

EL SALMO 29

ALGUNAS OBSERVACIONES FILOLÓGICAS SOBRE EL TEXTO HEBREO Y GRIEGO

CLAUDIO BASEVI

SUMARIO: 1. Observaciones preliminares. 2. Elementos filológicos. 3. Conclusiones. Apéndice: Las distintas posibles versiones del Salmo.

1. *Observaciones preliminares*

El Salmo 29 ha recibido una atención muy destacada por parte de los estudiosos¹. Esto se debe, en parte, a la dificultad intrínseca de interpretar el Salmo y, en parte, también a la sugerencia que formulara Ginsberg y que fue recogida y desarrollada por algunos estudiosos: el Salmo 29 sería un himno canaanita en el cual,

1. Como punto de referencia se puede tomar la monografía de J. L. CUNCHILLOS, *Estudio del Salmo 29: Canto al Dios de la fertilidad-fecundidad. Aportación al conocimiento de la Fe de Israel a su entrada en Canaan*, Valencia 1976, con abundante bibliografía. La monografía de Cunchillos, que corresponde a su Tesis de Doctorado de 3.^{er} Ciclo en la École Pratique de Haute Études, fue publicada en París en 1971 y reeditada, después de haber sido puesta al día, en Valencia. Esto explica que la bibliografía general se detenga en 1970. Un artículo de S. MITTMANN, *Komposition und Redaktion von Psalm XXIX* en «VT» 28 (1978) 172-193 y otro de F. W. GRADL, *Abermals Überlegungen zu Struktur und Finalität von Ps 29* en «Lib. Ann.» 29 (1979) 91-110 pueden ayudar a poner al día la bibliografía. Acerca del libro de Cunchillos es importante leer la recensión de G. DEL OLMO, *El Salmo 29 y su posible origen cananeo: a propósito de una obra reciente* en «Anuario de Filología» 4 (1978) 250-6.

en lugar del nombre de Baal, un autor judío desconocido, en la época monárquica, hubiera escrito el *tetragrammaton* YHWH². No nos interesa, en este trabajo, entrar en la cuestión del origen del Salmo: consideramos indudable que el texto tiene un origen ugarítico, más o menos próximo³; también nos parece seguro que

2. Cfr. el análisis de la cuestión en B. MARGULIS, *The Canaanite Origin of Psalm 29 Reconsidered* en «Bibl.» 51 (1970) 332-348, en nota 1 y en la *Reflection* 1, p. 346s. Margulis discrepa de la tesis de Ginsberg, pero ésta se ha hecho común, especialmente entre los autores anglosajones: cfr. J. DAY, *Echoes of Baal's seven Thunders and lightnings in Psalm XXIX and Habakkuk III 9 and the Identity of the Seraphim in Isaiah VI* en «VT» 29 (1979) 143-151; A. FITZGERALD, *A Note on Psalm 29* en «BASOR» 215 (Oct. 1974) 61-63. También E. TESTA *Un inno predavidico: il Salmo 29* en «Lib. Ann.» 28 (1978) 60-72, admite sin dificultad el origen cananeo del salmo aunque añadiendo alguna matización. M. DAHOOD, *Psalm I «Anchor Bible»*, New York 1966, p. 175 es un partidario decidido del origen ugarítico: «Virtually every word in the psalm can now be duplicated in older canaanite texts». Sin embargo, no faltan los estudiosos que consideran que el autor yahw-hista se limitó a inspirarse literariamente en algunas composiciones poéticas de Ugarit afines a lo que él quería expresar. Entre los partidarios de este influjo remoto se puede citar, además de Margulis, a P. C. CRAIGE, *Parallel Words Pairs in Ugaritic Poetry. A Critical Evaluation of their Relevance for Psalm 29* en «Ugar. Forsch.» 11 (1979) 135-140; IDEM, *Psalm 29 in the Hebrew Poetic Tradition* en «VT» 22 (1972) 143-151. Craige sostiene que: «Psalm 29 is Hebrew poetry, reflecting a Canaanite theme».

3. Sobre el influjo ugarítico, *in genere*, no puede haber dudas. Pero el problema consiste en determinar en qué medida el Salmo 29 depende de un modelo cananeo y, eventualmente, en precisar cómo era este modelo: parecido, próximo o idéntico. Los fautores de la dependencia ugarítica en sentido fuerte suelen recurrir a los siguientes argumentos:

- la composición de los versos en la estrofa según un paralelismo del tipo ABC, ABD, ABE;
- la estructura del poema en estrofas;
- la mención de los *bny 'lym* que recuerdan los *bn ilm* de la mitología de Canaán;
- el hecho de que Baal era considerado el dios de la tempestad y del trueno;
- las referencias geográficas del Norte de la Palestina: los cedros del Líbano, el monte Sirion, que corresponde al Hermón, el páramo de Qadesh (de Oronte)
- varias peculiaridades gramaticales, que examinaremos en su momento, expuestas por E. TESTA, *Un inno predavidico...*, pp. 61s.

Sin embargo, nos parece que todos estos argumentos, aunque demuestren la dependencia literaria del Salmo 29 de la literatura ugarítica, no son suficientes para hacer pensar necesariamente en un himno cananeo correspondiente. Tampoco el artículo de A. FITZGERALD, *A Note on Psalm 29*, nos parece convincente, ya que se apoya en una supuesta alteración que se conseguiría si en nuestro Salmo sustituyéramos el nombre de YHWH con Ba'al. Nos parece que CRAIGE, *Parallel words Pairs*, ha logrado reconducir con acierto el problema a sus reales dimensiones; los datos sólo nos obligan a pensar que el poeta hebreo quiso emplear unos temas

la forma actual corresponde a un autor yahwista⁴ y que el sustrato literario del Salmo es muy antiguo, ciertamente muy anterior al destierro⁵. A todo esto hay que añadir que el Salmo ofrece algunos indicios de una re-lectura que lo modificó ligeramente para

cananeos para alabar a Dios. Esta es también la opinión de J. L. CUNCHILLOS (pág. 188) que entiende que el Salmo ha sido compuesto por un autor israelita, e. d. adorador de Yahweh, de cultura cananea, en una lengua que es una forma arcaica del hebreo bíblico.

4. A pesar de la hipótesis de Fitzgerald (*vide supra*), es evidente que el Salmo es una exaltación absoluta de Yahweh: F. GRADL, *Abermals...*, p. 109 hace observar que ningún otro Salmo manifiesta un acento yahwístico tan fuerte como el Salmo 29: el nombre YHWH aparece 18 veces. Es importante subrayar que el Salmo presenta afinidades con los Salmos de intronización de Yahweh-Rey, básicamente los Ps 47; 93; 96-99. Cfr. P. C. CRAIGIE, *Psalm XXIX in Hebrew Poetic Tradition*, pp. 144-145 y nota 2, p. 147. B. MARGULIS, *The Canaanite Origin...*, pp. 346s. llega a la misma conclusión por un camino ligeramente distinto: la escena representada o descrita en el Salmo 29 sería el desplazamiento de la *gravitas* (*kavod*) divina, bajo la forma de un poderoso torbellino, desde el Sinaí hasta el templo de Jerusalén (p. 343). Los defensores del origen estrictamente cananeo del Salmo prefieren pensar que Yahweh es presentado como el Señor de los *bené 'elím*: tal vez los dioses del panteón cananeo.

5. MARGULIS (*The Canaanite Origin*, p. 347) y CRAIGIE (*Psalm XXIX in Hebrew...*, p. 144) afirman que el Salmo se compuso en el s. X como *terminus a quo*, es decir, en la primera parte de la Monarquía única o lo que es lo mismo en la época de Salomón. Lo mismo afirma F. GRADL, *Abermals...*, p. 110. En el caso de este Salmo, pues, nos acercamos bastante a un origen davidico. El hecho, sin embargo, de que en el v. 9 se cita el templo —*bêkal*—, probablemente en el sentido técnico del patio anterior al Santo, nos indica que el Salmo, si fue escrito en época davidica, fue retocado posteriormente. Lo mismo parece desprenderse de la expresión *hadrat - qodéš*, un término técnico que indica tal vez los ornamentos sagrados: cfr. Ps 96,9; 1 Chr 16,29; 2 Chr 20,21. De todos modos, la eventual relectura post-exílica no nos puede hacer olvidar que el Salmo es sustancialmente de la primera época monárquica. No parece admisible, en este sentido, la opinión de R. TOURNAY y R. SCHWAB, *Les Psaumes*, «La Sainte Bible», París 1964, pp. 15-24 que afirman que las expresiones cananeas serían un arcaísmo deliberado. R. J. TOURNAY volvió sobre el tema en *El Salmo 29: estructura e interpretación* en «Ciencia Tomista» 106 (1979) 733-753, pronunciándose en términos mucho más cautos; el ilustre profesor francés se limita a poner en evidencia los paralelos literarios del Salmo 29 con el «gran apocalipsis» de Is 24-27, con Ez 14,14.20 e Is 54,9-10 (tema del diluvio); con Zac 9,1ss; 10,1; 11,1-3; 14,16ss, que parecen aludir a la invasión de Alejandro Magno que no afectó a Jerusalén. Pero, en conjunto, los argumentos de Tournay no parecen convincentes: las afinidades literarias no van más allá de simple analogías de las cuales no parece que se pueda inferir algo concreto. Es más sencillo suponer que los textos post-exílicos repitiesen un tema literario (el de la tempestad amenazadora) que tenía antiguos antecedentes: cfr. Gen 6,17 donde aparece la palabra *mabbûl*.

aplicarlo a la presencia de Dios en el templo⁶. Lo que nos proponemos en nuestro trabajo es estudiar la tradición interpretativa del Salmo en el judaísmo del segundo Templo y de la diáspora, así como queda reflejada en las variantes del TM, en la Masora y en la versión de la *Septuaginta*⁷. Antes de proceder a este estudio, sin embargo, procuraremos resumir los datos filológicos más importantes que se desprenden del análisis del TM.

El texto hebreo, por lo tanto, del Salmo 29 así como nos ha llegado presenta, sin duda, una estratificación literaria que podemos resumir del modo siguiente:

a) - un substrato, cuya naturaleza exacta es difícil de determinar de origen cananeo, probablemente un himno a Baal como dios de la tempestad, dios supremo y victorioso y tal vez también dios de la fecundidad⁸;

6. Ya se han señalado arriba los puntos de contacto que el Salmo 29 tiene con los escritos de la época post-exílica. El elemento más importante es, sin duda, el paralelismo con Ps 96,7-9; 1 Chr 16,28-29. Las frases significativas son el v. 2b, 9c y el v. 11 entero: de ellas se desprende que el Salmo se recitaba en el Templo durante alguna fiesta y que la recitación se acababa con una bendición pronunciada sobre el pueblo: cfr. R. J. TOURNAY, *El Salmo 29*, pp. 746s.

7. Hemos utilizado, por el TM, la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. K. ELLIGER y W. RUDOLPH, Stuttgart 1967/77; cotejando también la ed. de R. KITTEL, 13ª ed., Stuttgart 1962; por la *Septuaginta* hemos acudido a la ed. crítica *Psalmi cum Odis*, ed. A. RAHLFS, «Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum», vol. X, Göttingen 1979, que es sustancialmente idéntica a la ed. manual de A. RAHLFS *Septuaginta*, 7ª ed., Stuttgart 1962, teniendo en cuenta también F. FIELD, *Origenis Hexaplorum quae supersunt* Oxford 1875, reimpr. Hildesheim 1964. Sobre el complejo tema de las traducciones griegas cfr. N. FERNANDEZ MARCOS, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, Madrid 1979.

8. Aunque los ugaritólogos hayan señalado numerosas correspondencias lexicales entre el Salmo 29 y la literatura de Ras Shamra, no han podido encontrar hasta ahora ninguna composición parecida o cercana a nuestro Salmo. G. DEL OLMO en *Mitos y leyendas de Canaán, según la tradición de Ugarit*, Madrid 1981, pp. 129-145, estableció una relación entre el Salmo 29 y el mito de la lucha entre Baal y Yammu, el dios del mar enfurecido; también en el mito del palacio de Baal hay una alusión a los cedros de *Saryon*: *ibid.*, p. 205. Como se ve se trata de analogías bastante remotas. J. DAY, *Echoes of Baal's Seven Thunders*, pp. 143s. ha aportado, más recientemente, un texto sugerente que habla de los siete truenos de Baal. Queda incierto si el posible «proto-estrato» del Salmo 29 en ugarítico trataba de Baal como dios del diluvio y de la tempestad o más bien de la fecundidad: cfr. H. CAZELLES, *Une relecture du Psaume XXIX?* en *A la rencontre de Dieu. Mémorial A. Gelin*, Le Puy 1961, pp. 119-128, pero, de modo especial, p. 123s. J. L. CUNCHI-

b) - un himno fuertemente yahvista, en polémica con la religión de Canaán, que presenta a YHWH como el Dios dominador sobre las criaturas⁹;

c)- una adaptación del himno cosmológico al templo y a la monarquía: la manifestación gloriosa de YHWH no se da ya sólo en la tempestad y en la victoria contra los enemigos, sino en el Santuario¹⁰;

d) - una relectura del himno en términos litúrgicos: la sumisión a YHWH se demuestra en los sacrificios y alabanzas que se le tributan en el Templo; de YHWH se recibe la bendición y la paz.

2. Elementos filológicos

Dejaremos de lado las consideraciones estructurales. Como se sabe¹¹, el texto, así como aparece ahora, ofrece tres serias dificultades métricas:

LLOS, como se ha dicho, hace suya la segunda interpretación y la defiende con convencimiento. Pero, en los mitos de Canaan, Baal sólo aparece como dios de la lluvia y sólo indirectamente de la fecundidad.

9. Sobre la polémica contra la religión de Canaán no puede haber dudas. H. CAZELLES, *Une relecture...*, pp. 126s, sitúa la primera redacción yahwista del Salmo después del establecimiento de la monarquía centralizada y antes de la predicción profética durante el destierro. Esta redacción correspondía a la exaltación de Yahweh como Dios del cosmos: entendemos que así el autor quiere relacionar el Salmo con el diluvio, *via* 2 Sam 22,14 (= Ps 18,14) y Ps 93,4.

10. Nos parece que esta lectura intermedia entre la anterior y la siguiente coincide, en lo sustancial, con la segunda redacción que H. CAZELLES supone (vid. pp. 127s). Las pruebas que Cazelles expone son: a) la «teología del Exodo» que manifiestan algunos versículos, p. ej. el v. 8b donde se menciona el desierto de Qadesh; b) el v. 10a donde se dice que Yahweh «está sentado» sobre el diluvio; c) la posible relectura del *'al-mayim rabbim*; tal vez también *behadrat-qodeš*, leído en la línea de la teología de Is 51-54 y d) la ambivalencia de la acción fecundante de Dios (v.9a). Preferimos dividir la segunda redacción de Cazelles en dos estratos: uno relativo a una teofanía en el Templo y otro más específicamente litúrgico. El primero estaría representado por el sentido de *hadrah* y de *khavôd*, el segundo se manifestaría sobre todo en el v. 11. Cfr. F. W. GRADL, *Abermals Überlegungen...*, pp. 109s.

11. Recientemente volvió sobre el tema A. FEUILLET, *L'arrièreplan historique et doctrinal des Psaumes XIX et XXIX* en «Rev. Thomiste» 87 (1987) 181-202, y

1º) el versículo 3b, parece una interpolación.

2º) el versículo 7, parece recortado;

3º) el versículo 9b parece otra interpolación.

Sin embargo, suponer una redacción distinta del Salmo o hasta reconstruirla nos parece demasiado arriesgado¹². Digamos que las «interpolaciones» o la «supresión», por llamarlas de algún modo, si se han dado, se tuvieron que dar muy pronto y no nos resultan claros los motivos que las provocaron. A falta de ulteriores datos vamos a considerar el texto *prout extat*.

2.1. *El título del Salmo*: en el TM es *mizmôr l' dawidh*; es interesante observar que la *Septuaginta* añade: *exodiu skênês*. La Masora señala que la expresión aparece 8 veces como título, sobre un total de 57 veces, *mizmôr* aparece sin otras especificaciones de autor tres veces (Ps 98,1; 92,1; 100,1). El título de la *Septuaginta* podría traducirse por «en el final de la tienda» (Vg: *in consumma-*

de modo especial pp. 190-197. El ilustre autor recuerda que actualmente no hay dudas acerca de la unidad literaria del Salmo, aunque su comprensión requiera colocarlo en el marco de la predicación profética. En este sentido —sigue diciendo Feuillet— no hace falta pensar, como hacen Gunkel, Kittel y Österley, que el v. 11 sea una glosa litúrgica. Las dos ideas fundamentales desarrolladas en el Salmo —el diluvio y el trueno— se sitúan perfectamente en la línea conceptual que va desde el relato yahwista del Génesis hasta el mesianismo de Ezequiel y de la segunda parte de Isaías.

12. Como hace, p. ej., F. W. GRADL, *Abermals...*, p. 99. La idea fundamental que domina en todos los trabajos de «reconstrucción» del Salmo 29 es la de respetar el paralelismo: cf. p. ej., I. W. SLOTKI, *The Metre and Text of Psalm XXIX 3,4,9 and Ezekiel: 21* en «Jour Th. St.» 31 (1930) 186-189. La sugerencia de Slotki ha sido ampliamente recogida, junto con la exigencia de mantener igual el número de acentos en los dos hemistiquios de cada versículo (o 4+4 acentos; o 3+3). S. MITTMANN, *Komposition und Redaktion*, p. 191 acepta la alternancia de versos del tipo 4+4 con versos 3+3 y hasta 3+4, pero sacrifica los incisos 3b, que traslada al v.9, y 9a,b, que elimina. D. N. FREEDMAN y F. HYLAND, *Psalm 29: A Structural Analysis*, en «Har. Th. Rev.» 66 (1973) 237-256 proponen otro camino: el número de sílabas de cada hemistiquio debe ser igual al otro hemistiquio (p. ej. v. 1: 9+9; v. 2: 9+10; v. 3: 10+8; v. 4: 5+6, etc.), pero los criterios para valorar las sílabas con *shewa* o con *patah* furtivo son un poco arbitrarios (vd. pág. 239). B. MARGULIS, *The Canaanite Origin*, 333s., ofrece otra interpretación basada en los acentos, pero bastante libre.

tionē tabernaculi). Si se supone que se trate de la fiesta de los *Suk-kôth* se tendría un importante indicio de una relectura litúrgica del Salmo entre el s. V y el II a.C.¹³.

En cuanto a *mizmôr*, apenas si merece comentario¹⁴.

2.2. v.1a *havû*. Según los diccionarios es un imperativo, forma *qal*, vosotros, del verbo de raíz *yhv*, que es «dar»: hay un paralelo en el árabe *wahaba*¹⁵. Se trata, sin embargo, de un verbo distinto de *nthn*, ya que supone mayor viveza y fuerza: parece conectado con la idea de acción y moverse¹⁶, de aquí su empleo como interiección¹⁷, equivalente a «hala, ánimo, ea». En el texto de Dt 32,3, sin embargo, nos manifiesta un sentido religioso: *havû godel l'elohē*

13. Así, p.ej., N. A. VAN UCHELEN, *De LXX-Interpretatie van Ps 29* en «Nederl. Theol. Tijdschr.», 24 (1969-70), concretamente en pp. 171s. El autor entiende que exodion (final, salida) equivale a *šrth*, apoyándose en el uso de los LXX. Cfr. también E. HATCH y H. A. REDPATH, *Concordance to the Septuagint*. Valdría, por lo tanto, lo mismo que «asamblea», por la etimología de la palabra hebrea *šr* = «obligar, constreñir», ya que equivaldría a «estar en un sitio cerrado». El término griego sólo se puede entender como una frase hecha: «la reunión (del final) de una fiesta». A. TESTA, *Un inno...*, lo traduce, en cambio, simplemente «al final» (de la fiesta) y señala que el final de la *lg šhwth* empezaban las lluvias de otoño. Es interesante relevar que Teodoreto, y con él la *Peshitta* del Exodo están de acuerdo. Pero la *Peshitta* aclara, en nota marginal, que la expresión equivale a «en día octavo de la fiesta de las tiendas». Cf. M. CAMBE, *L'interprétation symbolique du Psaume XXIX (XXVIII) par les Septante. Note sur le verset 6* en «Rev. Th.» 64 (1964) 223-229.

14. La raíz *zmr*, conocida, como verbo, sólo en la forma *pi'el* quiere decir «tocar música» en honor de Dios: el árabe *zamara* quiere decir «tocar la flauta». El sustantivo correspondiente es palabra técnica que equivale a «melodía en honor de Dios»; supone el canto y por esto fue traducida por *psalmos*.

15. Las gramáticas ponen de relieve que *havû* tiene dos peculiaridades: la caída de *yud* quiescente, ordinaria en los verbos *pe-yud*, y la ampliación de la vocal en *qameṣ* por tratarse de una sílaba con gutural: GESENIUS-KAUTZSCH, §69,o. Es la única forma que se conoce del verbo *yhv*.

16. Aparece en el sentido de «dar», «devolver lo que es debido» en Gen 29,21, 47,16, por lo tanto en textos relativamente antiguos. J. L. CUNCHILLOS, *op. cit.*, pp. 35-43 analiza detenidamente todos los textos. Según él hay un grupo de textos en que la expresión es un imperativo, sin posibilidad de duda: Zac 11,12; Ps 60,13; Ps 108,13; Dt 1,13; Ios 18,4.

17. Es un equivalente semántico de nuestro «anda», «dale». Cunchillos considera que la naturaleza adverbial es indudable en Gen 11,3,4,7; Ex 1,10; Gen 38,16; 1 Sam 14,41 y Prv 30,15. Muchos casos quedan dudosos: Gen 30,1; Rut 3,15; Idc 1,15; Idc 20,7; 2 Sam 16,20; Iob 6,22.

nû que Cantera traduce: «dad gloria a nuestro Dios». En el conjunto de textos formados por Ps 29, 1-2; Ps 96, 7-8 y 1 Chr 16,28-29 parece preferible considerarlo como un imperativo de tipo religioso.

La *Septuaginta* viene en apoyo de esta interpretación: en Ps 29,1-2 aparece *enenkate* del verbo *emferô* = introduzco, apporto, añado¹⁸. No hay duda que la interpretación rabínica se orientó hacia la atribución de un sentido religioso al verbo, que pierde todo su sentido adverbial.

2.3. v.1a *b'nê 'elîm* Esta expresión está en el centro de bastantes controversias. La Masora señala que *'elîm* aparece cinco veces como forma defectiva, en el libro de los Salmos. Lo entiende, por lo tanto, como plural de *'el* o forma derivada de *'ēlohîm*; podría venir del hebreo de Palestina occidental. Los ugaritólogos ven en esta palabra un residuo claro del panteón cananeo: difieren, sin embargo, en el sentido que habría que darle. Podría tratarse de los «hijos de 'El», o bien de ángeles, o de las «estrellas»¹⁹. Pero la tradición rabínica va por otro lado: en el Ps 96,7-8 ya no aparece la expresión controvertida, sino *misp'hôt 'ammîm*, así como en Ps 89,7 y Dt 32,8 se habla de los *b'nê yisra'el*²⁰. Es evidente, por lo tanto, que

18. El verbo *em-ferô* en griego clásico es equivalente a *eis-ferô*. Su sentido propio es el de llevar una cosa e introducirla: se utiliza para «introducirse en las olas del mar», «entrar en una discusión», «aportar una prueba en una causa» etc. Hatch y Redpath no lo registran en *Concordance* remitiendo al verbo *ferô*. Es interesante observar que el sinónimo *eisferô* tiene como sustrato dos conocidos verbos hebreos *'šf* y sobre todo (con gran diferencia) la forma hifil de *bô'*. Su uso cultual es claro. Es lícito pensar que *emferô* tuviera una connotación parecida al verbo clásico de los sacrificios: *proferô*.

19. DAHOOD, *The Psalms*, pp. 175s se inclina hacia la afinidad entre *bene 'lym* y *šmt km bkklm'l* («pueda ser el año de las estrellas de El») de una inscripción de Pyrgi (Italia) de origen sirio. Se apoya también en una idea de Albright. J. L. CUNCHILLOS, *op. cit.*, pp. 43-45, sigue una línea algo distinta: hace observar que en Ugarit los *bn 'lym* son los dioses inferiores servidores de El. El autor del Salmo hubiera utilizado esta expresión para indicar a los ángeles y, de modo derivado, a los hombres.

20. DAHOOD, *loc. cit.*, quiere corregir la lectura de estos textos para ajustarlas a las versiones, movido por el paralelismo con Ps 103,20; 148,1ss; 1 Reg 22,19; Is 6,2ss., Job 1,6; 2,1. Pero nos parece que el motivo no convence. Hay que suponer que TM refleje más una situación pre-cultural y un estrato cultural más antiguo.

la tradición rabínica interpretó *b'nê 'elîm* como algo referido a los hombres y más exactamente a las tribus del 'am, del pueblo de Israel.

Algunos manuscritos hebreos van en esta misma línea ya que, para evitar todo posible politeísmo, leen 'ylym en lugar de 'lym, con el sentido de «chivos, machos cabríos», palabra que tiene especial referencia con los sacrificios. La *Septuaginta* reúne ambas tradiciones duplicando el versículo:

— 'enenkate tô kyriô, hyioi theou

lo que equivale a interpretar 'elim como scriptura defectiva 'elohîm, en coincidencia con la Masora;

— 'enenkate tô kyriô hyious kriôn²¹.

Nada hay que observar, desde el punto de vista filológico, a propósito de *kavôdh* y *wa'oz*²². El interés se centra más bien en el aspecto conceptual²³. Se trata de una expresión que une dos conceptos: el de *kavôd* que es la gloria en el sentido de «poder, potencia» y el de 'oz, muy parecido, en el sentido de «fuerza, poder». En nuestra opinión se trata de dos palabras casi sinónimas que, en la primera redacción del Salmo, hacen referencia al poder de YHWH como Dios que se manifiesta en el torbellino; en la relectura litúrgica la «fuerza» ha sido interpretada como la «gloria» que se da en el culto, la «adoración»²⁴. En efecto, en su sentido primi-

21. Eusebio nos da noticia de que Orígenes en las Hexaplas ya había detectado esta duplicación. La sexta versión griega de las octaplas lee «*hyious isekhyrôn*» hijos de los poderosos, y la séptima «*hyious krateilôn*» (sic pro *krateiôn* = poderosos). Estas dos últimas versiones quieren evidentemente remontarse a la etimología de 'lym.

22. La única observación, de orden puramente gramatical, obvia por otra parte, es el *gameš* del *waw* conjuntivo, debido a la gutural 'ayin que no admite dagesh.

23. J. L. CUNCHILLOS, *op. cit.*, pp. 45-50 se detiene sobre esta expresión, pero sin añadir nada que sea nuevo. El sintagma «gloria y poder» tiene origen cananeo, pero es evidente que, en el contexto del Salmo 29 no puede significar otra cosa que el honor que se debe tributar a Dios. La *Septuaginta* traduce: *doxan kai timên*.

24. Así como *kbvud* viene de una raíz *kbvd* que quiere decir «ser pesado», 'z viene de 'zz, parecida al asiro *ezezu* = ser furioso, enfurecido. J. L. CUNCHILLOS señala con exactitud los dos sentidos que puede tener *kbvd*: a) dar gloria a Dios, confesando el pecado (Is 7,19; Jer 13,6); cf. en el NT Io 9, ; b) dar gloria a Dios, mediante la alabanza (equivalente de *r'hillatô*: Is 42,12). Muy oportunamente, G.

tivo *kavôdh wa'oz* indican un poder material, una fuerza. Pero, en el Salmo 29, no es concebible que los *b'enê 'elîm* otorguen o den fuerza a Dios como si éste no la tuviera suficiente. Más bien hay que pensar que los *b'enê 'elîm* deben reconocer, dar culto a la fuerza poderosa de Dios que se manifiesta en el torbellino. Luego, la relectura del Salmo señala que se trata de reconocer la fuerza de Dios en su Santuario. Por último, como indica la *Septuaginta*, se trata de tributar a Dios la gloria (*doxa*) y el honor (*timê*) que se merece. En este sentido el desplazamiento semántico de 'oz a *timê* es muy significativo²⁵.

2.4. v.2b: *hištahâwû layhwh* Detengámonos en *hištahâwû*. Su interpretación, en principio, no ofrece dificultad²⁶. Pero algunos autores proponen un origen cananeo de una raíz *hwy* en forma *hištap-hal*²⁷, pero el sentido no varía. La *Septuaginta* traduce *proskynêsate* que es el calco semántico exacto²⁸. Esto quiere decir que en el

DEL OLMO precisa que, además de lo que dice Cunchillos, la fórmula *havû kavôd wa'oz* es una fórmula ritual. Cunchillos tiende a reducir el sentido de *kavôd* al de 'oz, pero es al revés: 'oz es sinónimo de *kavôd* y el sentido sería: «dad gloria a YHWH como exaltación», ya que el *waw* sería consecutivo. No se puede aceptar, en cambio —sigue diciendo del Olmo— la interpretación de «fortaleced a YHWH para (darle) ayuda».

25. *Timê* corresponde, según la LXX, más bien al valor, al precio de una cosa (*'erek*), a su coste. Sólo en dos casos *timê* traduce el vocablo 'oz: Ps 29,1 y Ps 96,7. Es evidente el proceso de «espiritualización» de la palabra 'oz. Para apreciarlo mejor téngase en cuenta que en hebreo moderno *kavôd* equivale a nuestra «estima, aprecio» en el sentido más ordinario del término y 'oz a la fuerza moral, al valor, al coraje: sus equivalentes griegos hubieran debido ser *epainesis* (aprecio) y *dynamis* (fuerza). La traducción de *kavôd* por *doxa* ya apunta a un sentido religioso y espiritual, por otro lado frecuente en el A.T.; esta tendencia es confirmada y consolidada por la traducción de 'oz por *timê* (honor). Nótese que Aquila traduce *Kratos*, Símaco *dynamis*, y las dos traducciones octaplares *hiskhys*; vuelven al sentido más concreto y material, dejando de lado el aspecto espiritual.

26. Se trata a primera vista, de un imperativo *hitpa'el*, vosotros, del verbo *saḥab* que viene de *saḥaw* = postrar, tumbar al suelo. En *hitpa'el* es verbo de semántica que equivale a «adorar».

27. M. DAHOOD, *Psalms*, 176, lo conecta con la expresión ugarítica *išḥbwy*. Con él coincide E. TESTA, *Un inno*, p. 61, que parece, sin embargo copiar a Da-hood.

28. El verbo *proskynêō* se emplea sólo en el sentido religioso, como equivalente de «caer al suelo y adorar». Heródoto utilizó este verbo para indicar la manera de adorar de los orientales (*Hist.* 1,119; 8,118).

Salmo 29, ya en su primera redacción, el contexto es el de adoración que se manifiesta a un dios en su templo²⁹. Todo esto sirve para introducir la interpretación de *b^hadrat-qodeš*, que la *Septuaginta* traduce en *aulê hagia autou* (Vg. = *in aula sancta eius*); la *Peshitta* concuerda con el griego. Las otras traducciones octaplares difieren bastante y procuran acercarse al texto Masorético³⁰. Según los diccionarios *hadrath*, que es la única forma que aparece, sería estado constructo de una hipotético *hâdarah*; es seguramente una palabra técnica pero que puede tener varios sentidos³¹. Aquí es donde se destaca con más claridad la divergencia entre ugaritólogos y no ugaritólogos. Si damos a la *Septuaginta* algún valor, aun considerando que puede ser una traducción targúmica, hemos de concluir:

1. La expresión *hadrath-qodes* pudo significar originalmente a Dios mismo en su manifestación gloriosa y resplandeciente, ya que la raíz *hdr* y los sustantivos *heder* y *hadar* indican el vestido esplendoroso de un rey, el honor, el resplandor externo³²;

29. P. C. CRAIGIE, *Parallel Words*, opina, en cambio, que entre *kavôd* de los vv. 1b y 2a y *hishlahavû* no hay paralelismo, sino yuxtaposición. Pero, no obstante, admite que el verbo cananeo *hwy* quiere decir «postrarse» (*to bow down*). En definitiva, lo que Craigie quiere poner en duda es la redacción cananea del Salmo 29.

30. Aquila traduce en *diaprepeia(i) hêgiasmenê(i)* es decir «en magnificencia (o resplandor) sagrada»; Símaco: «en hermosura (*euprepeia*) santa»; Sexta: «en hermosura del santo (*hagion*)»; Séptima: «en santidad elevadísima» (*hyperêrmenê(i) hagiôtêti*). Es de notar, en todas estas traducciones, la desaparición de *autou*, el genitivo del pronombre indicativo, y la interpretación de *qodeš* como «santidad» o «santo». Sólo la Sexta parece tener en cuenta que *qodeš* puede ser el Santuario. Nótese que la *Septuaginta* supone una lectura distinta: *b^hasrat* en lugar de *b^hadrat* y *qadhôš* en lugar de *qodeš*.

31. J. L. CUNCHILLOS enumera 5, más una sexta que corresponde a *Septuaginta* y *Peshitta*: son: 1º: «veneración», por el paralelismo con Ps 96,9b: «Alabad en su presencia toda la tierra»; 2º: adorno de esplendor», por el paralelismo con Lev 16, 3; 3º: «aparición, manifestación gloriosa», por el paralelismo con algunos textos ugaríticos, donde es sinónimo de *hlm* «sueño, visión»; 4º: «majestad» como sinónimo de «Divinidad», debido al paralelismo con 2 Chr 20,21: «cantando a YHWH y alabando a *l^hadrat-qodeš*; y 5º: «majestad trascendente», por analogía con la visión de Isaías (Is 6, 1): «y su manto llenaba el Templo»; ya que en Ex 28, 33.34 *šûlayw* indica la vestidura del sumo sacerdote (cf *op. cit.*, pp. 52-57).

32. El árabe presenta las palabras parecidas *hadara*=delirar, chochear, y *ahdarun*=espumoso (referido al vino), de donde el sentido «hincharse, ser vanidoso».

2. Sin embargo, en el contexto del Salmo 29, parece preferible hablar de «manifestación gloriosa» de Dios en el torbellino y en el Santuario;

3. Los paralelos con 1 Chr 16,29; 2 Chr 20,21 y Ps 96,9 nos llevan a pensar, finalmente, que la expresión hacía referencia a la vestidura sagrada de los sacerdotes.

La *Septuaginta* subrayaría este último aspecto, entendiendo *qodes* como sustantivo específico: el Santuario³³. Sin llegar a tanto, pensamos que en este texto se da un caso muy claro de «relectura» del Salmo: la visión originaria del autor yahwista es la de una «manifestación sagrada y majestuosa» de YHWH; posteriormente, en su última redacción, el Salmo ha sido aplicado a la «manifestación gloriosa» de Dios en el culto del Templo³⁴.

Con estos dos versículos se termina la primera «estrofa», de ambientación. Se pasa luego al «cuerpo» del Salmo (vv.3-9).

33. Este último sentido es propio del estrato P del Pentatéuco y del Cronista. Para cerrar este complicado apartado, señalemos los dos artículos que nos han parecido más significativos. El más antiguo es el de A. CAQUOT, «*In splendoris sanctorum*» en «Siria» 33 (1956) 36-41. Caquot desarrolla un agudo análisis de 2 Chr 20,21 y sobre este texto apoya su argumentación. En síntesis, Chaquot viene a decir que 2 Chr 20,21 debe ser traducido: «cantando en honor de YHWH, celebrando la Majestad Santa». Rechaza luego la interpretación ugarítica porque, afirma, pretende explicar *obscurum per obscurius*. Y termina, en base a la comparación de Ps 110,3 con Ps 29,2, afirmando que *b^hadrath-qodeš* no puede hacer referencia a las vestiduras, sino que se refiere a la Majestad Santa, de Dios o del rey. El segundo artículo es de P. R. ACKROYD, *Some Notes on the Psalms*, en «Journ. Theol. St.» 17 (1966) 392-399. Ackroyd vuelve a examinar el problema en las páginas 393-396. Después de haber ponderado varios textos (Prv 14,28, Is 63,1; Iob 40,10; Ps 104,1-2; Prv 31,25), concluye que en ningún caso el término *hadar* hace referencia a las vestiduras, sino sólo en sentido moral. Rechaza por lo tanto, el sentido de «ornamentos sagrados». Vuelve luego a tomar en consideración el texto de Keret y concluye que *h^hrt* es perfectamente paralelo a *h^hm* e indica la presencia reveladora y aterradora de Dios, como en las revelaciones bíblicas mediante sueños (*bašpālôm*). Con todo, no nos sentimos en condición de compartir del todo estas agudas observaciones de Caquot y de Ackroyd precisamente por la fuerza de la *Septuaginta*.

34. Nos encontramos sustancialmente de acuerdo con las conclusiones de R. J. TOURNAY, *El Salmo 29: estructura e interpretación* en «Cien. Tom.», 106 (1979) 733-740.

2.4. El inciso del v. 3b: *'el-hakavôd hir'im*. Extraña, en primer lugar, al paso de YHWH a *'el*, tanto más en cuanto que la Masora señala que *'el-hakavôd* es un *hapax*. Las variantes textuales propuestas son numerosas, pero se trata de conjeturas. Kittel proponía dos posibilidades:

a) leer el v. 3a: *qôl yhw h'ir'im* (o *mar'im*) *'al-hammayim* y eliminar 3 b, conectando directamente con 3c; o

b) eliminar la primera parte de 3b y leer *hir'im* (o *wayyar'em*) *yhw 'al-mayim rab'im*.

Pero todo ello es muy poco probable, ya que no tiene apoyo en los Códices. Más sobriamente la edición de Stuttgart se limita a sugerir una trasposición del v. 3b al v. 7, sin especificar si antes o después. La *Septuaginta* reproduce el texto Masorético *prout extat* y lo mismo hace Aquila³⁵.

Es interesante considerar el verbo *hir'im*³⁶. Su sentido es «producir un trueno, tronar»; es propio de Dios, que es descrito como el que truena sobre o contra algo (cf Ps 18,14 = 2 Sam 22,14; 1 Sam 7,10; Iob 37,4.5; Iob 40,3)³⁷; especialmente en el contexto de un torbellino furioso en el cual se manifiesta su poder. Según los ugaritólogos, en especial Dahood, la raíz *r'm* está conectada con el ugarítico *rgm*, que también quiere decir «tronar» y que es atribuido por igual a dos dioses del panteón ugarítico: Baal y El. Dahood concluye que el v. 3a-b representa una ampliación poética del nombre originario hebreo que sería YHWH-El, estableciendo un paralelismo entre el que se atribuye a YHWH y lo que se repite de El:

35. La LXX traduce *ho theos tês doxês ebrontêsen*; Aq. *ho iskyros ktl*.

36. *hir'im* es forma *hif'il* de *r'm*, persona él, perfecto; en la forma *qal* el verbo quiere decir «temblar, mover», referido, p.j., a las olas del mar o al rostro de una persona asustada o airada. Nótese, desde el punto de vista gramatical que *re s* no actúa como gutural: vid. p. ej. el imperfectivo *hif'il yar'em*. Un caso especial es el texto de 1 Sam 1,6 donde aparece el infinito *hif'il hafre'imah* que probablemente quiere decir «para hacerla encolerizar (temblar de cólera)». J. L. CUNCHILLOS, pp. 78-79 pone de relieve la estrecha relación entre este verbo y *qôl-YHWH*.

37. *Psalm*, p. 176s.

Voz de YHWH sobre las aguas
 El de la gloria tronó
 YHWH sobre las aguas numerosas.

Lo que sí es interesante notar es que el v. 3b, aunque rompa los esquemas métricos rígidos, se inserta perfectamente en la visión de YHWH en la manifestación de las fuerzas de la naturaleza como la describe el Ps 18,14 y su paralelo 2 Sam 22,14. No debe, pues, extrañar la presencia del nombre 'el a pesar de que estemos en un contexto yahwista. En cuanto a la *Septuaginta*, hay que decir que la traducción es muy buena: *ebrontêsen*³⁸.

En unión con *hir'im* vale la pena considerar otras dos palabras muy importantes y muy frecuentes en la Biblia, que, aunque no ofrezcan dificultad desde el punto de vista filológico, admiten varias posibles interpretaciones.

2.5. *qôl*: «Voz». Todos los autores favorables a un origen literario ugarítico del Salmo ven aquí otro indicio a su favor. Dahood señala el paralelismo con la lluvia que envía Baal o con Baal que truena desde las nubes³⁹. Conchillos, al término de una investigación

38. *Brontaô* es verbo específico que señala la acción de Zeus. Uno de sus nombres era precisamente *brontôn* = el que truena. La palabra es tan antigua como Homero. Sin embargo no es originaria: viene de *bremô* que quiere decir «rúgir, bramar» dicho de las fieras, pero también del mar, de una asamblea, de la música poderosa. Su etimología es muy interesante: a través de la raíz **brom/*brem* conecta con el latín *fremo*, y a través de una reduplicación de la raíz **mrem* conecta con *murmur* (murmullo); algunos formulan la hipótesis que de la forma **g*rem* vendría *kbremizô* = relinchar. Es evidente la naturaleza onomatopéyca de esta familia de palabras. Es palabra con resonancias religiosas: Baco era llamado «bromio» porque aturdía con su música.

39. *Psalm*. 176: se citan dos textos: a) UT, 1 Aqht: 46; *tbn ql b'l*: «la lluvia con la voz de Baal»; b) 51:V:70: *wtb qlh b'rpt*: «y él hizo salir su voz desde las nubes». P. CRAIGIE, *Paralels*, p. 136 admite el paralelismo pero se pregunta si esto tiene algún significado literario. Sin embargo en otro artículo suyo, *Psalm XXIX in the Hebrew...*, n. 147-150 favorece, indirectamente, el paralelismo. Más datos aporta J. DAY, *Echoes of Baal's seven Thunders*, p. 143s. que señala otro texto importante (RS 24.245, líneas 3b-4), donde se afirma que Baal tiene siete truenos, así como en Ps 29 la expresión *qôl-YHWH* aparece siete veces. J. L. CUNCHILLOS dedica a este tema todo el Apéndice I y las págs. 63-67. Según Cunchillos la expresión *qôl-YHWH* tiene como paralelos significativos: Ex 19,16; 1 Sam 7,10; 2 Sam 22,14 = Ps 18,14; Ps 46,7; Ps 68,34 y Iob 37,4-5. Difiere en cambio de Is 30,31; 66,6 y Ez 10,5.

realmente exhaustiva, después de haber planteado una posible interpretación como interjección, concluye que su traducción es de «voz de YHWH» como Dios de la tormenta, signo de fuerza pero también de la fecundidad⁴⁰. La *Septuaginta* la traduce como sustantivo: *fônê*.

2.6. *hammayim*: «las aguas». ¿De qué se trata? Es posible una interpretación geográfica: serían las aguas del Mediterráneo (si ambientamos la teofanía en el Líbano, cf vv. 5-6). O bien podrían ser las aguas de las nubes, o las aguas superiores del cielo, o las aguas del diluvio o las aguas primordiales de la Creación (cf. Gen 1,2). Notemos dos cosas:

a) en el v. 3c aparecen *mayim rabîm* = «las aguas numerosas», sobre las cuales está (sentado?) YHWH o contra las cuales emite su voz;

b) en el v. 10a se dice: *yhw h lammabbûl yašav*, que según la opinión más común, debe traducirse: «YHWH está sentado sobre el diluvio». Puesto que la expresión «aguas numerosas» puede tener múltiples sentidos, desde los negativos (las grandes calamidades: p.ej. 2 Sam 22,17; Ps 18,17; Ps 66,12; 69,2; Thr 3,54; etc.; el abismo Ps 69,3.15) hasta las más positivas (Is 32,3; 49,10; 12,3, Am 5,24), parece mejor dejarlo en lo genérico pensando en una descripción de una lluvia torrencial que recuerda el diluvio y, en cierto sentido, las aguas de la Creación⁴¹. En cuanto a *lammabbûl* es palabra que

40. J. L. CUNCHILLOS, pp. 73-76. R. J. TOURNAY, *El Salmo 29*, pp. 741-743 amplía todavía más las perspectivas: el autor enlazaría la Creación con el diluvio de Noé y con la victoria escatológica de Dios sobre sus enemigos (Is 24-26).

41. La única excepción es el Salmo 32,6 donde traduce «inundación de aguas numerosas» (*lštef mayim rabîm*). Por otro lado *kataklysmos* está relacionado con la raíz **klud.*klus* de donde el gr. moderno *klyma* (lavado) y los términos médicos fleboclisis, enteroclisma, etc. La palabra quiere decir, literalmente, «inundación». Teodoción utilizó esta palabra para traducir Dan 9,26 en un contexto apocalíptico, como sinónimo de guerra y desolación.

Es interesante observar que la *Septuaginta* traduce *kataklysmos katoikei*, ignorando el *l* o asimilándolo a un *b* de estado en un lugar. Los demás traductores vuelven a un sentido final o tendencial: Aquila y la Séptima traducen *eis kataklysmos*, mientras que Símaco traduce *peri kataklysmos* considerando *l* como sinónimo de *al*.

aparece prácticamente solo en Gen 6-9 y en Ps 29,10. Su uso es, por lo tanto, técnico y no puede indicar sino el diluvio universal. La traducción de la *Septuaginta* es significativa, ya que *kataklysmos* sólo aparece también en Gen 6-9, en el Ps 29,10 y en el Ps 32,6. Las demás traducciones griegas no ofrecen variaciones sino muy pequeñas.

2.7. v.4: *qôl-yhwh bekoah qôl-yhwh behadar* Este versículo, que no ofrece dificultades gramaticales ni léxicas⁴², es interesante porque nos permite volver sobre el semantismo de algunos términos. En concreto, es evidente que *koah* y *hadar* deben ser, en cierto sentido sinónimos. *koah* indica la «fuerza física», lo que llamamos «las fuerzas, el vigor», en griego *hiskhys*; *hadar* que está evidentemente relacionado con *hadarah* del v. 2b; quiere decir resplandor, majestad. Esto nos permite completar el cuadro de los atributos de Dios:

kavôd = gloria (*doxa*)

‘oz = fuerza espiritual (*dynamis, kratos, timê*)

koah = fuerza física (*hiskhys*)

hadar = majestad, resplandor (*euprepeia*)

La *Septuaginta* se acerca notablemente al TM, ya que traduce *behadar* por *megaloprepeia*⁴³. Símaco y Aquila no difieren sustancialmente⁴⁴.

42. Desde el punto de vista fonético, la única cosa interesante es *behadar* en que el *šgol* se debe a la presencia de una gutural. En cuanto a *koah*, a parte la presencia del *patah* furtivo, es de notar la presencia del *dageš*, que —como señala la Masora— se da sólo cuatro veces.

43. La palabra griega viene de *prepô*, cuyo sentido original era «distinguirse». En el griego clásico *prepô* y sus derivados, entre los cuales destacan el adjetivo *prepos* y el sustantivo *euprepeia*, pasaron a indicar lo que es conveniente, bello, proporcionado, agradable. *Euprepeia* y *megaloprepeia* son dos intensivos que aluden a un aspecto sumamente hermoso y lleno de decoro. En este caso concreto, no parece que la *Septuaginta* haya forzado o alterado el sentido original.

44. J. L. CUNCHILLOS, *op. cit.*, pp. 80-81, desarrolla un estudio sobre *koah* para demostrar que puede tener el sentido de fuerza «fecundante». Efectivamente, es así, pero sólo cuando se refiere al hombre; es algo parecido al nuestro «potencia-impotencia». Cuando se aplica a Dios indica el poder en la Creación, en el gobierno del mundo, en el juicio. Es evidente que *in obliquo* está el sentido que Cunchillos señala, pero no *in recto*. La traducción de los LXX va en sentido totalmente distinto, porque alude a la «manifestación externa» del poder.

Del conjunto de estos sustantivos, se puede concluir que hay un doble estrato semántico: uno relativo a la manifestación gloriosa de YHWH como Creador, otro relativo a su presencia majestuosa en el Templo.

2.8. v.5. La única observación que se puede hacer es la secuencia de los verbos: en el primer hemistiquio aparece *šover*, es decir, un participio presente en forma *qal* de *šover*⁴⁵, que puede traducirse «romper en pedazos». En el segundo hemistiquio el verbo aparece en forma *pi'el*. La secuencia *qal-wayepa'el* parece tener un matiz de presente simple-perfecto causativo o incoativo⁴⁶. Todos los autores ponen de relieve, en el v. 5b, la mención de los cedros de Líbano⁴⁷.

2.9. v. 6. Es un versículo que constituye una verdadera *crux interpretum*.

Vamos a considerar en primer lugar el TM:

wayyarqîdem k'mô'egel
l'vanôn w'siryon k'mô ben-r'emîm

La Masora señala que *w'siryon* es un *hapax*. De todos modos, la mención del Líbano en el v. 6a ayuda a esclarecer el nombre:

45. Se trata de un verbo técnico, como el latín *frango* frente a *rumpo*. La *Septuaginta* traduce *syntribô*, introduciendo así un término peculiar y especializado. El verbo *syntribô* viene de *tribô* que es, literalmente, «frotar, rascar», de etimología parecida al verbo *tero* en latín. El verbo «romper» es en griego *klaô* (que es propio de la poda: *klados* es la rama). La *Septuaginta* utiliza el verbo *syntribô* como intensivo: su sentido originario es «mezclar», del cual, por derivación, viene «fragmentar, hacer pedazos». Es un verbo muy descriptivo. Símaco emplea el arcaico *synkatagnymi*, de resonancias homéricas. Nótese que la *Septuaginta* considera literalmente *šober* como participio y *y'saber* como un aoristo (*syntripsei*). La acción es anunciada y cumplida.

46. J. L. CUNCHILLOS, *op. cit.*, pp. 81-84 se detiene bastante en este argumento, pero sin añadir nada sustancial.

47. Cf. E. TESTA, *Salmo 29*, p. 61. DAHOOD, *Psalms I*, p. 178, señala la importancia de los cedros en la poesía ugarítica: la casa de Baal fue construida con «las maderas del Líbano y los escogidos cedros del Siryon» (UT, 51; VI; 21-21). Véase también H. CAZELLES, *Une relecture...*, p. 123. J. L. CUNCHILLOS, *op. cit.*, pp. 84-88.

trata del *Siryon*, el nombre sidonio del monte Hermón, en la sierra del Antilibano. Se trata de un arcaísmo, o de un ugaritismo⁴⁸. Más complicada es la traducción de *wayyarqûdem* debido a su sufijo de 3ª plural, «ellos». Es posible que se refiera a los cedros del v. anterior, pero, en este caso, rompería las reglas del paralelismo, ya que el v. 6b quedaría sin paralelo. O bien hay que colocar el acento *âtnah* por debajo de *l'vanôn* y no de *'egel*, como hacen las ediciones críticas en contra del TM. En este segundo caso la división sería mucho más natural, aunque altere el paralelismo interno del verso, ya que el verbo se referiría a dos sujetos distintos, uno en cada hemistiquio: *wayyarqûdem k'mô-'egel l'vanôn* (tres acentos tónicos); *w'siryon k'mô ben-r'emîm* (tres acentos tónicos).

Quedaría, sin embargo, la dificultad del sufijo «ellos» que ya no puede referirse a los cedros, sino que tiene que referirse al Líbano y al Hermón. La solución que se propone es que se trata de un *mem* enclítico con función intensiva, vestigio de una construcción ugarítica.

En cuanto a la semántica no hay particulares dificultades⁴⁹, si se exceptúa *r'emîm* que no tiene un sentido del todo seguro. De todos modos, es evidente que el versículo se refiere al efecto del torbellino: Dios hace saltar a los montes y a los bosques así como salta un novillo. Muy distinto es el texto griego de la *Septuaginta*:

48. Habría que leer, por tanto, *wayyarqûdema*, con el mismo sentido de *wayyarqid*. (Cf J. L. CUNCHILLOS, p. 85s.; E. TESTA, p. 61). Tal vez por esto Kittel proponía eliminarlo. Otros autores, como R. J. TOURNAY, *El Salmo 29*, pp. 744-746 y *En marge d'une traduction des Psaumes: Psaume XXIX, 3 et 9* en «Rev. Bib.» 63 (1956) 173-181, prefieren pensar en un *mem*, sufijo «ellos» anticipado por prolepsis. Tournay añade que la mención conjunta del Líbano y de Sarión sólo se encuentra, fuera del Salmo, en Dt 3,9 que considera como una glosa postexilica. Por esto, aunque reconozca la existencia de textos ugaríticos contrarios a su opinión, sigue pensando en un arcaísmo deliberado. En cuanto al *hif'il* del verbo *rqd* quiere decir «hacer saltar, bailar, hacer danzar».

49. La única dificultad viene de *r'emîm* (*k'mô* es un comparativo enfático), que aparece sólo aquí y en Is 34,7. La raíz 'zl indica «enrollar, envolver» y, tal vez, aluda, por metonimia, a los terneros que suelen dar vueltas por el campo retozar: *'ezel* es, por tanto, el ternero. Por sinonimia cabe pensar que *ben-r'emîm* quiera decir lo mismo. Parece que *r'em* indica el «buey salvaje» o, tal vez, «búfalo». Pero el sentido no es seguro, ya que la raíz *r'm* o *ryma* sólo se encuentra en asirio y en arameo con el sentido probable de «búfalo». En cambio, el árabe *ra'm* indica el gamo blanco.

kai leptynei autas hōs ton moskhon ton Libanon
kai ho êgapēmenos hōs huios monokerôtōn

que tiene como traducción:

«y las (los cedros, femenino) triturará (o descortezará) como el ternero el Líbano
y el amado como hijo de los unicornios.»

Es francamente difícil dar un sentido a estas frases y conectarlas con el texto hebreo. El primer hemistiquio es todavía comprensible, si se tiene en cuenta que *leptyneō* quiere decir «triturar» (p. ej. un alimento que se digiere) o también «descortezar»⁵⁰; y si se pone una coma entre *moskhon* y *ton Libanon*: «y las sacudirá como (hace saltar) un ternero, es decir, el Líbano»⁵¹.

Mucho más complicado es el segundo hemistiquio. Por esto Aquila y Símaco se separan de la *Septuaginta* y no traducen, sino que transliteran el término⁵². Van Uchelen propone una explicación apoyada en dos conjeturas:

50. Tengase en cuenta que *leptyneō* es un frecuentativo de *lepō*, que quiere decir literalmente «quitar la piel, la cáscara» y metafóricamente, «sacudir» y también «digerir»: tiene como derivados o afines los términos: *leptos*, que quiere decir «fino, menudo» dicho de la ceniza, del salvado de cebada, del polvo, etc., y *lopos* que es «piel, cáscara». En la *Septuaginta* suele traducir verbos como *daqaq* (triturar), *šavar* (romper), *šahq* (cubrir con lluvia) (cf. 2 Sam 22,43, 2 Chr 23,17, Ps 18,42). Las traducciones procuran volver al sentido del TM pero sin alterar la estructura de la frase: Aquila traduce «dar saltos» (*skirtaō*); Símaco «danzar» (*orkheisthai*).

51. Aquila, con la Sexta y la Séptima, lee *kai Serion*, Símaco lee *kai ton Sariōn*.

52. N. A. VAN UCHELEN, *De LXX-interpretatie van Ps 29*, p. 175s.; cf. Dt 32,15; 33,5,26; Is 44,24. Cf. también M. CAMBE, *L'interprétation symbolique du Psaume XXIX (XXVIII) par les Septante. Note sur le verset 6* en «Rev. Thom.» 64 (1964) 223-229 y los artículos ya citados de Tournay. No añade nuevos datos pero sí importantes matices S. LÖWENSTAMM, *Rq'w hbystry šhl thrgūm hšb'im libh*. 28,5-6, I. L. Seeligmann Volume 2, 1983 pp. 361-370, que resume todo lo anterior y añade algunas consideraciones de tipo teológico: el «ternero del Líbano» (si se entiende que el *ton Libanon* no es aposición sino predicación de *moskhon*) son los enemigos de Israel; Israel, en cambio, es representado como el unicornio. El Salmo, según Löwenstamm, representaría la lucha entre Israel y sus enemigos, con el triunfo final del primero debido a la intervención de Dios. Desde el punto de vista filológico, más que en un «lourde erreur de lecture» como dice Cambe, pensamos que *Septuaginta*, al no entender bien *Siryon*, y tal vez, como sugiere Tournay, bajo la presión de las profecías de la segunda parte de Zacarías (Zac 9,1-2; 9,14; 11,1-2; 14,16-17), reinterpretaron el Salmo en sentido apocalíptico.

a) que, en lugar de *wayyarqidem*, los LXX hayan leído *wayyadēm*, es decir, «y trituró», hizo polvo», que mejor corresponde a *leptymô*;

b) que *ho êgapêmenos* sea un sinónimo de Israel: *yšurûn* = el elevado, de una raíz *yšr*⁵³.

Con lo cual el versículo debería leerse, empezando por el v. 5b:

«y despedazará el Señor los cedros del Líbano
y los sacudirá como el ternero del Líbano,
(o bien: los hará saltar como (hace saltar) el Líbano, como un ternero)
mientras que⁵⁴ el amado (e.d. Israel) como un hijo de unicornios⁵⁵.

Aunque esta última parte quede un poco oscura, el sentido general está claro: Israel mantendrá toda su fuerza y se salvará del castigo de Dios⁵⁶.

2.10. v.7: *qôl-yhwh hoxev lahâvôt 'eš*

Las dificultades de este versículo son dos. En primer lugar,

53. Nótese que *êgapêmenos* es traducción de *yšurûn* en cuatro textos, muy probablemente post-exílicos. Se sitúa, por lo tanto, en una perspectiva mesiánico-sacerdotal. *yšar*, por su parte, indica dos conceptos: por un lado lo «justo, recto»; por otro lo «noble, elevado» en sentido material y moral. Es raíz afín al académico *ašera*, *ašeru* que indica los lugares altos. Tal vez en la traducción de los LXX pudo influir también esta connotación de «altura, elevación, monte sagrado».

54. Hay que suponer que *Septuaginta* lea *warw* como opositivo y no conjuntivo.

55. El sustantivo *monokerôtos* es ciertamente una traducción sólo aproximada de *r'emîm*. El sustantivo griego traduce *r'emîm* en Nu 23,22; 24,8; Dt 33,17; Ps 22,22; 29,6; 92,11; Iob 39,9. Normalmente indica un concepto de fuerza y de poder, no exento de rasgos mesiánicos, como en la profecía de Balam. Las dos únicas excepciones son: Is 34,7 donde *r'emîm* es traducido con *adros* («gordo, poderoso») y el Ps 78,69 donde LXX leen *r'emîm* en lugar de *ramîm*. Literalmente, el *monokerôs*, de donde puede venir *monokerôtos* —que es un término forjado por los Setenta—, indica el rinoceronte: animal de fuerza y poder fabuloso, *Monokerôtos* podría valer también como: «animal de cuernos iguales».

56. Si la identificación del unicornio con Israel mesiánico es correcta, se puede pensar:

a) en una frase declarativa, del tipo:
pero el amado (es) como el hijo del unicornio;
o bien en una frase cuyo verbo es el *leptynei* del v. 6a:

b) Dios los hará saltar (...) y también el amado (los hará saltar) como hijo del unicornio.

Cf. M. CAMBE, *Interprétation*, p. 226; S. LÖWENSTAMM, p. 368.

una dificultad de tipo rítmico, porque parece tratarse de un hemistiquio sin correspondencia o bien de la mezcla de dos hemistiquos incompletos. De aquí las varias conjeturas de las ediciones para recomponer el posible original⁵⁷.

La segunda dificultad viene de la semántica de *ḥṣev* y de *leḥāvôt*. El primero es un verbo técnico, propio de los labradores de piedras y quiere decir «sacar una piedra, tallar en la roca, extraer de una mina»⁵⁸. El segundo término es un sustantivo en estado constructo que forma con 'eš un doblete muy frecuente: se debe traducir «lenguas de fuego»⁵⁹. Lo que resulta oscura es la conexión sintáctica entre el verbo y el sustantivo: hay que suponer la presencia de una preposición de tipo instrumental *bʿ* o de tipo objeto 'et⁶⁰. Es precisamente por esto que muchos suponen la presencia de una laguna en el texto.

57. La ed. de Stuttgart se limita a lo más sencillo: el v. 7 debería estar precedido por 3b:

'el-bakavôd *hir'im*

qôl-yhrwh wkl.

añadiendo, tal vez, la sustitución de 'l por YHWH en el primer hemistiquio (pero no necesariamente).

Kittel conjetura cambios más complejos:

a) si hay una laguna entre *ḥṣev* y *leḥāvôt*, esta laguna, por analogía con los vv. anteriores debería suplirse con una frase del tipo entre corchetes:

qôl-yhrwh ḥṣev [šrîm//Wayyāḥṣem yhrwh bʿ] leḥāvôt 'eš

es decir, «voz de YHWH que labra (las peñas, y las labró YHWH con) lenguas de fuego».

b) Si el versículo no tiene lagunas, hay que suponer que es incompleto, y, de todos modos, las «lenguas de fuego» quedarían mejor en el v. 9 después de *yḥôlel*: «la voz de YHWH hace alumbrar (con) lenguas de fuego», es decir, infundiendo miedo con los rayos.

58. J. L. CUNCHILLOS, *op. cit.*, pp. 88-98, propone como *posible* el sentido «hacer brotar» para el verbo *ḥṣev*. Su demostración es algo complicada y da sinceramente la impresión de querer demostrar lo que ya se consideraba cierto de antemano. Pero su sugerencia general nos parece valiosa: en la segunda parte del Salmo Dios aparece no tanto como destructor sino como constructor, en oposición al desierto. De todos modos, esto queda sólo en el trasfondo, y es justo señalar el paralelismo de *ḥṣev* (tallar) con *šover* (despedazar, triturar) del v. 5.

59. CUNCHILLOS, *op. cit.*, p. 98 sugiere la traducción posible: «lenguas de fecundidad (?)», por analogía con el radical 'wš (=producir). Pero no es muy probable. *Vide* las interesantes consideraciones de E. TESTA, *Salmo 29*, p. 69.

60. Así, p.ej., G. CASTELLINO, *I Salmi*, Roma-Torino, 1955 y M. DAHOOD, *Psalms*.

En cuanto a la *Septuaginta* no presenta sustanciales variaciones con respecto al texto masorético y entiende «lenguas de fuego» como complemento directo de *diakoptein*⁶¹. En el contexto de los LXX es sinónimo de destruir.

2.11. v.8: *qôl yhrwh yahîl midbar*
yahîl midbar qadeš

Tres palabras llaman la atención en este versículo. Pero antes de examinarlas conviene señalar que una variante interesante, señalada por la ed. de Stuttgart, es que el segundo hemistiquio empieza con un *waw*, en la *Peshitta* y la *Septuaginta*, en conformidad con el v. 5. Esto quiere decir que estas versiones consideran como análogos, por lo menos en su estructura sintáctica, los vv. 5, 8, 9, y 10. La acción de Dios es la anunciada en el primer hemistiquio y descrita como cumplida en el segundo.

En cuanto al aspecto lexicológico, en primer lugar hay que considerar el término *yahîl*⁶². Parece que su sentido sea «hacer re-

61. El verbo *diakoptô* puede tener tres sentidos: 1º dividir en dos», que es su sentido literal; 2º «romper en dos», p. ej. las líneas del enemigo; 3º «interrumpir». El calco semántico de *hpu* hubiese sido *enkeptô* o *apokoptô*. La *Septuaginta* quiere, por lo tanto, añadir un matiz: la voz de Dios puede «cortar», en el sentido de «eliminar, destruir, romper», el fuego, es decir, un incendio. Nótese que el TM habla del rayo: YHWH es como un tallador que, con su rayo por escoplo, rompe y fragmenta las peñas; la *Septuaginta* suaviza la imagen, centrándose tal vez en el viento: el Señor puede apagar un incendio. Símaco, al traducir *katadiareô*, parece aludir al viento que soplando sobre el Mar Rojo lo dividió en dos: cf. Ps 136,13.

62. Se trata, como es evidente, de un imperfectivo, «él», forma *hif'il*. Desgraciadamente, es la única forma que registramos como *hif'il*. Viene de la raíz *hîl* (arc. *šîl*) y puede confundirse con otro verbo de parecida raíz que aparece en Iob 20,21, por cierto en la forma qal: *yahîl*. Mientras este segundo verbo, relacionado con *hayil* = fuerza, poder, vigor, quiere decir «ser fuerte, estar armado, ser rico», el primero está relacionado con el baile y quiere decir: «bailar, dar vueltas, torcerse» (cf. árabe: *ha'ala*; asiro: *hîlu* = dar vueltas, agitarse). Así DRIVER y BRIGGS. Es un verbo que se aplica de modo especial a las contorsiones del dolor, a los retorcimientos, concretamente del parto (p. ej. Is 13,8; 26,17; 45,10; 54,1 etc.). Otro sentido afín es «temblar» de angustia, de dolor: vid. KOEHLER y BAUMGARTNER. En este último sentido es como se emplea en el Salmo 29: Dios hace «retorcer, encorvar» de dolor el desierto. Hay que señalar también un matiz positivo del verbo que alude a los sufrimientos para «dar a luz», «producir con esfuerzo»; cf. Is 51,2 dicho de la gestación de Sara; Ps 90,2 de la tierra que es dada a luz en la creación. J. L. CUNCHILLOS, *op. cit.*, pp. 99-100 y 102, apoyado en textos ugaríticos, considera que el sentido «dar a luz, parir» es el principal y entiende el hemistiquio así

torcer de dolor». La *Septuaginta* lo traduce *sysseiontos*, como si fuera *hál*, con el sentido de «hacer temblar»⁶³.

La segunda palabra es *midbar* que es el término más frecuente para indicar el desierto, en el sentido de un lugar deshabitado o estepa⁶⁴. El problema consiste en saber a qué páramo o desierto se refiere⁶⁵. Y por esto el problema se extiende a la tercera palabra:

«Dios hace parir al desierto de Qadesh». En nuestra opinión, el sentido fundamental no es lo de «parir» sino lo de «atormentar con dolores» que producen retorcimientos, como decimos «hacer saltar» de dolor. El paralelismo con el v. 5 (Dios «despedaza» los cedros) y —aunque parcialmente— con el v. 9b (*wayyehšof* = desmenuzar, descortezar?) confirma esta interpretación. De todos modos, hay que reconocer también que todos los verbos que se emplean en los vv. 8 y 9 tienen un matiz de alumbamiento (*yahál*, 2 veces; *y'hollel*; *wayyehšof*).

63. *Sysseio* es verbo compuesto de *sym-seio*, con un *sym*- que indica totalidad, universalidad (cf. latín *commoveo*); *seio*, a su vez es «agitar, sacudir», dicho de las olas del mar, de Poseidón que sacude los cimientos de la tierra produciendo los terremotos (de donde *seísmo*), de un motín o levantamiento en una ciudad. Su etimología parece hacer referencia a «estar agitado por el miedo, temblar, moverse angustiosamente». En el uso de la *Septuaginta* es sinónimo de *ra'as* = hacer temblar, sacudir: cf. Ps 60,4; Eccli 16,19 *tromôfi*) *sysseiontai* (temblarán con temblor). Tiene un matiz escatológico (cf. Ag 2,7; Zac 14,5; Ier 23,19) porque se refiere a uno de los efectos de la venida de Dios. La traducción de Aquila, según su costumbre, procura eliminar el matiz de temblor y se centra en el dolor: *ôdinontos*, *ôdinêsei* que es «enviar dolores de parto» (*ôdinô* hace referencia a los gritos de dolor que emiten las madres en el alumbamiento); Símaco traduce *ektokizontos*, *ektokisei*, que equivale a «hacer alumbrar», subrayando así el aspecto que señala Cunchillos: las lluvias del torbellino hacen que el desierto produzca fruto.

64. Es la palabra frecuente para indicar el desierto: no el desierto de arena o de roca, sino una zona esteparia y despoblada: cf. Iob 38,26: *midbar lo'adam bô*. Su raíz, según Zorell, viene del árabe *dubr* que indica la parte posterior de algo, el *Hinterland* o «región posterior». KOEHLER-BAUMG, señalan que con frecuencia va unida a una determinación de lugar «el *midbar* de...». DRIVER y BRIGGS recuerdan que, probablemente, el *d'bîr* o Santo de los Santos del Templo viene de la misma raíz árabe, para indicar la parte más recóndita e interior.

65. J. L. CUNCHILLOS, pp. 100-102, lo entiende, como se dirá, de *Qadesh de Orontes*, pero insistiendo en que se trata de poner de relieve el poder fecundante de Dios: lo de menos es la localización. En este sentido excluye con decisión cualquier referencia al Sinaí, que es llamado desierto de Sin o de Faran. En griego *erêmos* corresponde perfectamente al sentido hebreo, pero —como se sabe— tiene también su sentido moral: de «soledad» interior; y no falta el sentido de «desolación, destrucción». En efecto la *Septuaginta* traduce por *erêmos* muchos términos, entre los cuales destacan, en orden de frecuencia, *negev*, *harbah*, *šamem*, que indican, respectivamente: «la zona seca», «las ruinas», «desolación, aislamiento»; y no falta *thohû* (zona desolada). Podemos pensar que el término *erêmos* conectara con el recuerdo del Exodo y de los 40 años en el desierto y también con el efecto destructor de la tempestad de Dios.

qadeš. ¿A qué *Qadesh* se refiere el autor?. Los defensores del origen ugarítico del Salmo no dudan en contestar que se refiere a la ciudad de *Qadesh* sobre el río Orontes, lugar de muchas batallas por ser enclave estratégico de gran importancia ya que dominaba el paso entre Siria y Asia Menor⁶⁶. Otros, en cambio, entienden que se trata de *Qadesh-Barnea* en el desierto de *Sin*, al noroeste del Sinaí y a unos 100 km al sur de Bersheba⁶⁷. Contra los primeros se puede decir que ningún texto de la Biblia menciona *Qadesh* del Orontes y que sus alrededores pueden ser denominados «desierto» sólo en un sentido muy amplio; contra los segundos está el hecho de la ambientación general del Salmo en la zona de Siria⁶⁸.

2.12. v.9: *qôl yhw h y'hôlel 'ayyalôt*
wayyehêsof-y'e'arôt
ûv'hêkhalô kullô 'omer kavôd

Es otro de los versículos difíciles. Su misma estructura irregular de 4+2+4 acentos (o, si se hace caso a la acentuación masorética, de 4+3+1+2) manifiesta que el versículo o sufrió una añadidura o viene de la fusión de dos versos. Kittel propone eliminar el tercer estico, considerándolo una añadidura. La opinión más común, sin embargo, es la de considerar como interpolado el segundo

66. Véase J. A. G. - LARRAYA, *Cades*, en *Enciclopedia de la Biblia*, vol. II, Barcelona 1963, cols. 20-26. El nombre es común para muchos lugares, por estar relacionado con «sagrado, santo, separado, consagrado». *Qadesh* de Orontes era ciudad hitita al norte de Damasco donde se desarrollaron dos famosas batallas entre los faraones del Nuevo Imperio y los hititas: una bajo Seti I y otra bajo Ramsés II.

67. Muy conocida por la Biblia: el nombre de *Qadesh-barnea* parece indicar «el santuario de la contienda»: cf. Num 32,8; 34,4; Dt 1,2,19; 12,14 etc. Se la llama muchas veces simplemente *Qadesh*: p.ej. Dt 1,19,46; 9,23; Ios 10,41. Allí tuvo lugar el milagro del agua que brotó de la roca: Ex 17,1-7, y de allí Moisés envió a los exploradores para que visitaran la tierra prometida: Num 13,26; 32,8; Dt 1,20ss; Ios 14,7. En Dt 32,51 y Ez 47,19 se afirma que la fuente de *Qadesh* se llamaba Meribá. Allí el texto de Num 20,1-30 y Ps 95,8 localizan la rebeldía de los israelitas contra Moisés (que es un doblete de Ex 17,1-7). Cf. *Diccionario de la Biblia*, ed. de S. DE AUSEJO, Barcelona 1970, s.v. *Meriba* y *Qadesh*.

68. Defensores de la identificación con *Qadesh* del desierto de *Sin* son, entre otros H. CAZELLES, *Une relecture*, p. 124 y R. J. TOURNAY, *El Salmo 29*, pp. 745-746.

estico⁶⁹. Pero, como ya dijimos, no son más que conjeturas, ya que los argumentos externos apoyan el texto así como lo conocemos.

El primer estico no merece observaciones de relieve, ya que volvemos a encontrar en ello términos conocidos⁷⁰. Lo que es importante subrayar es que la *Septuaginta* vuelve a insinuar el aspecto de preparación de un sacrificio, que está ausente del todo del TM: el texto griego, en efecto, viene a decir: «la voz del Señor que produce (pero también «prepara») los ciervos»⁷¹.

69. Dejamos de lado las conjeturas, algo complejas, de B. MARGULIS, *The Canaanite Origin*, pp. 342-343 y pensamos que la reconstrucción de F. GRADL, p. 99, se acerca más a lo probable: Gradl supone la desaparición de YHWH tanto en el segundo como en el primer estico del versículo:

qwl ybrwh yhwll
wybsf [ybrwh 'ylwth] y'rwth
wbrykhlw khlw 'mr
kbrwd [lybrwh]

Más complicadas son las conjeturas que se apoyan en una pretendida diptografía entre *wkbrkhlw* y *khlw* y proponen eliminar este último término.

70. El término *y'hôlel* es forma *polet* del verbo *hâl*, imperfectivo, «él». La forma *polet* tiene valor intensivo y causativo: según Zorell debe ser interpretado como causativo: «hacer temblar de terror» (Prv 26,10); en cambio, Drivers y Briggs lo entienden como intensivo: «engendrar, dar a luz, hacer sufrir»: cfr. Prv 26,10 dicho de un maestro (arquero?) que es capaz de infligir un gran dolor a todos. J. L. CUNCHILLOS, *op. cit.*, pp. 102-103, nota 285, nos parece muy acertado, aunque luego quiera sacar demasiado partido del verbo. Nos parece, en definitiva, que se debe seguir la traducción «hace retorcer con dolores de parto», de modo parecido al v. 8. En cuanto a *'ayyalôth*, también seguimos la traducción que sugiere Cunchillos, *ibidem*. Viene de *'ayyalah*: es «ciervas». Es interesante señalar las connotaciones de esta palabra: se trata de un animal puro (Dt 14,5), comestible, veloz, que no se puede utilizar en los sacrificios y que inspira ternura (cfr. Cant 2,7; 3,5). Es bastante distinto del término que muchos suponen como original en su lugar: *êlyôth* = *'êlîm* («cabras») que es en cambio el animal típico de los sacrificios (cfr. Lv 5,16; 19,21s; Is 1,11; etc.).

71. En efecto, la *Septuaginta* mantiene el término *elafous* (ciervos) por *'ayyalôth* pero traduce *y'hôlel* por *katartizomenou*. El verbo *katartizô* es totalmente distinto de *syssêô* del v. 8, viene de *artizô*, que viene a su vez del adverbio *arti* (=justamente, por igual, recientemente; como el latín *pariter*). *Artizô* es un frecuentativo que, en matemática, quiere decir «igualar», «hacer cosas pares», y en lenguaje corriente «preparar, aprestar, dejar preparado». En los LXX es «formar, preparar, organizar» dicho, p. ej., el cuerpo del hombre y de animales; traduce, en este sentido, varios verbos hebreos con el significado de «hacer» (*pa'al*), de «levantar, construir» (*kûn*, *kanan*), de «rematar, coronar, terminar perfectamente» (*kalal*), etc. Como se ve, tiene una connotación de hacer algo perfecto, poner a punto una cosa. Sólo en el Salmo 29 traduce el verbo *hâl*. Por eso las otras traduc-

Más complicado es el segundo estico: la Masora señala que *wayyehē^osof* es un *hapax*. Estando a la letra del TM su sentido es «arrancar, sacar, extraer, quitar la corteza», parecido a *šavar* del v. 5⁷². Pero este sentido no casa demasiado bien con *y^earôt*, que quiere decir «bosque, selva, barranco u hondonada boscosa»⁷³. De aquí numerosas conjeturas⁷⁴.

El paralelo con el v. 5 y el v. 6 nos parece, sin embargo, que favorece la traducción: «arrancar (los árboles de) los bosques», «poner al desnudo los barrancos». La *Septuaginta* se orienta precisamente en este sentido: «puso al descubierto las selvas»⁷⁵.

ciones griegas oscilan indecisas: Aquila vuelve al sentido del v. 8: «hace sufrir a los ciervos dolores de parto»; la *Séptima* es parecida: «atormentando los ciervos»; Símaco, en cambio, interpreta con suma libertad: «llena las llanuras» (*plēthymontos pedia*) pensando evidentemente en las lluvias. Más adherente el texto de *Peshitta*, aunque de modo libre: «modela los pequeños (ciervos)».

72. Según el TM es un imperfecto *hiʿil* de *hāśaf* que es «arrancar, descortezar»: en Is 47,2 se dice de la caída de Babilonia; en Joel 1,7 de las langostas que comen la corteza de los árboles. Kittel sugiere que, en lugar de esta forma, que es un *hapax*, se lea *wayhapes*, es decir, la forma *piʿel* de *hāśaf* que quiere decir «buscar, mirar, registrar», como si fuera: Dios escudriña lo más escondido del bosque.

73. *yāʿar* es la selva para producir madera, cuyos árboles están destinados a la tala (Is 17,15; Dt 19,5); es el nombre que se da a la selva de la cual se cortaron los cedros para el templo de Salomón (1 Re 7,2); es la selva que el fuego o los hombres destruyen: Is 22,8; Is 10,34; Jer 46,23; Is 32,19; Zac 11,2; Is 9,17; y también el lugar de refugio de alimañas y fieras (Am 3,4; Jer 5,6; 12,8; Is 56,9; Ps 50,10; 80,14; 104,20; etc.).

74. La ed. de Stuttgart propone leer, en lugar de *y^earôth* el plural regular *y^earim*, pero esto no eliminaría las dificultades. Otra conjetura es leer *y^ealôth* (de una raíz *yʿl* = subir, elevarse), que indica las «cabras montesas» (cf. Ps 104,18). Se obtendría así un paralelismo entre *ʾayyalôth* y *y^ealôth* «ciervos» y «cabras de montaña»; pero no es fácil entender qué quiere decir que YHWH «descortez» las cabras. Tal vez por esto Kittel va más allá y propone leer no *ʾayyalôth* sino *ʾelôth* «árboles de gran fuste». Otra conjetura es interpretar el verbo *hāśaf* como relacionado con el árabe *hushafa*, más que con el arameo *hsp* o el akádico *hasapu* («quitar la corteza, arrancar»), que quiere decir «dar a luz prematuramente»: cf. J. L. CUNCHILLOS, *op. cit.*, pp. 103-104. En definitiva, se proponen dos versiones del v. 9b:

1^a: descortezó (o descortez, arranca) los grandes árboles

2^a: hace dar a luz a las cabras montesas.

75. La *Septuaginta* trae «*apokalypsei drymous*». El primer verbo es demasiado conocido para tener que aclararlo. Digamos sólo que, en el uso de los LXX, es muy poco utilizado en el sentido de «revelar, poner al descubierto, manifestar», que corresponde a *galah*. Sólo se encuentra en Is 52,10, con referencia a la dinastía o generación del Siervo y en Jer 13,26. *Drymos* quiere decir literalmente «espesura» parte frondosa de un bosque, pero también «bosque para madera». Como curiosidad, se puede señalar que viene de una palabra arcaica *drys*, de la cual viene,

El tercer estico supone un cambio brusco de escena: de los montes, los bosques y la estepa somos llevados al *bêkhal*, es decir, al «palacio» o «templo» de YHWH⁷⁶. Tal vez aquí también se pueda haber producido una eliminación de términos⁷⁷, pero no tenemos ningún indicio concreto. Lo que sí es interesante observar es que se trata de un nombre antiguo y genérico que sólo en la segunda época monárquica fue utilizado para indicar el Templo de Jerusalén, llegando, en la época del segundo templo, a indicar el patio principal anterior al Santo. Si las sugerencias de Dahood son exactas deberíamos ver en el «templo» no el Templo de Salomón, sino el Santuario celestial. Así se explicaría también la presencia del sufijo en *kullô* (todo de él), por analogía con otras descripciones como la de Is 6,1-6 y Ex 40,34⁷⁸. La *Septuaginta* también aquí pro-

por duplicación, la raíz *dendros*. La raíz indoeuropea es **derw/*dreu*, de donde el gótico **triu* y el inglés *tree*. Es el equivalente casi exacto de *ya'ar*. Los LXX entienden pues el estico en el sentido de: «y pondrá al descubierto lo más tupido del bosque». Las versiones matizan ligeramente. Símaco enfatiza la acción con *gymnountos*, es decir, «pone al desnudo»; Aquila emplea un término parecido: *anasyrei*, «quita, arranca, los vestidos».

76. La palabra *bêkhal* relacionada con el ugarítico *bkl* y el sumerio-akádico *ekallum*, indica propiamente el palacio real. La palabra no aparece en los textos del Exateuco, muy poco en Samuel y en los profetas pre-exílicos. Su significación más común hasta y después del destierro es la de «palacio real», aplicada especialmente en sentido técnico a los palacios reales de Nínive y Babilonia: cfr. Am 8,3; Is 39,7; 1 Re 21,1; 2 Re 20,18; etc. A partir de la época monárquica se da este nombre también al «palacio» de Dios (Is 6,1), tanto al santuario de Silo (1 Sam 1,9; 3,3), como al Templo de Salomón. En este último caso puede indicar por sinécdoque todo el Templo, o bien el patio, en general, delante del Santo, o más en concreto aun el Santo, distinto de *d'vir* o *Sancta Sanctorum*: es particularmente frecuente en 1 y 2 Re, 1 y 2 Chr y Ez. Después del destierro, se utiliza para indicar, en general, el segundo Templo (cf. Zac 8,9; Esd 3,6.10; Ag 2,15.18; etc.). Parece lógico pensar que en el contexto del yahwista el *bêkhal* fuera el atrio sagrado donde podía reunirse mucha gente. Como señala DAHOOD, *Psalms*, 179, *bêkhal* se refiere, en los textos antiguos, más a la mansión de Dios en el Cielo, que al Templo en la tierra. J. L. CUNCHILLOS desarrolla ampliamente la argumentación: *op. cit.*, pp., 106-110.

77. Kittel sugiere que se puede haber producido una diptografía y propone eliminar el término *kullô*.

78. E. TESTA, *Salmo 29*, p. 69 entiende que *kullô* equivale a «entero, su totalidad». CASTELLINO, pp. 459s. y J. L. CUNCHILLOS, pp. 108-110, suponen que el sujeto implícito de *omer*, indicado por *kullô*, sean los *benê 'elim* del v. 1. Vale la pena citar la opinión de TOURNAY, *En marge...*, p. 179, que, en sentido totalmente opuesto, entiende que *bêkhal* es la Tierra Santa. Nótese que los LXX entienden *kullô* no en sentido material (todo el Templo), sino en sentido personal

cura dar un sentido histórico: se trata de *naos*, es decir, del Templo de Jerusalén, en general.

Volvemos a encontrar de nuevo tres «capas» semánticas: una, la más antigua, que describe una escena que tiene lugar en el Santuario celestial: todos los seres dan gloria a YHWH; otra, intermedia, que se desarrolla en la explanada del Templo: todo el pueblo en el atrio aclama a YHWH; y una tercera, también en el Templo, en que cada fiel da gloria a Dios⁷⁹.

2.13. v.10. Puesto que ya se ha hablado de *mabbûl* en el n. 26, no volveremos sobre ello. Su sentido filológico está claro y es indudable: se trata del «diluvio». Es evidente también que este diluvio, como precisa *Septuaginta*, aunque no sea directamente el diluvio universal, está conectado con él. La tempestad en la cual YHWH acaba de manifestarse ha tenido una grandiosidad parecida a la del diluvio de Noé. Más complicadas son las conclusiones teológicas que se quieren extraer de este texto, pero sobre ellas volveremos al final. Fijémonos de momento en dos detalles filológicos: en el v. 10a se dice *yhw h lammabbûl yašav*. Ahora bien *lammabbûl* es un *hapax*, y sólo aparece otra vez *l'mabbûl* (Gen 9,15): pero mientras en este segundo caso la preposición *l'* está justificada, por tratarse de un complemento de fin o intención (*lamed finis*), en el Salmo 29 no. Mucho más frecuente es la expresión *'al*-, tanto más en cuanto que debería ir unida al verbo *yašav*. Además *mabbûl* lleva aquí artículo; es «el diluvio». La preposición *l'* debe ser considerada como equivalente a *'al*, lo que encuentra apoyo en ugarítico, o puede tener también un sentido temporal⁸⁰. Parece más sencillo, de todos

y distributivo, como si fuera *kol: pas tis*, es decir, «cada uno», «cualquiera», cf. latín *omnis, unusquisque*.

79. Cf. R. J. TOURNAY, *El Salmo 29*, pp. 741s.; E. TESTA, *Un inno*, pp. 71s.

80. Así los diccionarios. Las gramáticas además ponen de relieve que la preposición *l'* crea una vinculación relajada y difícil de precisar, que va desde el sentido de movimiento a, al complemento de término, al valor temporal (hasta, desde), al conocido *lamed auctoris*, etc. Nótese que la *Septuaginta* lo suprime, Aquila lo traduce con *eis* y Símaco con *peri* + acus. (como en latín *apud, ad*).

modos, traducirla con una preposición genérica del tipo «a, cara a, con respecto a», como el inglés *to, forward to*⁸¹.

Más interesante es considerar el verbo *yašav* que, aparece en el texto dos veces, según el esquema ya presente en los vv. 5 y 8. En hebreo tiene tres sentidos principales: «estar sentado, permanecer, habitar»⁸². La *Septuaginta* lo traduce de modo distinto en los dos casos: en el primero es «habitar» (*katoikiei*) en el segundo es «sentarse» (*kathietai*). En el texto masorético el sentido depende de lo que quiere decir *mabbûl*. Aunque se haya propuesto que el término indique el Océano superior por encima del cual estaría asentado Dios, parece más lógico pensar en que Dios manifiesta su poder «sentándose» sobre las aguas de la inundación como un rey en su trono. El v. 10 volvería a repetir el mismo concepto: «Se sentó YHWH Rey para siempre». Vale la pena notar que, contrariamente a la estructura de los vv. 5 y 8 (presente-presente), aquí los verbos están en relación perfecto-wayyiqtol, que corresponde a un estilo narrativo. La acción se coloca en el pasado y se da por concluida, lo que crea una pausa en el correr ininterrumpido de los presentes descriptivos de los versículos 5,7,8 y 9. Por esto es lícito pensar que el v. 10 era la conclusión del poema original yahwista y del eventual modelo cananeo⁸³.

81. Es muy propio de una postura firme, definitiva y, en cierto sentido solemne. Es típico de las ceremonias de entronización. Ex 11,5; 12,29; 18,14; Dt 17,18; 1 Sam 1,9; 4,13; 1 Re 1,13.17.30; etc. No es infrecuente su construcción con *l'* en el sentido de sentarse por encima de algo (cfr. Is 3,26; 47,1).

82. J. L. CUNCHILLOS, *op. cit.*, pp. 110-112 defiende con apasionamiento y erudición esta idea, apoyándose en la etimología: *mabbûl* no podría tener ninguna etimología que haga referencia a «inundación». Después de haber rechazado los textos del diluvio que pertenecen a la fuente P por su complejidad, Cunchillos saca de los textos de la fuente J dos conclusiones: 1º *mabbul* no puede ser ningún fenómeno terrestre; 2º debe de estar relacionado con *yšb*. De aquí concluye que *mabbûl* es la morada donde reside Dios. Pero las razones que da Cunchillos son más bien negativas, es decir, rechazan las soluciones que ya se han propuesto; no logran, en cambio, sino afirmar algo genérico, a saber, la relación *yšb-mabbûl*. Dejando de lado las cuestiones etimológicas, es evidente que *mabbûl* es un término técnico que aparece sólo en los relatos del diluvio universal (J y P) y en el Salmo 29. La tradición sacerdotal (P) y la *Septuaginta* son suficientemente claras: se trata de una inundación que recuerda el diluvio de Noé.

83. En este sentido, no estamos de acuerdo con E. TESTA, *Salmo 29*, pp. 70-73, aunque muchas de las ideas que allí se exponen sean valiosas.

Desde el punto de vista de la *Septuaginta*, el texto afirma que Dios «se establecerá en el diluvio»⁸⁴, lo que supone una descripción de tipo eterno de la situación de Dios, tal vez con sentido escatológico, probablemente conectada con el *eis ton aiôna* del hemistiquio siguiente. Las versiones, como siempre, vuelven a acercarse al TM⁸⁵. La impresión de falta de referencia a una inundación concreta que da la *Septuaginta* aumenta todavía más en el hemistiquio siguiente, donde aparece de nuevo el futuro en el lugar de un imperfectivo⁸⁶.

2.14. El v. 11 no presenta particularidades notables desde el punto de vista filológico. Se distingue claramente como estructura de los vv. anteriores por su hipérbaton, ya que YHWH aparece como primer término en los dos hemistiquios, mientras que, en el v. 11a, el verbo *yitten* aparece en cuarto lugar. Vale la pena subrayar la bonita composición en quiasmo de *yitten yhw' y'varek*, que, a diferencia del rígido paralelismo de los vv. anteriores, da movimiento a la frase. También la *uariatio*: *l'amô 'et-'ammô* señala una mayor libertad de redacción, así como la terminación solemne con la palabra *vaššalôm* cierra de modo espléndido la composición, llevando una nota de serenidad y de paz después de la descripción tan enérgica y vibrante del torbellino.

Una breve nota filológica se puede dedicar a 'oz: como ya en el v.1b aquí 'oz no puede indicar simplemente la fuerza física⁸⁷.

84. LXX: *kyrios to kataklysmen katoikiei*. Se trata de un futuro ático de *katoikizô*, que quiere decir «asentarse, establecerse». En el griego clásico indicaba la fundación de una colonia en territorio extranjero. En la *Septuaginta* suele traducir a *yašav*. El verbo se une directamente al acusativo, como si fuera: «establecerá su morada en el diluvio», o, en latín, *apud diluvium habitabit*.

85. Aquila: «Dios se sentó (*ekathisen*) en el diluvio»; Símaco «Dios se sentó al lado del diluvio»; Sexta: «Dios sobrevino (*epanelthê*) en el diluvio».

86. Es llamativo el acuerdo entre *kathieitai* (futuro medio, ático, de *kathizô*) de la *Septuaginta*, más o menos parecido a *kathesetai* (fut. medio de *kathesomai* = tomar asiento) de Aquila, y *kathisei* de Símaco. Todas las versiones han vaciado el segundo hemistiquio de contenido histórico para describir, de modo más o menos parecido, la situación futura de domino absoluto de Dios.

87. La *Septuaginta* traduce *isebryn*, que es la fuerza física propiamente dicha, pero el contexto es el de una asistencia divina que permitirá al pueblo (*laos* y no *ethnê*), es decir, al pueblo elegido gozar de la bendición y de la paz. Hay que observar que, en hebreo, *b'rakhah* y *šalôm* son, en cierto sentido, términos correlativos y sinónimos de una semántica muy amplia que apunta al favor divino, a la prosperidad, a la buena salud.

Sin embargo no es sinónimo de «gloria» (*doxa*) sino de *šalôm* (*eirênê*). Hay, en este delicado juego de palabras, una inclusión: los hombres deben dar gloria a Dios, para que Dios de la paz a los hombres.

3. Conclusiones

Del análisis filológico hasta aquí desarrollado se desprenden algunos datos importantes que pueden servir como punto de partida para un eventual estudio teológico del Salmo. En primer lugar que, como reconocen casi todos los estudiosos, es posible que el Salmo 29 derive, de modo más o menos directo, de un himno cananeo que exaltaba al dios Baal como Señor de la tempestad y de las lluvias. Más difícil queda determinar si la dependencia literaria es directa o remota, es decir, si el Salmo 29 es el «calco» yahwista de un himno concreto, o si, en cambio, se inspira simplemente en motivos poéticos o en algunos fragmentos literarios de Canaán. Personalmente nos inclinamos hacia esta segunda postura ya que, sin duda, el Salmo manifiesta una reelaboración del material ugarítico con bastante libertad, ya que la simple sustitución del nombre Baal con el *tetragrammaton* no es suficiente para dar razón de todas las peculiaridades lingüísticas. Añádase que el Salmo 29 tiene una finalidad claramente monoteísta, está vinculado al Templo de Salomón, supone la presencia de un rito sagrado, habla explícitamente del pueblo elegido y se verá que no puede ser la transcripción *sic et simpliciter* de un himno baálico en términos yahwista. Por otro lado, las formas arcaicas del lenguaje (cita de los *'elim*, el uso de *mem* enclítico), los nombres geográficos, la mención de los cedros y otras particularidades (como, p. ej., el término *kullô*, el peculiar sentido de *'oz*, etc.) no parece compatibles con una época de composición post-exílica. Así que, en conjunto, todo nos lleva a situar el Salmo en la época del primer templo.

En segundo lugar, una vez fijado el término *a quo*, el Salmo ofrece también indicios de una relectura en época post-exílica, a la luz de la «teología del Exodo» y con algunas alusiones de tipo litúrgico: los paralelos con Zacarías son muy instructivos en propósi-

to, así como la interpretación polivalente de *b^hadrath-qodeš*. Se nota que el Salmo, en su redacción final, presenta una alternancia de dos argumentos: la manifestación gloriosa (y pavorosa) de YHWH en un torbellino y en una tempestad gigantesca, y la gloria de YHWH en el Templo, donde resplandece el culto. Así que se puede hablar de una capa redaccional yahwista centrada en el tema de la tempestad y los fenómenos atmosféricos, y en una capa redaccional definitiva de carácter más sacerdotal y litúrgico. El v. 11 pertenecía, muy probablemente, a esa segunda redacción.

En tercer y último lugar pensamos que la traducción de la *Septuaginta*, más que suponer una *Vorlage* distinta del TM, constituye una hermenéutica del Salmo en continuidad con la relectura post-exílica, acentuando los aspectos culturales y sacrales y alejándose más aún de la teofanía del Señor en los fenómenos atmosféricos. En la *Septuaginta* se nota una mayor espiritualización, una propensión al culto y a los sacrificios, un deseo de evidenciar los temas del Génesis (el diluvio, la Creación) y una alusión, fugaz pero significativa, a la aplicación apocalíptica del Salmo (el «hijo del unicornio», el juicio final, etc.).

Para concluir ponemos aquí seguido las tres posibles versiones del Salmo: la primera (hipotética) que correspondería al posible o eventual sustrato cananeo; la segunda que corresponde al texto hebreo actual del Salmo, que —como decimos— es posible que venga de la fusión de dos capas redaccionales, y, por último, la versión de la *Septuaginta*, que presenta unas interesantes interpretaciones.

Queda abierto, por supuesto, el problema, o mejor dicho el objetivo, de considerar el contenido teológico de un Salmo tan bello y tan profundo. Pero dejamos esta tarea a otros que la sepan hacer con habilidad y competencia. Nosotros hemos querido limitarnos a unas observaciones filológicas.

Claudio Basevi
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

APÉNDICE

LAS DISTINTAS POSIBLES VERSIONES DEL SALMO

A. Himno cananeo a Baal (hipotético *Vorlage* del himno yahwista); si se acepta su existencia, su forma literaria más probable tuvo que ser del tipo siguiente:

Otorgad a Baal, o hijos de El,
otorgad a Baal poder y vigor.
Otorgad a Baal el poder de su nombre.
Adorad a Baal por su majestad resplandeciente.

La voz de Baal sobre las aguas,
Baal sobre las aguas numerosas.

La voz de Baal con fuerza,
la voz de Baal con resplandor.

La voz de Baal sacude los cedros,
sacudió Baal los cedros del Líbano.

Hace saltar como un novillo el Líbano
y el Sarión como un joven búfalo.

La voz de Baal talla [la roca
y talló Baal la roca] con lenguas de fuego

La voz de Baal hace retorcerse la estepa
[e] hizo retorcer Baal la estepa de Qades

La voz de Baal hace alumbrar las ciervas
y descortezó Baal los árboles de los barrancos
Y en la morada (del Cielo) todos dicen: gloria a Baal

Baal sobre el Oceano celestial se sentó en trono
y se sentó Baal como Rey para siempre.

B. Texto masorético

Salmo de David

I Dad a YHWH, hijos de Dios,
 dad a YHWH gloria y poder.

 Dad a YHWH la gloria de su nombre
 posternaos delante de YHWH con ornamentos
 sagrados

- II Voz de YHWH sobre las aguas,
 El Dios de la gloria tronó,
 YHWH sobre las aguas numerosas.
- Voz de YHWH con fuerza,
 voz de YHWH con resplandor.
- Voz de YHWH que despedaza cedros,
 despedazó YHWH los cedros del Líbano,
 e hizo saltar como un ternero
 el Líbano
 y el Sarión como un joven búfalo.
- Voz de YHWH que talla [las peñas con] lenguas de fuego
 Voz de YHWH que hace retorcer [el] desierto,
 hace retorcer YHWH el desierto de Qades.
- Voz de YHWH que hace alumbrar a las ciervas
 y pone al desnudo las hondonadas
 y en el atrio [de su Templo] todo dice: gloria.
- YHWH sobre el diluvio puso su asiento,
 y se asentó YHWH como rey para siempre.
- III YHWH dará poder a su pueblo,
 YHWH bendecirá a su pueblo con la paz.

C. Interpretación de la Septuaginta:

Salmo de David. Para el final de la fiesta de las Tiendas.

Llebad al Señor, hijos de Dios,
 llevad al Señor jóvenes cabritos,
 llevad al Señor gloria y honor,
 llevad al Señor gloria a su nombre,
 adorad al Señor en el vestíbulo de su Santuario.

La voz del Señor sobre las aguas,
 el Dios de la gloria tronó,
 el Señor sobre las aguas numerosas.

La voz del Señor con fuerza,
 la voz del Señor con aspecto resplandeciente.
 La voz del Señor que despedaza los cedros,
 despedazó el Señor los cedros del Líbano,
 y los descortezó (los hizo saltar) como un ternero del Líbano,
 pero el amado (es) como un joven unicornio.

La voz del Señor divide las llamas de fuego,
La voz del Señor hace temblar el desierto,
hizo temblar el Señor el desierto de Qades.
La voz del Señor prepara (dispone?) los ciervos,
y pone al descubierto los bosques
y en su Templo cada uno dice: gloria.
El Señor habitará en el diluvio,
y se sentará el Señor como Rey para siempre.
El Señor dará fuerza a su pueblo
el Señor bendecirá a su pueblo en la paz

SUMARIUM

DE PSALMO 29. NOTULAE QUAEDAM PHILOLOGICAE CIRCA TEXTUM HEBRAICUM ET GRAECUM

*Analysis philologica instauratur de Psalmo 29 cuius textus hebraicus confertur cum graeca interpretatione Septuaginta, necnon ceterisque interpretationibus graecis quorum supersunt fragmenta. Haec pervestigatio philologica ostendit in Psalmo pluri-
ma esse strata ad diversas aetates pertinentia. Quorum antiquius ad aetatem antece-
dentem textu hebraico pertinet, cum forte fuerit vel himnus canaaneus vel himnus ya-
histicus ab illo proveniens. Textus hebraicus Psalmi, quem hodie legimus, prima aetate
monarchiae compositus est, saltem essentialiter, atque monotheismum strenue defendit.
Tertium denique stratum, post exilium adlaboratum, speciali cura attendit ad cultum
atque caeremonias secundi Templi, prout a quibusdam inditiis eruitur. Hoc autem
maxima polluit auctoritate atque vivide micat in graecis interpretationibus.*

SUMMARY

PSALM 29. SOME PHILOLOGICAL OBSERVATIONS ON THE HEBREW AND GREEK TEXTS

*This study undertakes a philological analysis of Psalm 29, comparing the Masore-
tic text with the Greek Septuagint and with other examples of ancient Greek ver-
sions. The analysis points out that a variety of linguistic strata are apparent: one of
them corresponds to an earlier period than that of the Hebrew text, perhaps a Chana-
naean hymn or a Hebrew hymn inspired in one; a second linguistic strain is related
to the present Hebrew text, which goes back to the monarchic period and reflects a
monotheist religious attitude; and a third stratum, post-exilic, pays preferential atten-
tion to cultural life. The latter literary stratum is the one which is most common in
Greek versions.*

