

PONTIFICIO ISTITUTO BIBLICO
FACOLTÀ BIBLICA



**El Salmo 130 del Texto Masorético y la transformación
lingüística de los LXX**

Antonio López Villaseñor

CASELLA 188

Profesor: Gianni Barbiero

Roma 2011

Índice

Introducción	2
1. El Texto del Salmo 130 en el TM y en los LXX: problemas de Crítica Textual	3
1.1. El Salmo 130 del texto Masorético.....	3
1.2. El Salmo 129 de la versión de los LXX.....	7
2. Traducción e interpretación: el TM y el Texto de los LXX	9
2.1. Semejanzas y desacuerdos entre la versión de los LXX y el TM.....	9
2.1.1. Indagaciones textuales: la morfología y la sintaxis.....	9
2.1.2. Indagaciones literarias: el género y las formas estilísticas.....	13
2.1.2.1. La estructura en forma de paralelismo y el nivel estilístico del Salmo 130 en el TM.....	13
2.1.2.2. El Salmo 129 de los LXX.....	15
2.2. Divergencia de los LXX del TM.....	17
2.2.1. Modificaciones relativas a la estructura del Salmo 130 del TM hechas por los LXX.....	17
2.3. Semejanzas y distinciones del Salmo 130 en el TM y los LXX desde el punto de vista del significado teológico.....	18
3. Texto y destinatarios	39
3.1. La Septuaginta y la comunidad judía de Alejandría.....	39
3.2. Traducción e inculturación del Sal 130.....	42
Conclusión	48
Siglas y abreviaciones	50
Bigliografía	51

Introducción

Uno de los esfuerzos que cada día se hace en la evangelización es el de la inculturación de la Palabra de Dios. Efectivamente, el documento de la Pontificia Comisión Bíblica, “La Interpretación de la Biblia en la vida de la Iglesia” afirma:

Al esfuerzo de actualización, que permite a la Biblia continuar siendo fecunda a través de la diversidad de los tiempos, corresponde el esfuerzo de inculturación, para la diversidad de lugares, que asegura el enraizamiento del mensaje bíblico en los más diversos terrenos. Esta diversidad no es, por lo demás, jamás completa. Toda cultura auténtica, en efecto, es portadora, a su modo, de valores universales establecidos por Dios.

El fundamento teológico de la inculturación es la convicción de fe, que la palabra de Dios trasciende las culturas en las cuales se expresa, y tiene la capacidad de propagarse en otras culturas, de modo que pueda llegar a todas las personas humanas en el contexto cultural donde viven¹.

Este esfuerzo de inculturación no es nuevo, ya la primera traducción de la Biblia hecha por los LXX lo hizo en Alejandría en su tiempo. Así, el documento de la Pontificia Comisión Bíblica continua:

La primera etapa de la inculturación consiste en traducir en otra lengua la Escritura inspirada. Esta etapa ha sido franqueada ya en tiempos del Antiguo Testamento, cuando se tradujo oralmente el texto hebreo de la Biblia en arameo (Ne 8,8.12) y más tarde, por escrito, en griego. Una traducción, en efecto, es siempre más que una simple transcripción del texto original. El paso de una lengua a otra comporta necesariamente un cambio de contexto cultural: los conceptos no son idénticos y el alcance de los símbolos es diferente, ya que ellos ponen en relación con otras tradiciones de pensamiento y otras maneras de vivir².

La oración es el principal medio para entrar en comunicación con la divinidad en la gran mayoría de las distintas tradiciones culturales. Por ello los Salmos (la oración de Israel) es un medio muy adecuado para descubrir el esfuerzo de inculturación hecho por los LXX; más precisamente, el Salmo 130 es particularmente apto para ser estudiado desde éste punto de vista, porque se trata de una súplica individual de perdón, que se abre a una dimensión comunitaria, a causa de una situación de pecado, que incumbe la humanidad entera. A partir, pues, de un análisis riguroso de la forma en la que los LXX han buscado de traducir el Salmo 130, trataremos de descubrir su esfuerzo por inculturar la Palabra de Dios en el ambiente helenístico.

En nuestro estudio del texto del Salmo 130 (129) predominará el acercamiento intratextual e intertextual. Éste consiste en poner en relación un texto con otro u otros porque contienen semejanzas de contexto, de intención, de léxico o de contenido, bien sea al interno del Salmo 130 del TM como del Sl 129 de la versión de los LXX y dentro del libro del Salmos (estudio intratextual) o bien fuera del libro (estudio intertextual). Para ello, después de haber trabajado sobre la crítica textual, analizaremos el pasaje del Salmo 130 en el TM y la traducción e interpretación del texto del Salmo 129 de los LXX buscando de descubrir las semejanzas y desacuerdos entre la versión de los LXX y el TM en cuanto al texto (la morfología y la sintaxis), la forma literaria (el género y las formas estilísticas) para finalmente descubrir la estructura del salmo 130 en el TM y en la versión de los LXX. Nos esforzaremos por estar atentos a las divergencias en cuanto a los cambios de terminología y las modificaciones relativas a la estructura del Salmo 130 del TM hechas por los LXX. Veremos también las semejanzas y distinciones del Sal 130 en el TM y los LXX desde el punto de vista del significado teológico para poder descubrir, en un segundo momento, además de los cambios hechos, las posibles motivaciones, eventualmente ocasionadas también por la atención al ambiente socio-cultural hacia el cual el texto del Salmo 129 de los LXX estaba destinado, en un intento global de traducción e inculturación del Sl 130, que tomó su forma real en el texto del Sl 129 de la Septuaginta, adoptado por la comunidad judía de Alejandría.

¹ J.A. FITZMYER, *The Biblical Commission's Document "The Interpretation of the Bible in the Church"*. Text and Commentary (SubBi 18; Roma 1995) 176.

² J.A. FITZMYER, *The Biblical Commission's Document*, 177.

1. El Texto del Salmo 130 en el TM y en los LXX³: problemas de Crítica Textual

1. 1. El Salmo 130 del texto Masorético

¹ Una canción de las subidas.

De los abismos he gritado a ti, Yahveh:

² ¡Mi Señor, escucha mi voz!

¡Estén tus oídos atentos

a la voz de mis suplicas de misericordia!

³ Si las culpas tomas en cuenta, Yahveh,
mi Señor, ¿quién resistirá?

⁴ Mas junto a ti está el perdón,
para que tu seas temido.

⁵ He aguardado a Yahveh,
ha aguardado mi alma
y en su palabra he esperado.

⁶ Mi alma está (expectante) hacia mi Señor
más que los centinelas hacia la aurora,
los centinelas hacia la aurora.

⁷ Espere Israel en Yahveh
porque junto a Yahveh está el amor,
y grande junto a él es la liberación.

⁸ Si, él liberará Israel
de todas sus culpas.

130

¹ שִׁיר הַמַּעֲלוֹת
מִמַּעְמְקִים קָרָאתִיךָ יְהוָה:
² אֲדֹנָי שְׁמָעָה בְּקוֹלִי
תְּהִינָה אָזְנוֹךָ קְשׁוּבוֹת
לְקוֹל תַּחֲנוּנִי:

³ אִם־עוֹנוֹת תִּשְׁמְרֶנִּי
אֲדֹנָי מִי יַעֲמֹד:
⁴ כִּי־עֲמֹךָ הַסְּלִיחָה
לְמַעַן תִּירָא:

⁵ קָוִיתִי יְהוָה
קָוִיתָה נַפְשִׁי
וְלִדְבָרוֹ הוֹחֲלֵתִי:
⁶ נַפְשִׁי לֵאדֹנָי
מִשְׁמָרִים לְבָקֵר
שְׁמָרִים לְבָקֵר:

⁷ יַחַל יִשְׂרָאֵל אֶל־יְהוָה
כִּי־עֲסִיבֶנָּה הַחֶסֶד
וְהִרְבָּה עִמּוֹ פְדוּת:
⁸ וְהוּא יַפְדֶּה אֶת־יִשְׂרָאֵל
מִכָּל עֲוֹנוֹתָיו:

V. 1: En el Tg se lee שִׁירָא דִּאתָאמַר עַל מַסְקִיין מַסְקִין דְּתִהוּמָא מִן עוֹמְקִיא קְרִיתֵךְ יְהוָה:

Canto que se ha dicho sobre las gradas del abismo. De la profundidad te invoco, Señor⁴.

El Tg traduce מִמַּעְמְקִים con תְּהוּמָא *abismo, diluvio, mar*: haciendo referencia al abismo acuático subterráneo, al cual, según el Tg, se refieren igualmente los títulos de los Salmos de la ascensión⁵. También nótese que “abismo” se encuentra en el Tg al singular como en B C ƿ¹¹⁰ distinto del TM que se presenta al plural⁶.

- En la segunda parte del v. 1, Gianni Barbiero remarca, justamente, que el problema de fondo para la interpretación del salmo es la interpretación del perfecto en el v. 1b (קָרָאתִיךָ), así como al v. 5 (הוֹחֲלֵתִי, קָוִיתָה, קָוִיתִי). Si el perfecto tiene valor de pasado, entonces el salmo es un salmo de acción de gracias. El salmista cuenta su experiencia pasada de sufrimiento, que termina cuando Dios ha dado respuesta a la suplica. Entonces dirige a Dios la acción de gracias y cuenta a los demás su caso para que sirva de ejemplo y esperen en el Señor. Barbiero cita a Weiser y Weber que comprenden el Salmo 130 de esta forma. Así pues, el salmo se alinearía con el Sl 66,17; Gn 2,3; Sl 40,2. Si al contrario, continua Barbiero, los cuatro perfectos tienen valor de presente, entonces el salmo es una lamentación: Dios todavía no ha dado respuesta positiva a

³ Consideramos aquí como Septuaginta (traducción de los LXX) los libros contenidos en la edición de A. RAHLFS, *Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* (Stuttgart 1935). Ésta, en general, coincide con los libros que transmiten los códices unciales más antiguos (Vaticano, Sinaítico y Alejandrino).

⁴ Cf. G. LENZI, *I salmi del pellegrinaggio*. Shirei ha-Ma'a lot (canti dei gradini) (Roma 2000) 178-179.

⁵ G. BARBIERO, *I Salmi delle Ascensioni* (Roma 2010) 82.

⁶ Ver el aparato crítico de D.M. STEC, *The Targum of Psalms, Translated with a Critical Introduction, Apparatus and Notes* (The Aramaic Bible 16; Collegeville 2004) Sl 130,1a.

la oración. El salmista espera en el futuro. Barbiero, citando a Schmit, afirma que el salmo no narra que Dios haya liberado el salmista o el pueblo, como es típico de los salmos de acción de gracias. Además, dice Barbiero, el v. 1a visto en paralelo con el perfecto de קָרָאֲתִיךָ sigue un imperativo (שְׁמַעֲנָה) y un yusivo (תִּהְיֶינָה). Los dos verbos indican que la súplica no ha encontrado todavía respuesta positiva. Ciertamente, que se podría entender el v. 2 (o también los v. 2-4) como un discurso directo: citación de la oración hecha por el salmista. Sin embargo, aunque si se podría entender como una oración de acción de gracias, junto a la mayoría de los autores Barbiero prefiere entenderla como una lamentación, por tanto, viendo los perfectos en relación al presente. Barbiero termina afirmando:

A mio avviso forse si può intendere il perfetto, nei quattro casi, come un'azione iniziata nel passato che perdura nel presente. Esso esprimerebbe la durata dell'azione. Non è solo adesso che il salmista prega o spera: già da molto tempo egli lo sta facendo⁷.

Nosotros seguiremos éste último punto de vista.

V. 2: En el v. 2a y 3b se encuentra אֲדַנִּי, que algunos autores quieren eliminar por motivos de ritmo (Brigs, Buhl, Gunkel, Tournay, Oesterley, Jacquet...) ⁸, o ven una variante introducida por un error de escritura, etc⁹. Allen, al contrario, da a entender que con ello el salmista más bien quiere representar la relación patrón-esclavo, como en el Sal 123,2¹⁰. De nuestra parte, dado que no pone problemas desde el punto de vista textual preferimos mantener el texto tal cual como aparece en el TM.

- En el TM leemos תִּהְיֶינָה אֲדַנִּי קְשֻׁבוֹת לְקוֹל תְּחִנּוֹנִי diferentemente de 11QPs^a que interpreta distintamente לי תְּחִנּוֹת קְשֻׁבוֹת לְקוֹל תְּחִנּוֹנִי (esté –por favor– tu oído atento[s] a mí), haciendo una transformación del plural “oídos” en singular y aparentemente también deja caer a un lado la referencia “a la voz de mi suplicas de misericordia”. El TM y los LXX y otras versiones antiguas mantienen el plural, es posible que la lectura del TM sea anterior en este caso a la de Qumran¹¹. En cuanto a לְקוֹל תְּחִנּוֹנִי el TM contiene el plural pero los LXX y las versiones mantienen el singular (εἰς τὴν φωνὴν τῆς δεήσεώς μου).

V. 3: יָהּ falta en algunos manuscritos de las versiones (Syriaca, Vetus Latina y Araba). אֲדַנִּי los fragmentos de Geniza del Cairo con otros numerosos manuscritos leen en lugar de אֲדַנִּי el tetragrama (יהוה)¹², pero se trata, seguramente, de correcciones al TM.

V. 4: כִּי tiene un valor adversativo¹³.

- El Tg en lugar del verbo יִרָא, “temer”, emplea el verbo arameo חֲבִי, “ver, aparecer”, como los manuscritos B C M Ɔ¹⁴ que se puede traducir: *de forma que tú seas visto*¹⁴. Se observe que es fácil confundir en hebreo temer יִרָא y ver רָאָה.

- הִנָּרָא leído por LXX, Sym., Theod. y la Vg es ἔνεκεν τοῦ νόμου σου ο ἔνεκεν τοῦ ὀνόματος σου. יִרָא “temer”, termino sospechoso a causa de una mala lectura de קִיִּיתִי en el v. 5. קִיִּיתִי, que sobrecarga el v. 5 se ha llevado al v. 4b, en lugar de הִנָּרָא, que lo precede¹⁵. Las versiones varían reflejando poca familiaridad con הִנָּרָא que es un *hápax* del de la raíz יִרָא al *nifal*¹⁶, ya que el verbo aparece sólo al participio en el AT¹⁷. En

⁷ G. BARBIERO, *I Salmi delle Ascensioni*, 82-83.

⁸ Cf. L. JACQUET, *Les Psaumes et le cœur de l'homme. Etude textuelle, littéraire et doctrinale* III (Paris 1975-1979) 500.

⁹ Cf. J. CALES, *Le livre des psaumes* II (Paris 1936) 494.

¹⁰ Cf. L.C. ALLEN, *Psalms 101-150* (WBC 21; Waco 1983) 192.

¹¹ Cf. L.D. CROW, *The Songs of Ascents (Psalms 120-134). Their Place in Israelite History and Religion* (SBL 148; Atlanta 1996) 85.

¹² Cf. el aparato crítico de la K. ELLIGER – W. RUDOLPH (edd.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart 1967-1977) Sl 130,3.

¹³ Sobre el uso de כִּי vease además J. MUILENBURG, “The Linguistic and Rhetorical Uses of the Particle כִּי in the Old Testament”, *HUCA* 32 (1961) 135-160.

¹⁴ Cf. Aparato Crítico de D.M. STEC, *The Targum of Psalms*, Sl 130,4.

¹⁵ L. JACQUET, *Les Psaumes et le cœur de l'homme*, 501.

¹⁶ Cf. J. GOLDINGAY, *Psalms* III (Gran Rapids, MI 2008) 521.

¹⁷ L.C. ALLEN, *Psalms 101-150*, 192.

realidad confunden לְמַעַן תּוֹרָה por לְמַעַן תּוֹרָה, obteniendo el resultado reportado por la Vg: “*propter legem tuam*”¹⁸.

V. 5: El *Textus Masoreticus* aparece al inicio sobrecargado: el v. 5b parece ser una repetición del v. 5a. Efectivamente 11QPs^a indica la pérdida de una palabra¹⁹. En el TM al v. 6a falta el verbo, y el v. 6c repite el v. b. Las versiones antiguas, contienen un texto distinto por ejemplo G presenta en el v. 6 esta versión:

⁶ ἤλπισεν ἡ ψυχὴ μου ἐπὶ τὸν κύριον
ἀπὸ φυλακῆς πρωίας μέχρι νυκτός·
ἀπὸ φυλακῆς πρωίας ἐλπισάτω Ἰσραὴλ ἐπὶ τὸν κύριον.

Y la Vulgata:

⁵ speravit anima mea in Domino
⁶ a custodia matutina usque ad noctem
speret Israhel in Domino.

El v. 6 G toma un poco del v. 5 y un poco del v. 7 del TM, unificando el TM 6ab en una sola proposición (ἤλπισεν ἡ ψυχὴ μου ἐπὶ τὸν κύριον), entendiendo la preposición מִן en sentido temporal, en lugar de un sentido comparativo, y el termino שְׁמִירָה como “vigilia de la aurora”, en lugar de centinelas y elimina la repetición de 6c uniéndola a 7a.

En 11QPs^a falta el ו de לְדַבְּרוֹ en 5c y añade en 6a הוֹדִילִי, imperativo femenino *hifil* de יָהַל que no se encuentra en el TM, supone un texto: *espera, mi alma en el Señor*²⁰.

El Targum nos presenta una interpretación distinta:

⁵ אַמְתִּינִית יְהוָה מְתִנַּת נַפְשִׁי וְלֹאִיקְרִיָּה אֹרִיכִית
⁶ נַפְשִׁי אֹרִיכָא לִיהוָה מִן נְשׁוּרֵי מַטְרָת
לְצַפְרָא דְנִטְרִין לְקַרְבָּא קַרְבֵּן צַפְרָא²¹

Los centinelas según ésta interpretación serían los sacerdotes del templo²².

Los autores han buscado multiples soluciones al laberinto proponiendo algunas correcciones al texto. Proponemos solamente las más conocidas iniciando por Gunkel, Bittenwieser y otros corrigen el v. 5 de ésta forma:

⁵ קִוִּיתִי יְהוָה
קוֹתָה נַפְשִׁי לְדַבְּרוֹ
קוֹתָה נַפְשִׁי לְאֹדְנִי²³

Los vv. 6-7 de su parte S. Porubčan en un artículo sobre el salmo 130 propone el siguiente texto:

⁵ קִוִּיתִי יְהוָה וְלִדְבָרוֹ הוֹחֵלֵתִי
קוֹתָה נַפְשִׁי לְאֹדְנִי מִשְׁמֵרִים לְבִקְרָא²⁴

Pero la propuesta más original es de Jacquet con el fin de ver una progresión gradual propone de leer en v. 4b junto con el v. 5b obteniendo como resultado:

¹⁸ J. CALES, *Le livre des psaumes*, 494.

¹⁹ J.A. SANDERS, *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11 (11QPs^a)* (Discoveries in the Judean Desert 4; Oxford 1965) 26.

²⁰ G. BARBIERO, *I Salmi delle Ascensioni*, 84.

²¹ Traducción,

⁵ *Espero, o Señor, mi alma espera y prorrogo su gloria*

⁶ *Mi alma espera el Señor más que los centinelas en las vigilias de la aurora, los cuales vigilan para ofrecer el sacrificio de la mañana.*

²² G. LENZI, *I salmi del pellegrinaggio*, 184.

²³ Cf. R.R. MARRS, “A cry from the depths. Ps 130”, *ZAW* 100 (1988) 84.

²⁴ Consúltese S. PORUBČAN, “Ps 130, 5-6”, *VT* 9 (1959) 322-323.

^{4a} *Mais non, près de toi est le pardon:*
^{4b,5a} *de la sorte, j'espère!*
^{5bc} *oui, mon âme espère en YAHVE,*
*et je suis sûr de sa parole!*²⁵

Barbiero, después de citar a los autores Porubčan, Jacquet y además J. Tromp que propone:

קויתי יהוה קוטה נפשי לדברו ⁵
הוחלתי נפשי לאדני משמרים לבקר ⁶
שמרים לבקר יחל ישראל אל-יהוה ⁷

Barbiero termina indicando que el TM representa la *lectio difficilior* que puede tener un sentido aceptable ya que la repetición es una característica peculiar de los salmos de la ascensión que debe de entenderse como un elemento estilístico²⁶. El problema no se termina, porque aunque si se acepta el TM tal cual, surge el problema de cómo interpretar יהוה como vocativo o como objeto directo. Ravasi sin hacer correcciones al TM traduce como vocativo יהוה y justifica los cambios de la segunda a la tercera persona en los verbos como indicio de intensidad:

Io spero, Jahweh;
spera l'anima mia;
attendo la sua parola²⁷.

De nuestra parte, siguiendo las indicaciones de Barbiero preferimos interpretarlo como objeto directo apoyados en el Sal 25,5.21; 40,2; 52,11 y además porque al final del capítulo (v. 5c) se habla de Dios utilizando la tercera persona (ולדברו)²⁸.

V. 6: 11QPs^a הוחילי contiene un verbo *hifil* imperativo femenino singular de la raíz יחל al inicio del v. 6 que falta en el TM²⁹.

- משמרים לבקר שמרים לבקר - se debe de entender como una frase nominal (cf. Jue 5,9), en cuanto a la proposición בן, la entendemos en sentido comparativo y la repetición de forma enfática³⁰.

V. 7: יחל en las versiones aparece traducido como si fuera un *yusivo*, en cambio es un imperativo *piel*.

V. 8: יהוה inaugural contiene un valor enfático³¹.

²⁵ Cf. L. JACQUET, *Les Psaumes et le cœur de l'homme*, 498-501.

²⁶ G. BARBIERO, *I Salmi delle Ascensioni*, 84.

²⁷ G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi III* (Bologna 1997) 636.

²⁸ G. BARBIERO, *I Salmi delle Ascensioni*, 84.

²⁹ Ver aparato crítico de J.A. SANDERS, *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11*, 29.

³⁰ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL – C. CARNITI, *I salmi II* (Roma 1993) 696.

³¹ Cf. C.C. KEET, *A study of the Psalms of Ascents. A Critical and Exegetical Commentary upon Psalms CXX to CXXXIV* (London 1969) 81.

1. 2. El Salmo 129 de la versión de los LXX

129

PKΘ´

1

Ῥδὴ τῶν ἀναβαθμῶν.

Ἐκ βαθέων ἐκέκραξά σε, κύριε·
2 κύριε, εἰσάκουσον τῆς φωνῆς μου·
γεννηθήτω τὰ ὦτά σου προσέχοντα
εἰς τὴν φωνὴν τῆς δεήσεώς μου.
3 ἂν ἀνομίας παρατηρήσῃ, κύριε,
κύριε, τίς ὑποστήσεται;
4 ὅτι παρὰ σοὶ ὁ ἰλασμός ἐστιν.
5 ἔνεκεν τοῦ νόμου σου ὑπέμεινά σε, κύριε,
ὑπέμεινεν ἡ ψυχὴ μου εἰς τὸν λόγον σου.
6 ἥλπισεν ἡ ψυχὴ μου ἐπὶ τὸν κύριον
ἀπὸ φυλακῆς πρωίας μέχρι νυκτός·
ἀπὸ φυλακῆς πρωίας ἐλπισάτω Ἰσραὴλ ἐπὶ τὸν κύριον.
7 ὅτι παρὰ τῷ κυρίῳ τὸ ἔλεος,
καὶ πολλὴ παρ' αὐτῷ λύτρωσις,
8 καὶ αὐτὸς λυτρώσεται τὸν Ἰσραὴλ
ἐκ πασῶν τῶν ἀνομιῶν αὐτοῦ.

¹ *Canción de las subidas.*

Desde las profundidades he gritado a ti, Señor:
² *¡Señor, escucha mi voz!*
¡Estén tus oídos atentos
a la voz de mi súplica.
³ *Si observas las iniquidades, Señor,*
Señor, ¿Quién resistirá?
⁴ *Mas cerca de ti está la expiación.*
⁵ *A razón de tu ley te he esperado, Señor,*
mi alma ha esperado en tu palabra.
⁶ *Mi alma ha esperado en el Señor*
desde la vigilia de la aurora hasta la noche;
desde la vigilia de la aurora Israel espere al Señor.
⁷ *Porque cerca del Señor está la misericordia,*
y cerca de él la abundancia del rescate,
⁸ *y él redimirá Israel*
de todas sus iniquidades.

En el análisis de los manuscritos nos limitaremos únicamente a las variantes que nos presenta Alfred Rahlfs en el aparato crítico sobre el Texto de los LXX en *Psalmi cum Odis*³²:

V. 1: σε (acusativo) que aparece en el S *L^{pau}* A´. Otros manuscritos presentan un dativo σοι: *L´*(Sy?). Algunos, en cambio proponen προς σε: R, *ad te* La Ga. Es preferible σε en base a la crítica “externa” a causa de la autoridad de los manuscritos que lo representan. En efecto es posible que el cambio del dativo podría haber sido una corrección de los copistas para mejorar el griego y concebirlo de forma más clásica ya que “la evolución de la lengua griega tiende a la eliminación del dativo. Este caso ha desaparecido en el griego moderno”³³.

V. 2: τῆς φωνῆς (genitivo de φωνή, ἦς, η: “sonido”, “ruido”, “voz”, “palabra”) que va de acuerdo con el *Textus Masoreticus* (פִּנְיָה). En cambio en algunas versiones aparece τῆς προσευχῆς (genitivo de προσευχή, ἥς, η “orar”) en He A y την προσευχην (al acusativo) en R´. Además 2²⁻³ dos *stichi* aparece en La^G Ga AyHe A y en uno en S Sa R´ T 1219´. Se constata que τῆς φωνῆς es un término más impreciso de τῆς προσευχῆς o την προσευχην, pero se debe preferir la versión que va de acuerdo con la masorética puesto que representa la *lectio diffcilior*.

V. 3: ἀνομίας παρατηρήσῃ traducido por La^G en *iniquitas adsistit* en *L^{pau}* cambia ἀνομίας (acusativo plural de ἀνομία: “quien vive sin ley”, “inícuo”, “violento”, “malo”) por ἀνομίαις (dativo plural) es igualmente un cambio del acusativo por el dativo como ya hemos observado anteriormente. Otro cambio se ve en παρατηρήσῃς de *L^{d(sil)}*Th^pR^c: el verbo παρατηρέω (“ver cuidadosamente”, “ver de cerca”, “remarcar”, “observar”, “darse cuenta”) cambia de la voz media παρατηρήσῃ a la activa παρατηρήσῃς. Según los criterios de crítica interna es más adecuada la voz media, porque si bien tiene un significado activo, éste se distingue de la voz activa en cuanto expresa un proceso verbal que, a los ojos del sujeto, tiene un interés íntimo y

³² A. RAHLFS, *Psalmi cum Odis. Sptuaginta, Vetus Testamentum Graecum, Actoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum X* (Göttingen 1967) SI 129.

³³ M. ZERWICK, *El Griego del Nuevo Testamento* (Instrumentos para el estudio de la Biblia 2; Estella 2006) § 51.

personal, bien porque le afecta especialmente, bien porque entra en su esfera de dominio³⁴. Además el cambio propuesto por $L^{d(sil)}Th^pR^c$ puede ser considerado una corrección del texto ya que en el griego tardío de los LXX la voz pasiva y media no están claramente demarcadas³⁵.

Por último, faltan en La^G el primero y segundo κύριε y en Sa el segundo; probablemente a causa de que los copistas han considerado el texto demasiado cargado de la palabra κύριε y han querido simplificarlo.

V. 4: παρὰ σοὶ (dativo: “a” o “por el lado de”, “al lado de”, “cerca de”, “con”) viene cambiado en παρὰ σου en $L^{pau}R^c$ (genitivo: “de”, [el lado de]) en donde vemos la tendencia a eliminar el dativo, utilizando el genitivo que da un significado de pertenencia al término siguiente y refuerza toda la frase³⁶.

V. 5: ἕνεκεν τοῦ νόμου σου que interpreta el *Textus Masoreticus*, con un και en R' Uulg y un ἐνεκα en el manuscrito minúsculo 2017. De ésta forma se descifra el *Textus Masoreticus* נֹמוֹת con νομου (“ley”) sobre todo en R'' GaHi. En cambio se descifra por ὀνόματος (“nombre”) en S' Sa -2017 L'' -Su A'' cambiando completamente de significado a causa posiblemente de un error de los copistas³⁷. Σε falta en S como en el *Textus Masoreticus*. Κύριε falta en La^G . El τὸν λόγον del *Textus Masoreticus* se cambia en τὸν νόμον en S' 55; pero τοὺς λόγους se ve en He ³⁸. Otra variante aparece en la última parte del versículo, σου se muda αὐτου en S 2017 (uid; non Sa) La^G Ga como el *Textus Masoreticus*.

V. 6: La primera y la segunda parte se unifica en un solo *stichus* en Sa -2017 (Sa omite el primer φυλακῆς) y ἥλπισεν se sobre entiende distintas veces en el *Textus Masoreticus*. Otra pequeña variante se ve en el minúsculo 2017, donde falta el primer artículo definido masculino singular τον. Μεχρι en cambio se envía después de και en A' . Además el tercer *stichus* falta en S . El segundo ἀπὸ φυλακῆς πρωίας falta en La^G Ga seguramente a causa de la tendencia general de los copistas de simplificar el texto³⁹. Después del segundo πρωίας la versión Sy añade una repetición de μεχρι νυκτος. El segundo ἐπὶ τὸν κύριον falta en la versión Ga(non Uulg)⁴⁰.

V. 7: La primera diferencia que encontramos es que en la primera parte del versículo aparecen dos *stichi* en Sa -2017 R'' Ga Sy He A y uno solo en S T 1219. Después παρὰ τῷ κυρίῳ se cambia al genitivo (παρὰ τοῦ κυρίου en $Sy^{txt}R^c$ 1219 probablemente para “actualizar” el texto (se note de nuevo la tendencia a eliminar el dativo). Otro cambio se hace añadiendo después de ελεος el verbo εστιν en A y en distintas versiones Latinas. Por último en R'' (pero R^c contiene el dativo-τω) y 1219, παρ' αὐτῷ es cambiado en παρ' αὐτου mudando una vez más la preposición del dativo al genitivo.

V. 8: También aquí hay una diferencia entre el número de los *stichi* entre el minúsculo 2017 Ga Sy A que presentan dos y S Sa R'' The 1219 que presenta uno solo *stichus*. Otra pequeña diferencia es el αὐτοῦ (genitivo) referido a Ἰσραὴλ se cambia al genitivo plural αὐτων en el minúsculo 2017, la versión de La^G y la recensiones de $L^{pau}He$, probablemente a causa del plural que le precede referida Israel entendido como ‘personas que se conducen en el mal’⁴¹.

³⁴ Por esta misma razón, también se encuentra a la voz media el mismo verbo παρατηρέω en el Sl 36,12 con sujeto ὁ ἁμαρτωλός.

³⁵ F.C. CONYBEARE – S.G. STOCK, *Grammar of Septuagint Greek* (Boston 1905) § 83.

³⁶ La frase completa recita, ὅτι παρὰ σου ὁ ἱλασμός ἐστιν (*mas de ti es la expiación*).

³⁷ Cf. C.C. KEET, *A study of the Psalms of Ascents*, 77.

³⁸ Es interesante ver la comparación desde el punto de vista lexical entre el TM y los LXX de Mozley en éste versículo para una mayor clarificación. Cf. F.W. MOZLEY, *The Psalter of the Church. The Septuagint Psalms compared with the Hebrew, with various notes* (Cambridge 1905) 177.

³⁹ Vesco habla de errores de “dittographie”. Cf. J.L. VESCO, *Le Psautier de David*. Traduit et commenté II (Paris 2006) 1222.

⁴⁰ Es difícil evaluar las distintas versiones, se podría pensar, por ejemplo, en un texto griego que las versiones han modificado para hacerlo más similar al texto hebreo, o también en un texto en el que la gramática y el vocabulario han sido cambiados para hacerlo más “moderno”, o “actualizado” en una determinada época, etc. Las diferencias, gramaticales y de significado teológico entre el TM y los LXX las veremos cuando haremos la exégesis del texto.

⁴¹ Cf. Ez 11,20-23; 37,22-23.

2. Traducción e interpretación: el TM y el Texto de los LXX

2.1. Semejanzas y desacuerdos entre la versión de los LXX y el TM

2.1.1. Indagaciones textuales: la morfología y la sintaxis

Desde el punto de vista morfológico y sintáctico el Salmo 130 no presenta grandes dificultades pero los v. 4-6 se muestran, repetitivos, no claros y es en donde el texto de los LXX difiere del TM. El salmo 130 del TM se encuentra compuesto de 11 frases verbales y 6 nominales. En cambio, en la versión de los LXX, el Texto del Salmo 129 cuenta con 11 frases verbales y 2 nominales. Los verbos principales en el TM aparecen en la cuadro número 1 y del Salmo 129 de los LXX en la cuadro 2.

Cuadro 1

v. 1	קראתי
v. 2	תהינה, שמעה
v. 3	יעמוד, תשמור
v. 4	תורא
v. 5	הוחלתי, קותה, קויתי
v. 7	יחל
v. 8	יפרה

Cuadro 2

v. 1	ἐκέκραξά
v. 2	εἰσάκουσον, γεινηθήτω
v. 3	παρατήρησθι, ὑποστήσεται
v. 4	ἐστίν,
v. 5	ὑπέμεινά, ὑπέμεινεν
v. 6	ἤλπισεν, ἐλπισάτω,
v. 8	λυτρώσεται.

En cuanto a los verbos⁴², sea en Salmo 130 del TM como en la versión del salmo 129 de los LXX encontramos el mismo número de verbos que marcan las acciones principales.

Los verbos al *qatal* del TM, los LXX los traducen con verbos aoristos. Efectivamente la forma del *qatal* señala primeramente un evento como acaecido (aspecto perfectivo) en el pasado (tiempo pretérito) con

⁴² Para analizar los verbos del Sl 130 (TM) tendremos en cuenta algunos principios generales, en poesía la elección de las formas puede estar dictada por consideraciones que no necesariamente son gramaticales, por ejemplo por razones simétricas. También puede suceder que una forma que tenía un valor preciso lo pierda en un segundo momento. Finalmente, en el texto masorético, cualquier cambio gráfico puede desnaturalizar una forma completamente. Además, en las formas temporales hebreas se expresa a la vez el tiempo (presente, pasado y futuro) y ciertas modalidades de acción o aspectos que son, unidad y pluralidad de acción, según que la acción se represente como única o repetida; la acción puede presentarse como realizándose en un instante o en un tiempo más o menos largo. Estos dos aspectos son análogos y se expresan mediante las mismas formas. Algunos verbos pueden tener uno u otro aspecto según los cambios de sentido de acuerdo a las circunstancias. Una acción repetida o continua puede estar representada en forma global, y entonces se trata como si fuese única o instantánea. Además del aspecto, ciertos verbos pueden expresar algunas modalidades como, *poder*, *deber*, *querer*. Por otro lado, la lingüística moderna distingue dos tipos de modalidad, la epistémica y la deóntica. Epistémica, expresa la necesidad o la posibilidad de la verdad de una proposición y otras actitudes subjetivas hacia ella (matices más detallados de esta modalidad son, declarativa, supositiva, asertiva y dubitativa). Deóntica, se refiere a la realización de cuanto se ha dicho en la proposición. Esta categoría expresa la función obligatoria, optativa, exhortativa, volitiva, precativa, permisiva, autoritativa y la de aptitud. Para saber más sobre el tema véase el artículo de Giando, A. GIANTO, "Mood and Modality in Classical Hebrew", IOS 18 (1998) 183-198.

un aspecto durativo⁴³: קראתי indica que el sujeto de la acción ha gritado y sigue gritando (acción repetida); קייתי, קותה, el salmista ha esperado en el Señor y sigue confiando en él de forma insistente en el tiempo (acción que continua); הוהלתי el verbo expresa la misma idea que será confirmada dando un sentido de seguridad de estar con el Señor en el v. 6 expresado mediante las frases nominales⁴⁴. Los verbos equivalentes que se encuentran en el Sl 129 de los LXX (ἐκέκραξά, ὑπέμεινά, ὑπέμεινεν, ἤλπισεν), usan el aoristo que caracteriza la acción en sí misma y por sí misma, sin indicaciones precisas de tiempo o de aspecto. El aoristo en nuestro salmo expresa de la parte del orante una acción sin tener en cuenta de la duración, es decir se considera como acción en cuanto tal. Dado que el aoristo no nos dice nada sobre el tiempo relativo, éste se debe deducir del contexto, aquí podemos hablar de “aoristo dramático”⁴⁵, a raíz de una situación creada a causa de “las iniquidades” (ἀνομίας) que hacen sentir al orante en una situación enigmática de “los abismos” (βαθέων). Estos verbos (ἐκέκραξά, ὑπέμεινά, ὑπέμεινεν, ἤλπισεν) se podrían muy bien traducir en presente. De esta forma podemos interpretar que el aspecto de duración que se deduce del contexto en el TM, no cambia en la traducción de los LXX.

Los verbos imperativos del TM que se refieren al modo volitivo se emplean, sobre todo, para una “acción inmediata” que se debe de realizar *hic et nunc*⁴⁶, formulados con las formas verbales שמעה ויחל tienen su equivalencia en los LXX con los verbos εἰσακούσων y ἐλπισάτω que se encuentran en imperativo aoristo activo. En realidad eso, en griego, expresa indeterminadamente la acción pasada o momentánea⁴⁷. El orante ha iniciado invocando a Yahveh, ha pedido ser escuchado –y continúa haciéndolo– dirigiéndose al Señor con “escucha” (εἰσακούσων) y además incita⁴⁸ a Israel que “espere” (ἐλπισάτω) en su Dios.

La dificultad más grande que encontramos cuanto al sistema del uso verbal de nuestro salmo, aparece en la manera de interpretar las formas *yiqṭōl* ya que éste puede indicar tanto el presente, el futuro como el tiempo genérico. El *yiqṭōl* es una forma que de por sí indica la modalidad que es la expresión de la actitud del hablante. El tiempo y el aspecto vienen del contexto⁴⁹. En el Sl 130 hay dos *yiqṭōl* con valor de futuros en el v. 3, יעמוד y en el v. 8, יפדה. Estos verbos están traducidos en el Sl 129 (LXX) correspondientemente por ὑποστήσεται y λυτρώσεται. Un *yiqṭōl* se ha descifrado en el v. 2 como imperativo dado que tiene un valor de *yusivo* en el TM, (תהינה), expresando el deseo⁵⁰ de la parte del orante hacia Yahveh que sus “oídos estén atentos a la voz” de la suplica y los LXX han traducido con imperativo aoristo pasivo (γενήθητω)⁵¹. Y uno contiene un valor de subjuntivo puesto que en el TM aparece después de la conjunción אם, en el v. 3, תשמר, traducido por παρατηρήσῃ. Todo lo anterior demuestra que el valor de los verbos hebreos no correspondía siempre con el valor que se les atribuía en griego. Esta es, pues, una primera dificultad a la que los traductores de la *Septuaginta* tuvieron que enfrentarse. Otra grande dificultad surge con el verbo תורה, que en el texto del Sl 129 de los LXX no ha sido traducido y que ha dado como resultado una versión distinta del Salmo 130 del *Textus Masoreticus*. תורה ha sido interpretado no como verbo sino más bien como sustantivo τοῦ νόμου σου (“tu ley”). En donde σου se referida a κύριε, apareciendo, de éste modo, una frase completamente distinta de la que presenta el TM y con un sentido completamente diferente.

Los verbos que se encuentran en el TM en 1ª primera persona singular son tres (v. 1 קייתי, קראתי; v. 2 הוהלתי), en cambio, únicamente dos en griego (v. 1 ἐκέκραξα; v. 5 ὑπέμεινα). Los verbos en la 3ª persona singular con sujeto “mi alma”, se localiza uno en hebreo (v. 5 קותה) + una frase nominal (v. 6) y dos en griego (v. 5 ὑπέμεινά, v. 6 ἤλπισεν). En consecuencia, resulta que el TM enfatiza más el carácter personal que el texto de los LXX.

⁴³ Cf. P. JOÜON – T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, § 111-112.

⁴⁴ El sentido lexical de las formas derivadas, en el contexto, puede clarificar las varias combinaciones aspectuales (puntual, durativo, resultativo...) que ayudan a comprender más el significado Teológico del Texto.

⁴⁵ Cf. M. ZERWICK, *El Griego del Nuevo Testamento*, § 258.

⁴⁶ Cf. P. JOÜON – T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, § 114 m.

⁴⁷ W. G. RUTHERFORD, *First Greek Grammar*. Syntax (London 1912) § 229.

⁴⁸ Que en el imperativo hebreo ויחל deja entrever una modalidad deóntica con una función exhortativa.

⁴⁹ Cf. P. JOÜON – T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, § 113 o.

⁵⁰ “Deseo” que corresponde según nuestras categorías gramaticales a una “modalidad deóntica con función optativa”.

⁵¹ Además, en el Salterio, היה con el sentido de *yusivo* en el TM, se traduce en los LXX con γενήθητω significando “sea” en Sal 34,6; 108,13.19; 118,76; 118,80.

Los verbos que contienen el sujeto a la segunda singular en el TM son tres (v. 2. שְׁמָעָה, v. 3. תִּשְׁמָר, v. 4. תִּנָּחֵם), en los LXX son dos (v. 2. εἰσακούσων, v. 3. παρατηρήσῃ), además se puede incluir “tus oídos” que se encuentra a la 3ª f. plural en el TM (v. 2. תִּהְיֶינָה) y 3 singular en los LXX (ἐνηθήτω), y “él” (v. 8. יִפְדֶּה) en los LXX (v. 8. λυτρώσεται) todos se refieren a Yahveh. Por tanto, el TM resalta una mayor insistencia en la relación personal con el Señor. Además la forma de dirigirse al Señor cambia, en el TM viene invocado con tres formas distintas יְהוָה 4 veces (vv. 1b, 5a, 7a, 7b), una vez como הָ (v. 3a) y 3 veces con la denominación de אֲדֹנָי (vv. 2a, 3b, 6a), en cambio en los LXX no existe otra denominación que la de Señor (κύριος) 8 veces (vv. 1b, 2a, 3a, 3b, 5a, 6a, 6c, 7a). Así pues, el TM manifiesta un lenguaje más variado con matices diversos que posteriormente indagaremos. Los verbos restantes a la 3ª persona tienen como sujeto Israel (en el TM v. 7: יַחֵל, en los LXX v. 6: ἐλπισάτω), y un sujeto indefinido en la frase con interrogación en el v. 3 (TM: מִי יַעֲמֹד, los LXX: τίς ὑποστήσεται). Los objetos directos son “tu” una vez en el TM (v. 1) y 2 veces en los LXX referido a Yahveh. La diferencia aparece en el v. 5 dado que el TM y los LXX contienen frases completamente distintas. Los dos Objetos directos restantes son: “iniquidades” (v. 3) e Israel (v. 8), que no muestran ninguna diferencia especial.

Del examen de los objetos preposicionales resulta que tenemos la misma cantidad: 11 en el TM y 11 en el texto de los LXX. El Sl 130 (129) inicia y termina con frases introducidas por una locución preposicional utilizando la preposición מִן (v. 1b, 8b), traducido por los LXX con ἐκ (v. 1b, 8b), pero hay una diferencia en el TM se emplea ésta misma preposición una vez más en el v. 6. Después viene la preposición לְ que aparece 5 veces en el TM (v. 2c, 5c, 6a, 6b, 6c), traducida por los LXX con εἰς únicamente dos veces (v. 2c, 5b). La preposición עַם tres veces (v. 4a, 7b, 7c), traducida correspondientemente con παρά + dativo (v. 4, 7a, 7b). Y por último, la preposición אֶל (v. 7a), traducida con ἐπί (v. 6c). En los LXX encontramos dos preposiciones más ἀπὸ (2 veces) y μέχρι (v. 6) que no necesariamente traducen el TM. Además las funciones de las preposiciones en las frases en los vv. 5-6 no son las mismas, depende de cómo la frase viene elaborada en cada uno de los textos.

Ha llegado el momento de dar un primer vistazo a las frases en el Sl 130 (TM) y 129 (LXX), para ello seguiremos el orden de los versículos. Entre los vv. 1-3 y 8 existe una correspondencia literal del Sl 130 (TM) en la traducción de los LXX, en donde cada palabra ha sido traducida correspondientemente con otra considerada como su equivalente, respetando, la forma y el significado gramatical del *Textus Masoreticus*. En los vv. 4-6, las cosas cambian:

V. 4: Este versículo en el TM se compone de dos frases, una nominal (הַסְּלִיחָה הַכִּי־עָמָדָה) y otra verbal (תִּנָּחֵם לְמַעַן). En el Texto de los LXX el v. 4 es más corto, contiene únicamente una oración verbal (ὅτι παρὰ σοὶ ὁ ἱλασμός ἐστιν) que traduce la primera frase nominal del TM pasando en seguida al versículo siguiente.

V. 5: El Texto de los LXX posee 2 frases verbales: la primera frase inicia con una locución preposicional la cual hace hincapié en la ley, más precisamente, en “tu ley” (τοῦ νόμου σου); el verbo ὑπέμεινά (indicativo aoristo activo a la primera persona singular) tiene como objeto directo σε, referido a κύριε que se encuentra en vocativo dado que el orante lo está invocando. La segunda frase verbal inicia con el mismo verbo pero esta vez en tercera persona teniendo como sujeto ἡ ψυχὴ μου y termina con otra locución preposicional en donde el orante menciona el objeto de la esperanza “tu palabra” (εἰς τὸν λόγον σου). En el TM, en cambio, se presenta de forma bastante repetitiva, en donde podemos evidenciar tres frases verbales:

קִוֵּיתִי יְהוָה
קִוֵּיתִי נַפְשִׁי
וּלְדַבְּרוֹ הוֹחֵלֵתִי:

En las dos primeras frases inician con el verbo *qatal* קוּה al *piel*, la primera teniendo como objeto directo יְהוָה. Otra forma sería de interpretar en esta frase verbo + vocativo remarcando la insistencia de la invocación del orante con יְהוָה⁵². La segunda frase teniendo como sujeto נַפְשִׁי y la tercera formada de preposición + sustantivo + verbo a la primera persona del singular (הוֹחֵלֵתִי).

V. 6: En el Sl 129 (LXX) encontramos, de nuevo, 2 frases verbales: la primera inicia con el verbo (ἤλπισεν) + sujeto (ἡ ψυχὴ μου) y tres locuciones preposicionales: 1ª ἐπὶ τὸν κύριον + 2ª ἀπὸ φυλακῆς πρωίας + 3ª

⁵² Una posible traducción sería, “He esperado ¡Oh Señor!”

μέχρι νυκτός, respetando el orden de las palabras de las frases hebreas. La segunda, al contrario, inicia con una locución preposicional (ἀπὸ φυλακῆς πρωίας) + verbo (ἐλπισάτω) + sujeto (Ισραηλ) + locución preposicional (ἐπὶ τὸν κύριον). El verbo se encuentra al centro de las dos locuciones preposicionales en donde se ve claro el paralelismo que da énfasis a la locución preposicional ἀπὸ φυλακῆς πρωίας que se repite y se encuentra en el centro de todo el versículo. De esta forma el orante hace remarcar la duración –el extenso tiempo de espera– y en donde también se deduce la agitación en la espera. El verbo ἐλπισάτω que aparece repetido dos veces (al inicio de la primera frase y en medio de la segunda), ya gráficamente manifiesta la acción más importante que el salmista quiere relevar en su oración: esperar en el Señor. El TM, por su parte, nos presenta una frase nominal caracterizada por la repetición de שְׁמֵרִים (2 veces) y לְבָקֶר (2 veces) que revela la tención y seguridad del orante al estar con su Señor que rebasa la del centinela. Pero ésta frase del TM tiene un significado completamente distinto al presentado por los LXX en el mismo versículo como veremos más tarde.

V. 7: El texto de los LXX presenta dos frases nominales, en donde se distingue del TM solo en la primera frase nominal, dado que las frases se separan distintamente. En los LXX el v. 7 inicia con ὅτι παρὰ τῷ κυρίῳ τὸ ἔλεος que forma una frase nominal autónoma que va unida a lo que sigue y no a lo que precede como en el TM, en donde la misma frase (כִּי־עַם־יְהוָה הַחֲסִד) se une a lo que antecede (יְחַל־יִשְׂרָאֵל אֶל־יְהוָה) dando como resultado una interpretación distinta de la de los LXX. La última frase se equivale en los dos textos (וְהַרְבֵּה עִמּוֹ פְדוּת - καὶ πολλή παρ' αὐτῷ λύτρωσις).

Si no tenemos cuenta de la división de los versículos podemos encontrar una equivalencia casi perfecta en las dos textos, solo con pequeños cambios, pero estos cambios son substanciales como veremos posteriormente.

Cuadro 3

129	PKΘ'
¹ שִׁיר הַמַּעֲלוֹת ² מִמַּעַמְקִים קָרָאתִיךָ יְהוָה: אֲדֹנִי שְׁמַעָה בְּקוֹלִי תְּהִינֶנָּה אֲזוּנֶיךָ קִשְׁבוֹת לְקוֹל תְּחִנּוּנָי: ³ אִם־עֲזוּנוֹת תִּשְׁמְרֵיָהּ אֲדֹנִי מִן יַעֲמֹד: ⁴ כִּי־עַמְּךָ הַסְּלִיחָה לְמַעַן תִּזְכָּר: ⁵ קִנֵּיתִי יְהוָה קִנְיָתָה נַפְשִׁי וְלִדְבָרֶךָ הוֹחֵלְתִּי: ⁶ נַפְשִׁי לֹא־דָנִי מִשְׁמֵרִים לְבָקֶר שְׁמֵרִים לְבָקֶר: ⁷ יְחַל־יִשְׂרָאֵל אֶל־יְהוָה כִּי־עַם־יְהוָה הַחֲסִד וְהַרְבֵּה עִמּוֹ פְדוּת: ⁸ וְהוּא יַפְדֶּה אֶת־יִשְׂרָאֵל מִכָּל עֲוֹנוֹתָיו:	¹ Ὁδὴ τῶν ἀναβαθμῶν. ² Ἐκ βαθέων ἐκέκραξά σε, κύριε· κύριε, εἰσάκουσον τῆς φωνῆς μου· γεννηθῆτω τὰ ὤτά σου προσέχοντα εἰς τὴν φωνήν τῆς δεήσεώς μου. ³ Ἐὰν ἀνομίας παρατηρήσῃ, κύριε, κύριε, τίς ὑποστήσεται; ⁴ ὅτι παρὰ σοὶ ὁ ἰλασμός ἐστιν, ⁵ ἕνεκεν τοῦ νόμου σου. ⁶ ὑπέμεινά σε, κύριε, ὑπέμεινεν ἡ ψυχὴ μου, εἰς τὸν λόγον σου ἤλπισεν. ἡ ψυχὴ μου ἐπὶ τὸν κύριον, ἀπὸ φυλακῆς πρωίας μέχρι νυκτός, ἀπὸ φυλακῆς πρωίας. ⁷ ἐλπισάτω Ισραηλ ἐπὶ τὸν κύριον ὅτι παρὰ τῷ κυρίῳ τὸ ἔλεος καὶ πολλή παρ' αὐτῷ λύτρωσις, ⁸ καὶ αὐτὸς λυτρώσεται τὸν Ισραηλ ἐκ πασῶν τῶν ἀνομιῶν αὐτοῦ.

2.1.2. Indagaciones literarias: el género y las formas estilísticas

Por estilo se entiende aquí el modo como los autores han organizado el material lingüístico. En nuestro texto se trata de poesía, es decir es un texto organizado de forma métrica que se somete a una disposición en *stichi* y a una articulación en estrofas. Más precisamente, el Sl 130 (129) es “una **plegaria**” que se encuentra al interno de la llamada colección de “los Salmos de las ascensiones” (Sl 120-134 TM)⁵³ que a su vez se localiza dentro del quinto libro de los salmos (107-150 del TM)⁵⁴.

La característica de nuestro Salmo, al igual que los otros salmos de las ascensiones, se presenta en un uso sistemático y constante de repeticiones de los elementos individualmente, y en la presencia de reclamos de un salmo con otro⁵⁵. El salmo 130 (129) se califica como **plegaria individual de suplica de perdón**. La invocación ha sido provocada por una situación de pecado, que se abre a la participación colectiva. La motivación: la misericordia de Dios⁵⁶.

2.1.2.1. La estructura en forma de paralelismo y el nivel estilístico del Salmo 130 en el TM

En el análisis nos ocuparemos del Sl 130 tal como nos ha llegado el texto en la forma del TM, prescindimos, por tanto, de las distintas hipótesis presentadas por los autores para una posible reconstrucción del Salmo en su forma original⁵⁷:

- La primera estrofa, se compone de 2 *distichi* (vv. 1b-2). El primero (v. 1b) está marcado por el ritmo de 3 + 3 acentos (metro *mašal*) y el segundo por 3 + 2 acentos (metro *qina*). El verso inicia con מַמְעַמְקִים, característico de ello es el sonido del profundo: la *m* media la impresión de grande profundidad, los sonidos *i* la imagen de una altura muy grande⁵⁸. De esta forma, ya desde el motivo introductorio se expresa lo que mueve, ahí abajo, al salmista que se encuentra en una situación de iniquidad (v. 3). Descubrimos una repetición⁵⁹ de קוֹלִי (2x) en el v. 2. Personajes: el orante (yo) y el Señor (tu) invocado con el nombre de יְהוָה (v. 1b) וְ אֲדָנִי (2a). El tiempo: pasado (v. 1) – presente (v. 2b). El lugar: metafóricamente se habla del *abismo*. Tema: es el de la **oración insistente** en forma de *lamento* que resulta de la construcción de la estrofa por medio de frases verbales. Barbiero ve en esta estrofa un género literario que llama: “invocazione e richiamo all’attenzione”. Además demuestra que la estrofa contiene una construcción quíastica:

Cuadro 4

A- v. 1b (yo) מַמְעַמְקִים קְרָאֲתִיךָ יְהוָה	B- v. 2a (tu) אֲדָנִי שְׁמֹעָה בְּקוֹלִי
B' - v. 2b (tu) תַּהֲיִינָה אוֹזְנֶיךָ קְשֻׁבוֹת	A' - v. 2c (yo) לִקְוֹל תַּחֲנוּנִי

⁵³ Zenger señala que los Salmos de la Ascensiones tienen un estructura artística que “consisting of three parts of five psalms each, 120-24, 125-29, an 130-34. In the middle of each of the three subgroups of five psalms there is a psalm that has been influenced by royal theology and the theology of Zion: 122, 127 and 132. With their different emphases (122; Jerusalem; 127: the temple; and 132: David), these three psalms produce a coherent theological view which acclaims Zion as the place of blessing and salvation to which Israel should go in ascents or de pilgrimage (executed is a second Exodus from exile or foreign lands). E. ZENGER, “The Composition and Theology of the Fifth Book of Psalms, Psalms 107-145”, *JSOT* 80 (1998) 92.

⁵⁴ El libro de los Salmos se acostumbra dividir en cinco libros, Sl 1-41; 42-72; 73-89; 90-106; 107-150. Esta división no aparece en el texto hebraico sino más bien según Rolf Rendtorff de una tradición interpretativa tardía que considera los cinco libros de los Salmos en analogía con los cinco libros del Pentateuco (cf. Sl 1 y 119). Rendtorff presenta otra división de acuerdo a las colecciones. Cf. R. RENDTORFF, *Introduction à l'Ancien Testament* (Paris 1989) 411-415.

⁵⁵ Cf. LENZI, *I salmi del pellegrinaggio*, 17-21.

⁵⁶ L. ALONSO SCHÖKEL – C. CARNITI, *I salmi*, 696.

⁵⁷ Para una reseña general desde éste punto de vista, véase el artículo de G.T.M. PRINSLOO, “Poetic patterns and social significance”, *OTE* 15/2 (2002) 453-464.

⁵⁸ K. SEYBOLD, *Poetica dei Salmi* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 35; Brescia 2007) 141.

⁵⁹ Según Marrs la repetición es el raspo más importante del poema y a partir de la repetición se puede descubrir toda la estructura. Cf. R.R., MARRS, “A cry from the depths. Ps 130”, 85-90.

Barbiero concluye señalando que hay una correspondencia entre el sujeto yo (vv. 1b e 2c AA') y la solicitud de ser escuchado en donde el sujeto es el tu divino (vv. 2a y 2b, BB')⁶⁰.

- La segunda estrofa cuenta con 2 *distichi* (vv. 3-4). El primero (v. 3) contiene 2 + 3 acentos y el segundo 2 + 2 acentos (v. 4)⁶¹. Personajes: implícito, el orante que invoca y explícito el Señor que es invocado respectivamente con יְהוָה y אֱלֹהֵינוּ (v. 3). Tiempo: presente. Tema: De la **culpa quien escapa**, no obstante Dios perdona. La estrofa compuesta de 3 frases verbales y una nominal. Los verbos están todos en la forma *yiqtol* desarrollando una meditación de tipo sapiencial. Barbiero descubre un paralelismo antitético:

Cuadro 5

A- v. 3a (tu) $\text{אֲנִי-עוֹנֵה תְּשׁוּבָה}$	b- v. 3b (hombre) $\text{אֲדֹנִי מִי יַעֲמֵד}$
A'- v. 4a (tu) $\text{כִּי-עָמַד הַסְּלִיחָה}$	b'- 4b (hombre) לִמְעַן תּוֹרָא ⁶²

- La tercera estrofa cuenta con 2 *tristichi* (vv. 5-6): en el primero (v. 5) se enumera la serie de acentos 2 + 2 + 2. El segundo (v. 4) se encuentra también acentuado de forma ternaria: 2 + 2 + 2. El primer *stichus* está compuesto por verbos en forma *qatal* insistiendo en el significado de “expectativa” sobre todo con la repetición del verbo קִוָּה (v. 5a, 5b) que da énfasis a la estrofa entera. El tiempo: se retrocede al pasado para pasar después al presente en las frases nominales del segundo *stichus*. Personajes: un “yo” acentuado por la presencia de las formas verbales que se dirige a יְהוָה . Tema: **El orante espera en Yahveh y en su palabra**. Hay una evolución, el orante pasa del *lamento* a una oración en *confianza*. Otras repeticiones: יְפָדָה (v. 5b, 6a) y שְׁמִרִים לְבָקֵר (v. 6b, 6c), que Barbiero califica como típicas de los Salmos de Ascensiones, y al mismo tiempo, remarca la cuádruple presencia de la preposición ל (vv. 5c, 6a, 6b, 6c), que es característico de la tensión hacia alguien o alguna cosa⁶³. Analizando sonoridad del Sl 130 Prinsloo ve dos sonidos similares: “la cola aliteración” y “asonancia” que llegan al punto culminante, es decir, $\text{מִמְעַמְקִים קְרָא תִיךָ יְהוָה}$ (v. 1a) y $\text{מִשְׁמִרִים לְבָקֵר שְׁמִרִים לְבָקֵר}$ (6b). Esto acentúa la desesperación del poeta por un lado (v. 1) y su convicción de ser salvado por otro lado (v. 2)⁶⁴.
- La cuarta estrofa (vv. 7-8), se compone de un *tristichus* 3 + 3 + 3 (v. 7) y un *distichus* 3 + 2 (v. 8). Personajes: Israel –se refiere a la colectividad del pueblo– nombrado dos veces (vv. 7a, 8b.), Yahveh repetido también dos veces (v. 7a, 7b) y además aparece el pronombre הוּא referido a Yahveh (v. 8a). Temática: **Israel espere en Yahveh** “porque junto a Yahveh está el amor” y “la liberación” de las culpas⁶⁵. Tiempo: en los verbos *yiqtol* se pasa del presente al futuro (prospectiva escatológica), certeza absoluta de que “Yahveh liberará Israel de todas sus culpas” (v. 8). Barbiero interpreta la estrofa como un “discurso sapiencial sobre Dios” (sabiduría e historia de la salvación). Además concluye diciendo que las cuatro estrofas están dispuestas según un ritmo alterado (ABA'B'). En la primera el salmista pide de escuchar su palabra (v. 2a), en la tercera está en la espera de escuchar la palabra de Dios (v. 5c), pasando del *lamento* a la *confianza*. La segunda según Barbiero también se une a la cuarta (BB') pasando del drama personal a una dimensión colectiva en forma de reflexión sapiencial. Y Barbiero termina viendo dos piezas:

⁶⁰ G. BARBIERO, *I Salmi delle Ascensioni*, 85.

⁶¹ En los vv. 3.4.7.8 en donde aparece el *maqef*, las palabras serán contadas en forma unitaria.

⁶² G. BARBIERO, *I Salmi delle Ascensioni*, 86.

⁶³ G. BARBIERO, *I Salmi delle Ascensioni*, 86.

⁶⁴ G.T.M. PRINSLOO, “Poetic patterns and social significance”, 457.

⁶⁵ Robert C. Dentan califica en una perspectiva de “solidaridad”. Cf. R.C. DENTAN, “Exposition of an Old Testament Passage”, *JBR* 15 (1947) 161.

1ª dominada por la lamentación (vv. 1b-4) que incluye las dos primeras estrofas: la primera estrofa sitúa al salmista en el abismo en los vv. 1b-2, la segunda especifica los abismos (son las culpas) y el rol de la misericordia de Dios en los vv. 3-4.

2ª por la esperanza (vv. 5-8). El perdón conduce a la esperanza: el verbo לָחַם une la tercera (vv. 5-6) y la cuarta estrofa (vv. 7-8). Del análisis de Barbiero surge la siguiente estructura:

Cuadro 6

I- LAMENTO (vv. 1b-4)	A) 1b-2 Invocación - lamento B) 3-4 Reflexión generalizadora (hombre)	YO-TU HOMBRE – TU	PV PN
II- ESPERANZA (vv. 5-8)	A') invocación – esperanza B') Reflexión generalizadora (Israel)	YO – ÉL ISRAEL – ÉL	PV PN ⁶⁶

2.1.2.2. El Salmo 129 de los LXX

Ahora nos ocuparemos de la estructura literaria del Sl 129 de los LXX haciendo primeramente un análisis de acuerdo a la disposición y repetición de los distintos elementos de las frases, teniendo presente los personajes, sobre todo el personaje principal: κύριος repetido 8 veces (vv.1.2.3[2x].5.6[2x].7). Nuestro texto presenta una organización alternada o quiástica (en *abb'a'*). En las unidades más pequeñas del Sl 129 se descubre el paralelismo quiástico (en *abb'a'*) y concéntrico (en *aba'*):

- Primera parte vv. 1b-2 el texto de los LXX sigue al pie de la letra el TM en la estructura quiástica ABB'A':

Cuadro 7

A- v 1b (yo) Ἐκ βαθέων ἐκέκραζά σε, κύριε.	B- v. 2a (tu) κύριε, εἰσάκουσον τῆς φωνῆς μου.
B'- v 2b (tu) γενηθήτω τὰ ὦτά σου προσέχοντα.	A'-v. 2c (yo) εἰς τὴν φωνὴν τῆς δέησέως μου.

Además en AB/B'A' podemos ver la relación entre A...A' mediante el verbo ἐκέκραξα (v. 1b) y el sustantivo δέησέως , (v. 2c) que deriva de δημηγορέω ("hacer una discurso, una oración" [cf. He 12,21]). La relación se ve entre BB' φωνῆς (v. 2a) y γενηθήτω τὰ ὦτά (v. 2b). También la repetición de φωνῆς une BA' (vv. 2a y 2c) que denota la insistencia del orante como con ἐκέκραζά en A (v. 1b). Se note la repetición en la cual el orante (ἐγώ [2x] 2a, 2c) invoca un tu (σύ [2x] 1b, 2b), Señor (κύριε [2x 1b, 2a,]), y expresándose en primera persona, inicia enunciando su estado de ánimo con la locución preposicional ἐκ βαθέων (1b)⁶⁷.

- Segunda parte vv. 3-8, el texto de los LXX se distancia del TM, descubrimos un paralelismo concéntrico en base al análisis del vocabulario y los actores: ABA', es decir:

Cuadro 8

A = ἀνομίας)(κύριε (v. 3a) τίς (pluralidad v. 3b) $\text{παρὰ σοὶ ὁ ἴλασμός ἐστιν}$ (v. 4)
B = $\text{ὑπέμεινά σε, κύριε}$ (yo: carácter personal v. 5-6b) $\text{ἐλπισάτω Ἰσραὴλ ἐπὶ τὸν κύριον}$ (Israel: carácter comunitario-nacional v. 6c)
A' = $\text{παρὰ τῷ κυρίῳ τὸ ἔλεος - λύτρωσις}$ (v. 7) Ἰσραὴλ (pluralidad v. 8) αὐτὸς)(ἀνομιῶν (v. 8a, 8b)

La repetición del sustantivo κύριε (seis veces: vv. 3a, 3b, 5a, 6a, 6c, 7a) nos da la clave de lectura: es el Señor el grande actor de la escena como de todo el Sl 129. Unión entre A...A': (A) el Señor observa el

⁶⁶ G. BARBIERO, *I Salmi delle Ascensioni*, 86-87.

⁶⁷ Cf. M. GIRARD, *Les Psaumes redécouverts. De la structure au sens* III (Québec 1994) 361.

pecado (v. 3a) pero cerca de él está la expiación (v. 4), (A') la misericordia (v. 7a), el rescate (7b) y él redimirá Israel de sus iniquidades (v. 8). El hombre (expresado con τίς [3c]), como Israel (v. 8), no pueden ser sino que pecadores que esperan en el Señor. La repetición del verbo ὑπομένω (5a, 5b) y ἐλπίζω (6a, 6c) con un significado sinonímico marcan la grande insistencia de confianza del orante en su Señor que expresan el centro de toda la sección (B). La componente afirmación de confianza esta cuantitativamente más desarrollada que el resto e insiste más sobre el deseo de perdón, pero este deseo de perdón desemboca en la declaración sobre los atributos de Dios. El Salmo también presenta una evolución hacia la proclamación pública de Dios rico en misericordia (v. 7-8). De hecho en el v. 3 y v. 8 encontramos únicamente apreciaciones divinas⁶⁸. La repetición de ἀπὸ φυλακῆς πρωΐας μέχρι νυκτός con ἀπὸ φυλακῆς πρωΐας (6b, 6c) une el inicio de nuestro salmo metafóricamente por el significado de ἑκ βαθέων (noche & profundidad).

En una visión global encontramos la siguiente estructura aplicando, también, las leyes de la retorica griego-latina de cualquier discurso. El texto se desarrolla como sigue:

- Viene primero el título del salmo que demuestra también su ubicación en el salterio: *Una canción de las subidas* (v. 1a).
- A continuación, el salmista inicia la *propositio*: “desde el profundo he gritado a ti, Señor” (v. 1b verbo *aoristo*), el salmista presenta la idea (o tesis): se trata de **un grito frente al Señor**. El salmista pasa a exponer su necesidad (*exordium*)⁶⁹, ofrece el tono, establece el contacto pidiendo que el Señor esté atento, para ello utiliza una serie de **invocaciones**⁷⁰: “escucha mi voz...”, “estén tus oídos atentos...” (v. 2b).
- Después viene la *probatio*: el salmista marca el tono en **una alocución** en la cual se dirige al Señor – utilizando la segunda persona del singular expresa la inmediatez del discurso– y le recuerda que si toma cuenta de las culpas nadie puede resistir. Además se entrevé un sentimiento de *confianza* que finaliza con una afirmación: “mas junto a ti está el perdón...” que expresa la praxis habitual del Señor (vv. 3-4).
- El salmista expresa sus acciones: a causa de la ‘Ley’ ha **esperado** y continúa esperando en el Señor (segunda persona) y en su ‘Palabra’. **Repetición** de las formas verbales en *aoristo* que, como ya hemos dicho, “marcan la grande insistencia de confianza del orante en el Señor” (v. 5-6b). En este punto el salmo se abre a una dimensión comunitaria en donde se invita también a Israel a esperar al Señor (v. 6c), para terminar con una serie de afirmaciones en las cuales **elogia las características** del Señor (v. 7).
- El salmista finaliza su plegaria con una **perspectiva comunitaria** de completa *seguridad* en su señor. Se trata de la *peroratio*: el salmista tira las consecuencias, “él liberará Israel de todas sus culpas” (v. 8).

Cuadro 8

	quiástico	progresión del Sl 129	dispositivo retorico
v. 1b	A		<i>Propositio</i>
v. 2	B B' A'	Necesidad: invocación-lamento (<i>exordium</i>) YO → SEÑOR = TU	<i>probatio</i>
vv. 3-6	concéntrico A B	Especificidad: SEÑOR (vv. 3-4) } (πράξις) YO-ISRAEL (vv. 5-6) } (πράξις)	
v. 7	A'	Superioridad del SEÑOR	
v. 8		ÉL REDIMIRÁ ISRAEL	
			<i>Peroratio</i> (en seguridad)

⁶⁸ J.-N. ALETTI – J. TRUBLET, *Approche poétique et théologique des Psaumes*. Analyses et méthodes (Paris 1983) 204.

⁶⁹ Analizando el Sl 130 del TM Pierre Auffret concluye diciendo que la primera estrofa (vv. 1a-2) se presenta como una introducción al Salmo. Esto confirma el carácter introductorio de los vv. 1b-2 del Sl 129, dada la traducción literal de los LXX en la primera estrofa del Sl 130. Cf. P. AUFFRET, *La sagesse a bâti sa maison. Études de structures littéraires dans les psaumes* (OBO 49; Fribourg – Göttingen 1982) 449-503.

⁷⁰ Para Airolti tienen una función enfática. Cf. N. AIROLDI, “Salmi 116 e 130. Saggi di traduzione”, *Aug* 13 (1973) 145.

2.2. Divergencias de los LXX del TM

2.2.1. Modificaciones relativas a la estructura del Salmo 130 del TM hechas por los LXX

En base al análisis de las estructuras del Sl 130 (TM) y del Sl 129 (LXX) podemos constatar:

- a) En la 1ª estrofa (vv. 1b-2) del Sl 130 (TM), el texto del Sl 129 de los LXX se limita a hacer una traducción literal: a cada palabra corresponde una en el TM. El único cambio se refiere solo a la “terminología” del apelativo dado al Señor: en el TM es יהוה אֱלֹהֵינוּ. En los LXX es nombrado solo como κύριος término genérico sin ningún matiz especial.
- b) El TM nos presenta una segunda estrofa (vv. 3-4), aquí inician ya las divergencias entre el TM y los LXX: El v. 4 en el texto de los LXX contiene únicamente un *stichus*, en cambio el TM presenta dos. El texto de los LXX rompe la división de las estrofas tal como aparecen en el TM⁷¹.
- c) El v. 5 cambia completamente el pensamiento teológico que se encuentra detrás de la interpretación, ya que introduce una motivación que es completamente extraña al TM: ἔνεκεν τοῦ νόμου σου (v. 5a) y no לְמַעַן תִּירָאָהָּ como resuena en el TM. Esto da al salmo entero un carácter distinto en cuanto a la estructuración e interpretación: El TM dice que junto al Señor está el perdón para ser temido. Contrariamente, los LXX olvidan este aspecto tan importante al interno de todo el salterio⁷². Por otra parte, algunos Salmos unen el binomio temor de Dios y respeto de la ley del Señor (cf. Sl 112,1; 119,63), o también se habla del temor de los juicios (cf. 119,120) o el temor e ir por los caminos del Señor (cf. 128,1); pero los LXX en el Sl 129 no toman en cuenta este binomio en cuanto tal, sino más bien pasan al siguiente tema, el de la espera, en los vv. 5-6. Tema que se encuentra al centro de nuestro Salmo. De esto resulta:
 - El texto de los LXX pierde la forma estilística, la repartición lingüístico-sintáctica y el número de vocablos del TM. En consecuencia, el número de los *stichi* en cada estrofa cambia, de igual modo que su significado.
 - El Texto de los LXX ha agregado elementos extraños al TM: en el v. 5, además de la expresión ἔνεκεν τοῦ νόμου σου, el pronombre personal σύ aparece dos veces más: la primera vez como objeto directo con ὑπέμεινά y la segunda vez con la función de complemento de especificación con τὸν λόγον. En el v. 6 resulta μέχρι νυκτός que clarifica el sustantivo φυλακῆς y la preposición ἀπὸ que busca también esa de hacer un texto mejor elaborado. La imagen de μέχρι νυκτός reclama la otra imagen del inicio del Salmo ἐκ βαθέων (v. 1b): la situación emocional del orante se refleja en la evidencia de las imágenes (profundidades y noche). Esto confiere un carácter más discursivo al texto, por ello, también nosotros hemos preferido utilizar un método de análisis distinto, viendo en el Salmo 129 un “discurso poético” y esto nos legitima a aplicar igualmente las técnicas de análisis de la retorica griega dado que, nuestros traductores se encontraban sumergidos en el ambiente helenístico de Alejandría⁷³.

⁷¹ Es pertinente notar la observación que Orígenes hizo sobre el Sl 118 y que es válida también para nuestro salmo. Orígenes remarcaba ya la diferencia entre los metros griegos y hebreos: οἱ στιχοὶ οὖν οἱ παρ’ Εβραίοις ἑτέροι εἰσι παρὰ τοὺς παρ’ ἡμῖν, “pues los versículos según los hebreos son distintos de los de nosotros”. Texto tomado de A. LEONAS, *Recherches sur le langage de la Septante* (OBO 211; Fribourg 2005) 65.

⁷² Cf. Sl 15,4; 22,24.26; 25,12.14; 31,20; 38,8.18; 34,8.10; 40,4; 45,5; 47,3; 55,20; 60,6; 61,6; 76,8; 86,11; 96,4; 103,11.13.17; 111,5.9; 112,1; 115,11.13; 118,4; 119,63.74.79.120; 128,1; 128,4; 147,11.

⁷³ Cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Septuaginta*. La Biblia griega de los judíos y los cristianos (Salamanca 2008) 9.

2.3. Semejanzas y distinciones del Salmo 130 en el TM y los LXX desde el punto de vista del significado teológico

El título v. 1a

שִׁיר הַמַּעֲלוֹת וְהָדָה טֹוֹן ἀναβαθμῶν: es el título de los “Salmos graduales” (Sl 120 [119] – 134 [133]). Está compuesto por dos términos distintos: שִׁיר “canto alegre”⁷⁴ וְהָדָה que puede significar: “canto o himno” que los LXX usan solo con el significado de himno religioso⁷⁵ y הַמַּעֲלוֹת de מַעֲלָה traducido generalmente por “la ascensión”. En Esd 7,9 מַעֲלָה significa “ascenso”, el término se refiere al viaje de retorno a Sion; en Ez 43,17, tiene el significado de “de grada”, de grada del altar en Ex 20,26 o del trono en 1 Re 10,19 y se habla de וּמַעֲלוֹת רוּחָם, los (pensamientos) que suben de vuestros espíritus en Ez 11,5. Los LXX usan ἀναβαθμός, “subida o un medio para subir, escalera o escalón, gradas”⁷⁶ para traducir מַעֲלָה en 3 Re 10,19.20; 4 Re 9,13; 20,9; 2 Cr 9,18.19; Is 38,8; Ez 40,6.49. Pero lo más interesante de todo esto, es que la colección de los Salmos 120 (119) a 134 (133) se titula שִׁיר הַמַּעֲלוֹת en TM, וְהָדָה טֹוֹן ἀναβαθμῶν en los LXX, *canticum graduum* en la Vg y los modernos intitulan generalmente, “canto de ascensiones”. Éste título de la colección de los Sl 120-130 aparentemente nace sin ningún motivo en especial, por eso los autores se debaten para interpretar cuando y porque ha surgido esta colección y cuál es su posición en el Salterio⁷⁷.

¿Cuál significado se le ha dado al termino שִׁיר הַמַּעֲלוֹת? La colección se ha interpretado según Lenzi a lo largo de los siglos como: A) “Cantos del regreso”: se basa sobre el uso del término מַעֲלָה entendido como regreso en Esd 2,1. Los salmos 120-134 se refieren en este caso al regreso del exilio de Babilonia, cuando Esdras, el escriba, regresó a Sión después del edicto de Ciro (cf. Esd 7,9). B) “Cantos de peregrinación”: מַעֲלָה interpretado como subida a Jerusalén (cf. Sl 24,3 o 122,4) en referencia al precepto de ir al menos una vez al año en peregrinación⁷⁸. C) “Los cantos durante el regreso del exilio”: los cantos de peregrinación se vuelven en el tiempo del exilio “cantos del exilio”. Los peregrinos suben a Jerusalén y los salmos se entienden como una imploración a Dios para que pronto cese el exilio y el pueblo pueda regresar a su tierra, como se dejar ver en el Sl 122 y en el Sl 126. D) “Cantos de acción de gracias”: cantos que serán entonados en el momento de la redención mesiánica “en tiempos futuros cuando los hijos de Israel saldrán de la tribulación y del exilio” (cf. *Midrash* Sl 120,1). E) “Cantos sublimes”: los hijos de Israel son invitados a cantar el canto perfecto, el canto que comprende todos los cuatro cantos (cf. Zc 14,9 Sl 105,1; 126,9). F) “Cantos de elevación”: los hijos de Israel cumpliendo la voluntad de Dios son conducidos en alto (cf. *Aggadat Bereshit* 39) G) “Cantos de los graduales”: según la *Mishnah* los quince salmos correspondían a los quince peldaños o gradas del cortil del templo sobre de los cuales los levitas recitaban los cantos (cf. *mMiddot* 2,5; *mSukkah* 5,1-5)⁷⁹. En efecto, Flavio Josefo señala que en el Templo había quince peldaños que introducían del cortil de las mujeres al cortil de los Israelitas (*De bello Judaico* 5,206-207). Los 15 Salmos están relacionados de alguna forma con éste punto del Templo: los salmos se cantaban mientras la procesión subía los escalones o se cantaban por coros que estaban sobre aquellos peldaños. Seguramente el título וְהָדָה טֹוֹן ἀναβαθμῶν de los LXX y *canticum graduum* en la Vg hacen referencia más directamente a los escalones⁸⁰. Una cosa es cierta, la ciudad de Jerusalén se encuentra situada en una altura y todos los viajeros que se dirigían a Jerusalén la indicaban como en subida (cf. Jn 5,1; 11,55; Mc 10,32; Mt 20,17; He 21,15; etc.). Los viajeros “subían” a Jerusalén para las fiestas: Pascua, Pentecostés y tabernáculos entre cantos de

⁷⁴ Según Jesús Enciso el empleo de שִׁיר llega a ser absolutamente en sentido general en los Salmos graduales. Cf. J. ENCISO, “Los títulos de los Salmos y la historia de la formación del Salterio”, *EstBib* 13 (1954) 161.

⁷⁵ Cf. H. SCHLIER, “וְהָדָה”, *GLNT* I, 441.

⁷⁶ Cf. He 21,35.40.

⁷⁷ Sobre éste punto Scaiola presenta un panorama general en D. SCAIOLA, *Una cosa ha detto Dio, due ne ho udite. Fenomeni di composizione appaiata nel Salterio Masoretico* (Studia Urbaniana 47; Roma 2002) 181-417.

⁷⁸ Ex 23,14, בְּשָׁנָה, שְׁלֹשׁ רָגְלִים תִּהְיֶה לִּי בְּשָׁנָה *tres veces al año harás peregrinación (fiesta) en mi honor*. En tres ocasiones durante el año el israelita debía de realizar la fiesta en honor del Señor (cf. también Dt 16,1-16; Lv 23), que en tiempos de Josías se concentraron en el templo de Jerusalén (cf. 2 Cr 34-35) y todo israelita durante estas tres ocasiones tenía la posibilidad de participar a las peregrinaciones.

⁷⁹ Cf. G. LENZI, *I salmi del pellegrinaggio*, 21-25.

⁸⁰ Cf. G. BERNINI, *Le preghiere penitenziali del Salterio* (Romae 1953) 69-70.

fiesta (cf. Is 30,29). Ciertamente, estos textos acompañaban las estaciones de los peregrinos: se inicia con una oración que tiene como punto de partida la tierra extranjera (Sl 120 [119]), sigue la bendición del viaje (Sl 121[120]), saludo a la llegada a Jerusalén (Sl 122 [121]), visita del santuario con textos para las distintas necesidades (Sl 123 [122] ss.), hasta la oración de penitencia (Sl 130 [129]), la conversión (Sl 131 [130]), la meditación sobre la historia de la salvación (Sl 132 [131]), la bendición de adiós (Sl 134 [133]). La colección de estos salmos es, efectivamente, ‘un vademécum’ con el cual los peregrinos pueden enriquecerse y acompañarse durante todo el viaje⁸¹. Pero Barbiero señala que el término **הַמַּעְלֹת** en el contexto de nuestro Salmo 130 difícilmente se puede pensar a una peregrinación o al regreso del exilio. Más bien, desde un punto de vista semántico se relaciona bien con **מַמְעַמְקִים**, “de los abismos”. De hecho el salmo demuestra un movimiento ascensional. Se trata de una “ascensión espiritual”: del abismo de la culpa el orante se eleva al trono de Dios (v. 6a), trono celeste en donde se encuentra la gracia y el perdón⁸².

¿Qué se puede decir de la traducción **ὡδὴ τῶν ἀναβαθμῶν** del Sl 129? Es un título y en cuanto tal cumple la función indicarnos la posición en la cual se encuentra ubicado el salmo en el Salterio, y en cuanto traducción busca de respetar lo más posible el Texto Hebreo, ciertamente, desde el punto de vista semántico el término **ἀναβαθμός** es más limitado que **מַעְלָה** puesto que **ἀναβαθμός** se refiere en primer lugar al peldaño o escalón que hace referencia directamente a los escalones del templo (como hemos visto anteriormente) y **מַעְלָה** ha sido cargado con una variedad de significados en toda su historia, pero la utilización que se hace en el Salmo 129 tiene poco que ver con el significado semántico del término **ἀναβαθμός**, en la colección más bien sitúa el Sl 129 en la tercera sección de los “Salmos graduales” organizados alrededor del Sl 132 (131) el cual constituye el centro encuadrado por los Sl 130 (129)-131 (130) por un lado y los Sl 133 (132)-134 (133) por el otro⁸³.

V. 1b: **יְהוָה: קְרָא תִּיךָ מַמְעַמְקִים** - **Εκ βαθέων ἐκέκραξά σε, κύριε: מַמְעַמְקִים** el término aparece 5 veces en el TM (Sl 69,3,15; 130,1; Is 51,10; Ez 27,34). En el Sl 69,3,15 la profundidad va vista en relación con el agua. El Salmo 69 desarrolla el tema de las aguas infernales: el orante pide ser rescatado del fango, de los que lo odian y de las aguas profundas. Is 51,10 se refiere igualmente a las aguas del gran abismo y Ez 27,34 menciona lo profundo de las aguas. En todos estos textos el abismo, va visto en relación con las aguas, aunque si existe otro término para indicar lo profundo refiriéndose a la profundidad del mar: **מִצּוֹלָה** (cf. Jon 2,3-4). En contraste, cuando se habla de lo profundo de la fosa en Is 14,15 se expresa con **יִרְכַּת־בוֹר**. Pero Daniel alabando a Dios dice **נִלָּא עֲמִיקָתָא**, **הוּא נִלָּא**, “él revela las cosas profundas o impenetrables” (Dn 2,22) y el Sl 92,5-6 habla de los pensamientos profundos, misteriosos de Dios con el verbo **עִמַּק**. La profundidad es el estado de ánimo desgarrador en el cual el orante se encuentra a causa de la situación de pecado (v. 3). Además, según Erhard S. Gerstenberger, con el término **מַמְעַמְקִים** la oración inicia bajo un tono mitológico⁸⁴.

Los LXX traducen **מַמְעַמְקִים** con **βαθέων** de **βαθύς** (adjetivo) distinto de **βαθος** (sustantivo), **βαθύς** en los LXX es usado 24 veces. En los salmos, aparte el Sl 129,1, **βαθύς** viene mencionado una sola vez en todo el salterio con un significado metafórico: “corazón profundo” (**καρδία βαθεία**), en el Sl 63,7, el contexto es el de la lamentación del justo que pide de ser liberado del castigo de los calumniadores. Fuera del salterio, los LXX han empleado el termino con un sentido positivo en el libro de los proverbios afirma que las palabras (Pr 18,4), los consejos (Pr 20,5), en el corazón del hombre son una agua profunda (**ὕδωρ βαθύ**), fuente de vida. Profundidad del corazón con un sentido negativo se señala en Jr 17,9 y en Pr 22,14, refiriéndose a la boca de los malvados, que es calificada de “profundo abismo” (**βόθρος βαθύς**). En Sb 16,11 se habla del profundo “olvido” y Sir 22,9 del sueño profundo. En Eclesiastés 7,24 con **βαθὺ βάθος** se refiere al abismo que separa el sabio de la sabiduría. Pero según Dn 2,22 Dios revela las profundidades y secretos. En sentido espacial: se habla del lo alto de los cielos y la profundidad de la tierra (**γῆ δὲ βαθεία**) en Pr 25,3, de la profundidad de la tumba en Ez 32,22, del fuego en Is 30,33 y del agua en Ez 27,34. **βαθύς** refiere la profundidad del abismo en Jb 11,8; 12,22; Sir 24,5 y Ez 32,21. El termino **βαθύς** indicando la profundidad del agua se emplea solamente en Ez 27,34, en los otros casos no hay ninguna mención específica a las aguas.

⁸¹ Cf. K. SEYBOLD, *Poetica dei Salmi*, 317-318.

⁸² BARBIERO, *I Salmi delle Ascensioni*, 89.

⁸³ Cf. J.-L. VESCO, *Le Psautier de David*, 1221.

⁸⁴ Cf. E.S. GERSTENBERGER, *Psalms, Part 2, and Lamentations* (FOTL XV; Grand Rapids 2001) 356.

En el caso de la traducción del Sl 69,13.15; Is 51,10 y Ez 27,34 del TM los LXX emplean βάθος que indica “la profundidad exterior, material” (cf. Ez 32,24), como consecuencia el término puede indicar también la profundidad material del mar, de la esfera última del cosmos: el abismo (cf. Sb 10,19). En sentido figurado βάθος describe no solamente la grandeza sino también el arco desmedido e impenetrable de un objeto⁸⁵. Advertimos que los LXX al emplear βάθος han querido acentuar el aspecto metafórico personal que aparece en la utilización del término en el Sl 63 que inicia también con una invocación (εἰσάκουσον ὁ θεὸς τῆς φωνῆς μου v. 2) como en el Sl 129,2 (κύριε εἰσάκουσον τῆς φωνῆς μου). Similarmente en los dos salmos hay una correlación directa entre iniquidad (ἀνομία) en Sl 63,7 y 129,3, y abismo (βάθος) Sl 63,7 y 129,1b, pero con una grande diferencia: el justo pide de ser liberado de sus enemigos en el Sl 63, en cambio en el Sl 129 el orante pone su confianza en el Señor para ser perdonado. En el Salmo 130 (129), la divergencia entre los dos textos se observa no tanto desde el punto de vista del significado semántico, sino que aflora sobre todo en los posibles puntos de contacto semántico y en consecuencia en el significado teológico instaurado por estos entre los dos textos de los Salmos: el Sl 130 TM se conecta con el Sl 69 (68), y el Sl 129 de los LXX con el Sl 63 (62). Pero como βάθος se emplea muchas veces más en los LXX, demuestra también con esto ser más genérico que el término empleado por el TM.

- קְרָאִיתִי יְהוָה el verbo deriva de la raíz קרא la raíz deriva del arameo, significa “proclamar”, “gritar a gran voz”⁸⁶ o “leer”⁸⁷. El significado fundamental de קרא es: “con el sonido de la propia voz atraer hacia sí la atención de alguien para que venga a su encuentro”. El verbo קרא tiene varios matices de significado que se determinan en base al contexto: cuando se trata de comunicar mediante el sonido de la voz קרא significa lanzar un reclamo. Con la designación de gritar al Señor קרא recurre 89 veces en la Biblia, de las cuales 47 en los Salmos⁸⁸. Además el TM en el Salterio usa distintos apelativos para invocar la divinidad unidos al verbo קרא: יהוה (cf. Sl 3,5; 18,7; 18,7; 28,1; 116,4; 116,13; 116,17), יהוה y אדני (Sl 30,9); אדני (Sl 86,3), אלהים y יהוה (Sl 55,17), אלהים (Sl 56,10; 57,3), Tú קְרָאִיתִי que después se revela ser יהוה (cf. Sl 88,10; 31,8; 119,147; 141,2). El salmista espera una respuesta de יהוה a su clamor (קרא), de cuando ha vociferado (Sl 102,3), a יהוה (Sl 27,7), a אלהים (Sl 4,2) y אלהים no ha respondido (Sl 22,3). ‘Grito’ (קרא) que pide resguardo en “la roca inaccesible” (Sl 61,3). La respuesta ‘al grito’ (קרא) se deja sentir de forma afirmativa de la parte de יהוה (Sl 4,4; Sl 116,2) y אלהים (Sl 17,6), porque יהוה *está cerca de todos los que lo invocan* (קרא) *con sinceridad* (Sl 145,18). Y en el Sl 130,1b el salmista que grita (קרא) al Señor desde una situación angustiosa, manifestada en la imagen de uno que se encuentra en el profundo abismo del mundo acuático (בְּעִמְקִים), emblema del grave estado atormentador de muerte en el cual se encuentra. Grito insistente e incesante del que se siente perdido, pero que pone su confianza en un tú, el único que puede salvar. יהוה. Si, él es quien posee el perdón (v. 4a) y la Salvación (v. 7c-8), y en él está la misericordia (v. 7b)⁸⁹.

Los LXX transforman la expresión קְרָאִיתִי יְהוָה a ἐκέκραξα σε, κύριε. El verbo κράζω corresponde a “graznar”. El verbo está compuesto a imitación del graznar de los cuervos con el significado de “gritar con una voz alta y áspera”. En el mundo griego helenístico κράζω presenta un significado religioso unido a creencias “demonológicas”. No obstante la versión griega de los LXX usa κράζω para traducir קרא, צעק, זעק. El verbo κράζω se emplea para invocar o gritar a Dios, en cualquier situación de destres del individuo o del pueblo. Quien ora se dirige a Dios en las distintas situaciones de la vida (cf. Sl 3,5; 17,7; 87,2.10.14 LXX), oración dicha en la convicción (Sl 4,4; 16,6; 21,25; 30,23, 26,7 LXX), hasta luchar por obtener el acto divino (cf. 27,1 LXX). El hombre tiene, pues al Señor (κύριε) como interlocutor que responde y cumple. De éste modo el uso de los Salmos del verbo κράζω se aleja completamente del mundo griego helenístico. En los salmos no se ve ninguna huella mágica⁹⁰, más bien κράζω enlazándose a קרא adquiere el significado proveniente de éste verbo. La expresión del Sl 129,1b: ἐκέκραξα σε aparece al igual que en el Sl 119,146 del

⁸⁵ Cf. H. SCHLIER, “βάθος”, *GLNT* II, 11-16.

⁸⁶ Cf. Dn 3,4; 4,11-14.

⁸⁷ Cf. Dn 5,7; Esd 4,18.

⁸⁸ Cf. C.J. LABUSCHAGNE, “קרא, qṛ”, *DTAT* II, 600-607.

⁸⁹ Adviértase que el nombre divino יהוה, según la tradición rabínica, va unido al aspecto de la misericordia y la bondad de Dios. Cf. G. BARBIERO, *I Salmi delle Ascensioni*, 91.

⁹⁰ Cf. W. GRUNDMASS, “κράζω”, *GLNT* V, 957-962.

TM, también en la versión de de los LXX en el Sl 118,146 en la cual el orante se dirige al tú divino para pedir la salvación, dando la motivación: “quiero vivir tus estatutos”. Los LXX se esfuerzan por hacer la misma distinción que emerge en el TM entre יהוה, אֲדֹנִי y אֱלֹהִים, con “gritar al Señor”, nombrado como κύριε (Sl 3,5; 17,42; 29,9; 33,7.18; 64,14; 85,3; 87,2; 106,6.13.19.28; 118,145; 119,1; 129,1), θεός (Sl 16,6; 17,7; 21,3; 27,1; 29,3; 56,3; 68,4; 76,2), θεός - κύριε, (Sl 54,17), σύ + κύριος (Sl 87,10.14; 140,1,2.6) y un tú referido al Señor (Sl 21,6; 30,23; 60,3; 85,7). En estos textos se nota a vista de ojo desde el punto de vista semántico que el hebreo contiene tres formas distintas de escribir la nominación de Dios y el griego únicamente dos, esto se ve también en nuestro Salmo 130,1b-2a del TM. κύριος en los LXX de regla es una transcripción explicativa del nombre divino יהוה, que busca de expresar lo que significa en el texto de base (cf. Ex 3). El uso de κύριος se debe a la concepción de la conciencia del Señorío de Dios considerada legítima que se funda en la elección y salvación de Israel y aceptación de éste como su Dios en la experiencia narrada por el libro del Éxodo. κύριος significa, Dios en cuanto Señor de su pueblo y de cada uno de sus fieles. Además Dios es el creador del mundo y de lo que contiene, y en consecuencia también del hombre. Esto explica la legitimación los LXX a emplear κύριος; que no se logre completamente transmitir el sentido del tetragrama en el uso de hacer corresponder κύριος a יהוה, resulta de la conmutación del término en *nomen generis*, y también porque la palabra κύριος en la biblia, como en el lenguaje corriente, no se limita solamente a designar a Dios⁹¹. Pero cuando aparece el término אֲדֹנִי y que los LXX traduce también con κύριος parece corresponder mejor al sentido del término, como veremos en seguida.

V. 2: אֲדֹנִי שְׁמָעָה בְּקוֹלִי תְהִינָה אֲזִנְךָ קְשׁוּבוֹת לְקוֹל תַּחֲנוּנֵי תֹאמַר אֲדֹנִי - κύριε, εἰσάκουσον τῆς φωνῆς μου· γενηθήτω τὰ ὦτά σου προσέχοντα εἰς τὴν φωνήν τῆς δεήσεώς μου. אֲדֹנִי tiene el significado de “señor”, “patrón” y como termino expresa la relación en el interior del orden social. Señor se utiliza cuando se dirige a una persona en una relación real de señor-siervo, en el lenguaje de corte se utiliza “mi señor amo” (Gn 42,30; 45,8; Is 26,13.2), pero también como forma de cortesía cuando se quiere rendir homenaje a una persona. Quien pronuncia el término se define como “esclavo” עֶבֶד (Gn 31,35; 32,5.19; 33,8). Señor, en cuanto epíteto divino, sustituye el nombre divino, se refiere al Señor de toda la tierra (Jos 3,11). Esto aparece claro en la expresión: וְאֲדֹנִי הָאֲדֹנִים “Señor de señores” (Dt 10,17); וְאֲדֹנֵינוּ nuestro señor (Sl 135) se considera una variación tardía de אֲדֹנִי y de igual modo un epíteto divino⁹². אֲדֹנִי en los Salmos es empleado en un sentido real: “mi Señor” (Sl 2,4; 16,2, 30,9; 68,21; 69,9; 75,5; 109,21; 140,8; 141,8), en una relación el cual el orante se ve como un “siervo-esclavo” עֶבֶד (Sl 86,4; 89,51). En nuestro salmo el término va visto en esta relación, en la cual el orante se presenta con humildad delante de su Señor.

Los LXX emplean κύριος, que deriva de κυρος. A la base se encuentra la raíz indogermánica *keu/kū* que significa engrosar, por consecuencia, ser fuerte. De aquí deriva el adjetivo κύριος: “potente”, “que tiene poder legal”, “justo”, “válido”, “competente”, “autorizado”, “legítimo”, o también “importante”, “fundamental”. Originariamente κύριος se entendía la persona delegada, autorizada a disponer. En época helenística el adjetivo sustantivado κύριος era raro y utilizado con el significado restringido de “Señor legítimo”, “propietario”, “legislador”, más tarde los soberanos serán llamados κύριος pero no durante el helenismo. κύριος se distingue de δεσποτης que significa “quien posee alguna cosa o alguien”. Κύριος era empleado por los esclavos como agradable adulación hacia sus patrones. El primer uso de κύριος atribuido a Dios se debe a los LXX, en el uso griego los dioses no se llaman κύριος y esto depende de la concepción griega de Dios, de hecho para los griegos los dioses son: “las formas fundamentales de la realidad” y no son señores del destino, por tanto su relación con el hombre no puede basarse en la dupla κύριος/δουλος. En cambio para los orientales, los dioses son señores de la realeza y tienen en su mano el destino. El hombre es creado por Dios y es responsable de sus actos como persona, y Dios interviene mediante castigos en su vida. Dios es por tanto Señor del mundo, a él pertenece el derecho, el hombre solo lo ejerce, de esta forma se establece la relación personal hombre – Dios. κύριος viene empleado sobre todo en una relación personal con la divinidad que se expresa en la súplica, en la acción de gracias, en el voto; es en cualidad de δουλος que la persona se dirige a Dios como Señor, llamándolo κύριος. El uso común de κύριος en Egipto en el I

⁹¹ Cf. G. QUELLE, “κύριος C. Il nome di Dio nella Bibbia”, *GLNT* V, 1391-1450.

⁹² Cf. E. JENNI, “אֲדֹנִי, *ʾādôn*”, *DTAT* I, 27-34.

siglo a.C. aplicado a Dios se refiere a un uso ligado, pues, a las culturas orientales⁹³. En el Sal 129 la palabra κύριος empleada por los LXX traduce muy bien אֲדֹנָי porque los LXX le atribuyen un sentido nuevo, el sentido que viene dado en el TM. En el Sl 130 (129) el orante suplica su Señor con todo respeto y confianza en cuanto siervo que se dirige a su Señor investido de todo poder sobre él porque es su creador, su liberador, el único que lo puede salvar del abismo del mal.

- שְׁמָעָה בְּקוֹלִי. El verbo deriva de la raíz שָׁמַע que en la forma simple se refiere al hecho de oír o escuchar⁹⁴. En el Salterio שָׁמַע se emplea 80 veces de las cuales en imperativo (*qal* singular) 14 veces para dirigirse al Señor Dios de forma personal e incondicional, suplicando el Señor a escuchar la oración-clamor, a prestar oído (Sl 17,1.6; 27,7; 28,2; 30,11; 39,12; 54,2; 61,2; 64,1; 84,9; 102,1; 119,149; 130,2; 143,1). En cambio, 2 veces es Yahveh que invita el pueblo a escuchar con la expresión: “escucha pueblo mío” (שְׁמָעָה עַמִּי en Sl 50,7 o שָׁמַע עַמִּי en 81,9). Los Sl 130,2; 27,7; 28,2; 64,2; 119,149 tienen en común que el orante implora el Señor diciendo: “escucha mi voz” (קוֹלִי), o he implorado y el señor “escucha mi voz” (Sl 5,4), es decir, el orante pide al Señor que atienda su súplica seguro de que el Dios de Israel escucha (cf. Sl 4,4; 5,4; 6,9-10; 18,7; 22,25; 28,6; 34,7.18; 55,18; 65,2.19; 66,19; 69,34; 116,1; etc.). No escuchar indica la acción contraria: si el Pueblo no escucha la voz de su Señor que llama, Dios lo rechaza pero espera que el pueblo camine por sus caminos (Sl 81,9-15).

La expresión שָׁמַע בְּקוֹל se percibe aproximadamente 80 veces en el AT, de las cuales unas 60 veces es utilizada para escuchar la voz de Yahveh, preferentemente en Deuteronomio⁹⁵, en los escritos deuteronomistas y en Jeremías. La voz de Yahveh en la exhortación deuteronomica indica la voluntad de Jahveh que se manifiesta en la tradición didáctica y que se hace transparente en el *hic et nunc* de la predicación (Dt 4,40; 5,3; 6,6; 7,11; etc.)⁹⁶. En contraste, el vocablo קוֹל en los Salmos se certifica 59 veces sobre todo para referir la voz del orante hacia su Dios. En el Sl 130 קוֹל adquiere un tono insistente en la repetición (v.2a, 2b): “escucha mi voz” es la oración incesante que el salmista dirige al Señor, a su Señor desde hace tiempo (v. 1b).

Con εἰσάκουσον τῆς φωνῆς μου los LXX han traducido la expresión que se encuentra en TM (Sl 26,7; 27,2; 63,2; 118,149; 129,2). El verbo εἰσάκουσον (imperativa aoristo) en los LXX expresa sobre todo un sentimiento de suplica. En el Salterio εἰσάκουσον traduce el imperativo *qal* del verbo שָׁמַע⁹⁷, también para עֲנֶה en algunos pasajes⁹⁸; εἰσάκουσον de εἰσακούω significa “escuchar” en dos sentidos en los Salmos, en el sentido propio del término: “escuchar”, “no estar sordo”, “comprender”, percibir por medio del oído” y cuando traduce עֲנֶה, indicando más bien “responder”, “considerar el sentido de lo que se ha dicho”. εἰσακούω también en el mundo griego puede tener el significado de “estar a disposición de alguien” y “obedecer” (cf. 1 Cor 14,21).

τῆς φωνῆς μου: los LXX en los Salmos con φωνή traducen la palabra pronunciada por el orante, el clamor (Sl 5,3; 26,7; 14,18), su queja (Sl 63,2), su voz (Sl 17,7; 119,149; 129,2). La expresión, “mi voz” se refiere en los Salmos a la voz del orante⁹⁹ –al igual que en el TM– la expresión solo una vez es puesta en la

⁹³ Cf. W. FOERSTER, “κύριος”, *GLNT* V, 1342-1391.

⁹⁴ La raíz שָׁמַע se certifica en el AT 1159x en sus distintas formas y voces, simple, intensiva o causativa, con el significado variable, solo del contexto se deriva el significado preciso en cada caso. שָׁמַע puede indicar el acto de oír o ser oído (Is 1,2; Gn 45,16; 1 Re 6,7; Dn 5,23; 19,4; etc.), obedecer (Gn 11,7; Dn 7,27; etc.) de aquí la expresión שָׁמַע לֵב “corazón que escucha” es decir, una mente entendida (1 Re 3,9). Ser oído en el sentido de ser concedido algo (2 Cr 30,27); rendir obediencia (2 Sam 22,45). Pero también convocar o literalmente hacer escuchar (1 Sam 15,4; 23,8; 1 Re 15,22; Jr 51,27; Sl 51,10; 66,8; etc.), hacer oír (Dt 4,10; Ne 12,42; etc.), hacer entender (Sl 143,8), recordar (Sl 51,10) anunciar, proclamar (Is 52,7), y hasta hacer sonar (1 Cr 15,19). Y Erhard S. Gerstenberger tiene presente en su comentario sobre los Salmos que frecuentemente שָׁמַע se usa para las invocaciones de suplica en el inicio de los Salmos (cf. Sl 4,2; 17,1; 28,2; 61,2; 64,2; 102,2; etc.). E.S. GERSTENBERGER, *Psalms, Part 2, and Lamentations*, 356.

⁹⁵ Por ejemplo véase Dt 4,30; 5,25; 13,19; 15,5; etc.

⁹⁶ Cf. C.J. LABUSCHAGNE, “קוֹל, *qôl*”, *DTAT* II, 568-572.

⁹⁷ Sl 4,2; 17,1.6 (16,1.6); 27,7 (26,7); 28,2 (27,2); 39,13 (38,13); 54,4 (53,4); 61,2 (60,2); 64,2 (63,2); 65,3 (64,3); 84,9 (83,9); 102,2 (101,2); 130,2 (129,2); 143,1 (142,1).

⁹⁸ Sl 4,2a; 12,4 (12,4); 17,6b (16,6b); 27,7b (26,7b); 38,15 (37,16); 55,3 (54,3); 55,3 (54,3); 69,17 (68,17); 86,7 (85,7); 91,15 (90,15); 120,3 (119,3); 143,7 (142,7).

⁹⁹ Sl 5,4; 17,7; 26,7; 54,18; 63,2; 118,149; 129,2 LXX.

boca de Dios que se lamenta porque el pueblo no ha escuchado su voz (Sl 80,12 LXX). La palabra φωνή reproduce bastante bien todos los significados de la palabra קוֹל y los LXX la han empleado para traducir los matices de קוֹל en los Salmos: φωνή puede traducir un cuando קוֹל indica un sonido o grito (Sl 3,5; 43,17; 67,34; 73,23; 101,6), el sonido emitido por las aves del cielo (Sl 103,12), del trueno (Sl 76,19; 92,3; 92,4; 103,7), de un instrumento (Sl 97,6) o cuando se refiere a las órdenes emitidas (Sl 102,20; 105,25). El Salmista pide sobre todo que sea escuchada la voz de su oración εἰς τὴν φωνὴν τῆς δεήσεώς μου y repite como en el TM la palabra φωνή. Esta expresión se repite bastante en el versión de los LXX (Sl 5,3; 65,19; 85,6; 140,1; 27,6; 30,23; 114,1; 129,2; 139,7) y es la expresión insistente con la cual el salmista precisa que se trata de una voz suplicante (Sl 129,2c).

- תְּחַנּוּנִי לְקוֹל תְּחִינָה אֲזַנֶּיךָ קְשָׁבוֹת לְקוֹל תְּחַנּוּנִי traducido con γεινηθήτω τὰ ὦτά σου προσέχοντα εἰς τὴν φωνὴν τῆς δεήσεώς μου: la expresión קְשָׁבוֹת אֲזַנֶּיךָ תְּחִינָה concluye la grande oración de intercesión de Salomón a favor del pueblo, después de la consagración del Templo en 2 Cr 6,40. Oración que obtiene una respuesta afirmativa, no sin antes recordar las condiciones necesarias de la escucha: *si mi pueblo, que lleva mi nombre, se humilla y ora, y me busca y abandona su mala conducta, yo lo escucharé desde el cielo, perdonaré su pecado y restauraré su tierra* (2 Cr 7,14), concluye: *mantendré abiertos mis ojos, y atentos mis oídos* (וְאֲזִינִי קְשָׁבוֹת) *a las oraciones que se eleven en este lugar* (2 Cr 7,15). Los LXX han traducido con καὶ τὰ ὦτά σου ἐπήκοα en 2 Cr 6,40 y con καὶ τὰ ὦτά μου ἐπήκοα en 2 Cr 7,15. La expresión del Sl 130, en el Sl 129,2b viene traducida con τὰ ὦτά σου προσέχοντα con lo cual se manifiesta la libertad de traducción, pero al mismo tiempo se pierden los enlaces semánticos que nacen en el TM.

אֲזִינִי (οὖς) en mayoría de los salmos se refieren a los oídos del Señor que el orante pide que se extiendan (Sl 130,2 [129]; 10,17 [101,7]) e implora que vengan en su auxilio (Sl 17, 6 [16,6]; 31,3 [30,3]; 71,2 [70,2]; 86,1 [85,1]; 88,3 [87,3]; 102,3 [101,3]). El grito del salmista llega a sus oídos (Sl 18,7 [17,7]) y la respuesta es positiva (Sl 116,2 [114,2]), sus oídos escucharan (Sl 94,9 [93,9]), sus oídos escuchan al justo (Sl 34,16 [33,16]). Por contraste, si los oídos del pueblo no escuchan a su Señor (Sl 78,1 [77,1]), el Señor tampoco presta oído (Sl 94,9 [93,9]). Los oídos del Señor no son los oídos de los ídolos que no escuchan (Sl 115,6 [113,4]; 135,17 [134,17]).

En el Sl 130,2b el orante pide que los oídos del señor estén “atentos”: קְשָׁבוֹת, de la raíz קשב, con el significado de “escuchar lleno de atención querido y consciente” (cf. Ne 1,6). Es el escuchar “atento para llegar a un juicio sobre la conducta de la persona” (Jr 8,6). קשב¹⁰⁰ con el significado de poner atención, aplicado a Yahveh, junto con la expresión שְׁמַע בְּקוֹל hacen parte de los conceptos que en el lamento individual caracterizan “las invocaciones de carácter general hechas para mover a Yahveh a escuchar la oración” (cf. Sl 5,3; 17,1; 61,2; 86,6; 142,7). En los LXX el equivalente más frecuente de קשב es προσέχω¹⁰¹, con el sentido de “poner atención” (cf. Jb 29,21; 7,17; Dt 32,46; Gn 24,6; etc), “ver lo que sigue” (cf. Esd 1,26; Ex 9,21; 34,11), “poner cuidado” (cf. Lv 22,2), “estar ligado a algo o alguien” (cf. Gn 34,3), etc. προσέχω también traduce a שָׁמַר –raíz que aparece en el Sl 130,6– (Cf. Gn 24,6; Ex 10,28; 19,12; etc) pero no en el salterio. Obsérvese que a nivel semántico la versión de los LXX se vuelve más genérica; nótese también que en lugar de un adjetivo קְשָׁבוֹת, los LXX utilizan un participio presente activo.

לְקוֹל תְּחַנּוּנִי, es la segunda expresión que los LXX exponen con εἰς τὴν φωνὴν τῆς δεήσεώς μου. תְּחַנּוּן “súplica insistente, por favor”. El término aparece 18 veces en el AT de las cuales 8 en el salterio, y 7 con la expresión קוֹל תְּחַנּוּנִי o קוֹל תְּחַנּוּנִי que no resultan relevantes en cuanto al significado teológico y que los LXX han traducido fielmente con τῆς φωνῆς τῆς δεήσεώς μου o τὴν φωνὴν τῆς δεήσεώς μου dependiendo de la posición de la expresión en la frase (Sl 28,2.6 [27,2.6]; 31,23 [30,23]; 86,6 [85,6]; 116,1 [114,1]; 130,2 [129,2]; 140,7 [139,7])¹⁰². El contexto es siempre el

¹⁰⁰ Según Barbiero el verbo קשב denota ya una tensión hacia alguien o alguna cosa. En el Sl 130 viene expresado con la preposición que sigue a קְשָׁבוֹת, es decir ל, en el v. 2c. Por tanto, al movimiento ascendente hacia Dios (v. 1a y 2c) corresponde la tensión descendente de Dios al hombre (vv. 2a y 2b). G. BARBIERO, *I Salmi delle Ascensioni*, 92.

¹⁰¹ Cf. W. SCHOTTROFF, “קשב, qsb”, *DTAT II*, 613-629.

¹⁰² El Sl 143,1 (142,1) es el único paso en donde únicamente aparece la palabra תְּחַנּוּן sin la expresión קוֹל תְּחַנּוּנִי o su correspondiente en los LXX y que se ha expresado con el correspondiente δέησις, sin embargo, el contexto es aquel de la oración en forma de petición.

de la suplica incesante, sea para pedir (28,2 [27,2]; 86,6 [85,6]; 130,2 [129,2]; 140,7 [139,7]) sea para dar gracias porque la “voz suplicante” ha sido atendida (28,6 [27,6]; 31,23 [30,23]; 116,1 [114,1]).

δέησις, el término en si mismo reclama a un estado de “necesidad”, “indigencia”, “privación” o “escasez” y por ende se expresa como “una búsqueda”, “petición”, “suplicación a Dios o a un hombre”. En los LXX se traduce además de תַּחֲנוּן: תַּחֲנוּן (1 Re 8,30.38.45.54; 9,3; 2Cr 6,19.21.29.35.39; Sl 6,10; etc.), רִנָּה (1 Re 8,28), הַפְלָה (1 Re 8,38; 2 Cr 6,29; Sl 16,1 (LXX); Is 1,15; 37,4; etc) y otros términos con δέησις. La expresión pierde de precisión en la versión griega porque utiliza una terminología menos exacta. El sentido final de las dos frases en el Sl 130,2 (129,2) expresa la situación del orante que insiste con todas las formas posibles del lenguaje de la exhortación para que su voz sea escuchada, para que los oídos del Señor “estén atentos a su “suplicas de misericordia”.

V. 3: אִם-עֲוֹנוֹת תִּשְׁמְרֶיָה אֶדְרִי מִי יַעֲמֹד - ἐὰν ἀνομίας παρατηρήσῃ, κύριε, κύριε, τίς ὑποστήσεται; La oración del salmista utiliza ahora una interpelación retórica que sirve para embellecer su plegaria, pero sobre todo, insinúa una de las características del Dios de Israel: olvidar las faltas en su misericordia (cf. Is 43,25). El orante desea lograr su objetivo: alcanzar la misericordia de del Señor. El salmista terminará su plegaria con la convicción de que efectivamente el Señor le perdonará, y no solo a él, sino también a todo Israel (v. 8).

אִם-עֲוֹנוֹת תִּשְׁמְרֶיָה אִם marca la condición¹⁰³ en la apódosis de la frase, traducida por ἐὰν en los LXX.

עֵוָה, el sustantivo denota “lo torcido, curvo, derrocado, retorcido, pervertido”; se expresa seguido con עֵוָה lo negativo de ciertas acciones, comportamientos o condiciones así como de sus distintas consecuencias en una dinámica de totalidad que se manifiesta en la relación estrecha entre acción y consecuencia (cf. Sl, 32,2.5). עֵוָה es la punición (cf. Sl 39,12; 106,43), la abundancia de culpa (cf. Os 9,7). A causa de la concepción totalitaria del término עֵוָה se usa de forma unitaria para expresar los varios estadios de transgresión (acción – situación que le deriva – cumplimiento), es difícil la traducción, incluso desde el punto de vista lexical. Según el contexto se traduce con “transgresión” – “culpa” – “punición”. עֵוָה significa igualmente la acción de alejarse conscientemente del camino recto (cf. Sl 106,6), que puede ser una transgresión involuntaria (Gn 15,16; 19,15; Lv 22,16; Nm 18,1.23; etc.); עֵוָה también expresa la relación entre la acción y sus consecuencias (Sl 25,11; 31,11; etc.). En el Sl 103,3 עֵוָה resalta el conjunto de todas las transgresiones (לְכָל-עֲוֹנוֹתֵי), sin hacer ninguna distinción. La gravedad de עֵוָה depende de la consciencia de encontrarse en relación con Dios. Si falta esto, el impío: *se enorgullece, por tanto, ante sus propios ojos, de que su maldad (עֵוָה) no será hallada y aborrecida* (Sl 36,3). Pero cuando el hombre reconoce la relación con Yahveh dirá: *Contra ti, contra ti solo he pecado; he hecho lo malo ante tus ojos... en la maldad (עֵוָה) he nacido; pecador me ha concebido mi madre* (Sl 51,6a-7) y *ante ti has puesto nuestras iniquidades (עֵוָה); a la luz de tu presencia, nuestros (pecados) secretos* (Sl 90,8). Los LXX traducen עֵוָה prevalentemente con ἀμαρτία, ἀνομία, ἀδικία y algunas veces ἀμαρτημα. En este caso también עֵוָה muestra que era uno de los términos principales para expresar la realidad del pecado y se debían utilizar términos substanciales de la legua griega¹⁰⁴. En el Sl 130 עֵוָה refiere, pues, el conjunto de transgresiones individuales o colectivas en las cuales el ser humano está involucrado. El pronombre genérico מִי (τίς) puede indicar el hombre, pero también la humanidad y cuanto lo rodea. ἀνομία es la palabra que los LXX han decidido de emplear para expresar עֵוָה en nuestro Sl 129,3. ἀνομία es la condición en la cual se encuentra quien vive sin ley porque es ignorante o porque viola la ley. Por consiguiente ἀνομία se refiere a la denigración y violación de la ley, a la ilegalidad, a la iniquidad, la injusticia, la maldad... De aquí su sentido de pecado. ἀνομία se usa en los LXX para traducir normalmente עֵוָה en el Salterio¹⁰⁵, pero no se reduce a este uso, también traduce אָוֶן¹⁰⁶, פֶּשַׁע¹⁰⁷,

¹⁰³ Cf. P. JOÜON – T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, §167 c.

¹⁰⁴ Cf. R. KNIERIM, “עֵוָה, ‘āwōn”, *DTAT II*, 219-225.

¹⁰⁵ עֵוָה en los Salmos 18,24 (17,24); 32,2 (31,2); 36,3 (35,3); 38,5.19 (37,5.19); 39,12 (38,12); 40,13 (39,13); 49,6 (48,6); 51,4.7.11 (50,4.7.11); 59,5 (58,5); 65,4 (64,4); 69,28 (68,28); 79,8 (78,8); 85,3 (84,3); 89,33 (88,33); 90,8 (89,8); 103,3.10 (103,3.10); 106,43 (105,43); 107,17 (106,17); 109,14 (108,14); 130,3.8 (129,3.8) es traducido por ἀνομία pero no siempre, ya que se emplea también ἀμαρτία (Sl 32,2 [31,2]; 78,38 [77,38]) o otra palabra de acuerdo al contexto (cf. Sl 31,11 [30,11]).

וְשָׁעָה¹⁰⁸, וְזָמָה¹⁰⁹ y fuera de los Salmos se encuentra también תוֹעֵבָה¹¹⁰, etc. El término empleado por los LXX da un tono un poco más legislativo a nuestro Salmo, se trata del pecado en cuanto violación de la ley¹¹¹. El orante es consciente de esto, espera en la misericordia del Señor precisamente a causa de la ley, faz a la cual se siente pecador (Sl 129,3) y se descubre arrepentido: *a causa de tu ley he esperado* (Sl 129,5a). Los LXX impondrán una lectura distinta –más en relación con ‘la ley’– de la del TM ya desde este momento, la cual se advertirá claramente en el v. 5a.

El verbo que sigue en la frase שָׁמַר¹¹², en los Salmos adquiere diversos matices, dependiendo a quien se refiere o tenga por sujeto. Cuando se refiere al Señor, descubrimos una imagen muy positiva: el Señor *protege* (cf. Sl 12,8; Sl 34,21; 116,6; 121,7; 146,9), *cuida* (cf. Sl 97,10; 121,5; 145,20), *observa* el hombre integro (Sl 37,37). El promulga los decretos para que sean *observados* (Sl 119,4) y *mantiene* la verdad (Sl 146,6). El es el *refugio* (Sl 15,1; 121,3.8.9). El orante ruega, entonces, al Señor para que *cuide* de él y de sus siervos (cf. Sl 17,8; 19,12; 25,20; 86,2; 140,5; 141,9) y se *cuida* de caer en el pecado (Sl 18,24). Expresa además el deseo de *observar* la voluntad (Sl 119,5.8), la palabra (Sl 119,9.17.57.101), la ley (Sl 119,34.44.45), los mandamientos (Sl 119,60), los preceptos (Sl 119,134.168), los juicios (Sl 119,106) y testimonios del Señor (Sl 119,88.146.167). Sabio y feliz es quien *observa* estas cosas (cf. Sl 106,3; 107,43), el amor del Señor lo *guarda* (89,29). Porque la misericordia del Señor es para los que *guardan* su pacto y sus mandamientos (cf. Sl 103,17-18). Pero al contrario de los justos, irrumpen también los *observantes* de ídolos (Sl 31,7), los que *espían* las huellas del justo (cf. Sl 56,7; 71,10) y no *observan* la alianza (Sl 78,10), rechazan de *observar* los estatutos (Sl 78,56) y los mandamientos (Sl 89,32), pero su linaje será destruido (Sl 37,28). En estos pasajes se manifiesta igualmente la lógica de la teología de la retribución (pecador=castigo).

El Sl 130,3 שָׁמַר a diferencia de los otros salmos, presenta al Señor que ‘tiene en cuenta’ las faltas de los hombres y se hace también una alusión al juicio escatológico en la lógica de la teología de la retribución sin explicar la argumentación¹¹³. Pero la pregunta que sigue ya contiene en ella misma la respuesta, dada la imagen que se descubre del Señor en el v. 4.

Los LXX en el Sl 129 utilizan el verbo παρατηρέω como sustituto de שָׁמַר. El verbo significa: “ver de cerca”, “observar estrechamente”. En los Salmos el verbo παρατηρέω traduce זָמַם en Sl 36,12 (LXX) – 37,12 (TM) y שָׁמַר en nuestro Sl 129,3 (LXX) – 130,3 (TM), con significados distintos, según los verbos los cuales traduce: en el Sl 36,12 (LXX) – 37,12 (TM) tiene el sentido de “ver” con el significado de “tramar”, “espíar”, “planear”. En el Sl 129,3 (LXX) – 130,3 (TM) el sentido es más bien el de “observar”, en una percepción inmediata, conservando en la memoria. La traducción de los LXX pierde todas las composiciones semánticas que nacen de los salmos del TM con el verbo שָׁמַר porque éste verbo en las demás enunciados es traducido generalmente por φυλάσσω (cf. Sl 12,8; 16,1 [15,1]; 17,4 [16,4]; etc.) y no por παρατηρέω.

יָהּ es la forma reducida o alternativa del tetragrama יהוה traducida por κύριος (cf. Sl 68,19 [67,19]; 89,9 [88,9]; 94,7.12 [93,7.12]; etc).

עָמַד de la raíz עָמַד con el sentido general de “estar de pie”, “ponerse derecho”, “estar, quedarse”. עָמַד unido a otros verbos puede adquirir significados distintos por ejemplo “acercarse” en Dt 4,11; Ez 44,15. El verbo puede significar “el sostén inalterado y la duración de una cosa”, por ejemplo del

¹⁰⁶ Sl 5,6; 6,9; 7,15; 14,4 (13,4); 36,4.5.13 (35,4.5.13); 41,7 (40,7); 53,5 (52,5); 55,11 (54,11); 59,3.6 (58,3.6); 64,3 (63,3); 92,8.10 (91,8.10); 94,4.16 (93,4.16); 101,8 (100,8); 119,133 (118,133); 125,5 (124,5); 141,4.9 (140,4.9).

¹⁰⁷ Sl 32,1.5 (31,1.5); 39,9 (38,9); 51,3.5.15 (50,3.5.15); 59,4 (58,4); 103,12 (102,12); 107,17 (106,17).

¹⁰⁸ Sl 5,5; 45,8 (44,8).

¹⁰⁹ Sl 26,10 (25,10); 119,150 (118,150).

¹¹⁰ Cf. por ejemplo Ez 8,9-17; 9,14; etc.

¹¹¹ Cf. 129,5a en donde precisa el término νόμος.

¹¹² El verbo שָׁמַר al *qal* en el AT puede significar, “guardar”, “cuidar” (cf. Gn 2,15; 1 Sam 17,20; Est 2,3), “respetar”, “escatimar” (Job 2,6). En el sentido de guardar se puede entender como “proteger” (Sl 121,7) o como “guardar-conservar” (Gn 41,35). Pero también guardar en la mente, “tener presente” (Gn 37,11), y “esperar”, “tener la expectativa puesta en” (Sl 31,7). En el contexto de militar significa, “mantener el sitio”, “guardar bajo asedio” (2 Sam 11,16), montar guardia, vigilar (Ne 12,25; Job 10,14). El verbo aparece en algunas expresiones con el sentido de observar, שָׁמַר אֶת-פִּיהָ “observaba la boca de ella” (1 Sam 1,12); “considerar”, לְשִׁמּוֹר לְמַחֲלָקוֹת, es decir, sin considerar sus grupos, sin distinción de sus grupos (2 Cr 5,11); guardar, obedecer, cumplir, וְשָׁמַר דֶּרֶךְ en el sentido de guardad el camino de Yahveh, es decir, observad la conducta que es concorde con la voluntad de Dios (Gn 18,19).

¹¹³ Cf. J.-N. ALETTI – J. TRUBLET, *Approche poétique et théologique des Psaumes*, 203.

temor de Yahveh (Sl 19,10). En el ámbito del culto, el sacerdote puede estar delante del arca o de Yahveh (cf. Jue 20,28; Ez 44,15). “Estar delante de Yahveh” en la literatura deuteronomística describe el servicio de los levitas (Dt 10,8; 18,7) como Moisés en el Horeb (Dt 4,10; 5,5; Sl 106,23). La formula indica también el servicio de los profetas Elías y Eliseo (1 Re 17,1; 18,15; 2 Re 3,14; 5,16), o el oficio de intercesor en Jeremías (Jr 15,1; 18,20). También por extensión se refiere a la comunidad durante el culto (Lv 9,5; 2 Cr 20,13) e incluso a la creación (Is 66,12s.)¹¹⁴. En nuestro Sl 130,3 עֹמֵד expresa un sentido netamente escatológico: estar delante del juez en juicio en base a su palabra (v. 6). ¿Quién (מִי)? Todo ser humano y cuanto lo rodea (como ya hemos visto).

Los LXX en el Sl 129,3 traducen el verbo עֹמֵד con ὑποστήσεται futuro de ὑφίστημι¹¹⁵. En el AT ὑφίστημι traduce sobre todo עֹמֵד (1 Sam 30,10; 2 Sam 2,23; Sl 130,3 [129,3]; 147,17 (147,6); Pr 25,6; 27,4; Os 13,13; Am 2,15; Na 1,6; Ml 3,2; Ez 22,14), pero también קוֹם (Jos 7,12; Sl 140,11 [139, 11]), קוּם (Mi 5,6), חָסָה (Jue 9,15), חָנָה (Zc 9,8), שָׁמַע (Pr 13,8), עָזַז (21,29). El verbo aparece otras 3 veces en los Salmos: una vez traduce קוֹם (Sl 139,11 [LXX] – 140, 11 [TM]) y dos veces עֹמֵד (Sl 129,3 [LXX] – 130 [TM]; 147,6 [LXX] – 147,17 [TM]). Cuando ὑφίστημι traduce עֹמֵד en el Sl 139,11 tiene el sentido de “levantarse – escapar” y en los Salmos 129,3 y 147,6 tiene el significado de “resistir – permanecer – mantenerse”. Nótese también que el verbo עֹמֵד se encuentra en el mismo tipo de frase con interrogación en los Sl 130,3b y 147,17b del TM, y la pregunta retórica se encuentra formulada exactamente de la misma manera en ambos salmos: מִי יַעֲמֹד, y los LXX en los Sl 129,3b y 147,6b traducen fielmente con τίς ὑποστήσεται. La pregunta no obtiene respuesta, el Salmista conoce ya la respuesta, esa es evidente. Nadie puede resistir. Sin embargo, las circunstancias cambian porque los contextos son distintos: en el Sl 147,17b (147,6b), el hombre no puede resistir delante del frío (creado por el Señor) y en el Sl 130,3b (129,3b) el hombre no puede mantenerse delante de la presencia del Señor su creador a causa de su situación de pecado. De hecho, el orante en nuestro Sl 129,3 a causa de su iniquidad se descubre indigno de estar delante del Señor el Soberano de toda la tierra.

V. 4a (4): הַסְּלִיחָה בִּי-עֲמִיךָ - ὅτι παρὰ σοὶ ὁ ἱλασμός ἐστιν. בִּי con valor adversativo oponiendo los dos versículos¹¹⁶: “mas”. ὅτι en griego tiene un valor causal, pero Según Anneli Aejmelaeus la consideración de ὅτι como la sola expresión correcta de בִּי por los LXX, ha llevado a varias traducciones incorrectas de בִּי en función adversativa, tal es el caso de Jue 2,17; 4,9; 15,3¹¹⁷; el Sl 129,4 es otro caso en el cual ὅτι traduce un בִּי con valor adversativo¹¹⁸. El salmista se dispone a proclamar su profesión de fe: עֲמִיךָ (ὅτι παρα σοὶ)¹¹⁹, “contigo – junto a ti”, “cerca de ti está” (ἐστιν)¹²⁰ el perdón: הַסְּלִיחָה (ὁ ἱλασμός). הַסְּלִיחָה se encuentra tres veces en el TM y en las tres ocasiones para indicar el perdón o la misericordia del Señor: En Ne 9,17b y en Dn 9,9a el sustantivo forma parte de los atributos del Señor: leemos en Ne 9,17b, *pero tú eres un Dios*

¹¹⁴ Cf. S. AMSLER, “עֹמֵד, ‘md’”, *DTAT II*, 295-198.

¹¹⁵ ὑφίστημι = ἵστημι + ὑπο que en los LXX significa, “tenerse” (cf. Nm 22,26; 2 Sm 2,23;), “tenerse” de pie en presencia de (cf. Ml 3,2), delante (Jos 7,12), en lugar de (cf. Pr 25,6); “resistir” (cf. Am 2,15; Ez 22,14; Na 1,6; Sir 43,3; Sl 147,6; 1 Mc 3,53; 5,40.44; 7,25; 10,73); “aguantar” (cf. Mi 5,6); “sostenerse contra” (cf. Pr, 23,4); “mantener” (cf. Jdt 7,4); “colocar” (cf. Pr 21,29), “establecer”, “acampar” (cf. Zc 9,8); “estar” (1 Sam 30,10); “tener su lugar” (Jue 9,15).

¹¹⁶ G. BERNINI, *Le preghiere penitenziali del Salterio*, 73.

¹¹⁷ A. AEJMELEAUS, *On the trail of the Septuagint translators*. Collected Essays (Contributions to biblical exegesis and theology 50; Peeters 2007) 20.

¹¹⁸ Los traductores modernos traducen ὅτι de distintas maneras: Aristide Brunenollo adjudica a ὅτι un valor adversativo en su traducción del Sl 129,4 de los LXX. Cf. A. BRUNELLO, *La Bibbia secondo la versione dei LXX I* (Roma 1960) 129,4. En cambio, Cremaschi no traduce ὅτι en este el Sl 129,4. Cf. L. CREMASCHI, *Salterio dei LXX* (Testi biblici 1; Bose s.a) 129,4. Nosotros hemos preferido traducirlo con “mas”, con esto, interpretando la función adversativa de בִּי del TM que los LXX traducen.

¹¹⁹ Es interesante la traducción de la Vulgata con *apud te*, “competencia tuya”, “toca a ti”.

¹²⁰ Randall X. Gauthier observa que los LXX tienden a añadir el verbo εἶναι al final de las cláusulas: Sl 12,5 (11,5); 52,8 (51,8); 26,3 (25,3); 37,26 (36,26); 42,10 (41,10); 44,16 (43,16); 50,8 (49,8); 58,12 (57,12); 78,35 (77,35); 92,16 (91,16); 102,26 (101,26); 130,4 (129,4). R.X. GAUTHIER, “Examining the ‘Pluses’ in the Greek Psalter: A Study of the Septuagint Translation *Qua Communication*”, *Septuagint and reception. Essays prepared for the Association for the Study of the Septuagint in South Africa* (ed. J. COOK) (VTSup 127; Boston 2009) 53-54.

perdonador, clemente y compasivo, lento para la ira y abundante en misericordia (אַרְךָ־אַפַּיִם וְרַב־חַסֵּד) y en Dn 9,9a, *del Señor nuestro Dios son la compasión y el perdón* (וְאַתְּהָאֲלֹהֵהּ סְלִיחוֹת חֲנוּן וְרַחוּם) (לֹאֲדֹנֵי אֱלֹהֵינוּ הָרַחֲמִים וְהַסְּלִיחוֹת)¹²¹. En nuestro Salmo Sl 130,4a el sustantivo no cambia de significado y se mantiene en el mismo contexto. Conjuntamente la raíz verbal סלח, en el AT es un término empleado para perdonar y el sujeto es solo Yahveh. סלח, se encuentra presente sobre todo en las prescripciones sobre los sacrificios en Levítico y Números. En los salmos se encuentra en Sl 25,11; 103,3; 86,5 y como sustantivo en nuestro Sl 130,4, siempre referido al perdono del Señor¹²². ó ἱλασμός: el sustantivo indica “la expiación”, “la propiciación”, “la ofrenda por los pecados”, “el perdón” (Cf. Lv 25,9; Nm 5,8; Ez 44,27; Es 8,14; Sl 129,4 (130,4). En los LXX ἱλασμός es por lo más la expiación ritual mediante el sacrificio con el cual el pecado se vuelve ineficaz¹²³. Efectivamente, en Lv 25,9; Nm 5,8 ἱλασμός traduce כַּפָּרִים, en Ez 44,27 חַטָּאת e incluso en Am 8,14 el mismo אֲשָׁמָה! El sustantivo ἱλασμός traduce סְלִיחָה únicamente en Dn (Th) 9,9 y en nuestro Sl 130,4a (129,4) con el significado de perdón. Perdón que va visto más en relación con la expiación en el Sl 129,4, como dejan entender los otros pasajes de los LXX en los cuales aparece ἱλασμός (Lv 25,9; Nm 5,8; 2 Mc 3,33; Am 8,14; Ez 44,27). En éste sentido ἱλασμός es más específico que סְלִיחָה. Pero está claro que en el Sl 130,4a del TM y en la traducción del Sl 129,4 el salmista afirma que “el perdón está con el Señor”, independientemente de las posibles disparidades de significado. En los dos textos se acierta también un ascenso en la oración del Salmista: en el v. 1b el Salmista declara su angustia, en el v. 3 nos revela que es debido a la situación de pecado al cual todo hombre se encuentra expuesto, ahora en el v. 4a declara su confianza en Yahveh rico en misericordia. Pero en el TM el salmista da un paso más: en el v. 4b expone la finalidad del סְלִיחָה (perdón) de Yahveh.

V. 4b: - לְמַעַן תִּנָּרָא, “para que”: con valor consecutivo o final¹²⁴, indica aquí el efecto más que la razón del proceder de Yahveh. תִּנָּרָא: *nifal* imperfecto 2 singular de ירא “ser temido”. Como *nifal* el verbo en los Salmos aparece al participio נִרְאָה referido como atributo a יהוה: “el Señor el terrible-temible” (Sl 47,3; 96,4) o a אֱלֹהִים: “Dios es terrible-temible” (Sl 68,36; 76,8) o a אֱלֹהֵיכֶם, “el Señor vuestro Dios terrible” (Sl 76,12-13). ¿Por cuál razón es considerado terrible o temible? Por sus obras o acciones según el Sl 66,3.5. Como atributo a Yahveh, נִרְאָה pertenece al vocabulario típico de los salmos de Sión y de la realeza de Yahveh¹²⁵. נִרְאָה en cuanto término del lenguaje perteneciente al culto designa las acciones de Dios para la salvación de Israel: sean las acciones que se refieren al éxodo de Egipto (Sl 66,3.6; 106,22), o las obras potentes en la historia y en la creación (Sl 145,6; 65,6)¹²⁶. En cambio el adjetivo ירא designa los hombres, “los que temen al Señor”, los que esperan en su misericordia (Sl 33,18). Mencionados con la expresión en plural יְהוּה יְרֵאִי, *los que temen al Señor*¹²⁷, o al singular יְהוּה יֵרֵא, *el hombre que teme al Señor*¹²⁸. Son los que וַיִּרְאוּ וַיִּבְטְחוּ בַיהוָה, *temerán, y tendrán fe en el Señor* (Sl 40,4), su confianza está en Dios (cf. Sl 56,4-5.12; 112,7; 115,11), caminan en la verdad del Señor temiendo su nombre (cf. Sl 86,11; 128,1), se deleitan en sus mandamientos (cf. Sl 112,1; 119,63) y bendicen al Señor (cf. Sl 135,20). El beneficio del יְהוּה יֵרֵא es que el Señor cumple el deseo de los que lo temen (cf. Sl 145,19), se complace con ellos (cf. Sl 147,11), serán bendecidos (cf. Sl 128,4), pues la salvación esta cerca de los que lo temen (cf. Sl 85,10). De aquí la confianza total del orante en el Señor en nuestro Salmo 130 que se expresa bien en la repeticiones verbales del versículo 5.

Recordamos también lo que ya hemos remarcado: en el v. 4 el TM se compone de dos locuciones, una nominal (הַסְּלִיחוֹת) y otra verbal (לְמַעַן תִּנָּרָא). En cambio, el Texto de los LXX es más breve,

¹²¹ Cf. סְלִיחָה se encuentra al plural. En la traducción al castellano lo expresamos al singular ya que el plural es inusual en el castellano, aunque si וְהַסְּלִיחוֹת se podría traducir también en forma de paráfrasis: *y las (distintas formas de) perdón*.

¹²² Cf. J.J. STAMM, “סלח, *slh*”, *DTAT* II, 138-146.

¹²³ Cf. F. BÜCHSEL, “ἱλασμός”, *GLNT* IV, 9975-998.

¹²⁴ Cf. P. JOÜON – T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, §169 g.

¹²⁵ Sl 47,3; 76,8.13; 96,4; 99,3; pero también Sl 68,36; 89,8.

¹²⁶ H.-P. STÄHLI, “ירא, *jr*” *DTAT* II, 665.

¹²⁷ Sl 15,4; 22,24; 115,11.13; 118,4; 135,20; o también Sl 31,20.

¹²⁸ Sl 25,12; 112,1; 128,1.4.

cuenta solo con una frase verbal (ὅτι παρὰ σοὶ ὁ ἱλασμός ἐστίν) que traduce únicamente la primera locución nominal del TM. En el v. 4b los LXX no traduce יְרֵא יְהוָה, sino que leen en lugar de יְרֵא el sustantivo חֹרֶה. El v. 4b del TM viene separado de 4a e incorporado al v. 5, resultando: ἔνεκεν τοῦ νόμου σου ὑπέμεινά σε, κύριε, ὑπέμεινε ἡ ψυχὴ μου εἰς τὸν λόγον σου. Así, el Texto de los LXX con sus dos frases verbales hace hincapié en la ley y en la palabra. El v. 5 del TM, se revela de forma un tanto repetitiva¹²⁹, examinémoslo.

V. 5: קוֹה יְהוָה קוֹתָה נַפְשִׁי וְלִדְבָרוֹ הוֹחֵלְתִּי. El primer verbo קוֹה, “esperar” e indica ya sea “el quedarse o permanecer en un lugar en el tiempo hasta que llegue una persona o ocurra alguna cosa”¹³⁰, sea “el creer que va a ocurrir o suceder una acción generalmente favorable, es decir, tener la esperanza de conseguir algo que se desea”. קוֹה es mensajero de la esperanza en Yahveh en 33 pasajes del AT, de entre los cuales 28 están en piel y 13 en 1ª persona (además de los pasajes del Sl 130,5 “mi alma espera” y de los Sl 62,6 y 75,5 “mi esperanza”). Obsérvese también que קוֹה ocurre en las modalidades de “profesión de fe” (cf. Sl 39,8; 130,5s; 25,5.21; 40,2.2; 62,6; 71,5; 143,9)¹³¹. En el Sl 130,5 la esperanza del salmista recuerda la del Sl 39,8: *Y ahora, Señor, ¿qué esperaré? Mi esperanza está en ti*. Es una esperanza absoluta, paciente e incansable, que se deja entrever por la repetición de קוֹה. El sujeto es siempre el mismo en las dos veces: “yo”. La primera vez se utiliza la 1ª persona del singular y la segunda vez נַפְשִׁי “mi alma”, predecible sinónimo de “yo” en cuanto persona. נַפֶּשׁ en el AT tiene varios significados, pero el fundamental y concreto es el de aliento-respiro y de garganta (cuello cf. Sl 105,18). נַפֶּשׁ con el significado de garganta-fauces se refiere en Is 5,14 y Ab 2,5 –al abrirse la garganta del *šeol*–, en el Sl 69,2 y Jon 2,6 –quien se siente amenazado por la muerte se lamenta que el agua le llega hasta la garganta– y este mismo significado se ve también en el Sl 124,4.5. La garganta tiene dos funciones: la de ingerir y de respirar, a estas funciones se refiere נַפֶּשׁ en Dt 23,25; Os 9,4; Pr 12,10; 10,3; 16,26 y en forma nociva en Ex 16,27; Sl 17,9, el נַפֶּשׁ de los enemigos se siente como sed de venganza. También נַפֶּשׁ, en cierto modo, presenta el significado de solicitud, deseo de placer en los Sl 35,25; 78,18; 105,22; Dt 21,14; etc. y en algunos pasajes de los escritos sapienciales נַפֶּשׁ se entiende incluso como avidez en sentido negativo (cf. Pr 21,10; 13,2.4; 19,2; Qo 6,7-9). נַפֶּשׁ con el significado de respiro se deduce de la raíz verbal נָפַשׁ, pero el sustantivo se encuentra con éste significado solamente en Gn 1,30 y en Job 41,13. En conexión con estos pasajes, en 1 Re 17,21.22 y Gn 2,7 se indica נַפֶּשׁ como alma-vida o ser viviente. Se habla además del alma que ha sido saciada en sentido metafórico (Sl 107,9), sea en positivo (Sl 63,6) como en negativo (Sl 88,4). נַפֶּשׁ con el significado de vida se localiza en Lm 1,16 y en Rut 4,15, mientras muchos pasajes en los Salmos hablan de salvar la vida¹³², vida amenazada¹³³. El Sl 19,8 subraya que la ley de Yahveh restaura el alma. Aunque si los pasajes en los cuales el alma recibe consolación y alegría no son muchos: Sl 77,3; 94,19; 116,7; 138,3. Así pues, según la visión unitaria del hombre propia del AT el נַפֶּשׁ no se separa como una parte específica del hombre, al contrario, נַפֶּשׁ indica la persona, depende por tanto del traductor si נַפְשִׁי se deba traducir con “mi alma” o con “yo”¹³⁴. En nuestro pasaje נַפֶּשׁ designa al orante en

¹²⁹ Ver cuanto dicho en la segunda parte, p. 11.

¹³⁰ En este sentido en un contexto amplio Roger Tomes ve dependencia en la expresión “Aguardo a Yahveh” del Sl 130,5 y del Sl 25,5.21 (cf. Sl 27,14) con las cartas de Šarruēmuranni que espera ordenes de Sargon y dice: *I am waiting for the king my lord's Messenger; what are the king my lord's orders?* (ABL 311 [SAA 5, No. 199], 11. R5-10). Y con la carta de Urdu-Nabû, que estando enfermo, no puede ir con el rey, escribe a Esarhaddon: *The king's servants are saying to me: 'Appeal to the king, go, get yourself cured'. I keep asking myself 'How is the king, my lord, disposed? Nevertheless, I will appeal to (or, wait for) him'. Now let me not be lost to my lord. Led him appoint one exorcist and one physician to attend me* (ABL 1133 [SAA 13, No. 66], 11. R6-12). En respuesta a la expectación del rey que Aššurbanipal escribe a Bel-ibni: *You have informed (me), I shall act to the best of my ability* (ABL 402, 11. R5-7). R. TOMES, *I Have Written to the King, My Lord: Secular Analogies for the Psalms* (Hebrew Bible Monographs 1; Sheffield 2005) 65-66.

¹³¹ Cf. C. WESTERMANN, “קוֹה, *qwh*”, *DTAT II*, 558-567.

¹³² Sl 17,13; 22,21; 33,19; 54,6; 56,14; 57,2; 69,19; 72,14; 86,13; 116,8; 120,2.

¹³³ Sl 35,4.7; 38,13; 40,15; 54,5; 59,4; 63,10; 70,3; 71,10.13; 86,14; 94,17.21; 124,7; 143,3.

¹³⁴ Cf. C. WESTERMANN, “נַפֶּשׁ, *nepeš*”, *DTAT II*, 66-87.

cuanto individuo¹³⁵ que espera (קוה) en la liberación de Yahveh (v. 8). La repetición del verbo קוה marca el acento con el cual se formula toda la plegaria del salmista: la esperanza. El salmista, no desespera (Sl 141,8) y la esperanza en Yahveh es esperanza del alma en él (Sl 130,5s; 33,20; 62,2.6). Esperanza expresada también en la repetición de יחל (v. 5b, 7a). יחל forma parte del mismo grupo semántico que קוה, es decir, son verbos que expresan “la esperanza”. En el salterio יחל se usa sobre todo en declaraciones de confianza en Dios, en pasajes de lamentación individual (cf. Sl 38,16; 42,6.12; 43,5; 69,4; 71,14; 130,7). En éste contexto, A. Smith encuentra en el Sl 130 una particular relación con el Sl 42 por medio de la temática de la esperanza en Dios. El orante del Sl 130 espera ser perdonado, el Salmista del Sl 42 espera en Dios que siente ausente en su vida, recuerda el tiempo pasado y cree en una nueva restauración¹³⁶. יחל en nuestro pasaje, además, completa la declaración de confianza expresada con קוה: el orante no solo espera (קוה) en el Señor (יהוה), sino también espera (יחל) en “su palabra” וְלִדְבָרוֹ. La expresión conduce directamente al Sl 119, salmo de “meditación de la ley”. El salmo se estructura y divide las estrofas de acuerdo con el alfabeto hebreo y cada versículo inicia con la misma letra en orden alfabético. La ley está presente en cada estrofa con diversos sinónimos. La expresión “espero en tu palabra” se encuentra cinco veces (Sl 119,49.74.81.114.147). La 1ª vez el salmista inicia recordando la palabra dada y la cual lo ha hecho esperar, después se repite la formula: לִדְבָרְךָ יְהוָה יִחְלֵתִי que hace un reclamo a los cinco libros del Pentateuco, a la palabra dada en el Sinaí (cf. Ex 24,3; 34,32; Nm 3,1) y también en conexión con esto, יחל se ha empleado antes en el v. 43b para afirmar *espero en tus juicios* יְהוָה לִמְשָׁפְטֶךָ יִחְלֵתִי. En nuestro Sl 130,5 el término וְלִדְבָרוֹ debe de leerse, pues, en este mismo contexto, dado que el Salterio se presenta como una meditación de la ley (cf. Sl 1,1-2)¹³⁷. Por eso, la palabra del Señor en la cual “espera” el orante es “la palabra recta” (Sl 33,4) que el Señor ha dado a Moisés¹³⁸, y que el salmista ha “meditado día y noche” (וּבְתוֹרָתוֹ יְהוָה יוֹמָם וָלַיְלָה) (Sl 1,2b).

Sl 129,5 (LXX): ἔνεκεν τοῦ νόμου σου ὑπέμεινά σε, κύριε, ὑπέμεινε ἡ ψυχὴ μου εἰς τὸν λόγον σου. En nuestra versión del v. 5 de los LXX se pasa por alto la frase indicando el “temor” de Yahveh del Sl 130,4b del TM. Después de la afirmación sobre la expiación en el v. 4, el salmista pasa inmediatamente a enumerar **sus acciones** en los vv. 5-6: a) El orante espera en el Señor impulsado por la ley (v. 5a). b) Su alma espera en la Palabra y en el Señor (v. 5b-6a). c) Persistencia en la espera (v. 6b). d) El salmista prescribe que Israel espere también en el Señor (v. 6c). En los vv. 5-6a el orante enumera sus acciones en primera persona y en el v. 6c comanda. Los vv. 5-6 forman una unidad: hablan de las acciones del orante confiado en el Señor. En los vv. 7-8 el salmista cambia registro, motiva el discurso, hablando de los atributos-acciones de Dios: la misericordia (v. 7a), el rescate (v. 7b) y redención (v. 8). Los vv 7-8 se conectan con el v. 4 puesto que se encuentra otro atributo-acción del Señor: la expiación. La esperanza del salmista está puesta, pues, en el Señor misericordioso y redentor.

- ἔνεκεν τοῦ νόμου σου ὑπέμεινά σε, κύριε. ἔνεκεν, la preposición abre el discurso indicando la motivación: “a causa de” τοῦ νόμου σου: “tu ley”. Como ya hemos visto¹³⁹ el origen probablemente se debe a la confusión del hebreo תּוֹרָה → תּוֹרָה = תּוֹרָה dando como resultado τοῦ νόμου σου. El sustantivo νόμος traduce en los LXX תּוֹרָה.

תּוֹרָה: “ley”, “instrucción”, de la raíz ירה que en la forma verbal *hifil* significa “enseñar” y el participio *hifil* usado como sustantivo, “maestro”. La ley a la cual el vocablo תּוֹרָה se refiere en el AT es a la Ley de Dios: תּוֹרָה de Yahveh (cf. 2 Re 10,31; 17,13; etc.), a la ley como código: la ley dada a Moisés (cf. Nm 31,21; Det. 31,9.24.26; 32,46; Jos 1,7; 1 Re 2,3; etc.), “ley escrita en este libro” הַיּוֹד הַתּוֹרָה (cf.

¹³⁵ Individuo, en cuanto hombre –נֶפֶשׁ אָדָם– es decir, persona humana - vida humana (cf. Lv 24,17; Ez 27,13), dotada de un “ser”, una “alma” que tener sangre y aliento –נֶפֶשׁ חַיָּה– como ser viviente (cf. Gn 1,20; 9,4) que está en vida (cf. Gn 9,5; 19,17) conferido de sentimientos, deseo y voluntad (cf. Os 4,8; Ez 24,25).

¹³⁶ Cf. M.A. SMITH, “Psalm 42 and 130 – Hope for the Hopeless”, *RevExp* 91 (1994) 77-80.

¹³⁷ Cf. J.C. MCCANN, “The Psalms as Instruction”, *Interpr* 46 (1992) 118-120.

¹³⁸ Cf. Nm 12,22; 17,5; Dt 5,4s; 9,10; 10,4.

¹³⁹ Cf. supra, pp. 4-5.

Dt 30,10; Jos 1,8; 8,34; 22,5; 2 Re 22,8.11; 23,24; etc.). Además el vocablo תורה indica las instrucciones concernientes a situaciones específicas (cf. Dt 17,11; Lv 6,2; Ne 12,44; Jr 18,18; Pr 1,8; etc.)¹⁴⁰.

Etimológicamente νόμος se asocia a νημω, “asignar”, significando “la parte propia asignada a cada uno”. En el periodo más antiguo el término tiene un sentido muy amplio: “cualquier género de norma existente o vigente, orden, costumbre, usanza, tradición”. Con la institución de la política en el mundo Griego νόμος se refirió especialmente al campo jurídico-estatal. La “norma judicial”, “el uso jurídico” son el νόμος. A partir del V siglo a.C. en el contexto del desarrollo democrático, surge el significado de “ley escrita”, de la expresión escrita, del orden jurídico y de la constitución del estado en la πολις democrática. Después en contraposición a la φυσικς divina, el νόμος se entendió como mutable disposición humana. Pero el νόμος, tiene un origen religioso, tiene su origen en los dioses. En la πολις las antiguas costumbres se desarrollan, se vuelven una estructura estatal segura y una ley jurídica. La educación se basa siempre en hacer crecer en el espíritu el εθος de las leyes. El “servicio” a las leyes hace del hombre un ciudadano de la πολις y le da la libertad a diferencia del esclavo que por su naturaleza no tiene parte en las νόμοι. Una máxima atribuida a Apolo Delfi expresa: επου Θεω νομω πεδου, “sigue Dios, obedece las leyes” (Stob., *ecl.* 3,1,173), refleja el pensamiento griego: el dominio de la ley y la bendición de los dioses, garantiza la existencia del hombre y del estado. En el helenismo la voluntad del βασιλευς se vuelven νόμος. El rey-dios es la nueva fuente divina del νόμος. Es sugestiva la distinción de Porfirio que diferencia tres tipos de νόμος: aquella de Dios, de la naturaleza (moral) y aquella establecida según los pueblos de la ciudad (cf. *ad Marc.* 25-27)¹⁴¹.

Los LXX traducen תורה casi siempre con νόμος pero en la versión de los LXX νόμος aparece más frecuentemente que תורה en el TM, esto se debe al significado que se atribuyó al concepto de ley en fase tardía y que en los LXX se atribuye también a νόμος. Por ejemplo Is 8,16 en donde se habla de lo que el profeta transmite a sus discípulos y los LXX piensan a la תורה en sentido tardío, es decir, a la doctrina y la ley divina. Además los LXX expresan antiguos plurales de תורה con νόμος (cf. Ex 16,28; 18,16.20; Is 24,1; etc.). En otros casos תורה no se expresa con νόμος por el significado de תורה que no corresponde a la línea del significado de νόμος en los escritos posteriores al exilio (cf. Gn 26,5; Pr 3,1; Jr 26,4; [33,4]; 32,23 [39,23]; Ez 43,11; 44,5.24; Os 8,12), o porque תורה indica una directiva de los hombres (cf. Pr 1,8; 6,20; 31,26) o una decisión personal (cf. Ez 43,12). La traducción תורה con νόμος conlleva el significado de תורה en época tardía, la cual hace que νόμος adquiera de fisonomías semánticas del vocablo תורה en las cuales el significado hacía alusiones a usos complementarios como “doctrina”, “instrucción”, “revelación” que superan el significado dado por los griegos a la palabra νόμος¹⁴². Con la indicación τοῦ νόμου σου el salmista no tiene la concepción griega del término, σου se refiere al Señor, por tanto el salmista piensa en la תורה en todo sus significados como ley prescrita por Moisés, herencia para Israel (cf. Dt 33,4). Es este el concepto que surge de los distintos pasajes en los Salmos: el salmista afirma que la ley que está en su corazón (Sl 39,9 [LXX]), es la ley del Señor (Sl 77,1 [LXX]), ley en Israel (Sl 77,5 [LXX]), que no puede ser abandonada (Sl 88,31 [LXX]) y recuerda, además, que junto a la tierra, Israel recibió la ley que debe observar (Sl 104,14-15 [LXX]). En el Salmo 118 (LXX) el orante constata que la ley ha sido abandonada (vv. 53.136), pero no por él, que no la olvida (v. 153), la ama (vv. 97a.113.163), la medita (vv. 70.97b), promete guardarla siempre en el corazón (vv. 34.55.57), para siempre (v. 44) porque tienen paz los que aman la ley del Señor (v. 165). Así, en nuestro Salmo 129 (LXX), el orante aún sintiéndose en una situación profundamente desesperada (v. 1b) y transgresor “de la ley” (v. 3a), se deja motivar por la ley y espera en el Señor (v. 5a).

ὑπέμεινά σε: el verbo ὑπομένω, el primer uso en el griego clásico es moralmente neutral, significa “quedarse en medio” “permanecer”. Pero más tarde el sustantivo υπομονη (esperanza) fue considerado una virtud grande en el mundo griego y la doctrina estoica presente en Alejandría consideraba la υπομονη formando una parte importante en la división del ανδρεια (Sen., *ep. mor.* 67,10). Lo que el estoico cultivaba era la fuerza de ánimo que se puede obtener –según él– mediante la educación de la voluntad sea con la abstención de placeres (αποχῆ τῶν ηδων), sea soportando lo que es duro (υπομονῇ τῶν επιπονων); en el

¹⁴⁰ Cf. G. LIEDEKE – C. PETERSEN, “תורה, *tôrāh*”, *DTAT* II, 931-941.

¹⁴¹ Cf. H. KLEINKNECHT, “νόμος. A. Il νόμος nella grecità e nell’ellenismo”, *GLNT* VII, 1237-1273.

¹⁴² Cf. W. GUTBROD, “νόμος. B. La legge nell’Antico Testamento”, *GLNT* VII, 1300-1301.

verbo ὑπομένω predomina el significado de “constancia audaz” “firmeza contra las fuerzas del mal”. En sentido ético el verbo significa “permanecer firmemente”, “soportar, tolerar humillaciones”, el hombre audaz encuentra en sí mismo la fuerza de resistir, por dignidad, y lucha contra el mal. El término ὑπομένω conlleva un significado activo distinto del verbo castellano ‘esperar’¹⁴³. ὑπομένω traduce dentro del Salterio a קַיֵּה¹⁴⁴, חָכַה¹⁴⁵, y כָּתַר¹⁴⁶. En los Salmos en los cuales ὑπομένω aparece acompañado de σε, este se refiere siempre a κύριος, “el Señor”. De este modo en el Sl 24,5b.21b (LXX), el orante espera en el Señor su Salvador, pide ser guiado e instruido (v. 5); y hacia el final de la plegaria, el salmista afirmará: *integridad y rectitud lo ampararán porque espera en ti Señor* (v. 21). Una segunda vez más, el verbo teniendo como objeto directo el Señor (ὑπέμεινα τὸν κύριον) se ve en el Sl 39, 2a (LXX). Este salmo es una oración de acción de gracias e invocación de ayuda, connotaciones que se remarcen desde el inicio en el v. 2: *Yo esperaba, esperaba al Señor: hacia mí se inclinó y escuchó mi clamor*. En cambio, de forma imperativa ὑπομένω se emplea en el Sl 26,14 (LXX), el Salmista en una plegaria llena de confianza y seguridad en el Señor, se conforta en la espera del Señor. ὑπομένω con sujeto al plural se encuentra en el Sl 32,20 (LXX), en donde, en un himno a la providencia, los justos esperan “anhelantes al Señor”. Esta espera en el Sl 36,9.34 (LXX) va unida a la herencia de la tierra. Y en el Sl 52,11 (LXX) el salmista afirma esperar en el Señor “porque es bueno”. En nuestro Salmo 129,5 (LXX) la suplica del orante es una plegaria llena de esperanza en un porvenir positivo a raíz de la ley del Señor porque no quedan defraudados los que esperan en el Señor (cf. 68,7 LXX). La esperanza del salmista está únicamente en su Señor que invoca como κύριε, no en sí mismo o en la educación personal a la manera estoica. Tampoco es la espera del Sl 68 (LXX) –un salmo de lamentación– del v. 21, en la cual el orante espera de los demás “en vano compasión y consoladores”, pero no los encuentra y por eso implora el Señor para que lo salve. Reafirmamos, el orante de nuestro Sl 129,5 LXX tiene su esperanza solo en el Señor y en su palabra.

- ὑπέμεινεν ἡ ψυχὴ μου εἰς τὸν λόγον σου. El alma ἡ ψυχὴ μου, traduce נַפְשִׁי, “mi alma” del TM. ἡ ψυχὴ en la concepción griega del término en la fase más antigua indica el “cadáver”¹⁴⁷. ἡ ψυχὴ etimológicamente se asocia a ψυχω “soplar” (para enfriar), y a ἡ ψυχος, frío. La ψυχὴ del hombre es la fuerza vital que reside en los miembros cuya presencia se certifica por la respiración. Por este motivo se habla de alma-respiración. La ψυχὴ abandona el hombre en el momento de la muerte y se va en los avernos en donde conduce una existencia de sombra que tiene poco que ver con el hombre. La ψυχὴ es propia del hombre, porque el animal cuando muere lo que viene separado es el θυμός. En ésta lógica tiene su origen la doctrina de la transmigración de la ψυχὴ que viene certificada por primera vez en el siglo VII a.C. y que aparece antes y después de Platón. Esa constituye una articulación esencial en la ética pitagórica en la cual el alma se vuelve la esencia del hombre y no solo se concibe como separada del cuerpo, sino que es más preciosa de este y se considera el cuerpo como tumba del alma. El objeto del debate en esta doctrina era la reencarnación de las almas y si el alma podía reencarnarse solo en los cuerpos de los hombres o también en las plantas y los animales. En fin, en esta lógica, la ψυχὴ corresponde globalmente a los pensamientos, la voluntad y los sentimientos del hombre además de constituir el núcleo esencial que se separa del cuerpo (σῶμα) del hombre que no participa a su destrucción. La medicina del siglo V a.C. presupone también la división del alma y cuerpo y la convicción de que la ψυχὴ es la sede de todas las cualidades espirituales y morales (cf. Hippocr., *de aere aquis locis* 19,7.24). En campo filosófico, Sócrates concentra cada acción moral en el ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς (Plat., *ap.* 30b)¹⁴⁸. Para Platón el alma o la parte más preciosa pertenece al ser trascendente y no se vincula al mundo sensible y por tanto es preexistente e inmortal (cf. *resp.* 10,614bs). Además, Platón ve la propia realización del hombre en la πολις y encuentra en la estructura del alma individual la estructura del

¹⁴³ Cf. F. HAUCK, “ὑπομένω”, *GLNT* VII, 46-49.

¹⁴⁴ Sl 25,3.5.21 (24,3.5.21); 27,14 (26,14); 37,9 (36,9); 37,34 (36,34); 40,2 (39,2); 52,11 (51,11); 56,7 (55,7); 69,7.21 (68,7.21); 119,95 (118,95); 130,5 (129,5).

¹⁴⁵ Sl 33,20 (32,20); 106,13 (105,13).

¹⁴⁶ Sl 142,8 (141,8).

¹⁴⁷ El significado de ψυχὴ = “cadáver”, se encuentra también en los LXX en Nm 5,2.

¹⁴⁸ “Curar el alma”. Citado según, F.M. STAWELL (ed), *The Euthyphro, Apology and Crito of Plato*. With Introduction, Translations and Notes (London 1906) 90-93.

verdadero estado considerado un modelo engrandecido del alma (cf. *resp.* 4,435a)¹⁴⁹. La ψυχή a la cual se refiere el salmista en el Sl 129,5b no es la griega, sino la que resulta del concepto hebreo de נֶפֶשׁ en el Sl 130,5b. Los LXX aún usando el término griego ψυχή, le atribuyen el significado hebreo y generalmente no se usa el término en sentido estrictamente griego, excepto algunos pasajes (por ejemplo cf. Dt 11,18; 18,6). La prueba de ello es que en algunos salmos del Salterio, en los que el término נֶפֶשׁ indica “el cuello” o “la garganta” (en el sentido literal del término), los LXX han continuado en la traducción a emplear ψυχή sin, aparentemente, buscar otro término más adecuado: Sl 31,10 (30,10); 44,26 (43,26); 105,18 (14,18); 124,5 (123,5). Ordinariamente cuando el salmista utiliza ἡ ψυχή μου en el Salterio, traduce נֶפֶשִׁי, buscando de respetar el sentido hebreo del término. Sin embargo hay dos excepciones: en el Sl 69,21 (68,21) ἡ ψυχή μου no traduce נֶפֶשִׁי, sino לִבִּי (“mi corazón”) y en el Sl 69,33 (68,33) en donde, ἡ ψυχή ὑμῶν traduce לִבְכֶּם (“vuestrós corazones”). El Sl 21,30 LXX es un caso especial, en donde es una versión distinta a la del Sl 22,30 del TM. El Salmo 22 (21) en los vv. 29-30 se refiere al reino del Señor en una perspectiva escatológica. El Sl 21,30 (LXX) contiene una versión en la cual sostiene la inmortalidad del alma: ἡ ψυχή μου αὐτῷ ζῇ “mi alma vive en él”. En otros casos, sobre todo cuando se habla de alma como sede de los sentimientos, se reflejan las dos visiones –griega y hebrea– de ψυχή, por ejemplo en los Sl 84,3 (83,3); 103,1.2.22 (102,1.2.22)¹⁵⁰. En el caso del Sl 129,5 con la expresión ἡ ψυχή μου, el salmista ciertamente se refiere a su persona en cuanto individuo (Ex 12,16 LXX), en cuanto “persona viviente” (cf. Ex 16,16 LXX), miembro de un grupo (cf. Gn 12,2), con todos sus sentimientos y deseos más profundos que el Señor ya conoce (cf. Sl 138,14 LXX).

εἰς τὸν λόγον σου. La frase al igual que en el TM nos conecta directamente con el Sl 119 (118) en el cual la frase se repite 7 veces en el Sl 118 de los LXX (vv. 25.49.65.81.107.114.154). En el TM se encuentra 6 veces דְּבַר (Sl 119,25.49.65.81.107.114) y en el v. 154 no se encuentra דְּבַר sino אִמְרָה “opinión”, “palabra”, que los LXX toman como sinónimo de דְּבַר y traducen con τὸν λόγον σου quizás para llegar al número 7, número completo. En nuestro Sl 129,5 la palabra a la cual el Salmista se refiere –como deducimos del Salterio– es una palabra completamente poderosa y creadora porque viene de Yahveh (cf. Sl 32,6 [LXX]), que da vida (cf. Sl 118, 107; 154 [LXX]), que sana (cf. Sl 106,20 [LXX]), potente (cf. Sl 147,7 [LXX]), recta (cf. Sl 32,4 [LXX]), reveladora de los preceptos y normas (cf. Sl 147,8 [LXX]), antorcha en el sendero (cf. Sl 118,105 [LXX]), que corre veloz (cf. 147,4.7 [LXX]). Es palabra verdadera (cf. Sl 118,160 [LXX]) porque es Palabra del Señor: σου está para indicar al Señor (κύριε) que el salmista está invocando (v. 5a). El Sl 129,5 distingue entre Palabra y Ley a diferencia del Sl 130,5 del TM que únicamente señala la espera del orante en la Palabra de Yahveh. Obsérvese que los LXX haciendo la distinción entre Ley y Palabra especifican más la terminología.

V. 6: נֶפֶשִׁי לְאֲדֹנִי מְשַׁמְרִים לְבָקֶר שְׁמֵרִים לְבָקֶר. En el v. 5 el salmista narra que ha esperado y que espera en el Señor, en su palabra. Ahora, en el primer *stichus* del v. 6 el salmista declara: נֶפֶשִׁי לְאֲדֹנִי, es decir, su alma –conjunto de sentimientos, deseos y voluntad– está expectante del Señor. El v. 6 marca, pues, un paso más siempre en la misma dirección. לְאֲדֹנִי, la proposición לְ indica sobre todo la dirección, pero también la relación y la pertenencia¹⁵¹: el alma del orante “está esperando a su Señor, y al mismo tiempo establece ya una relación con él” porque lo ha invocado (vv. 1b-2), ha esperado en él y en su palabra (v. 5) y aguarda sintiendo que pertenece al Señor como el servidor pertenece a su “maestro” אֲדֹנָי, en una espera atenta y ansiosa “más que la de los centinelas a la mañana” (מְשַׁמְרִים לְבָקֶר).

El segundo *stichus*, inicia con la preposición מִן, la cual, señala la comparación¹⁵²: “más que los centinelas”. שְׁמֵרִים, participio de שָׁמַר que además de referirse al normal ejercicio de vigilar, designa en varios casos en el AT una tarea determinada, un título oficial de los funcionarios en la corte: el centinela (cf. Is 21,11s; 62,6; etc), la guardia que custodia de la puerta (1 Re 14,27; etc), el guardia de un campo (Jr 4,17), el vigilante en un parque (Ne 2,8), el encargado del vestuario (2 Re 22,14; “Cr 34,22), y hasta el vigilante del

¹⁴⁹ Cf. A. DIHLE, “ψυχή. A. ψυχή nel mondo greco”, *GLNT* XV, 1161-1188.

¹⁵⁰ Para una reseña de cómo el término ψυχή se ha adoptado desde el punto de vista psicológico, filosófico y teológico consúltese, E. HATCH, *Essays in Biblical Greek* (Oxford 1889) 101-130.

¹⁵¹ Cf. P. JOÜON – T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, §133 d.

¹⁵² Cf. P. JOÜON – T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, §141 g.

harem (Est 2,3.8.14s.). En el ámbito profético Is 62,6 utiliza el término refiriéndose a los profetas como centinelas que estarán callados. En el campo religioso del culto en el templo, el participio sirve para designar un oficio, se trata sobre todo de los guardias del umbral del templo (2 Re 12,10; etc), que en alguna vez forman un grupo de tres (2 Re 25,18; Jr 52,24; Ne 12,25)¹⁵³. Según la versión del Sl 130,6 del Targum el orante tiene presente sobre todo este último significado del término: *Mi alma espera el Señor más que los centinelas en las vigilias de la aurora, los cuales vigilan para ofrecer el sacrificio de la mañana*. Justamente בִּקְרָ (la mañana temprano) en sentido religioso, es el tiempo en la cual se ofrecían holocaustos (Esd 3,3) y en la cual el salmista canta la lealtad del Señor (Sl 59,17). Pero Barbiero lee la expresión מְשַׁמְרִים לְבִקְרָ en paralelo con el Sl 127,1, en donde la figura del ‘centinela del muro de la ciudad’ es importantísima, sobre todo durante el tiempo de guerra (cf. Ne 4,11), cuando se esperaba con ansia la mañana para ver claro y poder defenderse. El surgir del alba, refiere Barbiero, es símbolo de la victoria del bien sobre el mal, tiempo del juicio de Dios sobre sus adversarios (Ml 3,20), tiempo de liberación de Jerusalén (Sl 46,6)¹⁵⁴. El Salmista se encuentra, pues, en esa espera “ansiosa” que se expresa en la repetición de la locución en el tercer *stichus* שְׁמֵרִים לְבִקְרָ. Es una espera ansiosa, atenta, vigilante –más que la de los centinelas que esperan el paso de la noche y la llegada de la aurora para finalmente poder respirar– es la espera de quien se encuentra en los abismos (v. 1b) y busca ser rescatado, liberado de las culpas (עֲוֹנוֹת) por su Señor (cf. vv. 3-4). Las repeticiones en los vv. 5-6 también designan el culmen de nuestro salmo, del grito lleno de esperanza hacia Yahveh el grande liberador que ama y perdona Israel (vv. 7-8).

Sl 129,6 (LXX): ἤλπισεν ἡ ψυχὴ μου ἐπὶ τὸν κύριον ἀπὸ φυλακῆς πρωίας μέχρι νυκτός· ἀπὸ φυλακῆς πρωίας ἐλπισάτω Ἰσραὴλ ἐπὶ τὸν κύριον. En el versículo 5 el salmista expresaba la motivación, la cual lo ha mantenido en la espera y afirmaba la espera continua en la Palabra del señor empleando el verbo ὑπομένω. Ahora en el v. 6 el Salmista proclama “la esperanza” en su Señor utilizando otro verbo ἤλπισεν, aoristo activo 3s de ἐλπίζω: esperar, tener esperanza, es decir, previsiones felices o tristes sobre el futuro. El verbo es muy empleado en el Salterio traduce בטח¹⁵⁵, חסה¹⁵⁶, יחל¹⁵⁷, גלל¹⁵⁸ y חשק¹⁵⁹. En el enunciado del Sl 130,5b: הוֹדִיתִי וְלִדְבָרִי הוֹדִיתִי el objeto del verbo יחל (hifil perfecto 1s) es la palabra, diferentemente en el Sl 129,6a ἤλπισεν se encuentra en la 3ª persona del singular con sujeto ἡ ψυχὴ μου, por tanto, ἤλπισεν no puede traducir el verbo יחל sino únicamente aludir a él, esto lo hará en el v. 6c con ἐλπισάτω y en otros pasajes en los LXX como en el salmo siguiente (Sl 131,3a [130,3a]). En los demás pasajes del Salterio, la espera a la cual se refiere el verbo ἐλπισάτω cuando traduce יחל en los LXX, es siempre en sentido religioso, a quien se espera es siempre el Señor o Dios (Sl 30,25; 32,22; 37,16; 41,6.12; 42,5; 68,4; 70,14; 129,6; 130,3), solamente una vez se habla de “los que esperan en su amor”: τοὺς ἐλπίζοντας ἐπὶ τὸ ἔλεος αὐτοῦ (Sl 32,18). El salmista sabe –por la ley, por la palabra del Señor– que está siempre bajo la presencia divina y de sus labios brota la afirmación: “ἤλπισεν ἡ ψυχὴ μου ἐπὶ τὸν κύριον (Sl 129,6), la esperanza está puesta en lo que el orante no puede disponer, o sea, únicamente y exclusivamente en el Señor: el orante sumergido en la iniquidad (v. 3a) espera del Señor perdón y liberación (v. 8). Esperar, en este caso, significa tener fe en el Señor. La esperanza a la cual se refiere el salmista no corresponde con aquella que el término griego ἐλπίς expresaba: “esperar por sí mismo” en un esperar que puede variar según el concepto que el hombre se forma de sus propias posibilidades. “La índole esencial del hombre es el factor determinante de su esperar y del modo con el que espera. El hombre cuyas esperanzas consisten en la ἀλήθεια es un θεοφιλης. Las esperanzas

¹⁵³ Cf. G. SAUER, “שִׁמְרִי, šmr”, DTAT II, 888-889.

¹⁵⁴ G. BARBIERO, *I Salmi delle Ascensioni*, 100.

¹⁵⁵ Cf. Sl 4,6; 9,11; 13,6 (12,6); 21,8 (20,8); 22,5.6 (21,5.6); 26,1 (25,1); 27,3 (26,3); 28,7 (27,7); 28,7 (27,7); 31,7.15 (30,7.15); 32,10 (31,10); 33,21 (32,21); 37,3.5 (36,3.5); 40,4 (39,4); 41,10 (40,10); 44,7 (43,7); 52,10 (51,10); 55,24 (54,24); 56,4 (55,4); 56,5.12 (55,5.12); 62,9.11 (61,9.11); 78,22 (77,22); 84,13 (83,13); 86,2 (85,2); 91,2 (90,2); 112,7 (111,7); 115,9.10.11 (113,17.18.19); 118,9 (117,9); 119,42 (118,42); 143,8 (142,8).

¹⁵⁶ Cf. Sl 5,12; 7,2; 16,1 (15,1); 17,7 (16,7); 18,3.31 (17,3.31); 25,20 (24,20); 31,2.20 (30,2.20); 34,9.23 (33,9.23); 36,8 (35,8); 37,40 (36,40); 57,2 (56,2); 64,11 (63,11); 71,1 (70,1); 91,4 (90,4); 141,8 (140,8); 144,2 (143,2).

¹⁵⁷ Cf. Sl 31,25 (30,25); 33,18.22 (32,18.22); 38,16 (37,16); 42,6.12 (41,6.12); 43,5 (42,5); 69,7 (68,4); 71,14 (70,14); 130,[5].7 (129,6) 131,3 (130,3).

¹⁵⁸ Cf. Sl 22,9 (21,9).

¹⁵⁹ Cf. Sl 91,14 (90,14).

y expectativas del hombre reflejan la noción que él se hace del porvenir¹⁶⁰. Al contrario, reafirmamos, la esperanza expresada por el salmista en su plegaria es un abandonarse completamente ἐπὶ τὸν κύριον, en el Señor¹⁶¹, en todo momento (Sl 70,14) y cada día.

- ἀπὸ φυλακῆς πρωίας μέχρι νυκτός: La preposición ἀπὸ señala el origen: “desde”. El sustantivo φυλακή primeramente significa “cárcel”, pero también “centinela”, “guardia”, “quien vigila” y “la vigilia: es decir, el periodo (de la noche) durante el cual se hacía una guardia, una vigilia, o sea, la duración del servicio de un guardián, antes que no haya terminado. En nuestra locución del v. 6b el término φυλακῆς sin ninguna ambigüedad refiere únicamente la vigilia. Como los antiguos griegos que dividían la noche en tres partes, los Israelitas antes del exilio también tenían tres vigiliass en una noche. Para indicar la “vigilia de la aurora” se empleaba el sustantivo אֶשְׁמֹרֶת / אֶשְׁמֹרֶת (cf. Lm 2,19, Jdt 7,19, Ex 14,24 o 1 Sam 11,11)¹⁶², vigiliass que son tiempos particularmente adaptados para el coloquio con Dios (Sl 63,7; 119,148; Lm 2,19). *Mil años son para ti como una vigilia en la noche* (Sl 90,4)¹⁶³. Los LXX normalmente traducen el término hebreo אֶשְׁמֹרֶת / אֶשְׁמֹרֶת por φυλακή, esto se ve en las expresiones: “en el inicio de las vigiliass”, εἰς ἀρχὰς φυλακῆς (Lm 2,19), “en la vigilia matutina”, ἐν τῇ φυλακῇ τῇ ἑωθινῇ (cf. Ex 14,24; Jdt 12,5), “en la vigilia de la mañana”, ἐν φυλακῇ τῇ πρωινῇ (1 Sam 11,11). πρωία, indica la mañana (Sl 72,14; 100,8; Dn 8,26 [LXX]), la madrugada (Ecc 10,16; 11,6), la mañana muy temprano (2 Sam 23,4) o el inicio de la mañana (Sl 64,9 [LXX]). El libro de Siracida 47,10 señala los cánticos que se hacían en las solemnidades desde la aurora. En cambio, en nuestro Sl 129,6b el orante sin indicar con precisión la forma en la cual permanece vigilante, se limita únicamente a exteriorizar su estado de vela en la espera del Señor desde la aurora.

μέχρι νυκτός: la preposición μέχρι “hasta”, aquí indica el término del tiempo en el cual el Salmista se encuentra en expectativa, tiempo que se prolonga durante la jornada hasta la noche. En el Sl 112,3 el Salmista invita a alabar al Señor durante este tiempo: ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου μέχρι δυσμῶν, αἰνεῖτε τὸ ὄνομα κυρίου¹⁶⁴. La expresión: ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου μέχρι δυσμῶν es similar a aquella de nuestro Sl 129,6 ἀπὸ φυλακῆς πρωίας μέχρι νυκτός ya que ambas indican ese periodo de tiempo en el cual hay la luz, periodo que termina en el ocaso con la caída del sol, pero la expresión ἀπὸ φυλακῆς πρωίας μέχρι νυκτός parece referirse a un periodo de tiempo más largo ya que inicia no solo con la salida del sol sino desde la vigilia matutina, cuando todavía no hay necesariamente luz y se termina con la llegada de la noche. νυκτός: traduce normalmente el hebreo לַיְלָה, pero no en nuestro salmo, porque el término לַיְלָה no aparece en el Sl 130. νυκτός es el tiempo tutelado por la luna y las estrellas (Sl 135,9 [LXX]), metafóricamente corresponde al periodo en el cual cesa el trabajo¹⁶⁵. Sin embargo, de noche (νυκτός) el Señor instruye la consciencia (Sl 15,7 LXX), de noche (νυκτός) el Señor visita el orante (Sl 16,3 [LXX]). De noche (νυκτός) el salmista medita (1,2

¹⁶⁰ R. BULTMANN, “ἐλπίς”, *GLNT* III, 507-508.

¹⁶¹ J.W. Wevers remarca que ἐπὶ τὸν κύριον en el Sl 129,6 es el único caso en el Salterio que se encuentra en acusativo traduciendo אֲדֹנָי, además algunas veces se traduce אֲדֹנָי con artículo y algunas veces sin artículo en el Pentateuco. J.W. WEVERS, “The Rendering of the Tetragram in the Psalter and Pentateuch: A Comparative Study”, *The Old Greek Psalter. Studies in Honour of Albert Pietersma* (edd. R.J.V. HIEBERT – C.E. COX – P.J. GENTRY) (JSOTSup 332; Sheffield 2001) 27.

¹⁶² Pero el término אֶשְׁמֹרֶת indica también la “mordida” que el orante pide a Dios de poner en su boca (Sl 141,3) y la variante אֶשְׁמֹרֶת indica la vigilia de la noche de pascua en Ex 12,42.

¹⁶³ Cf. G. SAUER, “שִׁמְרָה, *šmr*”, *DTAT* II, 888-890.

¹⁶⁴ Traducción: Sl 112,3: *Desde la salida del sol hasta su ocaso, alabad el nombre del Señor.*

¹⁶⁵ Según el libro de la Génesis la noche (νυκτός) ha sido creada por Dios (Gn 1,4-18). Es el tiempo en el cual Dios se revela en visión nocturna a Jacob (Gn, 46,2); noche de liberación pascual (Ex 12,31.42. Dt 16,1); Dios se muestra de noche con el fuego (Ex 13,22; 40,38; Dt 1,33 Is 4,5). El señor de noche hace caer el maná: pan para su pueblo (Nm 11,9). La noche pero es también tiempo de muerte (cf. Ex 12,29-30; 2 Re 19,35; etc.), tiempo utilizado para matar (cf. Ne 6,10; etc.), saquear (cf. Is 15,1), para cometer el pecado y la vergüenza (cf. Gn 31,39; Jue 20,5; Job 24,14; etc.), para hacer lo prohibido (cf. 1 Sam 28,8), para engañar (cf. 1 Re 3,20). Tiempo de miedo (cf. Dt 28,66), tiempo para preparar inspeccionar la ciudad (cf. Ne 2,12.15), tiempo de guardia (cf. Ne 4,3; etc.), para atacar en una acción militar (cf. Jos 8,3; Jue 9,32.34; 2 Re 6,14; 2 Re 7,12; 2 Cr 21,9; 1 Mc 4,1; etc.), tiempo para escapar (cf. 2 Re 25,4; Jr 52,7), para actuar escondiéndose (cf. Jue 6,27; etc.) y también es tiempo para dormir (cf. Jue 16,3; Jdt 12,5; etc.).

La expresión: “día y noche” se refiere al tiempo de destrucción en Is 34,10. 38,10; al tiempo para llorar en Jr 8,23, 14,17. Salomón pide que día y noche el Señor escuche la plegarias de su pueblo en 1 Re 8,29.59; 2 Cr 6,20. Los Sacerdotes se ocupan hasta la noche en ofrecen holocaustos en 2 Cr 35,14. Pero también Judit sirve al Señor noche y día (Jdt 11,17). Isaías anhela el Señor durante la noche en Is 26,9 y Dios es su guardián de día y de noche (Is 27,3).

[LXX]; Sl 76,7 [LXX]), reza (Sl 41,9 [LXX]). De día y de noche el orante en su angustia ha buscado al Señor (Sl 76,3s), grita y tiene la impresión de que Dios no escucha (Sl 21,3 [LXX]), las lagrimas son su pan por la pregunta: ¿Dónde está tu Dios? (Sl 41,4 [LXX]). Entonces, el orante en el Sl 129,6 continúa a esperar en el Señor durante toda la jornada pero no es una espera en la pasividad, es activa: exhorta a Israel también a la espera del Señor.

- ἀπὸ φυλακῆς πρωΐας ἐλπισάτω Ἰσραὴλ ἐπὶ τὸν κύριον: a partir de este momento la oración del salmista cambia de orientación, ya no se centra solamente en el orante, sino que el salmista se dirige a Israel. El verbo ἐλπίζω es un imperativo, dirigido a Israel. El orante ordena a Israel de esperar en su Señor, es decir, tener la misma esperanza que él tiene motivado y sostenido por la Palabra y la Ley del Señor (v. 5). Ἰσραὴλ es la transliteración en caracteres griegos de יִשְׂרָאֵל que desde el inicio fue considerado un término sagrado que indicaba la totalidad de quienes habían sido elegidos por Yahveh y que se reunían para darle culto. Después de la caída de la monarquía en el post-exilio el término se entendió más bien en una dimensión escatológica en la cual se esperaba la liberación de Israel acompañada con la esperanza del restablecimiento de las doce tribus de Israel¹⁶⁶.

A diferencia del Sl 130,6 TM en donde el salmista aguarda al Señor más que los centinelas a la aurora y en donde el salmista se limita únicamente a señalar una imagen muy conocida por sus contemporáneos que refleja la situación en la cual se encuentra el orante delante de su Señor, el Sl 129,6 de los LXX presenta el orante durante toda la jornada, desde la vigilia de la aurora hasta la noche, esperando al Señor. No utiliza una imagen en especial y aunque si la terminología parece ser casi igual con la del Sl 130,6 TM, cambia completamente de sentido: en el Sal 129,6 de los LXX no se habla de centinelas y no indica la espera ansiosa del orante, espera que es más intensa de aquella de los centinelas a la aurora como se señala en el Sl 130,6 TM. En el Sl 129,6 de los LXX, el salmista afirma un “hecho”: su alma espera al Señor, espera prolongada que inicia desde la vigilia de la aurora y se alarga durante toda la jornada hasta en la noche. El salmista estimula a Israel, es decir aquellos que se encuentran y forman la asamblea de Israel representada por el resto de Israel en la literatura profética¹⁶⁷, a hacer lo mismo, a iniciar desde temprano a esperar en el Señor, espera que puede hacerse también mediante la alabanza como aquella del Sl 112,3 de los LXX. Una espera que debe durar, debe de prolongarse en el tiempo desde ahora y para siempre como señala el Sl 130,3 (LXX): ἐλπισάτω Ἰσραὴλ ἐπὶ τὸν κύριον ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος. Si, el Sl 130 (LXX) es otro salmo perteneciente a la misma colección del nuestro: ὥδῃ τῶν ἀναβαθμῶν. Salmo que también hace el paso de una plegaria individual (vv. 1-2) a una apertura nacional: Israel (v. 3) como el Sl 129 (LXX).

V. 7: יַחַל יִשְׂרָאֵל אֶל־יְהוָה כִּי־עַם־יְהוָה הָחֹסֵד וְהַרְבֵּה עִמּוֹ פָּדוּת. El versículo 7 del Sl 130 (TM), inicia en el primer *stichus* con la misma frase que los LXX ponen al final del v. 6. El inicio del TM (v. 7a), marca el movimiento a la perspectiva comunitaria, nacional, aparentemente sin muchas razones para conectarse con lo anterior. En este sentido el texto del Sl 129,6 de los LXX retomando una segunda vez la misma frase ἀπὸ φυλακῆς πρωΐας y conectándola con ἐλπισάτω Ἰσραὴλ ἐπὶ τὸν κύριον, parece más lógico y comprensible del TM. Efectivamente diversos estudiosos modernos han interpretado esta parte del TM (vv. 7-8) como una añadidura posterior¹⁶⁸. Pero en realidad en la forma del TM todo el Salmo presenta una evolución lógica: el salmista abre el discurso con una súplica a Yahveh en la situación terrible en la que se encuentra (v. 2). Después, en un segundo momento, afirma su atención hacia Yahveh y a su palabra (vv. 4-6). Y concluye con una llamada a Israel para que preste atención de forma similar con Yahveh (vv.7-8)¹⁶⁹.

- יַחַל יִשְׂרָאֵל אֶל־יְהוָה. La frase encuentra su equivalente en el Sl 131,3, al igual que en la traducción de los LXX (como ya hemos señalado).

- כִּי־עַם־יְהוָה הָחֹסֵד: es una cláusula nominal que reclama aquella del v. 4a en donde se ve la repetición de la preposición כִּי con la diferencia que en nuestro v. 7b tiene una función causal y en el v. 4a adversativa con

¹⁶⁶ Cf. G. VON RAD, “Ἰσραὴλ”, *GLNT* IV, 1101-1110.

¹⁶⁷ Cf. Is 10,20-22; 11,16s; 46,3s; 49,6s; Jr 6,9s; 31,7s; Ez 9,8s; 11,13s; 14,22s; So 2,9-10; 3,13; etc.

¹⁶⁸ Por ejemplo ver L.D. CROW, *The Songs of Ascents (Psalms 120-134)*, 89-91. Además véase también Prinsloo que en su artículo describe muy bien los argumentos de los distintos autores que consideran los vv. 4-8 como una añadidura posterior. G.T.M. PRINSLOO, “Poetic patterns and social significance”, 463.

¹⁶⁹ R.R. MARRS, “A cry from the depths. Ps 130”, 82.

sus respectivas diferencias de significado adquirido en base al contexto y a las frases que las preceden (v. 7a y 3a). La proposición nominal del v. 7b afirma el חֶסֶד de יְהוָה. El sustantivo חֶסֶד en su significado positivo significa: “bondad”, “gracia” pero algunos textos presentan un significado negativo, “ignominia” (cf. Lv 20,17; Pr 14,34), los gramáticos discuten si los dos significados provengan de la misma raíz o de dos raíces distintas con significados opuestos. La etimología no es clara, se puede ver en unión con el árabe حشد (“reunirse para ayudar”), pero no en modo seguro para deducir consecuencias semasiológicas. La raíz es muy frecuente en el lenguaje de los salmos (127 veces) casi siempre referido al Señor. La palabra חֶסֶד seguido va unida a אֱמֶת, “fidelidad” (cf. Sl 25,20; 26,3; 40,11.12; 57,4.11; 61,8; 69,14; 85,11; 86,15; 89,15; 108,5; 115,1; 117,2; 138,2), a רַחֲמִים “misericordia” (Sl 25,6; 40,12; 103,4), a טוֹב “bondad” (Sl 25,7; 69,17); también se ven términos en ámbito litúrgico como: *Él es bueno o su bondad dura en eterno* (cf. Sl 100,5; 106,1; 107,1; 118,1.2.3.4.29; 136,1-25), en los cuales חֶסֶד expresa la naturaleza de Dios, relacionada con su bondad. Manifiestamente el término חֶסֶד se usa para indicar el comportamiento de Dios hacia los hombres. Sin embargo los verbos que acompañan en los Salmos חֶסֶד וְאֱמֶת o חֶסֶד indican que חֶסֶד se entiende sobre todo como una de las cualidades del Señor: חֶסֶד llena la tierra (Sl 33,5; 119,64), es grande cuanto el cielo (Sl 36,6; 57,11; 108,5), desciende sobre el hombre o esta sobre él (Sl 33,22; 86,13; 89,25; 117,2; 119,41), rodea quien teme Dios (Sl 32,10), sigue al hombre (Sl 23,6), lo sacia (Sl 90,14), es precioso (Sl 36,8); Dios ejerce su dominio sobre de éste (Sl 42,9), lo hace escuchar (Sl 143,8), lo sustrae (Sl 66,20; 77,9). Se confía en חֶסֶד (Sl 13,6; 52,10) como se confía en Yahveh mismo o en su nombre (por ejem. Sl 13,6; 33,21), cuando se le espera (Sl 33,18; 52,10), se alegra en eso (Sl 31,8), el חֶסֶד se canta, se celebra (Sl 48,10; 59,17; 88,12; 92,3; 101,1; 107,8.15.21.31). Lo que se pide invocando el חֶסֶד es la salvación y ayuda, es decir, la vida¹⁷⁰. De particular importancia en nuestro contexto es la unión de חֶסֶד con סְלִיחָה, “perdón”, término que encontramos en la aserción enfática del v. 4a: כִּי־עֲמֹד הַסְּלִיחָה. Aserción construida de forma similar a la nuestra: כִּי־עַם־יְהוָה הַחֶסֶד. El término סְלִיחָה como, חֶסֶד, hacen parte de los atributos del Señor. Advuértase, también, que las dos clausulas nominales engloban los vv. 5-6, los cuales presentan el orante en “la espera” de su Señor. Por tanto el Señor, que el orante tanto espera, posee el perdón y el amor. La cláusula verbal que sigue: וְהִרְבֵּה עִמּוֹ פְדוּת (v. 7c), completa el cuadro con פְדוּת, sustantivo formado de la raíz פָּדָה: “redimir”, “liberar”. פָּדָה es un verbo que se encuentra en todas las lenguas semíticas, en algunas de ellas tiene un significado más jurídico, en otras indica más genéricamente un acto de socorro. El primer significado jurídico se encuentra claramente manifestado en el árabe فدا (“rescatar un hombre o una cosa pagando un equivalente”). En AT encontramos פָּדָה en el derecho profano en Ex 21,8s que hablan de la ley del rescate de los esclavos, en Lv 19,20s sobre los decretos matrimoniales. En la legislación cultural פָּדָה es el término para el rescate de los primogénitos del hombre y de la bestia en Ex 34,19s. En el uso lingüístico religioso se trata del rescate de la parte de Dios, por el cual no se ha de dar nada en contracambio. Se pasa así del contenido jurídico al de salvación, y rige el aspecto de liberación y de salvación (cf. Sl 69,19; 78,42; 111,9; etc). En la invocación y la acción de gracias se tiene la declaración de confianza y de la seguridad en el hecho de que Yahveh está dispuesto a liberar y tiene la capacidad de hacerlo (cf. Sl 31,6). Las declaraciones de liberación en los salmos se refieren casi siempre a necesidades concretas y terrestres, entre las cuales, después de la enfermedad y la muerte se encuentran en primer lugar los enemigos. Declaraciones generales se encuentra solo en el Sl 34,23 y en nuestro Sl 130,7s en una visión tímidamente escatológica¹⁷¹. Pero el Salmista inicia la frase en el Sl 130,7c diciendo su afirmación con el verbo *hifil* al infinitivo רִבֵּה, el infinitivo absoluto indica que “la grandeza”, la “abundancia” del פְדוּת que está “junto a él” (עִמּוֹ), es decir, junto a יְהוָה. De ésta manera las 3 cláusulas: v. 4a, 7b y 7c aparecen unidas visiblemente por la preposición עִם + יְהוָה + atributo. Entonces, el salmista espera y cree en Yahveh porque es su Señor Misericordioso, Bondadoso-Amoroso y Liberador.

Sl 129,7 (LXX): ὅτι παρὰ τῷ κυρίῳ τὸ ἔλεος, καὶ πολλὴ παρ’ αὐτῷ λύτρωσις. En éste versículo el salmista regresa al redil haciendo una traducción literal del Sl 130,7b, incluso respetando la misma estructura

¹⁷⁰ Cf. H.J. STOEBE, “חֶסֶד, *hesed*”, DTAT I, 520-539.

¹⁷¹ Cf. J.J. STAMM, “פָּדָה, *pdh*”, DTAT II, 350-366.

gramatical a la letra. Como en el TM, en el Sl 129,7a la cláusula, ὅτι παρὰ τῷ κυρίῳ τὸ ἔλεος¹⁷², se conecta con aquella del v. 4: ὅτι παρὰ σοὶ ὁ ἰλασμός ἐστιν, en donde el salmista recuerda “que cerca del Señor está la expiación”. El sustantivo ἔλεος, significa: “misericordia”, “piedad”, “compasión”, en éste sentido en el griego clásico se adjudicaba a quien es noble. Sujeto de ἔλεος puede ser también la divinidad. Se habla en la mitología griega del ἔλεος como personificación de δαίμων en el altar de Atenas que moraba en los corazones de los hombres¹⁷³, su opuesto era ἀναιδεια (“la crueldad, la inmodestia, la inclemencia”). En el período clásico, el significado del afecto de ἔλεος es importante en la praxis jurídica, el acusado quiere y desea suscitar ἔλεος. Lo opuesto a ἔλεος es el οργή (“la cólera”) que entra de necesidad en la δίκη (“proceso”). El οργή es el afecto legítimo del juez, mientras el ἔλεος compromete su objetividad. En la στοά¹⁷⁴, ἔλεος se cuenta entre las enfermedades del alma. ἔλεος designa sobre todo un afecto y no un comportamiento ético hacia los demás por ello se ve como obstáculo en la objetividad de un proceso. En los LXX ἔλεος traduce de norma חַסֵּד y algunas veces רַחֲמִים, mas no en el Salterio. Sin embargo, חַסֵּד no indica un modo de sentir como ἔλεος sino el hecho de responder a una acción de fidelidad y es la fidelidad en cuanto respuesta a tal relación. La reciprocidad en el empeño del חַסֵּד es el contenido de una alianza (ברית) y por consiguiente se está en su propio derecho a exigir el חַסֵּד implícito en el pacto: se exige al mismo tiempo חַסֵּד y מִשְׁפָּט, (“decisión legal”). חַסֵּד también va unido a צְדָקָה (“justicia-rectitud”). De éste modo, el חַסֵּד del soberano asegura su soberanía y el חַסֵּד da seguridad a la relación entre los hombres. El valor de חַסֵּד oscila entre fidelidad (al pacto), comportamiento debido, y amor, gracia, es por eso que los LXX lo traducen casi siempre con ἔλεος, pero pueden también usar δικαιοσύνη. Evidentemente el חַסֵּד referido a Dios, se funda en la alianza (ברית) con su pueblo y si el hombre quiere apelarse al חַסֵּד de Dios, lo puede hacer solamente en cuanto justo. Por eso en el lenguaje religioso el חַסֵּד de Dios indica sobre todo su ayuda misericordiosa que se expresa —en la traducción de los LXX— con ἔλεος. Pero al hombre injusto no le queda más que esperar y entonces el חַסֵּד muestra en Dios su carácter de gracia que perdona¹⁷⁵. Indiscutiblemente el término ἔλεος es bastante ambiguo y al usarlo los LXX en el Sl 129,7a han querido cargarlo con la concepción del significado de חַסֵּד tal como aparece en el AT y más particularmente con aquella que surge en el Salterio. De esta manera se entiende la acción misericordiosa del Señor, su ἔλεος, que se muestra a Israel (cf. Sl 135,1-26 [LXX]).

καὶ πολλὴ παρ’ αὐτῷ λύτρωσις (Sl 129,7b). λύτρωσις el sustantivo deriva de la misma raíz del verbo λυτρω “liberar mediante un precio de rescate”. El activo designa la acción de quien debe poner en libertad un prisionero de guerra, etc. En los LXX en el uso tardío traduce el verbo פָּדָה con el significado de “redimir”, que se refiere sobre todo a la redención en cuanto liberación de Israel de los pueblos paganos, a menudo en relación con la liberación de Egipto. En el uso tardío se refiere a la liberación esperada con la llegada del Mesías. λύτρωσις en cuanto sustantivo significa, “un rescate”, “redención”, “liberación”. En el griego clásico λύτρωσις muestra sobre todo el significado de “rescate”, pero aparece también el significado de exoneración de un compromiso¹⁷⁶. Los LXX lo emplean 11 veces para traducir גְּאֻלָּה, גְּאֻלִּים en Lv 25,29.48; Is 63,4, y פְּדִיּוֹן, פְּדִיּוֹת, פְּדָה en Nm 18,16; Sl 49,8 (48,8) 111,9 (110,9); 130,7 (129,7)¹⁷⁷. En el Salterio de los LXX, λύτρωσις se emplea solamente tres veces. En el Sl 48,9 traduce el término פְּדִיּוֹן, el salmista se dirige a todos los pueblos y en un contexto sapiencial, denuncia la malicia de los perversos y afirma que quien pone la confianza en la fortuna, no se da cuenta que no puede “redimirse” (v. 8), ni pagar a Dios con dinero el precio de la redención (λύτρωσις) por su alma (v. 9). En los Sl 110,9 y 129,7 λύτρωσις

¹⁷² Wevers señala que solamente dos veces las frases preposicionales en el Salterio se traducen con otra equivalente en el Sl 31,7 (30,7) y la del Sl 130,7 (129,7) con la equivalencia de la frase preposicional עִם־יְהוָה הַחֲסֵד, traducida con una semejante παρὰ τῷ κυρίῳ τὸ ἔλεος. J.W. WEVERS, “The Rendering of the Tetragram in the Psalter and Pentateuch, 31.

¹⁷³ Cf. “ἔλεος”, W. SMITH, *A Dictionary of Greek and Roman biography and mythology* II (Boston 1867) 8-9.

¹⁷⁴ Στοά: aquí el término refiere el movimiento del estocismo que dentro del periodo helenístico es uno de los movimientos filosóficos que mayor importancia y difusión adquirieron. Fue fundado por Zenón de Citio. Cf. G. REALE, *The Systems of The Hellenistic Age. A History of Ancient Philosophy* (New York 1985) 209-253.

¹⁷⁵ Cf. R. BULTMANN, “ἔλεος”, *GLNT* III, 399-411; SWEET, A.M., “Pilgrimage and Reconciliation”, *BiTod* 38 (2000) 152-153.

¹⁷⁶ Cf. F. BÜCHSEL, “λύτρωσις”, *GLNT* VI, 948.

¹⁷⁷ El término λύτρωσις se usa además tres veces en Jue 1,15, pero éste es un caso especial, ya que se refiere a לָקַח (“fuente de agua”) vocablo completamente ajeno a nuestro campo semántico.

traduce פְּדוּתָהּ, primeramente en el salmo 110,9, en un elogio a las obras del Señor, el orante conmemora que el Señor ha enviado la redención a su pueblo: λύτρωσιν ἀπέστειλεν τῷ λαῷ αὐτοῦ. Y en un segundo momento, en un contexto de suplica, el orante de nuestro Sl 129,7c recuerda a su pueblo Israel que junto al Señor se encuentra la abundancia del rescate: καὶ πολλὴ παρ’ αὐτῷ λύτρωσις. En los Sl 110,9 y 129,7 λύτρωσις tien casi el mismo significado que σωτηρία, salvación (cf. Sl 34,3; 36,39; 41,12; 69,30; 119,155; 145,3; 149,4 de los LXX). Los tres salmos tienen en común que se habla de redención-rescate, pero ¿de qué cosa? Es salvación del πονηρός, del mal (Sl 48,6), del ἀνομία según el Sl 129,7.8. Efectivamente, el señor que posee ὁ ἰλασμός (v. 4), ὁ ἕλεος (v. 7a)¹⁷⁸ y la abundancia del λύτρωσις (v. 7b), es quien liberará Israel de todas sus iniquidades (v. 8). ¡Aquí se ve la grandeza del Señor-Dios de Israel!

V. 8: וְהוּא יַפְדֶּה אֶת־יִשְׂרָאֵל מִכָּל עֲוֹנוֹתָיו - καὶ αὐτὸς λυτρώσεται τὸν Ἰσραὴλ ἐκ πασῶν τῶν ἀνομιῶν αὐτοῦ. El pronombre personal והוא que se refiere a יהוה (v. 7c) con el cual inicia el primer *stichus* del v. 8 tiene una función enfática: demuestra la fe, la confianza y seguridad del orante en יהוה, él y no otro liberará a Israel. El verbo יַפְדֶּה es un *yiqṭôl* que expresa una acción duradera¹⁷⁹. El orante que en el Sl 25,22 ha pedido que Dios redima a Israel de todas sus angustias, ahora cree que Él (יהוה) redimirá (siempre) Israel de todas sus iniquidades. יִשְׂרָאֵל, nombre asociado en Gn 32,29-28 con el verbo שָׂרַח, “contender”. El nombre significa según esta interpretación “el que contiene con Dios”, y alude al conflicto de Jacob con el ángel de Yahveh en Peniel. Pero “contender con Dios” también puede ser interpretado como teniendo a Dios de su lado. Téngase en cuenta igualmente que el nombre de יִשְׂרָאֵל en algunos salmos aparece unido mediante algunas formulas al Señor: Yahveh, Dios Sabaot, Dios de Israel (יְהוָה־אֱלֹהִים צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל)¹⁸⁰, Yahveh el Dios de Israel (יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל)¹⁸¹, Dios el Dios de Israel (אֱלֹהִים אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל)¹⁸² o referido como yo soy Dios, tu Dios (אֲנִי־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲנִכִּי) Israel, u otras formulas adhieren אֱלֹהִים a Israel¹⁸³, pero también refiriéndose al Señor como Santo קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל¹⁸⁴ o a Pastor, רֹעֵה יִשְׂרָאֵל (Sl 80,2). Si, Yahveh se acuerda y bendice la casa de Israel, la casa de Arón (Sl 115,12). ¡Entonces, Israel no puede existir sin el Señor su Dios! Por eso ¡Diga la casa de Israel: es eterno su amor (חַסֵּדוֹ)! (Sl 118,2).

En los Salmos de la ascensión a los cuales pertenece nuestro Salmo 130, el nombre de Israel va entendido como una colectividad; diversas expresiones se repiten y unen los salmos entre ellos: en la frases la paz para Israel (Sl 125,5 y 128,6); lo diga Israel (Sl 124,1 y 129,1)¹⁸⁵; Espere Israel en Yahveh (Sl 130,7 y 131,3)¹⁸⁶. En otros salmos también se pueden ver vínculos entre ellos pero sobre todo resalta la idea de Dios que ampara Israel: en una lectura de la historia de Israel, el Sl 78 el salmista recuerda la cólera de Dios para con Israel (v. 31) y la incorregibilidad de éste (v. 41), sin embargo Dios instaló las tribus de Israel en sus tiendas (v. 55). El Salmo 135 completan diciendo: Israel (es) su propiedad (v. 4). Casa de Israel, Bendice a Yahveh (v. 19). El sacó Israel de entre ellos (Egipto) (v. 11), e hizo pasar por en medio (del mar) a Israel (v.11). Y los últimos Salmos reafirman la misma idea de Yahveh que asiste a Israel: Yahveh congrega los deportados de Israel (Sl 147,2); los hijos de Israel, pueblo de sus íntimos (148,14). Por eso el Sl 149,2a no puede terminar distintamente, sino con un *yusivo* con valor imperativo para Israel: regocíjese (יִשְׂמַח) Israel en su Hacedor. ¡Con razón el salmista del Sl 130 está seguro que יהוה, liberará Israel de todas sus culpas, מִכָּל עֲוֹנוֹתָיו (v. 8)! El orante del Sl 130, además, se siente plenamente miembro de su pueblo

¹⁷⁸ Evidentemente el ἕλεος del Señor no se basa en la concepción griega que conviene a Dios, sino de acuerdo a la manera de entender el término חֶסֶד en el AT.

¹⁷⁹ Cf. P. JOÜON – T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, § 113 d.

¹⁸⁰ Cf. Sl 59,6; Sl 69,7.

¹⁸¹ Sl 41,14; 106,48.

¹⁸² Sl 68,9.36; 72,18.

¹⁸³ Cf. Sl 50,7; 68,25.35; 80,5.

¹⁸⁴ Sl 71, 22; 78, 41; 89,9; 89,19; Sl 22,4.

¹⁸⁵ En el Sl 129 Israel es testigo de las pruebas del pasado; en el Sl 128 es el destinatario de la paz y en el Sl 130 espera el rescate. Esto entre otro, hace ver a Auffret un enlace simétrico entre los Sl 124-128 y 130-134 en el Sl 129, concéntricamente hablando. P. AUFFRET, *La montent les tribus*, 244.

¹⁸⁶ J.-M. Auwers ve en la repetición אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל יְהוָה (Sl 130,7a; 131,3a) “una fórmula final” que hace parte de las características literarias de los Salmos que explican el “psautier dans le Psautier”. J.-M. AUWERS, *La composition littéraire du Psautier. Un état de la question* (CRB 46; Paris 2000) 40.

Israel por eso espera no solo él ser escuchado y perdonado de su culpa en cuanto individuo, sino también en cuanto miembro del pueblo de Israel, ya que la culpa (עֲוֹן) tiene necesariamente consecuencias sociales (cf. 36,3s; 51,7; 79,8; 107,17; 109,14); son un peso individual (cf. Sl 38,5; 40,13) y social (Sl 65,4). Pero *cuando cambie Yahveh la suerte de su pueblo... Israel se regocijará* (Sl 14,7).

- La traducción de los LXX del v. 8 con καὶ αὐτὸς λυτρώσεται τὸν Ἰσραὴλ ἐκ πασῶν τῶν ἀνομιῶν αὐτοῦ respecta bastante bien el TM, sea en la forma que en el contenido. El salmista concluye su oración de forma positiva seguro que αὐτὸς (él), referido al κύριος del v. 7, λυτρώσεται “liberará”. El verbo es un indicativo futuro medio: recuérdese que a la voz media en la lengua griega “el agente aparece como relacionado de modo especial consigo mismo”¹⁸⁷. Y “el futuro se refiere al tiempo futuro, pero se emplea también a menudo para expresar la voluntad o la posibilidad”¹⁸⁸. Ahora bien, ya sea el verbo futuro a la voz media que la posición enfática del pronombre αὐτὸς, indican de manera estrecha quien es el autor de la liberación: el Señor (κύριος) en quien el salmista espera y cree, él es quien tiene la voluntad de rescatar y liberar siempre a Israel (v. 6), así también lo demuestra la historia de la Salvación en el Salterio (cf. Sl 70,23 [LXX]; 73,2 [LXX]; 76,6 [LXX]; 78,42; 103,4; etc). La liberación que se espera para Israel en el Sl 129,8, es una liberación bien precisa, es liberación de todas sus iniquidades, ἐκ πασῶν τῶν ἀνομιῶν αὐτοῦ. Esta es la única vez que el verbo λυτρώω se refiere a ἀνομία en el Salterio. Sin embargo en el Sl 71,14 (LXX) el salmista espera en la liberación de su alma de la maldad (ἀδικία) y de la usura (ἐντιμος). Otras veces se espera la salvación del ᾗδου, Hades-Averno (Sl 48,16), o simplemente se dice que el Señor rescatará la vida de sus servidores (Sl 33,23), y se sostiene que el hombre no podrá pagar su rescate (Sl 84,8). La verdadera y grande liberación para el orante de nuestro salmo es aquella de la ἀνομία, ἀνομία que lo ha hecho gritar desde los βάθει (Sl 129,1a) y que ahora está seguro que él y también Israel su pueblo serán liberados.

Recapitulación: cuando hemos analizado la morfología y la sintaxis, las formas estilísticas y la estructura del Sl 130 del TM y la versión del Sl 129 de los LXX hemos constatado que en la traducción se ha perdido la forma originaria del Salmo, se han cambiado expresiones, añadido variaciones y la forma de presentar el Sl 129 resulta más discursiva sin la misma de la división de las cuatro estrofas del TM (vv, 1b-2; 3-4; 5-6; 7-8). En cuanto al contenido teológico de la traducción del texto de los LXX advertimos que se ha vuelto más impreciso, puesto que se han empleado términos más generales y algunas veces hasta ambiguos, pero sobre todo se ha dado una orientación distinta al Sl 129. Nos podemos entonces preguntar acerca de los motivos que han podido empujar a los traductores a proceder de este modo y si influyó de alguna forma la atención de los LXX por los destinatarios en la traducción del Sl 129.

3. Texto y destinatarios

3.1. La Septuaginta y la comunidad judía de Alejandría

En el Sl 129,6c, se dice ἐλπισάτω Ἰσραὴλ ἐπὶ τὸν κύριον: el Salmista se dirige al Israel que se expresaba en griego y se encontraba sobre todo en la diáspora. Ciertamente, para ellos los LXX –οἱ ἐβδόμηκοντα– realizaron la primera traducción de la Biblia del hebreo al griego, comúnmente llamada Septuaginta.

Históricamente los orígenes de la Septuaginta son bastante oscuros, la traducción inició a partir del III a.C. –según la legendaria *Carta de Aristeas*– en Alejandría durante el reinado de Ptolomeo II Filadelfo (285-246 a.C.) con la traducción de la תורה. Más tarde viene la traducción de los Profetas anteriores y posteriores, de los Escritos, y la producción de nuevos libros en griego que dura hasta finales del siglo I o comienzos del II d.C. La traducción de los LXX constituyó un acontecimiento cultural sin precedentes¹⁸⁹. Es la primera vez que a lo largo de los siglos se pasa de una lengua semítica a una indoeuropea. Pero sobre todo,

¹⁸⁷ M. ZERWICK, *El Griego del Nuevo Testamento*, § 225.

¹⁸⁸ M. ZERWICK, *El Griego del Nuevo Testamento*, § 277.

¹⁸⁹ Cf. A. LÉONAS, *L'aube des traducteurs. De l'hébreu au grec: traducteurs et lecteurs de la Bible des Septante* (Paris 2007) 15-17.

esta versión representó la primera interpretación de la Biblia hebrea¹⁹⁰. ¿Por qué una tal traducción? Seguramente hubo varios motivos: primeramente la diáspora judía necesitó las Sagradas Escrituras en una lengua más comprensible para los judíos que habitaban en Egipto, sobre todo en Alejandría en donde había una comunidad judía muy importante¹⁹¹. Parece ser que su origen en Alejandría tiene las raíces en una deportación de los judíos realizada por el rey Ptolomeo I¹⁹². Una vez asentados allí fueron una importante comunidad tanto en materia económica, como cultural y religiosa. Allí se encontró la sinagoga más antigua que se conoce, en Shidra, que dataría de tiempos de Ptolomeo III (246-221 a.C.). Pronto esa comunidad dejó de hablar en hebreo y en arameo y adoptó la lengua griega¹⁹³. Ellos eran herederos de la literatura y filosofía griega como lo era sus vecinos no judíos¹⁹⁴. Ellos necesitaban instruirse también en las costumbres de sus padres¹⁹⁵. Además, era importante dar a conocer la propia cultura y el clima político Alejandrino –según la *Carta de Aristeas*– era favorable a esto: Ptolomeo II Filadelfo pide a Demetrio Falerón, su bibliotecario, de reunir mediante copia o traducción todos los libros del mundo¹⁹⁶. Demetrio intercambia cartas con el Sumo Sacerdote de Jerusalén, Eliazar, y pide traductores competentes para procurarse un ejemplar de la Ley de los Judíos en griego para la Biblioteca de Alejandría, traducción que fue realizada después por los 72 eruditos¹⁹⁷.

En la *Carta de Aristeas* se oculta un fondo de verdad¹⁹⁸. El mundo habitado de entonces (οἰκουμένη) equivale al helenismo, el griego de la época κοινή daba unidad. Los pueblos sometidos por Alejandro desde el Oriente Próximo hasta la India y Occidente hasta Libia asimilaban la nueva cultura dominante. Está comprobado que en Alejandría ciudad fundada por el mismo Alejandro en el 331 a.C. se construyó la biblioteca para albergar el saber del mundo en el tiempo de Ptolomeo I Soter (323-285 a.C.), que reunió lo mejor de la producción científica y literaria del mundo antiguo: Egipto, Mesopotamia, Persia y, sobre todo, Grecia. La Biblioteca o Μουσείον –centro de investigación y motor de la transmisión del saber hasta finales del siglo III d.C.– estaba sostenido por el patrocinio real, sea en cuanto al depósito de libros, pero también en cuanto al *scriptorium* en donde se copiaban, corregían y editaban los textos antiguos¹⁹⁹. La traducción de los LXX fue una ocasión para abrirse un espacio en el mundo helenista por parte de una comunidad étnica

¹⁹⁰ N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Septuaginta*. La Biblia griega de los judíos y los cristianos (Salamanca 2008) 9.

¹⁹¹ Dorival, Harl, y Munnich, en su estudio sobre la Biblia Griega de los LXX hacen resalir la primera colonia judía en Egipto antes del periodo Ptolomeo durante el tiempo de la Toma de Jerusalén por Nabucodonosor en el 587. G. DORIVAL – M. HARL – O. MUNNICH, *La Bible Grecque des Septante*. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien (Paris 1988) 32.

¹⁹² La *Carta de Aristeas* 12-14, dice que 100.000 judíos fueron llevados cautivos a Egipto y Flavio Josefo completa diciendo que Alejandro instaló judíos en Alejandría desde la fundación de la Ciudad (*De bello Iudaico* 2,487-488).

¹⁹³ Cf. G. DORIVAL – M. HARL – O. MUNNICH, *La Bible Grecque des Septante*, 225-227.

¹⁹⁴ Según J. Collis, la traición judía en general, fue siempre dinámica y buscó formas nuevas. La diáspora helenística no fue la excepción. A veces se ve una tensión fuerte en la literatura judía que remarca las diferencias en la cultura y conducta entre judíos y no judíos (por ejemplo en el libro de los Oráculos de Silbyline), pero la mayoría de las veces la diáspora judía, sobre todo en Alejandría, fue entusiasta hacia el helenismo. Los judíos usaron y se negaron a la cultura helenística: cuando se adoptó fue de forma crítica y cuando se rechazó lo mismo. Cuando la diáspora judía utiliza la forma de escritura helenística, los judíos en Alejandría no tuvieron más alternativa que emplear las formas griegas de discurso, pero aún así ellos usaron formas ocultas que subvirtieron e incluso se burlaron de la cultura dominante. Muchos fueron los judíos que en el Diáspora adoptaron la cultura helenística, pero ellos eran muy conscientes de ser diferentes, y afirmaron su identidad cultivando sus valores. Ver, J.J. COLLINS, *Jewish Cult and Hellenistic Culture: Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule* (JSJSup 100; Leiden 2005) 4-8.

¹⁹⁵ Cf. al respecto el prólogo del traductor del libro del Siracida 1-35.

¹⁹⁶ Cf. *Carta de Aristeas* 9-10.

¹⁹⁷ Cf. *Carta de Aristeas* 11.33.39.41.121.301.307.308. También la historia de la traducción de los LXX se cuenta por Filón de Alejandría en el segundo libro de *La vida de Moisés* 2,26-44 y otros autores tardíos como Flavio Josefo en *Antiquitatum Judaicarum*, 12. Ver, A. LÉONAS, *L'aube des traducteurs*, 17-61.

¹⁹⁸ Cf. G.G. STROUMSA, "Alexandria and the myth of multiculturalism" *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian tradition. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27-31 August 2001* (ed. L. PERRONE) (BETL 164; Leuven 2003) 26; J.R. DAVILA, "(How) Can We Tell if a Greek Apocryphon or Pseudepigraphon has been Translated from Hebrew or Aramaic?", *JSP* 15.1 (2005) 9.

¹⁹⁹ Cf. C. JACOB, "Bibliothèque, libre, texte: formes de l'érudition Alexandrine", *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian tradition. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27-31 August 2001* (ed. L. PERRONE) (BETL 164; Leuven 2003) 13-17.

minoritaria. Los autores judeo-helenísticos reivindicaron su prioridad histórica y por medio de la lengua griega buscaron de ganar prestigio en este mundo cultural como pueblo. Los judíos de la ciudad de Alejandría se organizaron para adquirir la igualdad de derechos cívicos como miembros de la *πολις* griega, disfrutaron de una existencia autónoma (*πολιτευμα*) y se rigieron por su Ley (*Νομος*) traducida en griego con validez jurídica reconocida por la administración. El mundo helenista fue un mundo de oportunidades para los judíos, la relación con los poderes políticos griegos y después romanos fue distinta de los judíos de Israel. Los judíos prosperaron en el periodo de los Ptolomeos y no se les pidió que perdieran su propia identidad. Se construyeron Sinagogas pero no por razones sincréticas, sino a beneficio de la comunidad judía. En el tiempo de Antíoco el Grande, griegos y judíos vivieron lado a lado, los griegos respetaron sus leyes y les otorgaron privilegios: los judíos podían no comparecer en un juicio el día de Sábado, estaban exentos de algunos impuestos, tuvieron la posibilidad acceder a la educación en el Gimnasio, pudieron organizar colectas para enviar a Jerusalén, etc. Incluso durante la insurrección judía, Tito continuó a mantener estos derechos. Según Flavio Josefo los judíos de Alejandría recibieron los mismos derechos de las otras comunidades no judías (*Ant.* 19,281). Aunque si Flavio los llama Alejandrinos dejando en la ambigüedad, no se sabe si efectivamente fueran o no ciudadanos. Ellos tenían un estatuto particular en cuanto al culto. Pero el monoteísmo fue algo incomprensible para el mundo griego, además de las ‘distinciones’ de la ley judía, sus prácticas y su lucha en contra del politeísmo²⁰⁰.

Puesto que la cultura griega fue irresistible para el judío de la época, los efectos se dejaron percibir, no solo en la traducción de la תורה, sino también en otras obras en las cuales se ensayaron los géneros literarios griegos: la tragedia (Ezequiel el Trágico), la épica sobre la ciudad de Jerusalén (Filón el Antiguo), la filosofía (Filón de Alejandría), la novela (el autor de José y Asenet) y la historia (historiadores judeo-helenísticos fragmentarios y Flavio Josefo)²⁰¹. Era una forma de insertarse en la cultura dominante. Pero Pisano, no obstante todo esto, considera que la empresa más grande realizada en éste periodo por los judíos, la traducción de la Septuaginta, fue una traducción hecha por los propios judíos para los que no sabían leer hebreo²⁰². Que el trabajo realizado no fue hecho por una sola persona, ni se remonte a un solo periodo, esto se confirma por la desigualdad de la traducción que se puede reconocer incluso en un mismo libro. Por otra parte las variantes en el texto muestran que éste ha tenido diversas revisiones a través del tiempo, que hacen difícil la búsqueda de la forma original (o las versiones originales). Pisano señala dos teorías principales sobre el origen de los LXX: la teoría del “*Targum griego*” (que según P. Kahle, se deben a varias traducciones parciales del AT usadas en las sinagogas helenistas sobre todo para la liturgia) y la teoría de “*Un única versión original*”. De acuerdo a las indicaciones de Pisano, la mayoría de los expertos están de acuerdo de que los LXX eran en su origen una traducción única. Esta traducción es una traducción que se diferencia a veces del TM (cf. libro de Jeremías en griego y en el TM; David y Goliat en 1 Sm 17-18; etc.). A veces la traducción muestra la mentalidad de las sensibilidades del ambiente Alejandrino (cf. Ex 3,14). Pisano termina: “se puede concluir que hubo varios traductores, partiendo también de la diversidad de traducciones de la misma palabra o de los mismos términos”²⁰³. Ciertamente, la traducción de los LXX intenta responder antes que nada a las necesidades de la comunidad judía: las necesidades litúrgicas de la comunidad, la instrucción de los judíos Alejandrinos en sus raíces culturales y su fe en Yahveh. En un segundo momento también con la traducción de los LXX se intenta dar a conocer la doctrina de la fe judía y quizás responder a una curiosidad intelectual de los Alejandrinos dado que existía una comunidad de intelectuales que interpelaban la comunidad respecto a sus creencias²⁰⁴. Una cosa es cierta, la traducción de

²⁰⁰ Para una descripción detallada de la situación socio-político-religiosa de la situación de los judíos de Alejandría cf. G. DORIVAL – M. HARL – O. MUNNICH, *La Bible Grecque des Septante*, 33-38.

²⁰¹ Ver la Introducción a la “Biblia Griega Septuaginta” de N. FERNÁNDEZ MARCOS – M.V. SPOTTORNO DÍAZ-CARO, (eds.), *La Biblia Griega Septuaginta*. El pentateuco I (Salamanca 2008) 11-18.

²⁰² Staffan Olofsson es de la misma opinión, cf. S. OLOFSSON, *God is my Rock. A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint* (CB. OS 31; Stockholm 1990) 3-4.

²⁰³ S. PISANO, “El texto del Antiguo Testamento”, *Metodología del Antiguo Testamento* (ed. H. SIMIAN-YOFRE) (BEB 106; Salamanca 2001) 60-63. Para una reseña más detallada sobre el mismo tema y las diversas posiciones de los autores véase, G. DORIVAL – M. HARL – O. MUNNICH, *La Bible Grecque des Septante*, 55-78.

²⁰⁴ Cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Interpretaciones Helenísticas del Pasado de Israel* (CFC 8; Madrid 1975) 158-161.

los LXX reemplazó a la Biblia hebrea en la comunidad judía de la diáspora egipcia, abrió el acceso a la Biblia al mundo no judío y representó la apertura de la Biblia a las naciones.

Al principio parece ser que los griegos de Alejandría en el siglo III a.C. acogieron todo ese movimiento cultural judío positivamente, de hecho los autores más antiguos de Alejandría tienen una imagen positiva de los judíos: “los consideraron como un pueblo de filósofos”²⁰⁵. Solamente más tarde, Calígula obligó a los judíos a la helenización forzada (cf. 1 Mc 1,7s), entonces la relación entre judíos y no judíos en Alejandría se volvió violenta y ulteriormente durante Trajano (115-118 d.C.) hubo la revuelta que terminó con la extinción de la comunidad positivamente activa en Alejandría. Estas tensiones no se ven al inicio, en el periodo de los Ptolomeos, el cambio sobrevino después durante la dominación romana. Así fue como inició también una propaganda negativa en contra del judaísmo en el I siglo a.C. con Ápion y otros escritores²⁰⁶. Para nuestro estudio es de particular interés el periodo de los Ptolomeos, antes de la tensión fuerte entre griegos y hebreos en Alejandría, porque fue bajo los Ptolomeos que la cultura hebrea en Alejandría recibió su forma que perdurará con Filón y durante el periodo Romano.

3.3. Traducción e inculturación del Salmo 130

Pius Drijvers sugiere que la forma actual del Salterio se terminó de redactar en el siglo III a.C. tiempo de la traducción de los LXX²⁰⁷. Entonces, antes que nada se presenta la pregunta acerca del tiempo de la composición del Sl 130. Difícilmente se puede dar una respuesta precisa, los autores discuten a propósito de la época en la cual ha sido redactado y las motivaciones por las cuales el Salmo 130 se ha creado.

El Sl 130 según J. Calès existía ya desde el siglo IV a.C. Él llega a tal afirmación basándose en argumentos exteriores al texto de nuestro Salmo, 2 Cr 6,40 citaría una vez el v. 2 del Sl 130. Ahora bien, el libro de Crónicas a lo más tarde se escribió alrededor del año 300 a.C. Calès también constata que algunos autores ven dos palabras empleadas por el salmo 130 que tienen un origen reciente: קְשִׁבוֹת (oídos) “atentos”, y הַפְּלִיחָה, “el perdón”. Pero incluso si Kirkpatrick reclama las conexiones con Ne 9 y Ne 1,4-11. Calès no ve ninguna razón para situar el Salmo 130 en este periodo más tardío que lo separaría del conjunto de los Salmos graduales²⁰⁸. Para C. Dentant el Salmo es un producto posterior al exilio y probablemente del judaísmo tardío del post-exilio. Para tal afirmación se basa en los dos palabras citadas anteriormente (קְשִׁבוֹת y הַפְּלִיחָה), y no lo considera como formando parte de los salmos de peregrinación²⁰⁹. Sin embargo, el Salmo 130 ha sido considerado por la mayoría de los comentaristas como parte del repertorio de los salmos de las Ascensiones, fruto del post-exilio²¹⁰, Salmos que se usaban durante la peregrinación²¹¹.

En cambio, la traducción del Sl 129 de los LXX seguramente tuvo lugar durante el periodo que abarcó la traducción de los LXX y más exactamente después de la traducción de la תּוֹרָה, es decir, cuando se realizó aquella de los Salmos. Ahora bien, “1 Mc 7,17 cita el Sl 78,2c-3 en un texto cercano al de los LXX, aunque no idéntico. Si es una cita de los LXX, entonces se puede concluir que algunos Salmos, si no todos han sido traducidos antes de 150 a.C. dado que 1 Mc se sitúa entre los años 140-100 a.C.”²¹², época que tuvo un grande movimiento cultural al interior de la comunidad judía de Alejandría²¹³.

²⁰⁵ Cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Interpretaciones Helenísticas del Pasado de Israel*, 158; A. LÉONAS, *L'aube des traducteurs*, 193-195.

²⁰⁶ Cf. J.J. COLLINS, *Jewish Cult and Hellenistic Culture*, 187-201.

²⁰⁷ P. DRIJVERS, *Les Psaumes. Genres littéraires et thèmes doctrinaux* (LeDiv 21; Paris 1958) 31.

²⁰⁸ J. CALES, *Le livre des psaumes*, 32.

²⁰⁹ R.C. DENTAN, “Exposition of an Old Testament Passage”, 159.

²¹⁰ G.T.M. PRINSLOO, “Poetic patterns and social significance”, 465-466; también Th. Booij en su artículo publicado últimamente sobre los Salmos 120-136, clasifica toda la colección del post-exilio y el Sl 130 del post-exilio tardío. T. BOOIJ, “Psalms 120 – 136: Songs for a Great Festival”, *Bib* 91 (2010) 251.

²¹¹ D. SCAIOLA, *Una cosa ha detto Dio, due ne ho udite*, 182.

²¹² G. DORIVAL – M. HARL – O. MUNNICH, *La Bible Grecque des Septante*, 91.

²¹³ Para S. Olofsson el *Sitz im Leben* de la traducción de los Salmos de los LXX tuvo lugar en el ambiente de la sinagoga. Cf. S. OLOFSSON, *God is my Rock. A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint*, 8-10. La traducción de los Salmos está localizada tradicionalmente en Alejandría aunque si algunos autores como Kooij y Venetz quieren desplazar la traducción en Palestina. Pero los argumentos de éstos no han convencido a

En Alejandría bajo influencia helenística los judíos aprendieron, a leer y estudiar la תורה, que fue llamada φιλοσοφία βαρβαρος (la sabiduría extranjera) y la clasificación de los כתובים pudo muy bien ser fruto de la reflexión del canon Alejandrino de éste periodo²¹⁴. En ésta clasificación, el Sl 130 se encuentra al interior del libro llamado תהלים, que los LXX llamaron Ψαλμοί²¹⁵. Vesco apoyándose en los manuscritos de 4 Q 491 17,4 en donde se encuentra la expresión ספר התהלים y en los LXX, hace resalir todo el libro que Lc 20,42 y He 1,20 citan ya como de los Salmos (ἐν Βίβλῳ ψαλμῶν), al menos al II siglo a.C.²¹⁶. Según la visión de Zenger el salmo 130 (129) hace parte integrante de ésta colección al interno del quinto libro como sigue:

Cuadro 9

Real Acróstico		Acróstico		Real Acróstica
107. 108-110. 111 y 112	113-118	119	120-136. 137	138-144. 145 ²¹⁷
David (escatológico/mesiánico)	Éxodo (Pesach)	Torah (Shabuoth)	Sión (Sukkoth)	David (escatológico/mesiánico) ²¹⁸

El Salmo 130 se encaja al interno de la colección de los Salmos de las Ascensiones que contienen conceptos que se enlazan con Sión y el templo, por otro lado cuando se compara la composición con los libros de las Crónicas las referencias al culto cesan y Zenger observa:

For this reason one can submit the thesis that particularly the fifth book of psalms is post-cultic and meant to be recited/meditated upon as a ‘spiritual pilgrimage’ to Zion which is the seat of the universal king YHWH and of the God of Sinai who teaches his Torah from Zion. According to the theological perspective of the fifth book of psalms which has the Torah Psalm 119 intentionally placed in the middle of the composition, the psalms are a means of opening oneself to the living Torah of YHWH –in accordance with the programme at the beginning of the Psalter, Psalms 1-2, and in accordance with the closing Hallel, Psalms 145-50, which interprets the recitation/singing of the psalms as the actualization of the way of life (Torah) instilled in the cosmos²¹⁹.

La תורה prescribe la peregrinación tres veces a la casa de Yahveh (Ex 23,17s; 34,23s; Dt, 16,16s). Es decir, durante la Pascua, la Pentecostés y la fiesta de סוכות (Tabernáculos-cabañas). Ya mucho antes de la traducción de los LXX, gracias a estas peregrinaciones los judíos tomaron consciencia de pertenecer al pueblo elegido. La peregrinación más importante tenía lugar en ocasión de la fiesta de סוכות. Al final de la cosecha, cada 7 años se hacía la lectura solemne de la Ley (Dt 31,10-13). Cuando la fecha se acercaba un mensajero pasaba de pueblo en pueblo para anunciarla, de modo que el pueblo podía prepararse y santificarse. Era un momento de grande alegría (Sl 121,1; Jr 31,6; etc.). Una de las grandes intenciones de la peregrinación era de pedir para obtener una buena lluvia de otoño que rendía aptos los campos para trabajar para la siembra (cf. Sl 83,7). Los cantos no podían faltar en esas ocasiones porque se subía a la montaña de Yahveh, la roca de Israel (Is 30,29). A Jerusalén llegaban enormes procesiones para honrar a Yahveh (cf. Is 2,2-3; 60,1s). La primera visita era al templo cerca de los pórticos para las primeras ceremonias (2 Cr 23,19). Después de ésta primera preparación el peregrino entraba en el templo con alegría (cf. Sl 99). Los sacerdotes se preocupaban de enseñar la Ley (Lv 10-11; Ml 2,7) y éste según Is 2,3 era un motivo para animar las

Munnich y a Pietersma; en realidad el origen exacto de la traducción griega de los Salmos permanece incierto. Sin embargo, según Munnich los 150 Salmos fueron traducidos por un mismo grupo de personas. Cf. G. DORIVAL – M. HARL – O. MUNNICH, *La Bible Grecque des Septante*, 104-108; A. VAN DER KOOIJ, “The Septuagint of Psalms and the first Book of Maccabees”, *The Old Greek Psalter. Studies in Honour of Albert Pietersma* (edd. R.J.V. HIEBERT – C.E. COX – P.J. GENTRY) (JSOTSup 332; Sheffield 2001) 229-247.

²¹⁴ G.G. STROUMSA, “Alexandria and the myth of multiculturalism”, 26.

²¹⁵ Ψαλμοί (plural de ψαλμος) que principalmente traduce מִזְמוֹר, un título que solo se encuentra en el Salterio (cf. Sl 8,1; 9,1; 12,1 [11,1]; 13,1 [12,1]; etc.).

²¹⁶ Cf. J.-L. VESCO, “L’approche canonique du psautier”, *RT* 92 (1992) 487-491.

²¹⁷ Aunque si a propósito de la función del Sl 145 al interno de la colección Miller discute la interpretación de Zenger. Cf. D. MILLER, “The End of the Psalter: a Response To Erich Zenger”, *JSOT* 80 (1998) 103-110.

²¹⁸ E. ZENGER, “The Composition and Theology of the Fifth Book of Psalms, Psalms 107-145”, 98.

²¹⁹ E. ZENGER, “The Composition and Theology of the Fifth Book of Psalms, Psalms 107-145”, 102.

naciones a ir a la montaña de Yahveh. De ésta manera el pueblo aprendía la historia de su pasado y se mantenía el contacto con el templo de Jerusalén (2 Cr 7,10)²²⁰. Curiosamente, el Sl 130 TM se colega con los salmos de las ascensiones semánticamente con las palabras נִפְשׁוּ (Sl 120,6.7; 121,7; 123,4; 124,4.5.7; 131,2) y יִשְׂרָאֵל (Sl 121,4; 122,4; 124,1; 125,6; 128,6; 129,2; 131,3), es el alma de Israel que sobrevive también en Alejandría en donde se ha traducido el Sl 130 en base a sus necesidades, metiendo el acento en la Ley y la Palabra del Señor (cf. Sl 129,5). El pueblo de la diáspora de Alejandría se encontraba lejos de su tierra, sin un gobierno propio, no pudiendo frecuentar habitualmente las ceremonias del templo a causa de la distancia. Pero no obstante esto, ellos celebraban las fiestas fuera de Israel –al menos la de Sukkoth– dado que el Dios de los judíos algunas veces fue identificado con Dionisio por el mundo no judío, a causa de los ramos durante la fiesta que se asoció, según Plutarco, con la de “tirso” en las fiestas de Baco (*Quaestiones Conviviales* 4,6) y los salmos de las ascensiones también fueron muy importantes para ellos cuando tuvieron la posibilidad de subir a Jerusalén para las fiestas²²¹.

La Palabra fue penetrando poco a poco en el ambiente alejandrino a través de una evolución lenta –la de la inculturación–, en un proceso de apropiación y adaptación del mensaje por aquella comunidad que lo recibía²²². El primer paso de la inculturación se realizó mediante la traducción del mensaje²²³. En el mensaje del Sl 130, este proceso tomó forma en la transformación lingüística del Sl 129 de la versión griega de los LXX, proceso que tuvo lugar mediante la selección del lenguaje, las formas gramaticales, la construcción de la frase, la elaboración del párrafo e incluso en la presentación del mismo texto. Esta transformación no forzosamente se realizó siempre de forma consciente, porque los conceptos de una lengua cuando se introducen en otra adoptan un sentido nuevo, el de la lengua de “los destinatarios” que no necesariamente tenían en la lengua emisora²²⁴. Y también algunas veces los conceptos no encontraron su equivalente en la lengua receptora y se necesitó crear un vocabulario nuevo para expresarlos, de ésta manera se introdujeron las palabras del texto procedente cargándolas del justo sentido²²⁵, y entonces se formó un vocabulario nuevo, ajeno a la lengua de los destinatarios que necesitó una explicación. Por ejemplo la palabra Ἰσραήλ, transliteración de יִשְׂרָאֵל, que el texto Bíblico carga de múltiples significados, depende del contexto en donde y como se encuentra situada. En cuanto a la estructura en el Sl 129, los vv. 1-4 y 7-8 los LXX siguen literalmente la forma del Sl 130 en los versículos 1-4a y 7b-8. En estos versículos, la traducción buscó de adoptar al máximo la forma del texto procedente, es una traducción bastante literal que no respetó necesariamente las estructuras y formas de la lengua de los destinatarios²²⁶, con el peligro de ser incomprensida por éstos. Pero en los versículos 5-6 del Sl 129 también se intentó hacer una traducción dinámica, más “comprensible” que no siguió el texto original perdiendo muchas de sus riquezas que se expresan en el estilo y la forma del texto hebreo. Por consiguiente se cargó el Texto de un significado nuevo que pudo responder a las necesidades inmediatas de los destinatarios. Mas no olvidemos que los traductores de los LXX siempre consideraron la Biblia hebrea “sagrada” y por consiguiente también su lengua, porque por medio de ella Dios habló a su pueblo²²⁷. Ellos, en la mayoría de los casos buscaron de respetar al máximo la forma y el contenido del texto hebreo. De ésta manera se forjó un lenguaje original –el de los

²²⁰ Cf. T. BOOLJ, “Psalms 120 – 136: Songs for a Great Festival”, 244-255.

²²¹ Cf. J.-M. AUWERS, *La composition littéraire du Psautier*, 166.

²²² Cf. BENEDICTO XVI, *Exhortación Apostólica Postsinodal Verbum Domini* (Ciudad del Vaticano 2010) 114.

²²³ Cf. BENEDICTO XVI, *Exhortación Apostólica Postsinodal Verbum Domini*, 115.

²²⁴ Además, Edwin Hatch analizando el griego de los LXX, explica las diferencias entre el griego de la Septuaginta y el Clásico, debido también a la herencia de ideas religiosas y morales de las diferentes culturas y razas. Cuando los conceptos de una lengua unida a la historia de Moisés se encuentra en los conceptos de la lengua que pertenecía a aquella de Homero necesariamente cambian. Edwin Hatch afirma: “The attitude of such men towards human life, towards nature, and towards God was so different that though Greek words were used they were the symbols of quite other than Greek ideas. For every race adopts the language of another, it cannot, from the very nature of the human mind, adopt with it the ideas of which that language is the expression. It takes the words but it cannot take their connotation: and it has ideas of its own for which it only finds in foreign phrases a rough and partial covering”. E. HATCH, *Essays in Biblical Greek*, 11.

²²⁵ Cf. J.J. COLLINS, *Jewish Cult and Hellenistic Culture*, 79.

²²⁶ Para una mejor información sobre la traducción “literal” o dinámica en los LXX. Ver, J.R. DAVILA, “(How) Can We Tell if a Greek Apocryphon or Pseudepigraphon has been Translated from Hebrew or Aramaic?”, 26-27.

²²⁷ Cf. A. LEONAS, *Recherches sur le langage de la Septante*, 55-60.

LXX– que más tarde fue empleado sobre todo por los autores y escritores Cristianos²²⁸. En consecuencia, diversas palabras en la lengua receptora adquirieron un nuevo sentido que procede de la lengua emisora del texto originario:

- En el v. 1b los LXX traducen אֱלֹהִים con κράζω, pero éste último término presenta un significado ambiguo que puede crear equívocos en la lengua griega de los destinatarios no advertidos, porque originariamente presenta un significado religioso que lo une a creencias ‘demonológicas’. Los LXX lo cargan de un significado nuevo: el orante invoca únicamente κύριος el Señor, y en nuestro Salmo 129,1b como en los Salmos en general desaparece ésta huella mágica. Jacquet interpreta:

Ce cri, passionné et vibrant, prend tout de suite ici les résonances apaisantes d’une ‘Prière’ inspirée ‘par l’espoir’ du Salut. Non, certes, par ‘un espoir’ d’optimisme naturel, béat ou stoïque, mais par un espoir commandé par la foi en un Dieu personnel et vivant ; bref, par l’Espérance théologique²²⁹.

- El Texto de los LXX pierde densidad en la traducción del nombre divino respecto al Sl 130 (TM) porque se emplea el *nomen generis* κύριος para traducir יהוה (v. 1b, 5a, 7b y 7c), אֱלֹהִים (v. 2a, 3b, 6a) y אֱלֹהֵינוּ (v. 3a)²³⁰. Los LXX podían muy bien haber empleado otra manera, como la transliteración del tetragrama, como es el caso del nombre de Israel, ya que los nombres extranjeros suscitaban el interés de los lectores griegos. Los griegos atribuían a los nombres βαρβαροι (“extranjeros”) un poder sobrenatural. No solamente los papiros mágicos atestiguan de éstas creencias, sino también Clemente de Alejandría (*Stromates* 1,143.6): Αἱ δὲ πρῶται καὶ γενικαὶ διαλεκτοὶ Βαρβαροὶ μὲν, φύσει δὲ τὰ ὀνόματα ἔχουσιν, ἐπεὶ καὶ τὰς εὐχὰς ὁμολογοῦσιν οἱ ἄνθρωποι δυνατωτέρως εἶναι τὰς βαρβάρῳ φωνῆς λεγομένας, *los dialectos primitivos y genéricos son extranjeros, pero sus palabras son de pura naturaleza: del mismo modo los hombres reconocen que las oraciones son más potentes en términos extranjeros*²³¹. Y además, anteriormente Platón en el pasaje de *Filebo*, hacía decir a Sócrates: *Yo siempre he tenido hacia los nombres de los dioses... una reverencia más que humana, un temor que pasa todo límite (Filebo 12c)*²³². Pero quizás por esta razón, para no crear ambigüedades que los LXX prefirieron emplear siempre κύριος para la traducción del nombre divino en el Sl 129. Y precisamente esto nos hace pensar que el Sl 129 se dirige a un público advertido – principalmente a los judíos de Alejandría– que conoce a quien se refiere con el apelativo de κύριος. Si comparamos nuestro Sl 129 en donde el nombre κύριος aparece 8 veces con la *Carta de Aristeo*, descubrimos que el nombre κύριος en ésta se evita, pero seguramente no tanto por escrúpulos religiosos, sino porque las palabras que no estaban acompañadas por el nombre de la divinidad, resultaban incomprensibles para el helenismo²³³.

- La noción de pecado en el v. 3 en el Sl 130 (129), ἁμαρτία y ἀνομία, no corresponde exactamente: en ἀνομία, como ya vimos²³⁴, se acentúa más el pecado en cuanto violación de la ley, en cuanto ilegalidad; ἁμαρτία se

²²⁸ Cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia* (TECC 64; Madrid ²1998) 25-38.

²²⁹ L. JACQUET, *Les Psaumes et le cœur de l'homme*, 502.

²³⁰ Nosotros nos limitamos a constatar la traducción hecha en el Sl 129 del tetragrama (יהוה) en los documentos que nos han llegado sin a profundizar más el tema sobre la traducción del mismo, para ello véase E. PIETERMA, “Kyrios or Tetragram: A renewed Quest for the Original LXX”, *De Septuaginta. Studies in Honour of John William Wevers on his sixty-fifth birthday* (ed. A. PIETERSMA – C. E. COX) (Mississauga 1984) 85-101.

²³¹ A. LEONAS, *Recherches sur le langage de la Septante*, 107.

²³² A. LEONAS, *Recherches sur le langage de la Septante*, 109.

²³³ Además, según A. Deissmann, los LXX utilizando el nombre κύριος en lugar de יהוה el texto griego permitía de “fundar una religión universal”. J. Ziegler recuerda estos pasajes famosos y “ve en el trabajo de los traductores una teología excelente”. Cf. G. DORIVAL – M. HARL – O. MUNNICH, *La Bible Grecque des Septante*, 254. Sea como sea, Emanuel Tov indica que en los LXX “the almost universal rendering of יהוה (the Lord) is κύριος, also used for אֱלֹהִים. If there is a theological conception behind this word choice, it may have been shared by all the translators. Likewise, if there is a theological motivation behind the choice of Θεός for אֱלֹהִים (God), of νόμος for תּוֹרָה (Law) and of διαθήκη for בְּרִית (covenant), the translators would again share a theological conception with respect to these word choices”. TOV, E., *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint* (Leiden-Boston-Köln 1999) 260.

²³⁴ Cf. supra, pp. 24-25.

refiere más a “la condición en la cual se encuentra quien vive sin ley”. En cambio el término עֲוֹן, además de la acción pecaminosa y negativa en sí misma, expresa también las consecuencias de la acción, en una dinámica de ‘totalidad’ que se manifiesta en la relación estrecha entre acción y consecuencia. עֲוֹן es la acción de alejarse de Yahveh, carga que pesa sobre el orante que se advierte como profundamente pecador.

- El término נַפֶּשׁ y ἡ ψυχή: como hemos remarcado anteriormente²³⁵, נַפֶּשׁ no corresponde exactamente con el sentido griego original de ψυχή. El alma para el semita era más bien sinónimo de vida o equivalente al pronombre personal de la primera persona del singular. Por eso en el Sl 130,5b-6a: “*ha aguardado mi alma y en su palabra he esperado. Mi alma está (expectante) hacia mi Señor*”, corresponde a decir: “yo” *he aguardado...* Pues para el semita el נַפֶּשׁ no era una parte del hombre –lo que nosotros llamamos alma por influencia griega– la que lo seguía después de la muerte, era el hombre completo. Solamente con el helenismo y bajo la influencia de la filosofía griega, se introduce la dicotomía alma-cuerpo. Los principales testimonios de ésta dicotomía son los libros de los Macabeos y el libro de la Sabiduría²³⁶. Más tarde también se pudo interpretar el término ἡ ψυχή en el salmo 129 en ésta dirección²³⁷. Ciertamente, los LXX utilizando ἡ ψυχή en la traducción, introducen también un significado nuevo que procede del mundo griego en el Sl 129,5b-6a, extraño al significado primitivo y originario de la palabra נַפֶּשׁ.

- El cambio más importante de nuestro Salmo 129,5 ha sido la interpretación de תִּנְהַרָא → תוֹרָה = תורה que ha dado como resultado τοῦ νόμου σου. Esto ocurrió, según los expertos, a causa de un posible “error” de los LXX. Pero los LXX no solo se han limitado a éste cambio, además, han modificado otras partes en la traducción del Sl 130,5. En el TM el salmista se refiere a יהוה de forma impersonal utilizando la 3ª persona del singular: *He aguardado a Yahveh (קִיִּיתִי יְהוָה)*, y *su palabra (וְלִדְבָרֵי)*. En los LXX todo es inmediato el orante se dirige al Señor con la segunda persona del singular: *te he esperado (ὑπέμεινά σε)* y *tu palabra (τὸν λόγον σου)* y han cambiado la estructura del Sl 130. La introducción de estas correcciones nos hace pensar, sobre la intencionalidad o no de los cambios, en el llamado “error”. Efectivamente, estos cambios le dan una cara distinta al Salmo: lo insieren mejor en la colección del 5 libro del Salterio conectándolo directamente con el Sl 119 (118), que como hemos señalado antes, es un salmo de “elogio a la Ley divina” y se encuentra al centro de la composición del quinto libro de los Salmos. Con dichos cambios, nuestro Sl 129 también se insiere mejor en el Salterio porque se conecta con el Sl 1,2 –situado al inicio del Salterio– que invita al justo a meditar la ley día y noche, y con los Sl 147,8 y 148,8 (LXX) –situados al final del salterio– como actualización de la palabra y la ley del Señor instalada en el Cosmos. También, desde el punto de vista teológico la introducción de la frase del v. 5 ἔνεκεν τοῦ νόμου σου ὑπέμεινά σε, κύριε, ὑπέμεινε ἡ ψυχή μου εἰς τὸν λόγον σου da una visión distinta al Sl 129 que respondía mejor a las necesidades de la Diáspora helenística. Collins cita un pasaje en donde Filón explica Gn 1 que refleja la teología del Judaísmo Alejandrino:

It consists of an account of the creation of the world, implying, that the world is in harmony with the Law, and the Law with the world, and that the man who observes the law is constituted thereby a loyal citizen of the world, regulating his doings by the purpose and will of Nature, in accordance with which the entire world itself also is administered (*De opicio Mundi* 3)²³⁸.

Para el judío de Alejandría era fundamental el concepto de “Ley” y “Palabra de Yahveh” para poder sostenerse en su fe y en su cultura, por falta de las estructuras mediante las cuales Israel siempre se sostuvo y se reconoció como pueblo: la propia tierra, el templo y la monarquía. El pueblo de la diáspora Alejandrina se sostiene únicamente a razón de la Ley, palabra de Yahveh que se medita y se canta en comunidad

²³⁵ Cf. supra, pp. 31-32.

²³⁶ 2 Mc 15,30 ; Sb 1,4; 8,19; 915; 16,14.

²³⁷ Cf. P. DRIJVERS, *Les Psaumes*, 104.

²³⁸ J.J. COLLINS, *Jewish Cult and Hellenistic Culture*, 24.

especialmente el sábado durante el culto en la sinagoga y durante las fiestas cuando no se tenía la posibilidad de ir a Jerusalén²³⁹.

En cuanto a la terminología los LXX hacen la distinción entre Ley y Palabra precisando los conceptos quizás también para hacerse entender mejor en el ambiente helenista que resaltaba la claridad y la fuerza del saber filosófico.

- El verbo ὑπέμεινά empleado en el v. 5, hace pensar que el orante se ha mantenido en una espera fiel, motivado por la Ley, es una espera activa en donde lucha contra las fuerzas del mal contrarias a la Ley. Pero el significado no es el del griego profano, no se dirige la mirada a las potencias del mal a las cuales se debe resistir y quien espera no trae de sí mismo la fuerza de esperar. El orante se siente pecador (v. 3), la atención está puesta en el Señor y en su Palabra. El Salmo 129 presenta el creyente perseverando en la lucha, apoyado en la Ley del Señor de forma activa. Por eso ὑπομένω es el término que en el 4 libro de los Macabeos se utiliza para los mártires (cf. 4 Mc 4,23; 9,6.22;) a ejemplo de Isaac (2 Mc 13,12), Noé (4 Mc 15,31-32), la mujer que tenía 7 hijos (4 Mc 16,1s) y Ananías, Azarías y Misael (4 Mc 16,21s). Los traductores del Salmo también sugieren indirectamente con ὑπομένω que el israelita alejandrino debe trabajar la virtud de la esperanza (υπομονη) tan elogiada por el mundo griego helenístico en el cual se encontraban, pero la virtud se adquiere gracias a la Ley del Señor y de su Palabra. Es una esperanza que nace del Señor, es un don del Señor, no es fruto del esfuerzo únicamente personal.

- ἤλπισεν ἡ ψυχὴ μου ἐπὶ τὸν κύριον ἀπὸ φυλακῆς πρωίας μέχρι νυκτός: Esperar en el Señor durante toda la jornada, en el contexto Alejandrino, donde los judíos estaban tentados de abrazar no solo la cultura griega que se presentaba de forma atractiva, sino también su religión –olvidando la ley y la palabra del Señor– seguramente no era fácil. El orante se presenta indirectamente como ejemplo para la comunidad, todo el día esperando al Señor, de aquí la frase imperativa también para Israel: ἀπὸ φυλακῆς πρωίας ἐλπισάτω Ἰσραὴλ ἐπὶ τὸν κύριον, el salmista ordena al israelita alejandrino de esperar al Señor *desde las vigiliyas de la aurora* y da razón de la obligatoriedad en los versículos que siguen (vv. 7-8).

- ἔλεος: el término usado en el contexto del griego clásico contiene un significado netamente diverso del atribuido en el Sl 129,7. Los LXX lo han marcado con la concepción atribuida a עֲרֻן en el AT. En nuestro pasaje ἔλεος no designa una forma de sentir, es decir, el afecto de conmoción por el mal ajeno sin culpa. El salmista se siente pecador (v. 3), ha recordado la expiación (v. 4), la Ley y la Palabra del Señor (v. 5), el rescate (v. 7b), por tanto el ἔλεος del Señor va visto en la historia de ‘fidelidad’ de Señor a la Palabra dada a Israel, al pacto establecido con su pueblo (cf. Mi 7,20; Sl 102,17); el ἔλεος que está junto al Señor tampoco puede ser la personificación griega de ἔλεος, los LXX lo han cargado de un significado nuevo: es la misericordia del Señor que muestra su carácter de gracia que perdona al pecador y que permanece siempre fiel al valor histórico Salvífico de su amor (cf. Sl 135,1-26).

Por consiguiente, como hemos constatado, la traducción del Sl 129 de los LXX buscó además de traducir, responder también a las necesidades de un público distinto de aquellas al cual el Sl 130 del TM estaba dirigido y con esto “permitió al mensaje de Israel de manifestarse en un público en el corazón de la civilización helenista, en una lengua inmediatamente inteligible a las naciones”²⁴⁰. Agreguemos finalmente que el texto del Sl 129 una vez traducido adquirió una autonomía que originó un desarrollo literario nuevo sobre todo en la utilización al interno de la comunidad Cristiana. Señalamos los comentarios de los Padres de la Iglesia, sobre todo S. Agustín²⁴¹.

²³⁹ Recuérdese también cuanto hemos dicho anteriormente propósito del nacimiento de las sinagogas, lugar en el cual se oraba y se meditaba la ley o palabra del Señor para ayudar al hebreo a mantener su fe en Yahveh. Además las fiestas se celebraban en la sinagoga. Cf. DI SANTE, C., *La preghiera di Israele* (Casale Monferrato 1985) 191-29.

²⁴⁰ G. DORIVAL – M. HARL – O. MUNNICH, *La Bible Grecque des Septante*, 255.

²⁴¹ Cf. Véase al respecto la interpretación de Miller acerca de S. Agustín en P.D. MILLER, “Ps 130”, *Interpr* 33 (1979) 176-177; y también J.C. NESMY (ed.), *I padri commentano il Salterio della Tradizione* (Torino 1983) 689-694; G. BERNINI, *Le preghiere penitenziali del Salterio*, 68-69.

Conclusión

En nuestro estudio del Sl 130 (129) hemos procurado entrar en dialogo con el texto, comprenderlo en forma como se presenta en el *Textus Masoreticus* y en la *Septuaginta*, para esto nos hemos ayudado de los estudios hechos, sobre todo, por aquellos de los distintos autores que hemos citado y sin pretender ninguna originalidad, ni haber sido exhaustivos en nuestra interpretación, esperamos, sin embargo, haber empleado una metodología rigurosa y respetuosa del texto. Con todo, después del trabajo comparativo, nos parece que los LXX han intentado traducir el texto del Sl 130 teniendo en cuenta el contexto de sus destinatarios en un esfuerzo por actualizar e inculturar la Palabra de Dios. Efectivamente, los LXX han introducido algunas innovaciones en la versión del Sl 129: del análisis de las formas gramaticales, en cuanto a la forma de traducir los verbos, se deduce que la traducción de los LXX enfatiza menos el carácter personal y contiene una menor insistencia en la relación personal con el Señor que el *Textus Masoreticus*. Las repeticiones verbales del Sl 129,5 de los LXX acentúan la praxis del orante, su confianza en el Señor y en su Palabra sostenido por la Ley. El vocabulario: el texto de los LXX manifiesta una riqueza menor que el *Textus Masoreticus*, por ejemplo κύριος corresponde al término אֲדֹנָי y los LXX lo han empleado para traducir todos los términos empleados por el TM para dirigirse al Señor quizás porque κύριος no provocaba ambigüedades en el mundo helenista, ni se le podía atribuir ningún poder sobrenatural y con esto el texto griego se presenta también como una oración a carácter universal. Además, en la repetición del término κύριος emerge quien es el actor principal del Salmo 129: el Señor, invocado por el orante. Pero no solamente el término κύριος, sino también toda la terminología empleada por los LXX debe de entenderse en su contexto propio, con el significado atribuido por los LXX, porque éste lenguaje se ha cargado de un significado nuevo, propio del mensaje contenido en el texto del Sl 130, distinto del que poseía en la cultura griega.

Los LXX han introducidos cambios en el Sl 129 que han modificado la forma estructural y estilística del Sl 130 del TM y confieren una particularidad más discursiva al texto del Sl 129 en una interpretación original:

En la primera estrofa del Sl 130 TM (vv. 1b-2), la traducción del Sl 129,1b-2 de los LXX es bastante literal y utiliza todas las formas posibles de exhortación. El orante inicia invocando al Señor: los verbos de la invocación son distintos, κράζω es un tanto ambiguo, puesto que contenía ya un significado religioso que en los LXX desaparece porque el orante desde las profundidades invoca únicamente al Señor de forma insistentemente, invitándolo a que ponga atención y escuche su oración suplicante.

La segunda estrofa del Sl 130 TM (vv. 3-4). Los LXX en el v. 3 con ἀνομία confieren al texto una ligera tonalidad jurídica extraña a עֲוֹן que marca desde el inicio una interpretación distinta que se manifiesta explícitamente en el v. 5a. La pregunta retórica descubre el ser humano indigno frente al Señor, el soberano de toda la tierra en una perspectiva universal. En el v. 4 el TM presenta dos stichus y el texto de los LXX únicamente uno. Los LXX no respetan la división del TM. El Sl 130,4b del TM contiene la frase לְמַעַן תִּגְדַּל תְּהִלָּתוֹ, ausente en la traducción de los LXX, solo en el v. 5 interpretaran con τοῦ νόμου σου.

La tercera estrofa (vv. 5-6), en el *Textus Masoreticus*, se encuentra un tanto repetitiva e insistente: hay una evolución en la oración, se pasa del lamento a la plegaria en confianza la cual está en tensión de la expectativa del Señor.

En el Sl 129,5-6 los LXX enumeran las acciones del salmista y especifican que la esperanza del orante en el Señor y en su palabra ha sido gracias a la Ley. τοῦ νόμου σου completa la expresión εἰς τὸν λόγον σου, esto ha dado una orientación distinta al texto centrándolo más alrededor de la 'Ley'. El Sl 129,5 se enlaza directamente con el Sl 1,2 (inicio del Salterio) que invita el orante a meditar entorno a la תּוֹרָה, y con el Sl 118 (en medio del Salterio) que recuerda al israelita que la ley no puede ser abandonada y es fuente de paz. Los LXX distinguiendo entre Palabra y Ley, quizás busquen de responder a las necesidades de una comunidad judía en ambiente helenista.

ἡ ψυχὴ viene entendida con el mismo significado que el Sl 130 ha atribuido a נַפְשִׁי aunque si la forma griega de entender ἡ ψυχὴ ha influido en la traducción de Salterio de los LXX, esto se nota de forma más explícita en el Sl 21,30. ὑπομένω da al Sl 129 un toque activo: el orante espera al Señor y su Palabra, espera

que es empeño en la lucha contra el mal, motivado por la Ley y no por un esfuerzo únicamente personal a la manera estoica.

El v. 6 del TM presenta el orante esperando, en una espera ansiosa, atenta, vigilante más que la de los centinelas (בְּשִׁמְרֵיִם). Los LXX deja caer también esta imagen, se presentan el orante durante toda la jornada, esperando al Señor. La terminología es parecida a la del Sl 130,6 TM, pero el sentido es distinto: en el Sl 129,6 no se mencionan a los centinelas y no se expresa la espera ansiosa del orante. En el Sl 129,6a el salmista afirma un “hecho”: su alma espera al Señor desde la vigilia de la aurora, la espera se prolonga durante todo el día hasta la noche. Además, el orante invita a Israel a esperar en el Señor (v. 6c). ἐλπίζω viene empleado en relación con el Señor: la espera del orante a diferencia de aquella griega no es en una idea que él se hace del porvenir, sino es confianza, abandono completo en el amor misericordioso del Señor.

Cuarta estrofa (vv. 7-8). El primer *stichus* (v. 7a) del *Textus Masoreticus* inicia con la frase que los LXX sitúan en el v. 6c. Los LXX en el v. 7 retoman la traducción literal de la forma del texto hebreo. Se traduce el amor (הַחֶסֶד) del Señor con el término τὸ ἔλεος que en el griego clásico indica más bien un sentimiento, un modo de sentir. Los LXX lo cargan con el significado atribuido a חֶסֶד de Dios que indica su ayuda misericordiosa y amorosa que se expresa en la fidelidad a la alianza con su pueblo: *él liberará Israel de todas sus culpas* (v. 8).

Los cambios del texto del Sl 129 de los LXX se han hecho teniendo presente la comunidad a la cual se dirigía el Sl 129, una comunidad de Israel que se encontraba sobre todo en la diáspora, la cual se percibía lejos de su tierra, sin las estructuras que ayudaron siempre al pueblo de Israel a sostenerse en su fe, y sobre todo, lejos del culto oficial realizado en el templo. Los Israelitas de la diáspora encuentran la fuerza para sostenerse en su fe y en su tradición judía únicamente gracias a la Ley, de aquí la afirmación del Sl 129: *a causa de tu ley te he esperado, Señor* (v. 5a). Es una espera que perdura sobre todo durante la jornada: *desde las vigiliass de la aurora hasta en la noche* (v. 6b) en la cual el Israelita Alejandrino entraba en contacto con el mundo cultural en el cual se encontraba sumergido, mundo que ejercía una grande atracción para él.

Innegablemente, el esfuerzo de traducción y necesariamente de inculturación que los LXX han llevado a cabo en el Sl 129 se realiza teniendo en cuenta el mensaje del texto originario y los destinatarios: en base a esto se interpreta el mensaje teológico que debe ser acogido por los destinatarios, se selecciona el vocabulario, las formas gramaticales y la manera de presentar el texto.

SIGLAS Y ABREVIACIONES

<i>ad Marc.</i>	Ad Marcellam (PORFIRIO, <i>Carta a Marcela</i>)
<i>Ant.</i>	Antiquitates Judaicae (FLAVIO JOSEFO, <i>Antigüedades Judías</i>)
BEB	Biblioteca de Estudios Bíblicos
BETL	Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium
<i>Bib</i>	Biblica
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CFC	Cuadernos de Filología clásica
<i>DTAT</i>	E. JENNI – C. WESTERMANN (ed), <i>Dizionario Teologico dell'Antico Testamento</i> I-II (Torino 1978, 1982)
<i>EstBib</i>	Estudios Bíblicos
<i>GLNT</i>	G. KITTEL – G. FRIEDRICH (ed.), <i>Grande Lessico del Nuovo Testamento</i> I-XVI (Brescia 1965-1992)
Hippocr.	Hippocrates
HUCA	Hebrew Union College Annual
<i>Interpr</i>	Interpretation
<i>IOS</i>	Israel oriental studies
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
LeDiv	Lectio Divina
LXX	Septuaginta
PBSB.AT	Petite bibliothèque des sciences bibliques – AT
<i>Plat., ap.</i>	PLATONIS, <i>Apologia Socratis</i>
<i>resp.</i>	Respublica (PLATÓN, <i>La República</i>)
<i>RevExp</i>	Review & Expositor
<i>RT</i>	Revue Thomiste
SBL	Society of Biblical Literature
<i>Sen., ep. mor.</i>	SENECA, <i>Ad Lucilium Epistolae Morales</i>
<i>Stob., ecl.</i>	I. STOBÆUS, <i>Eclogues</i>
SubBi	Subsidia Biblica
<i>supra</i>	arriba
TECC	Textos y estudios “Cardenal Cisneros” de la Biblia Políglota Matritense
TM	Textus Masoreticus
VT	Vetus Testamentum
VTSup	Vetus Testamentum, Supplements
WBC	Word Biblical Commentary

Bibliografía

- AEJMELAEUS, A., *On the trail of the Septuagint translators*. Collected Essays (Contributions to biblical exegesis and theology 50; Peeters 2007).
- AIROLDI, N., “Salmi 116 e 130. Saggi di traduzione”, *Aug* 13 (1973) 141-147.
- ALETTI, J.-N. – TRUBLET, J., *Approche poétique et théologique des Psaumes*. Analyses et méthodes (Paris 1983).
- ALLEN, L.C., *Psalms 101-150* (WBC 21; Waco 1983).
- ALONSO SCHÖKEL, L. – CARNITI, C., *I salmi II* (Roma 1993).
- AMSLER, S., “עֲמֹד, ‘md”, *DTAT* II, 295-198.
- AUFFRET, P., *La montent les tribus. Étude structurelle de la collection des Psaumes des Montées, d’Ex 15,1-18 et des rapports entre eux* (BZAW 289; Berlin 1999).
- _____, *La sagesse a bâti sa maison. Études de structures littéraires dans les psaumes* (OBO 49; Fribourg – Göttingen 1982).
- AUNEAU, J. (éd.), *Les Psaumes et les autres Écrits* (PBSB.AT 5; Paris 1990).
- AUWERS, J.-M., *La composition littéraire du Psautier. Un état de la question* (CRB 46; Paris 2000).
- BARBIERO, G., *I Salmi delle Ascensioni* (Roma 2010).
- BENEDICTO XVI, *Exhortación Apostólica Postsinodal Verbum Domini* (Ciudad del Vaticano 2010).
- BERNINI, G., *Le preghiere penitenziali del Salterio* (Romae 1953).
- BOOIJ, T., “Psalms 120 – 136: Songs for a Great Festival”, *Bib* 91 (2010) 241-255.
- BRUNELLO, A., *La Bibbia secondo la versione dei LXX I* (Roma 1960).
- BÜCHSEL, F., “ἰλασμός”, *GLNT* IV, 9975-998.
- _____, “λύτρωσις”, *GLNT* VI, 948.
- BULTMANN, R., “ἔλεος”, *GLNT* III, 399-424.
- _____, “ἐλπίς”, *GLNT* III, 507-522.
- CALES, J., *Le livre des psaumes II* (Paris 1936).
- COLLINS, J.J., *Jewish Cult and Hellenistic Culture: Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule* (JSJSup 100; Leiden 2005).
- CONYBEARE, F.C. – STOCK, S.G., *Grammar of Septuagint Greek* (Boston 1905).
- CREMASCHI, L., *Salterio dei LXX* (Testi biblici 1; Bose s.a).
- CROW, L.D., *The Songs of Ascents (Psalms 120-134). Their Place in Israelite History and Religion* (SBL 148; Atlanta 1996).
- DAVILA, J.R., “(How) Can We Tell if a Greek Apocryphon or Pseudepigraphon has been Translated from Hebrew or Aramaic?”, *JSP* 15.1 (2005) 3-61.
- DENTAN, R.C., “Exposition of an Old Testament Passage”, *JBR* 15 (1947) 158-161.
- DI SANTE, C., *La preghiera di Israele* (Casale Monferrato 1985).
- DIHLE, A., “ψυχή. A. ψυχή nel mondo greco”, *GLNT* XV, 1161-1188.
- DORIVAL, G. – HARL, M. – MUNNICH, O., *La Bible Grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (Paris 1988).
- DRIJVERS, P., *Les Psaumes. Genres littéraires et thèmes doctrinaux* (LeDiv 21; Paris 1958).
- ELLIGER, K. – RUDOLPH, W. (edd.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart 1967-1977).
- ENCISO, J., “Los títulos de los Salmos y la historia de la formación del Salterio”, *EstBib* 13 (1954) 135-166.
- FERNÁNDEZ MARCOS, N. – SPOTTORNO DÍAZ-CARO, M.V., (eds.), *La Biblia Griega Septuaginta. El pentateuco I* (Salamanca 2008).
- FERNÁNDEZ MARCOS, N., *Interpretaciones Helenísticas del Pasado de Israel* (CFC 8; Madrid 1975).
- _____, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia* (TECC 64; Madrid 2^a1998).
- _____, *Septuaginta. La Biblia griega de los judíos y los cristianos* (Salamanca 2008).
- FITZMYER, J.A., *The Biblical Commission’s Document “The Interpretation of the Bible in the Church”*. Text and Commentary (SubBi 18; Roma 1995).

- FOERSTER, W., “κύριος”, *GLNT V*, 1342-1391.
- GAUTHIER, R.X., “Examining the ‘Pluses’ in the Greek Psalter: A Study of the Septuagint Translation *Qua Communication*”, *Septuagint and reception. Essays prepared for the Association for the Study of the Septuagint in South Africa* (ed. J. COOK) (VTSup 127; Boston 2009) 45-76.
- GERSTENBERGER, E.S., *Psalms, Part 2, and Lamentations* (FOTL XV; Grand Rapids 2001).
- GIANTO, A., “Mood and Modality in Classical Hebrew”, *IOS* 18 (1998) 183-198.
- GIRARD, M., *Les Psaumes redécouverts. De la structure au sens III* (Québec 1994).
- GOLDINGAY, J., *Psalms III* (Gran Rapids, MI 2008).
- GRUNDMASS, W., “κράζω”, *GLNT V*, 957-974.
- GUTBROD, W., “νόμος. B. La legge nell’Antico Testamento”, *GLNT VII*, 1273-1301.
- HATCH, E., *Essays in Biblical Greek* (Oxford 1889).
- HAUCK, F., “ὑπομένω”, *GLNT VII*, 46-66.
- JACOB, C., “Bibliothèque, libre, texte: formes de l’érudition Alexandrine”, *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian tradition. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27-31 August 2001* (ed. L. PERRONE) (BETL 164; Leuven 2003) 13-12.
- JACQUET, L., *Les Psaumes et le cœur de l’homme. Etude textuelle, littéraire et doctrinale III* (Paris 1975-1979).
- JENNI, E., “יָדֹן, ‘āḏōn”, *DTAT I*, 27-34.
- JOÜON, P. – MURAOKA, T., *A Grammar of Biblical Hebrew* (SubBi 27; Roma 2006).
- KEET, C.C., *A study of the Psalms of Ascents. A Critical and Exegetical Commentary upon Psalms CXX to CXXXIV* (London 1969).
- KLEINKNECHT, H., “νόμος. A. Il νόμος nella greicità e nell’ellenismo”, *GLNT VII*, 1237-1273.
- KNIERIM, R., “עָוֹן, ‘āwōn”, *DTAT II*, 219-225.
- LABUSCHAGNE, C.J., “קָרָא, qā”, *DTAT II*, 600-607.
- LABUSCHAGNE, C.J., “קָוֶה, qōl”, *DTAT II*, 568-572.
- LENZI, G., *I salmi del pellegrinaggio. Shirei ha-Ma’a lot (canti dei gradini)* (Roma 2000).
- LÉONAS, A., *L’aube des traducteurs. De l’hébreu au grec: traducteurs et lecteurs de la Bible des Septante* (Paris 2007).
- _____, *Recherches sur le langage de la Septante* (OBO 211; Fribourg 2005).
- LIEDKE, G. – PETERSEN, C., “תֹּרָה, tōrā^h”, *DTAT II*, 931-941.
- MARRS, R.R., “A cry from the depths. Ps 130”, *ZAW* 100 (1988) 81-90.
- MCCANN, J.C., “The Psalms as Instruction”, *Interpr* 46 (1992) 117-128.
- MILLER, P.D., “The End of the Psalter: a Response To Erich Zenger”, *JSOT* 80 (1998) 103-110.
- _____, “Ps 130”, *Interpr* 33 (1979) 176-181.
- MOZLEY, F.W., *The Psalter of the Church. The Septuagint Psalms compared with the Hebrew, with various notes* (Cambridge 1905).
- MUILENBURG, J., “The Linguistic and Rhetorical Uses of the Particle כִּי in the Old Testament”, *HUCA* 32 (1961) 135-160.
- NESMY, J.-C. (ed.), *I padri commentano il Salterio della Tradizione* (Torino 1983).
- OLOFSSON, S., *God is my Rock. A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint* (CB. OS 31; Stockholm 1990).
- PIETERMA, E., “Kyrios or Tetragram: A renewed Quest for the Original LXX”, *De Septuaginta. Studies in Honour of John William Wevers on his sixty-fifth birthday* (ed. A. PIETERSMA – C. E. COX) (Mississauga 1984) 85-101.
- PISANO, S., “El texto del Antiguo Testamento”, *Metodología del Antiguo Testamento* (ed. H. SIMIAN-YOFRE) (BEB 106; Salamanca 2001) 41-82.
- PORUBČAN, S., “Ps 130, 5-6”, *VT* 9 (1959) 322-323.
- PRINSLOO, G.T.M., “Poetic patterns and social significance”, *OTE* 15/2 (2002) 453-469.
- QUELLE, G., “κύριος. C. Il nome di Dio nella Bibbia”, *GLNT V*, 1391-1450.
- RAHLFS, A., *Psalmi cum Odis. Sptuaginta, Vetus Testamentum Graecum, Actoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum X* (Göttingen ²1967).

- _____, *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart (Stuttgart 2006).
- RAVASI, G., *Il Libro dei Salmi* III (Bologna 1997).
- REALE, G., *The Systems of The Hellenistic Age*. A History of Ancient Philosophy (New York 1985).
- RENDTORFF, R., *Introduction à l'Ancien Testament* (Paris 1989).
- RUTHERFORD, W. G., *First Greek Grammar*. Syntax (London 1912).
- SANDERS, J.A., *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11 (11QPSa)* (Discoveries in the Judaean Desert 4; Oxford 1965).
- SAUER, G., “שִׁמְרִי, *šmr*”, *DTAT* II, 886-891.
- SCAIOLA, D., *Una cosa ha detto Dio, due ne ho udite. Fenomeni di composizione appaiata nel Salterio Masoretico* (Studia Urbaniana 47; Roma 2002).
- SCHLIER, H., “βαθος”, *GLNT* II, 11-16.
- _____, “ὥδῃ”, *GLNT* I, 441-444.
- SCHOTTROFF, W., “קִשְׁבִּי, *qšb*”, *DTAT* II, 613-629.
- SCHULT, H., “שִׁמְרִי, *šm*”, *DTAT* II, 879-886.
- SEYBOLD, K., *Poetica dei Salmi* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 35; Brescia 2007).
- SMITH, M.A., “Psalm 42 and 130 – Hope for the Hopeless”, *RevExp* 91 (1994) 77-80.
- SMITH, W., *A Dictionary of Greek and Roman biography and mythology* II (Boston 1867).
- STÄHLI, H.-P., “יִרְאֵה, *jr*”, *DTAT* II, 661-673.
- STAMM, J.J., “פִּדְהָ, *pdh*”, *DTAT* II, 350-366.
- _____, “סִלַּח, *slh*”, *DTAT* II, 138-146.
- STAWELL, F.M. (ed), *The Euthyphro, Apology and Crito of Plato*. With Introduction, Translations and Notes (London 1906).
- STEC, D.M., *The Targum of Psalms: Translated with a Critical Introduction, Apparatus and Notes* (The Aramaic Bible 16; Collegeville 2004).
- STOEBE, H.J., “חֶסֶד, *hesed*”, *DTAT* I, 520-539.
- STROUMSA, G.G., “Alexandria and the myth of multiculturalism” *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian tradition. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27-31 August 2001* (ed. L. PERRONE) (BETL 164; Leuven 2003) 23-29.
- SWEET, A.M., “Pilgrimage and Reconciliation”, *BiTod* 38 (2000) 150-155.
- TOMES, R., *I Have Written to the King, My Lord: Secular Analogies for the Psalms* (Hebrew Bible Monographs 1; Sheffield 2005).
- TOV, E., *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint* (Leiden-Boston-Köln 1999).
- VESCO, J.-L., *Le Psautier de David*. Traduit et commenté II (Paris 2006).
- _____, “L’approche canonique du psautier”, *RT* 92 (1992) 482-502.
- VON RAD, G., “Ἰσραήλ”, *GLNT* IV, 1101-1110.
- WESTERMANN, C., “קִוְהָ, *qwh*”, *DTAT* II, 558-567.
- _____, “נֶפֶשׁ, *nepeš*”, *DTAT* II, 66-89.
- ZENGER, E., “The Composition and Theology of the Fifth Book of Psalms, Psalms 107-145”, *JSOT* 80 (1998) 77-102.
- ZERWICK, M., *El Griego del Nuevo Testamento* (Instrumentos para el estudio de la Biblia 2; Estella 2006).