

---

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

# CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

---

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad  
de Navarra

---

## EDUARDO ANDRÉS MARÍN PERNA

# Estudio exegético del Salmo 110

VOLUMEN 72 / 2022

---

# SEPARATA

---

---

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

# CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

VOLUMEN 72 / 2022

---

**Eduardo Andrés MARÍN PERNA**

Estudio exegético del Salmo 110

5-77

[Exegetic study of Psalm 110]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Diego Pérez Gondar

**Ricardo REGIDOR SÁNCHEZ**

«Mi casa será llamada casa de oración para todos los pueblos» (Is 56,7).

El culto de las naciones al Señor en el libro de Isaías: un análisis intertextual

79-153

[«My house will be called house of prayer for all people» (Is 56,7).

The worship of the nations to the Lord in the book of Isaiah: an intertextual analysis]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Fernando Milán

**José Luis CHINGUEL BELTRÁN**

Don y gratuidad en el Magisterio social de Benedicto XVI. Recepción en los trabajos de Doctrina Social de la Iglesia en Hispanoamérica

155-199

[Gift and Gratuity in the Social Magisterium of Benedict XVI.

Reception in the works of Social Doctrine of the Church in Latin America]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Gregorio Guitián

**Jerome Onwuegbuzie OMOREGIE**

The Ecumenical Theology of Joseph Ratzinger in the light of *Unitatis redintegratio*

201-286

[La teología ecuménica de Joseph Ratzinger a la luz de *Unitatis redintegratio*]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Pablo Blanco

**Márcio PAULO DE SOUZA**

Estudio histórico-teológico sobre la recepción sacramental de la eucaristía.

Las disposiciones para comulgar debidamente

287-365

[Historical-theological study on the sacramental reception of the eucharist.

Dispositions to take communion properly]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Pablo Blanco

- John Vianney KITOLO**  
Evangelization and planting of the Church in Buganda 367-433  
[Evangelización y plantación de la Iglesia en Buganda]  
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Fermín Labarga
- Juan Pablo WONG GONZÁLEZ**  
La ideología de género: una respuesta de la antropología y la teología 435-489  
[Gender Ideology: a response from Anthropology and Theology]  
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Augusto Sarmiento
- Wagner Augusto MORAES DOS SANTOS**  
A atribuição da família na construção da civilização do amor 491-569  
[The role of the family in the construction of the civilization of love]  
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Hélio Luciano

---

Universidad de Navarra  
Facultad de Teología

Eduardo Andrés MARÍN PERNA

# Estudio exegético del Salmo 110

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la  
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

Pamplona  
2022

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,  
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 28 mensis iulii anni 2022

Dr. Didacus PÉREZ GONDAR

Dr. Ferdinandus MILÁN

Coram tribunali, 23 mensis octobris anni 2020, hanc  
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis  
D. nus Eduardus FLANDES

Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología  
Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. LXXII, n. 1

---

## Presentación

**Resumen:** El Salmo 110 se ha convertido en uno de los textos del AT con mayor número de referencias en todo el Nuevo Testamento. Especialmente importante es el primer versículo ya que es citado por Jesús en polémica con los escribas y fariseos (Mt 22,42-45 y par.). Por el contrario, sorprende que apenas existan referencias de este salmo en el AT. Con todo, la mención de Melquisedec en Sal 110,4 ha llevado a dirigir nuestra atención a Gn 14,18. En el NT y en la primerísima literatura patristica, las citas y alusiones del Salmo 110 testimonian una clara interpretación mesiánica. Esto ha llevado a pensar que dicha interpretación era ya corriente en el siglo primero de nuestra era. Por lo tanto, cabe preguntarse si tal interpretación es el resultado de una exégesis que fue desarrollándose con el correr de los siglos, heredada de la comprensión que el judaísmo va adquiriendo de este salmo. Según la investigación realizada, la interpretación mesiánica del Salmo 110 testimoniada en NT es fruto de un proceso de recepción del texto en sus distintas lecturas a lo largo de los siglos. Uno de los objetivos principales de la investigación era el de contribuir a conocer mejor la difusión de dicha interpretación que según la tesis se asentó en el período del Segundo Templo, testimoniada en la así conocida «literatura intertestamentaria». Para ello, se han consultado aquellos textos de dicha literatura que permitieran comprender mejor el valor mesiánico y escatológico del Salmo 110.

**Palabras clave:** Salmo 110, Melquisedec, Literatura Intertestamentaria.

**Abstract:** Psalm 110 has become one of the OT texts with the highest number of references in the entire New Testament. Especially important is Ps 110,1 since it is quoted by Jesus in controversy with the scribes and Pharisees (Mt 22,42-45 and par.). On the contrary, it is surprising that there are hardly any references in the OT. However, the mention of Melchizedek in Ps 110,4 has led us to direct our attention to Gen 14,18. In the NT and in the very first patristic literature, the citations and allusions of Psalm 110 bear witness to a clear messianic interpretation. This has led to think that such an interpretation was already common in the first century of our era. Therefore, it is worth wondering if such an interpretation is the result of an exegesis that was developed over the centuries, inherited from the understanding that Judaism is acquiring from this psalm. According to the research carried out, the messianic interpretation of Psalm 110 attested in the NT is the result of a process of reception of the text in its different readings over the centuries. One of the main objectives of the research was to contribute to a better understanding of the dissemination of such interpretation that, according to the thesis, was established in the Second Temple period, witnessed in the so-called «intertestamental literature». We consulted those texts of that literature that allow us to better understand the messianic and eschatological value of Psalm 110.

**Keywords:** Psalm 110, Melchizedek, intertestamental literature.

En el NT, los salmos tienen un carácter marcadamente profético. En muchas ocasiones son citados por los hagiógrafos para señalar su cumplimiento en la vida de Jesús o de la primera comunidad cristiana. En este sentido, el Libro de los Salmos, fue recibido en el culto cristiano y también fue interpretado como profecía. De este modo, los salmos están muy presentes en los textos neotestamentarios.

Un claro ejemplo de este carácter profético puede descubrirse en la perícopa de Mt 22,42-45 (y par.). En ella Jesús hace un uso profético del Salmo 110 con el fin de señalar un aspecto específico de la naturaleza del Mesías. La perícopa dice así: «¿Qué pensáis acerca del Cristo? ¿De quién es hijo?». Ellos le responden: ‘De David’. Él les dice: ‘¿Cómo, entonces, David, inspirado por el Espíritu, lo llama Señor, al decir: Dijo el Señor a mi Señor: siéntate a mi diestra, hasta que ponga a tus enemigos debajo de tus pies? Pues si David lo llama Señor, ¿cómo puede ser hijo suyo?’» (Mt 22,42-45).

En el NT la lectura de Salmo 110 asume una interpretación profético-mesiánica. Este salmo, que en su origen es entendido como una alusión al rey, pasa a ser uno de los textos proféticos por excelencia ya que se aplica al Mesías esperado. Por consiguiente, David habría hablado proféticamente por medio del Salmo 110 vislumbrando la presencia de uno superior en dignidad y anterior a él, en quien estarían puestas las promesas mesiánicas. Además, la Carta a los Hebreos al tratar sobre el Sumo Sacerdocio de Cristo se apoyará en Salmo 110 para fundamentar tal atributo cristológico.

Cabe decir además que Salmo 110 es uno de los salmos más conocidos para la tradición cristiana. Los evangelistas al ponerlo en boca de Jesús hacen que este adquiera una relevancia inaudita. El versículo primero —«Dijo el Señor a mi señor: siéntate a mi diestra...» (Sal 110,1)— es usado por distintos hagiógrafos del NT para hablar de la resurrección, ascensión y exaltación de Cristo a la derecha de Dios como un evento profetizado en el AT<sup>1</sup>. En contraste, el versículo cuarto —«Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec» (Sal 110,4)— solo es referido en la Carta a los Hebreos, convirtiéndose en un texto capilar en la argumentación acerca del sacerdocio de Cristo<sup>2</sup>. Tomando en cuenta la cantidad de citas directas y alusiones a los vv. 1 y 4 del Salmo 110, este se ha convertido en uno de los textos del AT con mayor número de referencias en todo el NT<sup>3</sup>.

Salmo 110 menciona a uno de los personajes más misteriosos de la Biblia Hebrea: Melquisedec. Este hecho pone al salmo en relación con el relato de Gn 14,18-20. Este pasaje del Génesis es el único en todo el AT que, junto al Salmo 110, menciona la figura de Melquisedec. Por lo tanto, debemos consi-

derar y estudiar las relaciones que puedan existir entre ambos textos, especialmente si comparten motivos o temáticas similares.

A pesar de que no contamos con pruebas concluyentes para afirmar la dependencia textual de ambos pasajes bíblicos, sorprende la fuerte correspondencia que existe entre ambos textos veterotestamentarios. A nuestro parecer, ambos comparten elementos provenientes de un contexto cultural semejante. En efecto, algunos autores opinan que Gn 14 trasmite una narración etiológica incorporada al primer libro del Pentateuco para justificar una práctica cultural acontecida en un momento preciso de la historia del Pueblo.

En este sentido, en diversas ocasiones el salmo se ha explicado a la luz del texto del Génesis, y viceversa. A lo largo de nuestra investigación procuramos exteriorizar el modo en que ambos textos se iluminan recíprocamente.

Por otro lado, el uso claramente mesiánico del Salmo 110 en NT nos lleva a preguntarnos si tal interpretación es el resultado de una exégesis que fue desarrollándose con el correr de los siglos y si, por lo tanto, viene heredada de la comprensión paulatina que el judaísmo va adquiriendo de este salmo. O si, por el contrario, dicha interpretación neotestamentaria del salmo es completamente novedosa. En pocas palabras, nuestro propósito es conocer si existe una continuidad en la interpretación del Salmo 110 o una discontinuidad.

Uno de los autores que más nos ha ayudado en esta investigación afirma que «parece justo suponer que en la era del Nuevo Testamento la interpretación mesiánica del Salmo 110 era ya corriente en el Judaísmo, aunque no podamos saber cuan extensa estaba difundida esta interpretación»<sup>4</sup>. Uno de los objetivos principales de nuestra investigación es contribuir a conocer mejor la difusión de dicha interpretación.

En consecuencia, nuestra intención es ahondar en la literatura bíblica y extrabíblica con el fin de aportar nuevos motivos que apoyen la tesis de una continuidad en la interpretación del salmo. Una continuidad que haya permitido a Jesús y a los hagiógrafos del NT penetrar en el significado del salmo y arrojar nuevas luces en la comprensión de este. Por esta razón, será de especial interés para nuestra investigación aducir aquellos motivos procedentes del Salmo 110 que hallen resonancia —o un claro paralelismo— en otros escritos, canónicos o extra canónicos.

En definitiva, nuestro objetivo es presentar aquellos textos de la literatura del Segundo Templo (Intertestamento) que nos permitan comprender mejor el valor mesiánico y escatológico del Salmo 110. Algunos de estos documentos nos permiten pensar que la interpretación mesiánica del salmo se dio en un proceso de continuidad que fue creciendo con el tiempo. Adelantamos desde ahora que no contamos con un texto que aporte una prueba concluyente con



la que se pueda afirmar que tal interpretación mesiánica estaba ya difundida en el judaísmo del siglo primero. En nuestra opinión, una pretensión como tal resulta del todo imposible<sup>5</sup>.

Con todo, solo el hecho de contar con varios escritos del NT y de la primerísima literatura patrística en donde el salmo es citado o aludido representa ya una manifestación importante del tipo de exégesis con que el salmo fue recibido e interpretado. En términos generales, los primeros cristianos leyeron las Escrituras según la comprensión que tenía el Pueblo judío de ellas. Ahora bien, Cristo fue el evento definitivo que arrojó una luz nueva con la que comprendieron las Escrituras de un modo definitivo.

Por nuestra parte, nos inclinamos a pensar que la interpretación del Salmo 110 reflejada a partir del NT es parte de un proceso de recepción del texto en sus distintas lecturas a lo largo de los siglos. Es esta la postura que nos disponemos a iluminar a lo largo de los capítulos de este estudio. Hay algunos autores, sin embargo, que sostienen que Salmo 110 no tenía un claro significado mesiánico en los círculos judíos y que fue más bien la exégesis cristiana, a partir del significado dado por Jesús, la que dotó al salmo del mesianismo con el que ahora es leído en la Iglesia<sup>6</sup>. Tal interpretación mesiánica del salmo, reconocen estos autores, se difundió muy pronto, tanto en los círculos cristianos como en los judíos<sup>7</sup>. No obstante, somos de la opinión que debió existir un fundamento heredado para poder interpretar las Escrituras Sagradas de una forma determinada.

En este marco, nuestro interés estaba en esbozar alguno de los posibles sentidos con que Salmo 110 pudo haber sido leído en torno al período conocido como el «intertestamento». Dar a conocer los «ecos» que han acompañado la lectura de dicho salmo. Con todo, es preciso primero delimitar, en la medida de lo posible, qué dice y qué no dice el texto en sí. Solo así se podrá contar con una guía rectora para el análisis de las sucesivas relecturas. Partimos del hecho que cualquier estudio en torno a los sentidos que fue adquiriendo un texto en distintos períodos debe fundamentarse en un análisis exegético previo. Este análisis crítico del texto está llamado a ser completado con un estudio de la comprensión del pasaje en el transcurso de la historia. A partir de la primera lectura del texto se descubren sentidos nuevos que se van extendiendo a lo largo de las sucesivas relecturas.

Es por lo que recogemos en este trabajo –extracto de la tesis que lleva por título *El Salmo 110: exégesis, interpretación intertestamentaria y recepción canónica*– el estudio exegético del Salmo 110. La investigación realizada en la tesis ha consistido en un estudio del salmo desde una perspectiva interdisciplinar. El esfuerzo se ha centrado en realizar un recorrido histórico a lo largo de

las sucesivas comprensiones e interpretaciones del pasaje hasta el inicio del siglo II de nuestra Era. Ese recorrido se inició con un detallado análisis del texto del salmo. En ese análisis se perfilaron ya las líneas esenciales presentes en las sucesivas relecturas. Nuestra aspiración en la tesis era poner de relieve nuevas dimensiones en el estudio del salmo que podrán ser continuadas en investigaciones posteriores.

El estudio exegético del Salmo 110 que se presenta aquí analiza el texto de modo sistemático y recoge los principales datos que la filología y la crítica textual nos ofrecen en la actualidad para una adecuada comprensión del primer estadio de transmisión del salmo. De ese modo, se ha pretendido conocer con detalle los testimonios de mayor antigüedad en la transmisión de este singular texto bíblico y comprender así los retos y dificultades que ofrece. Esperamos aportar a la lectura del salmo una visión más completa. Somos conscientes de pertenecer a una comunidad insertada en una tradición que ha progresado en la comprensión de los textos bíblicos.



---

## Notas de la Presentación

1. Cf. GOURGUES, M., «*A la droite de Dieu*». *Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110 dans le Nouveau Testament*, Paris: J. Gabalda et Cie, 1978. Este versículo viene referido en el Corpus Paulino –Romanos, Colosenses, Efesios y Primera a Corintios–, en la Primera Carta de Pedro, en la Epístola a los Hebreos, en los Evangelios sinópticos y en los Hechos de los Apóstoles.
2. Cf. JORDAAN, G. J. C. y NEL, P., «From Priest-King to King-Priest: Psalm 110 and The Basic Structure of Hebrews», en HUMAN, D. J. y STEYN, G. J. (eds.), *Psalms and Hebrews. Studies in Reception*, New York-London: T&T Clark, 2010, 229-40.
3. Llama la atención, por contraste, que de los otros cinco versículos del Salmo 110 no encontremos resonancias ni alusiones concretas en todo el NT.
4. HAY, D. M., *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity*, New York: Abingdon Press, 1973, 30.
5. Incluso si existiera un texto parabíblico cuyo testimonio hablara en favor de la interpretación neotestamentaria del Salmo 110 sería necesario evaluar dicho testimonio. Habría que valorar su contexto específico para determinar si se trata de una interpretación aislada o si fue compartida por otros círculos de la época. En definitiva, tampoco resultaría fácil sacar conclusiones definitivas de testimonios aislados.
6. Por ejemplo, se puede encontrarse esta lectura en FITZMYER, J. A. (ed.), *The Gospel according to Luke (X-XXIV)*, 2, New York [etc.]: Doubleday, 1983, 1311; FITZMYER, J. A., «Review of David M. Hay, *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity (SBLMS 18)*», *The Catholic Biblical Quarterly* 36 (1974) 595; ALBL, M. C., «*And Scripture Cannot be Broken*»: *The Form and Function of the Early Christian «Testimonia» Collections*, Leiden [etc.]: Brill, 1999, 222; COLLINS, J. J., *The Scepter and the Star: Messianism in Light of the Dead Sea scrolls*, New York-London: Doubleday, 1995, 142.
7. La rápida difusión de la interpretación mesiánica del salmo contrastaría, en cierto sentido, con la misma postura de estos autores. ¿Cómo se puede explicar que dicha interpretación haya arraigado con tanta facilidad entre cristianos procedentes del judaísmo?



---

# Índice de la Tesis

ABREVIATURAS	7
INTRODUCCIÓN GENERAL	15

## Capítulo I

### INTRODUCCIÓN AL SALMO 110

1. INTRODUCCIÓN GENERAL A LOS SALMOS	27
1.1. La recopilación de los salmos	27
1.2. La forma canónica del Salterio	36
2. LOS SALMOS REALES DENTRO DEL SALTERIO	46
2.1. Los salmos reales: himnos al Rey-Mesías	46
2.2. Trilogía de los Salmos 108-110	51
3. EL SALTERIO COMO LITERATURA SAPIENCIAL Y SU MENSAJE ESCATOLÓGICO	54
3.1. La sabiduría en Israel presente en los salmos.	54
3.2. El mensaje escatológico y mesiánico del Salterio	58
4. INTERPRETACIÓN Y USO DE LOS SALMOS EN EL SIGLO I D. C.	61
4.1. El uso de los salmos en el judaísmo	62
4.2. Uso de los salmos en los primeros cristianos	64

## Capítulo II

### ESTUDIO EXEGÉTICO DEL SALMO 110

1. INTRODUCCIÓN A LA CRÍTICA TEXTUAL DEL SALMO	69
1.1. Recepción textual del Salmo 110	70
1.2. Dificultades específicas en algunos versículos	74
1.3. División comúnmente aceptada	75
1.4. Estructura	76
1.5. Traducción propuesta del salmo	78
2. EL DISCURSO DIVINO: EN EL TRONO EN COMPAÑÍA DE YHWH (vv. 1-3)	79
2.1. Cita de lo dicho por Dios (Sal 110,1)	80
2.2. Gobierno poderoso en Sion (Sal 110,2)	90

2.3. En el día del poder, el rocío de la juventud (Sal 110,3)	94
2.4. Sumario	94
3. EL JURAMENTO DIVINO: SACERDOTE COMO MELQUISEDEC (W. 4-7).	105
3.1. Cita del juramento divino (Sal 110,4)	105
3.2. El Señor a la derecha del rey-sacerdote (Sal 110,5)	111
3.3. Juicio entre las naciones de todo el mundo (Sal 110,6)	115
3.4. Victoria de YHWH (Sal 110,7)	118
3.5. Sumario	118

### Capítulo III

#### ESTUDIO DEL SALMO 110 EN LA LITERATURA INTERTESTAMENTARIA

1. INTRODUCCIÓN	123
1.1. Precisión terminológica	123
1.2. Propósito del estudio intertestamentario	128
1.3. Recorrido del capítulo	129
2. REFERENCIAS Y ALUSIONES AL SALMO 110 EN LA LITERATURA APÓCRIFA	130
2.1. Literatura Apócrifa del AT (procedente de fuentes diversas)	131
2.2. Alusiones al Salmo 110 en la literatura parabíblica de Qumrán	151
3. PRINCIPALES AUTORES JUDÍOS DEL SIGLO I	173
3.1. Fragmento de Pseudo Eupólemo	173
3.2. Filón de Alejandría (Leg 3,79-84).	175
3.3. Flavio Josefo (Ant I,10,2).	178
3.4. Sumario	180
4. LAS ANTIGUAS TRADUCCIONES	181
4.1. Las recensiones griegas del siglo II d.C.	182
4.2. Los targumim	186
4.3. La Versión Siríaca	188
4.4. El Salterio Copto	191
4.5. Las traducciones latinas del Salmo 110	194
4.6. Sumario	196

### Capítulo IV

#### ESTUDIO CANÓNICO DEL SALMO 110

1. INTRODUCCIÓN	197
2. PARALELOS DEL SALMO 110 EN EL AT	198
2.1. Encuentro entre Melquisedec y Abrahán (Gn 14,18-20)	198
2.2. «Tú eres mi hijo. Yo te he engendrado hoy» (Sal 2,7-9)	204
2.3. «Todo lo has puesto bajo sus pies» (Sal 8,7)	212
2.4. «Tu trono es por siempre, sin fin» (Sal 45)	214
2.5. Una determinación histórica en el rey de Persia (Is 45,1 7)	217

## ÍNDICE DE LA TESIS

2.6. «Reconstruirá el Templo y dominará desde su trono» (Za 6,9-14)	219
2.7. El «Hijo del Hombre» (Dn 7,9-14)	222
2.8. Sumario	224
3. RECEPCIÓN EN LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS	225
3.1. En polémica con los escribas y fariseos (Mt 22,41-45 y par.)	226
3.2. La comprensión mesiánica de Sal 110,1 en los sinópticos	234
3.3. Interrogatorio ante los príncipes de los sacerdotes (Mt 26,63-66 y par.)	239
4. RESONANCIA EN OTROS ESCRITOS DEL NT	243
4.1. Resonancias de Sal 110,1 en el NT	244
4.2. Ecos del Salmo 110 en la Carta a los Hebreos	256

### Capítulo V

## RECEPCIÓN CRISTIANA Y JUDÍA DEL SALMO 110 EN LOS PRIMEROS SIGLOS DEL CRISTIANISMO

1. INTRODUCCIÓN	267
2. RECEPCIÓN EN LA IGLESIA, HASTA EL SIGLO II	269
2.1. Clemente Romano (Carta a los Corintios)	269
2.2. Policarpo de Esmirna (Epístola a los Filipenses)	272
2.3. Justino Mártir	274
2.4. Epístola de Bernabé	286
2.5. Hegesipo (Memorias)	288
2.6. Melitón de Sardes (Homilía sobre la Pascua)	290
2.7. Ireneo de Lyon (Demonstratio)	293
2.8. Las Odas de Salomón (OdSI 29)	301
2.9. Otras referencias	303
3. INTERPRETACIÓN DEL SALMO 110 EN LA PRIMERA LITERATURA RABÍNICA	304
3.1. Preámbulo	304
3.2. Las referencias más antiguas	306
3.3. Otras referencias: Melquisedec – Sem	313
3.4. Conclusiones: Melquisedec descendiente de Sem y sacerdote del Dios Altísimo.	317
CONCLUSIONES	319
BIBLIOGRAFÍA	329
ÍNDICE BÍBLICO	351





---

## Bibliografía de la Tesis

### FUENTES BÍBLICAS

- ALT, A., BARDTKE, H., RÜGER, H. P., ZIEGLER, J., ELLIGER, K., RUDOLPH, W., WEIL, G. E. y SCHENKER, A., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5 ed., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1997.
- BARTHÉLEMY, J.-D., «Le Psautier Grec et Le Papyrus Bodmer XXIV», *Revue de Théologie et de Philosophie* 19 (1969) 106-10.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (ed.), *Sagrada Biblia*, BAC, Madrid, 2010.
- CARBAJOSA, I., *Las características de la versión siríaca de los Salmos (Sal 90-150 de la Pesbitta)*, Pontificio Instituto Bíblico, Roma, 2006.
- EMMENEGGER, G., *Der Text des koptischen Psalters aus al-Mudil: ein Beitrag zur Textgeschichte der Septuaginta und zur Textkritik koptischer Bibelhandschriften, mit der kritischen Neuausgabe des Papyrus 37 der British Library London (U) und des Papyrus 39 der Leipziger Universitätsbibliothek (2013)*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2007.
- ESCUELA BÍBLICA Y ARQUEOLÓGICA DE JERUSALÉN (ed.), *Biblia de Jerusalén*, 4 ed., Desclée de Brouwer, Bilbao, 2009.
- FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA (ed.), *Sagrada Biblia. Traducción y notas.*, 5 vols., 2 ed., EUNSA, Pamplona, 1997-2004.
- FERNÁNDEZ MARCOS, N. y SPOTTORNO DÍAZ-CARO, M. V. (eds.), *La Biblia griega septuaginta. 3: Libros poéticos y sapienciales*, Sígueme, Salamanca, 2013.
- FISCHER, B. y WEBER, R. (eds.), *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem. Recensuit et brevi apparatu instruxit Robertus Weber*, 3 ed., Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1975.
- FLINT, P. W., *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms*, Brill, Leiden, 1997.
- KASSER, R. y TESTUZ, M., *Papyrus Bodmer XXIV. Psaumes XVII-CXVIII*, Bibliotheca Bodmeriana, Cologny-Genève, 1967.
- KRAUS, T. J., «G. EMMENEGGER, Der Text des koptischen Psalters aus Al-Mudil. Ein Beitrag zur Textgeschichte der Septuaginta und zur Textkritik koptischer Bibelhandschriften, mit der kritischen Neuausgabe des Papyrus 37 der British

- Library London (U) und des Papyrus 39 der Leipziger Universitätsbibliothek (2013). Text und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 159. Berlin: Walter de Gruyter, 2007», *Bryn Mawr Classical Review* 1 (2008) 37.
- LEVINE, A.-J. y BRETTLER, M. Z., *The Jewish Annotated New Testament*, 1 ed. Oxford University Press, New York-Oxford, 2011.
- MAY, H. G. y METZGER, B. M. (eds.), *The Holy Bible. The New Oxford annotated Bible: Revised Standard Version*, Oxford University Press, New York, 1973.
- RAHLFS, A. (ed.), *Die Berliner Handschrift des Sabidischen Psalters*, Reimpr., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1970.
- (ed.), *Psalmi cum odis*, 3 ed., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979.
- SAINTE-MARIE, H. DE (ed.), *Sancti Hieronymi psalterium iuxta hebraeos*, Abbaye de Saint-Jérôme, Roma, 1954.
- SAN JERÓNIMO, *Préfaces aux livres de la Bible*, Cerf, Paris, 2017.
- SARNA, N. M. (ed.), *Genesis: The traditional Hebrew Text with New JPS translation*, Jewish Publication Society, Philadelphia, 1989.
- WALLIS BUDGE, E. A., *The Earliest Known Coptic Psalter: The text, in the Dialect of Upper Egypt, Edited from the unique Papyrus Codex Oriental 5000 in the British museum*, K. Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd., London, 1898.

#### FUENTES DE LA LITERATURA INTERTESTAMENTARIA

- ARANDA, G., «Parte segunda: Apócrifos del Antiguo Testamento», en PÉREZ FERNÁNDEZ, M. (ed.), *Literatura judía intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella, 1996, 243-416.
- ARANDA, G., GARCÍA MARTÍNEZ, F., y PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *Literatura judía intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella, 1996.
- BARTHÉLEMY, D. y MILIK, J. T., *Qumran Cave 1*, Clarendon Press, Oxford, 1956.
- BOWKER, J., *The Targums and Rabbinic Literature: An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*, Cambridge University Press, London [etc.], 1969.
- CHARLES, R. H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, Volume Two*, Apocryphile Press, Berkely, 2004.
- CHARLES, R. H., *The Ascension of Isaiah: Translated from...*, A. & C. Black, London, 1900.
- CIMOSA, M., *La letteratura intertestamentaria*, Dehoniane, Bologna, 1992.
- CORRIENTE CÓRDOBA, F. y VEGAS MONTANER, L., «Ascensión de Isaías», en PIÑERO, A. y DÍEZ MACHO, A. (eds.), *AAT. Tomo VI*, Cristiandad, Madrid, 2009, 543-627.
- CORRIENTE, F. y PIÑERO, A., «Libro de los Jubileos. Traducción de la versión etiópica», en *AAT II*, Cristiandad, Madrid, 1983, 66-193.
- DE SANTOS OTERO, A., «Libro de los Secretos de Henoc (Henoc eslavo)», en *AAT IV: Ciclo de Henoc*, Cristiandad, Madrid, 1984, 145-202.

- DÍEZ MACHO, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento I. Introducción general a los Apócrifos del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid, 1984.
- (ed.), *Neophyti 1. Targum Palestinense Ms de la Biblioteca Vaticana. Tomo I: Génesis*, CSIC, Madrid-Barcelona, 1968.
- ELLIOTT, J. K. (ed.), *The Apocryphal New Testament: a Collection of Apocryphal-Christian Literature in an English Translation*, Clarendon Press, Oxford, 2004.
- FITZMYER, J. A., *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1 (1Q20): A Commentary*, 3 ed., Pontificio Istituto Biblico, Roma, 2004.
- FLAVIUS JOSEFO, *Antigüedades judías. Libros I-XI*, reimpr. Akal, Madrid, 2009.
- *Judean Antiquities 1-4*, Brill, Boston, 2004.
- *The Jewish War, Books IV-VII*, repr., William Heinemann, London, 1961.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumrán*, 4 ed., Trotta, Madrid, 1993.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F., TIGCHELAAR, E. J. C., WOUDE, A. S. VAN DER, y PLOEG, J. VAN DER, «11QShirot 'Olat ha-Shabbat», en *Qumran Cave 11. II: 11Q2-18, 11Q20-31*, Clarendon Press, Oxford, 1998, 259-304.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F., TIGCHELAAR, E. J. C., WOUDE, A. S. VAN DER, PLOEG, J. VAN DER, y HERBERT, E. D., *Qumran Cave 11. II: 11Q2-18, 11Q20-31*, Clarendon Press, Oxford, 1998.
- GINZBERG, L., *Legends of the Jews*, 2 ed., The Jewish Publication Society, Philadelphia, 2003.
- JONGE, M. DE, *Pseudepigrapha of the Old Testament as part of Christian literature: the case of the testaments of the twelve patriarchs and the Greek life of Adam and Eve*, Brill, Leiden-Boston, 2003.
- *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text*, vol. 2, Brill, Leiden, 1978.
- MAGEN, Y. y PELEG, Y., «The Qumran Excavations 1993-2004. Preliminary Report», Staff Officer for Archaeology – Civil Administration of Judea and Samaria, Jerusalem, 2007, 80.
- «The Qumran Excavations 1993-2004. Preliminary Report», en *Judea and Samaria Researches and Discoveries*, Staff Officer for Archaeology – Civil Administration of Judea and Samaria, Offprint Jerusalem, 2007.
- MAGEN, Y., PELEG, Y., ARIEL, D. T., EISENSTADT, I., HADAD, S., MISGAV, H., NAGAR, Y., YEZERSKI, I. y YUZEFOVSKY, B., *Back to Qumran: Final Report (1993-2004)*, 18, Israel Antiquities Authority, Jerusalem, 2018.
- MARTÍN, J. P. (ed.), *Filón de Alejandría. Obras completas: vol. 1*, Trotta, Madrid, 2009.
- MARTÍNEZ, T. y DÍEZ MACHO, A. (eds.), *Targum Palaestinense in Pentateuchum: Genesis. Additur Targum Pseudojonatan eiusque hispanica versio*, BPM IV.1, CSIC, Martiri, 1988.
- MILIK, J. T., «4Q Visions de 'Amram et une citation d'Origène», *Revue Biblique* 79 (1972) 77-97.
- «Milkî-šedeq et Milkî-rešae», *Journal of Jewish Studies* 23 (1972) 95-144.

- NEWSOM, C., «Shirot 'Olat Hashabbat», en ESHEL, E., ESHEL, H., NEWSOM, C., NITZAN, B., SCHULLER, E., y YARDENI, A. (eds.), *Qumran Cave 4. VI: Poetical and liturgical texts, Part 1*, Clarendon Press, Oxford, 1998, 173-401.
- OLIVER, A., *A Translation of the Syriac Peshito Version of the Psalms of David*, E. P. Dutton & Company, Boston, 1861.
- PERAL, A. y ALEGRE, X., «Odas de Salmón», en DÍEZ MACHO, A. y PIÑERO, A. (eds.), *AAT III*, 2da ed., Cristiandad, Madrid, 2002, 79-130.
- PIERRE, M.-J. y MARTIN, J.-M. (eds.), *Les Odes de Salomon*, Brepols, Turnhout, 1994.
- PIÑERO, A., «Testamento de Job», en NAVARRO, M. A., PIÑERO, A., y FUENTE ADÁNEZ, A. DE LA (eds.), *AAT V: Testamentos o discursos de adiós*, Cristiandad, Madrid, 1987, 159-213.
- «Testamento de los Doce Patriarcas», en NAVARRO, M. A., PIÑERO, A., FUENTE ADÁNEZ, A. DE LA, y DÍEZ MACHO, A. (eds.), *AAT V: TestXII*, Cristiandad, Madrid, 1987, 9-158.
- (ed.), *Todos los Evangelios: canónicos y apócrifos*, EDAF, Madrid, 2009.
- PUECH, É., «Notes sur le manuscrit de 11QMelkîsédeq», *Revue de Qumrân* 12 (1987) 483-513.
- *Qumrân grotte 4. XXII: Textes Araméens, première partie, 4Q529-549*, 1, Clarendon Press-Oxford University Press, Oxford-New York, 2001.
- SANDERS, J. A., *The Dead Sea Psalms Scroll*, Cornell University Press, Ithaca, 1967.
- *The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11, «(11QPsa.)»*, Clarendon Press, Oxford, 1965.
- SHANK, H., «Qumran – The Pottery Factory», *Biblical Archeological Review* 32 (2006) 26-32.
- STEC, D. M. (ed.), *The Targum of Psalms*, Liturgical Press, Collegeville, Minn, 2004.
- STONE, M. E. y GREENFIELD, J. C., «Aramaic Levi Document», en George J. Brooke, John Collins, Peter W. Flint, y Carol Newsomde *Qumran Cave 4. XVII, D7D XXII*, Clarendon Press, Oxford, 2003, 1-72.
- TÁBET, M. A., *Tra Antico e Nuovo Testamento: guida alla lettura intertestamentaria*, San Paolo, Milano, 2000.
- VANDERKAM, J. C., *The Book of Jubilees*, 88, In Aedibus E. Peeters, Lovanii, 1989.
- VAUX, R. DE, *L'archéologie et les manuscrits de La Mer Morte*, British Academy, London, 1961.
- VEGAS MONTANER, L., «Testamento de Moisés», en NAVARRO, M. A., PIÑERO, A., y FUENTE ADÁNEZ, A. DE LA (eds.), *AAT V: Testamentos o discursos de adiós*, Cristiandad, Madrid, 1987, 215-75.
- WHISTON, W. (ed.), *The Works of Josephus: Complete and Unabridged*, Hendrickson Publishers, new update ed Peabody, Mass, 1995.
- ZANGENBERG, J., HUMBERT, J.-B., y GALOR, K., *Qumran, the Site of the Dead Sea Scrolls: Archaeological Interpretations and Debates: Proceedings of a Conference Held at Brown University, November 17-19, 2002*, Brill, Leiden, 2006.

## ESTUDIOS INTERTESTAMENTARIOS

- LANGE, A. Y MITTMANN-RICHERT, U., «Annotated List of the Texts from the Judean Desert Classified by Content and Genre», en TOV, E. (ed.), *DJD XXXIX: Indices and an Introduction*, Clarendon Press, Oxford, 2002, 115-64.
- LANGE, A. y WEIGOLD, M., *Biblical Quotations and Allusions in Second Temple Jewish Literature*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2011.
- STRACK, H. L. Y STEMBERGER, G., *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, 2ª ed., Verbo Divino, Estella (Navarra), 1996.
- TOV, E. (ed.), *The Texts from the Judean Desert: Indices and an Introduction to the DJD*, Clarendon Press, Oxford, 2002.

## FUENTES PATRÍSTICAS

- AYÁN CALVO, J. J. (ed.), *Constituciones Apostólicas*, Ciudad Nueva, Madrid, 2010.
- BIHLMAYER, K. (ed.), *Die Apostolischen Väter*, 2. Aufl., J.C.B. Mohr, Tübingen, 1956.
- BOBICHON, P. (ed.), *Justine Martyr: Dialogue avec Tryphon*, 1, Éd. critique, Academic Press, Fribourg, 2003.
- EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Die Praeparatio Evangelica. Teil 1: Einleitung, die bücher I bis X*, 1, 2 ed., Akademie-Verlag, Berlin, 1982.
- FUNK, F. X. (ed.), *Patres Apostolici. Volumen I*, Laupp, Tübingen, 1901.
- IBÁÑEZ IBÁÑEZ, J. y MENDOZA RUIZ, F., *Melitón de Sardes: homilía sobre la Pascua*, Eunsa, Pamplona, 1975.
- IRENEO, *Demostración de la Predicación Apostólica*, Ciudad Nueva, Madrid, 1992.
- JUSTINUS MARTYR, *Iustini Martyris Apologiae pro Christianis*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1994.
- ORÍGENES, *Homilies on Luke. Fragments on Luke*, Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1996.
- ORIGENES, *Origenis Hexaplorum Quae Supersunt; Sive Veterum Interpretum Graecorum in Totum Vetus Testamentum Fragmenta*, 1875 ed., Georg Olms, Hildesheim, 1964.
- PERLER, O. (ed.), *Sur la Pâque et fragments: introduction, texte critique, traduction et notes*, Cerf, Paris, 1966.
- SAN IRENEO DE LYON, *Contra las herejías, Libro IV*, Apostolado Mariano, Sevilla, 1994.
- TER-MEKERTTSCHIAN, K. y WILSON, S. G. (eds.), «The Proof of the Apostolic Preaching. With seven fragments», en *Patrologia Orientalis XII*, Brepols, Turnhout (Belgique), 1974, 653-803.
- VELASCO-DELGADO, A. (ed.), *Historia eclesiástica*, 2ª imp., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002.

FUENTES RABÍNICAS

- BRAUDE, W. G. (ed.), *The Midrash on Psalms*, 2, Yale University Press, New Haven, 1959.
- EPSTEIN, I. (ed.), *The Babylonian Talmud: seder Nashim*, Soncino Press, London, 1936.
- (ed.), *The Babylonian Talmud: seder Nezikin*, Soncino Press, London, 1935.
- HOLLADAY, C. R., *Fragments from Hellenistic Jewish Authors. Volume I: Historians*, Scholars Press, California, 1983.
- ISRAELSTAM, J., SLOTKI, J. J., FREEDMAN, H., y MAURICE, S. (eds.), *Midrash Rabbah. Leviticus*, 3rd ed Soncino Press, London-New York, 1983.
- MARGULIES, M., *Midrash Wayyikra Rabbah: a Critical Edition Based on Manuscripts and Genizah Fragments with Variants and Notes*, Wahrman Books, Jerusalem, 1953.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *Los Capítulos de Rabí Eliezer. Pirqê Rabbí 'Elî'ezer*, Institución S. Jerónimo para la Investigación Bíblica, Valencia, 1984.
- SLOTKI, J. J., MAURICE, S., y FREEDMAN, H. (eds.), *Midrash Rabbah. Numbers I*, 3rd ed., Soncino Press, London-New York, 1983.

OBRAS DE REFERENCIA

- ALONSO SCHÖKEL, L., *Diccionario bíblico hebreo-español*, Trotta, Madrid, 1994.
- BOTTERWECK, G. J., RINGGREN, H., y FABRY, H.-J. (eds.), *Theological dictionary of the Old Testament*, 15 vols., Eerdmans, Grand Rapids, 1997-2006.
- BROWN, F., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1907.
- CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, 1965.
- DROBNER, H. R., *Manual de patrología*, 2ª ed., Herder, Barcelona, 2001.
- FREEDMAN, D. N., HERION, G. A., GRAF, D. F., PLEINS, J. D. y BECK, A. B., *The Anchor Bible Dictionary*, 1, Doubleday, New York, 1992.
- GARCÍA SANTOS, A. A., *Diccionario del griego bíblico*, Verbo Divino, Estella, 2011.
- GORDON, C. H., *Ugaritic Textbook: Grammar, Texts in Transliteration, Cuneiform Selections, Glossary, Indices*, Pontifical Biblical Institute, Rome, 1965.
- HARRIS, R. L., ARCHER, G. L., y WALTKE, B. K. (eds.), *Theological Wordbook of the Old Testament (TWOT)*, Moody Press, Chicago, 1980.
- HINNELLS, J. R. (ed.), *A Handbook of Ancient Religions*, University Press, Cambridge, 2007.
- HOLLADAY, W. L., *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Rpt., Brill, Leiden [etc.], 2000.
- JOÜON, P., MURAOKA, T., y PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *Gramática del hebreo bíblico*, Verbo Divino, Estella, 2007.

- KANNENGIESSER, C., *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*, Brill, Leiden, 2006.
- KITTEL, G. y FRIEDRICH, G. (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols., Eerdmans, Grand Rapids (Mich.), 1964-1976.
- KOEHLER, L. y BAUMGARTNER, W. (eds.), *A bilingual dictionary of the Hebrew and Aramaic Old Testament, English and German*, Brill, Leiden [etc.], 1998.
- QUASTEN, J., *Patrología. 1: Hasta el concilio de Nicea*, 3ª ed., Editorial Católica, Madrid, 1978.
- RUIZ BUENO, D. (ed.), *Padres Apostólicos*, BAC, Madrid, 1965.
- *Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II)*, BAC, Madrid, 2002.
- SCOTT, W. R., *Guía para el uso de la BHS: aparato crítico, masora, acentos, letras poco comunes y otros signos*, Bibal Press, Richland Hills, 1993.
- THAYER, JOSEPH HENRY (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, IBT, 1998.

## COMENTARIOS BÍBLICOS

- ACHTEMEIER, P. J., *1 Peter: a Commentary on First Peter*, Fortress Press, Minneapolis, 1996.
- ALLEN, L. C., *Psalms 101-150, revised*, 21, Thomas Nelson, Nashville, 2002.
- ALONSO SCHÖKEL, L. y CARNETI, C., *Salmos: traducción introducciones y comentario. 1: Salmos 1-72*, Verbo Divino, Estella, 1992.
- *Salmos: traducción introducciones y comentario. 2: Salmos 73-150*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1993.
- AMSLER, S., «Aggée. Zacharie 1-8», en *Aggée; Zacharie; Malachie*, 2 ed., Labor et Fides, Genève, 1988.
- APARICIO RODRÍGUEZ, Á., *Comentario filológico a los Salmos y al Cantar de los Cantares*, BAC, Madrid, 2012.
- BLOMBERG, C. L., «Matthew», en BEALE, G. K. y CARSON, D. A. (eds.), *Commentary on the NT use of the OT*, Baker Academic, Grand Rapids (Mich.), 2007, 1-109.
- BROWN, R. E., FITZMYER, J. A., y MURPHY, R. E. (eds.), *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento y artículos temáticos*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2004.
- CARBAJOSA PÉREZ, I., *Salmos I. Salmos 1-72*, BAC, Madrid, 2018.
- CONRAD, E. W., *Zechariah*, Academic Press, Sheffield, 1999.
- CRAIGIE, P. C. y TATE, M., *Psalms 1-50*, 19, 2nd ed., Thomas Nelson, Dallas, 2004.
- DAHOD, M. (ed.), *Psalms. 1: 1-50*, The Anchor Bible (AB) 16, Doubleday, Garden City, 1986.
- (ed.), *Psalms. 3: 101-150*, AB 17a, Doubleday, New York [etc.], 1970.
- DAY, J., *Psalms*, Academic Press, Sheffield, 1990.



- DECLAISSÉ-WALFORD, N. L., JACOBSON, R. A., y TANNER, B. L., *The Book of Psalms*, William B. Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge, 2014.
- DI LELLA, A. A. y HARTMAN, L. F. (eds.), *The Book of Daniel*, Doubleday, Garden City (NY), 1985.
- FITZMYER, J. A. (ed.), *The Gospel according to Luke (X-XXIV)*, 2, Doubleday, New York [etc.], 1983.
- GERSTENBERGER, E. S., *Psalms. Part 1: with an Introduction to Cultic Poetry*, William B. Eerdmans, Grand Rapids (Mich.), 1988.
- GERSTENBERGER, E. S., KNIERIM, R. P., TUCKER, G. M., y SWEENEY, M. A., *Psalms, Part 2, and Lamentations*, William B. Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge, 2001.
- GUTHRIE, G. H., «Hebrews», en BEALE, G. K. y CARSON, D. A. (eds.), *Commentary on the NT use of the OT*, Baker Academic, Grand Rapids (Mich.), 2007, 919-95.
- JAUBERT, A. (ed.), *Épître aux Corinthiens*, SC 167, Editions du Cerf, Paris, 1971.
- KRAUS, H.-J., *Los Salmos I. 1-59*, Sígueme, Salamanca, 1993.
- *Los Salmos II. 60-150*, II, Sígueme, Salamanca, 1995.
- LUZ, U., *El evangelio según San Mateo. Mt 18-25*, Sígueme, Salamanca, 2003.
- MCKENZIE, J. L. (ed.), *Second Isaiah*, Doubleday, Garden City (NY), 1986.
- PAO, D. W. y SCHNABEL, E. J., «Luke», en BEALE, G. K. y CARSON, D. A. (eds.), *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, Baker Academic, Grand Rapids (Mich.), 2007, 251-414.
- ROSE, M., «Salmos», en ROMER, T., MACCHI, J.-D. y NIHAN, C. (eds.), *Introducción al Antiguo Testamento*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2004.
- SEYBOLD, K., *Introducing the Psalms*, T&T Clark, London-New York, 1990.
- TAYLOR, V., *The Gospel according to St. Mark*, 2 ed., Macmillan; St. Martin's press, London, 1972.
- VARO, F., *Génesis*, BAC, Madrid, 2016.
- WALTER, D. M. (ed.), *The Book of Psalms*, E.J. Brill, Leiden, 1980.
- WATTS, R. E., «Marks», en BEALE, G. K. y CARSON, D. A. (eds.), *Commentary on the NT use of the OT*, Baker Academic, Grand Rapids (Mich.), 2007, 111-249.
- WESTERMANN, C., *Genesis 12-36. A Commentary*, SPCK, London, 1985.
- *Los salmos de la Biblia*, Ega, Bilbao, 1995.
- ZENGER, E., «Il libro dei Salmi», en ZENGER, E. (ed.), *Introduzione all'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia, 2005.
- «Psalm 110», en BALTZER, K. (ed.), *Psalms 3. A Commentary on Psalms 101-150*, Fortress Press, Minneapolis, 2011.

## MONOGRAFÍAS

- BOSIO, G., DAL COVOLO, E., y MARITANO, M., *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli I e II*, 2. ed., Società Editrice Internazionale, Torino, 1993.
- DAVILA, J. R., *Liturgical Works*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2001.

- FITZMYER, J. A., *The Semitic Background of the New Testament*, W.B. Eerdmans Pub, Grand Rapids (Mich.), 1997.
- GILLINGHAM, S., *Psalms through the centuries*, 1, Blackwell Publishing, Malden, Oxford, Carlton, 2008.
- GOURGUES, M., «*A la droite de Dieu*». *Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110 dans le Nouveau Testament*, J. Gabalda et Cie, Paris, 1978.
- GRANERØD, G., *Abraham and Melchizedek. Scribal Activity of Second Temple Times in Genesis 14 and Psalm 110*, De Gruyter, Berlin-New York, 2010.
- GUNKEL, H., *Introducción a Los Salmos*, Edicep, Valencia, 1984.
- HAGNER, D. A., *The use of the Old and New Testaments in Clement of Rome*, Brill, Leiden, 1973.
- HAY, D. M., *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity*, Abingdon Press, New York, 1973.
- HILBER, J. W., *Cultic prophecy in the Psalms*, De Gruyter, Berlin-New York, 2005.
- HENGEL, M., *Studies in Early Christology*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1995.
- KAM-YAU CHAN, A., *Melchizedek Passages in the Bible: A Case Study for Inner-Biblical and Inter-Biblical Interpretation*, De Gruyter (Open Ltd), Berlin, 2016.
- KOBELSKI, P. J., *Melchizedek and Melchireša'*, Catholic Biblical Association of America, Washington, D.C., 1981.
- LEAL, J., *Invitación a la patrología: cómo han leído la Biblia los padres de la Iglesia*, Rialp, Madrid, 2019.
- LONGENECKER, R. N., *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, 2nd ed., William B. Eerdmans, Grand Rapids (Mich.), 1999.
- *The Christology of Early Jewish Christianity*, Alec R. Allenson, Naperville (Illinois), 1970.
- MITCHELL, D. C., *The Message of the Psalter. An Eschatological Programme in the Book of Psalms*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1997.
- MORITZ, T., *A Profound Mystery: The Use of the Old Testament in Ephesians*, Brill, Leiden [etc.], 1996.
- ORBE, A., *Introducción a la teología de los siglos II y III*, 1, EPUG, Roma, 1987.
- PAUL, A., *Che cos'è l'intertestamento*, Gribaudo, Torino, 1978.
- PRIETO SILVA, S., «*A la aurora te busco*» (Sal 63,2): estudio exegético-teológico de Salmo 63, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2016.
- SAILHAMER, J., *The Pentateuch As Narrative: A Biblical-Theological Commentary*, Zondervan, Michigan, 1992.
- SCHAPER, J., *Eschatology in the Greek Psalter*, Mohr, Tübingen, 1995.
- TREBOLLE BARRERA, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, 3 ed., Trotta, Madrid, 1998.
- *Libro de los Salmos: religión, poder y saber*, Trotta, Madrid, 2001.
- VESCO, J.-L., *Le psautier de Jésus: les citations des Psaumes dans le Nouveau Testament*, II, Cerf, Paris, 2012.

- *Le psautier de Jésus: les citations des Psaumes dans le Nouveau Testament*, I, Cerf, Paris, 2012.
- VON NORDHEIM, M., *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in tradition, redaktion und rezeption*, Neukirchener Verlag, Neukirchener-Vluyn, 2008.
- VOS, C. J. A. y HUMAN, D. J., *Psalms and Liturgy*, T&T Clark International, London-New York, 2004.
- WEBER, R. (ed.), *Le Psautier Romain: et les autres anciens psautiers latins*, Abbaye Saint-Jérôme, Roma, 1953.
- WILSON, G. H., *The Editing of the Hebrew Psalter*, Scholars Pr, Atlanta, 1985.
- ZENGER, E., *A God of vengeance?: understanding the Psalms of divine wrath*, Westminster John Knox Press, Louisville, Ky., 1996.
- *Un Dio di vendetta? sorprendente attualità dei salmi «impreparatori»*, Ancora, Milano, 2005.

#### OTROS ESTUDIOS BÍBLICOS

- ALBL, M. C., «*And Scripture Cannot be Broken*»: *The Form and Function of the Early Christian «Testimonia» Collections*, Brill, Leiden [etc.], 1999.
- ALVES DE SOUSA, P. G., «Melquisedec y Jesucristo», *Augustinianum* 22 (1982) 271-84.
- ATTRIDGE, H. W., «The Psalms in Hebrews», en MOYISE, S. y MENKEN, M. J. J. (eds.), *The Psalms in the New Testament*, T&T Clark International, London-New York, 2004, 197-212.
- BALAGUER, V., «El sentido literal y el sentido espiritual de la Sagrada Escritura», *Scripta Theologica* 36 (2004).
- BARTHÉLEMY, J.-D., «La place de la Septante dans l'Église», en *Études d'histoire du texte de l'Acien Testament*, Éditions universitaires, Fribourg, 1978, 111-26.
- BASEVI, C., «La generazione eterna di Cristo nei Ps 2 e 109 secondo S. Giustino e S. Ireneo», *Augustinianum* 22 (1982) 135-47.
- BAYER, B., «The titles of the Psalms: a renewed investigation of an old problem», *Yvval* (1982) 29-123.
- BARBIERO, G., «The non-violent messiah of Psalm 110», *Biblische Zeitschrift* 58 (2014) 1-20.
- BOCK, D. L., «The use of Daniel 7 in Jesus' Trial, with implications for His Self-Understanding», en HURTADO, L. W. y OWEN, P. L. (eds.), «*Who is this Son of Man?»: the Latest Scholarship on a Puzzling Expression of the Historical Jesus*, T&T Clark, London, 2011, 78-100.
- BROWN, W. P., «A Royal Performance: Critical Notes on Psalm 110:3ag-b», *Journal of Biblical Literature* 117 (1998) 93-96.
- COLLINS, J. J., *The Scepter and the Star: Messianism in Light of the Dead Sea scrolls*, Doubleday, New York-London, 1995.

- «King and Messiah as Son of God», en PONGRATZ-LEISTEN, B. (ed.), *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*, Eisenbrauns, Indiana, 2011, 291-315.
- DAFNI, E. G., «Psalm 109(110):1-3 In the Septuagint: Its Translation-Critical, Tradition-Historical, and Theological Setting», en HUMAN, D. J. y STEYN, G. J. (eds.), *Psalms and Hebrews. Studies in Reception*, T&T Clark, New York-London, 2010.
- DAVILA, J. R., «Melchizedek, Michael, and War in Heaven», *Society of Biblical Literature: Seminar Papers* 35 (1996) 259-72.
- DAVIS, B. C., «Is Psalm 110 a Messianic Psalm?», *Bibliotheca Sacra* 157 (2000) 160-73.
- DECLAISSE-WALFORD, N. L. (ed.), *The shape and shaping of the Book of Psalms: the current state of scholarship*, SBL Press, Atlanta, 2014.
- DEHANDSCHUTTER, B., «Polycarp's Epistle to the Philippians: an Early Example of «Reception» [of the NT]», en SEVRIN, J.-M. y ALAND, B. (eds.), *The New Testament in Early Christianity. La Réception des Écrits Néotestamentaires dans le Christianisme Primitif*, University Press, Leuven, 1989, 275-91.
- DELCOR, M., «Melchizedek from Genesis to the Qumran texts and the Epistle to the Hebrews», *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 2 (1971) 115-35.
- EHORN, S., «Citation of Psalm 68(67).19 in Ephesians 4.8 within the context of early Christian uses of the Psalms», Electronic Thesis (<https://ethos.bl.uk/OrderDetails.do?uin=uk.bl.ethos.700028>), University of Edinburgh, 2015.
- ELGVIN, T., «Sixty Years of Qumran Research: Implications for Biblical Studies», *Svensk Exegetisk Årsbok* 73 (2008) 7-28.
- FISHER, L. R. (ed.), *Ras Shamra parallels: the texts from Ugarit and the Hebrew Bible*, 1, Pontificium Institutum Biblicum, Rome, 1972.
- FITZMYER, J. A., «Melchizedek in the MT, LXX, and the NT», *Biblica* 81 (2000) 63-69.
- «Review of David M. Hay, *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity* (SBLMS 18)», *The Catholic Biblical Quarterly* 36 (1974) 594-95.
- FLINT, P. W., «The Contribution of Gerald Wilson toward Understanding the Book of Psalms in Light of the Psalms Scrolls», en DECLAISSE-WALFORD, N. L. (ed.), *The shape and shaping of the Book of Psalms: the current state of scholarship*, SBL Press, Atlanta, 2014.
- FRETHEIM, T. E. (ERLING), «Theological reflections on the wrath of God in the Old Testament», *Horizons in Biblical Theology* 24 (2002) 1-26.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F., «Entorno literario del Nuevo Testamento», en GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. (ed.), *La Biblia en su entorno*, Verbo Divino, Estella, 1990, 391-410.
- «Las tradiciones sobre Melquisedec en los manuscritos de Qumrán», *Biblica* 81 (2000) 70-80.
- «Parte primera: TEXTOS DE QUMRAN», en PÉREZ FERNÁNDEZ, M. (ed.), *Literatura judía intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella, 1996, 15-242.

- «Qumrán en el siglo XXI cambios y perspectivas después de 50 años de estudios», *MEAH. Sección Hebreo* 55 (2006) 309-34.
- GILBERT, M. y PISANO, S., «Psalm 110 (109), 5-7», *Biblica* 61 (1980) 343-56.
- GILLINGHAM, S., «From liturgy to prophecy: the use of psalmody in Second Temple Judaism», *The Catholic Biblical Quarterly* 64 (2002) 470-89.
- «Wisdom Tradition and the Psalms», en JARICK, J. (ed.), *Perspectives on Israelite Wisdom: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, Bloomsbury Publishing, London-New York, 2016, 277-309.
- GIRÓN BLANC, L. F., «Literatura Derásica», *El Olivo* 16 (1992) 83-103.
- HILBER, J. W., «Psalm CX in the light of Assyrian prophecies», *Vetus Testamentum* 53 (2003) 353-66.
- JONGE, M. DE, «Hippolytus' «Benedictions of Isaac, Jacob and Moses» and the Testaments of the Twelve Patriarchs», en JONGE, M. DE, *Jewish Eschatology, Early Christian Christology and the Testaments of the Twelve Patriarchs. Collected Essays*, Brill, Leiden [etc.], 1991.
- JORDAAN, G. J. C. y NEL, P., «From Priest-King to King-Priest: Psalm 110 and The Basic Structure of Hebrews», en HUMAN, D. J. y STEYN, G. J. (eds.), *Psalms and Hebrews. Studies in Reception*, T&T Clark, New York-London, 2010, 229-40.
- KEESMAAT, S. C., «The Psalms in Romans and Galatian», en MOYISE, S. y MENKEN, M. J. J. (eds.), *The Psalms in the New Testament*, T&T Clark International, London-New York, 2004, 139-61.
- LARKIN, W. J., «Luke's use of the Old Testament in Luke 22-23», Ph.D., Durham University, 1974.
- LARSEN, D. J., «The Royal Psalms in the Dead Sea Scrolls», Ph.D., University of St Andrews, 2013 [<http://hdl.handle.net/10023/4292> (acceso: 21-02-19)].
- LOADER, W. R. G., «Christ at the Right Hand: Ps. 110:1 in the New Testament», *New Testament Studies* 24 (1977) 199-217.
- MANIS, A. M., «Melito of Sardis: hermeneutic and context», *GTR* 32 (1987) 387-401.
- MARGALIT, B., «The Legend of Keret», en WATSON, W. G. E. y WYATT, N. (eds.), *Handbook of Ugaritic Studies*, Brill Academic Publishers, Leiden-Boston-Köln, 1999, 203-33.
- MARÍN HEREDIA, F., «Los cinco libros del salterio», *Carthaginesia* VII (1993) 3-17.
- McKENZIE, J. L., «Aspetti del Pensiero Dell'Antico Testamento», en Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, y Roland E. Murphy *Nuovo Grande Commentario Biblico*, 2 ed., Queriniana, Brescia, 2002.
- «The Psalms in Matthew's Gospel», en MOYISE, S. y MENKEN, M. J. J. (eds.), *The Psalms in the New Testament*, T & T Clark International, London-New York, 2004, 61-82.
- MEEK, R. L., «Intertextuality, Inner-Biblical Exegesis, and Inner-Biblical Allusion: The Ethics of a Methodology», *Biblica* 95 (2014) 280-91.
- MILLER, G. D., «Intertextuality in Old Testament research», *Currents in Biblical Research* 9 (2011) 283-309.

- MORITZ, T., «The Psalms in Ephesians and Colossians», en MOYISE, S. y MENKEN, M. J. J. (eds.), *The Psalms in the New Testament*, T&T Clark International, London-New York, 2004, 181-95.
- NAGEL, P., «Coptic Translations of Old Testament», en *The Coptic Encyclopedia* 6 (1991) 1836-40.
- NORRIS, F. W., «Melito's motivation», *Anglican Theological Review* 68 (1986) 16-24.
- O'CALLAGHAN, R. T., «Echoes of Canaanite Literature in the Psalms», *Vetus Testamentum* 4 (1954) 164-76.
- OFER, Y., «The Aleppo Codex», en <http://aleppocodex.org/> (accedido 04-01-19).
- PÉREZ FERNÁNDEZ, M., «Literatura rabínica», en *Literatura judía intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella, 1996, 417-562.
- PIETERSMA, A., «The Edited Text of P. Bodmer XXIV», *The Bulletin of the American Society of Papyrologists* 17 (1980) 67.
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 2ª ed., PPC, Madrid, 1994.
- RENDSBURG, G. A., «Psalm CX 3B», *Vetus Testamentum* 49 (1999) 548-53.
- SANDERS, P., «Five Books of Psalms», en ZENGER, E. (ed.), *Composition of the Book of Psalms*, Peeters, Leuven-Paris-Walpole, 2010.
- SKINNER, J. L., «The Historical Superscriptions of Davidic Psalms: An Exegetical, Intertextual, and Methodological Analysis», *Dissertations* 1610, Andrews University, 2016.
- SOMMER, B. D., «Exegesis, Allusion and Intertextuality in the Hebrew Bible: A Response to Lyle Eslinger», *Vetus Testamentum* 46 (1996) 479-87.
- SUTTON, L., «A Trilogy of War and Renewed Honour? Psalms 108, 109 and 110 as a Literary Composition», Ph.D., University of Pretoria (Faculty of Theology), 2015 [<hdl.handle.net/2263/50795> (acceso: 18-XI-2018)].
- STUCKENBRUCK, L. T., «Melchizedek in Jewish Apocalyptic Literature», *Journal for the Study of the New Testament* 41 (2018) 124-38.
- SWETNAM, J., «Some Observations on the Background of מִלִּיטָה in Jeremiah 23,5a», *Biblica* 46 (1965) 29-40.
- TORRANCE, T. F., «Dramatic Proclamation of the Gospel: Homily on the Passion by Melito of Sardis», *GTR* 37 (1992) 147-63.
- TOURNAY, R. J., «Les relectures du psaume 110 (109) et l'allusion à Gédéon», *RB* 105 (1998) 321-31.
- VAN DER MEER, W., «Psalm 110: A Psalm of Rehabilitation?», en DE MOOR, J. C. y VAN DER MEER, W. (eds.), *The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry*, Academic Press, Sheffield, 1988, 207-34.
- VARO, F., «Hacia una «nueva» lectura cristiana de la Biblia», *Estudios Bíblicos* (Universidad de San Dámaso) 66 (2008) 195-215.
- VOGEL, A., «Studien zum Peschitta-Psalter: besonders im Hinblick auf sein Verhältnis zu Septuaginta», *Biblica* 32 (1951) 32-56.

- WATTS, R. E., «The Psalms in Mark's Gospel», en MOYISE, S. y MENKEN, M. J. J. (eds.), *The Psalms in the New Testament*, T&T Clark International, London-New York, 2004, 24-45.
- WILLIAMS, H. H. D., «The Psalms in 1 and 2 Corinthians», en MOYISE, S. y MENKEN, M. J. J. (eds.), *The Psalms in the New Testament*, T&T Clark International, London-New York, 2004, 163-80.
- WILSON, G. H., «King, Messiah, and the Reign of God», en FLINT, P. W., MILLER, P. D., y BRUNELL, A. (eds.), *The Book of Psalms: Composition and Reception*, Brill, Leiden; Boston, 2005, 391-406.
- «The Shape of the Book of Psalms», *Interpretation* 46 (1992) 129-42.
- WOAN, S., «The Psalms in 1 Peter», en MOYISE, S. y MENKEN, M. J. J. (eds.), *The Psalms in the New Testament*, T&T Clark International, London-New York, 2004, 213-29.
- WYATT, N., «Religion in Ancient Ugarit», en HINNELLS, J. R. (ed.), *A Handbook of Ancient Religions*, University Press, Cambridge, 2007, 109-60.
- ZENGER, E., «Dai salmi al Salterio», *Rivista Biblica* LVIII (2010) 5-34.
- «The Composition and Theology of the fifth Book of Psalms, Psalms 107-145», *Journal for the Study of the Old Testament* 80 (1998) 77-102.

## 1. INTRODUCCIÓN A LA CRÍTICA TEXTUAL DEL SALMO

**N**os adentramos ahora en el estudio exegético del Salmo 110. Este salmo destaca sobre otros textos del AT ya que se trata de uno de los más aludidos en el NT, si sumamos las citas directas y las indirectas. Las referencias a este salmo se concentran principalmente en los vv. 1 y 4, versículos que exigirán especial atención en nuestro estudio<sup>1</sup>.

La interpretación del Salmo 110 ha suscitado numerosas hipótesis y discusiones entre los investigadores. Esto se debe, en parte, a la difícil lectura que presenta el texto masorético transmitido<sup>2</sup>. El estudio exegético que nos disponemos a realizar está sujeto a estas dificultades y no pretende resolverlas definitivamente. Nuestro objetivo es presentar los principales argumentos y puntos de discusión sugeridos entre los estudiosos del salmo.

En la crítica textual nos valdremos del texto hebreo masorético (TM) y del texto griego de la Septuaginta (LXX). El acceso a estas fuentes se hará a través de los aparatos críticos disponibles: La Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS)<sup>3</sup> y la Septuaginta de Gottingen (LXT)<sup>4</sup>. Lamentablemente del Salmo 110 no nos ha llegado ningún testimonio procedente de los manuscritos del Mar Muerto<sup>5</sup>. Por tanto, como se verá más adelante, los testimonios textuales más antiguos para este salmo proceden de los manuscritos griegos (s. III-V d.C.).

El texto que ha llegado hasta nosotros del Salmo 110 se trata probablemente de una relectura hecha al escrito original, tanto en su traducción griega así como en la vocalización del texto hebreo realizada por la tradición masorética. Por tanto, el análisis que haremos de estas relecturas nos permitirá, en primer lugar, formular hipótesis sobre las distintas interpretaciones que pudo tomar el salmo en las diferentes épocas. Además, siguiendo a los estudiosos y comentaristas del salmo, apuntaremos las principales hipótesis sobre la Vorlage hebrea original.



Asimismo, en las otras traducciones antiguas podremos encontrar también vestigios de relecturas hechas al salmo. Esto vale para la *Vetus Latina*, la Vulgata de san Jerónimo, el Targum de los Salmos, la versión Siríaca y el Salterio Copto (Sahídico y Boháirico). En líneas generales, algunas de estas versiones estarán más acordes con la versión griega de los LXX y otras, en cambio, con el texto masorético. Sin embargo, como se verá en su momento, cada versión aportará particularidades al respecto, especialmente aquellas que testimonien una relectura de época cristiana.

### 1.1. *Recepción textual del salmo*

Examinaremos brevemente ahora la recepción textual del Salmo 110. Haremos un repaso de los manuscritos o códices preservados más antiguos que contengan el salmo y hayan servido para la transmisión textual. Para ello, nos serviremos del aparato crítico del TM (la BHS) como también del respectivo al texto griego de los LXX (la LXT)<sup>6</sup>.

#### 1.1.1. Los manuscritos hebreos más antiguos

La BHS reproduce el Códice de Leningrado (L), manuscrito medieval de la tradición tiberiense que se suele datar en el año 1008 d.C. La importancia de este códice –por lo que es privilegiado para la edición de la BHS– consiste en que es el manuscrito más antiguo conocido de la Biblia Hebrea completa. Según se indica en el colofón del códice, fue un solo hombre, Samuel ben Jacob, quien escribió, puntuó y proveyó la Masora para el manuscrito<sup>7</sup>.

Hoy en día contamos también con el Códice de Alepo, datado en el 930 d.C. y perteneciente a su vez a la tradición tiberiense de Ben Asher. En 1947 sufrió importantes daños durante las revueltas ocurridas en Siria como reacción a la resolución de la Naciones Unidas en crear el Estado de Israel. En consecuencia, fue ocultado hasta 1958, año en que fue sustraído de Siria para ser llevado a Israel. Actualmente es el códice más antiguo conservado, pero de modo incompleto ya que ha sufrido pérdidas parciales<sup>8</sup>. No obstante, por lo que se refiere a los salmos, se ha conservado gran parte del libro, incluyendo al Salmo 110. Por lo tanto, este códice será de gran utilidad al contrastarlo con el texto de la BHS que reproduce el Códice de Leningrado<sup>9</sup>.

Por último, y siguiendo las referencias de la BHS, hemos identificado que en su aparato crítico se ha servido de manuscritos hebreos del AT provenientes de la Geniza de El Cairo con el propósito de señalar las variantes

más importantes con respecto a L<sup>10</sup>. Estos testimonios son también de época medieval. Por desgracia aún no se encuentra disponible la totalidad de los manuscritos procedentes de la Geniza de El Cairo. Gran parte de este material ha sido adquirido por la Universidad de Cambridge, que está haciendo una inmensa labor por ponerlo a disposición a través de la web<sup>11</sup> –gracias a un complejo trabajo de reconstrucción, conservación y digitalización del contenido–.

Entre los mss. ya digitalizados, hemos dado con una hoja que contiene a Salmo 110. Según indicaciones generales proporcionadas por la Biblioteca Digital de Cambridge, se trataría de un manuscrito del siglo X d.C. Es un testimonio valioso que está escrito en texto hebreo consonántico (no incluye las vocales masoréticas). La hoja conservada recoge seis de los siete versículos del salmo y, para cada versículo, sólo la primera o primeras palabras –a excepción del primer versículo que se recoge íntegramente–<sup>12</sup>.

Todo lo anterior confirma que los testimonios más antiguos en lengua hebrea del Salmo 110 se remontan a los manuscritos medievales<sup>13</sup>. En contraste, de los testimonios griegos afortunadamente sí nos han llegado manuscritos anteriores. Este hecho otorga al texto griego un lugar relevante en la crítica textual. A nuestro entender, los LXX debe ser cotejado simultáneamente junto al texto hebreo en el estudio exegético del Salmo 110<sup>14</sup>. A continuación, especificaremos los manuscritos griegos con que contamos para el estudio exegético del salmo.

### 1.1.2. Los manuscritos griegos más antiguos

Basándonos en la edición crítica de los Salmos de la Septuaginta<sup>15</sup>, podemos señalar los manuscritos griegos más antiguos conservados que recogen a Salmo 110. Se trata de los siguientes:

- a) el *Códice Sináítico* –designado con «S», según las siglas dadas por Rahlfs–, datado en el siglo IV d.C.
- b) el *Códice Alejandrino* («A» en Rahlfs), del siglo V d.C.
- c) el *Códice de los salmos de la Colección Freer* («1219» en Rahlfs), del siglo V d.C.

Aparte de estos testimonios, también nos han llegado colecciones de papiros de la Biblioteca Bodmer que contienen salmos. En concreto, el Papiro Bodmer XXIV –cuya numeración es la «2110»– contiene un buen grupo de salmos comprendidos entre el 17,45 y el 118,44 (según numeración del TM: 18,45-119, 44)<sup>16</sup>. Datado entre finales del siglo III e inicio del IV d.C.<sup>17</sup>, se trataría del testimonio en griego más antiguo. Este papiro será un referente de especial interés, principalmente porque no es utilizado por Rahlfs en su aparato crítico al texto de los LXX<sup>18</sup>.

### 1.2. *Dificultades específicas en algunos versículos*

Dentro del estudio de la crítica textual, prestaremos especial atención a los vv. 3, 4 y 7 ya que, como se verá más adelante, presentan en las distintas versiones bíblicas variaciones de mayor entidad respecto al TM –especialmente entre el TM y la versión de los LXX–.

En los siguientes apartados desarrollaremos la crítica textual versículo por versículo. Llamaremos la atención en aquellos puntos más relevantes y discutidos. Asimismo, ofreceremos una traducción propia del texto tomando en cuenta los distintos matices según sea el caso.

### 1.3. *División comúnmente aceptada*

En Salmo 110 se pueden distinguir dos partes claramente diferenciadas: una que incluye los vv. 1 al 3 y la otra los restantes versículos, del 4 al 7. Cada parte es introducida por un oráculo emitido por Dios y dirigido a un tú<sup>19</sup>. La primera de ellas se introduce propiamente con un anuncio profético: נאום<sup>20</sup>. Por su parte, el segundo segmento se abre con un juramento: שבוע<sup>21</sup>.

Se ha planteado estructurar Salmo 110 de formas distintas<sup>22</sup>. Tomando en cuenta todas las propuestas, Allen sugiere destacar el paralelismo existente en las dos partes identificadas. En este sentido, nos situamos ante dos oráculos con sus correspondientes desarrollos. En ambas partes se pueden identificar conceptos duplicados. Es el caso de los nombres divinos יהוה-אדני (vv. 1-2 y vv. 4-5); la repetición de expresiones tales como «derecha» (vv. 1 y 5) y «en el día» (vv. 3 y 5). Además, es notorio cómo la segunda parte está marcada por la repetición de la preposición על (sobre) y, en cambio, la primera por el posesivo de segunda persona (-ך) También aparece la reiteración de palabras en versículos sucesivos, tales como «tus enemigos» (vv. 1-2), «machacar» (vv. 5-6) y «cabeza» (vv. 6-7)<sup>23</sup>.

Otros autores han sugerido una división tripartita si se considera el v. 3 como otro oráculo o como preparación del v. 4. Así el salmo quedaría dividido en tres estrofas (1-2/ 3-4 / 5-7)<sup>24</sup>. Por nuestra parte, y siguiendo a Zenger<sup>25</sup>, vamos a dividir el salmo según el siguiente esquema:

- I. El discurso divino: en el trono en compañía de YHWH.
  - 1 Cita de lo dicho por Dios
  - 2 Gobierno poderoso en Sion.
  - 3abc La gente en el conjunto sagrado.
  - 3de Rocío de la juventud

- II. El juramento divino: sacerdote como Melquisedec
- 4 Cita del juramento divino
  - 5 YHWH a la derecha del rey-sacerdote.
  - 6 Juicio entre las naciones de todo el mundo
  - 7 Victoria de YHWH.

Para la crítica textual, que emprendemos a partir del apartado siguiente, seguiremos esta división.

#### 1.4. *Estructura*

Algunos autores han sugerido que a cada parte del salmo le habría correspondido a una etapa redaccional distinta. Así la primera gran parte de la composición (vv. 1-3) debido a su marcada ideología real tendría su origen antes del exilio y haría una clara referencia al rey de Judá. En cambio, la segunda parte (vv. 4-6), centrada en el sacerdocio, tendría su origen en el postexilio<sup>26</sup>.

Por el contrario, para otros autores como Barbiero, el estudio de la estructura del Salmo 110 revela su fuerte carácter unitario. A continuación presentaremos los principales trazos de este análisis estructural que a nuestro juicio aporta claridad para abordar el estudio exegético del salmo<sup>27</sup>.

Como hemos apuntado en el subapartado anterior, después del título (v. 1a), en el salmo se pueden reconocer dos partes (vv. 1b-3 y 4-7). Cada una de estas partes puede, a su vez, dividirse en dos estrofas: v. 1b-e, vv.2-3, v. 4 y vv. 5-7. El inicio de cada estrofa está marcado por el tetragrámaton (en el v. 5 sustituido por la forma ידא). Con respecto a la persona que habla (voz) a lo largo de las estrofas, podemos anotar la siguiente relación:

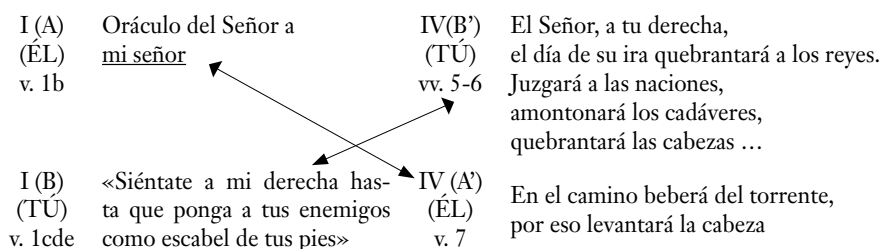
<i>voz</i>	<i>versículos</i>
Profeta (salmista)	1ab
YHWH	1cde
Profeta	2-3
Profeta (salmista)	4ab
YHWH	4cd
Profeta	5-7

El concepto del «día de YHWH» da también unidad a ambas partes. Primero aparece como el «día del poder» (v. 3) y después como el «día de la ira» (v. 5). También es posible demostrar una correspondencia estructural en relación con los protagonistas de la acción entre los párrafos compuestos por

los versículos 2-3 y 5-7. Así en los versículos 2 y 5, el protagonista es YHWH; en los vv. 3de y 7 es el Mesías; y en el v. 3abc el protagonista es el pueblo a quien se le contraponen «las naciones» en el v. 6.

v. 2 – YHWH (יהוה)	v. 5 – YHWH (יגדא)
v. 3abc – pueblo (עמם)	v. 6 – pueblo (גוים)
v. 3de – Mesías	v. 7 – Mesías

El estudio de la estructura del salmo nos lleva a reconocer la unidad de su composición. Todo el salmo es simultáneamente real, sacerdotal y mesiánico. Mostremos, para finalizar, la correspondencia entre el I y IV párrafo traído a la luz por Barbiero. Se trata del discurso con respecto al Mesías («mi señor») que aparece en tercera y segunda persona.



### 1.5. Traducción propuesta del salmo

Aunque se explicará a lo largo del análisis, adelantamos la traducción propuesta al tiempo que hacemos más visible la estructura unitaria del salmo.

Voz	Traducción	Sujeto
Salmista	<sup>1a</sup> Salmo de David <sup>1b</sup> Oráculo del Señor (Yhwh) a mi señor:	Él (Mesías)
Yhwh	<sup>1cde</sup> «Siéntate a mi diestra mientras coloque a tus enemigos como estrado para tus pies».	Tú
Salmista	<sup>2</sup> Tu vara poderosa enviará El Señor desde Sion, domina en medio de tus enemigos. [o bien: <sup>3abc</sup> Tu pueblo hará ofrendas voluntarias en el día de tu poder, en esplendores de santidad, Yhwh] <sup>3de</sup> desde el seno de la aurora para ti es el rocío de tu juventud [o bien: de un vientre antes de la aurora como al rocío te he engendrado].	Tú
Salmista	<sup>4ab</sup> Ha jurado el Señor y no se arrepentirá	–
Yhwh	<sup>4cd</sup> «tú eres sacerdote para siempre según la manera de Melquisedec».	Tú
Salmista	<sup>5</sup> El Señor a tu diestra está, derrotó en el día de su ira reyes. <sup>6</sup> El juzgará entre las naciones, llenó de cadáveres, destruyó la cabeza sobre el territorio extenso.	Él
	<sup>7</sup> Del torrente en el camino beberá, por tanto, levantará la cabeza.	Él (Mesías)

## 2. EL DISCURSO DIVINO: EN EL TRONO EN COMPAÑÍA DE YHWH (VV. 1-3)

<sup>1</sup>Salmo de David. Oráculo del Señor a mi señor: «Siéntate a mi diestra mientras coloque a tus enemigos como estrado para tus pies». <sup>2</sup>Tu vara poderosa enviará El Señor desde Sion, domina en medio de tus enemigos. <sup>3</sup>Tu pueblo bará ofrendas voluntarias en el día de tu poder; en esplendores de santidad, desde el seno de la aurora para ti es el rocío de tu juventud [o bien: de un vientre antes de la aurora como al rocío te he engendrado].

(Sal 110,1-3)<sup>28</sup>

A partir de este apartado analizaremos, versículo a versículo, el contenido del Salmo 110. Lo haremos simultáneamente para el texto hebreo como para el griego. Por tanto, en primer lugar, transcribimos el texto en ambas lenguas con sus respectivas traducciones al castellano<sup>29</sup>. Agregamos, como referencia, la traducción litúrgica<sup>30</sup>. A continuación, tomando como base el texto hebreo, por nuestra parte propondremos una traducción al castellano. Para esta traducción nos fijaremos en algunos de los matices a mencionar en el análisis exegético del versículo<sup>31</sup>.

Nos fijaremos en aquellas expresiones y palabras que presenten mayor dificultad de comprensión –en la gramática o en la interpretación–. En algunos puntos, ciertos autores proponen una lectura distinta a la del TM –y más compatible con el texto griego– vocalizando de forma diferente el texto consonántico. Valoraremos estas aportaciones y las tomaremos en cuenta en la medida en que sean de utilidad para la comprensión del salmo.

## 2.1. Cita de lo dicho por Dios (Sal 110,1)

**Sal 109,1 (LXT)**

τῷ Δαυιδ ψαλμός  
εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου κάθου ἐκ  
δεξιῶν μου  
ἕως ἂν θῶ τὸς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν  
ποδῶν σου

**Traducción del griego<sup>32</sup>:**

De David, salmo.  
Dijo el Señor a mi señor:  
«Siéntate a mi diestra,  
hasta que ponga a tus enemigos como  
escabel de tus pies»

**Sal 110,1 (BHS)**

לְדָוִד מְזֻמָּוֹר  
נְאֻם יְהוָה | לְאַדְנִי יְשֵׁב לְיְמִינֵי  
עַד־אַשְׁשִׁית אֲיָבִיךָ הַדָּם לְרַגְלֶיךָ

**Traducción del hebreo<sup>33</sup>:**

De David. Salmo.  
Oráculo del Señor a mi señor: «Siéntate  
a mi derecha hasta que ponga a tus  
enemigos como estrado de tus pies»

**Traducción litúrgica<sup>34</sup>:**

Salmo de David. Oráculo del Señor a mi Señor: «Siéntate a mi derecha, y haré de tus enemigos estrado de tus pies».

**Traducción propuesta (Sal 110,1):**

Salmo de David

Oráculo del Señor (YHWH) a mi señor: «Siéntate a mi diestra mientras coloques a tus enemigos [como] estrado para tus pies».

## 2.1.1. El título: «De David»

Setenta y tres salmos contienen este mismo título («le-Dawîd»)<sup>35</sup>. Muchos otros hacen también referencia a David en sus encabezados, ya sea como autor del salmo o como objeto al que está dirigido parte de su contenido<sup>36</sup>. El título «De David» inserta a Salmo 110 en una *trilogía sálmica*, junto a los salmos 108 y 109. Los tres salmos conectan así con el rey de David en sus respectivos títulos.

En el texto hebreo, al nombre propio de *David* le precede la preposición *lámed*. ¿Estamos delante de lo que se conoce como *lámed auctoris* para indicar el autor de la composición? Según la gramática de Joüon cuando un sustantivo propio determinado es seguido de un nombre indeterminado entonces el genitivo se evita habitualmente y es remplazado por *lámed*<sup>37</sup>. Es el caso en Salmo 110 pero dado en un modo transpuesto: al sustantivo propio, David, le sigue un nombre indeterminado, *mizmôr* (מִזְמוֹר). Por tanto, ¿es permitido en este caso aplicar la función de genitivo a la *lámed* inicial?<sup>38</sup>

Curiosamente la versión griega lee τῷ Δαυιδ ψαλμός, utilizando el artículo determinado en dativo en lugar del esperado genitivo de pertenencia que mostraría mejor la autoría davídica. ¿Era la intención del traductor referirse a David no tanto como el autor del poema sino como sujeto al cual se dirigía la composición –i.e. «Para David» o «acerca de David»–? De ser así, el traductor griego está interpretando la *lámed* hebrea como mera preposición.

Es difícil sacar conclusiones definitivas al respecto, especialmente cuando sabemos que la mayoría de los salmos referidos a David utilizan esta misma expresión en dativo. El artículo en genitivo – τοῦ Δαυιδ– aparece solo excepcionalmente en títulos de pocos salmos de la versión griega<sup>39</sup>. En cuanto al orden exacto de la frase, tal como aparece en Salmo 110 (109), lo encontramos únicamente en otros cuatro salmos<sup>40</sup> – y solo en Salmo 101 (100) se recoge al inicio del poema<sup>41</sup>.

Más allá de las disquisiciones con respecto a los títulos de los salmos, que daría para un estudio propio<sup>42</sup>, podemos señalar que tal título –τῷ

Δαυιδ ψαλμός / מזמור לדוד – puede aludir a David como autor del poema («de David»)<sup>43</sup> o también evocar un hecho acontecido en la vida del rey («acerca de David») o incluso insinuar un motivo escatológico-mesiánico en referencia a un rey que se espera («para David»)<sup>44</sup>. Es posible que cada interpretación se ajuste a un momento histórico concreto. En los Evangelios Sinópticos, por ejemplo, al citar este salmo y ponerlo en boca de Jesús, los hagiógrafos destacan la autoría davídica ya que advierten que se trata de un salmo pronunciado por boca del rey<sup>45</sup>.

Como se puede advertir Salmo 110 pertenece a una de las colecciones davídicas que integran el Libro de los Salmos. Con todo, Salmo 110 no nos presenta la figura histórica de David, como sí lo hacen otros salmos davídicos<sup>46</sup> que conectarían mejor con el libro de Samuel o de los Reyes<sup>47</sup>. Salmo 110 podría referirse al «nuevo David» a quien Dios quiere restituir en el trono para siempre. Por ende, la preposición junto al nombre David podría interpretarse así: «para ‘el nuevo’ David»<sup>48</sup>. De este modo adquiere un matiz escatológico que acentúa el carácter profético del salmo.

En este sentido, Allen alude a la presencia de un tono escatológico en el conjunto davídico de los Salmo 108-110. Esta colección se abriría con un himno escatológico vaticinando la futura salvación de Israel de sus enemigos. El valor del Salmo 109 sería el de una oración cargada de esperanza escatológica basada en el amor leal de Dios. El matiz mesiánico del Salmo 110, con sus oráculos proféticos, aseguraría una victoria imprevista sobre los enemigos y el triunfo definitivo del pueblo de Dios. De manera que se da una respuesta a las peticiones del Salmo 109 y se confirman las promesas divinas hechas en Salmo 108<sup>49</sup>.

### 2.1.2. La palabra profética: «Oráculo del Señor»

A continuación del título, el salmista introduce su discurso con el sustantivo דְבַר cuyo significado original es el de «declaración» o «susurro proferido»<sup>50</sup>. Al estar en estado constructo junto al nombre de Dios (יהוה) se convierte en una expresión utilizada en la Biblia para manifestar que lo declarado es un discurso divino<sup>51</sup>. Esta expresión la encontramos extendida en la literatura profética. En los oráculos de Jeremías, por ejemplo, es utilizada con frecuencia de modo que en su discurso se distingue aquello que procede de la boca del Señor<sup>52</sup>. En las lenguas romances se suele traducir con la expresión «oráculo del Señor».

Este matiz profético del texto hebreo es menos evidente en la versión griega que traduce con el verbo λέγω conjugado en aoristo (εἶπεν). En efecto,



el griego introduce un discurso directo de modo que el salmista cita concisamente lo dicho por el Señor. En cierto sentido se pierde ese carácter profético con que el salmista aparece como mediador de la palabra Dios en el TM. De modo análogo, el verbo utilizado por la Vulgata, el Targum de los Salmos y el Salterio Copto, es equivalente al verbo griego λέγω.

En nuestra opinión el TM utiliza un término que expresa bien la idea de fondo: que el Señor ha hablado proféticamente a través del salmista. En este sentido, asistimos a la enunciación de un «oráculo», término que expresa adecuadamente el discurso divino y su transmisión por parte de un ministro<sup>53</sup>. Hay que reconocer, sin embargo, que esta idea es menos patente en las otras versiones bíblicas de los salmos.

Por su parte, Hilber lleva a cabo un estudio sobre la presencia profética en el culto a través de los salmos<sup>54</sup>. Para apoyar sus argumentos, Hilber se basa en testimonios extrabíblicos. En concreto en la profecía asiria que pudo servir de modelo a la literatura surgida en Israel. En el caso del Salmo 110, el carácter profético es reflejado con exactitud en todo el discurso del salmo. Lo anterior también se deriva de las similitudes estilísticas e ideológicas con la profecía asiria<sup>55</sup>. Y concluye:

Las profecías asirias atestiguan la existencia de una profecía cultural y real en el siglo VII en una sociedad bastante cercana a Israel y Judá. Con respecto al Salmo 110, ofrecen rasgos estilísticos y de crítica de las formas que pueden ser comparadas y que influyen en las cuestiones de la naturaleza, la forma, el escenario y la fecha del salmo. Sobre la base de estas similitudes, el Salmo 110 debe clasificarse como una profecía de entronización cultural unificada que data del período monárquico<sup>56</sup>.

### 2.1.3. Oráculo dirigido al rey: «a mi señor»

El ministro del «oráculo de YHWH» se dirige hacia un sujeto al que llama «su señor». En el texto hebreo se puede percibir claramente la diferencia entre la palabra que proviene de Dios (יהוה) y a quien está dirigida esa palabra (אדני). La cuestión importante aquí será determinar quién es ese otro «mi señor» (אֲדֹנָי) del que habla el salmista. Para ello haremos un breve recorrido a través de las principales teorías esbozadas por los investigadores acerca del contexto propio de este salmo.

Según los comentaristas, son dos las motivaciones principales de este salmo: un contexto bélico y la ceremonia de entronización del rey. Ambos motivos remitirían a un estadio primitivo del texto, probablemente de la época

de la monarquía, previo al exilio en Babilonia. Por un lado, puede tratarse de un himno que canta la victoria de una guerra<sup>57</sup>. Por otra parte, si el salmo se engloba dentro del conjunto de los salmos reales<sup>58</sup>, entonces la ceremonia de entronización sería el contexto original adecuado<sup>59</sup>.

Con la información con que contamos, no podemos apuntar a uno de estos contextos como definitivo. Más si se tienen en cuenta los motivos sacerdotales que presenta el salmo en su versículo cuarto. Posiblemente el salmo contenga tradiciones pre-israelitas del rito de entronización que provenían de la antigua ciudad jebusea de Jerusalén, según sostiene Kraus<sup>60</sup>. La referencia a la figura de Melquisedec como rey y sacerdote (Gn 14,18) –a quien se identifica con el pueblo jebuseo jerosolimitano– justificaría el lenguaje sacerdotal del salmo<sup>61</sup>. Zenger, por su parte, opina que la redacción final del salmo, preparada para ser introducida en una colección concreta, se llevó a cabo en el post exilio. Su redactor, o compilador final, sirviéndose de elementos anteriores, lo habría compuesto de tal modo que formara una trilogía junto a los salmos 108 y 109<sup>62</sup>.

Más allá de lo que se pueda decir de su contexto original, algo parece claro y es que el salmo está dirigido a uno que hace las veces de rey o las hará. Parece que ese «señor», a quien el salmista tiene delante, es el rey que ha alcanzado una victoria o a quien esta se le augura.

Trataremos a su debido momento lo concerniente a los motivos sacerdotales presentes en este salmo (cf. apartado 3.1).

#### 2.1.4. Sentarse a la diestra del Señor: «siéntate a mi derecha»

La orden imperativa de sentarse a la derecha del Señor –del verbo יָשַׁב– no deja de ser sorprendente. No contamos con paralelos directos en la literatura bíblica en que se ordene o se sitúe al rey a la derecha de Dios –quien estaría sentado en su propio trono–. Del mismo modo la expresión griega «κάθου ἐκ δεξιῶν μου» es única en la Septuaginta. El imperativo «κάθου» –del verbo κάθημαι– raramente es empleado por los LXX. En resumen, la orden emitida por el salmista es una fórmula que no encuentra comparación con otros casos del griego del AT, desde la perspectiva sintáctica, estilística y semántica<sup>63</sup>.

El asiento a la derecha de Dios, no se trataría sólo de un puesto de honor, sino de un segundo trono a la derecha del Señor. Además, el verbo griego κάθημαι tiene un carácter de permanencia y por tanto puede aplicarse al desempeño de una función duradera en el tiempo. Es el caso del rey que sentado en su trono gobierna desde dicha posición. También es la posición del juez que

va a celebrar un proceso judicial o de quien en una asamblea pública delibera o celebra una sesión<sup>64</sup>.

Ahora bien, ubicarse a un costado de la divinidad no era una imagen extraña para las culturas del Oriente Medio. Existen representaciones pictóricas al respecto. Algunos investigadores han señalado, entre otros, los siguientes ejemplos:

- a) En una tumba de la necrópolis de Abd el-Qurna, en la orilla oeste del Nilo en Tebas (Egipto), se encontró una pintura en la que aparece el faraón sentado en el muslo derecho del dios y tiene bajo sus pies, como estandarte, a nueve enemigos<sup>65</sup>.
- b) En un textougarítico se hace referencia a una silla puesta como asiento a la diestra del dios *Baal*<sup>66</sup>.
- c) En textos mesopotámicos es común representar al gobernador delante de la deidad entronizada. Por ejemplo, en la estela del Rey Hammurabi se presenta al rey delante del dios-sol *Shamash* recibiendo de él sus insignias reales<sup>67</sup>.
- d) También es ilustrativo el relieve del asedio de Senaquerib a la ciudad de Laquis. Se puede ver al rey sentado en su trono mientras delante de él se sucede el asedio a la ciudad. Hay un detalle interesante en el trono del rey que puede pasar desapercibido. La parte lateral del trono—donde se observa el escabel y el reposabrazos— está dividida en tres estratos horizontales. En cada espacio se pueden distinguir a cautivos israelitas que están sosteniendo el trono y el reposabrazos—dos grupos sostienen directamente el trono mientras que el tercero sostiene el reposabrazos—<sup>68</sup>.

Como se puede concluir de estos ejemplos, no era extraño en la iconografía de la época la imagen del rey que está ubicado delante del trono de la divinidad—o a su lado— y, además, que sus enemigos sean representados como estrado para sus pies. Sentarse a la diestra del Señor implica, de algún modo, la aparición de un escabel puesto a los pies del trono. En definitiva, este primer versículo alude implícitamente a la imagen del trono de Dios.

Por tanto, adquiere fuerza la imagen del rey que entronizado participa del poder en el trono de Dios. Esta idea será un punto de conexión con la literatura intertestamentaria, como se verá en el tercer capítulo. Para el lenguaje bíblico, el trono de Dios es desde donde se ejerce el dominio universal y cósmico<sup>69</sup>. El rey participa del gobierno que es propio del Señor<sup>70</sup>. Si Sal-

mo 110 pertenece a los salmos reales, como tradicionalmente se ha clasificado y sostienen la mayoría de los comentaristas, encajaría adecuadamente con la ceremonia de entronización del rey<sup>71</sup>. En dicha ceremonia, la imagen del rey que, sentándose a la derecha del trono de Dios, participa del gobierno del Señor sobre el pueblo y las naciones vecinas sería muy expresiva de la visión teocéntrica de Israel.

#### 2.1.5. Los enemigos como escabel: «mientras coloque a tus enemigos como estrado para tus pies»

Prestaremos atención a la preposición (כִּי), que en el griego de la Septuaginta corresponde a la preposición ἕως y en el latín de la Vulgata al *donec*<sup>72</sup>. Se trata, en el texto hebreo, de una preposición cuyo significado se refiere a una distancia en sentido espacial y temporal<sup>73</sup>. En esta línea, Zenger propone traducir con el «mientras»<sup>74</sup>, adverbio que recalcaría más el carácter teocéntrico del salmo<sup>75</sup>.

Si admitimos la ceremonia de entronización como el contexto más adecuado del salmo, el «mientras» estaría más acorde a un rey que es invitado en el presente a situarse al costado del Señor, mientras este lleva a cabo el dominio de los enemigos. De manera que la entronización no se posterga a un futuro indeterminado, cuando los enemigos hayan sido sometidos de facto. En efecto, los siguientes versículos pueden ser entendidos como una invitación dirigida al rey a efectuar el dominio con el poder del Señor.

Habría que decir también que el verbo principal de la frase כִּי al encontrarlo en imperfecto de la forma *qal*<sup>76</sup>, señala una acción que permanece abierta en el presente. Esto quiere decir que los eventos se suceden en el tiempo, el rey puede sentarse a la diestra de Dios aun cuando los enemigos están siendo sometidos, tendidos en el suelo, literalmente<sup>77</sup>. Por su parte, el griego utiliza un verbo en aoristo subjuntivo (θω del verbo τίθημι) y en la traducción al castellano lo encontramos en subjuntivo presente que concuerda mejor con el «hasta que» precedente.

Por último, hacemos una mención al sustantivo עֲרֹבֹת. Su significado no tiene mayores dificultades: estrado, solio, escabel, trono<sup>78</sup>. Se trata de un objeto que sirve para apoyar los pies, una especie de taburete. Se utiliza en la literatura bíblica de manera figurativa. Por ejemplo, el mundo –y también el templo– es el estrado de los pies del Señor cuyo trono está en el Cielo (cf. Is 6,1 y 66,1). En los salmos el estrado se presenta como el espacio ante el cual el hombre debe dar culto a Dios (cf. Sal 99,5 y Sal 132,7)<sup>79</sup>.

2.2. *Gobierno poderoso en Sion (Sal 110,2)***Sal 109,2 (LXT)**

ράβδον δυνάμεώς σου ἔξαποστελεῖ κύριος ἐκ  
Σιων  
καὶ κατακυρίευε ἐν μέσῳ τῶν ἐχθρῶν σου

**Sal 110,2 (BHS)**

מִטְּהַעֲזָרָה יְשַׁלַּח יְהוָה מִצִּיּוֹן  
יָדָה בְּקֶרֶב אֹיְבֵיךָ

**Traducción del griego:**

La vara de tu poder enviará el Señor desde  
Sion,  
y ejerce tu dominio en medio de tus  
enemigos.

**Traducción del hebreo:**

El Señor extenderá desde Sion el poder de  
tu cetro:  
«Domina en medio de tus enemigos».

**Traducción litúrgica:**

Desde Sión extenderá el Señor el poder de tu cetro: somete en la batalla a tus enemigos.

**Traducción propuesta (Sal 110,2):**

Tu vara poderosa enviará El Señor desde Sion,  
domina en medio de tus enemigos.

El versículo primero había concluido con una orden imperativa («tú siéntate...»). Este segundo, en cambio, retoma el hilo de la narración en tercera persona, pero cerrará el versículo también con una orden imperativa («tú domina...»). El salmista permite este tipo de giros con el fin de introducir el discurso directo en primera persona<sup>80</sup>.

A nuestro juicio, son significativos estos cambios teniendo en cuenta el carácter profético del salmo. El salmista se permite, sin necesidad de cambiar el motivo del discurso ni su naturaleza, citar textualmente o parafrasear las palabras procedentes del Señor. Este modo de proceder es típico de los oráculos transmitidos en los libros proféticos y se puede también observar aquí, en las distintas partes de este salmo<sup>81</sup>.

## 2.2.1. La vara poderosa que desde Sion enviará el Señor

Esta «vara poderosa» (מִטְּהַעֲזָרָה) dentro de un contexto marcadamente real puede traducirse por «cetro». Además, recuerda la imagen veterotestamentaria de la vara de Aarón y de Moisés (Ex 7,8-14). En sí misma esta expresión es un tanto inusual<sup>82</sup>. Si bien el cetro es algo propio del rey, queda claro que le viene dado del Señor. Así en algunas de las versiones derivadas del griego de la Septuaginta, este báculo permanece indeterminado y el pronombre es colocado en dativo o acusativo –no en el posesivo del TM: «tu vara...»–. Precisa-

mente estas versiones leerían algo semejante a: «un cetro de poder te enviará el Señor desde Sion»<sup>83</sup>.

Es preciso recordar que con su «ῥάβδος δυνάμεώς» Moisés obró prodigios en favor del Pueblo de Israel<sup>84</sup>. Quien posee un instrumento como ese ejerce un poder que le viene participado del Señor. Es el bastón de mando y el cetro del que gobierna (cf. Sal 45,7), pero también en la Biblia puede hacer referencia al cayado del pastor con el que apacienta al rebaño (cf. Mi 7,14)<sup>85</sup>.

### 2.2.2. Dominar en medio de los enemigos

En primer lugar sorprende este uso del imperativo con el que se manda ejercer un dominio (הִרְרָה)<sup>86</sup>. ¿Quién es, por tanto, quien pronuncia en este punto un discurso categórico, el salmista o el mismo Señor? Es posible que exista una conexión con el v. 1, en donde al citar el oráculo divino se da también una orden en imperativo («¡sientate...!»). Podría tratarse, por consiguiente, del mismo Señor que dirige tal orden. No obstante, y quizá a modo de aclaración, la Septuaginta y algunos mss. hebreos de la Geniza de El Cairo agregan la conjunción «y» (καὶ/ו), homogenizando ambas frases en un discurso único emitido por el salmista<sup>87</sup>.

El verbo הִרְרָה expresa comúnmente el ejercicio de una autoridad, de un gobierno o dominio<sup>88</sup>. Además, se puede aplicar a quien realiza una labor de supervisión en nombre de otro. En efecto, no se refiere sólo al gobierno del rey –ya que en tal caso existen verbos alternativos propios, como מִשַׁל o מִלַּךְ– sino también a la tarea encomendada por Dios al hombre en la creación (cf. Gn 1,26.28). Por lo tanto, este verbo no hace referencia a una función exclusiva del gobernante, puede también ejercitarla un subordinado a quien se le encomienda la supervisión o un encargo de administración en nombre de un superior<sup>89</sup>.

En consecuencia, no se le otorga al rey un dominio absoluto y despótico, más bien se trata de una autoridad que ejerce participando de un poder que le viene exclusivamente del Señor. En último término, el salmista deja claro que el gobierno ejercido por el que hará cabeza es colaboración del dominio universal de Dios sobre el Pueblo y las naciones.

### 2.3. *En el día del poder, el rocío de la juventud (Sal 110,3)*

Nos adentramos ahora en el estudio del tercer versículo. Como se verá, este presenta mayores dificultades en su lectura e interpretación. La versión de los LXX discrepa de la lectura vocalizada que hace el TM<sup>90</sup>. Para el análisis del

versículo, seguiremos la división propuesta en el primer apartado del presente capítulo (cf. epígrafe 1.3.). A saber:

vv. 3abc La gente en el conjunto sagrado  
*Tu pueblo hará ofrendas voluntarias en el día de tu poder; en esplendores de santidad,*

vv. 3de Rocío de la juventud  
*desde el seno de la aurora para ti es el rocío de tu juventud [o bien: de un vientre antes de la aurora como al rocío te he engendrado].*

(Sal 110,3)

### 2.3.1. La gente en el conjunto sagrado (Sal 110,3<sup>abc</sup>)

<b>Sal 109,3<sup>abc</sup> (LXT)</b>	<b>Sal 110,3<sup>abc</sup> (BHS)</b>
μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου ἐν ταῖς λαμπρότησιν τῶν ἁγίων	עֲמַךְ נִדְבַתְּ בְּיוֹם הַיְלֹדֶת בְּהַדְרֵי קִדְשׁ
<b>Traducción del griego:</b>	<b>Traducción del hebreo<sup>91</sup>:</b>
Contigo está el mando en el día de tu poder en los esplendores de los santos,	Tu pueblo es generosidad en el día de tu fuerza, en esplendor [ <i>sic.</i> ] sagrado,
<b>Traducción litúrgica:</b>	
Eres príncipe desde el día de tu nacimiento entre esplendores sagrados;	
<b>Traducción propuesta (Sal 110,3<sup>abc</sup>):</b>	
Tu pueblo hará ofrendas voluntarias en el día de tu poder, en esplendores de santidad, (...)	

Esta primera parte del versículo se presenta, a primera vista, un tanto oscura. Se nos escapa aquello que el autor intenta transmitir o describir, quizá por una cierta falta de coherencia interna entre los términos del versículo.

En esta primera parte del versículo, la diferencia más notable entre la versión griega y la hebrea se da al principio. Por un lado, el hebreo hace referencia a las ofrendas del pueblo (עֲמַךְ נִדְבַתְּ) y, en cambio, el griego apunta a una cosa distinta: μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ («contigo es/está el principio»). ¿A qué se debe que tales lecturas sean diferentes? ¿Es posible acomodar la lectura hebrea a la griega si se vocalizara el texto de forma distinta? Adelantamos que tal compatibilización no es del todo posible, pero sí se puede aportar algunas luces a partir de otras posibles vocalizaciones.

Secundando al aparato crítico de la BHS, existe una vocalización del texto hebreo que pudo estar en el origen de la traducción griega. Se trata de la siguiente fórmula: עִמָּךָ יְדָבַר<sup>92</sup>, cuyo significado aproximado es: «contigo están los honores...»<sup>93</sup>. De tal modo que, en la versión griega, el sustantivo ἀρχή (ἤς) tomaría el sentido de «primero en importancia» –jefe, mando, poder o autoridad–<sup>94</sup>. Aplicando esta acepción, la frase encuentra mayor sentido y concuerda mejor con el versículo anterior donde se ha prometido el dominio. En definitiva, el texto griego podría interpretarse de este modo: «contigo [está] la preeminencia en el día de tu poder (...)».

A su vez, Zenger<sup>95</sup>, apoyándose en otros autores, también propone una vocalización distinta a la del TM en esta parte del versículo. Son propuestas que intentan enlazar mejor las dos partes de este tercer versículo<sup>96</sup>. Resumamos a continuación las proposiciones planteadas por el exégeta alemán.

a) בְּיּוֹם הַיְלֵךְ («en el día de tu poder»): con una vocalización distinta y cambiando la *jet* por una *bei* podría dar lugar a la frase siguiente: «en el día de tu nacimiento (parto)» (בְּיּוֹם הַיְלֵךְ)<sup>97</sup>. Ahora bien, este tipo de vocalización no se encuentra en ninguna otra parte del texto Bíblico. En general siempre se hace referencia al «poder», así como viene interpretado por el TM<sup>98</sup>.

b) בְּהַרְרֵי־קֹדֶשׁ («en los esplendores de santidad»). Si se cambia la primera *dálet* por una *resh* permitiría la siguiente vocalización בְּהַרְרֵי־קֹדֶשׁ: «en las montañas sagradas». Esta forma aparece atestiguada en Sal 87,1 (i.e.: «... en los montes santos están sus cimientos»). Esta lectura se adhiere mejor a conceptos como «nacimiento» y «rocío» aparecidos en la siguiente frase del versículo (v. 3<sup>de</sup>)<sup>99</sup>.

Estas propuestas revelarían, en opinión de Zenger, una lectura del texto hebreo anterior a la relectura hecha por la tradición masorética. En consecuencia, la vocalización masorética del texto perseguiría insertar a Salmo 110 en una trilogía davídica (junto a los Salmos 108 y 109). Según esta lectura, el versículo 3abc presenta un paralelismo con otros pasajes bíblicos. Tal es el caso de Sal 29,2 y 96,9, así como Jc 5,2 y 2 Cr 20,21 y, de manera especial, con 1 Cr 16,29<sup>100</sup>.

Gran parte de la dificultad que presenta el versículo tercero, en particular esta primera parte, es la ausencia de un verbo. Debemos deducir, al menos para el texto hebreo, que se trata de una frase nominal.

Más allá de las propuestas que puedan presentarse, toda la frase resulta un tanto oscura. Los conceptos no siguen una lógica que permita relacionarlos. Algunas de las posibilidades del hebreo consonántico podrían dar como resultado una serie de combinaciones como las que siguen a continuación –



en donde las celdas de una columna pueden combinarse indistintamente con otra de la siguiente columna–:

Sal 110,3 <sup>a</sup>	Sal 110,3 <sup>b</sup>	Sal 110,3 <sup>c</sup>
Tu pueblo [hace]	ofrendas voluntarias	en el día de tu poder
		en esplendores de santidad
Contigo [están]	los honores	en el día de tu nacimiento
		en las montañas sagradas

Así, por ejemplo, podría leerse «Tu pueblo hará ofrendas voluntarias en el día de tu nacimiento, en las montañas sagradas» o también «Contigo están las ofrendas voluntarias en el día de tu poder, en las montañas sagradas», y así sucesivamente hasta dieciséis distintas combinaciones.

Podemos proponer una traducción del griego de este versículo más acorde con el sentido del texto hebreo. Así leeríamos: «contigo [está] la primacía en el día de tu poder en los esplendores de los santos».

Por nuestra parte vamos a retener la lectura propuesta por el TM. No obstante, son de interés las conjeturas hechas en este epígrafe, especialmente en la medida en que puedan arrojar luces para comprender la segunda parte del versículo que a continuación analizaremos. En este sentido, algunas de las posibilidades señaladas evocan con mayor claridad una imagen cultural. Baste, como muestra, este trinomio: presencia («contigo») – templo («montañas») – ofrendas («voluntarias»).

### 2.3.2. «El rocío de tu juventud»/«como al rocío te he engendrado» (Sal 110,3<sup>de</sup>)

Sal 109,3 <sup>de</sup> (LXT)	Sal 110,3 <sup>de</sup> (BHS)
ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε	מִרְחֵם מְשֻׁהָר לְךָ טֶל יְלֻדְתִּיךָ
<b>Traducción del griego:</b>	<b>Traducción del hebreo<sup>101</sup>:</b>
de un vientre antes que el lucero de la mañana <u>te hice nacer</u> [te he engendrado].	del (desde el) seno de la aurora, a ti el rocío de tu juventud.

#### Traducción litúrgica:

yo mismo te engendré, desde el seno, antes de la aurora».

#### Traducción propuesta (Sal 110,3<sup>de</sup>):

- [Opción 1] desde el seno de la aurora para ti es el rocío de tu juventud.  
[Opción 2] de un vientre antes de la aurora como al rocío te he engendrado.

De la comparación de ambas versiones, llama la atención a primera vista que los LXX lea «yo te he engendrado» en vez de «tu juventud», como lo hace el TM. La Septuaginta hace uso del verbo «engendrar» en aoristo<sup>102</sup>.

La vocalización del sintagma hebreo ילדתך admite la posibilidad de sostener ambas lecturas. Una vocalización tal que concuerde con la lectura hecha por la Septuaginta se ve confirmada en Sal 2,7 del TM (יְלִדְתִּי). En este sentido, la lectura sustentada por los LXX es compatible con el texto consonántico del TM.

Es preciso mencionar, además, que esta lectura hecha por los LXX también la encontramos en otros manuscritos hebreos medievales del AT, asimismo en Orígenes (‘Ο ‘Εβραϊος) y en la versión siríaca del AT (Pešitta)<sup>103</sup>. Ahora bien, en el TM, el sintagma ילדתך es precedido por

לך טל<sup>104</sup>. Si aceptamos que el hebreo adopta este sintagma como forma verbal («engendrar») –así como lo hace los LXX junto con los otros testimonios apuntados–, ¿qué vía de solución puede proponerse para que la frase en hebreo concuerde en su totalidad? En resumen, ¿cómo hacer concordar la forma verbal adoptada ילדתך con los sintagmas que le preceden (לך טל)?

La BHS propone que la forma primitiva posiblemente pudo ser קָטַל, «como el rocío». La tradición masorética lo habría separado de tal forma que compaginara mejor con el ילדתך vocalizado como «juventud». De modo que la frase vocalizada en un sentido fuera toda ella coherente: «para ti el rocío de tu juventud».

Con respecto al componente לך טל, se pueden señalar tres posibles causas por las que los LXX no lo tradujeron<sup>105</sup>:

(1) Estas palabras no estaban testimoniadas en su *Vorlage* y habrían sido más tarde añadidas por el TM que pretendía direccionar la interpretación del salmo más acorde con Os 6,2ss., Joel 2,2 y Sal 133(132),3<sup>106</sup>.

(2) Los LXX las habrían omitido intencionalmente al no haber comprendido su fuente. De este modo, el propósito principal era el de transmitir un texto con sentido coherente.

(3) Allen sugiere que estas palabras ausentes en la traducción griega se deben a «la incapacidad del traductor para comprender las palabras en su contexto, que se agravó al interpretar ילדתך («su juventud») como una forma verbal»<sup>107</sup>.

Por su parte, Zenger apunta a que el sintagma «לך טל» podría también vocalizarse de distinto modo y concordar mejor con la forma verbal «engendrar». Para ello propone las siguientes soluciones:

a) Las consonantes לך pueden también ser una forma verbal imperativa: לֵךְ que significa «¡ve!»<sup>108</sup>. Se podría reconstruir toda la frase de la siguiente

forma: «ve fuera/sal del seno de la aurora, como el rocío te he engendrado». Ahora bien, según reconoce el mismo Zenger, sería preciso usar otro verbo más adecuado para expresar esa idea –él apunta al verbo יצא que significa propiamente salir–.

b) Más plausible le parece la propuesta de eliminar la lámmed en הָל y juntar la *kaf* sobrante con הָל (rocío), de modo que el texto diría lo siguiente: «como el rocío te he engendrado». La *lámmed* que ahora vemos junto a la *kaf* se puede deber, según Zenger, a un error del copista o a una alteración necesaria para adaptarlo a la vocalización del הָלִיִּי del que resulta la expresión «tu juventud»<sup>109</sup>.

Analicemos el caso de la forma verbal utilizada en el griego: «ἐκγεννάω», derivado del verbo γεννάω al que le añade la preposición «ἐκ»<sup>110</sup>. Este verbo, si tiene como sujeto al padre, significa «engendrar»; en cambio, si se trata de la madre indica la acción de «dar a luz»<sup>111</sup>. Probablemente aquí al verbo se le une la preposición ἐκ para que concuerde mejor con ἐκ γαστρὸς («de un vientre») antes mencionado en la frase. Si el sujeto de esta oración es el mismo Señor, que es quien habla al rey, entonces muy probablemente los LXX la hayan dispuesto en paralelismo con Sal 2,7 (ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε). Por todo lo anterior, nosotros proponemos traducir con el verbo «engendrar»<sup>112</sup>.

Ahora bien, el uso de este verbo –sea en hebreo o en griego– no está exento de dificultades. Por un lado, hace que la narración se convierta en un discurso directo. Es el Señor quien vuelve a tomar la palabra para dirigirse al rey: «yo te he engendrado». De modo que este segmento pase a formar parte de los oráculos enunciados en el salmo (en los vv. 1 y 4).

Por otro lado, la imagen de Dios que engendra es problemática. Algunos autores como Gerstenberger así lo han reconocido. Especialmente problemático cuando en el texto hebreo se hace mención del הָאֵרֶב<sup>113</sup>. Si bien este sustantivo expresa el significado de la «aurora», es probable que proceda del nombre ugarítico de la divinidad cananea Šaṣar<sup>114</sup>, desmitificada por el texto bíblico<sup>115</sup>. Los LXX traduce este sustantivo con ἑωσφόρος (ου) que etimológicamente significa «el que lleva la mañana» –también referido a Venus como la estrella de la mañana–. Por extensión se aplica a la aurora, la mañana<sup>116</sup>.

Es probable que en el apunte anterior esté la razón de fondo por la que el TM cambia la vocalización de modo que desaparezca la forma verbal de engendrar. De este modo evita el antropomorfismo en el actuar de Dios junto a un lenguaje mitológico impropio. En cambio, el texto de los LXX, en su esfuerzo por colocar este salmo en paralelo a Salmo 2, mantiene la forma verbal de «engendrar» debido a que en su idioma no se da pie al equívoco del texto hebreo<sup>117</sup>.

Considerando lo dicho hasta aquí, nos es posible presentar para Sal 110,3<sup>de</sup> una traducción del texto hebreo consonántico distinta a la surgida de la vocalización masorética. Para ello partimos de otra vocalización del texto y tomamos en cuenta algunas de las variantes antes aducidas<sup>118</sup>. Entre las posibilidades se encuentran principalmente las dos siguientes:

- (1) «...de un vientre antes de la aurora como al rocío te he engendrado»
- (2) «...sal del seno de la aurora, como el rocío te he engendrado» (cf. ZENGER, supra cit.)

En resumen, el versículo tercero del Salmo 110 presenta notables dificultades en la comprensión de su significado. En este apartado se han presentado aquellas variantes posibles que permitan entender mejor el texto con sus dificultades y, especialmente, que permitan comprender la opción tomada por el texto griego, que difiere sustancialmente del hebreo.

Como hemos apuntado antes, es interesante notar las diferencias que existen entre la versión de los LXX y la de TM. De alguna manera todo ello apunta a que la relectura respondía, probablemente, a un propósito de interpretación determinado. Sobre estas conjeturas hablaremos en el capítulo tercero.

#### 2.4. *Sumario*

Con el íncipit del Salmo 110 (v. 1a), el autor de la composición pretendió atribuir a David la autoría del salmo. No obstante, es posible que el autor esté evocando un hecho acontecido en la vida del rey («acerca de David»). A nuestro juicio, esta última posibilidad nos parece poco probable ya que el carácter biográfico del Salmo 110 es menos evidente. Sí, en cambio, podemos suponer que el autor ha querido insinuar un motivo escatológico-mesiánico en referencia a un rey que se espera o el ideario de ese «nuevo» rey que ha de venir. Acorde con lo anterior, el carácter profético del salmo aparece con el anuncio de un oráculo por parte del salmista (v. 1b).

En este sentido, el salmo está dirigido a ese «mi señor» (v.1b) que está llamado a desempeñar una función regia (v. 5-7). Por tanto, como sostiene la mayoría de los autores, pensamos que el *contexto vital original* del salmo es una ceremonia de entronización. En este contexto adquiere fuerza la imagen del rey que entronizado –sentándose a la derecha del trono de Dios (v. 1c)– participa del gobierno del Señor sobre el pueblo y las naciones. Sin embargo, no

se le otorga al rey un dominio absoluto y despótico sino que su autoridad le viene como participación del poder de Dios. El rey es situado al costado del trono de Dios mientras se lleva a cabo el dominio de los enemigos, algo que no es inmediato pero no impide su participación en esa función real (v. 1de-2).

El tercer versículo del salmo ha sido el *crux interpretum* para los estudiosos ya que aparecen notables diferencias entre la versión de los LXX y la de TM, especialmente con respecto al verbo «engendrar» presente en la versión griega (v. 3e). Todo apunta a que cada relectura respondía a un propósito de interpretación determinado. La versión de los LXX coloca así a Salmo 110 (v. 3) en paralelo a Salmo 2 (v. 7). En cambio, el TM parece evitar todo equívoco que pueda generar el término en cuestión.

En este apartado, hemos señalado algunas de las posibles traducciones e interpretaciones de ese v. 3 del Salmo 110, partiendo de la crítica textual y de las posibilidades que ofrece la morfología hebrea. Las opciones que hemos señalado evocan con mayor claridad una imagen cultural (presencia, templo, santidad, ofrendas) haciendo evidente el *contexto cultural* de recopilación del salmo.

### 3. EL JURAMENTO DIVINO: SACERDOTE COMO MELQUISEDEC (VV. 4-7).

<sup>4</sup> *Ha jurado el Señor y no se arrepentirá, «tú eres sacerdote para siempre según la manera de Melquisedec».* <sup>5</sup> *El Señor a tu diestra está, derrotó en el día de su ira reyes.* <sup>6</sup> *El juzgará entre las naciones, llenó de cadáveres, destruyó la cabeza sobre el territorio extenso.* <sup>7</sup> *Del torrente en el camino beberá, por tanto, levantará la cabeza.*

(Sal 110,4-7)<sup>119</sup>

#### 3.1. Cita del juramento divino (Sal 110,4)

Sal 109,4 (LXT)	Sal 110,4 (BHS)
<p>ὤμοσεν κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται                      σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν                      Μελχισεδεκ</p>	<p>נִשְׁבַּע יְהוָה וְלֹא יִנְחָם                      אַתְּהִיכֹהֵן לְעוֹלָם עַל־דְּבָרַי מֶלְכִי־צֶדֶק</p>
<p><b>Traducción del griego:</b></p> <p>Juró el Señor y no se arrepentirá:                      «Tú eres sacerdote por siempre conforme                      al orden de Melchisédec».</p>	<p><b>Traducción del hebreo:</b></p> <p>El Señor lo ha jurado y no se arrepiente:                      «Tú eres sacerdote para siempre según el                      orden de Melquisedec».</p>

---

**Traducción litúrgica**

El Señor lo ha jurado y no se arrepiente:  
«Tú eres sacerdote eterno, según el rito de Melquisedec».

**Traducción propuesta (Sal 110,4):**

Ha jurado el Señor y no se arrepentirá  
tú eres sacerdote para siempre según la manera de Melquisedec.

---

### 3.1.1. El Señor ha jurado

Este juramento recuerda la promesa hecha a la dinastía davídica (cf. 2 S 7,11-26)<sup>120</sup>. La experiencia vivida en el exilio en Babilonia (587 a.C.) podría despertar en el Pueblo un cierto desaliento, en especial al verse interrumpida la descendencia davídica a la muerte de Zorobabel, poco después del retorno del exilio. El salmo apela a la fidelidad de Dios para con su siervo David e invita al pueblo a mantenerse en esta esperanza a pesar de las contrariedades sufridas porque «ha jurado el Señor y no se arrepentirá (...)».

En este sentido, los Salmos 89 y 123 pueden ponerse en paralelo. En ambos se recuerdan y se invocan los juramentos hechos a David, de la alianza sellada con él y su casa<sup>121</sup>. Ahora bien, lo sorprendente de la promesa en Sal 110,4<sup>a</sup> es que se refiera a un sacerdocio eterno y no así al reinado<sup>122</sup>.

Este juramento abre la segunda sección del salmo y lo pone en el contexto de la Alianza con la casa de David. Con todo, podemos ver cómo el salmo hace un giro aludiendo a un carácter sacerdotal del rey. En ello se percibe la imagen de un «nuevo David» –el David histórico pasaría a un segundo plano–.

### 3.1.2. Sacerdote para siempre según Melquisedec.

Aparicio Rodríguez propone que la *lamed* en לְעוֹלָם (i.e. «duradero» o «eterno») es un *lamed proprietatis*<sup>123</sup>. Por lo que en esta parte del versículo habría que leer «tú eres sacerdote “del Eterno”». De este modo conectaría mejor con Gn 14,18 en que se dice que Melquisedec era «sacerdote del Dios Altísimo»<sup>124</sup>. Sin embargo, nos resulta difícil entender aquí עוֹלָם como «el Eterno». No conocemos ningún uso de עוֹלָם para referirse así a Dios. Por ello, en nuestra propuesta de traducción mantenemos el «para siempre».

El nombre de Melquisedec aparece solo en dos ocasiones en la Biblia Hebrea: en este salmo y en Gn 14,18. La presencia de este nombre hace conectar ambos textos bíblicos. A su vez es significativo porque este personaje aparece mencionado en algunas obras de la literatura extrabíblica de período del Se-

gundo Templo (vid. Cap. III). Habrá que valorar, en su momento, el grado de dependencia con estos textos bíblicos, permítasenos ahora una disertación al respecto.

La cuestión sobre la dependencia textual entre los textos bíblicos y extrabíblicos es compleja. Según el estudioso Gard Granerød, todas las fuentes extrabíblicas sobre Melquisedec dependen en última instancia de los textos que encontramos en la Biblia Hebrea (Génesis 14 y Salmo 110)<sup>125</sup>. Por otro lado, basado en un estudio morfológico, Granerød piensa que en el Sal 110,4 no se está haciendo referencia al nombre personal de Melquisedec sino a una atribución (i.e. «mi rey es justo»)<sup>126</sup>. En cambio, en Gn 14,18-20 se puede concluir que sí se da un uso del nombre personal de Melquisedec, debido al contexto de todo el capítulo.

Ahora bien, el relato de Gn 14,18-20 es, según muchos expertos, una interpolación tardía (postexílica) dentro del capítulo catorce del Génesis. Según la hipótesis de Granerød, Melquisedec es en Gen 14,18-20 probablemente la personificación de las palabras *qdc yklm* del Salmo 110 o, con menor probabilidad, la creación de una biografía legendaria. En consecuencia, el episodio de Melquisedec habría sido tejido a partir de una lectura en paralelo entre Salmo 110 y Génesis 14, siendo este último un texto reciente, probablemente de la época persa o, incluso, helenística<sup>127</sup>.

En resumidas cuentas, el proceso que propone Granerød podría sintetizarse de la siguiente manera: Salmo 110 surge en la época monárquica y al cabo del tiempo fue leído en paralelo a Gen 14, a modo de versión poética de la guerra de Abrahán. Para que eso quedara más claro, en Gen 14 se creó el episodio de Melquisedec y en tiempos de los LXX hubo una retroalimentación, Melquisedec gozaba de tal relevancia que el traductor lo entiende como ser personal. Esa inteligencia del texto habría pasado también a Sal 110,4 en el TM<sup>128</sup>.

A continuación resumimos las principales interpretaciones realizadas por otros autores acerca del nombre «Melquisedec».

Dahood<sup>129</sup>, que a su vez se basa en otros autores<sup>130</sup>, propone traducir «su rey legítimo» en sustitución del nombre propio Melquisedec. Para ello hace una lectura ligeramente distinta de toda esta parte del versículo, estructurando el texto consonántico de otra manera. En síntesis, Dahood leería del siguiente modo: «Tu eres sacerdote del Eterno según su pacto, su rey legítimo, mi señor». En base a los argumentos lingüísticos aportados por parte de este autor, es posible aceptar tal traducción<sup>131</sup>.

Ahora bien, los argumentos de Dahood en favor de preferir esta traducción no son del todo convincentes. Cabría preguntarse qué interpretación ha-

ría en otros pasajes donde se presentan personajes con nombres teofóricos parecidos (p.e. Adonisédec en Jos 10,1). Por otro lado, al autor le resulta difícil aceptar la figura de un «sacerdote para siempre»<sup>132</sup>. A partir de esta objeción, concilia el resto del versículo interpretando מלכ־צדק como «rey legítimo» y lo desvincula así del personaje aparecido en Gn 14,18. Entonces el contexto adecuado del salmo vendría a ser el del pacto establecido previamente con el Señor por parte del rey. En este sentido se traduce צדק por «legítimo» y no por «justo» como cabría de esperar<sup>133</sup>.

El estudio de Swetnam sobre el uso de la palabra צדק en Jr 23,5a fundamenta la anterior hipótesis de Dahood<sup>134</sup>. Apoyándose en el contexto histórico en el que el profeta Jeremías pronunció su oráculo, Swetnam aporta evidencia extrabíblica con la que es posible fundamentar la traducción de צדק por «legítimo». Según este autor la raíz de esta palabra ha sido interpretada así por numerosos especialistas en textos semíticos y, por tanto, propone que se tenga en cuenta para la exégesis bíblica.

Un ejemplo de esta evidencia extrabíblica se puede encontrar en la literatura ugarítica. Se trata, en concreto, de la leyenda del rey *Keret*. Esta se recoge en un texto poético proveniente del Bronce Reciente (ca. 1500-1200 a.C.), ahí se cuenta lo sucedido a este rey luego de haber perdido a su esposa y a sus siete hijos herederos<sup>135</sup>.

La interpretación de *sdq* (צדק) como «legítimo» hace sentido en ese contexto aparente: *Krt* [i.e. *Keret*] está en una aflicción y la razón es que han desaparecido sus herederos legítimos y por tanto se enfrenta a la extinción de su dinastía<sup>136</sup>.

Por su parte, Roger O'Callaghan apoyándose también en la leyenda ugarítica del rey *Keret*, propone en Sal 51,21 calificar a los sacrificios ofrecidos en el Templo como «legítimos» o «legales» (צדק־וְיִצְדָק). Estos son los que se ofrecen junto a los holocaustos y las oblaciones en el altar del Santuario. En este caso preciso, «legítimo» y «justo» serían conceptos de algún modo equivalentes<sup>137</sup>.

En contraste, Zenger es de los que defiende que מלכ־צדק ha de traducirse con el nombre personal de Melquisedec<sup>138</sup>. Difiere además de otros autores que han propuesto traducir según la etimología del nombre cuyo significado designaría un oficio del rey: «mi rey de justicia». Ahora bien, el tema de la justicia no está en el trasfondo de este salmo y tampoco la cuestión sobre la legitimidad real. Para Zenger la mención del sacerdocio real de Melquisedec relativiza el contexto bélico presente en el resto del salmo. Además, se exaltaría de tal modo la dignidad del rey que con ello se prepara



el terreno para la comprensión de un nuevo tipo de realeza, la referida al «nuevo David»<sup>139</sup>.

Wilson logra, con acierto, conciliar las distintas posturas. Si bien el nombre de Melquisedec significa «rey justo», hace vislumbrar su significado más profundo, el de «mi rey celestial es justo». Por lo tanto «en Salmo 110, el descendiente davídico es proclamado «sacerdote según el orden de Melquisedec», un individuo cuyo nombre proclama eternamente el reino de justicia de YHWH»<sup>140</sup>.

Kraus, por su parte, señala que en Melquisedec se da el prototipo tradicional del oficio del rey-sacerdote. Además, este nombre se forma según el uso de los nombres cananeos: el antiguo elemento teofórico (מלך) más el otro componente que ha de entenderse en sentido predicativo (שדך).

¿Qué es lo que se promete en el v. 4? David, como Mesías, heredó sencillamente –según parece– los atributos de Melquisedec; lo que los habitantes cananeos de Jerusalén esperaban de su príncipe-sacerdote, eso mismo lo transfirieron los israelitas a su rey David (G. von Rad, *TeolAT* I, 400). Esa «transferencia» de antiquísimas tradiciones a David y a su dinastía se efectuó, cuando los israelitas, al tomar la ciudad, adoptaron en gran medida las ordenanzas y tradiciones culturales de los jebuseos<sup>141</sup>.

En definitiva, siguiendo el consenso entre los estudiosos más recientes, interpretaremos מלכּיִּשְׁדֵּךְ con el nombre propio aparecido también en Gn 14,18: «Melquisedec». Esto tendrá importantes consecuencias para nuestro estudio del Salmo 110, especialmente a la hora de abordar la literatura intertestamentaria –en ella encontraremos ecos de este personaje que apenas aparece en el texto bíblico–.

Este cuarto versículo es fundamental para el desarrollo teológico que lleva a cabo la Carta a los Hebreos sobre el sacerdocio de Cristo. Hebreos cita este versículo según la Septuaginta, así lo demuestra el uso de la palabra «τάξις» («orden») <sup>142</sup>. La importancia del sacerdocio «a la manera» (κατὰ τὴν τάξιν) de Melquisedec en la tradición patrística y cristiana será enorme.

En este sentido, Carbajosa piensa que Hb influyó en este versículo a la Pešitta de los Salmos<sup>143</sup>. Principalmente porque PSal lee de modo similar que los LXX: «según la imagen (tipo, modo, semejanza) de Melquisedec». Según el autor esta lectura se introdujo posteriormente contando ya con el texto de Hb<sup>144</sup>. De tal modo que la expresión siríaca concuerda mejor con el sustantivo empleado por el griego («τάξις»). Ya Símmaco y Aquila comprendieron que la Septuaginta se desviaban del texto hebreo y corrigieron su lectura<sup>145</sup>.

3.2. *El Señor a la derecha del rey-sacerdote (Sal 110,5)*

<b>Sal 109,5 (LXT)</b>	<b>Sal 110,5 (BHS)</b>
κύριος ἐκ δεξιῶν σου συνέθλασεν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς αὐτοῦ βασιλεῖς	אֲדֹנָי עַל-יְמִינֶךָ מִחַץ בְּיּוֹם-אַפּוֹ מְלָכִים
<b>Traducción del griego:</b>	<b>Traducción del hebreo:</b>
El Señor con tu derecha ha aplastado en el día de su ira a los reyes	El Señor, a tu derecha, el día de su ira quebrantará a los reyes
<b>Traducción litúrgica:</b>	
El Señor a tu derecha, el día de su ira, quebrantará a los reyes,	
<b>Traducción propuesta (Sal 110,5):</b>	
El Señor (יְהוָה) a tu diestra está derrotó en el día de su ira reyes.	

En este versículo se retoma el lenguaje guerrero del salmo. Todo apunta a que es el Señor Dios (יְהוָה / Κύριος) quien se ubica a la diestra del rey (v. 5<sup>a</sup>)<sup>146</sup>. Sin embargo, hay autores que piensan que es el rey quien está sentado a la derecha de Dios: «mi señor está a tu derecha». Esta postura sitúa al rey en el mismo plano que en el v. 1 y, además, justifica los verbos violentos que vienen a continuación ya que el mismo rey sería el sujeto de tales acciones<sup>147</sup>. De acuerdo con esto último conviene preguntarse: ¿quién es efectivamente el sujeto de las acciones bélicas? ¿Dios o el rey?

Según un buen número de comentaristas, es el rey quien emprende dichas acciones<sup>148</sup>. Esto podría presentar la dificultad del cambio de sujeto de las acciones. Sin embargo, este tipo de cambios no es extraño en los textos poéticos antiguos. También en los oráculos proféticos se suele pasar de la segunda a la tercera persona sin solución de continuidad. Recordemos que Salmo 110 es, a la vez que un texto poético, un oráculo profético –tal como viene enunciado desde su v. 1–. Esto quiere significar que a partir del v. 5 se profetiza la ayuda divina prestada al rey. Se le asegura la victoria en el momento de la lucha porque «el Señor está a su diestra».

## 3.2.1. El Señor a la diestra

Antes, al hablar del v. 1 (vid. epígrafe 2.1.4.), se ha tratado sobre la imagen del rey sentado a la derecha del Señor. Es llamativo en este punto el cambio de posición: ahora es el Señor quien se sitúa a la derecha del rey. ¿Qué se nos quiere dar a entender con esta imagen?

Contamos con algunos paralelos bíblicos que nos permiten comprender mejor la imagen utilizada por el salmista<sup>149</sup>. Así, por ejemplo, en Sal 121,5 el «Señor a la derecha» manifiesta el auxilio de Dios, su personal asistencia, en especial para los enfrentamientos de guerra que se avecinan. Cosa semejante sucede en otros textos bíblicos, tales como Sal 16,8 o Is 63,12<sup>150</sup>. En definitiva, el Señor está cerca de su rey escogido, está a su lado en todo lo que hace<sup>151</sup>.

### 3.2.2. En el día de la ira

A partir de este versículo algunos autores han sugerido que el sujeto de la acción es ahora el rey. Se le atribuye la tarea de «derrotar» (רָמַם) a los reyes. Este verbo, repetido en el versículo siguiente, es usado en otros textos bíblicos en los cuales el sujeto es también el rey (cf. Sal 18,39 y 68,24)<sup>152</sup>. No obstante es una acción propia también del Dios bíblico<sup>153</sup>. En definitiva, el sujeto actúa con el poder de Dios, haciendo sus veces.

El tiempo de la acción, que en hebreo es expresado en *qal* en tiempo perfecto, podría expresarse como futuro. Se trataría del caso conocido como el «perfecto profético». El salmista, al modo de un profeta, pasa de una promesa o mandato al anuncio de un cumplimiento. Las acciones anunciadas se cumplirán ciertamente en ese futuro anticipado<sup>154</sup>. Eso mismo vale para dos de los verbos en perfecto en el v. 6<sup>155</sup>.

El cantor profético recoge las imágenes de levantamiento de las naciones, del ataque efectuado contra Jerusalén por reyes extranjeros. Originariamente fueron enunciados míticos que hablaban de la lucha contra el caos, pero ahora, en la tradición cultural de Jerusalén, aparecen en forma «historizada». El rey escogido por YHWH vence a los poderes enemigos<sup>156</sup>.

De este modo, si entendemos el salmo como un oráculo profético, «el día de su ira» se estaría refiriendo ciertamente a la ira de Dios. He aquí un fuerte paralelismo con Salmo 2, en donde también se mencionan a los «reyes de la tierra»<sup>157</sup> y al Señor que habla en su ira<sup>158</sup>. De estas imágenes pueden también descubrirse otros paralelos en el AT. Así, por ejemplo, en Is 13 se expresa el oráculo contra Babilonia y se habla de su cumplimiento en «el día del Señor» como el día de la ira y del furor<sup>159</sup>.

Por su parte, Zenger apunta a que la «ira de Dios» es más bien una categoría filosófica y no tanto algo emocional. Es el actuar del Señor para que se cumpla el orden universal de justicia por Él establecido –orden del cual los reyes de la tierra tienden a burlarse–<sup>160</sup>.

3.3. *Juicio entre las naciones de todo el mundo (Sal 110,6)***Sal 109,6 (LXT)**

κρινεῖ ἐν τοῖς ἔθνεσιν πληρώσει πτώματα  
συνθλάσει κεφαλὰς ἐπὶ γῆς πολλῶν

**Traducción del griego:**

será juez en las naciones, las llenará de  
cadáveres, aplastará cabezas en tierra de  
muchos.

**Sal 110,6 (BHS)**

יִדְּן בְּגוֹיִם מְלֵא גְוִיּוֹת מַחֵץ עַל-אֲרָץ רַבָּה

**Traducción del hebreo:**

Juzgará a las naciones, amontonará los  
cadáveres, quebrantará las cabezas sobre  
ancha tierra.

**Traducción litúrgica:**

sentenciará a las naciones, amontonará cadáveres, abatirá cabezas sobre la ancha tierra.

**Traducción propuesta (Sal 110,6):**

El juzgará entre las naciones, llenó de cadáveres, destruyó la cabeza sobre el territorio extenso.

En primer lugar, llaman la atención los tres verbos utilizados: יָדַן (juzgar), מָלֵא (llenar) y חָמַץ (destruir). Si examinamos la cohesión de la frase, podemos observar lo siguiente: se juzgan las naciones; se destruye la cabeza (o al «jefe»); pero no se sabe muy bien qué es lo que se llena de cadáveres, al parecer falta un complemento preciso para este verbo.

La recensión griega de Símmaco y Aquila presenta un complemento para el predicado griego equivalente (i.e. πληρώσει πτώματα=«llenará de cadáveres»). Se trata del «ὡς φάραγγος», que significa «precipicio» o «barranco», de aquí que se deduzca también «valle estrecho», que se encuentra en la base de la montaña escarpada<sup>161</sup>. Así mismo en la traducción de Jerónimo *Iuxta Hebraeos* se descubre un complemento equivalente: «implebit valles». De ahí que el aparatado crítico de la BHS proponga leer así: בְּגוֹיּוֹת מְלֵא גְוִיּוֹת («de cuerpos llenó los valles»)<sup>162</sup>. Suponemos que la Vorlage hebrea seguida por estas versiones difiere de la del TM. Aceptando ese complemento, se resuelve el vacío percibido al construir dicha frase.

Tratemos ahora lo concerniente a los otros dos verbos aparecidos dentro de este versículo, sobre el juicio y la destrucción. Acentúan el carácter militar del salmo. Los conceptos utilizados son muy expresivos. Por ejemplo, el uso del verbo חָמַץ –que había aparecido ya en el v. 5– no sólo expresa una destrucción sino también una cierta aniquilación<sup>163</sup>. En otros pasajes bíblicos vemos cómo a este verbo le acompañan otros que también apuntan a esta idea de destrucción total<sup>164</sup>. Por tanto, mediante el uso del verbo חָמַץ se nos dice que la destrucción es general, letal y decisiva<sup>165</sup>.

La destrucción mencionada tiene como objeto directo una «cabeza» (שׂר) –que en el hebreo está en singular<sup>166</sup>–. Varios expertos y comentaristas del salmo coinciden en que podría referirse no sólo a la parte del cuerpo en concreto<sup>167</sup>, sino también a aquel que «hace cabeza» en el gobierno de una o varias naciones. En consecuencia, la imagen apuntaría a la victoria sobre quien predomina entre los enemigos, aquel que lleva la iniciativa en la batalla contra el Señor y contra su Pueblo.

### 3.4. Victoria de YHWH (Sal 110,7)

Sal 109,7 (LXT)

ἐκ χειμάρρου ἐν ὁδῷ πίεται διὰ τοῦτο  
ὕψώσει κεφαλὴν

**Traducción del griego:**

De un torrente en el camino beberá:  
por eso levantará cabeza.

Sal 110,7 (BHS)

מִנַּחַל בְּדֶרֶךְ יִשְׂתָּה  
עַל-פִּי יָרִים רֹאשׁ

**Traducción del hebreo:**

En el camino beberá del torrente,  
por eso levantará la cabeza.

**Traducción litúrgica:**

En su camino beberá del torrente; por eso, levantará la cabeza.

**Traducción propuesta (Sal 110,7):**

Del torrente en el camino beberá, por tanto, levantará la cabeza.

Estamos ante un versículo de difícil interpretación. Muchos autores han sostenido que el sujeto de las acciones es claramente el rey ya que en ninguna otra parte en el texto bíblico se hace referencia a Dios mediante la acción de beber<sup>168</sup>. Zenger, por el contrario, opta por sugerir a Dios como el sujeto de las acciones. Por tanto este autor resuelve las dificultades apuntadas del siguiente modo<sup>169</sup>:

a) Es verdad que en ninguna otra parte se dice que YHWH Dios beba de un arroyo, a modo de acción propia<sup>170</sup>. En este sentido, algunos autores –como Miriam von Nordheim<sup>171</sup>–, han propuesto un cambio de sujeto. En consecuencia, quien realiza tal acción es el rey y no Dios. Ahora bien, Zenger piensa que no se da ninguna indicación en el texto que nos lleve a pensar en el cambio de sujetos por lo que sería conveniente una interpretación metafórica: Dios representado como guerrero.

b) ¿Qué significaría entonces la imagen «beber del torrente»? Se estaría haciendo referencia, enlazándolo con los vv. anteriores, al vencimiento de los

enemigos. Beber de las aguas del enemigo levantando la cabeza es, para las culturas antiguas del Medio Oriente, signo de superioridad, demostrar que el enemigo ha sido vencido y despojado.

El verso final del salmo señala, en consecuencia, la victoria definitiva y universal de YHWH sobre los reyes hostiles y, por tanto, el cumplimiento del gobierno real y universal de YHWH y el del rey de Sion<sup>172</sup>.

La interpretación anterior parte del hecho de aceptar que es el Señor el sujeto de la acción, quien bebe del arroyo y levanta su cabeza. Así lo han aclarado dos mss. medievales hebreos del AT y la versión siríaca cuando agregan el sufijo personal de tercera persona: ראשו («su cabeza»). Sin embargo, algunos mss. de la Geniza de El Cairo leen el sufijo personal de primera persona (ראשי, «mi cabeza») que podría dar a entender que es más bien al rey a quien se le levanta la cabeza o, mejor, se le pone como cabeza, en el sentido de jefe<sup>173</sup>.

En este sentido, si el sujeto de las acciones anteriores ha sido el rey, parecería justificado pensar, en coherencia con todo el salmo –especialmente con v. 1b donde se da una orden de parte del Señor– que sea el mismo Señor quien haga levantar la cabeza del rey<sup>174</sup>.

Kraus por su parte, dice que la imagen del que bebe del arroyo se trataría de un vestigio sacramental del ritual de coronación. El arroyo sería probablemente el manantial de Gihón, considerado como «fuente de la vida». El rey debía beber de esa agua con motivo de su coronación. Para Kraus «el salmo contiene mensajes y referencias a situaciones, y también tradiciones y ritos, pero agrupados –todos ellos– asindéticamente»<sup>175</sup>.

Schökel, en cambio, propone el significado del pasaje en su «sentido obvio». Se trata del soldado que en la campaña está sediento y desfallecido; tropieza en su camino con un torrente providencial del que bebe en abundancia; recobra las fuerzas, se siente vigorizado y sigue adelante con la cabeza en alto. Otra posibilidad sería la del soldado que, fortalecido con el agua, derrota al enemigo y levanta la cabeza como vencedor<sup>176</sup>.

Finalmente, Dahood interpreta este versículo en otra línea, desmarcándose de las anteriores interpretaciones y sirviéndose de la literatura ugarítica para ello. Siendo coherente con su interpretación de «rey Legítimo» del v. 4, traduce del siguiente modo: «El otorgante de la Sucesión lo colocó en su trono, el Altísimo Legítimo levantó su cabeza»<sup>177</sup>. Los argumentos lingüísticos apuntados para las consonantes hebreas y los paralelos con la literatura ugarítica hacen posible tal traducción.

En resumen, tanto el sentido ritual del beber como el sentido metafórico del torrente encuentran paralelos en el AT. En el siguiente capítulo valoraremos las distintas interpretaciones dadas al salmo a lo largo de la historia. Prestaremos especial atención al período conocido como «intertestamento». Con los datos que ahí apuntamos podremos hacer una valoración de alguno de los comentarios y anotaciones de los autores contemporáneos que hemos traído a colación en este capítulo.

### 3.5. *Sumario*

Un juramento abre la segunda sección del salmo (v. 4ab) y lo pone en el contexto de la Alianza con la casa de David. El salmo hará un giro sorprendente aludiendo al carácter sacerdotal del rey (v. 4c). Y de ese modo conecta con el v. 1 donde proféticamente se insinuaba la imagen de un «nuevo David». A este nuevo rey, ahora se le profetiza un sacerdocio «para siempre» (eterno). Si se acepta la interpretación de los LXX en el v. 3 que este rey es engendrado antes de la aurora, entonces aquí se trasluce un carácter divino-mesiánico. Lo anterior es realzado por la atribución que se hace del sacerdocio a la manera de Melquisedec (v. 4d).

Melquisedec es un personaje enigmático del que la BH apenas nos habla. Este v. 4 será fundamental para el desarrollo teológico posterior acerca del sacerdocio de Cristo. También Melquisedec es considerado sin principio y sin final en la Carta a los Hebreos (cf. Hb 7,3). Y, como se verá en el cap. III, la literatura intertestamentaria va en esta línea de interpretación. No obstante, algunos autores no han interpretado el nombre propio del personaje sino su etimología, reduciendo así cualquier tipo de alusión mesiánica y profética ligada a Melquisedec.

A partir del v. 5 se profetiza la ayuda divina prestada al rey. Se le asegura la victoria en el momento de la lucha porque «el Señor está a su diestra» (lo asiste, lo auxilia). Según un buen número de comentadores, es el rey quien emprenderá, con el poder de Dios, las acciones enunciadas a partir de ese versículo. Estas acciones tendrán lugar en el «día de la ira de Dios», que hace referencia al momento en el que se cumpla el orden universal y de justicia por Él establecido. El salmista anuncia el cumplimiento de tales acciones en un futuro seguro (v. 6). Los verbos utilizados apuntan a una destrucción definitiva y a una victoria sobre quien lidera a los enemigos que ciernen batalla contra el Señor y contra su Pueblo.

El v. 7 es de difícil interpretación por lo que se refiere al sujeto de las acciones. Algunos han sugerido a Dios como sujeto (e.g. Zenger), sin embargo es problemático atribuirle sin más la acción de «beber» ya que no la encontramos atestiguada en ninguna otra parte de la Escritura. La imagen «beber del torrente» se referiría ciertamente al vencimiento de los enemigos enlazándolo así con los vv. anteriores. En este sentido, si el sujeto de las acciones anteriores ha sido el rey, tanto el sentido ritual del beber como el sentido metafórico del torrente encuentran paralelos en el AT.





---

## Notas

1. Cf. ZENGER, E., «Psalm 110», en BALTZER, K. (ed.), *Psalms 3. A Commentary on Psalms 101-150*, Fortress Press, Minneapolis, 2011, 153.
2. Cf. KRAUS, H.-J., *Los Salmos II. 60-150*, II, Sígueme, Salamanca, 1995, 508.
3. ALT, A. ET AL., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5 ed., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1997.
4. Para el Libro de los Salmos, dentro de la serie que abarca todo el apartado crítico del AT en griego: Cf. RAHLFS, A. (ed.), *Psalmi cum odis*, en LXT vol. X, 3 ed., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979, 276-77.
5. Cf. TOV, E. (ed.), *The Texts from the Judaean Desert: Indices and an Introduction to the DJD*, Clarendon Press, Oxford, 2002.
6. Para profundizar en la importancia del estudio del texto griego en paralelo al hebreo: Cf. SCHAPER, J., *Eschatology in the Greek Psalter*; Mohr, Tübingen, 1995, 7-15.
7. Cf. SCOTT, W. R., *Guía para el uso de la BHS: aparato crítico, masora, acentos, letras poco comunes y otros signos*, Bibal Press, Richland Hills, 1993, 17. El colofón del Códice de Leningrado, asegura además que el manuscrito pertenece a la tradición de Ben Asher; investigaciones han confirmado tal aseveración. El código es reproducido por la BHS, sin ninguna alteración de importancia. El aparato crítico de la BHS indica las secciones donde otros manuscritos o versiones difieren, o donde la investigación erudita arroja dudas sobre el texto.
8. Faltan los cinco libros del Pentateuco (con excepción de los capítulos finales del Deuteronomio), una parte del Cantar, y todo el libro del Eclesiastés, Lamentaciones, Ester, Daniel, Esdras y Nehemías. Además, faltan algunas páginas del libro de los profetas.
9. Cf. OFER, Y., «The Aleppo Codex», [www.aleppocodex.org](http://www.aleppocodex.org), sec. Introduction. En esta página web, es posible consultar de forma íntegra el Códice de Alepo.
10. Cf. ALT, A. ET AL., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, XLVII-LIII.
11. Cf. <https://cudl.lib.cam.ac.uk/collections/genizah/1>. Según el sitio oficial, en este momento, más de 18,000 manuscritos están disponibles en línea. Además, se está trabajando para agregar más manuscritos de forma regular, hasta que toda la colección «Cambridge Genizah» esté disponible en línea. La Universidad de Cambridge tiene en su haber unos 200 mil manuscritos del total de 300 mil en que consistía el depósito («geniza») de la sinagoga del Cairo.
12. Cf. <https://cudl.lib.cam.ac.uk/collections/lewisgibson/1>. La denominada «Lewis-Gibson Collection» es una de las tres colecciones que componen el depósito de los mss. de la Geniza de El Cairo en posesión de la Universidad de Cambridge. En ella hay una gran cantidad de mss. correspondientes a la Biblia (clasificados con la categoría «L-G Bible»), datados en el s. X. El que corresponde a Salmo 110 es identificado con el número de serie 6.34. Más información sobre la «Lewis-Gibson Collection», su historia y conservación actual por la

- universidad de Cambridge, se puede consultar también: <https://specialcollections-blog.lib.cam.ac.uk/?p=10386> (acceso: 4-I-2019).
13. Como ya se ha indicado, no se encontró ningún testimonio del Salmo 110 entre los descubrimientos del Desierto de Judá y de las Cuevas de Qumrán, probablemente porque no sobrevivió al paso del tiempo.
  14. Siguiendo a san Agustín de Hipona, J.-D. Barthélemy proponía «como forma original del AT cristiano, una Biblia en dos columnas: una contendría la Septuaginta de los primeros siglos de nuestra era, la otra el texto hebreo tal como lo han canonizado los escribas de Israel» («La place de la Septante dans l'Église», en *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Éditions universitaires, Fribourg, 1978, 126).
  15. Cf. RAHLFS, A., *Psalmi cum odis*, 6-21.
  16. Cf. FREEDMAN, D. N. et al., *The Anchor Bible Dictionary*, 1, Doubleday, New York, 1992, 766-67.
  17. Barthélemy ha llegado incluso a datar el Papiro Bodmer XXIV de finales del siglo II d.C., en base a evidencia paleográfica. Cf. BARTHÉLEMY, J.-D., «Le Psautier Grec et Le Papyrus Bodmer XXIV», *Revue de Théologie et de Philosophie* 19 (1969) 106-7. Actualmente las 49 hojas que han sobrevivido del Papiro Bodmer XXIV forman parte de la «Green Collection» (Id: MS.000170.1-49) alojadas en «Museum of the Bible» (Washington DC). Según la catalogación del museo, viene oficialmente datado de entre los años 225-325 d.C. Vid. Museum of the Bible, «P.Bodmer XXIV (Rahlfs 2110)», <https://www.museumofthebible.org/collections/artifacts/42463-pbodmer-xxiv-rahlf-2110> (23-I-19).
  18. Cf. PIETERSMA, A., «The Edited Text of P. Bodmer XXIV», *The Bulletin of the American Society of Papyrologists* 17 (1980) 67; Además: cf. KASSER, R. y TESTUZ, M., *Papyrus Bodmer XXIV. Psaumes XVII-CXVIII*, Bibliotheca Bodmeriana, Cologny-Genève, 1967, 5-7. El aparato crítico puesto en esta última obra señala únicamente los pasajes donde el texto del Papiro Bodmer XXIV difiere de aquel adoptado por Rahlfs (*Septuaginta. Psalms cum Odis* X, 1931). Cabe señalar que Salmo 109 (TM 110) ha sido escrito por una segunda mano. Este cambio de escritura se percibe a primera vista cuando se compara con la grafía del salmo precedente (Salmo 108).
  19. Cf. KRAUS, H.-J., *Los Salmos II. 60-150*, 509.
  20. Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Diccionario bíblico hebreo-español*, Trotta, Madrid, 1994, 471. El TM utiliza tal sustantivo para hacer referencia directamente a un vaticinio u oráculo. En cambio, la Septuaginta lo introduce con el aoristo de λέγω (εἶπεν).
  21. Viene en *nifal* y expresa un tiempo perfecto. En griego se utiliza el verbo ὄμνυμι conjugado en el indicativo aoristo: ὄμοσεν –viene a expresar la misma idea de un juramento–.
  22. De entre las estructuras posibles del salmo: cf. VAN DER MEER, W., «Psalm 110: A Psalm of Rehabilitation?», en de MOOR, J. C. y VAN DER MEER, W. (eds.), *The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry*, Academic Press, Sheffield, 1988, 207-34.
  23. Cf. ALLEN, L. C., *Psalms 101-150, revised*, 21, Thomas Nelson, Nashville, 2002, 113-14.
  24. Cf. *ibid.*, 114.
  25. Cf. ZENGER, E., «Psalm 110», 147.
  26. Cf. VAN DER MEER, W., «Psalm 110: A Psalm of Rehabilitation?», 207-34; TOURNAY, R. J., «Les relectures du psaume 110 (109) et l'allusion à Gédéon», *Revue Biblique* 105 (1998) 321-31.
  27. Cf. Barbiero, G., «The non-violent messiah of Psalm 110», *Biblische Zeitschrift* 58 (2014) 1-20, 4-9.
  28. Para este texto en castellano y los siguientes (si no se indica lo contrario) usaremos la traducción que proponemos.
  29. Una primera traducción del texto hebreo se ha tomado de la *Biblia de Navarra* (cf. Facultad de Teología de la Universidad de Navarra (ed.), *Sagrada Biblia 3: AT. Libros poéticos y sapiencia-*

- les. *Traducción y notas*, 2 ed., EUNSA, Pamplona, 2005, 503-4.). Para la traducción del texto griego hemos utilizado la *Biblia Griega Septuaginta* de la editorial Sígueme (cf. Fernández Marcos, N. Y Spottorno Díaz-Caro, M. V. (eds.), 3: *Libros poéticos y sapienciales*, Sígueme, Salamanca, 2013, 157).
30. Cf. Conferencia Episcopal Española (ed.), *Sagrada Biblia*, BAC, Madrid, 2010.
  31. La traducción que aportamos es bastante literal, sin embargo pensamos que puede servir para llamar la atención en esos matices que nos interesan destacar.
  32. Traducción de: FERNÁNDEZ MARCOS, N. y SPOTTORNO DÍAZ-CARO, M. V. (eds.), *La Biblia griega septuaginta. 3: Libros poéticos y sapienciales*, Sígueme, Salamanca, 2013, 157.
  33. Traducción de: UNAV (*Libros poéticos y sapienciales*), pp.503-504.
  34. Traducción de: Conferencia Episcopal Española (ed.), *Sagrada Biblia*, BAC, Madrid, 2010.
  35. Por ejemplo, Salmos 24, 40, 68, 101, 109 y 139.
  36. Esto último sería así si traducimos la preposición que suele acompañar al nombre de David con un «por» o también por un «acerca».
  37. Cf. JOÛON, P., MURAOKA, T., y PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *Gramática del hebreo bíblico*, Verbo Divino, Estella, 2007, 503; Cf. PRIETO SILVA, S., «*A la aurora te busco*» (*Sal 63,2*): estudio exegetico-teológico de Salmo 63, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2016, 70.
  38. Prieto Silva plantea la duda. La información del título no es suficiente para eliminar del todo la ambigüedad ya que puede ofrecer varios sentidos. Por lo tanto, la *lamed* que precede al sustantivo propio no indica necesariamente que el individuo se identifique necesariamente con el autor del poema. Sin embargo, es legítimo considerar algunos salmos compuestos por David. Al margen de la problemática estudiada, no se debe olvidar que a David se le relaciona con la salmodia y la música en la Sagrada Escritura (cf. 2 S 23,1 y 1,19-27; 1 Cro 15,16-25 y 16,7; etc.). Cf. Prieto Silva, S., «*A la aurora te busco*» (*Sal 63,2*), 71.
  39. Es el caso de Salmo 17 (16 en LXX) cuyo título comienza con «oración de David» (προσευχή τοῦ Δαυὶδ). Además, los Salmos 26-28 (25-27 en LXX) y 37 (36 en LXX) que directamente vienen introducido con un «de David...» (τοῦ Δαυὶδ).
  40. A saber: Salmo 40, 68, 101 y 109.
  41. Es probable que esta comprobación sea la razón por la que el manuscrito 55 (s. XI d.C.), el comentario de Hesiquio de Jerusalén y algunos manuscritos latinos (el Gallicanum y el LaG, del s. VII d.C.) trasponen la frase a una forma que es más habitual y con la que se inician quince salmos del Salterio griego: ψαλμός τῷ Δαυὶδ.
  42. Cf. BAYER, B., «The titles of the Psalms : a renewed investigation of an old problem», *Yvval* (1982) 29-123; Wilson, G. H., *The Editing of the Hebrew Psalter*, Scholars Pr, Atlanta, 1985, 145-62.
  43. Cf. SKINNER, J. L., «The Historical Superscriptions of Davidic Psalms: An Exegetical, Intertextual, and Methodological Analysis», Dissertations 1610, Andrews University, 2016, 235-44.
  44. Esta última posibilidad –la escatológica-mesiánica– estaría más acorde con el contexto cultural y teológico en el que nace los LXX. En este sentido se entendía mejor el uso del dativo.
  45. Cf. Mt 22,41-46 y par.
  46. Como lo son los salmos del 3-41 y del 51-72
  47. No obstante algunos autores han sostenido que Salmo 110 pueda referirse al rito de unción y entronización del rey que se hacía junto a la fuente de Gihón, así como se relata de la legitimización de Salomón como sucesor de David frente Adonías en 1 R 1,32-40.
  48. Cf. ZENGER, E., «Psalm 110», 147.
  49. Cf. ALLEN, L. C., *Psalms 101-150*, revised, 79-80.
  50. Cf. HOLLADAY, W. L., *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Brill, Rpt. Leiden [etc.], 2000, 224.

51. Así sucede en: Gn 22,16; Nm 14; 1 S 2,30; Jr 23; Am 4. Cf. HARRIS, R. L., ARCHER, G. L. y WALTKE, B. K. (eds.), *Theological Wordbook of the Old Testament (TWOT)*, Moody Press, Chicago, 1980, 541.
52. En Jeremías esta expresión es utilizada en 162 ocasiones. Está también presente en algunos pasajes de Isaías, Zacarías y Amós, pero en ninguno de ellos su uso sobrepasa la veintena de veces.
53. Es preciso tener en cuenta el amplio uso que se hace del sustantivo hebreo זָרָא.
54. Hilber, J. W., «Psalm CX in the light of Assyrian prophecies», *Vetus Testamentum* 53 (2003) 353-66.
55. Cf. HILBER, J. W., *Cultic prophecy in the Psalms*, De Gruyter, Berlin-New York, 2005, 80.
56. *Ibid.*, 88.
57. Si obviamos el versículo 4, el contexto bélico luciría con bastante claridad. Cf. DAHOOD, M. (ed.), *Psalms. 3: 101-150*, Doubleday, New York [etc.], 1970.
58. Junto a otros salmos como el 2, 20-21, 45, 72 y 132.
59. Cf. ALONSO SCHÖKEL, L. y CARNETI, C., *Salmos: traducción introducciones y comentario. 2: Salmos 73-150*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1993, 1370.
60. Cf. KRAUS, H.-J., *Los Salmos II. 60-150*, 510.
61. Otros expertos han sostenido que el motivo sacerdotal habría sido introducido en época cercana a la revolución macabea, cuando se llevó a cabo la unión entre el poder real y sacerdotal bajo la dinastía asmonea. No obstante, esta postura ha perdido peso entre los investigadores. Cf. ALONSO SCHÖKEL, L. y CARNETI, C., *Salmos 73-150*, 1370-73.
62. Cf. ZENGER, E., «Psalm 110», 145-46.
63. Cf. DAFNI, E. G., «Psalm 109(110):1-3 In the Septuagint: Its Translation-Critical, Tradition-Historical, and Theological Setting», en HUMAN, D. J. y STEYN, G. J. (eds.), *Psalms and Hebrews. Studies in Reception*, T&T Clark, New York-London, 2010, 248-49.
64. Cf. GARCÍA SANTOS, A. A., *Diccionario del griego bíblico*, Verbo Divino, Estella, 2011, 438 (col. 1).
65. Cf. ZENGER, E., «Psalm 110», 148 (lámina 2).
66. Cf. GORDON, C. H., *Ugaritic Textbook: Grammar, Texts in Transliteration, Cuneiform Selections, Glossary, Indices*, Pontifical Biblical Institute, Rome, 1965, 172 (text 51, vv. 108-110). La traducción se recoge en: DAHOOD, M., *Psalms. 3*, 114. Se trata del texto ugarítico clasificado como el n. 51. Estos textos provienen de las tablillas descubiertas en Ugarit, Siria, y que se datan de entre los siglos XIV-XII a.C.
67. Cf. GERSTENBERGER, E. S. et al., *Psalms, Part 2, and Lamentations*, William B. Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge, 2001, 264.
68. Cf. DAHOOD, M., *Psalms. 3*, 114.
69. Cf. Salmo 93; Salmo 99; Isaías 6.
70. Cf. ZENGER, E., «Psalm 110», 148.
71. Cf. ALONSO SCHÖKEL, L. y CARNETI, C., *Salmos 73-150*, 1370.
72. Traducido en lengua castellana por el «hasta que» (cf. BJ o UNAV).
73. Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Diccionario bíblico hebreo-español*, 544. La preposición griega ἕως tiene el mismo matiz.
74. En inglés: *while / as long as*.
75. Cf. ZENGER, E., «Psalm 110», 141. Es posible confrontar este uso en Ex 15,16; Sal 71,18 o Sal 141,10.
76. En primera persona del singular: הִשָּׁאֵן.
77. El verbo toma también el significado de «echar», «dejar» o «tumbar». Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Diccionario bíblico hebreo-español*, 760.
78. Cf. *ibid.*, 194.
79. Prescindiendo de la vocalización masorética, las tres consonantes del sustantivo (מַדְדָּ) podrían también leerse también como «la sangre» con una vocalización distinta: מֵ + מִדְּ. Sin embargo,

- no se ha encontrado contrastada esta lectura. Se requeriría una mayor investigación al respecto, por lo pronto no parece plausible para la coherencia literaria del texto.
80. En este sentido es ilustrativo que la BHS anote que para Sal 110,2 también se haya propuesto que el primero de los verbos de este versículo pueda ser en imperativo (הִלֵּץ), de tal modo que fuera coherente con el imperativo הִלֵּץ con el que se cierra el versículo (Sal 110,2b). Cf. ALT, A. *et al.*, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 1194.
  81. Como muestra de este proceder en los Libros Proféticos, puede confrontarse el capítulo segundo del Libro de Jeremías.
  82. Cf. ZENGER, E., «Psalm 110», 149. Por ejemplo, en Jr 48,17 y en Ez 19,11 se transmite más bien la imagen de un poder perdido, un cetro que se rompe.
  83. Cf. RAHLFS, A., *Psalmi cum odis*, 277. La versión siríaca –cuyo testimonio textual más antiguo se remonta al s. VII d.C.– lee σοι ἐξαποστελεῖ; la revisión del presbítero Luciano (se remonta al s. IV d.C.) y el comentario a los salmos de Teodoreto leen ἐξαποστελεῖ σοι; en los mss. más antiguos en copto sahídico (400 y 600 d.C.) se lee ἐξαποστελεῖ σε; el ms 1093 (s. XII) lee ἐξαποστελεῖσαι (i.e. σε).
  84. Cf. Ex 17,9: «... ἡ ράβδος τοῦ θεοῦ ἐν τῇ χειρὶ μου».
  85. Cf. GARCÍA SANTOS, A. A., *Diccionario del griego bíblico*, 745 (col.2).
  86. La versión siríaca del AT atenúa ese matiz y utiliza un verbo en imperfecto –lee הִלֵּץ– derivado del hebreo הִלֵּץ–probablemente para que concordara mejor con el primer verbo de este versículo (Sal 110,2a) conjugado en imperfecto (הִלֵּץ). Cosa semejante sucede en el ms. 55 (Rahlfs, s. X) que lee en futuro y no en imperativo: κατακυριεύσει (concordándolo al verbo ἐξαποστελεῖ). Del mismo modo las traducciones latinas más antiguas (del s. VI los testimonios textuales más antiguos) conjugan el verbo «dominare» en el futuro (*dominaberis/dominabitur*). Cf. BHS, p. 1194; LXT, p. 277.
  87. Esta conjunción, sin embargo, no aparece en el TM y tampoco en el Salterio Galicano de Jerónimo.
  88. Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Diccionario bíblico hebreo-español*, 690.
  89. Cf. WILSON, G. H., «King, Messiah, and the Reign of God», en FLINT, P. W., MILLER, P. D., y BRUNELL, A. (eds.), *The Book of Psalms: Composition and Reception*, Brill, Leiden; Boston, 2005, 399.
  90. Es probable que el texto hebreo consonántico haya sido interpretado de modo distinto por ambas tradiciones. Como se verá, la sola consideración de las consonantes da pie a lecturas diferentes.
  91. La traducción del hebreo de este versículo es tomada de la nota a Sal 110,3 de la Biblia de Jerusalén (4 ed.). Cf. ESCUELA BÍBLICA Y ARQUEOLÓGICA DE JERUSALÉN (ed.), *Biblia de Jerusalén*, 4 ed., Desclée de Brouwer, Bilbao, 2009. El castellano de la traducción de UNAV sigue a la versión griega (en concreto por lo que respecta al verbo «engendrar» que no se encuentra presente en el TM).
  92. Para el aparato crítico esta conjetura es dudosa. Inducimos que el segundo elemento del sintagma derivaría de la *scriptio plena* del plural de הַיְהוָה, esto es הַיְהוָה. En efecto, en un ms. consonántico proveniente de la Geniza de el Cairo, el L-G 6.34, se escribe de ese modo, según la *scriptio plena*. En cambio, en el TM falta la *waw* que haga de *mater lectionis*.
  93. Es llamativo que también la Versión Siríaca (Peshitta) lea algo parecido. Escribe «glorioso» en vez de «ofrendas voluntarias» cuando parece que conoce bien este segundo término hebreo ya que en otros casos lo traduce por su equivalente en siríaco (cf. PSal 54,8 y 68,18). «La hipótesis más plausible es que PSal interprete su Vorlage consonántica como הַיְהוָה (en *scriptio plena* הַיְהוָה), plural de הַיְהוָה, magnífico, dignidad» (CARBAJOSA, I., *Las características de la versión siríaca de los Salmos (Sal 90-150 de la Peshitta)*, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 2006, 336). Cf. KOEHLER, L. y BAUMGARTNER, W. (eds.), *A bilingual dictionary of the Hebrew and Aramaic Old Testament, English and German*, Brill, Leiden [etc.], 1998, 597 (col.2).

94. Cf. GARCÍA SANTOS, A. A., *Diccionario del griego bíblico*, 122 (col.2).
95. Cf. ZENGER, E., «Psalm 110», 142-43.
96. Además de hacerlo más congruente con la lectura hecha por los LXX en el v. 3 de (especialmente con respecto al verbo «engendrar»).
97. Así es como viene traducido en la versión litúrgica española: «Eres príncipe desde el día de tu nacimiento (...)». En el siguiente apartado se verá que existe la posibilidad de leer, en la segunda parte del versículo 3, el verbo «engendrar». De tal manera que, de seguir esta vocalización propuesta por Zenger, estaríamos delante de un díptico conceptual que daría una mayor fuerza a la lectura del versículo: nacimiento-engendrar.
98. Tampoco tenemos noticias de variantes textuales que apoyen esta lectura propuesta por Zenger. Además, según nuestro entender, la construcción no es del todo correcta. El estado constructo de esa frase («en el día de tu nacimiento») tendría una forma como la que sigue (en la que el verbo ילד estaría en *hofal* del infinitivo constructo): קָיִים הַיְלֵדָתָךְ (Cf. Ez 16,4s y Gn 40,20). Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Diccionario bíblico hebreo-español*, 318. En Definitiva, para Zenger no sólo se trataría de una nueva vocalización del texto sino además de una corrección.
99. En efecto, secundando el aparato crítico de la BHS, ha sido propuesto leer בהררי ב:montañas (estado constructo). Así leen algunos mss. de la Geniza de El Cairo y algunos códices hebreos medievales del AT, también la traducción al griego de Símmaco y la traducción latina de Jerónimo (*Salmos Iuxta Hebreos*). Se debe tener en cuenta que ambas letras, *resh* y *dálet*, son muy parecidas y es sencillo que en los manuscritos se confundan (esto puede suceder, por ejemplo, al examinar detenidamente Sal 110,3 en el Códice de Alepo).
100. El texto hebreo de 1 Cr 16,29 dice:  
 הָבוּ לַיהוָה כְּבוֹד שְׁמוֹ שִׂאוּ מִנְחָה וּבְאוּ לְפָנָיו הַשְׁתַּחֲוּוּ לַיהוָה בְּהַדְרַת־קֶדֶשׁ  
 Esto es: «rendid al Señor la gloria de su nombre, llevad ofrendas y entrad ante Él. Adorad al Señor con santo esplendor»
101. La traducción del hebreo de este versículo es tomada de la nota a Sal 110,3 de la BJ (4 ed.). Cf. nota al pie 98.
102. Del verbo γεννάω. Este mismo verbo es utilizado en el Sal 2,7, ahí es conjugado en perfecto.
103. Para estas referencias confróntese el aparato crítico de la BHS y KRAUS, H.-J., *Los Salmos II. 60-150*, 507.
104. El TM vocalizado es: לָךְ טַל («para ti el rocío»). En los LXX no aparece un equivalente en griego de este sintagma, es omitido o simplemente desconocido.
105. Cf. DAFNI, E. G., «Psalm 109(110):1-3 In the Septuagint», 246-47.
106. No parece plausible esta posibilidad, más si consideramos que el sintagma no falta en otros mss. hebreos. También se puede descubrir su equivalente en otras de las versiones antiguas, como es el caso de la traducción de san Jerónimo *Iuxta Haebreos*, testimoniada en las Hexaplas de Orígenes.
107. ALLEN, L. C., *Psalms 101-150, revised*, 110. Sin embargo, también la Peshitta y otros muchos manuscritos hebreos testifican una vocalización según la forma verbal יְלֵדָתָךְ («te he engendrado»)– que corresponde con la hecha en Sal 2,7 y que sitúa al salmo en paralelo con Sal 88(89),28 asociándolo a la relación padre e hijo, Dios y su ungido.
108. Así como aparece en Ex 3,16. Se trata de una forma verbal imperativa qal.
109. Cf. también BROWN, W. P., «A Royal Performance: Critical Notes on Psalm 110:3ag-b», *Journal of Biblical Literature* 117 (1998) 93-96; KRAUS, H.-J., *Los Salmos II. 60-150*, 507. Kraus formula una propuesta similar la de Zenger. Dice que podríamos también traducir (eliminando לָךְ טַל): «sobre santas montañas, del seno de la rosada aurora, te he engendrado». Pero si añadimos לָךְ טַל, lo mejor sería leerlo así «como el rocío» (כַּטַּל). Este tipo de correcciones al texto hebreo masorético (en lo que respecta a las consonantes, vocales y acentos) es criticado

- por G. A. Rendsburg, que propone una aproximación alternativa, permaneciendo fiel al TM, desde la perspectiva poética: «Psalm CX 3B», *Vetus Testamentum* 49 (1999) 548-53.
110. En este versículo la forma verbal es un *bápx* de la biblia griega (AT y NT).
  111. Cf. GARCÍA SANTOS, A. A., *Diccionario del griego bíblico*, 174 col.2 («γεννώω»); *ibid.*, 258 col.2 («έκγεννώω»).
  112. García Santos propone traducir: «yo te parí [haciéndote salir] del vientre» lo que sería equivalente a decir: «yo te saqué de mi vientre» (cf. *Diccionario del griego bíblico*, 258). La forma εξγεννησα la encontramos tal cual en el Códice Sinaítico (S), en el Veronense (R), también en el ms 1093 (del s. XII) y en el ms 55 del s. X. En otros manuscritos antiguos, el mismo verbo presenta las siguientes variaciones: γεννησα (aoristo de «γεννώω») aparece en el Códice Alejandrino (A), en el de la *Colección Freer* (1219) y en el Papiro Bodmer XXIV (2110); γεγέννηκα (perfecto de «γεννώω», tal como aparece en Sal 2,7) en los comentarios a los salmos de Hesiquio de Jerusalén (s. V c.a.) y en algunos pocos mss de la revisión hecha por el presbítero antioqueno Lucano en el s. IV.
  113. Específicamente en Sal 110,3 aparece el hápx מִמֶּנִּי que según BHS la *mem* que aparece al inicio de la palabra es por diptografía y debería haber aparecido solo מִנִּי. Ahora bien, la Septuaginta lee πρὸ ἑωσφόρου («antes de la luz de la aurora»). Según el análisis de la BHS se derivaría de una vocalización distinta del texto hebreo (מִמֶּנִּי).
  114. Shahaar es el dios del amanecer en el panteón de Ugarit. Es descrito como un hijo de El junto a su gemelo, Shalim, el dios del atardecer. Como marcadores del alba y del atardecer, Shahaar y Shalim también representaron la estructura temporal del día. Cf. HINNELLS, J. R. (ed.), *A Handbook of Ancient Religions*, University Press, Cambridge, 2007, 122.
  115. Cf. HARRIS, R. L., ARCHER, G. L. y WALTKE, B. K., TWOT, 2369; GERSTENBERGER, E. S. *et al.*, *Psalms, Part 2, and Lamentations*, 265.
  116. Cf. GARCÍA SANTOS, A. A., *Diccionario del griego bíblico*, 372 (col. 2). El traductor griego escribe πρὸ ἑωσφόρου por el מִמֶּנִּי del TM (que es un *bápx* en la Biblia hebrea). Una posibilidad de la traducción griega podría deberse a la lectura de su Vorlage como un compuesto formado por: מִן שֶׁהָר
  117. A L. Ruppert le parece que la lectura del TM ha de mantenerse, no hay por qué sostener que el texto apunte a la diosa ni tampoco a que la preposición *mem* aparezca por diptografía. Según el autor, el texto quiere transmitirnos una imagen metafórica: el rocío del amanecer haría referencia a la juventud del rey. Por consiguiente, la causa de la irrupción de tal forma verbal se debería a una acomodación llevada a cabo por la Septuaginta con el fin de poner el versículo en paralelo a Sal 2,7. Cf. BOTTERWECK, G. J. *et al.*, *Theological dictionary of the Old Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, 1977-2006, 1977, 581.
  118. Esto nos dará como resultado una traducción más acorde a la proveniente del texto griego.
  119. Este texto castellano proviene de la traducción propia que sugerimos en este apartado.
  120. Especialmente el colofón de la profecía de Natán a la casa de David: «tu casa y tu reino permanecerán para siempre en mi presencia y tu trono será firme también para siempre» (2 S 7,16).
  121. En concreto se dice en Sal 89,4-5: «Una alianza sellé con mi elegido, juré a David (נִשְׁבַּעְתִּי לְדָוִד), mi siervo: afirmaré tu descendencia para siempre, construiré tu trono por todas las generaciones». Y en Sal 89,36-37 se vuelve a decir: «Una vez juré por mi Santidad (נִשְׁבַּעְתִּי בְּקִדְמוֹתַי): No mentiré a David. Su linaje será perpetuo, y su trono como el sol en mi presencia». Y más adelante se vuelve a apelar a este juramento: «¿Dónde están, Señor, tus misericordias de antaño, las que juraste a David por tu fidelidad (בְּאֱמִינְתְּךָ לְדָוִד (נִשְׁבַּעְתָּ לְדָוִד)»?» (Sal 89,50). Por su parte, en Sal 132,11 se dice: «El Señor juró (נִשְׁבַּעַ יְהוָה) a David una promesa firme de la que no se retractará: ‘Un fruto de tus entrañas pondré sobre tu trono’». Se hace así un énfasis en que ese trono será verdaderamente ocupado.



122. Cf. WILSON, G. H., «King, Messiah, and the Reign of God», 399. Wilson piensa que ante esta promesa del sacerdocio y no del reino es posible comprender el uso del verbo  $\text{הָרַח}$  en Sal 110,2b: es el preámbulo necesario para reemplazar la idea de reinado para siempre por la de un *sacerdocio eterno*.
123. Cf. APARICIO RODRÍGUEZ, Á., *Comentario filológico a los Salmos y al Cantar de los Cantares*, BAC, Madrid, 2012, 635.
124. Además en Gn 14,18 también aparece el uso del *lamed proprietatis*:  $\text{הָרַח לְפָנָי}$  [= sacerdote del Dios (de Él) Altísimo].
125. Cf. GRANERØD, G., *Abraham and Melchizedek. Scribal Activity of Second Temple Times in Genesis 14 and Psalm 110*, De Gruyter, Berlin-New York, 2010, 167.
126. *Ibid.*, 204-5.
127. *Ibid.*, 214.
128. *Ibid.*
129. Cf. DAHOOD, M., *Psalms. 3*, 117.
130. En concreto, en James Swetnam (S.J.) y Roger T. O'Callaghan.
131. Esta traducción tiene su importancia ya que Dahood propone una lectura distinta de las consonantes del TM transmitido. Además, a diferencia de otros autores, no recurre a inserciones redaccionales para hacer valer sus argumentos, respeta el texto consonántico tal cual nos ha llegado.
132. Apoyándose en J. Fitzmyer, sostiene que en el texto de Gn 14 no se nos sugiere que Melquisedec tuviera la característica de ser un sacerdote para siempre.
133. «Justo» es la traducción más común de este sintagma. Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Diccionario bíblico hebreo-español*, 631-32.
134. Cf. SWETNAM, J., «Some Observations on the Background of  $\text{צַדִּיק}$  in Jeremiah 23,5a», *Biblica* 46 (1965) 29-40.
135. Cf. WYATT, N., «Religion in Ancient Ugarit», en HINNELLS, J. R. (ed.), *A Handbook of Ancient Religions*, University Press, Cambridge, 2007, 133-34; MARGALIT, B., «The Legend of Keret», en WATSON, W. G. E. y WYATT, N. (eds.), *Handbook of Ugaritic Studies*, Brill Academic Publishers, Leiden, Boston, Köln, 1999, 203-33. Keret es instruido por el dios El para hacerle la guerra al rey de Udum y conseguir así como esposa a la hija de este rey. Con ella tendrá catorce hijos, a quienes bendecirá uno a uno. En el transcurso de estos eventos es ayudado por la diosa 'Aṭirat (i.e. *Astarté*) a quien le hace un voto que al final no cumple. Esto le acarreará una enfermedad de la que es librado por El. Mientras tanto uno de sus hijos intenta usurparle el trono excusando su incapacidad de gobernar por la enfermedad contraída. *Keret* maldicará a este hijo pero esta maldición recaerá también en la de los otros. Por tanto *Keret* vuelve al principio de su situación cuando había perdido a sus herederos.
136. SWETNAM, J., «Some Observations on the Background of  $\text{צַדִּיק}$  in Jeremiah 23,5a», 31.
137. Cf. O'CALLAGHAN, R. T., «Echoes of Canaanite Literature in the Psalms», *Vetus Testamentum* 4 (1954) 164-76, 170.
138. ZENGER, E., «Psalm 110», 143.
139. Cf. *ibid.*, 150.
140. WILSON, G. H., «King, Messiah, and the Reign of God», 400.
141. KRAUS, H.-J., *Los Salmos II. 60-150*, 517.
142. Entendemos aquí «orden» como categoría o naturaleza en la que se está colocado o a la que se pertenece. Cf. GARCÍA SANTOS, A. A., *Diccionario del griego bíblico*, 834.
143. Cf. CARBAJOSA, I., *Las características de la versión siríaca de los Salmos*, 375-78.
144. De hecho, la Peshitta del NT utiliza siempre el mismo término al citar el salmo.
145. Además, tres manuscritos antiguos de PSal (6t1\*, 8a1\*, 9a1) leen «según la palabra (mandato, causa, razón)» que estaría más acorde con el original hebreo consonántico  $\text{עַל דְּבַרְתִּי}$ .

146. De hecho, muchos manuscritos hebreos medievales del AT escriben YHWH y no *Adonay* – cabe destacar a algunos de entre la Geniza de El Cairo como el L-G 6.34 que lee יהוה con el tetragrámaton abreviado–. Probablemente en su intento de aclarar que ahora se trata de Dios y no del rey. Cf. GERSTENBERGER, E. S. *et al.*, *Psalms, Part 2, and Lamentations*, 265. Además, se puede comprobar que el uso aislado del término *Adonay* es equivalente al de YHWH, por ejemplo en Ex 15,17; Sal 2,4; Is 6,1.8.11; Is 7,14.
147. Cf. APARICIO RODRÍGUEZ, A., *Comentario filológico a los Salmos y al Cantar*, 635.
148. Cf. GILBERT, M. y PISANO, S., «Psalm 110(109),5-7», *Biblica* 61 (1980) 343-56. Otros autores como Schmidt, Kirkpatrick, Oesterley, Dhorme, Weiser, Kraus, Castellino, Johnson, Alonso Schökel, sostienen al Señor como sujeto de las acciones.
149. Caso contrario a lo que sucedía en Sal 110,1 en el que no encontrábamos paralelos bíblicos para la imagen del rey sentado a la derecha del Señor.
150. Sal 16,8 dice: «pongo ante mí al Señor sin cesar; con Él a mi derecha, no vacilo». Y en Is 63, 12 se dice: «... [el Señor] condujo la diestra de Moisés con su brazo glorioso...».
151. Cf. KRAUS, H.-J., *Los Salmos II. 60-150*, 517.
152. GILBERT y PISANO escriben al respecto: «outside of Ps 110, this verb occurs twelve times, and once in a noun form. In Six instances its subject is God: Dt 32,39; 33,11; Ps 68,22; Hab 3,13; Jb 5,18; 26,12. To this list may be added to one nominal use of the root, Is 30,26. The other Six instances of the verb appear with a human subject: Nb 24,817; Jgs 5,26; Ps 18,39 (=2 Sm 22,39); Ps 68,24. It is especially noteworthy that in all of these but Jgs 5,26 the agent is acting somehow with God's power or backing» («Psalm 110 (109), 5-7», 350.).
153. Cosa semejante sucede para los verbos que aparecen en el v.6: דן («juzgar»), מלא («llenar») y חזק («destruir»). Pueden atribuirse al rey pero también a Dios.
154. Cf. GILBERT, M. y PISANO, S., «Psalm 110(109), 5-7», 349. Sobre el perfecto profético: cf. JOÜON, P., MURAOKA, T. y PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *Gramática del hebreo bíblico*, 379.
155. Por su parte, el texto griego en el v. 5 escribe el verbo en aoristo, en cambio, para los tres verbos utilizados en el v. 6 se prefiere el futuro del indicativo como traducción de los verbos hebreos en perfecto del *Qal*.
156. KRAUS, H.-J., *Los Salmos II. 60-150*, 517-18.
157. Sal 2,2: מְלִכֵי-אֲרָץ
158. Sal 2,9: דָּבַר אֱלֹהִים בְּאֶפֶס
159. Is 13,9.13: «Mirad que ya viene el día del Señor, implacable, lleno de indignación y arrebato de ira, para desolar la tierra, y exterminar de ella a los pecadores... Pues agitaré los cielos y la tierra se moverá de su sitio por el furor del Señor de los ejércitos el día del ardor de su ira».
160. Cf. ZENGER, E., «Psalm 110», 150. Para una profundización acerca de esta categoría (la ira de Dios) en los salmos, se puede consultar la siguiente monografía de ZENGER: *Un Dio di vendetta? sorprendente attualità dei salmi «imprecatori»*, Ancora, Milano, 2005; o bien: *A God of vengeance?: understanding the Psalms of divine wrath*, Westminster John Knox Press, Louisville, Ky., 1996. Cf. también: MCKENZIE, J. L., «Aspetti del Pensiero Dell'Antico Testamento», en RAYMOND E. BROWN *et al.*, *Nuovo Grande Commentario Biblico*, 2 ed., Queriniana, Brescia, 2002, 1711; FRETHERM, T. E. (Erling), «Theological reflections on the wrath of God in the Old Testament», *Horizons in Biblical Theology* 24 (2002) 1-26.
161. Cf. GARCÍA SANTOS, A. A., *Diccionario del griego bíblico*, 883 (col.2).
162. בגיורת / preposición bet (en, para, por, entre, a)+ *cuerpos*  
מלא / verbo en *piel* (intensivo).  
גאיות / valles (en estado constructo plural)
163. I.e.: «Romper en pedazos». Cf. KOEHLER, L. y BAUMGARTNER, W., *A bilingual dictionary of the Hebrew and Aramaic Old Testament*, English and German, 514.

164. Por ejemplo, en Sal 18,38-41 aparece en compañía a los verbos צמח –cuyo significado es silenciar, hacer que algo se desvanezca–y con כלה –que en piel significa acabar con algo, aniquilarlo (cf. 2 S 22,39)–.
165. Cf. FISHER, L. R. (ed.), *Ras Shamra parallels: the texts from Ugarit and the Hebrew Bible*, 1, Pontificium Institutum Biblicum, Rome, 1972, 80, 227, 257-58.
166. La Septuaginta en cambio lo recoge en plural («κεφαλῆς»). Además, existe un códice medieval hebreo del AT que también lo lee en plural (cf. BHS, 1194). Aparece una yod al final de la palabra «ראשי». A nuestro juicio, este códice no se refiere a la marca del sufijo personal de primera persona (i.e. «mi cabeza») ya que no concordaría con el sentido del resto del versículo.
167. Se puede confrontar para ello con: Sal 68,22; Jc 5,26 y Ha 3,13.
168. La única excepción es Sal 50,13 que, sin embargo, es una referencia irónica y nada tiene que ver con el texto de nuestro salmo. Cf. GILBERT, M. y PISANO, S., «Psalm 110 (109), 5-7», 353.
169. Cf. ZENGER, E., «Psalm 110», 134.
170. Es interesante notar que las versiones coptas omiten el verbo beber. Esto sucede en la versión bohaírica (Bo) y probablemente también en la recepción sahídica (Sa). Cf. RAHLFS, *Psalmicum Odis*, en LXT 10, 277.
171. Citado por E. Zenger: Cf. VON NORDHEIM, M., *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in tradition, redaktion und rezeption*, Neukirchener Verlag, Neukirchener-Vluyn, 2008, 42.
172. ZENGER, E., «Psalm 110», 134.
173. En este sentido se entendería mejor por qué unos cuantos mss. medievales hebreos del AT y la versión siríaca conjugan el verbo precedente (רומ) en el imperfecto del *qal* y no en *hifil* como el TM (Leningrado y Aleppo). I.e. רומ que en imperfecto del *qal* significa llegar alto, alcanzar altura, surgir, ser levantado. Cf. BHS, 1194.
174. Cf. GILBERT, M. y PISANO, S., «Psalm 110 (109), 5-7», 355.
175. KRAUS, H.-J., *Los Salmos II. 60-150*, 519-20. Sin embargo, esta referencia al ritual de coronación tiene poca fuerza debido a que en nuestro salmo no se da ninguna alusión a lavados, unciones o elecciones, que serían previsibles en un contexto de entronización. Sencillamente se hace mención de beber de un arroyo a modo de quien luego de una acción de guerra, toma una pausa para tomar un descanso y se da un respiro en la batalla. Cf. GILBERT, M. y PISANO, S., «Psalm 110 (109), 5-7», 354-55.
176. Cf. ALONSO SCHÖKEL, L. y CARNETI, C., *Salmos 73-150*, 1376-77.
177. DAHOOD, M., *Psalm. 3, 112*. La traducción original es del inglés: «the Bestower of Succession set him on his throne, the Most High Legitimate One lifted high his head»

---

# Índice del Excerptum

PRESENTACIÓN	7
NOTAS DE LA PRESENTACIÓN	13
ÍNDICE DE LA TESIS	15
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	19
ESTUDIO EXEGÉTICO DEL SALMO 110	33
1. INTRODUCCIÓN A LA CRÍTICA TEXTUAL DEL SALMO	33
1.1. Recepción textual del salmo	34
1.2. Dificultades específicas en algunos versículos	36
1.3. División comúnmente aceptada	36
1.4. Estructura	37
1.5. Traducción propuesta del salmo	38
2. EL DISCURSO DIVINO: EN EL TRONO EN COMPAÑÍA DE YHWH (w. 1-3)	39
2.1. Cita de lo dicho por Dios (Sal 110,1)	39
2.2. Gobierno poderoso en Sion (Sal 110,2)	46
2.3. En el día del poder, el rocío de la juventud (Sal 110,3)	47
2.4. Sumario	53
3. EL JURAMENTO DIVINO: SACERDOTE COMO MELQUISEDEC (w. 4-7).	54
3.1. Cita del juramento divino (Sal 110,4)	54
3.2. El Señor a la derecha del rey-sacerdote (Sal 110,5)	59
3.3. Juicio entre las naciones de todo el mundo (Sal 110,6)	61
3.4. Victoria de Yhwh (Sal 110,7)	62
3.5. Sumario	64
NOTAS	67
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	77

