

Uso e interpretación de Zacarías 9, 9 - 10 en el Nuevo Testamento*

2) Zac 9, 9-10 - Jn 12, 12-16.

Función que esta cita desempeña en el relato joaneo.

Otro de los evangelistas que explícitamente aduce las palabras del oráculo deuterocazariano en el relato de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén es el autor del cuarto evangelio. Como en Mateo, la cita es introducida mediante un apelo a la Escritura en términos eminentemente juaneos: «según está escrito» (v. 14; cfr. 2,17; 6,31; 10,34...). Representa también una lección conflata, compuesta con expresiones de varios textos veterotestamentarios, pero no juega un papel tan importante en la estructuración del relato, al que parece acomodarse. Varía, además, su situación dentro del marco literario del mismo relato, que por otra parte es bastante diverso del contenido en los sinópticos. En Mateo precedía al hallazgo y conducción del asno hasta Jesús; en Juan es pospuesta a la aclamación de la multitud, que sale de la ciudad a recibir a Jesús (vv. 12-13), y al encuentro del borriquillo, realizado, según parece, por Jesús mismo (v. 14).

Todos estos detalles parecen indicar que el interés principal del evangelista no es propiamente narrar la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén en cuanto tal, ya que no dice expresamente que entre en ella ni la narración forma de por sí un relato separado; intenta más bien valerse de un suceso, literariamente insertado y conectado un poco artificialmente con la historia de la resurrección de Lázaro (cfr. 12, 1.9.11.17-18) y en paralelismo concéntrico con la escena de la

* Cfr. *Estudio Agustiniano*, 7 (1972) 471-493.

condenación y crucifixión (19,13-22), para desarrollar uno de los temas preferidos de su evangelio: Jesús como rey²⁵.

Análisis y comparación de textos.

Un estudio comparativo del vaticinio profético y la cita de reflexión del cuarto evangelista pone de manifiesto las siguientes diferencias:

| | | |
|------------------------------|--|---------|
| Jn 12,15 | (TM) Sof 3,16 | (LXX |
| No temas (μη φοβοῦ) | ('al tîra'î) No temas ((αρσει) | |
| hija de Sión (θυγάτηρ Σιών) | (Siyyôn) Sión | (Σειάυ) |
| | (TM) Zac 9,9 | (LXX) |
| He aquí que (ἰδοὺ) | (hinneh) He aquí que (ἴδε) | |
| tu rey (ὁ βασιλεὺς σοῦ) | (malkek) tu rey (ὁ βασιλεὺς σοῦ) | |
| viene (ἔρχεται) | (yabô' lak) viene a ti (ἔρχεται σοι) | |
| | justo y salvador él | |
| | manso | |
| sentado (καθήμενος) | (w ^e rokeb) y montado (καὶ ἐπιβεβηκώς) | |
| | sobre un asno | |
| sobre un pollino (ἐπὶ πῶλον) | (w ^e tal 'ayîr) en un pollino (καὶ πῶλον) | |
| de asna (ὄνον) | (ben 'athonôth) cría de asna (νέον) | |

Como en Mt 21,5, se advierte también aquí que la cita de Zac 9,9 es introducida por un encabezamiento que no forma parte del texto deuterozacariano. La expresión «no temas» como traducción del hebraico 'al tîra'î, ocurre frecuentemente en los LXX en diversos pasajes de Isaías (40,9; 41,10.13.14; 43,1.5; 44,2; 54,4), pero en ningún lugar de éstos está dirigida a la hija de Sión en el mismo contexto. La expresión completa que Juan usa aquí se asemeja muy estrechamente al TM de Sof 3,16 ('al tîra'î Siyyôn) que los LXX traducen por θάρσει (=ten confianza). Tal expresión se encuentra en un contexto referido a la «hija de Sión» a la «hija de Jerusalén» (Sof 3, 14), y cuyo contenido se avecina sobremanera al texto de Zac 9,9. El profeta asegura a Jerusalén —personificación de Israel— que Yahvé es el Rey de Israel y está en medio de él (Sof 3,15.17).

25. Cfr. E. D. FREED, *Old Testament Quotations in the Gospel of John* (Leiden 1965) 68-69, 75; M.- E. BOISMARD, "La Royauté du Christ dans le quatrième Evangile": *Lumière et Vie* 11 (1962) 43-44; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannes-evangelium* (5-12), II (Freiburg 1971) 468-476.

Es muy posible, pues, que Juan haya querido condensar en una sola cita bíblica dos oráculos de contenido y vocabulario similar y dirigidos a la misma persona²⁶. Esta referencia a Sof 3,14-17 podría muy bien ser la fuente de la expresión «Rey de Israel», que en el v. 13 es añadida a la cita del Salm 118²⁷. Su inserción, aparte de la prerrogativa de «Mesías-Rey», que deriva de Zac 9,9, puede sugerir el aspecto o matiz divino de este Rey-Mesías: Jesús es el Mesías-Rey, el Señor que está en medio de Israel (cfr. 1,49; 18,33-37).

En la transmisión del texto deuterozacariano, Juan, mutilando gran parte de su contenido, acentúa sobremanera el tema de la venida del Mesías-Rey de Israel, esto es, la presentación de las prerrogativas regias de Jesús. Consecuencia de esto es primeramente la omisión de «a ti». Aunque tal omisión podría explicarse por razones métricas²⁸, una mirada al contexto de Jn 11-12 es suficiente para captar el sentido universalista que el evangelista imprime a esta presentación de Jesús como Mesías-Rey de Israel²⁹. La interpretación joánica a la sentencia de Caifás (11,51-52), la hiperbólica expresión «he aquí que todo el mundo (=numerosa muchedumbre... v. 12) se ha ido tras él» (12,19) y la presencia de «algunos griegos o gentiles... que desean ver a Jesús» (12,20-21), que en cierto modo preanuncian —o quizá mejor constatan— la realidad del ingreso del paganismo en la Iglesia o reino de Cristo, y la sentencia de Jesús «cuando yo sea levantado de la tierra, atraeré todos hacia mí» (12,32), parecen motivos suficientes para la omisión voluntaria del «a ti». Jesús, según esto, es presentado como el Rey de Israel, anunciado por los profetas, pero con la proyección universalista y transcendente, insinuada ya en los oráculos veterotestamentarios (Zac 9,10; Sof 3,19-20...) y proclamada por el mismo Jesús en su confesión ante Pilato: «mi reino no es de este mundo... sí, soy rey...; todo el que es de la verdad, escucha mi voz» (Jn 18,36-37).

26. "La fuente de la versión de Juan —anota C. K. BARRET— es oscura; no es clara su existencia anterior sea en una traducción completa del Antiguo Testamento sea en un libro de "testimonia". Tampoco es buena explicación decir que cita libremente de memoria" (*The Gospel according to St John*, London 1960, 348).

27. Cfr. R. E. BROWN, *The Gospel according to St. John (I-XII)*, I (New York 1966) 458; E. D. FREED, *op. cit.* 78-79.

28. Tal es la opinión de E. D. FREED, *op. cit.* 79-80.

29. Cfr. R. E. BROWN, *op. cit.* 462-463.

Como Mateo, suprime también los rasgos «justo y salvador», que tal vez³⁰ podían predisponer al lector a una interpretación mesiánica demasiado política y nacionalista de Jesús como Rey³¹, bastante favorecida ya por la referencia a las ramas de palmera, tomadas o portadas por la multitud para salir al encuentro de Jesús (v. 13a), lenguaje que evoca el homenaje honorífico tributado a un rey triunfante³².

El cuarto evangelista omite también la expresión «manso y humilde», que caracteriza al Rey mesiánico de Zac 9,9-10 y constituía el rasgo central del retrato mateano de Jesús. Tal aspecto no corresponde en primer plano al «Cristo juaneo», que goza y hace patentes ya durante su vida terrestre las prerrogativas de su «glorificación» (cfr. 1,14; 4,10 ss; 5,19-47; 6,26-65; 7,37-39; 10,7-18, etc.), se defiende incansablemente ante sus adversarios (cfr. 7,16-24.28-30; 8,12-59; 10,24-39...) y es superior a los mismos, incluso en los momentos más críticos de su pasión y condenación (cfr. 18,6-9.19-23.33-37; 19,9-11.19-22). Sin embargo, recoge la parte del texto deuterocariaco, plenamente válida y de acuerdo con su pintura de Jesús como Mesías-Rey: «montado en un pollino, cría de asna» (Zac 9,9).

Esta descripción de Jesús como «Rey de Israel que viene sobre un pollino, cría de asna» equivale primeramente a la afirmación de que Jesús es el verdadero Mesías-Rey esperado³³, especificando así claramente en quién recae el cumplimiento del oráculo profético, reconocido e interpretado tradicionalmente en sentido mesiánico. En segun-

30. Las hipótesis formuladas para explicar estas omisiones (=razones métricas, citar de memoria, no hallarse en la versión del A. Testamento o en la colección de los "testimonia" usado, etc) no son convincentes.

31. Cfr. Jn 6,15: Jesús huye porque, después del milagro de la multiplicación de los panes (6,1-13), la multitud "intenta por la fuerza hacerle rey". Como en la historia de Lázaro, el tema de Jesús como Rey es introducido después del signo o milagro.

32. Las ramas de palmera aparecen como símbolo de victoria y de triunfo en 1 Mac 13,51; 2 Mac 10,6-7; Apoc 7,9; Testamento de Nephtalí, 4. La expresión "al encuentro" corresponde a la terminología helenística normal para describir la alegre recepción de un soberano o de personas importantes en una ciudad. Cfr. W. R. FARMER, "The Palm Branches of John 12,13": *The Journal of Theological Studies* 3 (1952) 62-66; R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen 1959), 319, nota 7; R. E. BROWN, *op. cit.* 461-462; R. SCHNACKENBURG, *op. cit.* 469.

33. Cfr. W. ROTHFUCHS, *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangelium* (Stuttgart 1969) 82, 164-165; C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1963) 370, 229-230.

do lugar, el evangelista destaca el aspecto positivo, triunfal, de esta acción de Jesús. Este viene a Jerusalén «sentado» sobre el pollino de asna, como rey en su trono. La expresión no ocurre así en Zac 9,9 ni en el texto hebraico ni en los LXX. «Sentado» es una traducción singular, un tanto inexacta, del hebraico *rokeb* de Zac 9,9, que ordinariamente significa «cabalgando», «montado sobre». En los frecuentes pasajes que tal término aparece en el A. Testamento, sea referido a los hombres, sea a Dios, solamente una vez (Is 19,1: Yahvé cabalgando sobre una nube ligera) es traducido en los LXX por $\nu\alpha\theta\acute{\iota}\zeta\omega$ ³⁴.

Esta singularidad del término en Juan, precisamente en la cita escriturística, no parece ser casual. Literariamente pudo haberla encontrado así en la versión o fuente usada o puede depender del «se sentó sobre él» (v. 14a: cfr. Mc 11,7; Mt 21,7); sin embargo, no parece ajena a la mente de Juan la inserción voluntaria de este término ambigüo, pleno, que por una parte reproduce el contenido del oráculo profético —sentarse sobre un pollino siempre equivale a estar montado sobre él— y por otra deja abierto para reconocer en Jesús al Mesías-Rey con prerrogativas divinas (cfr Is 19,1; Sof 3, 15-17) que, sentado en su trono, es aclamado como tal por la multitud reunida ³⁵. De hecho, es bastante frecuente en el cuarto evangelio el uso de palabras y expresiones ambigüas y plenas de sentido (cfr 2,19; 3,14...; 12,32). Muy verosímilmente ³⁶ volverá a presentar más adelante en términos ambigüos a Jesús «sentado en el tribunal», como Rey de aquellos que le condenan en el momento mismo de ser condenado (19,13).

Esto no quiere decir que Juan excluya completamente la presentación de un Mesías-Rey manso, humilde y pacífico. El hecho de ir

34. Cfr. E. D. FREED, *op. cit.*

35. La idea de procesión hacia la ciudad de Jerusalén está muy descuidada y casi olvidada aquí por el evangelista. Cfr. E. D. FREED, *op. cit.* 80.

36. Notables comentaristas (v. gr. A. HARNACK, A. LOISY, P. CORSEN, M. DIBELIUS; J. BONSRIVEN, E. HAENCHEN, I DE LA POTTERIE, M. E. BOISMARD etc.) sostienen la posibilidad de traducir en sentido transitivo el término $\acute{\epsilon}\chi\acute{\alpha}\theta\iota\zeta\epsilon\iota$ con el mismo complemento (=Jesús) que $\eta\gamma\alpha\gamma\epsilon\iota$, traduciendo así: "Pilato hizo salir y sentó a Jesús en el tribunal..." Cfr. I. DE LA POTTERIE, "Jésus Roi et Juge d'après Jo 19,13": *Biblica* 43 (1960) 217-247 (resumido en *Scriptura* (1961) 97-111; "L'emploi dynamique de *eis* dans S. Jean et ses incidents Théologiques" *Biblica* 43 (1962) 336-387; J. J. O'ROURKE, "Two notes on St John's Gospel Jn 19,13: *eis ton topon*": *The Catholic Biblical Quarterly* 25 (1963) 124-126; M.-E. BOISMARD, "La Royauté du Christ... 47-48.

sentado «sobre el pollino de un asna», contiene esta enseñanza, aunque en un plano muy secundario. El asno, el más humilde de los animales domésticos, es símbolo de la humildad y mansedumbre del que se sienta en él³⁷. Con ello, al mismo tiempo que se evoca, como en Mateo, la montura tradicional de los patriarcas, héroes y reyes de Israel, se rechaza el concepto judaico de un rey prestigioso, que restaurase el pasado esplendor del reino de Israel, provocando así al reconocimiento del ideal de rey mesiánico forjado en los planes divinos: no hará la guerra, ni se presentará rodeado de ejércitos y municiones, no será dominador orgulloso, y con todo, reinará sobre Israel, su pueblo.

La expresión con la que en el cuarto evangelio es designado el animal de montura en la cita escriturística es única: «pollino de asna». No coincide con las expresiones similares de Zac 9,9 (según el TM o los LXX), ni conserva el paralelismo de miembros del texto veterotestamentario. Mucho más abreviada que en Mateo, podría responder a una condensación o combinación más sencilla e inteligible del vocabulario mateano (21, 2.5.7), que usa juntamente «pollino» y «asna»³⁸. Habría sido usada intencionalmente por Juan por razones métricas o —más probablemente— para relacionarla y dar mayor peso al término sinónimo ὀνάριον (= «asno pequeño o borriquillo») con que en el relato (v. 14a) es designado el animal³⁹. Este último vocablo es también único en el Nuevo Testamento y sugiere la posibilidad de una diversa tradición antigua sobre este acontecimiento⁴⁰. Ambas denominaciones en su contenido se conforman tanto al sentido del texto profético como al pensamiento sinóptico, tal como se expresa especialmente en Mc 11,2: un pollino sobre el que aún no había montado persona alguna.

La cita de Zac 9,9, resalta la dignidad regia de Jesús.

El examen detenido de la cita escriturística de Zac 9,9 tal co-

37. Cfr. M.-E. BOISMARD, *loc. cit.* 46; A. VAN DEN BUSSCHE, *Jean. Commentaire de l'Évangile spirituel* (Bruges 1967) 357-358.

38. Juan usa frecuentemente términos y expresiones sinónimas o repite las mismas palabras en perfecto paralelismo. Cfr. E.A. ABBOT, *Johannine Grammar* (London 1906) 401-436; W.F. HOWARD, *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation* (London 1945) 254-255; C. TARELLI, "Johannine Synonyms": *Journal of theological Studies* 47 (1946) 175 ss.

39. Cfr. C. K. BARRET, *op. cit.* 349.

40. Cfr. W. ROTHFUCHS, *op. cit.* 165, nota 62; R.E. BROWN, *op. cit.* 459-460; R. SCHNACKENBURG, *op. cit.* 471, nota 4.

mo ha sido transmitida por el autor del cuarto evangelio, pone de manifiesto su esfuerzo de reelaboración y reinterpretación del vaticinio profético para presentar con el mayor énfasis posible la dignidad regia de Jesús. Este aparece así como el verdadero Mesías, el Rey de Israel, en el que se cumplen los oráculos veterotestamentarios y a quien el pueblo acoge con un homenaje regio, como a un soberano. Su realeza, sin embargo, sobrepasa el concepto materialista, más o menos común entre los judíos, de un reinado mesiánico victorioso y nacionalista y se orienta hacia el universalismo y la transcendencia. La acción de Jesús —sentado sobre el pollino al venir a Jerusalén— sencilla y humilde en sí, y el gesto aclamatorio de la muchedumbre dan ocasión al evangelista para captar y proclamar, mediante la reflexión teológica sobre el texto de Zac 9,9-10 y el de Sof 3,14-16, su condición de verdadero Rey de Israel según los planes divinos.

Situado prácticamente en el centro de su evangelio, el relato (12, 12-16) aparece como un eslabón o puente de unión en el desarrollo del tema «Jesús como Rey», uno de los preferidos del evangelista. Jesús, invocado como Rey de Israel por Natanael (1,49), rechaza este título y honor, por ir envuelto en un puro clamor de nacionalismo y de codicia, después de la multiplicación de los panes (6,15). Próximo a su pasión y como introducción a la misma, revive personalmente una acción y rasgo humilde, que caracteriza al Mesías-Rey de los vaticinios proféticos, y permite la aclamación popular de la muchedumbre, que le vitorea como a tal, pero anuncia anticipadamente su muerte y glorificación, como condición indispensable para dominar en el mundo y en el corazón de los hombres (12,31-34).

Este será precisamente el cargo o la acusación que le imputarán insistentemente los judíos ante el gobernador romano, incapaz de comprender el verdadero sentido de la realeza de Jesús, manifestada ante el procurador en toda la plenitud de su contenido (18, 33-37). En su calidad de «Rey», acepta el homenaje irrisorio, despreciador, de los soldados (19,1-3), la repulsa y los gritos de condenación del pueblo (18,39-40; 19,12-15). En la redacción joanea esta última escena, a juzgar por sus semejanzas literarias, es situada en relación de oposición al relato de la entrada triunfal en Jerusalén: muchedumbre que grita, título de «Rey», Jesús «sentado» en el tribunal (?). Porque Jesús ha querido manifestarse como Rey, de modo humilde y pacífico, el mundo se venga ahora de él humillándole y tornando el homenaje en irrisión y condenación. Es la suprema humillación del Me-

sías-Rey. Y será precisamente al estar colgado en la cruz, cuando el mundo y el pueblo de Israel deberán reconocer, incluso contra su voluntad, que Jesús es el Mesías, el Rey de Israel (19,19-22).

3) Zac 9, 9-10 - Mc 11, 1-11.

En el relato marciano del ingreso triunfal de Jesús en Jerusalén no hay referencia alguna explícita a Zac 9,9-10. Indirectamente, sin embargo, su influencia se hace notar en algunos detalles o pormenores de la narración y en la interpretación mesiánica del suceso⁴¹. Dos son a este respecto los indicios de reinterpretación del vaticinio profético: el pollino sobre el que nadie había montado (v. 7) y el grito de aclamación de los que acompañaban a Jesús (v. 10).

El hecho de que Marcos describa al pollino como «*atado, y sobre el que todavía no ha montado hombre alguno*», si bien puede sugerir un motivo religioso⁴², indicando la santidad del fin para el que va a ser destinado (cfr. Deut 21,3; núm 19,2; 1 Sam 6,7), muy probablemente dice relación a la expresión πῶλον νέον (= «pollino nuevo, fresco, pequeño») con que los LXX han denominado en Zac 9,9 —en el segundo miembro— al animal sobre el que vendrá a Sión su Rey⁴³. La sugestiva aclaración marciana, extremadamente improbable en boca de Jesús y muy en conformidad con el trabajo redaccional del evangelista, tiene todos los visos de una explicación del oráculo deutero-zacariano, caracterizando al mismo tiempo al animal de montura como algo sagrado, puesto que un pollino indomado nunca suele ser sin más un animal de montura⁴⁴.

41. A. SUHL, en su obra *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen in Markusevangelium* (Güttersloh 1965) 57-58, después de ofrecer una lista de comentaristas que afirman tal referencia o relación dentro de Mc 11,1-11 y Zac 9,9-10, personalmente desvirtúa tal interrelación. El testimonio de C.H. DODD, que él cita en su favor, carece de valor. Basta compulsar su obra *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge 1963) 155.

42. Cfr. W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus* (Berlín 1968) 226; B. LINDARS, *New Testament Apologetic...*, 111.

43. Cfr. E. SCHWEITZER, *Das Evangelium nach Markus* (Göttingen 1967) 129.

44. Cfr. E. P. GOULD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Mark* (Edinburgh 1961) 206; V. TAYLOR, *The Gospel according to Mark* (London 1963) 454; E. LOHMEYER, *Das Evangelium nach Markus* (Göttingen 1963) 229; E. HAENCHEN, *Der Weg Jesu* (Berlín 1966) 376.

La sorprendente aclamación de los acompañantes, «*bendito el reino que viene de nuestro padre David*» (v. 10), implica la presencia de un rey, descendiente de David, realizador escatológico de las esperanzas y de las promesas davídicas (cfr. 2 Sam 7,12-16 = 1 Cron 17,11-14; Is 9,5-6...). Directamente, sin embargo, lo que resalta tal expresión no es la venida de un rey davídico, sino el dar un signo de la inmediata inauguración del reino mesiánico en la paz⁴⁵. No obstante, el vocabulario y el contenido tienen una relación tan íntima con el texto de Zac 9,9 (= «tu rey viene a ti»), que no resulta aventurado el afirmar que Marcos ha tenido esta profecía en la mente y se ha dejado influenciar por ella al componer su relato o que tal influencia se encontraba ya en la fuente usada por el evangelista.

Esta correspondencia con el oráculo deuterozacariano no prueba en modo alguno —como se verá más adelante— que la narración marciana haya sido forjada solamente para hacer cumplirse en Jesús el contenido del vaticinio profético. De ser así, las referencias comunes habrían sido más claras y Jesús aparecería en toda su plenitud como verdadero Mesías. Por lo demás, la interpretación mesiánica de Zac 9,9-10 era común en los ambientes judaicos. Nada, pues, tiene de particular que Marcos se haya servido de ella para presentar a Jesús como el realizador escatológico del preanunciado rey manso y pacífico. Incluso Jesús mismo —en el relato El es quien actúa, enviando a los discípulos a buscar el pollino— pudo haberse inspirado en el pasaje veterotestamentario para hacer su entrada en Jerusalén de ese modo. Cuestionable es si Marcos ha querido insinuar en su relato el pensamiento rabínico de que el Mesías aparecería en un asno a su venida debido a la indignidad y repulsa de Israel⁴⁶.

4) Zac 9, 9-19 - Lc 19, 29-46.

En Lucas, cuyo relato sigue de cerca al de Marcos, tampoco se en-

Carece de todo fundamento, a pesar de la tradición posterior recogida por Justino, la sugestiva conjetura de P. L. COUCHAUD ("Notes de critique verbale sur St. Mark et St. Matthew": *The Journal of Theological Studies* 34 (1933) 126), aceptada por PH. CARRINGTON (*According to Mark...* Cambridge 1960) 23-231), según la cual el pollino estaba atado a la puerta, fuera (Mc 11,4), pero no "en el camino", sino "en la viña", con lo que se daría una referencia a Gén 49,11. Cfr. V. TAYLOR, *op. cit.* 455.

45. Cfr. B. LINDARS, *op. cit.* 112.

46. Cfr. V. TAYLOR, *op. cit.* 452; E. LOHMEYER, *op. cit.* 233; E. SCHWEITZER, *op. cit.* 129.

cuentra una cita explícita de Zac 9,9-10. Sin embargo, el tercer evangelista ha preferido vincular más estrechamente su vocabulario y contenido al texto profético, tal como es transmitido en la versión de los LXX, combinándolo con el Salm 118,26, aplicado también por los contemporáneos al Mesías.

Ya en los preparativos para la entrada (v. 30) la referencia a Zac 9,9 queda determinada, como en Mc 11,2, mediante la expresión explicativa sobre las cualidades del pollino: «*encontraréis un pollino atado sobre el que no ha montado todavía ningún hombre*». Prácticamente su contenido no se diferencia del expuesto ya en el relato de Marcos.

Lucas es, además, el único entre los evangelistas que usa en el cuerpo de su relato el vocablo «montar» para designar la postura de Jesús sobre el pollino (v. 35). Es justamente el mismo término usado por los LXX en Zac 9,9 que traduce con exactitud el hebraico *rokeb*. Es muy posible que el evangelista intente evocar sutilmente el relato de la coronación de Salomón (1 Rey 1,28-40), con el que mantiene una serie de contactos literarios⁴⁷, o que se trate simplemente de un término preferido de Lucas (cfr. Lc 10,34; Act 23,24), frecuentemente inclinado a imitar el estilo de los LXX, que lo usan con particular predilección⁴⁸. Sin embargo, en un relato en el que prácticamente sigue a Marcos, la sustitución del vocablo sinóptico *ἐκάθισεν* por *ἐπιβίβασα* y su correspondencia literal con el texto griego de Zac 9,9, invitan a considerar el hecho como una alusión voluntaria al oráculo deuterocazariano, como telón de fondo al que la tradición primitiva vinculó estrechamente la narración de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén⁴⁹.

En el v. 38 la referencia a Zac 9,9-10 es suficientemente clara. Simplificando la alusión al Salm 118,26 y cambiando —por razón de sus lectores pagano-cristianos— la aclamación de la multitud (de los discípulos: v. 37), queda particularmente resaltada la dignidad regia en su faceta universal principalmente. Lucas omite toda expresión o

47. Cfr. W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas* (Berlín 1966) 366-367; A. GEORGE, "La Royauté de Jésus selon l'évangile de Luc": *Sciences Ecclésiastiques* 14 (1962) 61, enumera los siguientes: montar: Lc 19,35 = 1 Re 1,33; bajada: Lc 19,37 = 1 Re 1,38; mención de la paz: Luc 19,38.42 = Salomón: 1 Re 1, passim.

48. Así, v. gr. en Gén 24,61; Jue 10,4; 1 Sam 25,20.42; 30,17...

49. Cfr. B. LINDARS, *op. cit.* 114; A. PLUMMER, *A critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke* (Edinburgh 1964) 447.

término (viene a ti, *Rey de Israel, reino de... David. Hijo de David*) que insinúe un contenido particularista y nacionalista en relación con Israel o su personificación, Sión. Jesús es aclamado sin más como «*el Rey que viene*» y su entrada en Jerusalén representa la proclamación o entronización mesiánica de Jesús ante el mundo como el Mesías-Rey anunciado y esperado. De este modo, al gesto mesiánico de Jesús, poniendo en escena el oráculo de Zac 9,9 (vv. 30-36), añade esta correspondencia literaria de vocabulario y de contenido, buscando en la misma profecía el significado del suceso.

Una característica de Lucas, frente a Mateo (21,5) y Juan (12,15), es olvidarse del detalle del pollino, que prácticamente desaparece desde ahora del relato. Su atención se orienta hacia el tema deuterozacariano de «Rey portador de paz» (Zac 9,10), que viene a desarrollar un reinado universal de paz: armonía entre Dios y los hombres y supresión del antagonismo entre judíos y gentiles, sin acepción de personas⁵⁰. Como tal es aceptado y aclamado por la muchedumbre de los discípulos, esto es, por el pueblo judío y pagano, ya que tanto en Israel como en las naciones se encuentran discípulos que aceptan este mensaje de paz y reconocen a Jesús como Rey⁵¹. Ellos repiten ahora el canto de alabanza —Lucas omite el grito «hosanna» más hebraico e ininteligible para sus lectores de la gentilidad— entonado por los ángeles en la noche de Navidad (2,14), subrayando nuevamente el aspecto escatológico de la misión de Jesús: «*paz en el cielo y gloria en las alturas*». Si Jesús viene como realizador del vaticinio de Zac 9 9-10, esto es, como un Rey manso y pacífico, es porque viene con el beneplácito de Dios y con un mensaje divino de paz⁵².

A la conducta y júbilo de la multitud de los discípulos opone Lucas la repulsa de la ciudad de Jerusalén, por boca de sus jefes (vv. 39-

50. Como se observó al analizar el texto de Zac 9,10, el contenido del TM difiere notablemente de la traducción, un tanto incomprensible, de los LXX. Lucas parece inspirarse en el vocabulario de esta última al describir las aclamaciones y júbilo de los acompañantes en la entrada de Jesús en Jerusalén: "multitud de los discípulos", "paz"...

51. La "paz", que en los Evangelios suele ocupar un lugar secundario con relación al Reino, en Lucas es usada frecuentemente (1,79; 2,14-29; 19,38.42; 24,37; Hech 10,36) como reflexión personal del evangelista para introducir y acomodar al pensamiento pagano el mensaje cristiano. Cfr. J. COMBLIN, "La paix dans la théologie de Saint Luc": *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 32 (1956) 439.454-455.

52. Cfr. K. H. RENGSTORF, *Das Evangelium nach Lukas* (Göttingen 1965) 219.

40). El evangelista tiende a hacer una distinción entre el pueblo y la ciudad de Jerusalén (vv. 47-48), que será la que dé muerte a Jesús (cfr. Act 13,27). Puesto que la ciudad no ha recibido en Jesús al Mesías-Rey pacífico (v. 42; quizá existe un juego de palabras entre el nombre de la ciudad, Jerusalén, y el mensaje de paz: cfr. Salm 122, 6-8; Heb 7,2) y ha rehusado aceptar la visita de paz del heraldo divino, se ve ahora amenazada con la guerra y la destrucción completa (vv. 43-44). Es el anuncio de juicio del Rey mesiánico sobre los que rechazan su reinado, como se prometía en 19,27⁵³. Colocando la alegoría del pretendiente al reino (19,12-27) inmediatamente antes del episodio de la entrada triunfal en Jerusalén, Lucas hace resaltar más el significado que le da: los discípulos saludan a Jesús como Mesías-Rey con toda la impaciencia de sus contemporáneos. Como lo hiciera en el primer anuncio de Jesús en su evangelio (1,32-33), entiende el término a la luz de la revelación con una apertura hacia la filiación divina de Jesús y hacia un reino universal y eterno, del que entrará a formar parte el buen ladrón (23,42-43) en la tarde misma de su crucifixión. Jesús acepta el homenaje de los discípulos, pero sabe que su reinado no se llavará a cabo mediante las revueltas y las armas, sino de modo pacífico y sufrido, es decir, por el camino de la cruz (23, 38).

5) Zac 9, 9-10 y la historicidad de los relatos evangélicos de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén.

En las páginas anteriores se ha mostrado la importancia y el papel que la cita de Zac 9,9-10 desempeñaba en los relatos de Mateo y Juan, así como el influjo, al menos indirecto, que ejercía en los de Marcos y Lucas, donde su contenido y también su vocabulario afloraban en diverso grado. Si a esto se añade las diferencias notables y las contradicciones, al menos aparentes, que se advierten al analizar los cuatro relatos evangélicos —especialmente comparando los sinópticos con el joaneo— cabe preguntarse si no habrá sido el texto deuterozacariano, esto es, la constatación de su perfecto cumplimiento en Jesús, el que ha motivado el nacimiento de esta narración como una leyenda cristiana, desprovista en consecuencia de todo valor histórico.

53. Cfr. J. COMBLIN, *loc. cit.*; K. H. RENGSTORF, *op. cit.* 220; A. GEORGE, *loc. cit.* 61; W. GRUNDMANN, *op. cit.* 368.

Realmente la respuesta afirmativa resulta muy sugestiva y no han faltado voces que han propalado tal sugerencia, relacionando, además, su contenido con la literatura mitológica de las fiestas dionisiacas, en las que el pollino era usado como animal de montura⁵⁴. Sin embargo, es preciso no excederse. Con mayor razón podría decirse que el relato proviene de una reelaboración cristiana del Salm 118, expresamente citado por todos los evangelistas. Además, un estudio detenido de la historia de la tradición del relato evangélico de la entrada de Jesús en Jerusalén atestigua la concordancia de la tradición sinóptica y joanea en varios datos esenciales, aunque diversamente presentados⁵⁵:

a) *La aclamación a Jesús por parte de los circunstantes, entendida en sentido mesiánico* por todos los evangelistas, si bien varía el número y la presentación de sus gestos y entusiasmo, así como el texto de la aclamación, en conformidad con la trayectoria teológico-apologética de cada evangelista.

b) *El hecho de que Jesús monte en un pollino y así, junto con sus acompañantes, entre en Jerusalén* (aunque en el relato joaneo la idea de «entrar en Jerusalén» queda descuidada, evidentemente se supone: cfr 12,12b.13.18).

c) *Probablemente pertenece también al núcleo histórico del relato la participación activa de los discípulos en la conducción del pollino hasta Jesús*. El cuarto evangelista omite los preparativos de la búsqueda y conducción del pollino por parte de los discípulos —en cuyo sentido su relato parece corresponder a un estadio de tradición más antiguo— si bien presenta indicios de esta participación (cfr 12,16: «... los discípulos... cayeron en la cuenta ...de que le habían hecho estas cosas»; 12,14: «habiendo encontrado Jesús un borriquillo...»), sin determinar si por él mismo o por otros); la tradición sinóptica, por el contrario, la embelleció para destacar a Jesús como el Señor y Maestro a quien los discípulos y la comunidad deben obedecer.

Esta coincidencia en los datos esenciales del relato es tan elocuente que ni siquiera la crítica liberal ha rehusado admitir la histo-

54. Cfr. R. BULTMANN, *Das Evangelium nach Johannes* (Göttingen 1959) 320.

55. No es nuestra intención ofrecer un estudio detallado de todas las diferencias y concordancias. Para ello puede consultarse R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* (5-12), II (Freiburg 1971) 474 ss; C. H. DODD, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge 1963) 152-156.

ricidad sustancial del relato, aunque lo circunscriban de modo diverso⁵⁶. El episodio tiene todos los visos de un hecho real, histórico, por el que Jesús quiso manifestar su conciencia mesiánica con un gesto similar al descrito en el oráculo deuterocacariano. La aceptación por parte de Jesús de la aclamación y entusiasmo de la muchedumbre revelan una apertura política, nacionalista, de ésta (=aclamar a Jesús como liberador nacional), paradójicamente contrariada y corregida por el carácter pacífico, humilde, de la entrada de Jesús, pero incomprendido como tal no sólo por la multitud, sino también por los discípulos (cfr 12,16). De hecho una de las más fuertes acusaciones contra Jesús en el proceso ante Pilato, motivada sin duda por un malentendido de este suceso, será «haberse hecho o declarado rey» (cfr Jn 19, 12; Lc 23,2; Mc 15,2; Mt 27,11).

En consecuencia, el reclamo literario a Zac 9,9-10 no puede ser atribuido a Jesús; pertenece ciertamente a la tradición. La comunidad primitiva cristiana, usando el género literario midráshico, muy frecuente en la literatura judaica contemporánea, reflexiona sobre el significado de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén y recurre al texto deuterocacariano, que aparecía como una prefiguración del suceso, para reinterpretarlo teológicamente e insertarlo en el marco de las promesas y de los cumplimientos mesiánicos. Este trabajo de reinterpretación y elaboración del relato con relación a Zac 9,9-10 es más destacado en los estadios más recientes y desarrollados de la tradición evangélica. Sin embargo, su influjo es mínimo en el estadio reflejado por el texto de Marcos, donde la tendencia a usar el oráculo profético para suplir datos narrativos es prácticamente nula. Si toda la narración y su contenido derivaran simplemente de una idealización y estilización de Zac 9,9-10, las referencias a dicho vaticinio deberían ser mucho más claras⁵⁷.

56. Por ejemplo, A. LOISY, *Les évangiles synoptiques*, II (Ceiffonds 1908) M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tübingen 1933) 118; E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus* (Göttingen 1963) 232. Cfr. A. DESCHAMPS, "Le Messianisme Royal dans le Nouveau Testament": *L'attente du Messie* (Bruges 1958) 62.

57. Cfr. E. SCHWEITZER, *Das Evangelium nach Markus* (Göttingen 1967) 129; A. EDERSHEIM, *The Life and Times of Jesus Messiah*, II (London 1907) 370-371; V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark* (London 1963) 452; B. LINDARS, *New Testament Apologetic...* 112, 262, 267; A. DESCHAMPS, *loc. cit.*: K. H. RENGSTORF, *op. cit.* 219; R. H. GUNDRY, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel* (Leiden 1967) 189-204 (especialmente 197-199).

C) ZAC 9, 9-10 Y LA AUTODEFINICION MATEANA
DE JESUS COMO EL MAESTRO MANSO Y
HUMILDE (Mt 11,29)

Uno de los aspectos personales con que Jesús se autodefine y se presenta a los hombres, como aliciente para que éstos acepten su llamada, es *ser manso y humilde de corazón*. La figura del Maestro así descrita hace dirigir nuestra atención al oráculo de Zac 9,9-10. He aquí sus posibles puntos de contacto:

| | |
|--|---|
| Zac 9,9-10 | Mt 11,29 |
| «He aquí que viene a ti tu Rey, <i>manso</i> (prays) y.....» | «.....aprended de mí pues soy <i>manso</i> (prays) y humilde de corazón». |

El binomio «*manso y humilde*», familiar en el ambiente judaico tardío y frecuente en el lenguaje religioso cristiano, pertenece al vocabulario de «los pobres de Yahvé» (cfr. Mt 5,3; Sof 3,12; Is 26, 6...). Si Jesús se autodefine como el arquetipo de ellos, precisamente con unas cualidades que parecen cuadrar muy poco con su función de Maestro de sabiduría (véase antes el «*aprended de mí*»: *mathete ap'emou* = haceos mis discípulos), es porque quiere contraponerse al dominio tiránico y altanero de los maestros de la Ley judaicos, que miraban orgullosamente a las masas indoctas. Jesús se rebaja y abate ante ellas, se encuentra feliz en medio de ellas. Su mansedumbre y humildad excluyen toda tiranía y egoísmo, toda autosuficiencia vanidosa¹.

La fisonomía del Maestro de sabiduría, descrita mediante el binomio «*manso-humilde*», perfila vigorosamente los rasgos del Siervo de Yahvé² que Mateo iluminará más expresamente poco más adelante (12,18-21) con una amplia cita de reflexión, derivada de Is 42, 1-4. Esto mismo sugiere en nuestro pasaje el vocablo *tapeinòs*: «humilde» (cfr Is 53,8: *en te tapeinosei*..., según los LXX). Sin embar-

1. Cfr. J. SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus* (Regensburg 1948) 147; P. DAUSCH, *Die drei älteren Evangelien* (Bonn 1932) 189-190.

2. Esta dependencia literaria parece bastante clara, de modo que suele ser afirmada generalmente por todos los comentaristas modernos.

go, no se puede excluir en parte una dependencia literaria directa —vis a vis, dice L. CERFAUX³— de nuestro texto con la descripción del Rey «manso» y pacífico de Zac 9,9-10. Numerosos indicios favorecen la existencia de una interdependencia entre ambos⁴, puesto que, entre todos los evangelistas, es precisamente Mateo quien —ya se notó anteriormente— está más preocupado por subrayar el aspecto y carácter «manso» (*prays* es un término típicamente mateano) del Rey que triunfalmente entra en Jerusalén (21,5, donde aducía la cita de reflexión de Zac 9,9-10, reinterpreteándola).

Según esto, aparece clara la intención de Mateo de asignar a Jesús, frecuentemente presentado como Mesías (cfr 1,16; 2,4...; 16, 16.20; 26,63-64), una de las características, frecuentemente olvidada en la literatura judaica tardía, del Mesías esperado: la mansedumbre y la humildad, preconizadas de manera especial en el oráculo profético de Zac 9,9-10. Mateo, pues, no sólo ve en Jesús la personificación del «Rey mesiánico que viene a Sión», sino que lo auto-define como el Maestro de sabiduría «manso y humilde», cuya doctrina debe ser aceptada. De este modo, la «mansedumbre» afecta no solamente al aspecto, modo o situación concreta como Jesús se presenta; pasa a ser claramente una de sus cualidades o aspectos personales. Esta pintura de Jesús jamás será olvidada por la tradición cristiana (cfr II Cor 10,1; Ef 4,2; Col 3,12; I Ped 3,4). El binomio «mansedumbre-humildad» de Jesús servirá a los predicadores de la Palabra para exhortar a los fieles a fraguar en idéntico molde su fisonomía cristiana.

Así, v. gr. L. CERFAUX, "Les sources scripturaires de Mt 11, 25-30": *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 31 (1955) 339; P. GAECHTER, *Das Matthäus Evangelium* (Innsbruck 1963) 386; P. BONNARD, *L'Évangile selon Saint Matthieu* (Neuchâtel 1963) 170; I. GOMA CIVIT, *El evangelio según S. Mateo* (1-13) Madrid 1966) 602.

3. Cfr. *loc. cit.*

4. Los exégetas anteriormente citados (nota 2) reconocen la influencia de Zac 9,9-10 en esta presentación de Jesús. Cfr., además, R. H. GUNDRY, *The Use of the Old Testament in St. Matthew Gospel* (Leiden 1967) 233-234.

D) ZAC 9,9-10 Y EL ANUNCIO A MARIA DE LA CONCEPCION Y NACIMIENTO DE JESUS (Lc 1,28-32).

La temática del oráculo deuterozacariano del «Rey que viene a Sión» aparece también en el relato lucano de la anunciación de la concepción virginal y del nacimiento de Jesús. No se trata ciertamente de una cita o alusión explícita, sino de algunas expresiones equivalentes, que parecen ser eco fiel de esta profecía mesiánica en relación con la cual —aunque no exclusivamente— adquieren un significado más pleno. He aquí esquemáticamente sus semejanzas:

Zac 9,9-10 (LXX)

Lc 1,28-32

1) *Invitación a la alegría mesiánica:*

Alégrate sin medida, hija de..., «Alégrate, llena de gracia... (v. 28)
lanza gritos de júbilo... no temas, María... (v. 30)

2) *Mensaje mesiánico:*

He aquí que viene a ti He aquí que vas a concebir en tu seno...
(v. 31a)
tu Rey le dará el trono de David... (v. 32b)
y reinará sobre la casa de Jacob (v. 33a)
y su reino no tendrá fin (v. 33b)
justo y salvador él... a quien pondrás por nombre Jesús (v. 31b)

Invitación a la alegría mesiánica:

En 1939 S. LYONNET constataba¹ que el vocablo χαίρει (Lc 1, 28) no equivalía simplemente al saludo hebraico o griego ordinario y vulgar, correspondiente a nuestro «buenos días» o «te saludo», sino que, dado el sustrato veterotestamentario que rezuma el Evangelio lucano de la Infancia², respondía mejor a la invitación a la alegría ante una promesa o anuncio mesiánico, tal como aparece en Sof 3, 14; Joel 2,21 y Zac 9,9. Esta conclusión, desarrollada posteriormente

1. S. LYONNET, v «χαίρει κεχαριτωμένη»: *Biblica* 20 (1939) 131-134.

2. Sobre el fondo veterotestamentario de Lc 1-2 puede consultarse A RESCH, *Das Kindheitsevangelium nach Lukas und Matthäus unter Herbeziehung der aussercanonischen Paralleltexthe quellenkritisch untersucht* (Leipzig 1897) 30-61; J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas* (Regensburg 1960) 84-88; P. WINTER, "The Protosource of Luk 1": *Novum Testamentum* 1 (1956) 129-132; H. H. OLIVER, "The Lucan Birth Stories and the Purpose of Luke-Acts": *New Testament Studies* 10 (1963/64) 205-215, donde ofrece una relación bastante completa de las principales hipótesis sobre el fondo veterotestamentario de Lc 1-2.

por el mismo autor³, ha sido adoptada por diversos comentaristas y traductores⁴.

Si se acepta esta opinión, aparece evidente y suficientemente fundada la influencia y correlación —incluso lexicográfica— entre el texto lucano y las profecías mesiánicas antes mencionadas. Ciertamente tal correlación o reinterpretación bíblica no se hace perceptible sino mediante una reflexión bíblico-teológica. Y esto es precisamente lo que hace improbable tal acepción mesiánica del vocablo χαῖρε en un evangelio dirigido principalmente a lectores de formación griega. Sin embargo, incluso los exégetas que, olvidando el hecho innegable del sustrato y fuentes semíticas de los escritos lucanos, promueven esta dificultad, no dudan en afirmar que el saludo angélico dirigido a María, aunque se entienda como un saludo ordinario y trivial, según la costumbre griega, al ir acompañado de un mensaje de alegría, suena también como un saludo salvífico⁵.

Por tanto, nada impide ver que el término lucano, sea tomado en sí mismo, como fórmula bíblica de invitación a la alegría ante un anuncio mesiánico, sea en relación con el contenido inmediato y mediato, indique una correlación y alusión indirecta al χαῖρε de Zac 9,9, invitando a la hija de Sión a desbordar de alegría ante la llegada del Rey mesiánico, que aquí en Lucas 1,28-32 se concibe como inminente.

3. S. LYONNET, "Il racconto dell'Annunciazione e la maternità divina della Madonna": *La Scuola Cattolica* 82 (1954) 411-446. Fue traducido al francés y publicado en *L'Ami du Clergé* 66 (1956) 33-46.

4. Entre otros P. HUBY, *Évangile selon St. Luc*, Paris 1952) 13; F. CEUPPENS, *Mariologia Biblica* (Torino 1951) 61-62; H. SAHLIN, *Der Messias und Gottesvolk. Studien zur protolukanischen Theologie* —ASNU— (Uppsala 1945) 99-102, 380; J. P. AUDET, "L'Annonce à Marie": *Revue Biblique* 63 (1956) 346 ss. 357 ss.; R. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc I-II* (Paris 1957) 64-71; R. LEANEY, "The Birth Narratives of St. Luke and St. Matthew": *New Testament Studies* 8 (1961-62) 159-160; R. E. BACKHERENS, *Religious Joy in General in the New Testament and its Sources in Particular* (Fribourg 1963) 46-50; G. VOOS, *Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen* (Paris-Bruges 1965) 43-44. Otros seguidores de esta opinión pueden verse en A. STROBEL, "Der Gruss an Marie (Lk 1,28): eine philologische Betrachtung zur seine Sinngehalt": *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 53 (1962) 87, nota 4.

5. Cfr. K. H. RENGSTORF, *Das Evangelium nach Lukas* (Göttingen 1965) 24; H. SCHUERMANN, *Das Lukasevangelium* (Freiburg 1969) 43-44. Este último autor responde a la dificultad gramatical del uso del imperativo presente en lugar del aoristo ingresivo, aduciendo el testimonio de E. MAYSER, quien en su obra *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*, II (Berlín 1934) 148, ofrece varios testimonios de papiros en los que se usa como fórmula de saludo sólo el imperativo presente.

Mensaje mesiánico :

Se da también un paralelismo de ideas y a veces de términos entre el contenido o mensaje del oráculo mesiánico en Zac 9,9 y el mensaje angélico de Lc 1,28-32. En ambos casos se habla de :

a) *Tu Rey viene a ti :*

Aunque el mensaje es dirigido a distintos personajes, su contenido es, en gran parte, muy similar. Sin embargo, lo que en Zacarías se anunciaba de modo impreciso o indeterminado, aparece en Lucas expresamente referido en términos reales a la persona de Jesús. Por una parte, Jesús vendrá a habitar en el vientre de María ⁶, ya que ésta «*le concebirá en su seno y le dará a luz*»; por otra, Jesús es anunciado y presentado como el Rey mesiánico de estirpe davídica, que reinará en Israel, puesto que «*Dios le dará el trono de David, su padre, y reinará sobre la casa de Jacob por los siglos y su reino no tendrá fin*». El ángel no dice cuándo ni cómo será dado a Jesús el trono. Pero ya en el primer anuncio, Jesús es presentado como Rey ⁷.

Es cierto que el relato lucano —perfecto florilegio de profecías veterotestamentarias subyacentes— parece tener presente y aludir más directamente a la profecía de Natán a David (II Sam 7,12-16 = I Cron 17,11-14; cfr Is 9,6). Sin embargo, la dignidad real que, según el mensaje angélico, adorna la persona de Jesús corresponde perfectamente con el rasgo regio del personaje que, según Zac 9, 9, va a venir a Sión, personificación de la tierra de Israel.

b) *Un Rey salvador (y humilde?) :*

Como se indicó anteriormente, uno de los rasgos del Rey que viene a Sión, según la Versión de los LXX, es ser «*salvador*». Tal característica, dada la preferencia con que los judíos de la Diáspora y la primitiva comunidad cristiana usaban el texto bíblico griego, se impuso en la descripción del futuro rey mesiánico deuterozacariano y, como tal, fue aplicada también a Jesús. En Lucas en concreto este ras-

6. Aunque el vocabulario y la expresión se acomodan mejor al texto de Is 7,14, también se da una correspondencia de ideas con Zac 9,9, puesto que, como se dirá más adelante, María personifica en este relato a la hija de Sión.

7. Cfr. A. GEORGE, "La Royauté de Jésus selon l'évangile de Luc": *Sciences Ecclesiastiques* 14 (1962) 58.

go de «*Salvador*» es tan propio, esencial y característico de la persona y misión de Jesús, que constituye su nombre específico: «*a quien pondrás por nombre Jesús*».

El evangelista no ofrece aquí una explicación o significado concreto de este nombre, tal como aparece en Mt 1,21 (cfr además I Tim 1,15; 2,4). Sin embargo, toda su obra literaria será algo así como un canto épico a «Jesús el Salvador», título que deviene uno de los temas centrales de la cristología lucana⁸. La salvación es el tema central del Evangelio de la Infancia. El sustrato hebraico de las expresiones «salvador», «salvación», «instrumento de salvación», parece ser una alusión etimológica al nombre de Jesús, impuesto por el ángel. Por otra parte, en su afán universalista, Lucas es el único evangelista entre los sinópticos que aplica a Jesús el título de «salvador» (cfr Lc 2, 11; Act 5,31; 13,23). Tal presentación de Jesús como «salvador» debía tener una original resonancia en las ciudades del mundo helénistico pagano, cuyos habitantes veían ahora sustituidas y colmadas, por la presencia e invocación del único Salvador, las decepciones de tantos dioses y emperadores salvadores.

En el mensaje angélico dirigido a María (Lc 1,28-32) no aparece referencia alguna, ni siquiera remotísima, al rasgo de manso o humilde», asignado en Zac 9,9 al Rey mesiánico. Es preciso tener en cuenta el contexto total, esto es, el conjunto del Evangelio lucano de la Infancia, que describe las circunstancias ambientales de la vida de María, del nacimiento y vida oculta de Jesús, para encontrar un contacto de contenido entre el oráculo profético y la presentación que Lucas hace de Jesús.

Jesús, personificación del Mesías y María, personificación de la hija de Sión.

El examen detallado del vocabulario y del contenido de Lc 1, 28-32 con relación a Zac 9,9-10 ha puesto de relieve que el mensaje angélico es presentado por el evangelista como un eco de esta profecía mesiánica veterotestamentaria; de ella se ha servido como de mar-

8. Cfr. R. LAURENTIN, *op. cit.* 125-127; M. RESE, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas* (Gütersloh 1969) 132, 204-205; I. H. MARSHALL, *Luke: Historian and Theologian* (Exeter Devon 1970) 76-115.

9. Notables exégetas, principalmente protestantes, no simpatizan con esta idea, que juzgan carente de todo fundamento. Cfr. H. SCHUERMANN, *op. cit.* 43.

co de fondo para describir a Jesús como Rey davídico y Salvador. El mensaje de la anunciación, de la concepción y nacimiento de Jesús y la profecía deuterocazariana orquestan los mismos temas. El evangelista, mediante el género literario del midrash haggádico, muy frecuente en la literatura judaica contemporánea, describe un acontecimiento o proyecta una doctrina a la luz del oráculo profético, del que recoge la misma temática y a veces el vocabulario para señalar mejor la correspondencia entre ambos y resaltar el cumplimiento de los planes divinos. De este modo en Jesús, que viene a habitar en el seno de María, queda claramente personificada la figura del Rey Salvador de Israel anunciado en Zac 9,9-10. Se da por tanto, una reinterpretación cristiana del oráculo profético, que asigna a Jesús cuanto se afirmaba del Rey que va a venir a Sión, la personificación de Israel.

Muy probablemente se da también en Lucas una reelaboración particular del vaticinio profético, por lo que se refiere a María, a quien va dirigido el mensaje angélico¹⁰. «La hija de Sión» de Zac 9,9, personificación abstracta de la tierra o del reino de Israel, es actualizada en la persona de María, que recibe y acoge ahora las promesas mesiánicas en nombre de Israel¹¹. De hecho, la presentación de María como personificación escatológica de Israel aparece bastante clara en la estructura del «Magnificat» (Luc 1,46-55): María, personificación última de Israel, toma posesión de las promesas mesiánicas (vv. 46-49) que, pasando por la colectividad de Israel (vv. 5-54), tienen su punto de origen en Abraham (v. 55), la personificación original de Israel. Tanto al principio como al final, Israel teológicamente se concentra en una sola persona: Abraham-María.

10. Cfr. R. LAURENTIN, *op. cit.* (65-67); L. DEISS, *Maria, Tochter Sion* (Mainz 1961) 119-146; J. GUILLET, "Le Magnificat": *La Maison-Dieu* 38 (1954) 65-66; A. G. HEBERT, "The Vergine Mary as Daughter of Sion": *Vie Spirituelle* 85 (1951) 132.

E) ZAC 9,9-10 Y LA DOCTRINA NEOTESTAMENTARIA SOBRE «CRISTO, MENSAJERO Y PORTADOR DE LA PAZ»

En los escritos neotestamentarios frecuentemente se asigna a Jesucristo la misión y actuación pacífica, apropiada al Rey mesiánico en las profecías veterotestamentarias: el Mesías debería ser «el príncipe de la paz» (Is 9,5); quien anunciara la paz y la salvación (Is 52,7), tanto a los de lejos como a los de cerca (Is 57,19); quien dictara la paz a las naciones (Zac 9,10). Especialmente Pablo —siguiendo la tradición isaiana-rabínica, que caracterizaba al Mesías como «la paz»— afirma rotundamente que *Cristo es nuestra paz* (Ef 2,14), que *vino a anunciar la paz: paz a vosotros que estabais lejos y paz a los que estaban cerca* (Ef 2,17).

Naturalmente este enunciado paulino sobrepasa en contenido la concepción de la tradición antes citada, que preferentemente concebía la paz mesiánica como la restauración de Israel, la integridad de la nación construida. Pablo, sin embargo, la identifica con Cristo y la concibe como la unidad, la salvación, en sentido pleno y absoluto. No solamente es la supresión del antagonismo entre judíos y paganos, unidos ya en un mismo pueblo (Ef 2,14), sino la salvación, la reconciliación y la victoria sobre la «Enemistad» (Ef 2,16), sobre las potencias del Maligno (Ef 6,15-16), cuya naturaleza es hacer la guerra¹. Al identificarla con Cristo, con razón puede el apóstol calificarla de *vínculo de unión* y custodia o tutora de la unidad de la Iglesia, es decir, como la más fiel expresión de la unidad de Espíritu, de la unidad de Dios (Ef 4, 3-5; Col 3,15).

En el desarrollo teológico del pensamiento paulino la paz deviene así un atributo de Dios («el Dios de la paz»: I Tes 5,23; II Tes 3,16; I Cor 14,33; II Cor 13,11; Rom 15,33; 16,20; Fil 4,9). Paz de Dios y de Cristo que, con su muerte y resurrección gloriosa, ha restaurado plenamente la unidad y ha instaurado la salvación y la consecución de la suma de los bienes escatológicos. Paz superior a toda comprensión (Fil 4,7), en cuanto es fruto del Espíritu Santo, cuya tendencia es vida y paz (Rom 8,6), que impregna el corazón, en la fe, junto con el gozo (Gal 5,22). Esta paz, a la que Dios nos llama

1. Cfr. H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf 1965) 123 s. 296; H. G. MILLER, *Commentary on St Paulus Epistle to the Ephesians* (London 1899), 111.

I Cor 7,15; Col 3,15), desea Pablo que permanezca y abunde en el corazón de sus cristianos (I Tes 1,1; II Tes 1,2; I Cor 1,3; II Cor 1,3; Rom 1,7; 15,33...; Col 3,15), a quienes invita a perseguirla (Rom 14,19; II Tim 2,22) y revestirse de ella como armadura divina (Ef 6,15). En esta paz, vínculo profundo de la unidad, los cristianos viven en conformidad a la llamada de Dios, el Dios de la paz².

Juan, por su parte, describe a Jesús ofreciendo a sus discípulos «su paz», término particularmente apropiado en un contacto de despedida: «os dejo la paz, os doy mi paz» (14,27). Esta paz nada tiene que ver con la ausencia de guerra ni con una sensación sentimental de bienestar. Refleja una faceta más del gran don —la vida eterna— que Jesús ha traído del Padre a los hombres y deviene en el cuarto evangelio un término tan significativo como «verdad», «vida»...³. No sin motivo Juan suele unir la «paz», que Jesús otorga (14,27) y desea a sus discípulos (20,19.21), con la promisión y concesión del Espíritu Santo (14,26; 20,22). Sólo después de la glorificación de Jesús tendrían perfecto cumplimiento los oráculos proféticos que caracterizaban al Mesías como el «príncipe de la paz», el mensajero y portador de la misma a los pueblos.

Como puede observarse, no se da en estos textos paulinos y joaneos una referencia o alusión, ni siquiera implícita, al oráculo mesiánico de Zac 9,9-10. Aunque coinciden en el tema de la paz y en la misión pacífica del Mesías, asignada ahora a Jesús, los contactos literarios son nulos y el contenido de las expresiones está notablemente superado. La concordancia temática se explica fácilmente por tratarse de un tema frecuente en la literatura veterotestamentaria. Sin embargo, se da una dependencia literaria bastante clara, especialmente en Ef 2,14-17, con los vaticinios de Isaías (9,5; 52,7; 57,19).

Lo mismo acontece en Act 10,36, donde la expresión «*anunciando la paz por medio de Jesucristo*» es una referencia notoria, al menos implícita a Is 52,7. El mensaje isaiano del reinado de Yahvé sobre Sión y sobre toda la tierra, insinuando ya la solución del conflicto permanente entre el pueblo de Israel y las demás naciones, se realiza plenamente en la persona de Jesús, portador de la paz y ar-

2. Cfr. H. SCHLIER, *op. cit.* 185.

3. Cfr. R.E. BROWN, *The Gospel according to St. John (XIII-XXI)* (New York 1970) 653; B. SCHWANK, "Frieden hinterlasse ich euch (14, 27-31)": *Sein und Sendung* 28 (1963) 196-203.

monía entre Dios y los hombres y destructor del muro antagónico que separaba judíos y gentiles para congregarles en el nuevo pueblo de la Iglesia, sin acepción de personas ⁴.

Solamente en el tercer evangelio, especialmente en el relato de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén (19,38.41; cfr además, 1, 79; 2,14), es posible establecer algunos contactos literarios implícitos, más directamente relacionados con Zac 9,9-10 que con los textos de Isaías, en lo referente al tema de la «proclamación de la paz» por parte de Jesús. Remitimos, pues, al lector a las anotaciones allí expuestas. Ciertamente que, como ha podido observarse, los escritores neotestamentarios no suelen limitarse a hacer referencia a un texto veterotestamentario, considerado en sí mismo e independientemente de su contexto y de los lugares paralelos; más bien engloban en una cita de reflexión o en una alusión implícita toda una tradición o serie de textos, cuyos elementos pueden encontrarse dispersos en varios libros de la Escritura y posiblemente reintegrados en la colección de los «testimonios», usado por los predicadores de la Palabra de la primitiva comunidad. Sin embargo, siempre suelen encontrarse indicios de una preferencia hacia un determinado texto en particular, que el escritor neotestamentario reinterpreta a nivel cristiano.

4. Cfr. J. COMBLIN, «La paix dans la théologie de Saint Luc 11: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 32 (1956) 443-446; E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte* (Göttingen 1959) 297.304.

F) ZAC 9,9-10 Y LA CRISTOLOGIA DEL NUEVO TESTAMENTO:

Resta solamente —como conclusión— constatar cómo Zac 9,9-10 es uno de los textos de la Escritura que, junto con los Salmos 2 y 110, han servido a los escritores neotestamentarios para desarrollar el tema cristológico de la realeza mesiánica de Jesús.

El título de «Rey» que, a excepción de los relatos de la pasión, donde su uso se impone por la realidad cruda de las circunstancias, es raramente aplicado directamente a Jesús, denota una concepción del Mesías prácticamente idéntica o equivalente a la expresada por los títulos «Hijo de David» y «Mesías o Cristo»¹: persona que se contradistingue del pueblo y realizador de las promesas mesiánicas verificadas en la persona de David (cfr II Sam 7,14-16 = I Crón 17, 11-14).

Dos son en este sentido los calificativos apuestos al título de «Rey», que parecen derivar de la tradición. Mientras en boca de los gentiles (magos: Mt 2,2; Pilato: Mc 15,2.9.12 y par.; soldados: Mc 15,18 y par.), los evangelistas suelen usar la expresión «Rey de los judíos», los personajes judíos (v. gr., Natanael: Jn 1,49; pontífices: Mc 15,32 y par.; multitud: Jn 12,13), hablan del «Rey de Israel». Ambos evocan un mesianismo de matiz terrestre, político, menos coloreado en el segundo, preferentemente usado por el cuarto evangelista, más sensitivo que los otros a la idea de un reino mesiánico de Jesús en sentido cristiano².

Nada, pues, tiene de particular que el tema de Jesús como Rey mesiánico esté presente en cada uno de los evangelios, aunque con notables diferencias. La narración marciana de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén da mayor énfasis al reino mesiánico que se avecina (Mc 11,10) que al rey mismo. Responde mejor a una tradición cristológica primitiva, eminentemente palestinense, en período de forma-

1. Cfr. H. CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des Neuen Testament* (München 1968) 94; R. H. FULLER, *The Foundations of New Testament Christology* (London 1965) 111-114.188-191.

2. Cfr. C. H. DODD, *Historical Tradition of the Fourth Gospel* (Cambridge 1963) 155; G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit* (Göttingen 1966) 116, nota 6; W. ROTHFUCHS, *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangelium* (Stuttgart 1969) 124.

ción, que juzga innecesario el recurso a la reinterpretación de Zac 9, 9-10 para precisar las cualidades de tal mesianismo ³.

Mateo, en el mismo relato, habla directamente de Jesús como Rey, uniendo los títulos cristológicos de «Rey» e «Hijo de David», ambos favoritos del evangelista. Sin embargo, se advierte su preocupación por adornar, tanto al «Rey Mesías» como su reinado, con una aureola que irradie humildad y mansedumbre, como corresponde a su misión pacífica y salvadora en sentido cristiano, en confrontación con la ideología crasa del judaísmo contemporáneo. Mateo representa ya una tradición en evolución, cuyo *Sitz im Leben* está dominado por intereses apoloéticos; una situación en la que su Iglesia necesitaba clarificar de qué modo Jesús era el Rey mesiánico anunciado proféticamente. Se imponía, pues, el recurso a la autoridad de la Escritura para interpretar los sucesos de la vida de Jesús ⁴. Su orientación cristológica, esencialmente palestinense, muestra ya cierta influencia helenista, como aparece al designar a Jesús, presentado como Señor y Juez escatológico, con el apelativo de «Rey» (25,34.40), y al imponer a sus discípulos la misión de predicar a todas las gentes (28, 18-19), como Señor y Rey de todos los pueblos. Fue precisamente en los ambientes helenistas donde, al interpretar en sentido cristiano el Salmo 110, comenzó a profundizarse y a disociar los conceptos de reinado mesiánico y reinado espiritual. Jesús «Rey» pasó a ser equivalente a Jesús «el Señor», título que devino usual para señalar a Jesús como Cristo o Mesías, contradistinto del pueblo en cuanto superior y jefe supremo del mismo ⁵.

En los relatos joáneo y lucano la referencia y las alusiones a Zac 9,9-10 muestran ya una cristología mucho más desarrollada, plenamente influenciada por la ideología cristiano-helenista, representada principalmente por los escritos paulinos, en la que los títulos «Cristo o Mesías», «Señor» y «Rey», aplicados a Jesús, están impregnados ya de los privilegios y poderes espirituales que corresponden al Resucitado y le sitúan a la diestra del Padre. Jesús fundamentalmente es designado «Rey» no tanto por su pertenencia a la descendencia de Da-

3. Cfr. R. H. FULLER, *op. cit.* 112-114. 162-163; B. LINDARS, *New Testament Apologetic...* (London 1961) 111- 112.

4. Cfr. R. S., McCONNALD, *Law and Prophecy in Matthew's Gospel* (Basel 1969) 137; W. ROTHFUCHS, *loc. cit.*; R. H. FULLER, *op. cit.* 163-164; B. LINDARS, *op. cit.* 112.

5. Cfr. C. H. DODD, *According to the Scriptures* (London 1952) 119-120; G. STRECKER, *op. cit.* 123; R. H. FULLER, *op. cit.* 184-186.

vid cuanto por el oficio que desempeña desde el momento de su glorificación (incluso en el relato de la anunciación: Lc 1,28-33, de notable fondo y vocabulario semítico). Este concepto de realeza de Jesús facilita la perspectiva universal y trascendente en que se proyectan ambas narraciones⁶. La razón interna de esta realeza deriva de su dignidad de *Kyrios*, que es la llave que abre al cristiano el secreto escondido del Jesús de la historia y el que constituye a Jesús en Rey de la creación.

CIRIACO MATEOS

6. Cfr. R. H. FULLER, *op. cit.* 188-192.