

EL EVANGELIO SEGÚN SAN LUCAS

Lc 19, 28–24, 53

IV

FRANÇOIS BOVON

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2010

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

© Traducción del original francés por Antonio Piñero Sáenz

© 2009 Neukirchener Verlagsgesellschaft GmbH, Neukirchen-Vluyn;
Patmos Verlag GmbH&Co. KG, Düsseldorf

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2010

C/ García Tejado, 23-27 – E-37007 Salamanca / España

Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563

ediciones@sigueme.es

www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1256-2 (obra completa)

ISBN: 978-84-301-1745-1 (volumen IV)

Depósito legal: S. 954-2010

Impreso en España / Unión Europea

Imprime: Gráficas Varona S.A.

CONTENIDO

<i>Prólogo</i>	9
<i>Abreviaturas, comentarios y bibliografía general</i>	11
1. Jesús se acerca a Jerusalén como rey (19, 28-40)	33
2. Jerusalén ignora la visita y Jesús restaura el Templo (19, 41-48)	48
3. Preguntas sin respuesta (20, 1-8)	65
4. La parábola de los viñadores homicidas (20, 9-19)	78
5. El denario del César y el dominio de Dios (20, 20-26)	103
6. Disputa con los saduceos (20, 27-40)	120
7. Mesías - Hijo de David - Señor (20, 41-47)	155
8. ¿Una viuda ejemplar o explotada? (21, 1-4)	173
9. Discurso sobre la historia futura y los novísimos (21, 5-38)	187
10. El complot satánico (Lc 22, 1-6)	241
11. La preparación de la Pascua (22, 7-14)	252
12. La Cena entre la Pascua y el Reino (Lc 22, 15-20)	266
13. La última conversación (Lc 22, 21-38)	290
14. La última oración de Jesús (Lc 22, 39-46)	331
15. El prendimiento de Jesús (22, 47-53)	367
16. La negación de Pedro y la escena de los ultrajes (22, 54-65)	385
17. La comparecencia de Jesús ante el Sanedrín (22, 66-71) ...	410
18. Jesús ante Pilato (23, 1-5)	427
19. Jesús ante Herodes (23, 6-12)	447
20. La última comparecencia (23, 13-25)	470
21. Hacia la cruz y en la cruz (23, 26-43)	498
22. Muerte y sepultura (23, 44-56)	546
23. Tumba vacía y plenitud del mensaje (23, 56b-24, 12)	585
24. Los discípulos de Emaús (24, 13-35)	619
25. Presencia del Resucitado y último mensaje (24, 36-49)	653
26. La armonía de los adioses (24, 50-53)	687

1. JESÚS SE ACERCA A JERUSALÉN COMO REY (19, 28-40)

Bibliografía: Baarlink, H., *Friede im Himmel. Die lukanische Redaktion von Lk 19, 38 und ihre Deutung*: ZNW 76 (1985) 170-186; Barnes Tatum, W., *Jesus' So-Called Triumphal Entry: On Making an Ass of the Romans*: Forum NS 1 (1998) 129-143; Bauer, W., *The «Colt» of Palm Sunday (Der Palmesel)*: JBL 72 (1953) 220-229; versión alemana en W. Bauer, *Aufsätze und kleine Schriften*, ed. G. Strecker, Tubinga 1967, 109-121; Blenkinsopp, J., *The Oracle of Judah and the Messianic Entry*: JBL 80 (1961) 55-64; Burger, C., *Davidsson*, 112-114; Buth, R., *Luke 19:31-34, Mishnaic Hebrew, and Bible Translation: Is κύριος τοῦ πώλου Singular?*: JBL 104 (1985) 680-685; Catchpole, D. R., *The «Triumphal Entry»*, en E. Bammel-C. F. D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge 1984, 319-334; Davies, T. L., *Was Jesus Compelled?*: ET 42 (1930-1931) 526-527; Del Agua Pérez, A., *Derás cristológico en el relato lucano de la entrada de Jesús en Jerusalén. Lc 19, 28-40*, en A. Vargas-Machuca-G. Ruiz (eds.), *Palabra y Vida* (Hom. J. A. Díaz), Madrid 1984, 177-188; Derrett, J. D. M., *Law in the New Testament: the Palm Sunday Colt*: NT 13 (1971) 241-258; Doeve, J. W., *Purification du Temple et dessèchement du figuier. Sur la structure du 21^{ème} chapitre de Matthieu et parallèles (Marc 11, 1-12, 12, Luc 19, 28-40, 19)*: NTS 1 (1954-1955) 297-308; Duff, B., *The March of the Divine Warrior and the Advent of the Greco-Roman King*: JBL 111 (1992) 55-71; Fernández Marcos, N., *La unción de Salomón y la entrada de Jesús en Jerusalén: 1 Re 1, 33-40/Lc 19, 35-40*: Bib 68 (1987) 89-97; Frayn, R. S., *Was Jesus Compelled?*: ET 43 (1931-1932) 381-382; Frenz, A., *Mt 21, 5-7*: NT 13 (1971) 259-260; Fuchs, A., *Die Agreements der Einzugsperikope Mk 11, 1-10 par Mt 21, 1-9 par Lc 19, 28-38*: SNTU 23 (1998) 215-227; George, A., *La royauté de Jésus selon l'évangile de Luc*: ScEc 14 (1962) 57-69; Id., *Études*, 274-276; Gruber, M. I., *The Meaning of Biblical Parallelism: A Biblical Perspective, Prooftexts: A Journal of Jewish Literary History* 13 (1993) 289-293; Guy, L., *The interplay of the Present and Future in the Kingdom of God (Luke 19:11-44)*: TynB 48 (1997) 119-137; Haenchen, E., *Weg Jesu*, 372-379; Hahn, F., *Hoheitstitel*, 87-88; Kinman, B., *Parousia, Jesus' «A-Triumphal» Entry, and the Fate of Jerusalem (Luke 19: 28-44)*: JBL 118 (1999) 279-294; Id., *«The Stones Will Cry Out» (Luke 19, 40) – Joy or Judgment?*: Bib 75 (1994) 232-235; Id., *Jesus' Entry into Jerusalem: In the Context of Lukan Theology and the Politics of His Day* (AGAJU 28), Leiden 1995; Kuhn, H.-W., *Das Reittier Jesu in der Einzugs geschichte des Markusevangeliums*: ZNW 50 (1959) 82-91; Linder, A., *The Destruction of Jerusalem Sunday*: SE 30 (1987-1988) 253-292; Mariadasan, V., *Le triomphe messianique de Jésus et son entrée à*

Jérusalem. Étude critico-littéraire des traditions évangéliques (Mc 11:1-11; Mt 21:1-11; Lc 19:28-38; Jn 12:12-16): Indivanam (India) 1978; Martin, A. W., *The Interpretation of the Triumphal Entry in the Early Church*, tesis inédita, Vanderbilt University 1971; Mastin, B. A., *The Date of the Triumphal Entry*: NTS 16 (1969-1970) 76-82; Meikle, J., *Was Jesus Compelled?*: ET 43 (1931-1932) 288; Patsch, H., *Der Einzug Jesu in Jerusalem. Ein historischer Versuch*: ZThK 68 (1971) 1-26; Petuchowski, J. J., «*Hoshi'ah Na*» in *Psalm CXVIII 25 – A Prayer for Rain*: VT 5 (1955) 266-271; Rese, M., *Motive*, 196-199; Rilliet, F., *Une homélie syriaque sur la fête des Rameaux attribuée à Jean Chrysostome*: ParOr 8 (1977-1978) 151-216; Id., *La louange des pierres et le tonnerre. Luc 19, 40 chez Jacques de Saroug et dans la patristique syriaque*: RThPh 117 (1985) 293-304; Ruiz, G., *El clamor de las piedras (Lc 19, 40 – Hab 2, 11). El Reino choca con la ciudad injusta en la fiesta de Ramos*: EE 59 (1984) 297-312; Samuel, O., *Die Regierungsgewalt des Wortes Gottes. Eine Betrachtung zu Luk. 19, 29-40*: EvTh 3 (1936) 1-3; Schniewind, J., *Parallelperikopen*, 26-28; Spurin, R., *Why Did Jesus Go to Jerusalem?*: ET 106 (1994-1995) 178-179; Tatum, W. B., *Jesus' So-Called Triumphal Entry: On Making an Ass of the Romans: Forum: Foundations and Facets* NS 1 (1998) 129-143; Trautmann, M., *Handlungen*, 347-378.

28 Y tras decir esto, continuó su marcha en cabeza, su subida a Jerusalén^a. 29 Y sucedió que, cuando estuvo ya cerca de Betfagé y Betania, cerca del monte llamado de los Olivos, envió a dos de sus discípulos 30 diciéndoles^b: Id a la aldea que está enfrente, y una vez que hayáis entrado, encontraréis un pollino^c atado, al que jamás nadie ha montado; tras haberlo desatado, traedlo. 31 Y si alguno os pregunta: «¿Por qué lo soltáis?», decidle: «El Señor tiene necesidad de él». 32 Y tras marcharse, los enviados encontraron tal como les dijo. 33 Mientras desataban el pollino les dijeron sus dueños: ¿Por qué desatáis el pollino? 34 Y ellos dijeron: El Señor tiene necesidad de él. 35 Y lo llevaron a Jesús, y tras poner sus vestimentas sobre el pollino hicieron que Jesús lo montara^d. 36 Y durante su marcha^e, extendían sus vestimentas en el camino. 37 Y cuando Jesús estaba ya cerca, al pie del Monte de los Olivos, comenzó toda la multitud de sus

a. Literalmente, «Y habiendo dicho estas cosas caminaba hacia delante subiendo a Jerusalén».

b. Lit. sin el «-les».

c. Lit. podría significar «potro».

d. Lit. «montaron a Jesús».

e. Lit. «Y mientras que él iba».

discípulos, llena de alegría, a alabar a Dios con grandes voces por todos los prodigios que habían visto, 38 diciendo: ¡Bendito el que viene, el rey en nombre del Señor! Paz en el cielo y gloria en las alturas^f.

39 Y algunos de los fariseos de entre la multitud le dijeron: «Maestro^g, reprime a tus discípulos». 40 Les respondió: Os digo que si éstos callaran, gritarían las piedras.

Análisis sincrónico

Se nota la presencia de la ciudad, Jerusalén (v. 28 y 41-44), pero todavía a distancia. Se trata, pues, de una aproximación (cf. v. 29, 37 y 41) más que de una entrada (el verbo «entrar» solamente aparece en el v. 45 y se refiere al Templo)¹. ¿Qué ocurre durante esta aproximación en esos suburbios, Betfagé y Betania (v. 29-30), al pie del legendario Monte de los Olivos (v. 29 y 37)? Tienen lugar ciertas acciones que resultarán acontecimientos importantes, pero cuyo significado permanece por ahora confuso y ambiguo². Al recuerdo del proyecto principal de Jesús (Jerusalén: v. 28), sucede la mención de otro proyecto particular cuya importancia se subraya («el Señor tiene necesidad de él», v. 34), mas no su significado: se trata de requisar un pollino (v. 29-34). Esta acción, que tiene el valor de una preparación ordenada por Jesús, acaba en otros preparativos por iniciativa de los discípulos. Después de haberse quitado sus vestiduras para colocarlas sobre el pollino a modo de silla, instalan a Jesús sobre la montura antes de poner otras prendas sobre el suelo a guisa de alfombra roja³. Durante este tiempo, Jesús permanece silencioso y pasivo (desde el v. 32 al 39).

f. Lit. «en los lugares altos».

g. Lit. «el que enseña» (griego διδάσκαλε). En el v. 34 encontramos «Señor» (griego κύριος), que también significa «propietario».

1. Cf. C. F. Evans, 677; Bock II, 1546. J. W. Doeve, *Purification*, estima que el autor ha reagrupado las pericopas de 19, 28-20, 19 según el método midrásico.

2. H. Patsch, *Einzug*, 15-16, señala el caso de un contemporáneo de Jesús y de los apóstoles: «Una vez, Rabí Johanán ben Zakkai se montó en un asno, se dirigió hacia Jerusalén y sus discípulos lo siguieron (bKet 66b Bar.; Bill. II 414; así según el manuscrito de Munich; el de Bamberg lee que abandonó Jerusalén); *The Talmud: Talmud Babel. The Steinsaltz Edition, vol. XI. Tratado Ketubot*, Parte V, Nueva York 1994, 18, lee: «Abandonó Jerusalén»; cf. también el texto paralelo de SifDev 31, 14 § 305 (130a).

3. Lagrange, 499, considera por el contrario que son otras gentes las que extendieron sus vestiduras sobre el camino.

Entonces se desarrolla la acción principal, introducida por una recapitulación breve de la situación (v. 37a). Los discípulos están siempre presentes y son los únicos activos; se los designa como grupo numeroso (πληθος, «multitud») y se alegran por los milagros de Jesús, dando gracias a Dios y luego bendiciendo al héroe por medio de la Escritura junto con la ayuda de una fórmula litúrgica (v. 37b-38)⁴. Los lectores se enteran entonces de la presencia de una «muchedumbre» (ὄχλος) y oyen una queja, sin explicación, de algunos fariseos (v. 39). Jesús, de nuevo activo y elocuente, los reduce al silencio aprobando la alabanza, que parece a la vez orquestada y espontánea (v. 40).

En resumen, los lectores asisten a cuatro acciones sucesivas, brevemente señaladas sin comentario explícito:

- v. 28-34: Después de recordar la situación, dos discípulos requisan un pollino.
- v. 35-36: Los discípulos hacen montar a Jesús sobre el animal.
- v. 37-38: La muchedumbre de los discípulos prorrumpe en alabanzas.
- v. 39-40: Algunos fariseos intentan interponerse. Jesús les impone silencio⁵.

Análisis diacrónico

La comparación sinóptica permite reconstruir a modo de hipótesis los materiales tradicionales a disposición del evangelista, y descubrir la marca redaccional a ellos impuesta. La narración de Lucas tiene paralelos no sólo en Marcos y Mateo, sino también en Juan⁶.

Tres elementos de Lucas vuelven a aparecer sólo en el cuarto evangelio⁷: el recuerdo de los milagros de Jesús, grabado en la memoria de los discípulos (v. 37 y Jn 12, 16); el título de «rey», aplicado a Jesús (v. 38 y Jn 12, 13); la reacción negativa de los fariseos (v. 39 y Jn 12, 19). Lucas comparte, pues, con Juan algunos recuerdos referidos sobre todo a los últimos días de Jesús⁸.

4. Cf. Lagrange, 499 y C. F. Evans, 680.

5. Cf. la presentación esquemática, un poco diferente, de Bock II, 1551.

6. El relato no figura en el *Evangelio de Tomás*. M. Rese, *Motive*, 196-199, estima que los vínculos entre Lc 19, 36-40 y el evangelio de Juan no son tan estrechos.

7. Cf. J. Schniewind, *Parallelperikopen*, 26-28.

8. Hay también puntos de acuerdo entre Mateo y Juan, principalmente la cita de Zac 9, 9.

Ciertos detalles, especialmente gramaticales, son comunes a Lucas y Mateo. He aquí la lista de estas «concordancias menores» («minor agreements» en inglés): el aoristo del verbo «acercarse» que en Marcos aparece como presente (v. 29 y Mt 21, 1)⁹; el aoristo «envió» allí donde Marcos tiene el presente histórico (v. 29 y Mt 21, 1); la ausencia de αὐτοῦ («de él») después de la palabra «discípulos» (v. 29 y Mt 21, 1); el participio presente, traducido por gerundio «diciendo[les]» (v. 30 y Mt 21, 2), donde Marcos tiene el presente de indicativo; el uso dos veces del verbo ἄγω, «traer», donde Marcos recurre a φέρω, «llevar», «transportar» (v. 30, 35 y Mt 21, 2.7); la presencia de ὅτι «decidle que» (v. 31 y Mt 21, 3); la afirmación de que los discípulos hicieron tal como Jesús les había dicho (v. 32 y Mt 21, 6)¹⁰; la ausencia de las palabras «atado junto a la puerta, fuera, en el cruce de caminos» (Mc 11, 4; cf. v. 32 y Mt 21, 6); la ausencia de la frase «Bendito el reino de nuestro padre David, que viene» (Mc 11, 10; cf. v. 38 y Mt 21, 9).

Esta lista no basta, a mi parecer, para establecer una relación literaria entre Mateo y el tercer evangelio¹¹. Los dos evangelistas pudieron haber mejorado del mismo modo su fuente común, Marcos. Incluso podía sonar en sus oídos la misma versión oral, tradicional, del relato. Imaginar otra hipótesis, a saber, que ambos dependen de un Deuteromarcos¹², además del Marcos normal, constituye una solución complicada e inverosímil¹³.

Los vínculos entre Lucas y Marcos son los propios de un parentesco próximo. Lucas se muestra como un reelaborador (en inglés *rewriter*) que mejora el estilo, la narración y las ideas de Marcos. Sin embargo, aun así, conserva lo esencial del relato de su fuente, incluso detalles de numerosas expresiones¹⁴. Como Marcos, Lucas menciona

9. La mención de Betfagé no está atestiguada en todos los manuscritos de Marcos. Cuando está ausente, la mención de esta villa en Lucas y Mateo constituiría una «concordancia menor» suplementaria.

10. Sobre estas «concordancias menores», cf. A. Ennulat, *Minor Agreements*, 245-252.

11. Contra M. D. Goulder, *New Paradigm II*, 685-688.

12. Ésta es la hipótesis de A. Fuchs, *Agreements*.

13. Existen varias concordancias entre Mateo-Marcos: por ejemplo, la veneración de Jesús por medio de gestos y palabras proviene de la muchedumbre, y no especialmente de los discípulos (Mt 21, 8-9; Mc 11, 8-10); cf. también el doble Hosanna (Mt 21, 9; Mc 11, 9-10).

14. Se expone una buena comparación de Marcos y Lucas en Fitzmyer II, 1242-1243, quien percibe también en esta perícopa lazos de unión entre Lucas y Juan (Jn 12, 12-16).

Betania y dirige la atención hacia el Monte de los Olivos (v. 29 y Mc 11, 1); habla de un solo animal (Mateo, como se sabe, menciona una asna y su cría para respetar la profecía de Zac 9, 9); ignora la cita de Zac 9, 9; describe en el mismo orden y en los mismos términos la acción de los dos discípulos (v. 32-35). Además de las «concordancias menores» entre Mateo y Lucas ya señaladas, ciertos elementos separan también a Lucas de Marcos: en concreto Lucas omite las palabras «y enseguida lo enviará aquí de nuevo» (Mc 11, 3b); tampoco menciona las ramas cortadas (Mc 11, 8); le encanta repetir la indicación de la dirección y el lugar (v. 37a); por dos veces omite la mención del «Hosanna» (Mc 11, 9-10); ofrece una nueva fórmula, «Paz en el cielo y gloria en las alturas» (v. 38b), en vez del segundo «Hosanna» de Marcos («Hosanna en las alturas»: Mc 11, 10c); al final de la escena introduce un diálogo breve entre los fariseos y Jesús (v. 39-40). La hipótesis de una fidelidad crítica respecto a Marcos basta para explicar la mayor parte del relato lucano. Las particularidades del tercer evangelio se explican aquí por su espíritu de autor, es decir, redaccional. Es probable, no obstante, que la sentencia de Jesús sobre las piedras que habrían de gritar (v. 40) no sea una invención de Lucas, sino un antiguo *logion* flotante que el evangelista ha sabido introducir (v. 39) y citar con todo propósito (v. 40). Dudo, pues, que haya que hablar aquí de una influencia del material propio lucano¹⁵.

Tanto Mateo como Juan han desarrollado sus fuentes en el sentido de un mesianismo que cumple las profecías bíblicas; Lucas por su parte, que sigue a Marcos en este punto, concibe la cabalgada de Jesús como una acción que simboliza la realeza inminente o ya realizada¹⁶. Como el episodio no se explica más que a partir del texto de Zacarías según los Setenta, y corresponde además a un motivo de la literatura aretológica griega, no es posible otorgar al descubrimiento del pollino una fecha antigua, y menos aún considerarlo como dato histórico. Sirve de preámbulo agradable y, además, no resulta indispensable para el relato principal¹⁷. El pasaje en que Jesús aparece cabalgando sobre el pollino y siendo saludado por sus discípulos, constituye una unidad literaria capaz de satisfacer los criterios de la

15. Contra H. Patsch, *Einzug*, 8-9, y T. Schramm, *Markus-Stoff*, 148; con V. Mariadasan, *Triomphe*, 18. K. Paffenroth, *Story*, 32-33, 65, n. 243, y 95, n. 154, tiene sus dudas.

16. Sobre el tema lucano, tan presente aquí, de la realeza de Jesús, cf. *infra*, n. 40.

17. El carácter secundario de la búsqueda del pollino ha sido subrayado por R. Bultmann, *Tradición sinóptica*, 425.

historia de las formas (*Formgeschichte*)¹⁸. El Jesús de los orígenes, honrado como uno de esos felices peregrinos a los que se aplica el salmo 117 [118], se transforma después de Pascua –como fruto de las primeras elaboraciones cristológicas– en el Hijo de David que se presenta como vencedor en su capital y manifiesta su realeza a la muchedumbre impaciente.

Se ha relacionado este episodio con las visitas que los soberanos, príncipes o gobernadores, griegos, romanos o judíos, hacían a sus capitales o a las ciudades en general¹⁹. Estas entradas triunfales eran preparadas por la población local que decoraba las calles, salía vestida de blanco fuera de las murallas al encuentro del héroe –el general victorioso o el magistrado dotado de autoridad– y organizaba los discursos así como la recepción²⁰. Antes de utilizarse para el domingo de Ramos, este modelo antiguo había sido empleado ya –hecho que se olvida demasiado a menudo– para representar de antemano la parusía del Hijo del hombre. Utilizarlo para la entrada a Jerusalén iba a implicar una adaptación. No había que confundir esta acción preliminar de la Pasión con una entrada triunfal de carácter político o militar, ni con una parusía religiosa fallida, ya que Jesús era un ser humano mortal. De ahí viene el carácter ambiguo del episodio: un pollino como signo de la realeza y a la vez señal de humildad; una realeza risible en el siglo de Tiberio y de Pilato, y al mismo tiempo metáfora viva pero frágil de una entronización celeste. Lucas, y los otros evangelistas también, piensa en una paz «en el cielo», porque sobre la tierra todavía van a agitarse los demonios de la opresión. A la tipología que va desde las Escrituras hasta el instante presente, Lucas añade una historia que aspira a su final²¹.

18. Según W. Barnes Tatum, *Entry*, Jesús no quiso realizar una señal mesiánica, sino desafiar a los romanos; recordarles el poder de Dios; en fin, «*making an ass out of the Romans*» (p. 131: «hacer pasar por burros a los romanos»). M. Trautman, *Handlungen*, 347-378, estima que en el origen de esta narración hubo un acontecimiento que llamó la atención, pero que tal evento no fue resultado de la intención expresa de Jesús. Éste no quería en esta ocasión realizar un signo profético. B. A. Mastin, *Date*, sugiere que la entrada de Jesús en Jerusalén tuvo lugar en otoño, probablemente en el momento de la fiesta de la Dedicación del Templo.

19. Cf. P. B. Duff, *March*, 55-71; B. Kinman, *Entry*, 25-47; B. Kinman, *Parousia*, 280-284. N. Fernández Marcos, *Entrada*, insiste en las conexiones entre la entrada en Jerusalén de Jesús (19, 35-40) y la de Salomón (1 Re 1, 33-40).

20. Cf. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul* (LeDiv 5), Paris ²1954, 29-30; B. Kinmann, *Entry*, 25-47.

21. Sobre esta adaptación, cf. H. Conzelmann, *Mitte*, 66-67; B. Kinman, *Entry*, 91-122, quien insiste en el aspecto no triunfal de esta entrada.

Explicación

- 28 Según Lucas, Jesús llega desde Jericó (18, 35 y 19, 1) y, marchando en cabeza (ἔμπροσθεν, «por delante»), se dirige hacia Jerusalén. El v. 28 representa uno de esos sumarios (cf. 9, 51; 13, 22; 17, 11) que sostienen el relato de viaje²². Las palabras que Jesús acaba de pronunciar (ταῦτα, «esto») se refieren a la parábola de las minas con su añadidura, el viaje del príncipe que parte en busca de su corona real (19, 12-14).
- 29-34 El καὶ ἐγένετο, «y sucedió», sirve de marcador de un nuevo episodio. En este instante Jesús se acerca a dos pueblos. A pesar de las diversas propuestas, la localización de Betfagé (literalmente, la «casa de los higos silvestres») sigue siendo incierta²³. Betania (que probablemente significa la «casa de Ananías») era un pueblo situado a 2,7 kilómetros al este de Jerusalén en la falda oriental del Monte de los Olivos. En este lugar es donde el cuarto evangelista sitúa la morada de María, Marta y Lázaro (Jn 11, 1.18; 12, 1). Esta población no debe confundirse con la Betania de «más allá del Jordán», mencionada en Jn 1, 28²⁴. Cuando Lucas escribe «Monte de los Olivos», piensa en lectores que ignoran la geografía de Palestina²⁵. Y cuando el evangelista Lucas, siguiendo a Marcos, precisa πρὸς τὸ ὄρος, «cerca del monte»; lit. «hacia el monte», sugiere que estos pueblos se hallan en la falda del Monte de los Olivos.

La orden de Jesús a los dos discípulos escogidos («dos de sus discípulos») parece a la vez fácil e imposible de realizar. Esta paradoja hace

22. Nótese el motivo de la marcha (πορεύομαι) ascendiente (ἀναβαίνω) hacia la ciudad santa y el uso del imperfecto que marca la duración.

23. Sobre Betfagé, cf. Fitzmyer II, 1247. «Continuamos creyendo —escribe Lagrange, 498— que Jesús, al subir al Monte de los Olivos por el antiguo camino que pasaba por la depresión situada entre el hospicio Victoria Augusta y el pueblo de et-Tor, dejaba Betania bastante lejos a la izquierda de et-Tor, de modo que el pueblo de Betfagé debía ser nombrado el primero aunque estaba situado más cerca de Jerusalén». Orígenes, *Hom. Luc.*, 27, 1, estima que Betfagé significa «casa de las mandíbulas».

24. Sobre Betania, cf. Fitzmyer II, 1248. Orígenes, *Hom. Luc.*, 27, 1, afirma que Betania significa «casa de obediencia».

25. Marcos presenta simplemente «Monte de los Olivos». Cf. Fitzmyer II, 1248 a propósito de este monte. Se alarga aproximadamente 4 kilómetros y se extiende de norte a sur al este de Jerusalén, más allá del valle del Cedrón. Tiene tres cumbres, de las que la del medio se considera tradicionalmente como el Monte de los Olivos. La palabra ἡ ἐλαία designa tanto el olivo como la aceituna (la oliva). En lugar de ἐλαιῶν, genitivo plural, podemos leer también ἐλαιῶν, nominativo singular masculino (lugar llamado «El olivar»); cf. Lagrange, 498.

evidente la presciencia milagrosa del hombre divino²⁶, confirmada por las palabras precautorias «Decidle: El Señor tiene necesidad de él». En la Antigüedad, la incautación de víveres o monturas era practicada sobre todo por las autoridades militares y políticas. Aunque se han señalado casos de requisa en favor de rabinos, situar el gesto de Jesús en esta categoría es negar el sentido milagroso sugerido por el evangelista²⁷. Hay que pensar más bien que Lucas concibe a Jesús como un «rey» (βασιλεύς, v. 38) que, utilizando sus títulos, aquí «Dueño» o «Señor» (κύριος, v. 31 y 34), se incauta de la montura que necesita²⁸. La noción de necesidad era importante en la legitimación (cf. Mc 2, 25 // Lc 6, 3). Como Jesús es un pobre galileo, el contraste es sorprendente.

Es verdad que πῶλος sin calificativo alguno designa normalmente al «potro»; pero este término, incluso sin calificativo, también designa la «cría» de diversos animales, por ejemplo un «pollino». Si se admite que en el trasfondo del episodio sinóptico hay una referencia a la profecía de Zacarías, sólo puede tratarse de la cría de una asna. Así lo comprendió Mateo (Mt 21, 4), y podemos admitirlo también para Marcos y Lucas²⁹. ¿Por qué esa necesidad de que nadie hubiera montado antes el pollino? Para respetar la referencia a Zac 9, 9, según los LXX, donde se dice que el pollino era «nuevo»; y sin duda para subrayar el privilegio del mesías³⁰. Que el pollino estuviera «atado» es no sólo lógico, sino también posiblemente bíblico. El famoso oráculo de Judá (Gn 49, 11), interpretado mesiánicamente por los lectores del siglo I d.C., señala que el héroe «ata» su asno a la viña. A mediados del siglo II Justino Mártir une los dos textos y, al contar el episodio del domingo de Ramos, señala que el pollino fue atado a una viña³¹.

26. Sobre tal poder sobrehumano, cf. L. Bieler, ΘΕΙΟΣ ANHP, 87-94; R. Söder, *Die apokryphen Apostelgeschichten*, 65-67.

27. La Biblia hebrea señala entre los derechos de un rey el de requisar asnos; cf. 1 Sm 8, 16. El sistema era denominado ἀγγαρεία, a partir de un término que designaba en principio la organización de los recaderos o correos persas. El verbo ἀγγαρεύω significa «incautarse», «requisar», «someter a una servidumbre», «forzar». Sobre el caso del rabino, cf. bYoma 35b (trad. Soncino, 163-164); J. D. M. Derrett, *Colt*.

28. El vocablo ὄτι (v. 31 y 34) introduce de hecho un discurso directo; funciona como nuestros dos puntos.

29. El famoso artículo de W. Bauer, *Colt*, que milita a favor del significado «potro», ha sido criticado por H. W. Kuhn, *Reittier*. Como es sabido, Mateo es fiel al pie de la letra a Zac 9, 9, y hace montar a Jesús sobre el asno y su pollino a la vez (Mt 21, 7); cf. M. I. Gruber, *Parallelism*, 291-292; A. Frenz, Mt 21, 5-7.

30. Cf., a este propósito, H. W. Kuhn, *Reittier*, 86-91.

31. Justino, I Apol. 32, 1.5-6; cf. PsClem., *Recog.* I, 49-50; V, 10, 14; Hom. III, 72, 2; J. Blenkinsopp, *Oracle*.

Lucas opone el Señor –sigue aquí el uso absoluto de Marcos, aunque excepcional en este evangelio– a los propietarios del pollino: el κύριος (v. 31 y 34) a los κύριοι (v. 33). ¿Por qué utiliza el plural para el dueño del pollino? ¿Sufre Lucas la influencia de Marcos que dice «y algunos de los que estaban allí»? ¿Considera que el pollino formaba parte de una copropiedad? ¿Cede ante el empleo de un semitismo, según el cual un plural gramatical puede servir a veces para designar una realidad singular? ¿Quiere alegorizar y oponer, como lo hace Pablo en 1 Cor 8, 6, el Cristo, solo Señor, a las numerosas divinidades paganas llamadas señores? Es difícil decirlo, por lo que este plural permanece enigmático³².

35-36 El doble gesto de las vestiduras es ostensible y expresa, por una parte, la preocupación de ofrecer el equivalente de una silla señorial³³ y, por otra, la voluntad de acoger al visitante como un príncipe o dignatario³⁴. Señalemos la parte improvisada, pero teatral, de la escena: los discípulos se ven obligados a hacer «como si». Jesús había viajado a pie hasta allí; al hacerlo cabalgar sobre un pollino, se le atribuye un papel particular; para Lucas, una función real. El Jesús lucano no rehúsa el honor³⁵.

37-38 Como para marcar el principio de una nueva etapa, decisiva, Lucas desea repetir la localización: «al pie del Monte de los Olivos». Luego, en términos propios del evangelista, menciona la alabanza de

32. Tal vez Lucas quiso designar simplemente mediante este plural a los propietarios del pollino (el campesino, su mujer, sus hijos, sus criados). A propósito del plural οἱ κύριοι (v. 33), R. Buth, *Translation*, se refiere a Ex 21, 29 y 36, donde se utiliza un plural por un singular (se trata del propietario de un buey); los Setenta tradujeron en singular ὁ κύριος αὐτοῦ, «su propietario». En Hch 16, 16, el plural οἱ κύριοι representa sin duda un verdadero plural en un contexto griego. Sobre la insistencia de Lucas en presentar aquí a Jesús como el Señor, cf. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 88.

33. El verbo ἐπιτίπτω, «lanzar» sus vestimentas, califica el gesto de brusco e impaciente. La expresión ὄπτω τὰ ἱμάτια se encuentra en Platón, por ejemplo Resp. V, 473E.

34. Al enterarse de la unción que Jehú había recibido de manos del profeta enviado por Eliseo, sus familiares ponen sus vestiduras bajo los pies del que desde entonces celebran como su rey; 2 [4] Re 9, 13. Como heredero de David, Salomón montaba un pollino el día de su coronación; 1 [3] Re 1, 32-40; cf. N. Fernández Marcos, *Entrada*.

35. Históricamente imagino que Jesús, como peregrino venerado por el pueblo y profeta reconocido, aceptara subirse a un pollino y recibir la aclamación de las gentes. El salmo 117 [118] podía ser entendido de un modo no mesiánico, incluso aunque en el judaísmo antiguo podía tomar también una coloración escatológica en relación con la fiesta de los Tabernáculos; cf. R. Martin-Achard, *Essai biblique sur les fêtes d'Israël*, Ginebra 1974, 75, 83-88 y 92.

Dios a causa de las grandes obras que los discípulos y la muchedumbre han contemplado, y la bendición del ungido, Cristo, el que viene (término mesiánico) en nombre del Señor (es decir, de Dios).

La interacción de la teología y de la cristología merece atención: Dios recibe alabanza, porque es el origen de la intervención de Jesús. Él es quien ha permitido que los actos y las palabras de su Hijo sean eficaces. Se le alaba, pues, por las δυνάμεις, «actos de poder»³⁶. La salvación para Lucas no es sólo la escucha de la Palabra, sino también la visión de las grandes obras de Dios (εἶδον, «vieron», traducido por «habían visto»)³⁷. No cabe duda que lo esencial de la actividad del Padre pasa en este día por el Hijo³⁸.

Tras los pasos de Marcos, Lucas cita en el v. 38, sin decirlo expresamente, el salmo 117 [118], 26, y otorga a este versículo un alcance mesiánico («el que viene» no es un simple peregrino)³⁹. No vacila el evangelista en conceder a Jesús el título de βασιλεύς, «rey», «emperador», porque en su pensamiento –como en el del evangelista Juan– la realeza de Jesús no es de este mundo (lo que no significa que no tenga efectos sociales y políticos aquí abajo)⁴⁰.

Lucas confirma esta interpretación con una doxología, diferente a la de Navidad. Al principio de su ministerio, Jesús venía para traer la paz sobre la tierra (2, 14) gracias a los bienes que iba a otorgar por medio de sus palabras y hechos (cf. Hch 10, 38). Al final de su vida pública, a través de su pasión y su resurrección, Jesús –Lucas se halla próximo aquí a la Epístola a los efesios (2, 14-18)– establecerá la paz cósmica «en el cielo». Por ello es glorificado Jesús y también el Padre es glorificado en él; Lucas no está tampoco lejos de Juan en este punto⁴¹.

36. Lucas ha mencionado en otro lugar la δύναμις divina que permite a Jesús cumplir su función de médico y taumaturgo: cf. 5, 17 y 8, 46. Utiliza el término en plural (a propósito de milagros) en 10, 13; aquí, en 19, 37; Hch 2, 22; 8, 13 y 19, 11.

37. Sobre este vínculo lucano entre «alabar», «ver» y «milagros», cf. V. Mariadasan, *Triomphe*, 19; cf. también 2, 30 y el comentario a 2, 29-32, vol. I, 207-211.

38. Cf. 5, 26; 7, 35; 13, 13.

39. Los lectores recordarán que la pregunta de Juan Bautista («¿Eres tú el que va a venir?»: 7, 19-20) recibe como respuesta la mención de los numerosos milagros de Jesús (7, 21-22).

40. A. George, *Royauté*; Id., *Études*, 274-276; A. del Agua Pérez, *Entrada*, 182-188; B. Kinman, *Parousia*, 284-289. Sobre el texto ὁ ἐρχόμενος ὁ βασιλεύς, cf. B. M. Metzger, *Commentary*, 144-145.

41. Sobre δόξα en Lucas, cf. en particular 9, 32 y 24, 26. Sobre la interpretación de la doxología y las hipótesis diversas relativas a su origen, cf. H. Baarlink, *Friede*, quien considera que la paz se había retirado provisionalmente al cielo.

39-40 A diferencia de lo que ocurre en Marcos y Mateo, la muchedumbre no desempeña un gran papel. Son los fariseos los que intervienen: se enfrentan con los discípulos, a lo que Lucas nos tiene ya acostumbrados (cf. 5, 30; 6, 2, etc.). Aunque en los evangelios de Mateo (21, 14-16) y Juan (12, 19) aparece también una oposición similar, la que Lucas describe aquí adquiere un tono particular: los fariseos conminan a Jesús para que reprenda a sus discípulos⁴². Jesús actúa solemnemente (nótese el «os digo») y estima que la situación es excepcional, digna en todo caso de ser tenida en cuenta. Si los discípulos tienen que callarse⁴³, gritarán las piedras. A pesar de considerarlas un símbolo de muerte y de silencio⁴⁴, Lucas había hecho decir a Juan Bautista que Dios todopoderoso podía hacer de las piedras hijos de Abrahán (3, 8). El evangelista pone aquí en labios de Jesús una afirmación semejante, que ha recibido interpretaciones diversas. El profeta Habacuc menciona piedras y vigas que pueden hablar en caso de crisis o situación grave. Si el pecador (opresor, saqueador, ladrón) persevera en sus vicios, la desgracia se volverá contra él. «Sí, la piedra del muro gritará y la viga de la estructura le responderá» (Hab 2, 11). Si entiendo bien el pasaje, la casa no acepta ponerse al servicio de las intenciones culpables del malvado. La piedra y la viga se rebelan diciendo la verdad y dando testimonio del juicio de Dios. Aunque no sea seguro que el versículo de Lucas se refiera al de Habacuc⁴⁵, las piedras proclamarán aquí también la verdad. Manifestarán la legitimidad del Hijo y la sabiduría de los designios del Padre, más que anunciar la destrucción de Jerusalén o denunciar su injusticia⁴⁶. El motivo de la piedra que grita, presente en la frase de tono proverbial de Lucas, no está ausente de ciertos textos religiosos, mitológicos y literarios de la Antigüedad⁴⁷.

42. Sobre el carácter redaccional del v. 39, cf. *supra*, 38s.

43. ἔάν seguido del futuro no es regular. El subjuntivo de numerosos manuscritos (σωπήσωσιν) corresponde a una corrección de los puristas. La conjunción ἔάν seguida del indicativo se difunde poco a poco en la época (1 Tes 3, 8; 1 Jn 5, 15), pero es sorprendente en la pluma de un autor como Lucas.

44. No se dan a los hijos piedras para comer (11, 11).

45. G. Ruiz, *Clamor*, cree en dicha referencia. Las piedras gritarán contra la injusticia, temerosas de la suerte que les espera (destrucción de Jerusalén). No se trata de un grito de alabanza ni del estruendo provocado por la destrucción de la ciudad.

46. Los manuscritos κ (= 01) y B (= 03) presentan el futuro activo κρᾶξουσιν; el manuscrito 1241 lee el subjuntivo aoristo κρᾶξουσιν; D (= 05), el futuro medio κρᾶξονταί; A, W, G, Ψ P y f¹¹³, así como la mayoría de los testigos de la época bizantina, tienen el futuro anterior κερᾶξονταί, excepcional en el Nuevo Testamento.

47. B. R. Kinman, *Stones*, que ignora el estudio citado en la n. 45, estima que el grito de las piedras sería de alegría. Este autor cita un paralelo interesante de

Historia de la interpretación

Aunque la primitiva liturgia cristiana se apoyó en la obra doble de Lucas para instaurar las fiestas de Pentecostés y la Ascensión⁴⁸, prefirió recurrir al evangelio de Mateo para justificar y configurar la del domingo de Ramos, celebrando así la entrada triunfal de Jesús en la Ciudad Santa⁴⁹. Tertuliano no se detiene en el relato lucano de la entrada en Jerusalén en su polémica contra Marción⁵⁰. En cambio, ha llegado hasta nosotros la versión latina de una breve homilía de Orígenes dedicada al pollino⁵¹. El orador piensa en «un sentido más profundo que el significado del simple relato»⁵². La montura representa al ser humano. Desatar al pollino indica que el hombre es liberado de las fuerzas del mal y confiado al Señor, que lo necesita. Los discípulos, o sea, los apóstoles, depositan sobre el pollino sus vestimentas, es decir, sus obras, que se transforman en el adorno de los creyentes. Las vestiduras que cubren el suelo representan la doctrina y la vida de los apóstoles, que los fieles imitan. Orígenes acaba rogando a Dios que jamás cese la alabanza de los discípulos y que su caridad nunca se enfríe⁵³.

Cicerón, *In Pisonem* 52, que menciona la alegría de Roma, incluso de sus murallas, edificios y templos en el momento de su vuelta del exilio en el 57 a.C.

48. Cf. R. Cabié, *La Pentecôte. L'évolution de la Cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles* (Bibliothèque de Liturgie), Tournai 1965, 182 y 197.

49. Cf. V. Mariadasan, *Triomphe* III, 56 y 65. En las p. 57-62 este autor menciona varios textos cristianos de la Antigüedad tardía sobre el relato o fiesta del domingo de Ramos. No he podido disponer de A. W. Martin, *Interpretation*. Sobre la celebración del domingo de Ramos en la Antigüedad tardía, sobre todo en Jerusalén, cf. H. Leclercq, art. *Rameaux (Dimanche de)*, *DACL* 14, 2 (1948), cols. 2060-2064.

50. Tertuliano, *Adv. Marcionem* IV, 37-38, pasa directamente de la parábola de las minas (19, 11-27) a la polémica siguiente (20, 1ss).

51. Orígenes, *Hom. Luc.*, 37.

52. *Ibid.*, 37, 1. Alegoría moderna en la obra de O. Samuel, *Regierungsgewalt*: Jesús que entra en Jerusalén es la Palabra de Dios que actúa.

53. Ambrosio de Milán, *Enarr. in Lucam* IX, 1-16: Jesús sube hacia el Templo, no hecho por mano de hombre. Sigue el texto de Mateo con lo del asno y el pollino. El sentido de la entrega del animal al Maestro corresponde al dado por Orígenes. Lo mismo ocurre con la interpretación de los vestidos y de Cristo que cabalga a horcajadas en su montura. Propio de Ambrosio es un desarrollo sobre la brida que retiene al pollino: ésta simboliza la Palabra celeste. Cirilo de Alejandría, *Serm. in Luc.*, 130, R. Payne Smith, *Cyril* II, 601-606: la entrada en Jerusalén se desarrolla en el momento en el que Jesús está a punto de liberar la tierra entera; es la ocasión de ofrecer un signo: cabalgando sobre un pollino Jesús indica que las naciones van a ser llamadas al Evangelio, mientras que el asno representa al Israel desobediente. El pollino pasa del campo a la ciudad, de la rudeza pagana a la civilidad cristiana. Cf. también Beda el Venerable, *Luc. Exp.* V, 1834-2020.

En su comentario al *Diatessaron*, Efrén sirio considera que, al morir Jesús, se interrumpió la alabanza de los discípulos. Fueron entonces las piedras las que proclamaron la gloria de Aquél devolviendo los muertos que contenían (Mt 27, 51-53). Además de esta exégesis literal, Efrén conoce una figurada: las piedras que gritan representan a los gentiles llegados a la fe. Dos siglos más tarde (s. VI), Jacobo de Sarug se regocija a causa de la alabanza salida de la boca de los discípulos, a quienes compara con los niños. Luego relaciona las piedras, que habrían podido gritar, con un gran trueno, sin duda el que la multitud creyó haber oído según Jn 12, 29. Finalmente, este comentarista concede a aquellos cuya fe necesita pruebas que el sentido literal (el estruendo de las tumbas que se abren en Viernes Santo, Mt 27, 51-53) sigue siendo posible⁵⁴.

Según su costumbre, Alberto Magno organiza la materia lucana con cuidado⁵⁵. En su opinión, los v. 28-40 se subdividen en cuatro acciones: la incautación del pollino, la cabalgada de Jesús sobre éste, los himnos atronadores y la refutación de las quejas. Utiliza el término «preparación» para definir la aproximación a Jerusalén. Mantiene primero el sentido literal antes de pasar al figurado (*secundum mysterium*). Alberto aduce ciertas explicaciones espirituales aunque no todas le parecen convenientes: los dos discípulos enviados para desatar el pollino serían Felipe, evangelista de Samaría, y Pedro, que convierte al centurión romano Cornelio. Tras los pasos de Juan Crisóstomo, Alberto Magno menciona las diez razones por las cuales el pollino representa al pueblo de los gentiles. Decir que «El Señor lo necesita» concierne más al sentido espiritual que al literal: «Magis ad mysterium quam ad vehiculum» («más al misterio que al medio de locomoción»). En el sentido literal, la entrada implica tres realidades: la veneración de los creyentes, la envidia de los malvados y su refutación. La veneración se subdivide en tres: despojarse de los vestidos, lo que manifiesta que los cuerpos están preparados para el martirio, la expresión de la alabanza y la dignidad real confesada. Así se desarrolla este comentario que articula lógicamente el texto en su tenor literal, a la vez que lo descifra para sacar a la luz el sentido figurado⁵⁶.

54. Efrén sirio, *Comm. Diatessaron* (SC 121), 18, 2, ed. L. Leloir, París 1966, 315-316; Jacobo de Sarug, *Sur le dimanche des Hosannas*, 43-45, en *Six homélies festales en prose* (PO 43.4), ed. F. Rilliet, Turnhout 1986, 606-609; cf. F. Rilliet, *Louange*, quien señala otras referencias patristicas siríacas y griegas a Lc 19, 40.

55. Alberto Magno, *Evang. Luc.*, 19, 28-40 (p. 580-589).

56. Cf. también la *Glosa ordinaria* (PL 114, 329-330), y Bruno de Segni, *Comm. Luc.* II, 46 (PL 165, 438-440) que presta atención al v. 40, y luego a los v. 41-46.

Juan Calvino se muestra hostil hacia ciertas alegorías mencionadas arriba e insiste en el carácter dramático del acontecimiento⁵⁷. Jesús «quiso demostrar mediante un acto solemne cuál era la naturaleza de su Reino». En cierto sentido, la orden dada «era ridícula en sí», su equipamiento era «cosa muy vergonzosa» y la acción que realizó, digna de que «se mofaran de él».

No obstante, estas acciones no carecían de sabiduría: Jesús se refería al profeta Zacarías, daba testimonio de su Reino y hacía entender «que tal Reino no era semejante a los imperios terrenales». Esta apariencia despreciable de Cristo «no debe impedir a los fieles contemplar el reino espiritual bajo el recubrimiento de las cosas allí expuestas». Al contrario⁵⁸.

Conclusión

Hay que renunciar a denominar la narración lucana (19, 28-40) relato del «Domingo de Ramos», o relato de la «entrada en Jerusalén», ya que no menciona los ramos, ni narra una entrada triunfal en la ciudad. Como el de la Transfiguración, la narración levanta un velo. A las puertas de la humillación, descubre la realeza paradójica de Jesús. Ni los fariseos, ni la discreta muchedumbre, ni los discípulos guardarán durante la Pasión el recuerdo de esta dignidad sólo entrevista, un recuerdo capaz de movilizarlos. Jesús estará solo en el momento de morir. Pero su exaltación pascual confirmará el valor profético y simbólico de su camino real hacia la ciudad santa.

57. J. Calvino, *Armonía*, 527-530.

58. Cf. también Martín Lutero, *Evangelien-Auslegung*, 895-902; Erasme, *Paraphrasis*, cols. 432-434.