

EL MESÍAS, DON SALVÍFICO

SANTIAGO AUSÍN

La doctrina mesiánica tiene sus inicios en la época monárquica, cuando hay necesidad de fundamentar la sucesión dinástica de la casa de David; los profetas, como portavoces de la palabra de Dios, interpretan en clave religiosa los acontecimientos que viven y descubren en las circunstancias puramente humanas —políticas y sociales— las categorías teológicas de la historia de la salvación. Pero no es ahora el momento de exponer la doctrina mesiánica ni su progresivo desarrollo hasta los albores del Nuevo Testamento; sólo quisiéramos mostrar que Mesías y Mesianismo no son categorías abstractas que fundamentan la religiosidad bíblica, heredada en el cristianismo; mesianismo no se identifica con la idea de salvación genérica ni con el progreso humano, ni con la esperanza de nuevos tiempos en que los hombres podrán desarrollar en paz y libertad sus posibilidades, sino que equivale a la esperanza en Dios, el único que llevará a cabo una intervención concreta y definitiva que cambiará el rumbo de la historia; será una intervención sólo comparable al acto creador que dio origen al cosmos.

En este trabajo queremos mostrar que la presencia del Mesías implica una acción concreta, realizada por Dios de modo exclusivo y circunscrita a un momento histórico determinado. En concreto, para señalar que el Mesías no es fruto del devenir de la historia ni del esfuerzo humano, sino donación exclusiva de Dios, seguiremos el rumbo que marca el oráculo central del libro del Emmanuel contenido en Is 9, 1-6; después estudiaremos el salmo segundo, el salmo mesiánico más característico; y finalmente nos detendremos en el salmo 110, porque describe las cualidades transcendentales del Mesías. Dividimos el trabajo en tres partes, cada una de las cuales se centrará en los aspectos siguientes:

I) La llegada del Mesías supone una iniciativa exclusiva de Dios, que rompe el hilo ordinario de la historia y que supera el normal progreso humano (Is 9, 1-6).

II) La presencia mesiánica se lleva a cabo en un momento concreto de la historia y se circunscribe a un ámbito geográfico determinado (Sal 2).

III) La salvación otorgada por Dios requiere la presencia de alguien que encarne el ideal mesiánico y haga partícipes de él al resto de los hombres (Sal 110).

1. *El Mesías, iniciativa exclusiva de Dios (Is 9, 1-6)*

El himno del «libro del Emmanuel», recogido en Is 9, 1-6 es uno de los más estudiados y más complicados del libro de Isaías. Los comentaristas coinciden en reconocer que es un poema de exaltación y de acción de gracias a Dios, el único que proporciona al pueblo una nueva etapa de paz y de progreso; a partir de este consenso, en la historia de la exégesis se han dado tres interpretaciones diferentes:

— en la opinión más clásica se trata de un *himno mesiánico* que engarza la doctrina de Is 7, 10-15 con la de Is 11, 1-9; los tres oráculos, considerados en bloque anuncian el nacimiento del Mesías o de un rey de Judá que prefigura al Mesías¹.

— más recientemente, a raíz de los artículos de G. von Rad y de A. Alt², sin negarle necesariamente su carácter mesiánico, se viene considerando como *himno de entronización*, compuesto para la celebración litúrgica que tendría lugar el día de la coronación del monarca entrante³. Esta

1. Cfr. J. COPPENS, *Le messianisme royal*, París 1968, pp. 77-92; E. TESTA, «L'Emmanuele e la Santa Sion» en *Studi biblici franciscani, liber annuus*, 25 (1978) 181-185; L. ALONSO-SCHÖKEL-J. L. SICRE, *Los Profetas*, t. I, Madrid 1980. pp. 155-157.

2. G. VON RAD, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca 1975, p. 198 (la primera edición alemana es de 1952); A. Alt «Jesaja 8, 23-9, 6: Befreiungsnacht und Krönungstag» en *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, Munich 1953, pp. 206-225.

3. En realidad los textos bíblicos que reseñan la ascensión al trono de los reyes no mencionan ninguna ceremonia litúrgica (cfr. 1 R 1, 33-48; 2 R 9, 12-14), aunque tampoco dan pie para pensar que no existiera.

explicación ha tenido un eco extraordinario y podría decirse que es seguida sin discusión por casi todos los comentaristas actuales⁴.

— sin embargo, no faltan quienes defienden que es un *himno de alabanza* a Dios por el nacimiento de un descendiente desconocido de David; no se canta tanto la presencia de un davídica que prefigura al Mesías, sino el hecho de que la dinastía sigue asegurada, gracias al nacimiento de un vástago del monarca reinante⁵.

Junto al problema del objeto concreto de la alabanza sigue abierta la polémica sobre el momento de composición, y sobre el rey a quien se honra. Algunos, como Duhm, Fohrer, Mowinckel⁶ llegaron a considerarlo como un oráculo postexílico que anunciaba la llegada de un jefe que restauraría el reino al modo de David y encumbraría a Israel a un poder internacional. La mayoría, siguiendo a A. Alt y a J. Lindblom⁷, lo interpretan como un oráculo del s. VIII (quizás del propio Isaías) que presenta y exalta la figura de Ezequías⁸, el hijo de Ajaz, que llevó a cabo una importante reforma religiosa y política en Judá, después de desaparecer el reino de norte invadido por Asiria; en los últimos años se va abriendo paso la hipótesis de que el rey anunciado es Josías (640-609 a. C.), argumentando que este poema pertenece a la redacción josíánica del libro de Isaías⁹.

La última cuestión, menos relevante, es si el niño celebrado en el himno es el Emmanuel de Is 7, 14. Los que identifican ambos personajes atribuyen los dos oráculos al mismo Isaías, que en la profecía del Emmanuel anuncia al hijo y sucesor de Ajaz, como señal de la protección divina al pueblo, y en este poema canta su nacimiento y sus cualidades¹⁰. La

4. J. VERMEYLEN, *Du Prophète Isaïe à l'Apocalyptique*, París 1977, t. I, pp. 232-245 y R. E. CLEMENTS, *Isaiah 1-39* (The New Century Bible Commentary), London 1994 (la primera edición alemana es de 1980).

5. P. D. VEGNER, «A Re-examination of Isaiah IX 1-6» en *VT* 53 (1992) 103-112; es el último trabajo publicado sobre esta hipótesis y contiene la bibliografía más importante que la avala.

6. S. MOWINCKEL, *He that Cometh*, E. T. by G. W. Anderson, Oxford 1956.

7. J. LINDBLOM, *A Study of the Immanuel Section in Isaiah. Isa VII, 1-IX, 6*, Lund 1958.

8. Cfr M. A. SWEENEY, *Isaiah 1-39, with Introduction to Prophetic Literature*, Michigan-Cambridge 1996, pp. 175-188, que aporta una minuciosa discusión y una bibliografía amplia y actual.

9. Probablemente los autores actuales más representativos de esta hipótesis son H. BARTH, *Die Jesaja. Worte in der Josiazeit*, Neukirchen-Vluyn 1977; J. VERMEYLEN, o. c., t. I, p. 245 y R. E. CLEMENTS, o. c., pp. 103-109.

10. J. COPPENS, «Le roi idéal d'Isaïe IX, 5-6 et XI, 1-5» en *A la Rencontre de Dieu. Mémoires A. Gelin*, Le Puy 1961, pp. 90-91; P. AUVRAY, *Isaïe 1-39*, Paris 1972, pp. 122-126.

mayoría suponen que Is 9, 1-6 es una relectura de la profecía del Emmanuel, elaborada por el propio Isaías o, más probablemente, por otro autor posterior¹¹. En todo caso entre ambos oráculos hay una diferencia digna de tener en cuenta: el anuncio del Emmanuel exige la fe de Ajaz y hasta la presupone, mientras que el nacimiento del niño proclamado en Is 9, 1-6 acaece de modo incondicional.

Aun teniendo en cuenta este triple bloque de problemas, nos interesa subrayar que el análisis detenido del himno refuerza el convencimiento de que sólo el Señor cambia el rumbo de la historia; el nueva rey es la señal de que el Señor actúa de modo sorpresivo y eficaz a favor de los suyos.

El poema de Is 9, 1-6 forma una unidad literaria en la que no se perciben adiciones posteriores¹²; está escrito en poesía, de modo que los cambios de sujeto son los que marcan las secciones del mismo. Consta, por tanto, de cinco estrofas; las dos primeras indican los motivos de la alabanza a Dios (nueva etapa de prosperidad, nueva etapa de alegría), y las tres siguientes explican y concretan estos motivos (final de la opresión, final de la guerra, presencia del nuevo heredero en la dinastía)¹³.

a) *Una nueva etapa de prosperidad*

La primera estrofa está en tercera persona y tiene al «pueblo» como sujeto: anticipa prolépticamente el motivo de la alabanza y agradecimiento a Dios, a saber, la experiencia gozosa de pasar del caos a la prosperidad, de las tinieblas a la luz:

11. Así J. VERMEYLEN, *o. c.*, p. 234 y los que atribuyen esta perícopa a la relectura hecha en el s. VII para fundamentar la reforma de Josías.

12. La discusión está centrada en si el final del v. 23 pertenece al himno originario. Ya la versión de los LXX unía este versículo al poema; pero fue A. Alt quien en el artículo citado más arriba (en nota 2) mostraba que 8, 23b contenía una estructura estrófica similar a 9, 1-6. Sin embargo otros muchos autores consideran que Is 8, 23b es una introducción en prosa redactada por el mismo autor del himno o por otro posterior (cfr. J. A. EMERTON, «Some Linguistic and Historical Problems in Isaiah VIII, 23» en *JSS* 14 (1969) 151-175). Preferimos no tomar partido en la discusión que afecta poco al objetivo que queremos desarrollar. Los datos principales de la disputa pueden verse en H. WILDBERGER, *Isaiah 1-12. A Commentary*, Minneapolis 1986, pp. 387-389; J. Vermeylen, *o. c.*, p. 237-238.

13. Cfr B. RENAUD, «La forme poetique d'Is 9, 1-6» en A CAQUOT, S. Légain et M. TARDIEU (eds.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Delcor*, Neukirchen-Vluyn 1985, pp. 331-348; H. WILDBERGER, *o. c.*, pp. 389.

«El pueblo que andaba en tinieblas ha visto una luz grande; sobre los que habitaban en el país de la sombra ha resplandecido la luz» (Is 9, 1).

El lenguaje poético de este primer versículo encierra un cierto aire de misterio que subraya el estado de postración en que se encuentra el pueblo y el paso repentino a una nueva situación. «El pueblo»: este término mantiene a propósito el alcance ambiguo de la profecía porque puede referirse a Israel, o a Judá, o a los dos reinos unidos. La «tiniebla-sombra» y la «luz» son imágenes frecuentes en los salmos, para reflejar el paso de la esclavitud a la libertad¹⁴; más aún, la «luz» se identifica con la salvación que Dios conlleva y con Dios mismo¹⁵. Pero, sobre todo, estas imágenes expresan que el pueblo (y el hombre en general) es mero receptor de «la luz», no interviene activamente para crearla, sino que se siente sorpresivamente inundados por ella. La percepción de que Dios —la luz— se presenta sin esperarlo, da origen a este himno de alabanza.

En esta primera estrofa no hay referencias concretas ni geográficas ni históricas; solamente se reflejan las actitudes de los protagonistas: el pueblo que recibe con asombro la luz, y Dios que interviene inesperadamente con una acción salvadora. Sin embargo, conviene señalar que el profeta no habla del hombre en general, sino del «pueblo de la alianza», como se desprende de los dos términos utilizados, «pueblo que camina» (*'am habolkîm*) y «país de la sombra» (*'eres şalmāwet*).

b) *Una nueva etapa de alegría*

La segunda estrofa está redactada en segunda persona, referida a Dios, marcando el contraste con la anterior. Las dos describen lo mismo, pero mientras la primera se centra en el pueblo como receptor de la salvación, ésta destaca la figura del Señor, como único autor y responsable de la etapa nueva que se inaugura. La primera estrofa, además, usa la imagen de la luz, quizás como eco del primer acto creador en que Dios hizo la luz dentro del caos tenebroso; ésta segunda subraya la alegría y el gozo que produce el orden de las cosas.

14. «Los que habitan en la tinieblas y en la sombra» son los prisioneros que, al saberse liberados, agradecen a Dios la libertad que les alcanza (Sal 107, 10. 14).

15. «El Señor es mi luz y mi salvación» (Sal 27, 1) es expresión clara de que la luz se identifica con la salvación y ésta sólo se encuentra en Dios (cfr. Sal 18, 29; 36, 10; 56, 14, etc).

*«Tú le has aumentado el gozo¹⁶
has hecho crecer su alegría;
como quien se alegra en la cosecha
como quien se goza en el reparto del botín» (Is 9, 2).*

El gozo y la alegría, especialmente cuando están literariamente unidas, vienen a ser términos técnicos del lenguaje cultural para expresar que Dios colma con creces los deseos del orante (cfr Sal 43, 4; 91, 15; 21, 2, etc.). La segunda parte de la estrofa desarrolla el contenido de la primera con dos comparaciones, la cosecha y el botín de guerra; las dos circunstancias son paradigma de celebración, porque sus protagonistas, labrador y soldado, han cumplido su objetivo y sienten recompensados sus esfuerzos. Sin embargo, tampoco aquí se describen circunstancias históricas concretas, ni se alude a acciones específicas del Señor, sino que únicamente se proclama con la insistencia propia del paralelismo sinonímico el efecto que produce la intervención divina en la historia del pueblo. Puesto que toda fiesta celebra un hecho especial, el ambiente festivo de esta estrofa prepara los acontecimientos extraordinarios que se cantan en los versos siguientes.

c) *Fin de la opresión*

Siguen ahora tres cláusulas explicativas (vv. 3-5) con la partícula *kî* (*porque*), que desarrollan los motivos de la alabanza; es la parte central y más relevante del poema.

La primera cláusula (estrofa tercera) describe la liberación que el Señor ha llevado a cabo destrozando los símbolos de la opresión política.

*«Porque el yugo que pesaba sobre ellos,
la barra que hay sobre sus hombros,
y el bastón de su opresor
los has quebrado como el día de Madián» (Is 9, 3).*

El verbo principal («has quebrado») está en segunda persona, como en la estrofa anterior y también en perfecto; por tanto la alegría y gozo del pueblo se explica por la experiencia de esta intervención divina. Los

16. El texto masorético no tiene sentido; «el pueblo no» (*haggôî lo*); muchos manuscritos del Targum y de la versión siríaca traen otra lectura poco inteligible, «el pueblo para sí» (*haggôî lô*). La mayoría de los comentaristas entienden que hay que leer la alegría (*haggâlâh*), manteniendo las mismas consonantes.

términos «yugo, barra, bastón» forman parte del lenguaje poético para expresar el vasallaje tiránico¹⁷ a que normalmente los pueblos vencedores sometían a los vencidos; y «el día de Madián», es decir, el día en que Gedeón consiguió una victoria espectacular sobre los madianitas (cfr Jue 7, 16-23) llegó a ser un tópico para resaltar que los grandes éxitos se deben al Señor. Por tanto, el autor describe el final glorioso de una etapa de vasallaje cruel. Pero no aporta una información específica como para identificar una situación histórica concreta: como hemos indicado, podría ser un himno compuesto para celebrar en abstracto la conclusión de un vasallaje especialmente duro, gracias al nacimiento o entronización de un heredero desconocido de la dinastía de David¹⁸; o para el nacimiento/entronización de Ezequías¹⁹; o finalmente, para el nacimiento/entronización de Josías²⁰, el promotor de la gran reforma religiosa.

En cualquier caso el himno celebra que el Señor intervino eficazmente para terminar con la opresión y, aunque el profeta pudo haber sublimado el acontecimiento, su origen tuvo que ser un hecho histórico bien determinado.

d) *Fin de la guerra*

La segunda cláusula (cuarta estrofa) proclama el final de una contienda bélica, que se presupone sangrienta y larga. De nuevo cambia el sujeto,

17. El primer término que hemos traducido por «yugo» (*ol subbóló*) aparece sólo en Isaías (10, 27; 14, 25) para expresar la tiranía de Asiria; la «barra» (*matteb* o *môôtô*) indica el cayado de los pastores para golpear al ganado (Job 39, 7) o el de los capataces para espolear a los esclavos (Ex 5, 6; 10, 13). El «bastón» (*šebet*) es el cetro de mando de los gobernantes (Is 14, 5; Am 1, 5. 8); los tres términos unidos refuerzan la idea de opresión tiránica (cfr. H. WILDBERGER, *o. c.*, p. 397).

18. Probablemente estas expresiones y las de todo el himno pertenecen al lenguaje estereotipado de la corte davídica que veía en cada vástago heredero al representante divino que habría de poner fin a la opresión pasada y habrá de traer una nueva etapa de bienestar (cfr. R. E. CLEMENTS, *o. c.*, p. 106-107).

19. Los defensores de esta hipótesis se apoyan en que Ajaz, al pedir ayuda a Asiria, favoreció la invasión de Samaría y la destrucción definitiva del reino del norte (722-721 a. C.); este himno sería una interpelación a Ezequías para que desistiera de pactar con Egipto en contra de Asiria, y para que pudiera mantener la estabilidad de Judá y la posibilidad de anexionarse Israel (cfr. R. E. CLEMENTS, *o. c.*, p. 105; M. A. SWEENEY, *o. c.*, p. 182).

20. Los que atribuyen el himno a la época de Josías subrayan que Ezequías nunca consiguió nada en el reino del norte; en cambio, Josías llegó a reconquistar parte de Samaría y, aprovechando la decadencia de Asiria, llegó a sacudirse las obligaciones de vasallaje; además nunca pactó con Egipto, como se ve por su muerte en la batalla de Karkemis (cfr. J. VERMEYLEN, *o. c.*, p. 245).

que ahora es de tercera persona, como en la primera estrofa. No describe la acción de Dios, sino sus efectos cerrando de esta forma el esquema quiástico de estas estrofas:

*«Porque toda bota que pisa con estrépito
y el manto empapado en sangre
serán destinados al fuego
y pasto de las llamas» (Is 9, 4).*

El final de la guerra es la confirmación de que la opresión ha terminado (v. 3) y de que Dios ha traído la alegría al pueblo (v. 2). Las imágenes tomadas del lenguaje castrense que aquí aparecen son habituales en los salmos que cantan la intervención divina a favor del orante que se debate en una lucha desigual (cfr Sal 21)²¹, y son también típicas del lenguaje palaciego que ve la llegada del nuevo heredero como la inauguración de la paz; los oráculos contra las naciones son también consecuencia de esa idea cortesana.

Esta estrofa, como la anterior, seguramente se refiere a un acontecimiento concreto, especialmente importante para el pueblo, pero su lenguaje poético impide descubrir a qué batalla podría aludir; en la dinámica del poema es un paso más que prepara el momento cumbre de la intervención divina con la llegada del nuevo rey.

e) *La presencia del heredero*

La tercera cláusula (quinta estrofa) marca el cenit del poema: no habla de situaciones o circunstancias que pueden generalizarse poéticamente, sino de la persona concreta del rey y de sus cualidades:

*«Porque un niño nos ha nacido
un hijo se nos ha dado.
El dominio reposa sobre sus hombros, y su nombre es
admirable consejero, guerrero divino
padre sempiterno, príncipe de la paz» (Is 9, 5).*

21. La palabra *s'ôn* ha sido interpretada por algunos como «sandalia macedónica», lo cual ha dado pie a asignar el poema a la época helenista; más bien parece que se deriva del acádico *sénú* (bota militar) y, por tanto, propia del lenguaje preexílico (cfr. J. VERMEYLEN, *o. c.*, p. 240).

El anuncio del rey contiene tres rasgos significativos, su nacimiento, su dignidad, y sus cualidades contenidas en los nombres que recibe.

a) *Su nacimiento*. Esta estrofa es un quebradero de cabeza para los comentaristas que siguen debatiendo si se trata del nacimiento o de la entronización del monarca. Los que suponen el nacimiento del príncipe interpretan la estrofa como el anuncio oficial, que un mensajero transmite por todo el territorio, de que ha nacido un nuevo vástago en palacio: se apoyan en que el verbo *yālad* es el término técnico de las genealogías²², y en que la forma pasiva (*yūlad*) es frecuente también para hablar de la generación natural (cfr Gen 4, 26; 21, 25); por tanto, no debe entenderse, según la propuesta de A. Alt, como pasiva divina, para indicar la adopción del monarca por parte de Dios; más aún, no hay datos de que en las fórmulas de adopción se use la forma pasiva²³. Otra razón nada desdeñable es que el sustantivo *yeled* (niño) no se aplica al rey que va a ser entronizado, porque se le supone ya mayor de edad²⁴. El propio Isaías usa un fórmula similar al referirse a sus hijos, de los que dice «los niños que Dios me ha dado» (*yelādīm ašer nātan lī yhwš*) (Is 8, 18).

En cambio, los que interpretan el anuncio del nacimiento como fórmula de entronización, responden que tanto *yeled* como *yālad* están aquí utilizados en sentido figurado, lo mismo que en Sal 2, 7; el sustantivo *yeled* no indica aquí la edad, sino la condición filial, pues por el paralelismo sinonímico tiene el mismo sentido que *ben* (hijo); y el rey, por ser descendiente de David, es considerado hijo de Dios, lógicamente hijo adoptivo, a tenor de la profecía de Natán, «Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo» (2 S 7, 14). Pero el argumento aducido con más frecuencia es la semejanza del versículo con el ritual egipcio de coronación, como veremos más adelante.

22. La mayor frecuencia de este verbo se da en el Génesis y en el primeo de Corónicas; el sujeto es tanto el hombre como la mujer, pero apenas aparece con Dios como sujeto: solamente en Sal 2, 7, en Sal 110, 3 (LXX) y en Dt 32, 15. 18; en todos estos casos es fácil comprender que se usa en sentido figurado de adopción. Cfr J. SCHREINER, «yālad» en *TbWAT*, III (1982) 633-639.

23. P. D. WEGNER, *a. c.*, p. 106-107.

24. No puede aducirse como explicación el texto de 1R 12, 8 en el que *yelādīm* (los jóvenes) se opone a *zeqānīm* (ancianos). Aunque aquí se mencionan dos grupos opuestos por mentalidad más que por edad, los jóvenes fogosos y contestatarios, frente a los ancianos pasivos y conservadores, sin embargo este significado no puede trasladarse al singular del sustantivo, porque tanto *yeled* como *zāqan* siempre están en relación con la edad. Cfr. N. FOX, «Royal Officials and Court Families: a New Look at the ילדים (yeladim) in 1 King 12» en *BA* 59 (1996) 225-232.

Ahora bien, aunque quizás nunca se llegue a saber con certeza si el profeta se refiere al nacimiento del heredero o a la coronación, es indudable que el nuevo rey es consecuencia de la iniciativa exclusiva de Dios y que su presencia supone un beneficio inestimable para el pueblo. El tiempo de los verbos, perfecto *qal*, es el mismo de los que anteceden: «has aumentado el gozo..., has hecho crecer la alegría..., el yugo, la vara y el bastón los has quebrado..., nos ha nacido..., se nos ha dado». La coordinación de perfectos expresa acciones simultáneas, de modo que la primera afirmación se explica por la siguiente; si las primeras tienen por sujeto a Dios (en segunda persona), la última —el advenimiento del nuevo rey— también se debe a Él; no en el sentido de que Dios haya engendrado al niño (pasiva divina), ni que Él lo haya ascendido materialmente al trono, sino porque la vida del niño o la entronización son manifestaciones de que Dios ha incidido positivamente en la historia del pueblo. La presencia del nuevo heredero rompe una etapa de deterioro social que parecía oscurecer la protección divina, e inaugura una nueva de progreso en la que lo más importante es que Dios vuelve a hacerse presente en el nuevo monarca.

Esta intervención divina supone un enorme favor para el pueblo. Así lo expresa el dativo repetido dos veces, «a nosotros (*lānû*) nos ha nacido..., a nosotros (*lānû*) se nos ha dado». El pronombre de primera persona no aparece en todo el himno, pero no puede referirse ni al profeta que hubiera usado el singular (cfr Is. 8, 18) ni a Dios que no es el hablante; sólo puede referirse al pueblo, tanto si se interpreta como el anuncio de un rey recién nacido, que el mensajero pregona por todo el país, como si se interpreta como parte de un ritual celebrado en plena asamblea festiva²⁵. La expresión de Is 8, 18 que antes hemos recogido, «los hijos que el Señor me (*lî*) ha dado», subraya que los hijos para el profeta y el rey para el pueblo son muestra de la predilección de Dios. Por otra parte, como señala oportunamente Vermeylen, con el pronombre personal el redactor ha puesto este himno en relación con el oráculo de Is 7, 14: allí se prometía al «Dios con nosotros» (*Emmanuel*), aquí se confirma la presencia favorable *para nosotros* del que representa a Dios. En la profecía del Emmanuel se exigía la fe de Ajaz, mientras que en este himno la presencia benéfica

25. A. Alt en su artículo supone que la fórmula ritual recogería un oráculo puesto en labios de Dios, y que en su origen sería un *dativum commodi*, referido a Él mismo: «hoy *me* (*lî*) ha nacido..., hoy *se me* ha dado...», con lo que se reforzaría la idea de la adopción divina del rey. Pero no hay razones textuales para este cambio y, de hecho, nadie ha insistido en esta propuesta.

de Dios en el monarca no depende de la fe ni de la confianza del pueblo: Dios actúa en su favor de modo totalmente liberal²⁶.

b) *La autoridad del monarca*. La expresión «el dominio reposa sobre sus hombros» puede ser fórmula típica de que el niño es el heredero del poder real, y esto favorecería la hipótesis del recién nacido; o podría aludir a un rito de investidura que consistía en imponer sobre los hombros del monarca entronizado la vestidura real como símbolo de que se le concedía pleno dominio (*mišrāh*) sobre sus súbditos²⁷.

Sea nacimiento o entronización, el profeta señala que el dominio le sobreviene de fuera. Al no utilizar la oración nominal sino el verbo *hāyāh* (llegar a ser, acaecer, sobrevenir) está dando a entender que el dominio es prerrogativa del cargo, de la realeza, y no de la persona. El hecho de que no aparezca Dios como sujeto (tampoco aparece en el verbo siguiente «será llamado») es un claro indicio de que toda esta estrofa se centra en el heredero más que en Dios; ahora bien, si el dominio le viene de fuera es evidente que sólo puede ser de Dios.

c) *Los títulos o nombres* que recibe el nuevo monarca han sido la base fundamental para interpretar todo el conjunto como un himno de entronización. A. Alt, en su mencionado artículo, señalaba que el protocolo real egipcio incluía la ceremonia solemne de imponer al nuevo faraón cinco nombres que resumían otras tantas características del reinado que se iniciaba²⁸. Aquí se mencionan únicamente cuatro²⁹, pero reflejan cualidades casi divinas, que habrían chocado con la mentalidad israelita a no ser que todos comprendieran que era una fórmula para reconocer en el monarca davídico la misma dignidad que otros pueblos reconocían en sus gobernantes.

26. J. Vermeylen subraya que la unidad entre los oráculos del libro del Emmanuel tuvo que ser obra del último redactor, pues el primer Isaías siempre insistió en que Dios salva a quien confía en Él y castiga a quien pone su confianza en las estrategias humanas (cfr. Is 38, 14-15; 30, 1-5; 31, 1-3). Si el himno de Is 9, 1-6 presenta a Dios actuando en favor de los suyos de modo incondicional es porque pertenece a un autor más tardío (cfr. J. VERMEYLEN, *o. c.*, pp. 233-234).

27. Cfr. H. WILDBERGER, *o. c.*, p. 400; R. G. CLEMENTS, *o. c.*, p. 103.

28. Cfr. H. WILDBERGER, *o. c.*, p. 402-406, donde recoge la intuición de Alt y los estudios que han seguido; explica también con detalle el sentido de estos nombres; cfr. también J. VERMEYLEN, *o. c.*, p. 235; O. KAISER, *o. c.*, p. 213; R. E. CLEMENTS, *o. c.*, p. 207-108.

29. Los comentaristas suelen decir que uno de los títulos se perdió en la transmisión del texto (cfr. R. E. CLEMENTS, *o. c.*, p. 108); y no han faltado quienes han intentado descubrir en el comienzo del v. 6 el quinto título, «grande en autoridad» (*rab hammišrāh*), cambiando una de las consonantes del texto masorético que dice «grande es su autoridad» (*rabāh hammišrāh*). Cfr. H. WILDBERGER, *o. c.*, p. 405.

tes³⁰; puesto que la imposición de nombres extraordinarios tenía lugar en la ceremonia de entronización, el himno habría sido compuesto para este ritual.

Sin embargo, los autores que interpretan el himno como anuncio del nacimiento de un nuevo vástago, consideran los nombres como un elemento más del oráculo de anuncio, como reflejo del lenguaje cortesano. Por ser fórmulas hechas no expresan lo que las palabras significan; simplemente anuncian virtudes ideales del monarca, pero no las características que tendrá su reinado. Estas vienen descritas en el verso siguiente y se concretan en la paz y la justicia permanentes: «Grande es su dominio, la paz no tendrá fin sobre el trono de David y sobre su reino, para restaurarlo y consolidarlo, por la equidad y la justicia» (Is 9, 6)³¹.

En cualquier caso, los títulos reflejan las cualidades del rey ideal³²: «admirable consejero» alude a la habilidad del rey como gobernante; «guerrero divino»³³ afirma la fortaleza sobrenatural de quien ha de ir al frente de las batallas; «padre sempiterno» resume la preocupación permanente y afectiva por el pueblo; «príncipe de la paz» resume la función del rey en orden a conseguir la paz, la prosperidad y el bienestar para su pueblo. Son cualidades tan excelentes que más parecen atributos divinos. Pero puesto

30. La aplicación de los títulos no implica la aceptación de los mitos egipcios, según los cuales el faraón era fruto de la hierogamia. Pero la imposición de nombres excelsos pertenecía al lenguaje cortesano de Jerusalén, como se insinúa en 1 S 2, 4; 2 S 3, 21; 1 R 11, 12, etc. Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL-J. L. SICRE, *o. c.*, p. 157; H. WILDBERGER, *o. c.*, p. 403.

31. P. D. WEGNER, *o. c.*, p. 108 insiste en que un oráculo completo de nacimiento contiene cuatro elementos (cfr. 1 S 1, 20): declaración del nacimiento, anuncio del nombre del niño; explicación de dicho nombre; y profecía-promesa sobre el futuro del niño (cfr. incluso Lc 1, 26-38).

32. La historia de los títulos en las versiones dan idea de cómo se ha discutido su valor mesiánico: La versión de los Setenta y la Vetus Latina aportan uno sólo, «ángel del gran consejo»; la recensión luciánica, sin embargo, ya añadía todas las denominaciones: «Prodigio, Consejero, Dios fuerte de los siglos, príncipe de la paz»; la Vulgata distingue seis nombres: «admirable, consejero, Dios, fuerte, padre del siglo futuro, príncipe de la paz»; el Targum aplica unos títulos a Dios y otros al misterioso personaje: «cuyo nombre parte del Consejero admirable, Dios fuerte, El que existe eternamente, se ha llamado el Mesías en cuyos días se incrementará la paz sobre nosotros». Una explicación más amplia de la exégesis de los títulos puede verse en, A. PENNA, *Isaia* en E. RINALDI (dir.) *La Sacra Bibbia*, Torino-Roma 1964, p. 117ss.

33. Literalmente significa «Dios fuerte» (*'el gibbôr*); otros textos en que aparece esta expresión (Is 10, 21; Jr 32, 18; Ne 9, 32) lo refieren a Dios y puede tener sentido literal, pero aquí tiene sentido figurado y así lo interpretan hoy todos los comentaristas. Cfr. H. WILDBERGER, *o. c.*, p. 405.

que en la Biblia nunca aparecen estos títulos unidos, habrá que sospechar que el profeta ve en el nuevo rey un signo muy especial de la presencia de Dios, no lo considera un eslabón más del devenir de los reyes, sino el símbolo de una acción extraordinaria del Señor.

Resumiendo, el himno de Is 9, 1-6 pone de relieve ante todo la iniciativa exclusiva y sorprendente de Dios. Pero también insinúa que tal iniciativa no tiene carácter atemporal, es decir, que aunque pueda aplicarse a cualquier acontecimiento favorable, de hecho tuvo lugar en un momento concreto y en un lugar determinado. El tiempo perfecto de los verbos, la denominación familiar del heredero como «niño» y como «hijo», y la descripción de las circunstancias (vv. 1-4) son razones suficientes para afirmar que el poema se refiere a un rey concreto, sea Ezequías, como parece más probable, sea Josías o incluso uno de los príncipes post-exílicos. Y, si se acepta la hipótesis de las relecturas, las mismas palabras pueden aplicarse a sucesivos personajes, porque en su origen hubo unas circunstancias bien delimitadas y referidas a un monarca determinado.

2. *La donación del Mesías, acción puntual de Dios (Sal 2, 7)*

El salmo real por antonomasia y el que con más insistencia ha sido considerado como mesiánico en la tradición judía y cristiana es el salmo segundo.

Este salmo tiene una estructura temática sencilla, como canto del rey en su entronización. En efecto, consta de cuatro estrofas: la primera, con palabras del salmista (vv. 1-3), describe el motín de las naciones contra el Señor y contra el rey, su ungido; estas alusiones a la rebelión de los gentiles tienen muchos puntos de contacto con los oráculos contra las naciones; lo específico del salmo es que contiene el discurso o grito de rebelión; la segunda (vv. 4-6) cede la palabra al Señor que, en señal de burla y dominio sobre las naciones amotinadas, anuncia la decisión de sentar a su rey sobre el trono en Sión; la tercera estrofa (vv. 7-9) marca el centro y la cima del salmo: ahora es el propio rey quien habla y proclama el título de su realeza, la filiación divina; en la cuarta y última (vv. 10-12) el rey prosigue su discurso y exige a las naciones rebeldes que reconozcan y se sometan al Señor. El macarismo final va dirigido más bien a los súbditos del rey davídico que confían en el Señor y en el rey-ungido.

Las cuatro estrofas giran en torno al mismo tema, la intervención de Dios en la historia de los pueblos, y tienen en cuenta los mismos protagonistas: el pueblo elegido, destinatario del himno y de su mensaje; las nacio-

nes (*gôim*) que pasan de la maquinación contra Dios (vv. 1-3) al reconocimiento de su soberanía (vv. 10-12); el Señor que ejerce su dominio sobre todos los pueblos, actuando en el ámbito del pueblo elegido y adoptando como hijo a su rey; finalmente el rey-mesías que enarbola como título de su realeza la relación con el Señor.

Para el objetivo que nos hemos propuesto nos detendremos en el v. 7 que ocupa el centro literario y temático del salmo, e intentaremos poner de relieve su datación y desarrollo, el alcance de la filiación divina del monarca, y, muy especialmente, la intervención de Dios, para descubrir si se trata de una acción puntual del Señor o de un proceso histórico en el que cada entronización es interpretada según la ideología dinástica común entre los pueblos del Medio Oriente.

*Voy a proclamar el decreto del Señor:
El me ha dicho: 'Tú eres mi hijo,
yo te he engendrado hoy'*

a) *Datación*

No es fácil fijar con exactitud la fecha o el acontecimiento para el que fue redactado el salmo; parece claro que es un poema compuesto para ser proclamado por el propio rey o por toda la asamblea³⁴, dentro de la solemnidad de la coronación. Se supone que cuando un rey asumía el trono se celebraba una fiesta especial en la que participaba todo el pueblo; es probable que como parte de la festividad, hubiera una celebración litúrgica solemne dentro de la cual el monarca sería coronado³⁵. En esta cere-

34. Ya H. GUNKEL (*Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1966) veía el salmo 2 como un canto que entonaba el rey el día de su coronación (cfr. también E. BEAUCAMP, *Le Psautier*, París 1976, t. I, pp. 45 ss.). Los que suponen que es la asamblea quien proclama el salmo asignan su origen en la liturgia; sin embargo, como dice Kraus «no es posible reconstruir, a base de este texto, el desarrollo de una fiesta de entronización o el ritual de la coronación» (H. J. KRAUS, *Los Salmos*, t. I, *Salmos 1-59*, Salamanca 1993, p. 199).

35. La mayor parte de los comentaristas atribuyen el origen del salmo a una fiesta solemne de entronización, prescindiendo del posible acto litúrgico en el templo. Cfr. W. H. BROWNLEE, «Psams 1-2 and a Coronation Liturgy» en *Biblica* 52 (1971) 321-336; E. BONS, «Psaume 2. Bilan de Recherche et Essai de réinterprétation» en *RSR* 69 (1995) 147-171. Pero sigue habiendo seguidores de S. Mowinckel y la escuela *Mith and Ritual* que suponen la existencia de una fiesta litúrgica anual de exaltación dinástica en la que se proclamaría este salmo como canto a la soberanía de Dios o a la dignidad del monarca, fuera quien fuera. Cfr. E. LIPINŠKI, «Psaumes» en *DBS IX* (1979) 94-98.

monia litúrgica y quizás como ingrediente importante de la fiesta profana el nuevo rey y el pueblo entero cantaban este himno.

Además de esta hipótesis comúnmente aceptada, algunos comentaristas han aventurado que es un salmo redactado para dar seguridad al pueblo en momentos de crisis, quizás ante un peligro inminente de invasión, al margen de que hubiera rey o no; en esta hipótesis la filiación divina sería prerrogativa del pueblo, no del rey. Se aduce como razón que a las naciones amotinadas se debe contraponer el pueblo, y que el macarismo final, redactado en plural, no tendría sentido si el salmo sólo exaltara la figura del rey³⁶. Los defensores de esta interpretación y algunos otros retrasan la composición del salmo hasta después del destierro³⁷; pero hay argumentos de peso a favor de la datación preexílica, y en concreto en el siglo VIII antes de la invasión asiria (Ezequías) o en el s. VII antes de la deportación a Babilonia³⁸.

Hoy parece descartado que el salmo segundo fuera compuesto como explicación teórica de la dignidad del pueblo judío, sin pensar en un dirigente que estuviera al frente del mismo, porque incluso después del destierro no se concebía la existencia de un pueblo sin su rey, príncipe o gobernador³⁹.

36. L. Alonso Schökel interpreta el salmo como un canto de defensa del principio de autoridad, pues subyace el axioma de que atacar al rey es atacar a Dios: el rey es representante de Dios. Según este autor, ante la rebelión de los pueblos sometidos a Israel, descrita en los primeros versículos, viene la amenaza de Dios y la invocación del rey de su protocolo; el final es un ultimatum dirigido a los vasallos para que desistan de su complot y vuelvan al sometimiento (cfr. L. ALONSO SCHÖKEL-C. CARNITI, *Salmos, t. I (Salmos 1-72)*, Estella 1992, pp. 152-153). Ahora bien, no hay constancia histórica de la existencia de pueblos vasallos de Israel; por esta razón Alonso Schökel retrasa la composición del salmo hasta la época postexílica, cuando era común la doctrina mesiánica y escatológica, y considera que es una reflexión poética y doctrinal, más que un canto compuesto para un acontecimiento histórico.

37. La existencia de dos aramaismos, los verbos *rāgās* (v. 1) y *rā'a'* (v. 9) y la interpretación escatológica en Qumrán y en el N. T. son los argumentos comúnmente aducidos para una datación postexílica. Cfr. H. J. KRASUS, *o. c.*, p. 200; L. ALONSO SCHÖKEL-C. CARNITI, *o. c.*, p. 154-156; E. BONS, *a. c.*, pp. 150 y 166.

38. Los comentaristas, en su gran mayoría, mantienen la datación preexílica. A. LEMAIRE, («Avec un sceptre de fer. Ps II, 9 et l'archéologie», en *BN* 32 (1968) 25-30) muestra que en el s. VIII se usaban ya los cetos de hierro y no de bronce como hasta entonces; y, por otra parte, expresiones como «hacer añicos como vasija de alfarero» aparecen en textos extrabíblicos del mismo siglo (cfr. E. BONS, *a. c.*, p. 168).

39. Incluso en la literatura del siglo II a. C. (Dn 7, 9-15; *Parábolas de Henoc*, cap. 37-71 y IV *Esdras* cap. 13ss) se supone una persona concreta al frente de cada pueblo.

Por tanto, si se supone que el salmo es preexílico, el protagonista tuvo que ser un rey de la dinastía de David. Pero incluso en el caso de que fuera postexílico, debe ser un príncipe o gobernador el que encarne la figura ensalzada. En ambos casos hay que pensar que hubo un *personaje concreto*, en honor del cual se redactó el poema, y una fiesta de entronización dentro de la cual se proclamó por primera vez.

b) *Filiación y entronización*

El dramatismo del salmo predispone al lector y al oyente para identificarse con la figura del rey que proclama sus prerrogativas en el discurso solemne del v. 7. Previamente el salmo describe otras dos escenas, que contienen sendos discursos programáticos. En primer lugar las naciones amotinadas lanzan su grito de sublevación: «Romparamos sus ataduras y arrojemos lejos de nosotros sus coyundas» (v. 3). La rebelión de los pueblos contra Dios y contra su ungió⁴⁰ puede entenderse como elemento de la fraseología palaciega de todo el Oriente Medio, que tendía a presentar la propia dinastía como centro del mundo, ante la que los otros pueblos estaban supeditados. Aunque así fuera, en el salmo es un recurso retórico para ensalzar el dominio del Señor, «el que se sienta en el cielo»; la proliferación de apelativos de los pueblos enemigos (pueblos, naciones, reyes, príncipes) potencia el contraste con el «rey del cielo».

Frente al grito de rebelión de las naciones destaca la actitud soberana del Señor que se muestra por encima de todos y proclama su decisión en un breve discurso. La actitud soberana queda reflejada en la presentación, pues «el que se sienta en el cielo»⁴¹ es expresión metafórica del Señor como rey y dueño del universo, y en su reacción descrita irónicamente con cuatro verbos: «se ríe, se burla, les habla en su cólera y les aterroriza»; la risa y burla de Dios pone en ridículo los planes perversos de los hombres (cfr Sal 37, 13; 59, 9), y la «cólera de sus palabras» subraya la gravedad del juicio divino y de la condena inapelable.

40. Kraus defiende con otros que la frase «contra su Dios y contra su ungió» es adición tardía, porque rompe el ritmo de los dos primeros versículos. Pero no hay razones textuales que avalen tal corrección. Cfr. H. K. KRAUS, *o. c.*, pp 196 y 202; y en contra, L. ALONSO SCHÖKEL-C. CARNITI, *o. c.*, p. 156.

41. «Estar sentado» equivale a poseer el trono; y tenerlo «en los cielos» significa estar por encima de todos los poderes de la tierra. El dominio del Señor sobre todos los pueblos es esencial a la doctrina bíblica: «Cada autoridad tiene una superior, y una suprema vigilia sobre todas» (Sir. 5, 7).

La decisión divina no es una sentencia condenatoria contra los amotinados, como cabría esperar, sino la constitución de un nuevo rey al frente de su pueblo, expresada en un discurso solemne: «He consagrado⁴² a mi rey, en Sión mi monte santo». El verbo *nāsak* es término cultural para expresar las libaciones de los sacrificios; en el contexto del Sal 2 parece aludir a la unción (libación de aceite) del rey y, por tanto, puede traducirse por «he consagrado»⁴³ o «he constituido». En todo caso, es una indicación clara de la entronización del nuevo monarca; en ese contexto hay que interpretar el versículo siguiente.

El discurso directo del rey (v. 7) comienza *ex abrupto* sin introducción y en primera persona. Este recurso literario marca el punto más álgido del salmo que quiere destacar la figura del soberano que habla y el contenido de sus palabras. En primer lugar, anuncia que va a desplegar el protocolo (*ḥoq*) que le ha dado el Señor. G. von Rad explicó con múltiples datos que el «decreto» o «protocolo» del rey contenía en lenguaje solemne los fundamentos de la entronización y la razón por la que el monarca detentaba la dignidad de rey⁴⁴. En este caso el contenido del protocolo es la filiación divina («tú eres mi hijo»). Ahora bien, ¿qué alcance tiene la filiación divina del rey israelita?

La consideración del soberano como «hijo de Dios» era común entre los egipcios y entre los asirios, pero de diferente manera. Los egipcios entendían la filiación en sentido mitológico, en cuanto que el dios Amón engendraba al nuevo faraón de la reina madre⁴⁵, transmitiéndole la condi-

42. La versión de los LXX pone estas palabras en boca del rey (κατεστάθην βασιλεὺς ὑπ' αὐτοῦ) interpretando el verbo en *nifal* (*nisaktî*) y no en *qal* (*nāsaktî*), puesto que las consonantes son las mismas. Si el que habla es el Señor, como indica el texto masorético y aceptan hoy todos los autores (cfr. traducción de la *Neovulgata*), el salmo tiene más lógica interna, pues la decisión divina es la que puede atemorizar a las naciones; y también más lógica formal, pues se haría intervenir a los tres protagonistas con sendos discursos directos, el de las naciones (v. 3), el del Señor (v. 6) y el del rey (v. 7).

43. Las dos versiones de San Jerónimo traducen con dos verbos distintos; el que sigue el texto masorético usa uno más ritual: «Ego autem ordinatus sum regem meum» (*Psalterium iuxta Hebraeos*); y el que sigue los LXX otro más jurídico «Ego autem constitutus sum rex ab eo» (*Psalterium Gallicanum*).

44. G. VON RAD, «El ritual judío» en *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca 1976, pp. 191-198.

45. Los comentaristas aducen muchos testimonios egipcios que confirman la hierogamia de los faraones; por ejemplo, sobre Tutmosis III: «Yo soy tu padre, yo te he engendrado como dios, para que te sientes en mi trono como rey del alto y del bajo Egipto» (tomado de L. ALONSO SCHÖKEL-C. CARNITI, o. c., p. 158).

ción divina; pero esta idea del monarca como dios es completamente ajena a la Biblia. Los asirios, en cambio, suponen que el rey posee un dominio especial por decisión de los dioses; entienden la filiación divina como un privilegio del cargo, concedido en el ámbito jurídico, pero que en nada afecta a la persona del rey⁴⁶.

La filiación divina que pregona el salmo sitúa al rey israelita en un ámbito intermedio. Nadie duda⁴⁷ de que «tú eres mi hijo» es una fórmula técnica de adopción utilizada también en contextos puramente familiares (cfr Gen 30, 3; 50, 23) y que, por tanto, no expresa la generación natural por la que el rey pueda ser considerado como dios; aunque el verbo *yālad* es propio de las genealogías, aquí sólo puede tener sentido figurado. Pero tampoco se trata de una simple relación jurídica inherente al cargo, a la monarquía, porque el decreto divino afecta a la persona del rey que adquiere la dignidad y soberanía de representante de Dios: por eso, se puede decir que adquiere una personalidad nueva y adquiere por derecho el dominio incluso sobre las naciones que son su herencia (*nahalāh*) y su propiedad (*'ahuzzāb*), como confirma el v. 8; sus decisiones serán acatadas como si vinieran de Dios. La abundancia de pronombres de primera y segunda persona en el v. 7 ponen de relieve la relación estrecha y personal entre Dios y el rey, aunque no medie ente ellos la generación natural.

c) *Acción puntual*

En el Salmo hay dos indicadores temporales. El primero es la partícula *'az*, que aparece en el v. 5: puede tener sentido temporal de futuro, «el Señor se burla de ellos, *después* les habla con ira... »; o sentido consecutivo, «el Señor se burla de ellos, *hasta el punto de que* les habla con ira»⁴⁸. Pero también cabe el sentido temporal de presente, «el Señor se

46. Kraus recoge un canto sumerio que dice: «El dios que hace brotar la semilla, el padre de todos, proclamó al rey el decreto definitivo, decidió su destino: Cedro escogido, orgullo de la corte de Ecur, Urminurta, ¡que el país de Sumer tema tu sombra y seas buen pastor para todos los países...!» (cfr. J. K. KRAUS, *o. c.*, p. 207).

47. Hoy se han abandonado las correcciones textuales que se proponían a principio de siglo y que recoge la Biblia Hebraea de Kittel, según las cuales la frase «tú eres mi hijo» sería una adición tardía que sustituía a otra más antigua y cruda «te acojo en mi seno». Para la explicación de estos matices de crítica textual cfr. L. ALONSO SCHÖKEL-C. CARNITI, *o. c.*, p. 146.

48. Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL-C. CARNITI, *o. c.*, p. 141 y 145, que explica con detenimiento ambas posibilidades.

burla de ellos; *entonces* (en ese instante) les habla con ira»⁴⁹. Este último parece más coherente con todo el contexto, que da a entender que el complot de las naciones termina en el momento preciso en que el Señor les condena y les causa terror con el anuncio del nuevo rey entronizado.

Más clara es la expresión «yo te he engendrado hoy» (*'anî hayyôm yelidîkâ*). La imagen de la generación, incluso como fórmula adoptiva, sugiere que ha de darse un acto concreto, pero la expresión temporal «hoy» no deja lugar a dudas⁵⁰: hay *un momento* en el que Dios cambia la persona del príncipe y da origen a una criatura nueva, con nueva dignidad y nuevos derechos de herencia. Ha de ser una intervención puntual que tanto el monarca como sus súbditos perciban, de modo que sus efectos constituyan el contenido del protocolo real. Esa intervención instantánea y extraordinaria será punto de referencia para el rey, para los súbditos y para las naciones extranjeras.

En las lecturas que el N. T. hace de este salmo⁵¹ tiene importancia la concreción temporal para poner de relieve la necesidad de una intervención puntual de Dios. Así, en Hch 4, 25-29 se acude al salmo segundo para interpretar la persecución que sufrió Jesús de manos de las naciones (de Herodes y Pilatos) y se termina con una súplica apremiante en la que resuena el eco del v. 5: «Y *ahora* (*καὶ τὰ νῦν*), Señor, ten en cuenta sus amenazas y concede a tus siervos que puedan predicar con libertad tu palabra» (Hch 4, 29).

Especial significado tiene la aplicación de la fórmula de adopción a la resurrección del Señor en el discurso que Pablo pronunció en la sinagoga de Antioquía. Se trata de un texto derásico en el que con el recurso de *la antología* (citas bíblicas engarzadas) se hace un resumen conciso de la historia de la salvación desde el éxodo hasta la resurrección de Jesús. Las

49. H. J. KRAUS, *o. c.*, p. 196 y 204; E. BONS, *a. c.*, p. 159. Este autor menciona y critica el sentido escatológico que algunos han querido ver en esta partícula, tomando pie para retrasar la composición del salmo.

50. «La expresión *hayyôm* (hoy) aislada o dentro de una frase no indica un día aislado, sino el tiempo presente del hablante, en contraste con una situación pasada o un acontecimiento pasado»; un ejemplo claro puede verse en 1 S 9, 9: «al que hoy llamamos profeta, antes se llamaba vidente» (M. SAEBO, «yôm» en *ThWAT*, III (1982) col 579).

51. Las citas textuales del salmo están siempre en contexto cristológico. Unas, aplicadas a la pasión del Señor (Hch 4, 25-29), otras a su resurrección (Hch 13, 33); en la carta a los Hebreos se subraya la dignidad del Hijo sobre todas las criaturas (Heb 2, 7 y 5, 5), y en el Apocalipsis se aplica a Cristo y sus seguidores el poder de someter a todos los pueblos en la etapa final (Ap 2, 26-27; 12, 5; 19, 15).

palabras finales son las siguientes: «Dios lo ha cumplido en nosotros, sus hijos, al resucitar a Jesús, como está escrito en el salmo segundo: Hijo mío eres tú; yo te he engendrado hoy» (Hch 13, 33). El *hoy* de la filiación se identifica con el *hoy* de la resurrección, y puesto que ambos casos son acontecimientos puntuales, ambos requieren la intervención puntual de Dios; ninguno de los dos puede entenderse como parte del devenir ordinario de la historia⁵².

Los Santos Padres siguiendo la lectura cristológica que el N. T. hace del salmo segundo, insisten en la importancia del *hoy* para poner de relieve la filiación eterna del Hijo y el momento concreto de la historicidad del nacimiento de Jesús. He aquí un bello texto de Gregorio de Nisa:

«El salmo primero es como el epígrafe del segundo, pues el salmo segundo anuncia el nacimiento en carne de Aquél que ha sido engendrado por nosotros hoy (pues 'hoy' indica una fracción de tiempo), de Aquél que siempre es Hijo del Padre, siempre existe en Dios, siempre es Dios (...) Llamados al reino que domina todos los reinos, los que antes vivían sin Dios se hacen herederos de Dios, por la fe en Aquél que ha sido engendrado hoy; me refiero a Aquél que ha sido consagrado para reinar sobre ellos»⁵³.

3. *El Mesías, don personal (Sal 110)*

El salmo 110 es uno de los que más controversia ha suscitado en la historia de la exégesis; sin embargo sigue siendo imprescindible para conocer la doctrina mesiánica en su conjunto, dado que proclama las tres características esenciales del rey, la elección, la filiación divina y el carácter sacerdotal. El salmista no indica unas cualidades abstractas, imitables por los súbditos, sino el modo de ser y de comportarse del monarca, de modo que su misma presencia puede considerarse el objeto de la donación divina al pueblo. La subida al trono de un descendiente de David es un acontecimiento extraordinario; sus cualidades sólo pueden tener origen en Dios; el mensaje mismo del salmo es tan extraordinario que no se cumple en plenitud en ningún monarca concreto, sino que está abierto a un cumplimiento posterior más pleno.

52. En los relatos del Bautismo de Jesús (Mt 3, 12 y par) y de la Transfiguración (Mt 17, 5 y par.) se lee el salmo en sentido de generación natural, y en este caso se evita la concreción cronológica, con lo que se subraya la eternidad de la filiación.

53. *In Inscriptiones Psalmorum*, 5, 92.

a) *El rey como acontecimiento decisivo*

El salmo en su conjunto, ensalza la figura del rey como gobernante y guerrero, y proclama que Dios mismo es el autor de todo. Hasta gramaticalmente el Señor (*yhwh*) es el sujeto de las acciones más importantes que se reseñan. En efecto, el salmo tiene dos partes bien marcadas por sendas introducciones a las palabras del Señor (v. 1a y v. 4a). La primera parte está introducida de modo solemne, «Oráculo del Señor (*yhwh*) a mi señor (el rey)»; la segunda lo hace todavía con mayor solemnidad: «El Señor (*yhwh*) lo ha jurado y no se arrepiente». El primer discurso contiene el mandato a sentarse en el trono junto a Dios, «Siéntate a mi derecha»; en este imperativo se resume el motivo de la realeza: el rey lo es por mandato divino. Al discurso divino sigue una reflexión del salmista, con el deseo de todo tipo de victorias sobre los enemigos del rey (v. 2). El segundo discurso es una decisión divina de otorgar al rey la condición sacerdotal, «Tú eres sacerdote según el rito de Melquisedec». Estas palabras divinas van seguidas de la descripción de un reinado lleno de éxitos bélicos (vv. 5-7).

Entre las dos partes queda el v. 3, que por su posición en la mitad del salmo y por su contenido, marca el centro y el punto más álgido. Pero desgraciadamente ha llegado hasta nosotros muy deteriorado porque los testimonios hebreos y las versiones son diferentes y cada uno resulta en sí mismo poco inteligible. Los testimonios textuales pueden distribuirse en dos grupos, los que subrayan más las cualidades de líder y guerrero del monarca, y los que hacen hincapié en la filiación divina.

Subrayan el liderazgo del rey los que mantienen el texto masorético⁵⁴, que al pie de la letra dice: «Tu pueblo (son) voluntarios / en el día de tu poder. En ornato santo, desde el seno del alba / para ti es el rocío de tu juventud». Estas expresiones no tienen sentido, aunque hay en ellas una cierta insistencia en presentar el aspecto militar del reino («voluntarios», «el día de tu poder») y la fortaleza del monarca («el rocío de tu juventud»). Algunas versiones griegas y, sobre todo, autores modernos han reconstruido el texto, haciéndolo más inteligible, siempre dentro de esta orientación castrense. Por ejemplo, L. Alonso Schökel en su último comentario traduce: «Tu ejército es de voluntarios el día de la movilización.

54. El texto hebreo es el siguiente: *'ammekā nedābot beyôm hēylekā behadrêy qo-deš mērehem mišhār lekā tal yaldutēykā*.

Una majestad sagrada llevas desde el seno materno, de la aurora un rocío de juventud»⁵⁵.

En cambio, la versión de los Setenta⁵⁶ interpreta el texto como expresión de la filiación divina en coherencia con Sal 2, 7 y, aunque no es un texto del todo inteligible, es más coherente en su conjunto: «Junto a ti (está) la nobleza en el día de tu poder; entre esplendores de los santos, desde el seno antes de la aurora te he engendrado». Algunos otros manuscritos griegos, la Vulgata, Orígenes, etc. siguen con pequeños retoques la versión de la *Septuaginta*; también la Neovulgata y muchos autores modernos prefieren esta lectura⁵⁷.

Aunque es aventurado tomar postura en esta polémica nos inclinamos por aceptar como perteneciente al texto original el verbo técnico de la generación (ἐξεγέννησά σε) en primera persona, con sujeto Dios, con lo que el salmo queda estructurado en torno a tres discursos divinos, cada uno de los cuales expresa una característica específica del monarca de Judá (gobierno supremo, filiación divina, sacerdocio):

- «Siéntate a mi derecha» (v. 1b)
- «Desde el seno te he engendrado» (v. 3c)
- «Tú eres sacerdote según el rito de Melquisedec» (v. 4c)

De las tres cualidades la más originaria es la filiación divina, porque de ella se derivan las otras dos. Estamos, pues, ante un canto de exaltación, compuesto con toda probabilidad para la ceremonia de entronización de un rey. Los comentaristas están prácticamente de acuerdo en considerarlo

55. Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL-C. CARNITI, *Salmos II (Salmos 73-150)*, Estella 1995, p. 1365. Pero la *Nueva Biblia Española*, Madrid 1975, leía: «Tu familia es de nobles; el día de tu nacimiento en el atrio sagrado te di a luz como a rocío del seno de la aurora» Otros, siguiendo las sugerencias que hacía M. DAHOOD (*Psalms*, t. III, Garden City 1970, p. XXXI), basado en textos ugaríticos, interpretan cada palabra como un título o atributo real: «Tu Fuerza, tu Valentía para el día de tu conquista, en el esplendor del santuario; tu Compasión desde el alba de tu vida, para ti el rocío de tu juventud» (L. SABOURIN, *Le livre des Psaumes, traduit et interprété*, Montreal-Paris 1988, p. 489).

56. El texto griego es como sigue: μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου, ἐν ταῖς λαμπρότησιν τῶν ἁγίων· ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε.

57. La Vulgata dice: «Tecum principium in die virtutis tuae, in splendoribus sanctorum. Ex utero ante luciferum genui te». La Neovulgata: «Tecum principatus in die virtutis tuae in splendoribus sanctis ex utero ante luciferum genui te». Y la versión litúrgica española hace una lectura mucho más libre: «Eres príncipe desde el día de tu nacimiento, entre esplendores sagrados: yo mismo te engendré, como rocío, antes de la aurora».

muy antiguo⁵⁸, puesto que menciona la tradición de Melquisedec. Según Gen 14, 8 en la Jerusalén predavídica el rey jebuseo ejercía también funciones sacerdotales: Abrahán recibió de este personaje misterioso, el rey de Salem, la bendición, porque era «sacerdote del Dios Altísimo». Según el salmo, el rey de Jerusalén, y no el de Samaría, era quien heredaba la condición sacerdotal; y no por generación como descendiente de Leví, sino por el cargo mismo, como prerrogativa antiquísima del rey de Jerusalén: por eso, el Deuteronomista presenta a David ejerciendo funciones sacerdotales (cfr 2 S 6, 14. 18; 24, 24). Si el salmo fuera posterior al siglo VIII, no habría aludido a estas tradiciones que chocaban con los privilegios de la clase sacerdotal, bien instalada en el templo de Jerusalén.

El salmo 110, por tanto, es un hermoso canto a la protección divina que no abandona a los suyos y que hace acto de presencia de un modo singular, cada vez que un sucesor de David asciende al trono: la figura concreta del soberano es un magno acontecimiento que confirma la esencia misma de Israel y de Judá como pueblo elegido.

b) *Alcance de las prerrogativas del rey*

La condición de gobernante supremo, sentado a la derecha de la divinidad es común a la que consideran tener los reyes del Oriente Medio de la época; en la tradición bíblica el trono de Dios es el Arca, pero no hay un lugar físico, reservado para el rey en el templo. Es posible que la invitación a sentarse a la derecha de la divinidad fuera expresión típica de entronización sin correspondencia material; por ser fórmula acuñada en los rituales de entronización de otros pueblos⁵⁹, únicamente significa la dignidad del rey y su autoridad máxima, como representante de Dios.

58. B. DUHM (*Die Psalmen*, Tubinga 1922) lo atribuyó a la época macabea, pero hoy se ha demostrado que el lenguaje del salmo es mucho más antiguo. Otros han supuesto que perteneció a una fiesta de «entronización de Yahwéh», pero el salmo no contiene alusiones a ese tipo de celebraciones; en cambio son claramente perceptibles los vestigios de una fiesta de entronización real. Schökel supone que este salmo, como el salmo segundo, fue compuesto para ensalzar la figura del Mesías en la época persa, sin necesidad de referirlo a un monarca concreto (cfr. L. ALONSO SCHÖKEL-C. CARNITI, *o. c.*, p. 1373).

59. Hay un canto sumerio que puede ilustrar esta fórmula, pues describe también al rey sentado junto a una diosa: «Ella está radiante en el trono, el gran sitial alto, fulgurante como el día. El rey, resplandeciente como el sol, se sienta en el trono a su lado» (Tomado de H. J. KRAUS, *Salmos.*, p. 513).

El sacerdocio es otorgado directamente por Dios. No se transmite, como hemos indicado, por generación natural, sino que le es concedido al soberano cuando asume el trono de Jerusalén; es además una cualidad personal, pues tampoco puede traspasarla a sus hijos, a no ser que alguno reciba el título de «rey de Jerusalén».

Pero, ante todo, el rey es hijo de Dios. En el salmo segundo la filiación divina del monarca está expresada en lenguaje sencillo; aquí está formulada con imágenes misteriosas: «entre esplendores santos», «desde el seno antes de la aurora». Se han buscado en otros lugares de la Biblia el sentido de estas expresiones⁶⁰: en Is 14, 12 se denomina al rey de Babilonia «hijo de la aurora»; en Is 58, 8 la aurora es imagen de esperanza, porque marca el fin de la noche y el inicio de un nuevo día; en Nm 24, 17 se anuncia la llegada de «la estrella desde Jacob». Estas alusiones no llegan a dar pleno sentido a las expresiones de Sal 110, 3, pero al menos indican que el rey ha sido elevado a una esfera superior y celestial: el día de la entronización marca el comienzo de una existencia nueva originada exclusivamente por Dios. Desde ese día el rey se sabe perteneciente a Dios de un modo singular y extraordinario.

c) *Mensaje abierto al futuro*

El contenido del salmo 110 es tan denso y las imágenes utilizadas tan elevadas y misteriosas que los comentaristas se han planteado si alguna vez se cumplió en un soberano concreto del reino de Judá o más bien ha de considerarse una profecía mesiánica, aunque fuera compuesto con ocasión de una celebración concreta de entronización⁶¹.

La tradición cristiana, desde el N. T., ha interpretado este salmo en sentido cristológico. Las palabras del versículo primero confirman la suprema dignidad del Mesías (Mt 22, 41-46 y par.) y su condición celestial (Mt 26, 64 y par; Mc 16, 19); después de la resurrección del Señor los apóstoles ven en este versículo la certeza de la divinidad de Cristo (Hch 2, 34-35;

60. Para una comprensión del Salmo dentro del contexto de toda la Biblia puede consultarse R. TOURNAY, «Le Psaume CX» en *RB* 67 (1960) 5-41.

61. Ya S. Justino demostró que las prerrogativas expresadas en este salmo no se cumplieron en Ezequías, como pretendían sus oponentes judíos (*Diálogo contra Trifón*, 83), y S. Juan Crisóstomo niega que se cumplieran en Abrahán, David o Zorobabel (*In Psalmos* CIX, 1).

Rom 8, 34 y 1 Cor 15, 25-26; Ef 1, 2; Col 3, 1; 1 Pe 3, 22)⁶². La carta a los Hebreos aplica el v. 4 al sacerdocio de Cristo que no le viene por generación de la estirpe de Leví, sino por designio exclusivo de Dios (Heb 5, 6. 10); el capítulo séptimo es una bella reflexión en torno al sacerdocio de Cristo, comentando con amplitud Gen 14.

Los primeros seguidores del método histórico-crítico⁶³ rechazaron frontalmente la interpretación mesiánica con el argumento de que los textos del A. T. no pueden hablar directamente de un personaje suprahistórico como el Mesías cristiano. Modernamente se han limado las asperezas de la primera crítica liberal y se admite sin mayores problemas que el salmo habla directamente de un monarca reinante, y a él se le aplica la condición de gobernante escogido por Dios, elevado desde la coronación a una esfera superior a la de sus súbditos, y dotado de dignidad sacerdotal. Pero también que el salmo no agota su mensaje en un soberano concreto, sino que admite sucesivas actualizaciones: a medida que el pueblo va evolucionando va descubriendo en el salmo un sentido más teológico, primero aplicado al Mesías esperado⁶⁴, y después a Jesucristo reconocido y proclamado como verdadero y único Mesías.

Conclusión

Los textos bíblicos analizados presentan la figura del Mesías como una donación amorosa del Padre. Es verdad que la creación entera y cada persona es fruto del amor divino, pero en el Mesías hay unas diferencias bien marcadas, porque su presencia supone un hito en la historia humana: Dios interviene de modo personal e inesperado, muy por encima del progreso ordinario de los hombres. Por otra parte, del mismo modo que el oráculo y los salmos se refieren a un monarca concreto e histórico también

62. Cfr. M. GOURGUES, *À la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Ps CX, 1 dans le Nouveau Testament*, Paris 1978.

63. Cfr. H. GUNKEL, *o. c.*, p. 27. Un estudio sobre esta primera época de la crítica liberal puede verse en J. COPPENS, «Les études récentes sur le Psautier» en *Le Psautier. Ses origines. Ses problèmes littéraires. Son Influence*, Louvain 1962, pp. 9-15.

64. Entre los judíos de la época precristiana se consideraba a Melquisedec figura del Mesías, como puede verse en los manuscritos de Qumrán aparecidos en la cueva 11 (11Q Melch). Cfr. P. BALLA, *The Melchizedekian Priesthood*, Budapest 1995, que estudia la tradición de Melquisedec en Gen 14, Sal 110, Filón, Josefo y Qumrán.

el Mesías de quien es figura ha de tener una presencia histórica determinada; no es una simple idea religiosa y abstracta. Finalmente el Mesías ha de ser una persona concreta que goza de las prerrogativas aplicadas a los reyes descendientes de David: es hijo de Dios en sentido fuerte, por generación natural; es dueño y juez de las naciones, y es sacerdote. Con todo esto queda más claro que el Mesías pertenece simultáneamente al ámbito de los hombres y a la esfera de Dios.

Santiago Ausín
Universidad de Navarra
PAMPLONA