

EL CLAMOR DE LAS PIEDRAS

(Lc 19,40 - Hab 2,11)

El Reino choca con la ciudad injusta en la fiesta de Ramos¹

«De entre la gente, unos fariseos le dijeron: 'Maestro, riñe a tus discípulos.' El replicó: 'Os digo que si estos callan, *gritarán las piedras*'» (Lc 19,40). «Aquí nacieron las catedrales góticas», comentaba hace veinticinco años brillante, lacónica y televisivamente Fulton J. Sheen.

Aun sin caer en este tipo de extrapolación, ese sentido de alabanza imparable se le da muy frecuentemente a esta frase oscura y enigmática². Se reconoce su proveniencia de Hab 2,11, pero se la considera como un proverbio³ en uso en tiempo de Jesús, y por tanto no se acepta la carga de grito ante la injusticia de la casa y ciudad cuyos muros han sido construidos con sangre, tal como aparece en el profeta.

¹ He tenido en cuenta los siguientes comentarios al evangelio de Lc: J. ERNST, RegNT, Regensburg 1977; W. GRUNDMANN, ThHKNT, Berlin 1934; J. KNABENBAUER, CSS, Paris 1896; M. J. LAGRANGE, Paris 1921; J. LEAL, Madrid 21964; H. A. W. MEYER, KritExegKNT, Göttingen 1892; A. PLUMMER, ICC, Edinburgh 41901; K. H. RENGSTORF, NTD, Göttingen 1952; B. RIGAUX, *Pour une histoire de Jésus. Temoignage de l'évangile de Luc*, Brujas-Paris 1970; J. SCHMID, RegNT, Regensburg 21951; E. SCHWEIZER, NTD, Göttingen 1982; A. STOEGER, Barcelona 1970; TRADUCTION OECUMENIQUE DE LA BIBLE, Paris 1981; M. DE TUYA, Madrid 1964.

² «für uns nicht ganz durchsichtig» (Rengstorf); «phrase obscure» (trad. oecuménique).

³ Plumer, Lagrange, Rengstorf, Tuya, Stoeger, Ernst.

Un grito que recorre toda la historia de salvación desde la sangre de Abel.

Expondré con sus pros y sus contras las tres diversas interpretaciones de ese clamor de las piedras: ¿Grito de alabanza, estruendo de destrucción, o clamor por la injusticia?

I. ¿GRITO DE ALABANZA?

Si los discípulos callaran, Dios haría hablar a las mudas piedras (Schmid), supliendo así la naturaleza el desconocimiento de los hombres (Lagrange), y sustituyendo las piedras a los discípulos, que habían comenzado a clamar el mesianismo de Jesús con más decisión aún que en Lc 9,21 (Rengstorf). Allí les había impuesto silencio el propio Jesús, pero ahora ya se había acabado esa prohibición, y el rey aceptaba la proclamación abierta, una vez llegado a Jerusalén, término del itinerario para Lucas. La voz de las piedras, que parece imposible, se convierte en necesaria⁴.

1. Este *sentido de krázein* sería parecido al que sugieren frases como «lo dirán hasta las piedras» o aquella patriótica poesía al dos de mayo: «Hasta las tumbas se abrieron gritando venganza y guerra», o todavía mejor la de Cicerón: «*Parietes, medius fidius, ut mihi videntur, tibi gratias agere gestiunt*»⁵.

2. Sería así estricto el *paralelo con Mt 21,26*, donde a la petición de silencio por parte de los letrados, Jesús responde que «de la boca de los niños y los que maman te preparaste una alabanza» (Sal 8, 3: LXX). La imposibilidad de alabar es casi tan grande para los lactantes como para las piedras, e igual el efecto paradójico de la respuesta.

⁴ Así Meyer. Quizá más exacto que «necesario» para unumgaenglich, sea «inevitable» o «imprescindible».

⁵ M. T. CICERÓN, *Pro Marcello* III, citado por Plummer. Igualmente podría haber encontrado en el mundo clásico textos numerosos en el sentido opuesto, es decir lo difícil que es que hablen las piedras que son el símbolo más radical de la mudez. Así Sócrates comienza su discurso en el *Banquete* (198c) temiendo que le hubieran dejado tan sin voz como una piedra: *mè autón me lithon tē₁ aphonía₁ poiēseie*. Cf. Theognid. 568 (citado en H. STEPHANUS, *Thesaurus Graecae Linguae*, Paris 1829, V, 292): «Aquí estoy como una piedra muda (*lithos áphthoggos*).» Desde el punto de vista del AT habría que añadir positivamente tantos vv. de los salmos, en que los árboles, etcétera, alaban a Dios.

En CONTRA de esta interpretación:

1. *El sentido de krázein* no es ese en Lc. Se emplea como «alabar» sólo muy excepcionalmente en LXX (por ejemplo, en Is 6,3, para la aclamación de los serafines). En el NT sí se da en Mt y Mc, en los cuales «corresponde a la aclamación real antigua y se emplea no sólo en las llamadas patéticas al Mesías, sino también en aclamaciones de demonios⁶ o de la gente al Mesías»⁷. Pero en Lc no. Sólo una vez el sustantivo *kraugē*, en 1,42.

Las aclamaciones de la gente se expresan con *krázein* en Mt 21,9,15 y en Mc 11,9, pero no en su paralelo Lc 19,37 (*aineîn*)⁸. En los tantísimos casos de alabanza activa real⁹ (el ambiente de alabanza es algo característico de Lc) nunca emplea el verbo *krázein*. Ocho veces *doxázein*¹⁰ y *eulogeîn*¹¹, cuatro *aineîn*¹², una *anthōmologeîn*¹³, aparte de los más genéricos *laleîn*¹⁴ y *légein*¹⁵. (A excepción de 23,47; 5,25s; 9,16 idénticos en Mt y Mc son todos exclusivos de Lc. Especial interés ofrece 18,43, donde los paralelos de Mt y Mc no traen ninguno de los verbos de alabanza lucanos.)

2. *El paralelo con Mt* no vale, pues Lc ha entendido a Mc («los que iban delante») de modo radicalmente distinto a Mt. Para Lc no son las muchedumbres, sino los discípulos, quienes lo aclaman, y excluye la aclamación universal.

3. Concebir como alabanza el grito de las piedras, hace perder a esa última parte del v. 40 y de la perícopa su papel de *engarce* con la

⁶ No interesan demasiado las aclamaciones de los demonios, pues tienen tanto o más de acusación que de alabanza. De todos modos, las tres únicas ocasiones en que aparecen en Lc no es con el verbo *krázein* sino con *anakrázein* (en 4,33 idéntico a Mc 1,23, y en 8,28 en que Mt 8,29 y Mc 5,7 tienen *krázein*) o *kraugázō* (4,41). El demonio riñe en ellos a Jesús al tiempo que manifiesta saber quién es. Ver abajo n. 35.

⁷ P. BONNARD, *El evangelio según San Mateo*, Madrid 1973, ed. original francesa, 304.

⁸ Podría pensarse que la sustitución de *krázein* por *aineîn* se debiera al interés de no repetir el verbo, como es posible haya sucedido en 18,38s (ver n. 34). Pero aquí no están tan cerca los dos verbos como para exigir el recurso estilístico de la no repetición.

⁹ No me fijo, naturalmente, en participios pasivos (alabado, bendito, etc.) ni en exhortaciones a alabar o bendecir a Dios.

¹⁰ 2,20; 5,25s; 7,16; 13,13; 17,15; 18,43; 23,47.

¹¹ 1,64; 2,28.34; 9,16; 24,30.50.51.53.

¹² 2,13.20; 18,43; 19,37.

¹³ 2,38.

¹⁴ 1,64; 2,38.

¹⁵ 1,46.68; 2,13.28; 23,47.

siguiente, en la cual vuelve a salir el tema de las piedras (que cae una sobre otra en la ruina de Jerusalén). Con esto ya está iniciada la segunda interpretación.

II. ¿ESTRUENDO DE DESTRUCCION?

Lo resume bien Stoeger: «Si se hace callar a sus discípulos porque la realeza de Jesús es rechazada por su pueblo, entonces las ruinas de Jerusalén destruida gritarán testimoniando que se ha rechazado injustamente la reivindicación mesiánica de Jesús. La ruina de Jerusalén vendrá no porque sea peligrosa la confesión mesiánica, sino porque ha sido rechazada y no se acepta la oferta salvífica de Dios»¹⁶.

1. La mención, cuatro versos más tarde, de piedras que no quedarán una sobre otra, en la destrucción de Jerusalén, permite ver el grito de las piedras como el *engarce* perfecto entre las dos perícopas.

2. El grito de las piedras no sería otro que el *estruendo de una sobre otra* en la destrucción de la ciudad: Se proclamará involuntariamente la realeza rechazada por no haber querido proclamarla antes¹⁷.

3. El grito está en *futuro* porque cuando la posterior oposición del judaísmo haga imposible la confesión de fe en Jesús, las piedras de la Jerusalén destruida estarán testimoniando a gritos el rechazo de Jesús.

4. Que la ruina de Jerusalén es consecuencia de haber rechazado la pretensión mesiánica de Jesús (a eso equivaldría silenciar a los discípulos) es *pensamiento frecuente* del Jesús lucano¹⁸.

En CONTRA de estos argumentos:

1. El *engarce* se salva también en la interpretación siguiente.

2. Ese *estruendo* resulta un tanto forzado (Plummer). Y puestos a sacar punta, el texto no dice que caerá piedra sobre piedra, sino que *no quedará*.

¹⁶ También en este sentido Schweizer, Ernst... Son muchos los que aceptan la posibilidad de una de las dos interpretaciones («On peut y voir aussi...»: Trad. Oec.).

¹⁷ Así Grundmann. También Lange, Osterzee, que cita Plummer.

¹⁸ Cf. 13,4ss.34ss; 19,11ss (los vv. 15 y 17 insisten en la renuencia de los súbditos a que reine sobre ellos); 19,41-44; 21,6.

3. Aun con el mérito de recomponer el *Sitz im Leben der Kirche*, parece darse demasiada importancia al futuro y al mismo verbo «callar», atribuyéndole el carácter de una imposible confesión de fe posterior, construyendo un cuadro que se aleja demasiado del ambiente de la entrada de Jesús en Jerusalén

4. Pensamiento frecuente del Jesús lucano es también el sentido de justicia y misericordia conculcadas, como veremos a continuación.

III. ¿CLAMOR ANTE LA INJUSTICIA?

Las piedras de la ciudad que tienen a la vista, al tiempo que denuncian el mal estado de la ciudad («lo de esta ciudad clama al cielo») y acusan a los responsables, están pidiendo también ayuda al Mesías, proclamándolo indirectamente como tal. Es un doble coro, en paralelo antitético pero con idéntica meta, el que formarían la aclamación jubilosa por parte de los discípulos y la petición angustioso de *hesed* y *šedāqāh* por parte de las piedras. Las dos van dirigidas a Jesús, en el que reconocen al Mesías, hijo de David (cf. Lc 18,39), y las dos dan testimonio de su mesianidad liberadora.

La respuesta de Jesús es una amenaza: Si os molesta una voz del doble coro, oiréis la otra que es peor. Si os sentís molestos porque me aclaman mis discípulos como rey de paz, más molestos estaréis si se ponen a clamar «¡justicia!» estas piedras directamente contra vosotros ²⁰.

1. El sentido de *š'q* y *z'q* en el AT (traducidos indistintamente en LXX por *krázein* y *boân*) es casi exclusivamente el de clamar a Dios ²¹

¹⁹ Ver J. JEREMIAS, en ThWNT, IV, 274, n. 16.

²⁰ El sentido acusatorio (Anklage) de este grito de las piedras lo indicaba H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum NT*, München 1924, II, 253, apoyado en testimonios del *Targum* de Hab 2,11 y de *Hagiga* 16a y *Ta'anit* 11a. Lo recoge alguno como Schweizer. Pero sólo lo desarrolla algo más J. JEREMIAS, en ThWNT IV, 273, 31ss, al que alude en *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1965, 121-122. La frase de Knabenbauer («modus loquendi proverbialis est, *summam declarans necessitatem*») podría entenderse en este sentido, pero también y más probablemente en el apuntado arriba en n. 4. BAUER, WNT 885, aunque lo pone en el mismo apartado 2bβ que Sant 5,4, da la impresión de que sólo al último aplica el sentido de Gn 4,10; 18,20, y que lo común que destaca es el gritar de las cosas. El *Diccionario del NT* de X. LÉON-DUFOUR, Madrid 1977, sintomáticamente no trae ni *krázō* ni *boân* entre las 1250 palabras griegas analizadas (p. 451-476).

²¹ Excepcionalmente en Gn 41,55 claman por la necesidad de pan a Faraón.

ante las injusticias y opresiones de los poderosos²². (Incluso en los salmos, donde se podría esperar un frecuente uso como gemido —más que clamor— del individuo ante males generales sin culpable concreto, no encontramos más que 88,2, en que el autor del salmo gime a Dios le libre de una muerte cercana²³, y que encuentra en los gemidos de Jesús en el huerto —*kraugês* en Hebr 5,7— su correspondencia).

A ese clamor no son ajenos los objetos inanimados, que acusan y piden justicia: la sangre del asesinado en Gn 4,10 (cf. Hebr 12,24); el campo robado en Job 31,38; el salario retenido en Sant 5,4; las piedras del muro edificado con violencias en Hab 2,11; Sodoma y Gomorra sedes de injusticia en Gn 18,20. Son especialmente relevantes los tres últimos. Se trata, en Sant, del mismo NT y con el mismo verbo *krázein*; en Hab, del texto citado por Lc; y en Gn, de ciudades como es el caso de Jerusalén.

2. La expresión «la piedra clama» es del *libro de Habacuc*, un libro dominado totalmente por la protesta ante la injusticia²⁴, y forma parte de un verso que cierra el segundo de los cinco ayes (2,6b-20) y prepara el tercero²⁵:

²² Cf. Ex 1,23s; 5,8; 14,10.15; 22,22.26; Jue 3,9; Is 5,7... El clamor de los ricos en Miq 3,4 no tiene por qué despistar (ThWNT, IV, 275, lo pone sin más como ejemplo de que a veces Dios no oye ese clamor). Se trata precisamente de un castigo recibido en la misma línea de su pecado: ¿ellos no escucharon el grito de los necesitados? Dios no les escuchará su grito en la necesidad final, como en el caso de Epulón.

²³ En las otras apariciones en el libro de los salmos, Sal 22,6 se refiere al clamor de los padres en Egipto (v. 27 son saciados los pobres); Sal 77,2 se relaciona con los prodigios liberadores de v. 12s, con la *hesed* de Dios en v. 10, con la liberación de Egipto en v. 16ss; Sal 142,2.6 con el débil perseguido.

²⁴ Se abre el libro con el mismo clamor, un grito de ¡Injusticia! (traducido por LXX, igual que 2,11, por *boân*) que se equipara a lo largo del corto libro con la violencia opresora (1,3.9; 2,8.12.17), mientras que la justicia, equiparada con la salvación (paralelismo de 1,2), es para lo que ha sido llamado Israel (1,12).

²⁵ Los cinco ayes se suceden en una gradación creciente (la *persona* que roba, la *casa* que construye con esos robos, la *ciudad* edificada con sangre, la *deshonra* que infiere al prójimo, la *idolatría*) y termina cada uno con una conclusión que sirve de tema al ay siguiente: las ganancias y naciones del 1.º (v. 8) son recogidas en los vv. 9.10 del 2.º; el muro (*qîr*) del 2.º (v. 11) en el v. 12 (*qîryâh*: ciudad) del 3.º; el Señor y la gloria del 3.º (v. 14) en el v. 16 del 4.º; la tierra y el mundo entero del 4.º en el v. 20 del 5.º

«Ay del que mete en casa ganancias injustas
poniendo en alto su nido para librarse de las garras del mal.
Has tramado la afrenta para tu casa
al destruir a tantas naciones
y has pecado contra ti mismo.
Pues *clamará la piedra* desde el muro
y responderán las vigas desde el maderamen.
Ay del que construye con sangre la ciudad
y asienta la capital en el crimen.»

La estrecha imbricación de la frase que nos ocupa en el párrafo transcrito revela que las piedras que claman son las de las casas y ciudad construida con injusticia. La necesidad de construir con justicia la casa y la ciudad es sentimiento general en el AT²⁶, pero resuena de un modo especial Miq 3,10²⁷ sobre Jerusalén («jefes y gobernantes de Israel, que construís con sangre a Sión y con injusticia a Jerusalén»).

Por otra parte el muro desde el que clama la piedra parece aludir²⁸ a los muros de las ciudades que se construían con trabajos forzados de aquellos que no podían pagar sus deudas o préstamos vencidos, o de presos por cualquier motivo.

La situación en que se encuentra la comitiva, bajando del Olivete (anotación redaccional de Lc 19,37) y a la vista de la ciudad, como lo sugiere el v. siguiente 19,41, hace sugestivo y congruente este contexto de Hab 2,9-12. Jesús, los acompañantes y los fariseos a quienes dirige la frase, todos tienen ante sí la ciudad construida en lo alto para librarse de una desgracia (Hab 2,9) que sin embargo le va a sobrevenir (Lc 19,41ss). Lo primero que ocupa su mirada es la muralla fortificada (Hab 2,11) que no es camino para la paz y de cuyas piedras no va a quedar ni rastro (Lc 19,41.44). También en la construcción de aquellos muros y basamento del templo habían sido decisivos (como en la alusión de Hab) los trabajos forzados bajo Herodes, al cual parece haber aludido Lc en la parábola precedente²⁹.

²⁶ Cf. Jer 22,13; Prov. 24,3; 11,11. Véase R. VUILLEMIER - KELLER, *Michée, Nahum, Habaquq, Sophonie*, Neuchatel 1971.

²⁷ De la validez y permanencia en el ambiente posterior de Jerusalén de las palabras de Miqueas es claro testigo Jer 26,17-19.

²⁸ Véase Th. H. ROBINSON - F. HORST, *Die zwölf kleinen Propheten* (HAT), Tübingen 1964, y M. BIC, *Trois prophetes dans un temps de ténèbres* (*Sophonie, Nahum, Habaquq*), Paris 1968.

²⁹ Las alusiones de Lc 19,12-14 al rey marchado lejos para adquirir un reino y a los súbditos que envían tras él legados en su contra son para J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse... 56*, un claro trasunto del viaje de Herodes a Roma con ese motivo y de las legaciones judías consiguientes.

Pero ¿no es todo esto una trasposición de contexto y situaciones sin fundamento suficiente en el texto de Lc? Se ocurren enseguida unas cuantas preguntas a las que hay que dar solución. Y más concretamente: ¿fue Lc consciente de estar citando a *Habacuc*, o su frase es para ese tiempo una frase hecha y nadie piensa en Hab al pronunciarla? Aun suponiendo que pensara en Hab, ¿ese grito de las piedras tiene para Lc y para el NT el sentido de clamor ante la *injusticia*, que sí tiene en el AT? Finalmente, ¿pretende Lc con la cita aludir concretamente a la *ciudad* que tiene Jesús delante?

A. LUCAS HA PRETENDIDO CITAR A HABACUC

Toda la perícopa 19,28-46 está cargada de resonancias veterotestamentarias³⁰. Pero lo más importante es que en Lc no se ofrecen en citas explícitas y pormenorizadas, sino en alusiones para buen entendedor. Así no ha sentido necesario citar literalmente a Zac 9,9. Le ha bastado con añadir (él solo) una única palabra —*basileús*— al grito de la multitud³¹ para aludir de este modo a la larga frase de Zac, citada enteramente por Mt³². El mismo procedimiento de cita-alusión habría empleado con Hab 2,11.

Hay una dificultad. La cita de Hab no parece ser literal. El texto de LXX (*lithos boēsetai*) queda convertido en *lithoi kráxousin*. Se explica el plural «piedras» como aposición más coherente al sujeto también plural de «si éstos callan». ¿Pero el cambio de *boân* en *krázein* no indica que Lc no tiene concretamente Hab 2,11 ante los ojos?

No vale la razón general de que *boân* es poco usado en el NT en comparación con su uso en LXX (12/100, que viene a equivaler a una octava parte), mientras que para *krázein* la relación es de equivalencia casi exacta (55/57). No vale, porque Lc sí que emplea *boân* con cierta frecuencia, acaparando la tercera parte (4/12) de las apariciones de *boân* en el NT. Lo usa cuatro veces frente a las dos de Mc y a una sola de Mt³³.

³⁰ Ver los paralelos de K. ALAND-NESTLE y otras ediciones. En 19,45-46, de toda la escena de Mc/Mt no le ha interesado más que la cita final de Jeremías.

³¹ Lc 19,38 y par. Tampoco se menciona *basileús* en otro pasaje paralelo del propio Lc en 13,35.

³² Así A. HASTINGS, *Prophet and Witness in Jerusalem*, London 1958, 113.

³³ Ver para todo esto R. MORGENTHAUER, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich 1958.

La posible razón (que se convierte en un argumento más a favor de nuestra tesis) es que para Lc *boân* no es un término tan unívoco de petición angustiada como lo es *krázein* y encierra menos fuerza y urgencia que éste. Aunque 9,38; 18,7 y 18,38 sí tienen el carácter de petición, en cambio en 3,4 designa simplemente la voz de Juan en el desierto. Lc no ha cambiado en el último caso el verbo de Is 40,3 (LXX) y de los sinópticos, cosa que sí ha hecho en Lc 18,38 con Mc 10,47, y en Lc 19,40 con el texto de Hab 2,11 (LXX). En Lc 18,38 ha sustituido *krázein* por *boân*, porque ha querido reservar la mayor fuerza expresiva de *krazein* para el v. siguiente³⁴. En Lc 19,40 habría sustituido *boân* por *krázein* para expresar con éste el sentido de clamor de Hab 2,11, que *boân* no reflejaba con la misma univocidad y urgencia. Vamos a verlo a continuación.

B. LUCAS PIENSA EN EL CLAMOR ANTE LA INJUSTICIA

a) El uso de *krázein* por Lc no es casual, como hubiera podido usar cualquier otro verbo de exclamación, pues Lc es muy selectivo en el uso de este verbo. Lo hace pocas veces (3 frente a las 12 de Mt y las 10 de Mc) y todas con el mismo sentido del clamor que pide auxilio: 9,39 el niño epiléptico que grita ante los embates del espíritu malo; 18,39 el ciego que clama a Jesús que tenga *hesed* con él³⁵; y el que nos ocupa 19,40 en paralelo estricto con 18,39, pues a ambos les precede una riña (*epitimân*) en que se manda callar al clamante. ¿No será también paralelo por la petición de *hesed* que parece implicar ese clamor de las piedras?

Con especial razón podemos pensar en la intencionalidad de Lc en esta perícopa, en la cual ha cuidado mucho las palabras y abunda lo

³⁴ Los sinópticos vuelven a repetir en el v. siguiente el mismo verbo *krázein*. No excluyo que su sustitución por *ebôesen* en 18,38 responda también a recurso estilístico en Lc, más sensible que Mt y Mc a repeticiones poco estéticas, pero hay que seguirse preguntando por qué no sustituyó *krázein* en su segunda aparición en vez de en la primera. ¿No sigue demostrando la consecución *ebôesen - pollô, mállon ékrazen* una atribución de mayor urgencia en la petición?

³⁵ Quizás por tratarse de la petición de *hesed*, que consideraría tan propia para el verbo, es el único caso en que Lc usa *krázein* a una con Mt y Mc. En otros casos no: ni como grito de temor de los discípulos ante Jesús (Mt 14,26/Mc 6,49), ni para pedir la muerte de Jesús (Mt 27,23/Mc 15,14: en Lc 23,23 *aitéin*), ni como grito de Jesús expirando (Mt 27,50: en Lc 23,46 *phonéin*). Hay sí un uso de *anakrázein* en Lc 4,33/Mc 1,23 (en que increpa el demonio a Jesús) y en Lc 23,18 (en que piden la libertad de Barrabás y que quite de enmedio a Jesús) que sugieren quizá para *anakrázein* en Lc un sentido de acusación airada. Ver antes n. 6.

redaccional. En concreto ha sustituido el primer *ékrazon* de Mt 21,9/Mc 11,9 (que no le convencería como término de alabanza) por *khairontes aineîn légotēs*; «los que iban delante», del mismo verso, de Mc/Mt por «los discípulos»; ha añadido *basileús* en el v. siguiente; y pospuesto todo el párrafo 19,39-40, que es una completa remodelación de la versión mateana³⁶, colocada en otro punto de su evangelio.

La sustitución del Hosanna de Mc/Mt por el *dóxa* de Lc podría ser una razón en contra, pues se trata del grito «sálvanos», que cuadraría perfectamente con el sentido del clamor lucano. Sin embargo, el Hosanna para el tiempo de la redacción del evangelio es un grito de alabanza y aclamación al que ha liberado ya al pueblo, no de súplica para que lo libere³⁷. Además, pertenece a la primera parte de la aclamación de los discípulos, no a la del clamor posterior de las piedras de la ciudad. Y finalmente, la costumbre lucana de traducir las palabras hebreas (como lo hace a continuación con Rabbi en 19,39) bastaría para explicar el cambio.

b) El clamor por la justicia en esta frase cuadra con el *mensaje del evangelio de Lc*, evangelio para y desde los pobres. En las bienaventuranzas se habla de los pobres sin más, no de los pobres a conciencia (620/Mt 5,8); a las bienaventuranzas se suceden las malaventuranzas o amenazas a los ricos, a los hartos y a los satisfechos (6,24-26); se cambia el texto de Mt «sed perfectos como vuestro Padre lo es» en «sed misericordiosos» (6,36); la *hesed*, o misericordia, o amor leal recorre su evangelio³⁸.

c) Cuadra también con *los dos primeros capítulos* de su evangelio. Sea cual sea la prioridad que se establezca entre Lc 1-2 y 3-24³⁹, las conexiones entre ambos cuerpos en ningún momento son más estrechas que en nuestra perícopa: A la aclamación de los discípulos en el Olivete responden las de los ángeles en el nacimiento; 2,13s y 19, 37s tiene en común más de la mitad de las palabras (*plêthos tôn ainountōn theōn, legóntōn, dóxa en hypsistois, eirēnē*); el llanto que sigue de Jesús (exclu-

³⁶ Para R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1957, 34, y con razón, la versión mateana —los niños en vez de los discípulos— reproduce más fielmente la redacción primitiva.

³⁷ Así lo ve para Mateo, P. BONNARD (o.c. en n. 7) 304.

³⁸ *éleos* de Dios con el hombre en 1,50.54.58.72.78; del hombre con el hombre en 10,37 (redaccional). Seis veces en su evangelio frente a tres de Mt y ninguna de Mc.

³⁹ Parece claro que 1-2 fue escrito después del resto del evangelio (cf. FEINE - BEHM - KUERMEL, *Einleitung in das NT*, Heidelberg 1964, 84). Pero, por ejemplo, H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen 1964, 68 n. 5 parece suponer que 19,38 pudiera ser una confirmación posterior de 2,14.

sivo de Lc) es contrapunto del cántico de Zacarías. Este comienza con la visita de Dios (1,68; cf. 19,44)⁴⁰ y termina con la paz (1,79; cf. 19,42) y en él abundan los motivos relacionados con el clamor que pide justicia, como son la salvación de los enemigos (1,71.74), el recuerdo de la alianza (1,72), la realización de la *ḥesed* (1,72.78) y de la *šedāqāh* (1,75).

d) Los aludidos son los *fariseos*⁴¹. Qué sean los fariseos para Lc, lo podemos ver bien a partir de los textos exclusivos de Lc sobre ellos. En 16,14⁴² continúa dirigido a ellos el pasaje de la alternativa entre Dios y el dinero-ídolo, común con Mt, tachándolos de «codiciosos del dinero»⁴³. El v. ocupa una posición clave entre las dos parábolas del administrador de riquezas que son injusticia, y del rico Epulón. De la primera ha deducido Lc una enseñanza incompatible con la *philargyria*. La segunda se dirige directamente a los fariseos, cuya conducta se asemeja a la de Epulón, para poner así en guardia ante la codicia de dinero y sus consecuencias⁴⁴. Otro texto (14,1ss) coloca en la casa de uno de los mandamases de los fariseos la parábola de los pobres que sustituyen a los que ocupaban los primeros puestos⁴⁵. Finalmente, en 12,1 (también redaccional, frente a Mt 16,6/Mc 8,15) explicará que la levadura de los fariseos es la hipocresía.

Codicia de dinero e hipocresía cuadran bien con la respuesta que les da Jesús. Si claman esas piedras, víctimas de la injusticia van a desvelar vuestra secreta codicia del dinero. En otro texto (exclusivo de Lc) sobre los fariseos (18,9-14) pondrá al fariseo vanagloriándose de no ser *ladrón*, ni *injusto*. Cada uno presume de lo que carece.

Podría objetarse que otro texto de solo Lc con respecto a los fariseos (la advertencia de éstos a Jesús de que se aleje ya que Herodes intenta matarle⁴⁶) revela buena disposición de los fariseos hacia Jesús. Pero es engañoso. Jesús les responde agresivamente, dando por supuesto que se entienden bien con Herodes («id y decidle») y desacreditando al que

⁴⁰ Lc 7,16 vuelve a recordar esa visita (en texto también exclusivo) como un acto de misericordia (*r^hāmīm*: 7,13), concretamente la resurrección de un muerto.

⁴¹ No parece demasiado convincente el argumento de R. BULTMANN, o.c. en n. 36, 55 (que falte en versión siríaca) para demostrar que es secundario en el texto.

⁴² Redaccional para R. BULTMANN, o.c. en n. 36, 193.

⁴³ J. DUPONT, *Les béatitudes*, Paris 1969-1973, III 167.172 piensa que el reproche a los fariseos del v. 15 no corresponde a la acusación de *philargyria* formulada contra ellos en v. 14.

⁴⁴ Véase DUPONT, o.c. en n. anterior, III 62s.165.167

⁴⁵ Ib. III 64.

⁴⁶ El aviso de 13,31 parece un eco de aquel aviso de Amasías a Amós en Am 7,10ss. En la respuesta demuestra Jesús que aunque no quiera reino temporal no tiene miedo al poder temporal. El aviso de 19,39 hay que interpretarlo en el sentido de lo peligroso que era ser vitoreado como Mesías.

tienen por tan poderoso («a ese don nadie»). Para Lc los fariseos parecen ocupar el puesto que en la realidad ocuparon los saduceos, ricos todopoderosos y colaboracionistas con el poder.

C. LUCAS PIENSA EN LA INJUSTICIA DE LA CIUDAD

a) *El pešer a Hab de Qumran*⁴⁷ aplica sin ambages Hab 2,11 a la injusticia reinante en Jerusalén: «Lo de 'la piedra clama desde el muro y las vigas desde el maderamen responden' se refiere a que sus piedras están sometidas a la opresión y sus vigas al robo.»

No intento con ello probar ninguna dependencia lucana del texto de Qumran. Pero sí indicar la verosimilitud de una semejanza en la interpretación⁴⁸, bien posible por la cercanía temporal de los textos⁴⁹, y aun de las respectivas concepciones. Son muchos los textos lucanos en que resuenan concepciones semejantes a las de Qumran: Las alusiones a los hijos de las tinieblas y de la luz en 16,8 y 22,53; la conexión entre la posición en el banquete mesiánico y el puesto en el reino; la continua común preocupación por los pobres.

Incluso temas importantes de la actual perícopa (como el de la visita: Lc 19,44) tienen en Qumran paralelos ilustrativos. En los Mss. de Qumran no sólo se habla frecuentemente de la visita⁵⁰, sino concretamente y repetidamente del «*tiempo* de tu visita»⁵¹. Y no se puede alegar⁵² que la visita se refiere en Qumran invariablemente a juicio y castigo, pues aparece relacionada también, como en Lc 19,42, con la paz⁵³, e incluso con los tiempos de la paz, cuyo conocimiento proviene de Dios⁵⁴.

⁴⁷ 1 QpHab 9,16-10,1.

⁴⁸ Hablando en general de la relación entre NT y Qumran dice M. BURROWS, *More Light on the Dead Sea Scrolls*, New York 1958, 107: «What seems to us distinctively 'Essene' may have been actually much more widespread than we suppose. Obviously Jesus is using a bit of contemporary Jewish vocabulary.»

⁴⁹ Parece imponerse que la composición del *pešer* a Hab no hay que distanciarla mucho del 65 a.C. Es a los romanos a quienes mejor cuadran (cf. Dupont-Sommer, Elliger, Burrows) lo de «exigidores de tributos», «venidos de lejos», «sacrificadores a sus enseñanzas y veneradores de sus armas de guerra».

⁵⁰ Cf. K. G. KUHN, *Konkordanz zu den Qumrantexten*, Göttingen 1960, *ad voc.* *pqwdh*.

⁵¹ Regla de la Comunidad (1QS) 3,14.18; 4,19.26; *Pešer* a Isaías (4QpIs^b) 2,2; Documento de Damasco (DD) 7,21; 19,10.11; 8,2-3.

⁵² Como hace BURROWS, o.c. en n. 48, 107.

⁵³ Salmos de Acción de Gracias (1QH) 1,17.

⁵⁴ En la Regla de la Comunidad (1QS) 3,14s se dice: «... y de la visita de sus castigos con los tiempos de su paz; del Dios del conocimiento proviene todo ser y toda

b) Aunque no se pueda exagerar la fuerza probativa del «piedra sobre piedra» de la ciudad destruida (4 vv. más tarde)⁵⁵, es evidente que la destrucción de la ciudad tiene para Lc carácter evidente de *castigo por su injusticia*. En el mismo contexto de destrucción de la ciudad (Lc 21,22) dirá *hēmērai ekdikēseōs* (¡)⁵⁶.

Que no entre en la ciudad hasta el momento de la Última Cena⁵⁷ no significa que estas palabras no sean dichas de la ciudad a la vista de ella. Lc ha aplicado a toda la ciudad (objetivo del fragmento 19-39-44) las mismas palabras «no quedará piedra sobre piedra» dichas de sólo el templo en Lc 21,6 (comunes con Mt y Mc). En 19,45 va al templo sin entrar en la ciudad (contra Mc 11,11.15), donde tampoco hará ningún milagro (y sigue en eso manifestándose la enemiga lucana contra la ciudad), pero quizá por eso mismo la amenaza de las piedras clamantes y el llanto distante sobre la ciudad a la vista tienen mayor fuerza por la no identificación ni siquiera local de Jesús con ella⁵⁸.

c) La contrapartida del clamor de las piedras es la aclamación de sólo los *discípulos*⁵⁹. Y el que se trate de una «*muchedumbre* de discípulos» parece acentuar la contraposición con los pocos (fariseos dirigentes de la ciudad) que se oponen a Jesús.

En esta penúltima mención que de los discípulos hace Lc⁶⁰ cumplen éstos a la perfección el papel que Lc asigna al discipulado: convertir su ser y su vida en un anuncio real lleno de señales. Las señales por las que le aclaman los discípulos (las *dynámeis* de 19,37) son los prodigios

acción». En Lc ese conocimiento del tiempo de la paz proviene también de Dios. El pasivo de *krýptō* en 19,42 es el pasivo teológico, obra de Dios.

⁵⁵ Intentar hacer relaciones con las piedras con que apedrearón a los profetas en Jerusalén (Lc 13,34) y menos aún con todo lo que después dirá Pablo de las piedras vivas del templo y de la piedra rechazada sería un buen ejercicio de exegesis alegórica...

⁵⁶ Así piensa CONZELMANN, o.c. en n. 39, 126: «Die Stadt zieht zu sich durch ihr Verhalten das Verderben.»

⁵⁷ CONZELMANN, ib. 68.

⁵⁸ No hará falta insistir en la importancia de Jerusalén para Lc. De las 143 veces que aparece en el NT, bastante más de la mitad (94) son de él.

⁵⁹ A Mc («los que iban delante») lo ha entendido Mt como la multitud que iba delante, pero Lc como la multitud de los discípulos, contrapuestos a los de Mt 21,9 como en 6,17; 12,1; 20,45, y redaccional como casi siempre en Lc (cf. H. J. DEGENHARDT, *Lukas Evangelist der Armen*, Stuttgart 1965, 27-29). Aunque se trate de multitud sigue en Lc presente la contraposición a la ciudad hostil.

⁶⁰ La última es la inmediatamente anterior al prendimiento (22,45). A diferencia de los otros sinópticos para Lc desde ese momento no es posible ya cumplir el sentido esencial discipulado (cf. H. SCHÜRMAN, *Der Jüngerkreis Jesu als Zeichen für Israel: Geist und Leben* 36 (1963) 21-23). Curiosamente también los fariseos desaparecerán a la hora de la Pasión en Lc (cf. CONZELMANN, o.c. en n. 39, 71).

liberadores por los que claman las piedras de Jerusalén, pero que no tendrá ni ocasión de ver por culpa de sus dirigentes⁶¹, mientras que sí las vieron otras ciudades como Corozáin y Betsaida (10,13).

d) Dos *lloros* sobre Jerusalén (el presente 19,41ss y 23,28ss) enmarcan el relato lucano de la Pasión. Es algo bien visto por Conzelmann, que añade cómo frente al Jesús y a las mujeres que lloran se encuentra el pueblo culpable, y que el lloro de las mujeres es ineficaz frente a la actuación de los hombres⁶². Se siente uno tentado a ampliar el coro de los lamentantes con el clamor de las piedras, que le precede inmediatamente. En la predicción de 13,34ss, que alude directamente a la aclamación y destrucción de este día («cuando llegue a vosotros y digáis: bendito el que viene en nombre del Señor») se vuelve a insistir en el pecado de esta ciudad, que no sólo es el lugar, sino el sujeto activo de la muerte de los profetas que recriminaron su conducta⁶³.

En otros lloros sobre Jerusalén, como el de Jer 14,17ss, también se mezcla con el motivo de la desgracia que se avecina, la causa de esa desgracia: la opresión y pecados de la ciudad (v. 20), la paz (¡) engañosa en que vivía (vv. 13ss. 19). Este último motivo nos lleva a la siguiente consideración.

e) La *paz* aludida en 19,42 también tiene resonancias que insinúan el estado de injusticia, pues la verdadera paz se refiere en Lc a la salvación del hombre total⁶⁴ y sólo se consigue con *hesed* y *šedāqāh*. De nuevo el paralelo con Lc 1-2 ilumina su alcance en Lc: «Dios nos visita con su *hesed* para dirigir nuestros pies por el camino de la paz» (1,78s; 19,42.44). La paz que han aclamado los discípulos es un eco de la de los ángeles (2,14; 19,38). Si en 19,38 esa paz sólo se da en los cielos y no en la tierra (como en 2,14) es porque ya está claro que Jerusalén⁶⁵ no se ha decidido a trabajar por esa paz⁶⁶ con un rendimiento incondicional

⁶¹ «So sprechen die Sätze den leitenden Männern der Judenschaft die ganze Schuld für das zu, was schliesslich an Unheil aus der Verwerfung Jesu entstanden ist» (Rengstorf).

⁶² Así CONZELMANN, o.c. en n. 39, 125: «Dem schuldigen Volk steht das weinende Volk gegenüber —das doch seinem Geschick nicht entgeht. Denn das Weinen der Frauen ist unwirksam gegen das Handeln der Männer.»

⁶³ «Die Propheten sterben nicht nur in, sondern durch Jerusalem» (ib. 125.186).

⁶⁴ Cf. ThWNT, II, 411. De nuevo nos hallamos ante un tema central de Lc, en cuyo evangelio aparece trece veces, más que en todos los otros juntos (4 en Mt, 1 en Mc, 6 en Jn).

⁶⁵ Quizá haya en el trasfondo (cf. Schweizer y otros) un juego de palabras con Jerusalén «ciudad de la paz», como en Jer 15,5; Sal 122,6; 147,12-14; Hebr 7,2.

⁶⁶ De otro modo lo entiende Rengstorf: Si es el cielo (y no la tierra, como en 2,14)

a los deseos de Dios ⁶⁷, disponiéndose a seguir el arquetipo de un Dios lleno de *hesed*.

En CONTRA de esta tercera interpretación se puede decir que:

1. Resulta quizá un tanto abusivo querer sacar de la breve alusión a Hab todo un mundo de ideas presente sí en Hab y en el AT, pero acaso no tan claramente en el propio Lc.

2. Bastantes de los argumentos (el llanto, la paz, la controversia antifarisea, el sentido de *krázein*) pueden valer para demostrar que el grito de las piedras es más negativo que positivo, y por tanto conexo con lo que sigue de la destrucción de Jerusalén más que con la aclamación silenciada de los discípulos, con la cual está en paralelo antitético más que sinónimo. Pero bastaría la segunda interpretación (lamento sobre la ruina de Jerusalén) sin necesidad de extenderse a la tercera (las causas de esa destrucción), tanto más que Lc parece atribuir esa ruina a la no recepción del mesianismo de Jesús que trae la paz del cielo, sin especificar los pecados interhumanos que han imposibilitado la paz terrena.

* * *

Concluyendo. Hay que desechar el «hablar de las piedras» de Lc 19,40 como un grito de alabanza que sustituiría al de los discípulos, pues el cambio (redaccional de Lc) de la multitud por los discípulos evidencia una oposición, según la cual Jerusalén (y sus piedras) no se suma a la aclamación. El hablar de las piedras no constituye por tanto el final del pasaje, sino la preparación y enlace con el llanto de Jesús sobre Jerusalén, que sigue a continuación.

Ese grito de las piedras es, desde luego, un clamor de angustia de la ciudad ante la destrucción que se avecina. Pero dado el tono social del evangelio de Lc y la estrecha conexión entre pecado y desgracia, no es extraño que incluya también ese clamor, como en la sangre de Abel o en el salario no pagado a los braceros (con el mismo verbo *krazein* en Sant 5,4) o en el clamor concreto de las piedras en Hab 2,11 (conscientemente citado por Lc y aplicado a la opresión e injusticias de Jerusalén en el *pešer* de Qumran) la queja ante las injusticias y opresiones de la

el lugar de la paz es porque incluso con la llegada del rey de la paz no ha llegado aún el momento en que la paz de Dios llene la tierra.

⁶⁷ El pedir las cosas de la paz en Lc 14,32 (cercano a 19,41, aunque no es la misma fórmula) significa una aceptación sin condiciones del programa del Señor.

ciudad, que han ocasionado esta ruina. Si a los fariseos les molesta la alabanza de los discípulos al rey liberador, más les iba a molestar que se oyera a las piedras de Jerusalén clamar a ese mismo liberador, pero más concretamente por las injusticias reinantes en Jerusalén, de las que eran parte decisiva los mismos fariseos «codiciosos de riqueza» (Lc 16,14), destinatarios para Lc de la parábola de Epulón.

GREGORIO RUIZ