

“¿Quién puede entrar en el santuario?”: Ética y adoración en el Salmo 24

“Who may enter the sanctuary?”:
Ethics and worship in Psalm 24

Pablo Vernola

Universidad Pontificia de Salamanca (España)

Seminario Internacional Teológico Bautista (Argentina)

pablovernola@sitb.edu.ar

 <https://orcid.org/0000-0003-1529-8703>

Recibido: 5 de julio de 2023. Aceptado: 31 de julio de 2023.

Resumen: En el presente trabajo se analizará el Salmo 24 como “salmo de *Yhwh* rey”. Una vez presentada una propuesta de traducción al español, se analizará su disposición literaria, proponiendo los vínculos entre las secciones que muestran cómo *Yhwh Sebaot*, quien se identifica con el “rey de gloria” e ingresa en el santuario (vv. 7-10), espera de los peregrinos una conducta ética para permanecer en él (vv. 3-6).

Palabras clave: Salmo 24, *Yhwh* rey, ética, adoración, antiguo Israel.

Abstract: In this work, Psalm 24 will be analyzed as the “Psalm of *Yhwh* the King.” After presenting a proposed translation into Spanish, its literary structure will be analyzed, suggesting the connections between the sections that show how *Yhwh Sebaot*, who is identified as the “king of glory” and enters the sanctuary (vv. 7-10), expects ethical conduct from the pilgrims to remain in it (vv. 3-6).

Keywords: Psalm 24, *Yhwh* king, ethics, worship, ancient Israel.

Introducción

El texto escogido para el análisis del presente artículo es el Salmo 24, comprendido como “salmo de *Yhwh* rey”. Al igual que el Salmo 15, Isaías 33:13-16 y otros textos de la Biblia hebrea, el Salmo 24 destaca por su reflexión en torno a las demandas éticas del adorador o celebrante y, en particular, por el vínculo que estas tienen con la figura de “*Yhwh* rey”. Con respecto al motivo literario del compromiso ético del adorador, en la última década se han publicado varios artículos y monografías que abordan el tema y, en algunos casos, específicamente aplicados al salmo 24.¹

En primer lugar, se realizará una propuesta de traducción al español. A continuación, se analizará la disposición literaria del salmo, detectando sus principales secciones. Luego, a partir de un análisis del lenguaje empleado en el salmo, las figuras y repeticiones de términos y un breve análisis de sus partes principales, se propondrán algunos vínculos entre las secciones que muestran cómo *Yhwh Sebaot*, quien ingresa en el santuario (vv. 7-10), espera de los peregrinos una conducta ética para permanecer en él (vv. 3-6). Seguidamente, se analizarán algunas opciones en cuanto al género literario del salmo y algunas posibles relecturas posteriores, presentando por último una lectura del salmo según la situación retórica que le habría dado origen.

Salmo 24: Traducción y análisis lingüístico

La traducción propuesta a continuación, elaborada por el autor del presente trabajo, intenta ser literal, siguiendo los parámetros de una traducción por equivalencia formal. En la misma se incorporan algunas palabras entre paréntesis que no aparecen en el texto hebreo, para ayudar en la comprensión de la traducción al español.

Tabla 1

Traducción del Salmo 24

Salmo 24 (Biblia Hebraica Stuttgartensia)	Traducción
לְדָוִד מְזִמּוֹר¹ לַיהוָה הָאֶרֶץ וּמְלֹאָתָהּ תִּבְלֵ וְיֹשְׁבֵי בָהּ: כִּי־הוּא עַל־יָמִים יִסְדָּהָ² וְעַל־נְהָרוֹת יִכְוֶנְנָהּ:	¹ De David. Salmo De YHWH es la tierra y todo lo que la llena (el) orbe y los que en él habitan. ² Porque él mismo sobre los mares la estableció y sobre los ríos fue afirmada

¹ Aquí se referencian algunos de estos trabajos: Duke, R. K. (2011). Form and Meaning. Multi-layered Balanced Thought Structures in Psalm 24:4 en *Tyndalle Bulletin*, 62(2), 215-232; Owens, D. C. (2013). *Portraits of the Righteous in the Psalms: An Exploration of the Ethics of Book I*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications; Sumpter, P. (2014). The Coherence of Psalm 24 en *Journal for the Study of the Old Testament*, 39(1), 31-54; Erbele-Küster, D. (2016). Poetics and Ethics: Psalm 27 as an Exemplary Reading en *Canon & Culture*, 10(1), 39-55; James, J. T. (2020). Research Trends in the Study of the Ethics of the Psalms en *Currents in Biblical Research*, 18(2), 118-141.

³מִי־יַעֲלֶה בְּהַר־יְהוָה וּמִי־יָקוּם בְּמָקוֹם קָדְשׁוֹ: וְנָקִי כַפַּיִם וּבֶרֶךְ לֵבָב אֲשֶׁר לֹא־נָשָׂא לִשְׂוֹא נַפְשִׁי וְלֹא נִשְׁבַּע לְמַרְמָה: ⁵וְשָׂא בִרְכָה מֵאֵת יְהוָה וּצְדָקָה מֵאֱלֹהֵי יִשְׁעוֹ: ⁶זֶה דּוֹר דֹּרְשׁוֹ מְבַקְשֵׁי פָנֶיךָ יַעֲקֹב סֵלָה:	³ ¿Quién subirá a la montaña de YHWH, y quién estará de pie en su lugar sagrado? ⁴ El de manos limpias y puro de corazón quien no me toma en vano (levanta) y no jura con engaño ⁵ levantará la bendición de parte de YHWH y justicia de parte del Dios de su salvación. ⁶ Esta es la generación que lo busca, los que buscan tu rostro, Jacob. <i>Selah</i>
⁷שָׂאוּ שַׁעְרֵימָו רָאשֵׁיכֶם וְהִנָּשְׂאוּ פִתְחֵי עוֹלָם וַיָּבֹא מֶלֶךְ הַכְּבוֹד: ⁸מִי זֶה מֶלֶךְ הַכְּבוֹד יְהוָה עֲזִיז וְנָבוֹר יְהוָה גִּבּוֹר מִלְחָמָה: ⁹שָׂאוּ שַׁעְרֵימָו רָאשֵׁיכֶם וּשָׂאוּ פִתְחֵי עוֹלָם וַיָּבֹא מֶלֶךְ הַכְּבוֹד: ¹⁰מִי הוּא זֶה מֶלֶךְ הַכְּבוֹד יְהוָה צְבָאוֹת הוּא מֶלֶךְ הַכְּבוֹד סֵלָה:	⁷ ¡Levanten, portones, sus dinteles! ¡Levántense, puertas eternas, para que entre el rey de la gloria! ⁸ ¿Quién es ese rey de la gloria? YHWH fuerte y poderoso YHWH poderoso en la batalla. ⁹ ¡Levanten, portones, sus dinteles! ¡Levanten, puertas eternas, y entrará el rey de la gloria! ¹⁰ ¿Quién es él, ese rey de la gloria? YHWH <i>Sebaot</i> ¡Él mismo es el rey de la gloria! <i>Selah</i>

Nota. Elaboración propia.

A continuación, se procederá a plantear algunas observaciones desde el punto de vista lingüístico.

En primer lugar, se destaca el empleo del nombre יְהוָה (*Yhwh*) en seis oportunidades. Como se verá a continuación, en la primera sección es empleado una vez (v. 1); en la segunda, dos (vv. 3, 5); mientras que tres, en la tercera (vv. 8b-c, 10).

También cabe destacarse el empleo, en tres ocasiones, del pronombre personal de tercera persona singular הוא (vv. 2, 10a, 10c).

En tercer lugar, se repite cuatro veces el pronombre interrogativo **מִי** (“quién”): en dos oportunidades en el v. 3, haciendo referencia a quienes pretenden entrar en el santuario, y en los vv. 8 y 10, haciendo referencia al Señor.

En cuarto lugar, se repite el uso de la raíz **נשא** (“levantar”) seis veces: v. 4 en *qal* perfecto, v. 5 en *qal* imperfecto, v. 7 dos veces (la primera en *qal* imperativo y la segunda en *nifal* imperativo) y las dos apariciones restantes en el v. 9, utilizando el *qal* imperativo en ambas ocasiones.

En quinto lugar, destaca la repetición prácticamente exacta de los vv. 7 y 9. En ellos, resaltan las figuras de los “portones” **שַׁעֲרִים** y de las “puertas eternas” o “antiguas” **פְּתָחֵי עוֹלָם**, lexema de difícil traducción y que se analizará posteriormente.

En sexto lugar, se repite en cinco ocasiones la expresión “rey de la gloria” **מֶלֶךְ הַכְּבוֹד**. La afirmación del v. 7c, seguida de la pregunta del v. 8a; así como entre los vv. 9b-10a, generan un efecto de expectativa en el auditorio, que se revela ante la afirmación final del salmo, en el v. 10bc, donde aparece el título “Yhwh de los ejércitos” **יְהוָה יְצְבָאוֹת** como el mismísimo rey de la gloria.

Disposición literaria y análisis de las secciones

En este segundo nivel de análisis, y aprovechando el estudio lexicográfico previo, se propone una disposición literaria del salmo que surja del mismo texto.

- a. Vv. 1-2. Presentación de Yhwh como soberano del cosmos
- b. Vv. 3-6. Requisitos y recompensas para quien sube a su lugar sagrado
- c. Vv. 7-10. Llamado a la preparación para la llegada del rey de la gloria

Vv. 1-2. Presentación de Yhwh como soberano del cosmos

Los vv. 1-2 son una presentación de Yhwh mediada por un lenguaje mitológico, con referencia a la creación y el establecimiento de la tierra (**הָאָרֶץ**) y del orbe (**הַתֵּבֵל**) sobre las aguas (ríos y mares). Se habla de Yhwh en tercera persona como el origen de todo lo creado y el soberano del cosmos. Brueggemann y Bellinger (2014, p. 127) sostienen que el comienzo del salmo (vv. 1-2) y su conclusión (vv. 7-10) celebran la victoria divina sobre el caos. Si bien esta victoria es clara en el comienzo, puede que no lo esté en la conclusión del poema. De todas formas, es interesante la observación al señalar una posible disposición concéntrica del salmo, en la que Yhwh es el protagonista en el comienzo y el final (vv. 1-2, 7-10), mientras que el humano lo es en la sección central (vv. 3-6). Con respecto al establecimiento de la tierra sobre el abismo de las aguas del caos, Keel (2007, pp. 49-50) subraya que, según el Antiguo Testamento, esta ha sido una de las grandes obras de Yhwh. Estableció un límite que esas aguas no pueden cruzar y, ya que la ha establecido y la mantiene, la tierra y todo lo que contiene le pertenece, como afirma Sal 24:1.

Vv. 3-6. Requisitos y recompensas para quien sube a su lugar sagrado

En los vv. 3-6 encontramos un cambio en el nivel del discurso. Hay “alguien”, un aparente director de la liturgia, que pregunta quién puede subir y permanecer (estar de pie) en la montaña de Yhwh, en el lugar sagrado (**בְּמִקְוֵם קֹדֶשׁ**).

En el v. 3 se repite dos veces el pronombre interrogativo מִי (“quién”), apareciendo nuevamente en la tercera estrofa, en los vv. 8 y 10. Las preguntas apuntan a los requisitos para permanecer en ese lugar sagrado. El uso de la expresión “lugar sagrado” (בְּמִקְדָּשׁ) es ambiguo y no refiere explícitamente al templo, lo que podría indicar que el salmo incorpora antiguas tradiciones previas al templo de Jerusalén. Asimismo, debe señalarse que la teología jerosolimitana del templo (tradición de Sión) incorporó estas ideas: la tradición mítica imaginaba un monte primordial que emerge –como primera tierra seca y estable– desde el océano caótico, que es donde la divinidad tiene su trono y su palacio desde donde reina, es decir, mantiene el orden (Stolz, 1978). En el paralelismo empleado en el v. 3, el monte de *Yhwh* es equivalente al lugar sagrado, y las preguntas refieren a quién “subirá” y “estará de pie”, notándose una posible progresión. ¿Quién será capaz de subir al monte del Señor y permanecer allí en pie?

En los vv. 4-5 se describen las exigencias que se esperan de los adoradores, peregrinos que intentan subir y permanecer allí. Sorprende que no se describan aptitudes litúrgicas, vinculadas al culto, sino que las expectativas se relacionan con algunas virtudes éticas:

- Limpieza/pureza tanto externa (“manos” כַּפַּיִם) como interna (“corazón” לֵבָב). Alonso Schökel y Carniti (1992, p. 413) afirman que estos dos términos forman un merismo que incluye toda clase de acciones, pensamientos y deseos.
- “Quien no se deja llevar por la vanidad ni jura mentiras”. Esta segunda línea del v. 4, de difícil traducción, es interpretada por algunos autores como referida a la idolatría², y al decálogo (cf. Ex 20:7a).

En el v. 6 se describe la consecuencia de esa conducta ética como “bendición” (בִּרְכָה) y “justicia/salvación” (צִדְקָה), que habilitan al adorador a ser contado entre la generación de los que buscan el rostro de Dios. Esos dones están vinculados con atributos divinos, por lo que se refuerza la idea de que quienes se acercan al monte/santuario para adorarlo con una conducta ética son bendecidos con dones relacionados a la misma identidad del Dios ético al que adoran.

Kraus (1995) afirma que esta sección es una “liturgia de la torá”, seguida de una liturgia de la puerta, en los vv. 7-10, que debió tener su contexto vital o *Sitz Im Leben* ante las puertas de acceso al santuario, en un contexto de culto (p. 479). Es interesante ver la comparación que realiza Kraus con distintos cultos del antiguo Cercano Oriente en relación a las condiciones que debían cumplir los participantes en el culto, si querían entrar en el santuario (pp. 352-353). Kraus da varios ejemplos, mayormente del contexto egipcio y afirma que las “liturgias de entrada” presentes en los salmos 15 y 24 pertenecen directamente a todo este complejo, ya que contienen un ritual fijo de purificación que se realizaba a la entrada del santuario o mientras se penetraba en él.

Vv. 7-10. Llamado a la preparación para la llegada del rey de la gloria

Por último, los vv. 7-10 presentan de nuevo un cambio: aparece nuevamente un convocante que ordena “levantar” las puertas (posiblemente del santuario referido en el v.

² “La locución ‘levantar el alma’ significa... ‘suspirar por’... De ahí que la expresión signifique la tendencia interior, anhelo, afán... En cuanto a ‘lo vano’ es claro que en este y otros pasajes se refiere a los ídolos” (Aparicio Rodríguez, 2012, p. 155).

3), ya que ingresará el “rey de la gloria”. La expresión “levanten, portones, sus dinteles. Levántense, puertas eternas” es compleja y trae dificultades al momento de traducir. Alonso Schökel y Carniti (1992, p. 409) ofrecen opciones propuestas por diversos autores: se trataría de una referencia al templo que ha de ser construido para albergar el arca (Ros); o una referencia a puertas levadizas a manera de compuertas (Phil); o un modismo o gesto de alegría (Dah).³ Por otra parte, en relación al significado de estas puertas, Keel afirma:

En Sal 24:7 las puertas del Templo son denominadas “puertas de la eternidad”. Puesto que el propio salmo es muy antiguo, resulta difícil aplicar el término a las auténticas puertas del Templo; implicaría más bien que las puertas del cielo, a las que las puertas del Templo dan forma tangible, han estado localizadas en ese lugar desde tiempo inmemorial. (Keel, 2007, p. 167)

Es sugerente en este punto el aporte que hace Peter Craigie, quien comenta que las frases “levanten portones... levántense puertas” pueden leerse como la transformación de ciertos matices mitológicos del contexto. Baal, con palabras muy similares a las del Sal 24:7, 9, dice a los dioses que se acobardan ante la amenaza del caos: “Levantad la cabeza, oh dioses” (*š'u [.] 'ilm. r'aštkm: CTA 2.i.27*). En el salmo, la mitología se transforma, ya que son las puertas/portones del templo los que son invitados a levantar la cabeza con esperanza ante la llegada del Rey creador y conquistador (Craigie, 2004, p. 214). Se trataría de una relectura “desmitologizante”, una adaptación monoteísta: no son los dioses sino las puertas del santuario las invitadas a prepararse a la llegada de *Yhwh*.

Como se mencionó, la invitación se repite dos veces (vv. 7 y 9), seguidas de una pregunta por la identidad de este “rey” (vv. 8a y 10a). La primera respuesta (v. 8bc) describe a *Yhwh* como un guerrero fuerte y poderoso, proveniente del campo de batalla (יְהוָה מִלְחָמָה, עֲנִיז וְנִבְּרָה יְהוָה נִבְּרָה), mientras que la respuesta del v. 10bc identifica al “rey de la gloria” como *Yhwh Sebaot* (יְהוָה צְבָאוֹת). Carbajosa Pérez (2018) apunta que *Yhwh Sebaot* puede ser entendido como un nombre propio o traducido como “Señor de los ejércitos” o “Señor del universo / de los astros” (p. 152). El término צבא aparece 23 veces en el salterio; de esas apariciones, 21 están en plural y 15 funcionan como epíteto divino; Sal 24:10 constituye su primera mención en el libro de los salmos.⁴

Los vv. 8-10 parecen representar un diálogo para revelar la identidad del “rey de la gloria” que viene a ingresar en el santuario. Puede señalarse en este punto la observación realizada por Kraus, quien dice que “Rey de gloria” es un título formal, himnico, que no abre las puertas del santuario y que, por tanto, no se halla realmente en el centro del acontecimiento litúrgico. A pesar de ello, la observación de Kraus debe matizarse: la repetición no indica necesariamente que las puertas son abiertas, así como tampoco se afirma que al final del salmo se abren. Tal vez simplemente se trate de un recurso celebrativo, de la sobreabundancia del lenguaje lírico.

De todas formas, será necesaria la revelación del título “*Yhwh Sebaot*” al final del salmo para llevar la liturgia al punto más alto. Es este *Yhwh Sebaot*—y no otro monarca,

³ No es tan extraña la referencia a una interpelación dirigida a una puerta: cf. Is 14:31.

⁴ Cf. Van der Woude (1978) que incluye una discusión en torno al sentido de la frase y sus diversas interpretaciones.

como enfatiza el pronombre personal de tercera persona singular **הוא**— el auténtico rey de la gloria (Brueggemann y Bellinger, 2014, p. 129). Pero a pesar de su gloria, fortaleza y poder en la batalla, lo que lo distingue es su énfasis ético-moral exigido para sus adoradores peregrinos. “¿Quién podrá subir a la montaña de *Yhwh* y mantenerse en pie en su lugar sagrado?” (v. 3) La demanda ética dirigida a los peregrinos para participar en el culto es dada por aquel rey de la gloria cuya identidad también responde a la misma ética, quien valora la justicia, las manos limpias y el corazón puro. Son muchos los textos, sobre todo de los profetas, que resaltan la importancia del compromiso ético del adorador por sobre la perfección ritual. Pueden mencionarse Os 6:6; Am 5:21-24; Miq 6:6-8; Is 1:10-20. En ellos se observa al Señor remarcándole a su pueblo que no centre su mirada en lo estrictamente ritual, sino en el compromiso interno y de misericordia para con otros.

Género literario del salmo

La cuestión del género literario del salmo 24 ha sido discutida. Parece ser un poema dialógico (sobre todo a partir del v. 3), y no han faltado quienes han sugerido que estaríamos en presencia de dos salmos (vv. 1-2 y 3-10) o hasta tres (vv. 1-2; vv. 3-6; vv. 7-10), unidos redaccionalmente. Alonso Schökel y Carniti (1992, pp. 409-410), aunque sugieren que el salmo suele ser considerado como liturgia de entrada en el templo, sintetizan en cuatro grupos las diversas opciones del *Sitz Im Leben* o contexto vital originario:

- La conducción del arca al templo, con el trasfondo del relato de 2 Sam 6, en la que el Señor avanzaría para entrar. También vinculado a Ez 43, describiendo el retorno del destierro. Se podría tratar de una fiesta fundacional o una composición tardía que intenta conmemorar litúrgicamente el ingreso del arca al templo por primera vez.
- Un canto de victoria, disponible para cualquier ocasión, o una metáfora de teofanía litúrgica.
- El salmo pertenecería a una fiesta litúrgica específica, como la supuesta fiesta de la renovación de la alianza durante la fiesta de las chozas, o la fiesta de entronización, en la línea de Mowinckel.
- Estaría vinculado a concepciones religiosas: escatología como canto de esperanza en la futura restauración.

Por su parte, Ignacio Carbajosa Pérez (2018) no está de acuerdo en relacionar el salmo con una “fiesta de entronización” que, según él, no ha dejado huella en la literatura de Israel. Carbajosa señala que el *Sitz Im Leben* detrás de este salmo sería una liturgia que se desarrollaba en el templo, tal vez rememorando su construcción y la entrada del arca por primera vez en la ciudad de David (pp. 152-153).

Sin embargo, Hans-Joachim Kraus (1995, pp. 479-481) supone en el salmo un canto antifonal de culto, una ceremonia litúrgica que, indudablemente estaría conectada con la entrada del arca santa en el templo de Jerusalén (el autor describe una posible procesión). Debido a esto, descarta una datación tardía del salmo 24 y lo vincula con los tiempos anteriores al destierro y a la tradición del santuario de Jerusalén. Gunkel señalaba que no podría tratarse de los primeros tiempos de la monarquía, ya que las puertas del

santuario se consideran antiguas y venerables, pero Kraus se pregunta si no será que el concepto no habría que entenderlo en sentido temporal.

Creemos que es posible que las tradiciones en el origen de este salmo estén vinculadas con el período monárquico. No hay una referencia explícita al templo (utiliza la expresión “lugar sagrado” *בְּמִקְוֶה קֹדֶשׁ*). De hecho, puede encontrarse una cierta polémica con la monarquía al señalar explícitamente que *Yhwh* (él mismo) es el rey de la gloria (*יְהוָה צְבָאוֹת הוּא מֶלֶךְ הַכְּבוֹד*), lo que podría indicar una etapa avanzada en el período monárquico. De todos modos, matizaremos esta afirmación diciendo que el rey solía presentarse como el representante natural de Dios en el plano político y social, por lo que también podría tratarse de una polémica con otros dioses del entorno.

Por último, es claro que el salmo fue releído en nuevos contextos. La Septuaginta propone un título al poema: *τῆς μιᾶς σαββάτων* (¿de uno de los sábados?),⁵ una indicación a una nueva situación en la que el salmo era empleado en el culto judío post-exílico. Surge la pregunta de si las referencias a la “entrada del rey de la gloria” no se habrían transformado en esos nuevos contextos como aclamaciones escatológicas.

Posible lectura del salmo según su situación retórica

Se propondrá a continuación una lectura integral del salmo, que tenga en cuenta la unidad del mismo, más allá de su supuesto trasfondo redaccional y tradicional, y que dé importancia al efecto retórico que podría producir en el auditorio.

Se propone la siguiente disposición:

- Vv. 1-2. *Yhwh* creador y sustentador de todo
- Vv. 3-6. Condiciones del adorador que quiere subir al monte de *Yhwh*
- Vv. 7-10. El rey de gloria es *Yhwh Sebaot*

En la primera y tercera sección (vv. 1-2 y 7-10), *Yhwh* es el protagonista, mientras que en la sección segunda y central (vv. 3-6), el protagonismo cambia hacia el adorador, debido a las condiciones éticas que debe cumplir para subir al monte de *Yhwh*.

Por medio de las tres secciones del Salmo 24, se va notando una cierta progresión. Comienza con la aclamación himnica de *Yhwh* como creador de todo y a quien todo le pertenece (vv. 1-2). A continuación, mediante dos preguntas iniciadas por un doble “¿quién?” (v. 3), el que aparentemente preside la liturgia reflexiona en torno a las aptitudes de quienes desean “subir al monte de *Yhwh*” y presentarse allí para adorar. Sorprende la respuesta, ya que pone el énfasis en aspectos éticos y no rituales o culturales: es el estilo de vida del adorador lo que le permite estar en el lugar santo. Es esta generación (con estas cualidades) la que recibe bendición y justicia del Dios que creó todas las cosas.

Pero en la tercera parte del salmo, quien preside ahora se dirige a los “portones” —posiblemente del santuario— para preparar la entrada del “rey de la gloria”. Nuevamente, mediante la repetición del pronombre interrogativo “¿quién?” (vv. 8, 10), una posible congregación se pregunta por la identidad de este rey de la gloria. Frente a la primera pregunta, se lo describe como “fuerte y poderoso en la batalla”, pero ante la segunda pregunta, la respuesta dada es la del nombre “*Yhwh Sebaot*”, quien se identifica como

⁵ La frase indicada no aparece señalada en el aparato crítico de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*.

el “rey de la gloria”. Este Dios poderoso, y no otro gobernante, es el verdadero rey de gloria. Un Dios que valora el comportamiento ético de sus adoradores, revelándose a sí mismo como un Dios ético. De esta forma, la doble repetición del pronombre interrogativo da unidad a la segunda (vv. 3-6) y tercera parte del salmo (vv. 7-10), mientras que el protagonismo de *Yhwh* une la primera (vv. 1-2) con el resto del salmo.

Es el comportamiento ético el que caracteriza al Dios de Israel, *Yhwh Sebaot*, y el que debe caracterizar a su pueblo y a sus gobernantes, por sobre los detalles litúrgicos o rituales en el santuario. Puede entenderse que, si se habla de la presencia de Dios llegando al santuario, es porque los adoradores cumplen los requisitos morales correspondientes. Es el amor y el conocimiento de Dios por sobre los holocaustos y sacrificios (Os 6:6), es el derecho y la justicia (צֶדֶק וְיִשְׁרָאֵל) por sobre las fiestas, solemnidades, holocaustos, oblaciones, sacrificios, canciones y salmodia (Am 5:21-24), es el derecho, el amor y la humildad por sobre los terneros, aceite y primogénitos (Miq 6:6-8), es hacer el bien y buscar lo justo, reconocer el derecho y hacer justicia por sobre festividades, rituales, manos extendidas y plegarias (Is 1:10-20). Eso define las características éticas del adorador al entrar al santuario y muestra las prioridades del culto a *Yhwh*.

Conclusiones

El salmo 24 presenta una palabra de alabanza o doxología cimentada en *Yhwh*, quien había creado todas las cosas y las sustentaba, tomando control frente al caos primigenio. Todo lo creado estaba en las manos de ese Señor, quien lo había establecido y fundado (v. 2). Pero al mismo tiempo, este *Yhwh* espera un compromiso ético de sus adoradores. La doble pregunta del v. 3 parece resonar en la doble pregunta de Sal 15:1 y en la de Miq 6:6a:

Yahvé, ¿quién vivirá en tu tienda?,
¿quién habitará en tu monte santo? (Sal 15:1)
¿Con qué me presentaré ante Yahvé
y me inclinaré ante el Dios de lo alto? (Miq 6:6a)

Si Israel (Jacob, v. 6b) quería ser considerado “la generación que lo busca” (v. 6a) y alcanzar la bendición y justicia/salvación, debía comprometerse con un tipo de comportamiento que incluyera limpieza de manos y pureza de corazón (v. 4a). La adoración no consistía solamente en liturgias o rituales bien ejecutados, sino en un compromiso con Dios traducido en un compromiso con los demás, que no toma a Dios en vano ni jura con engaño (v. 4b). En ese sentido, la doxología se propone como una visión utópica para la sociedad de su tiempo, ya que entiende la adoración a su Dios como un compromiso de la vida entera, con el propósito de generar un pueblo modélico en medio de las demás naciones. Ese “rey de la gloria”, el “fuerte y poderoso en la batalla”, *Yhwh Sebaot* demandaba eso de su pueblo al presentarse en adoración y rendirle culto.

Referencias

- Alonso Schökel, L. (1987). *Manual de poética hebrea*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
Alonso Schökel, L. (Ed.). (1994). *Diccionario bíblico hebreo-español*. Madrid: Trotta.

- Alonso Schökel, L., y Carniti, C. (1992). *Salmos: Traducción introducciones y comentario*. Estella: Verbo Divino.
- Aparicio Rodríguez, A. (2012). *Comentario filológico a los Salmos y al Cantar de los cantares*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Barthelemy, D. (Ed.). (2005). *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Fribourg, Switzerland, Göttingen: Academic Press; Vandenhoeck & Ruprecht.
- Brown, W. P. (2010). "Here Comes the Sun": The metaphorical theology of Psalms 15-24. En E. Zenger (Ed.), *The composition of the book of psalms*. Leuven: Uitgeverij Peeters.
- Brueggemann, W., y Bellinger, W. H. (2014). *Psalms*. New York: Cambridge University Press.
- Carbajosa Pérez, I. (2018). *Salmos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Craigie, P. C. (2004). *Psalms 1-50*. Nashville: Nelson.
- Duke, R. K. (2011). Form and Meaning. Multi-layered Balanced Thought Structures in Psalm 24:4. *Tyndalle Bulletin*, 62(2), 215-232.
- Elliger, K., y Rudolph, W. (Eds.). (1977). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Erbele-Küster, D. (2016). Poetics and ethics: Psalm 27 as an exemplary reading. *Canon&Culture*, 10(1), 39-55. <https://doi.org/10.31280/CC.2016.04.10.1.39>
- Escuela Bíblica y Arqueológica de Jerusalén. (2009). *Biblia de Jerusalén (4.ª ed.)*. Editorial Desclée de Brouwer.
- James, J. T. (2020). Research trends in the study of the ethics of the psalms. *Currents in Biblical Research*, 18(2), 118-141.
- Jenni, E., y Westermann, C. (Eds.). (1978). *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Joüon, P., y Muraoka, T. (2006). *Gramática del hebreo bíblico* (M. Pérez Fernández, Ed.). Estella: Verbo Divino.
- Keel, O. (2007). *La iconografía del Antiguo Oriente y el Antiguo Testamento*. Madrid: Trotta.
- Kraus, H.-J. (1995). *Los Salmos*. Salamanca: Sígueme.
- Lamdin, T. O. (2001). *Introducción al hebreo bíblico*. Estella: Verbo Divino.
- Meyer, R. W. (1989). *Gramática del hebreo bíblico*. Terrassa: Clie.
- Mowinckel, S. (1962). *The Psalms in Israel's worship*. Oxford: Blackwell.
- Owens, D. C. (2013). *Portraits of the righteous in the Psalms: An exploration of the ethics of book I*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications.
- Rahlf, A., y Hanhart, R. (Eds.). (2007). *Septuaginta: Editio altera*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Sanz Giménez-Rico, E. (2014). *Señor, roca mía, escucha mi voz: Lectura continua y concatenada de Salmos 1-30*. Estella; Madrid: Verbo Divino; Universidad Pontificia de Comillas.

- Stolz, F. (1978). **וְיִיבֶּ** (E. Jenni y C. Westermann, Eds.). Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Sumpter, P. (2014). The Coherence of Psalm 24. *Journal for the Study of the Old Testament*, 39(1), 31-54.
- Van der Woude, A. (1978). **אֲבָצָה** (E. Jenni y C. Westermann, Eds.). Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Vilar Hueso, V. (1963). El Salmo 24: Unidad literaria y ambiente histórico. *Estudios Bíblicos*, 22(3-4), 243-253.

Pablo Vernola es magíster en Teología especializado en Nuevo Testamento (Universidad Católica Argentina), doctorando en Teología Bíblica en la Universidad Pontificia de Salamanca y profesor de enseñanza media y superior en Teología (Seminario Internacional Teológico Bautista). Ha realizado cursos de actualización en el Pontificio Istituto Bíblico de Roma y de posgrado en el Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid, así como estancias de investigación en el Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén y en la École Biblique et archéologique française de Jérusalem. Es autor de dos libros, así como de artículos académicos en el campo de Nuevo Testamento. Es miembro de la Asociación Bíblica Argentina, profesor de varias materias en el campo bíblico y director de los Programas Institucionales del SITB.