ahora Dios y no Moisés, puede pensarse y afirmarse que el Salmo 115 ofrece un elemento que acompaña a *bāṭaḥ*, que evoca probablemente al pasaje del que nos hemos ocupado recientemente (Dt 33).

Una referencia a la bendición que se alarga en Sal 115 hasta el final del mismo, incluyendo entonces Sal 115,12-18, donde, además de lo señalado en las líneas anteriores, hay que mencionar que Sal 115,16-18 apuntarían a comprender la bendición como la respuesta de las criaturas divinas a la bendición que Dios les da mediante el don de la vida. Una bendición que, en las referencias del final de Sal 115, evocaría quizás – así lo indican P. Buis o G. Ravasi- a Nm 6,22-27, otro importante pasaje del Pentateuco, quizás uno de los más bellos del mismo, en el que Dios transmite a Moisés la conocida bendición sacerdotal: una bendición que ofrece vida y protección de Dios a los que la reciben, y que resalta la oferta y la iniciativa divinas (triple repetición del nombre Yahveh), canalizadas en este caso a través del sacerdote, que invoca el nombre de Yahveh, que es quien bendice a los israelitas⁴⁶.

⁴⁵ J. A. KAEFER, *o.c.* (nota 42), p. 270-271; J.-P. SONNET, *o.c.* (nota 42), p.207-211.

⁴⁶ No se olvide que no sólo el sacerdote, sino todos los que tienen alguna autoridad (el padre, el rey) pueden transmitir una bendición. Sobre estos aspectos, véanse P. BUIS, *El libro de los Números* (Cuadernos bíblicos 78), Estella (Navarra) 1993, 31-32; F. GARCÍA LÓPEZ, *o.c.* (nota 42), p.250; F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *o.c.* (nota 18), p.287; B. A. LEVINE, *Numbers 1-20* (The Anchor Bible 4A), New York 1993, 227; G. RAVASI, *o.c.* (nota 1), p.376; F. VARO, *Números* (Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén 2), Bilbao 2008, 73-74.

4. Orar Sal 113-115 con Moisés

En el apartado anterior se han presentado con detalle los elementos que, enmarcados en la *pentateuquización* de una importante parte del Salterio, permiten subrayar la *mosaicización* de Sal 113-115. En éste que ahora comienza queremos desarrollar este último aspecto en relación con lo señalado en el apartado que abre nuestra colaboración, en donde se señala la cercanía de Sal 113-115 con la alegría y la felicidad porque Dios es Yahveh, el salvador, y en donde se subraya sobremanera la importancia de considerar el Salterio como un libro de oración.

Como señalábamos, un importante aspecto de los Salmos es el dialógico. El Salterio es un camino excelente para dejarse alcanzar por la venida de Dios, de ese Dios que habla al orante, quien lo recibe, dirigiéndose a él «con todo su corazón, con toda su alma, con todo su ser», ya que los Salmos son puestas en escena ante Dios, en forma poética, de la dinámica y dramática de la vida, y en cuanto tales se recitan o cantan⁴⁷.

El autor de dichas composiciones, el poeta, expresa con palabras el sentir interior, el sentimiento en sus múltiples facetas y variedades, al transformar en poema una experiencia personal, que no tiene obligatoriamente que ser la suya propia: vergüenza, nostalgia, ira, cariño, angustia, duelo, entusiasmo, simpatía, lástima. La palabra poética es expresión de una experiencia humana y por eso es importante considerarla en su unidad y unicidad. En el caso de la alabanza, la forma verbal o expresión de la misma «se contenta muchas veces con fijar un momento culminante o con aludir, ya que se conoce la historia que se alaba»⁴⁸.

Se ha dicho en más de una ocasión que la alabanza no es interesada; que es gozosa, exultante, gratuita, generosa, ya que el que alaba reconoce la bondad del otro: «invitar a la alabanza es salir de sí para hacer que otros salgan también de sí y dirigirse juntos a Dios para encontrarse con él»⁴⁹. Sal 113-115 son un himno de alabanza de la incomparable divinidad de Yahveh⁵⁰. Una alabanza a un Dios cuyo nombre es Yahveh, cuya gloria está en los cielos, desde donde desciende para salvar a los pobres y necesitados (Sal 113). Una alabanza a un Dios que es Yahveh, porque salva. El sacó a Israel de Egipto e hizo de él su morada; por eso, toda la tierra tiembla y danza ante él (Sal 114). Una alabanza, un canto, a ese Dios Yahveh, Dios personal, Dios salvador⁵¹.

Una alabanza que está pronunciada por un orante que presenta un enorme parecido con Moisés, cuyo recorrido vital parece estar más que evocado en Sal 113-115. Pero, como ha sido ya señalado, los Salmos objeto de nuestro interés parecen, por un lado, dar una importancia particular a Ex 3-34 (mención de la gloria de Dios en Sal 113 y 115) y, por otro, no incluyen únicamente referencias a este importante libro del Pentateuco, sino también al Deuteronomio y, en menor medida, a Números. Importante es, al mismo tiempo, no olvidar la centralidad que poseen en Sal 113-115 las menciones a lo incomparable de Dios, a su carácter excelso, único. Un Dios que es Yahveh, auxilio, escudo, y que en cuanto tal está en claro contraste y oposición con otros dioses, «ídolos de plata y oro, obra de manos de hombres, que tienen boca y no hablan, ojos y no ven...» (Sal 115).

De ahí que podemos indicar que Sal 113-115 parecen presentar a un orante de enorme parecido con Moisés, que recorre, sin embargo, en dichos Salmos un itinerario particular. Se trata quizás de un Moisés que alaba generosa y gratuitamente a Yahveh, a

⁴⁷ P. DESELAERS, *o.c.* (nota 5), p.159-161.

⁴⁸ L. ALONSO SCHÖKEL, *o.c.* (nota 6), p.20, 28; L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *o.c.* (nota 5), p.75.

⁴⁹ A. WENIN, *Le livre des Louanges*. Entrer dans les Psaumes (Écritures 6), Bruxelles 2001, 44-45.

⁵⁰ F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *o.c.* (nota 18), p.246.

⁵¹ G. RAVASI, *o.c.* (nota 1), p.372.

su gloria; a un Yahveh cuya gloria se manifiesta en su cercanía y su distancia. Es, sin embargo, un Moisés cuya alabanza a este Dios «que mora en las alturas e hizo salir a Israel de Egipto» se encuentra profundamente amenazada, erosionada por el reconocimiento y la alabanza a otros dioses, ídolos de oro y plata, pero en los que se puede creer y confiar (Sal 115,8). Dicho con otras palabras, el poeta expresa probablemente en Sal 113-115 la lucha de sentimientos presente en el orante (Moisés), que 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. Y presenta al mismo tiempo el camino que puede recorrer este orante para conjugar y vivir de la manera más equilibrada posible esa fe y confianza profundamente arraigadas en el nombre de Yahveh y esa amenazante y tentadora fuerza de atracción que poseen esos ídolos y divinidades, aparentemente muertos («boca tienen y no hablan, ojos tienen y no ven, orejas tienen y no oyen, nariz tienen y no olfatean, manos tienen y no palpan, pies tienen y no caminan, ni articulan con su garganta»), pero que curiosamente están vivos, en la medida en que los que los construyen y adoran pueden confiar también en ellos.

Es precisamente sobre este camino sobre el que queremos centrar nuestra atención en las líneas que siguen a continuación, para resaltar la relación que parece existir entre el modo como Moisés vive dos episodios fundamentales de su vida (el trayecto narrado en el libro del Éxodo; la bendición de las tribus de Israel) y el modo como se puede vivir la confianza en la gloria de Yahveh cuando ésta se encuentra erosionada y acompañada de la llamada, la tentación, a confiar en otras divinidades distintas al Dios cercano y distante conocido por Moisés y adorado por el orante de Sal 113-115. Formulado en forma de tesis: quien confía en Yahveh, su roca y salvador, y experimenta al mismo tiempo una fuerte invitación a confiar en otros dioses o ídolos, puede vivir esa situación aparentemente contradictoria siguiendo la estela de Moisés, el mediador, y de Moisés, el que bendice a las tribus de Israel.

No deja de sorprender el paralelismo que parece haber entre el movimiento interior que refleja Sal 113-115 (adorar a Yahveh – adorar a los ídolos) y los acontecimientos que vive Moisés en Ex 3-34, en relación con lo vivido por Israel (confianza en Dios – confianza en el becerro de oro). La fe y la confianza en Dios (y Moisés, su siervo) que Israel expresa en Ex 14,31⁵², punto culminante de Ex 3-14, comienza a tambalearse en algunos episodios del desierto (Ex 15-18) y tiene su caída más espectacular en el episodio de la construcción del becerro de oro (Ex 32-34), en donde la presencia de Dios en medio de su pueblo como el Dios de la alianza queda muy deteriorada y amenazada. En esa situación, Moisés, actuando como mediador, intercede ante Dios para que siga presente en medio de su pueblo y continúe caminando con él en dirección a la tierra prometida, mostrándole su gloria, revelándole su ser, su rostro, su nombre.

También el orante de Sal 113-115, que alaba confiada desprendida y generosamente a Yahveh⁵³, el salvador, el que mora en las alturas, y confía profundamente en su nombre glorioso, atraviesa por una situación parecida a la de la construcción del becerro de oro, en la que dicha fe y confianza quedan tocadas, amenazadas y dañadas. En ese momento, tiene en su mano recorrer el camino de la mediación que recorrió Moisés en Ex 32-34. Tiene en su mano pedir a Dios que muestre su gloria, que revele su ser, que dé a

⁵² Recuérdese el texto bíblico: «Vio, pues, Israel el gran poderío que Yahveh había ejercitado contra los egipcios, y el pueblo temió a Yahveh y en Moisés, su siervo». Como señala J. L. SKA, *o.c.* (nota 29), p.143-144, «conviene notar que no se trata exactamente de la misma fe en Ex 4,31 y Ex 14,31. La de Ex 14,31 describe la relación de confianza que une ya a Israel con Yahveh y Moisés, algo que no llegaba a darse en Ex 4,31».

⁵³ Algún autor ha señalado que la alabanza es uno de los rostros del amor, en la medida en que participa de su aspecto desinteresado y sobreabundante, resaltando las maravillas del otro desde el olvido de sí. Véase A. WÉNIN, *o.c.* (nota 49), p.56-57.

conocer y pronuncie su nombre, únicamente «por su bondad y su lealtad» (Sal 115,1)⁵⁴. Recordando en este momento la bella interpretación de L. Alonso Schökel y G. Gutiérrez de la revelación de Dios de Ex 34,5-7⁵⁵, puede, quizás en medio de un gran movimiento interior de confusión (atracción de los ídolos, dioses de plata y oro), ser mediador, invocando humildemente a Dios, para guardar posteriormente silencio y poder oír así el nombre de Dios pronunciado por él mismo. Atacado, acosado y ensordecido quizás por muchos y grandes ruidos procedentes de esos dioses que tienen boca y no hablan, el orante puede poner en su boca una única petición («da gloria a tu nombre»), con la que pide a Dios «que se glorifique, mostrando su gloria en aquel momento y lugar... no mostrando su figura, sino su acción leal y fiel»⁵⁶. Una petición con la que ciertamente «se renuncia a toda glorificación propia»⁵⁷, y en la que puede recoger también toda la angustia que quizás le acecha y expresar su silenciosa disposición a no pronunciar más palabras y poder oír así el nombre glorioso, leal y fiel de Yahveh.

Igualmente, en esa petición puede también incorporar e incluir su esperanza y su convicción de que Dios va a cambiar. Recuértese que, como se ha señalado en páginas precedentes, Moisés deja claro en Ex 32-34, especialmente en Ex 33,18ss, cómo es Dios el que cambia y se transforma, manifestando y haciendo cercana su misericordia a Israel, y no, en cambio, su ira. El orante de Sal 113-115, que, al hacerse más presente el ser de otras divinidades, se encuentra quizás confundido en relación con el ser de Dios, puede expresar en su breve y condensada petición su apertura, deseo y disposición a conocer a Dios de un modo distinto, a acoger a un Dios que le puede manifestar características y particularidades distintas de él, a un Dios que puede cambiar. Una apertura, un deseo y disposición del orante no exentas quizás de estupor o sorpresa, pues ¿cómo puede ser que Dios, el cercano y distante, el que mora en los cielos y levanta del polvo al indigente, cambie? Y si cambia, ¿en qué puede consistir dicha transformación?

Si orar desde la mediación lleva consigo orar con una enorme dosis o carga de generosidad, desprendimiento y gratuidad, algo parecido puede decirse respecto al hecho de orar desde la bendición o hacerlo en cuanto patriarca que bendice al modo de Moisés. Recordamos lo señalado en páginas precedentes respecto a las conexiones de Sal 113-115 y Dt 33. Recordamos ahora también cómo Dt 33, cuarto título del libro del Deuteronomio, está precedido por una parte del libro (Dt 28,69-32,52), en donde podemos encontrar más de una referencia a la idolatría. Así, en la unidad Dt 28,69-30,20, la de la alianza de Moab; en particular, en Dt 29. Igualmente, en Dt 32, especialmente en Dt 32,15-18, al mencionar los sacrificios y ofrendas a dioses que no conocían⁵⁸. Y no hay que olvidar tampoco que, a partir de Dt 31,14, Moisés aparece como el que responde obedientemente a Dios, incluso cuando éste le revela, le

⁵⁴ No se olvide que bondad y lealtad son términos centrales en Ex 34,5-7.

⁵⁵ L. ALONSO SCHÖKEL – G. GUTIÉRREZ, *La misión de Moisés*. Meditaciones bíblicas, Santander 1989, 114-115: «El trabajo de interpretación lleva a pensar que en este momento – cuando el Señor baja y Moisés siente la presencia- Moisés pronuncia el nombre de Yavé y, al pronunciarlo, el eco le devuelve la misma palabra. Pero, en el eco humano, la voz enviada a la montaña cóncava o a la pared lisa nos es devuelta quizá con algunos armónicos de la montaña. En el caso presente no es la pronunciación de Moisés la que es devuelta por la roca; es Dios mismo el que va a pronunciar su nombre y sus títulos, y es necesario escucharlo así, porque cuando un hombre pronuncia el nombre de Dios, lo empequeñece en sus labios. Hay que invocar humildemente, y luego guardar silencio para oír el nombre de Dios pronunciado por él mismo y escuchar cómo suena».

⁵⁶ L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *o.c.* (nota 20), p.1407-1408.

⁵⁷ H.-J. KRAUS, *o.c.* (nota 20), p.559.

⁵⁸ P. BOVATI, *Paternità di Dio e giustizia. Un commento al Cantico di Mosè*: CivCatt 150 (1999) 331; G. BRAULIK, *Deuteronomium 16,18-34,12*, 230-231; G. PAPOLA, *o.c.* (nota 42), p.157, 270.

manifiesta (teofanía) que va a morir y no va a entrar en la tierra prometida. Un Moisés obediente, generoso, desprendido, que, precisamente por eso, muere en plena vitalidad, muere «a los 120 años, sin que se debilitara su vista ni se perdiera su vigor» (Dt 34,7)⁵⁹. Pues bien, estas referencias de las unidades textuales cercanas a Dt 33 subrayan y completan el aspecto central de Moisés en dicho capítulo: Moisés, que está a punto de morir, genera vida a través de la bendición, con la mirada puesta en el futuro, desde la convicción de que todo podrá únicamente girar en torno al señorío de Yahveh, en quien se puede morar en seguro (raíz *bāṭah*). De ahí que el orante de Sal 113-115, además de rezar como mediador, puede hacerlo como patriarca que otorga su bendición al modo de Moisés. En un contexto de muerte, en un contexto en que los ídolos amenazan y erosionan, unos ídolos que están muertos y no vivos, pues «boca tienen y no hablan, ojos tienen y no ven...» (Sal 115,4-8)⁶⁰, el que reza el Salmo 113-115 puede orientar su bendición, expresando con apertura, generosidad, desprendimiento y suma gratuidad la triple e importante repetición de los versículos centrales de Sal 115: «confía (d) en Yahveh, El es su auxilio y su escudo». Una exhortación a la confianza en Yahveh, en Él (tres veces mencionado en vv.9-11), «en el único y verdadero Dios, cuya identidad es Yahveh»⁶¹, porque Él ofrece vida y protección: «Yahveh nos recuerda, nos bendecirá» (Sal 115,12). Una bendición que tiene que ver con el futuro, con la vida («Yahveh os acreciente, a vosotros y a vuestros hijos. Benditos seáis vosotros de Yahveh»; Sal 115,14-15). Por tanto, el que al acercarse a alabar a Yahveh se encuentre amenazado y *torturado* por la presencia de los ídolos y de la confianza que en ellos puede depositar, tiene en su mano pronunciar unas breves y densas palabras (confiar en Yahveh, que bendice), equivalencia de la generosa y desprendida bendición pronunciada por Moisés en Dt 33.

Rezar entonces el Sal 113-115 como mediador y agente de bendición es algo que también otros orantes de otros tiempos, de hoy por ejemplo, pueden realizar. El creyente que reza un Salmo «se identifica, no con el autor, sino con el yo del poema, con el orante, pues el orante es ahora él» y quiere «alcanzar al Dios verdadero y adorarlo espiritualmente y de verdad»⁶². Sal 113-115, y de manera particular Sal 115, es un canto al Dios personal de la Biblia, a Yahveh, cuyo nombre es santo⁶³. Un canto que, entonado desde los dos aspectos del *orante Moisés* de Sal 113-115, puede resonar en muchos y distintos lugares de nuestra geografía, en los que también se pida «no a nosotros, Yahveh, no a nosotros, sino a tu nombre da gloria».

⁵⁹ Sobre el sentido de la obediencia y generosidad de Moisés pueden verse: J.-P. SONNET, *Le rendez-vous du Dieu vivant. La mort de Moïse dans l'intrigue du Deutéronome (Dt 1-4 et Dt 31-34)*: NRT 123 (2001) 354-355, 369; ÍD., *o.c.* (nota 42), p.193.

⁶⁰ Recuérdese lo señalado en el apartado 2 de nuestras páginas: «La vida y la muerte, o los vivos (Dios y los hombres vivientes) y los muertos (los ídolos, los otros dioses) son, pues, un paradigma destacado de Sal 115».

⁶¹ F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *o.c.* (nota 18), p.285.

⁶² L. ALONSO SCHÖKEL, *o.c.* (nota 6), p.28; L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *o.c.* (nota 5), p.78-80.

⁶³ G. RAVASI, *o.c.* (nota 1), p.372.