

## JERUSALÉN-JEROSÓLIMA EN EL VOCABULARIO Y LA GEOGRAFÍA DE LUCAS

por Gonzalo MORALES GÓMEZ

### I. JERUSALÉN-JEROSÓLIMA EN EL VOCABULARIO DE LUCAS\*

#### \*Bibliografía:

I. I. GRIESBACH-D. SCHULZE (ed.), *Novum Testamentum Graece* I (Berlín <sup>3</sup>1827), introducción; [W. F.] HEYDLER, *Hierosolyma und Jerusalem*, Frankfurt a/O. 1856, pp. 1-10; G. A. DEISSMANN, *Bibelstudien. Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums und der Religion des hellenistischen Judentums und des Urchristentums*, Marburg 1895, p. 184, n. 3 (= *Bible Studies*, Edinburgh 1901, p. 316, n. 1); J. V. BARTLET, *The Twofold Use of 'Jerusalem' in the Lucan Writings*, en: *Exp. Tim.* 13 (1901-1902) 157-158; H. WAITZ, *Die Quelle der Philippusgeschichten in der Apostelgeschichte* 8,5-40, en: *ZNW* 4 (1906) 340-355, esp. 349.353; T. ZAHN, *Einleitung in das Neue Testament* II, Leipzig <sup>3</sup>1907, pp. 317s; D. BLASS, *Professor Harnack und die Schriften des Lukas* en: «*Beiträge zur Christlicher Theologie*» 11/2 (1907), pp. 5-44, esp. p. 42; W. M. RAMSAY, *Professor Harnack on Luke* en: *The Exp.* 3 (1907) 110-113; *The Oldest Written Gospel* en: *The Exp.* 3 (1907) 414s; H. F. von SODEN, *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt* I/II/A, Berlín 1907, p. 1376; A. HARNACK, *Die Apostelgeschichte: «Untersuchungen zu den Schriften des Lukas»* III, Leipzig 1908, pp. 72-76; *Lukas der Arzt: «Untersuchungen...»* I, Leipzig 1908, p. 26, n. 1; R. SCHÜTZ, *Ιερουσαλημ und Ιεροσολυμα im Neuen Testament* en: *ZNW* 11 (1910) 169-187; H. H. WENDT, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen <sup>9</sup>1913; H. VINCENT, *Les noms de Jérusalem* en: *Memnon* 6 (1913) 87-124; A. HARNACK, *Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte?* en: *TU* xxxix/1, Leipzig 1913, p. 12; T. ZAHN, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, Leipzig <sup>2</sup>1919, p. 35, n. 64; A. PLUMMER, *The Gospel According to St. Luke*, Edinburgh <sup>5</sup>1922, p. 64; E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres*, Paris <sup>2</sup>1926, pp. 12s; F. M. ABEL, *Grammaire du grec biblique, suivie d'un choix de papyrus*, Paris <sup>2</sup>1927, § 10 a, e, m; P. L. COUCHOUD-R. STAHL, *Les Deux Auteurs des Actes des Apôtres* en: *RHR* 97/1 (1928) 6-52, esp. 9-17; G. BONACCORSI, *Primi Saggi di Filologia Neotestamentaria* I, Turín 1933, p. 40; M. J. LAGRANGE, *Évangile selon st. Luc*, Paris 1948, p. 83; H. J. CADBURY, *The Book of Acts in History*, Nueva York 1955, pp. 34s; W. SCHMAUCH, *Orte der Offenbarung und der Offenbarungsort im Neuen Testament*, Göttingen 1956, pp. 82-93; P. WINTER, 'Nazareth' and 'Jerusalem' in Luke chs. I and II en: *NTS* 3 (1956/57) 136-142; R. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc I-II*, Paris 1957, p. 103; W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen*

*Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin <sup>5</sup>1958, cols. 737s; H. SCHÜRMAN, *Die Sprache des Christus. Sprachliche Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten* en: *BZ* 2/1 (1958) 54-84; A. HASTINGS, *Prophet and Witness in Jerusalem. A Study of the Teaching of St. Luke*, Londres 1958, pp. 103-106.137, n. 1; J. C. DE YOUNG, *Jerusalem in the New Testament. The Significance of the city in the History of Redemption and in Eschatology*, Kampen 1960, pp. 12-27; F. ZORELL., *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Paris <sup>3</sup>1961, cols. 606-608; E. LOHSE, *Zion-Jerusalem im Neuen Testament* en: *TWNT* VII (1964), pp. 326s; H. J. CADBURY, *Four Features of Lucan Style* en: L. E. KECK-J. L. MARTYN (edd.), *Studies in Luke-Acts. Essays presented in Honour of P. Schubert*, Nashville-Nueva York 1966, pp. 91.95; J. H. MOULTON-W. F. HOWARD, *A Grammar of New Testament Greek* II, Edinburgo 1968, pp. 147s, § 60; H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium I: Kommentar zu Kap. 1,1-9,50*, Friburgo-Basilea-Viena 1969, p. 121, n. 182, y p. 142, n. 319; G. SCHNEIDER, *Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu nach Lukas 22,54-71. Studien zur lukanischen Darstellung der Passion*, Munich 1969, pp. 196-203; J. O'CALLAGHAN, *'Nomina sacra' in papyris graecis saeculi III neotestamentariis*, Roma 1970; P. ZINGG, *Das Wachsen der Kirche. Ein Beitrag zur Frage der lukanischen Redaktion*, Friburgo 1971/72, p. 141, n. 4; J. KUDASIEWICZ, *Nazwy Jeruzalem i Jerozolima w użyciu św. Łukasza* («Las expresiones J. y J. en el uso lucano») en: *RTK* 20/1 (1973) 17-36; J. WANKE, *Die Emmauserzählung. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 24,13-35*, Leipzig 1973, pp. 26s; A. VANHOYE, *Une nouvelle théorie synoptique* en: *Bib* 55/4 (1974) 554-560, esp. p. 559; J. JEREMIAS, *ἹΕΡΟΥΣΑΛΗΜ / ἹΕΡΟΣΟΛΥΜΑ* en: *ZNW* 65 (1974) 273-276; E. RASCO, *La teología de Lucas. Origen, desarrollo, orientaciones*, Roma 1976, pp. 122s; J. K. ELLIOTT, *Jerusalem in Acts and the Gospels* en: *NTS* 23 (1976-77) 462-469; R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, Nueva York 1977, pp. 436s; F. BOVON, *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, Neuchâtel-Paris 1978, p. 181; H. J. HAUSER, *Strukturen der Abschlusserzählung der Apostelgeschichte (Apg 28,16-31)*, Roma 1979, pp. 21.85.95s; M. BACHMANN, *Jerusalem und der Tempel. Die geographisch-theologischen Elemente in der lukanischen Sicht des jüdischen Kultentrums*, Stuttgart 1980, pp. 13-66; J. RIUS-CAMPS, *La darrera pujada de Pau a Jerusalem: «Desviació» del camí cap a Roma* en: *RCT V* /1 (1980) 1-94, esp. 3s.18.33; I. DE LA POTTERIE, *Les deux noms de Jérusalem dans l'Évangile de Luc*, en: *RSR* 69 (1981) 57-70.

El estudio de las dos formas nominales de 'Jerusalén' en el NT —una más hebrea y otra más griega—, especialmente en los escritos lucanos, nos permite comprender y valorar no sólo la extraordinaria centralidad de la temática de 'Jerusalén' en Lc-Ac, sino también la enorme riqueza contenida en la misma, hábilmente potenciada por el escritor Lucas.

En ello podemos ver, además, una confirmación explícita de la existencia de una «teología lucana de Jerusalén», tema que ha adquirido especial relieve en la moderna exégesis neotestamentaria.

Se trata, sin embargo, de un problema complejo, del que —durante más de un siglo— se han ocupado numerosos críticos obteniendo como exiguo resultado que «si hay una solución satisfactoria, no parece que hasta ahora haya sido encontrada»<sup>1</sup>.

1. Cf. RASCO, *La teología de Lucas* 123. Además, JEREMIAS, *Ἱερουσαλήμ* 275: «Einzig und allein beim lukanischen D o p p e l Werk will es nicht gelingen, mit den

No pretendemos evidentemente ofrecer aquí «la solución» del intrincado problema, sino solamente reunir de modo ordenado los principales aportes de la investigación exegética en este punto, tratando —eso sí— de confrontarlos con los resultados de nuestra propia encuesta, con el ánimo de ofrecer al lector especializado algunas «posibles pistas de solución» de un problema que se ha convertido desde hace tiempo en una *crux interpretum*.

## A. ESTADO DE LA CUESTIÓN

### 1. *El problema*<sup>2</sup>

Los escritores del NT mencionan Jerusalén 139 veces (Mt 13/Mc 10/Lc 31/Jn 12/Ac 59/Pablo 10/Heb 1/Ap 3), con predominio general de la forma hebrea del nombre (76 veces: Mt 2/Mc 0/Lc 27/Jn 0/Ac 36/Pablo 7/Heb 1/Ap 3) —preferida por los LXX— sobre la forma griega (63 veces: Mt 11/Mc 10/Lc 4/Jn 12/Ac 23/Pablo 3), presente en los escritos deuterocanónicos de la Biblia griega (Esd, Tob, 1-2 Mac) y favorita de los escritores judeo-helenísticos (Estrabón, Filón, Josefo, Polibio, Tácito).

El uso peculiar de cada autor es significativo: Mt (excepto en 23,37, procedente de Q como Lc 13,34), Mc y Jn escriben siempre Ἱεροσόλυμα en sus respectivos relatos evangélicos, mientras que Heb y Ap usan solamente Ἱερουσαλήμ. En cambio, Lucas y Pablo utilizan ambas formas nominales en sus escritos: Ἱεροσόλυμα: Lc 4/Ac 23/Pablo 3; Ἱερουσαλήμ: Lc 27/Ac 36/Pablo 7<sup>3</sup>.

El caso de Lucas es singular, ya que es el escritor neotestamentario que más veces menciona Jerusalén: 90 en total (a menudo en pasajes o perícopas que le son propios, o bien en suturas redaccionales). En sus libros se percibe además cierto «movimiento pen-

---

bislang gewonnenen Massstäben eine Gesetzmässigkeit in der Verwendung der beiden Namensformen zu finden»; HAUSER, *Strukturen* 96, n. 104: «...Das letzte Wort zum Problem ist sicherlich noch nicht gesprochen!».

2. Cf. MORGENTHALER, *Statistik* 106; HASTINGS, *Prophet and Witness* 103s; SCHNEIDER, *Verleugnung* 197; JEREMIAS, Ἱερουσαλήμ 273.

3. Entre los que alternan se podría incluir también a Juan, quien en el Evangelio usa Ἱεροσόλυμα (12x) y en el Apocalipsis Ἱερουσαλήμ (3x). Cf. ZAHN, *Einleitung* 318; PLUMMER, *Luke* 64; DE YOUNG, *Jerusalem* 13; SCHMAUCH, *Orte* 83. Algunos piensan también en Mateo. Cf. DE YOUNG, *Jerusalem* 22-25; ELLIOTT, *Jerusalem* 468.

dular»<sup>4</sup> en el empleo de uno u otro nombre: la forma Ἱερουσαλήμ, abundante en el tercer evangelio, va disminuyendo paulatinamente (con un notable descenso en la segunda mitad de los Hechos) hasta el punto de que al final del segundo volumen (Ac 25,7-28,17) adquiere un dominio exclusivo la denominación Ἱεροσόλυμα:

	<i>Descenso de Ἱερουσαλήμ</i>	<i>Ascenso de Ἱεροσόλυμα</i>
Lc 1-24:	27x	4x
Ac 1-15:	25x	7x
Ac 16-28:	11x	16x

En la Carta a los Gálatas, Pablo nombra Jerusalén 5 veces: 2 como Ἱερουσαλήμ (4,25.26) y 3 como Ἱεροσόλυμα (1,17.18; 2,1). En las demás Cartas sólo aparece la denominación hebrea (Rom 15,19.25.26.31; 1Cor 16,3).

Pero tanto Lucas como Pablo privilegian la designación tradicional de la capital judía (Lc-Ac 63/Pablo 7).

Ante este cuadro estadístico, los exégetas del NT se preguntan por el significado del mismo: ¿Se puede descubrir detrás de esos datos un uso intencionado y consciente de los dos nombres de la ciudad?, ¿o más bien se trata de un fenómeno puramente estilístico o incluso de algo arbitrario y casual, de lo que no se puede decir «nada seguro», no se puede afirmar «gran cosa» o bien no se puede lograr una sistematización?<sup>5</sup>.

A estos interrogantes han intentado dar respuesta una pléyade de autores de diversas épocas y tendencias.

## 2. Intentos de solución

### a) Actitudes ante el problema

En el período comprendido entre los años 1827 y 1981, los autores

4. Movimiento percibido también por DE YOUNG, *Jerusalem* 17, n. 82; BACHMANN, *Jerusalem* 39s.

5. Así BAUER, *WNT* 737: «über dem Gebrauch der beiden... Namensformen, in deren Anwendung die Hss. selbst schwanken, lässt sich nichts Sicheres ermitteln»; VINCENT, *Les noms de Jérusalem* 90s.: «...on ne peut pas affirmer grand'chose sur l'usage des deux formes dans les écrits du Nouveau Testament»; ZINGG, *Wachsen* 141, n. 4: «...eine solche Systematisierung (lässt sich) nicht durchführen».

que hemos podido consultar han adoptado diversas actitudes ante el problema, que se pueden clasificar bajo tres epígrafes<sup>6</sup>:

α) *Actitud negativa o escéptica*: Algunos piensan que no existe ninguna norma o criterio definidos que regulen el uso de Ἰεροσσαλήμ-Ἰεροσόλυμα en el NT y que permitan establecer una distinción entre ambos nombres (Wendt, Winter y, en parte, también Zahn, Harnack, Schütz, Lohse, Jeremias). Se trataría más bien de un hecho puramente casual (Schulze y, en parte, Harnack) o bien de un producto de la fantasía (Wendt, Cadbury), de un simple proceso psicológico (Laurentin y, en parte, Bartlet), de un 'olvido literario' (en parte Schürmann, Wanke, Jeremias) o incluso de la mera inconsecuencia (Blass, Zahn) de los hagiógrafos neotestamentarios, especialmente de Lucas.

β) *Actitud vacilante y minimalista*: Otros estiman que no es posible afirmar ni sistematizar gran cosa con seguridad (Vincent, Bauer, Zingg), ya que sería difícil decidir si existe o no entre los dos nombres una distinción precisa (Lohse, Rasco), por cuanto los motivos o criterios en favor de una distinción no aparecen siempre claramente (Bonaccorsi, Hastings, Moulton-Howard, O'Callaghan, Brown) y no es fácil determinar con exactitud lo que pertenece a las fuentes y lo que es meramente redaccional (Jeremias).

γ) *Actitud positiva u optimista*: La gran mayoría de los críticos opina, sin embargo, que al menos Pablo y Lucas distinguen consciente y deliberadamente entre la forma transliterada del hebreo y la forma grecista del nombre de Jerusalén. Admiten, por consiguiente, la existencia de una «norma(s) definida(s)» que regula tal distinción, cuyo significado(s) intentan esclarecer (Heydler, Deissmann, Bartlet, Ramsay, Moulton-Milligan, Plummer, Jacquier, Abel, Schmauch, Young, Zorell, Moulton-Howard, Schneider, Kudasiewicz, Wanke, Vanhoye, Elliott, Bachmann, De la Potterie).

A este grupo se podrían sumar también aquellos que ven en el uso de los dos nombres un medio de investigar la diversidad de fuentes de Lc-Ac (Schulze, Waitz, Blass, Couchoud-Stahl, Jeremias), así como los que admiten la existencia de una «regla» diferenciadora,

---

6. La clasificación no puede ser, sin embargo, demasiado estricta, ya que un mismo autor adopta a veces diversas actitudes ante el mismo problema. Por ello preferimos indicarlas.

al menos para una porción de los escritos lucanos (Zahn, Harnack, Schütz, Lagrange, Schürmann, Hastings, Lohse, Jeremias).

b) *Soluciones propuestas por los autores*<sup>7</sup>

El primer estudio exhaustivo sobre el problema de los dos nombres de Jerusalén lo debemos a Heydler, con motivo de un certamen académico llevado a cabo en un Gimnasio de Frankfurt a. M. el día 15 de marzo de 1856. En dicho ensayo, Heydler remite a Christian Reineccius como al primer lexicógrafo, que en la tercera edición de su obra «Deutsche, hebräische und griechische Concordanzbibel» (1715 y 1742) reunió casi todos los pasajes del NT donde aparecía una u otra forma nominal. Allí mismo recuerda sobre todo a David Schulze, quien en la introducción a la tercera edición del Nuevo Testamento de Griesbach (1827) afirmaba haber hallado en los dos nombres una señal que le permitía reconocer la presencia de diversos manuscritos, atribuyendo sin embargo la diferencia observada a simple error o a mera casualidad.

Con Schulze empieza, pues, una larga serie de estudios sobre el tema que, sin pretender ceñirlos a un esquema rígido, pueden ser clasificados en cuatro teorías generales, según los diversos criterios de distinción adoptados por los autores<sup>8</sup>:

α) *Criterio histórico-literario*

Schulze, Heydler, Bartlet, Waitz, Zahn, Blass, Schütz, Abel, Couchoud-Stahl, Lagrange, Schürmann, Lohse, Moulton-Howard, Wanke, Jeremias, Elliott, Bachmann.

β) *Criterio geográfico-religioso*

Ramsay, Harnack, Plummer, Hastings, Young.

γ) *Criterio redaccional-teológico*

Schneider, Kudasiewicz.

---

7. Los agruparemos según las diversas tendencias o acentuaciones generales perceptibles en sus escritos.

8. Como en el caso de las «actitudes ante el problema», tampoco aquí se pueden circunscribir a un molde estrecho las diversas concepciones de los autores. La clasificación de los mismos no responde a un orden cronológico, sino más bien temático.

δ) *Criterio teológico*

Schmauch, De la Potterie.

α) *Criterio histórico-literario*

Este ha sido el criterio dominante en la historia de la exégesis de la distinción de los dos nombres de Jerusalén. Inaugurado por Heydler y consolidado por Schütz, es el que heredan autores modernos como Schürmann, Elliott y Bachmann.

Los defensores de este criterio se fijan especialmente en la peculiaridad de las fuentes utilizadas por Lucas en la composición de sus obras, y en el trabajo propio del evangelista en cuanto historiador y escritor, con una particular insistencia en lo segundo.

En efecto, en cuanto editor, narrador y cronista, Lucas sabría adaptarse psicológica y estilísticamente a las exigencias de su material historiográfico procedente de fuentes diversas (testimonios orales y escritos, textos sagrados y profanos, tradiciones palestinas y helenísticas) y, sobre todo, sabría acomodarse al espíritu de la situación que narra (si se desarrolla en terreno palestino o en el mundo gentil, o si imita el estilo de los LXX), al ambiente de los personajes que saca a escena (si hablan o entienden el hebreo y arameo o son por el contrario de lengua griega, y si se expresan en sus discursos en lenguaje directo o indirecto) y a los lectores para quienes escribe (si son judíos o gentiles). Y todo esto con un vivo deseo de fidelidad histórica y de claridad literaria.

De acuerdo con esto, Lucas emplearía en sus escritos la forma Ἱερουσαλήμ cuando depende de fuentes o escribe prosa sagrada, imitando el estilo de la Biblia griega; cuando pretende darle a la narración histórica una tonalidad arcaizante o la sitúa en suelo palestino; cuando sus actores y lectores son judíos o poseen mentalidad hebrea. Utilizaría en cambio Ἱεροσόλυμα cuando escribe libremente, según su costumbre e inclinación personales; cuando actúa como editor y cronista en las transiciones e introducciones a nuevos relatos, o bien, en la exposición histórica; cuando conduce su relato a terreno gentil, hace hablar a un griego o tiene delante un auditorio no-judío.

Según Schulze<sup>9</sup>, los dos nombres para designar Jerusalén en los escritos

9. Citado por HEYDLER, *Hierosolyma* 3.5. Véase también BACHMANN, *Jerusalem* 32, n. 83.

lucanos revelan la existencia de diversas tradiciones manuscritas subyacentes al texto sagrado. Por su parte, Blass<sup>10</sup>, atribuye la inconsecuencia de Lucas en el uso de ambos nombres a la existencia de dos textos diferentes en Ac: el oriental ( $\alpha$ ) y el occidental ( $\beta$ ). Más concretamente, el exegeta Waitz<sup>11</sup>, cree ver en la mención de los dos nombres en Ac 8,5-40 un indicio cierto de la presencia de un 'relato-base' de carácter hebraizante (al que le falta el genio de la lengua griega) y de una serie de modificaciones introducidas por un editor que piensa y se expresa en griego. Un paso más en esta dirección es dado años más tarde por Couchoud-Stahl<sup>12</sup>, quienes se apoyan en la distinción de ambos nombres para proponer su teoría del «doble autorazgo de Ac»: «l'auteur qui dit *Iérousaïem* est différent de celui qui dit *Hiérosolymes*»<sup>13</sup>.

En cambio, Moulton-Howard<sup>14</sup>, atienden más bien a las características literarias del texto lucano, compuesto según ellos de dos partes narrativas: una palestinese (Lc 1-Ac 12), en la que domina la forma hebrea (48x contra 9x), y otra gentil (Ac 13-28), en la que destaca la forma griega (18x contra 14x). Partiendo del empleo judeo-helenístico de los dos nombres en la época anterior a la aparición del Cristianismo, en la que 'Ἰερουσαλήμ era preferida en la traducción de *textos sagrados* al griego, mientras que 'Ἰεροσόλυμα se reservaba más bien para las *obras históricas* y escritos de divulgación o doctrinales, Jeremias<sup>15</sup> considera la aparición de 'Ἰερουσαλήμ en Lc 1-Ac 7 como la más congruente, por tratarse de textos sagrados pertenecientes al período de Revelación, a diferencia de Ac 8-28 en donde se trata por el contrario de textos históricos que narran la historia de la Iglesia y tienen por ello una dignidad menor (más profana) que los primeros<sup>16</sup>.

Otros autores explican la distinción nominal y la preferencia de Lucas por la designación hebrea de la ciudad como una adaptación del autor de Lc-Ac al estilo sagrado de la Biblia griega (LXX), en donde los nombres semíticos acostumbran aparecer en dos formas diferentes: la hebrea (indeclinable) y la helenizada (declinable); por ej., 'Ἐδώμ-'Ἰδουμαία, Συχέμ-Σίκιμα. Así pien-

10. *Professor Harnack* 42.

11. *Die Quelle* 349.353.

12. *Les Deux Auteurs des Actes* 9-17.

13. *Ib.*, p. 13.

14. *Grammar* II 147s., § 60.

15. 'Ἰερουσαλήμ 273-276.

16. Sin embargo, Jeremias no aplica este criterio con regularidad, ya que para él, 'Ἰερουσαλήμ aparece en Lc por asimilación a los LXX y 'Ἰεροσόλυμα por simple olvido de Lucas; y en Ac (donde él se halla «ohne erkennbares Prinzip») parece vacilar entre motivos tradicionales e intenciones redaccionales (Cf. HAUSER, *Strukturen* 96, n. 104): «Im übrigen (es decir, aparte de Ac 21,1-17 en donde se puede fijar una regla precisa de distinción) spiegelt sich in der Apostelgeschichte im Wechsel zwischen den beiden Formen die Vielfalt und Verschiedenartigkeit der Herkunft der Lukas zur Verfügung stehenden Überlieferungen wider... Auf jeden Fall kommt darin [sc. in der App.] die geringere Dignität zum Ausdruck, die in den Augen des Lukas einer Kirchengeschichte in Vergleich zu einem Evangelium zukam», a excepción de Ac 1-7 donde «die Entstehung der Urgemeinde noch zur Offenbarungszeit gehörte» ('Ἰερουσαλήμ 276).

san Abel<sup>17</sup>, Lagrange<sup>18</sup> —quien remarca la tendencia de Lucas al arcaísmo y su gusto por la antigua ortografía consagrada— y Lohse<sup>19</sup>.

El grupo de autores más representativo del criterio histórico-literario completa el cuadro de interpretaciones, aduciendo sobre todo razones de tipo histórico-lingüístico. Según Heydler<sup>20</sup>, Lucas emplea Ἱεροσαλήμ en sus escritos porque en los documentos por él reunidos figuraba el nombre hebreo, usado habitualmente por personas que hablaban siríaco o bien el antiguo dialecto judío; y escribe en cambio Ἱεροσόλυμα cuando narra por propia cuenta, recurriendo por tanto a la forma que le era más familiar, especialmente en pasajes de transición a nuevos relatos y cuando introduce en la narración histórica personajes que hablan o entienden el griego<sup>21</sup>. Esta distinción se observa notoriamente —según él— en la estructura misma de Ac, cuya primera parte (1-16,10) es marcadamente tradicional, a diferencia de la segunda (16-28) en la que prima el elemento redaccional (= experiencia ocular del autor)<sup>22</sup>.

A esta visión de las cosas añade Bartlet<sup>23</sup> una nota «psychological or sympathetic»: Lucas se adapta instintivamente al espíritu de la situación y a la mentalidad de los actores y lectores<sup>24</sup>. Así, su uso de Ἱεροσαλήμ «is due to the strong tradition... charged with Hebrew sentiment...», empleando en cambio Ἱεροσόλυμα «when writing freely for his readers as Gentiles... (and) when telling a plain tale to his Gentile readers (without regard to the original 'atmosphere' of the actors)...»<sup>25</sup>. Por su parte, Zahn<sup>26</sup>, llama la atención acerca de la aparición del nombre hebreo en los discursos de Jesús y otros personajes que se dirigen a los judíos, y la utilización de la forma grecista en discursos destinados a un auditorio pagano y cuando habla el mismo Lucas<sup>27</sup>.

Los esfuerzos interpretativos de estos autores logran cristalizar, en 1910, en un estudio que ha influido notablemente en la investigación posterior del tema. Se trata de la solución propuesta por Schütz<sup>28</sup>: En Ac 8-28 existe una «regla firme» que permite distinguir claramente entre las dos formas nominales. Ἱεροσαλήμ aparece siempre que los que hablan o escuchan un

17. *Grammaire* § 10 m.

18. *Luc* 83.

19. *Zion-Jerusalem* 326. Lohse no encuentra, sin embargo, «eine sicher erkennbare Regel» para el uso de las dos formas nominales en Ac 8-28 (p. 327).

20. *Hierosolyma* 1-10.

21. *Ib.*, pp. 5s.

22. *Ib.*, p. 8.

23. *The Twofold Use of 'Jerusalem'* 157s.

24. *Ib.*, p. 158: «He [Luke] must have been a man of wonderfully fine literary and historical sense...»

25. *Ib.* p. 157.

26. *Einleitung in das NT II* 317s; *Die Apostelgeschichte* 35, n. 64.

27. No obstante, Zahn considera que en el relato lucano de la infancia de Jesús (Lc 1-2), Ἱεροσαλήμ y Ἱεροσόλυμα emergen «in regellosem Wechsel» (*Einleitung II* 318).

28. Ἱεροσαλήμ und Ἱεροσόλυμα im NT 169-187. Es (después de Harnack) el autor más citado por los estudiosos del problema.

discurso tienen como lengua materna el hebreo y/o arameo<sup>29</sup>; 'Ἰεροσόλυμα, en cambio, cuando se trata de personas de lengua griega, incluyendo al narrador de los Hechos<sup>30</sup>. Para Ac 1-7 y Lc 1-24 Schütz no encuentra, sin embargo, «regla fija»; explica la presencia del nombre hebreo en el Evangelio y en los primeros capítulos de Hechos recurriendo a Harnack: Lucas —en cuanto heleno— imita gustosamente el antiguo estilo sagrado de la Biblia<sup>31</sup>. La forma griega en Ac 1,4 es la introducción del cronista, mientras que en el Evangelio 'Ἰεροσόλυμα ha sido introducida «por influjo extraño» (copista)<sup>32</sup>.

Siguiendo las huellas de Schütz considera Schürmann<sup>33</sup> que en Lc y Ac aparece 'Ἰερουσαλήμ cuando Lucas depende de fuentes, hace hablar a un judío o en las palabras del Señor, y 'Ἰεροσόλυμα cuando hace hablar a un griego o escribe por cuenta propia. En el Evangelio, sin embargo, 'Ἰεροσόλυμα se debería sobre todo a un 'olvido literario' de Lucas. Esta es la solución propuesta también por Wanke<sup>34</sup>.

Tomando como punto de partida el análisis de los textos seguros (sin variantes) en los que emerge una u otra forma nominal en Ac, y optando por la lección 'Ἰερουσαλήμ en los casos dudosos, Elliott<sup>35</sup> establece como criterio de distinción el «estilo del autor»<sup>36</sup>, que pone 'Ἰερουσαλήμ en contextos en que un locutor judío se dirige a un público judío, o bien cuando sitúa el relato histórico en Palestina; y que usa 'Ἰεροσόλυμα cuando actúa como editor y/o cronista o bien cuando un personaje habla en griego a griegos<sup>37</sup>.

Por último, recientemente Bachmann<sup>38</sup>, partiendo de la antigua teoría de Heydler, ha hecho una extensa justificación del criterio histórico-literario, sobre la base de consideraciones estadísticas del uso lucano de los dos nombres (según la edición de Nestle). Para este autor, todos los pasajes de Lc-Ac en que aparece una de las formas nominales pertenecen bien a fragmentos narrativos («Erzählungsstücken» o «Narratio») o bien a discursos («Redestücke» u «Oratio») <sup>39</sup>. El uso de los dos nombres viene regulado

29. Aquí se incluyen también los personajes celestes y las comunicaciones en lenguaje directo.

30. SCHÜTZ, 'Ἰερουσαλήμ 181.187.

31. *Ib.* p. 177.

32. *Ib.*, p. 175.

33. *Die Sprache des Christus* 56-58; *Das Lukasevangelium* I 121; 142, n. 319.

34. *Die Emmauserzählung* 27.

35. *Jerusalem in Acts and the Gospels* 462-469.

36. *Ib.*, p. 465.

37. Aparte de este criterio general, Elliott hace un par de observaciones más acerca del comportamiento literario de Lucas en Ac: a) la forma hebrea del nombre es frecuente en Ac 1-7, debido a que el autor está narrando la historia de la Iglesia de Jerusalén; en cambio, en Ac 8-16 disminuye dicha frecuencia, porque moviliza el relato más allá de Jerusalén, en dirección del mundo judeo-gentil (Asia Menor); b) la forma grecista del nombre es reservada para la historia de Pablo y Festo y sus mutuos intercambios (Ac 16-28, excepto 28,17). Cf. *Jerusalem* 463.466.

38. *Jerusalem und der Tempel* 13-66.

39. *Ib.*, pp. 37.39.44.53. De las 89x que —según Bachmann— aparece Jerusalén en los escritos lucanos, 37 pertenecen a «Redestücke» (p. 37, n. 100).

por dos tesis o criterios exactos que se aplican por separado a cada conjunto y que siguen la línea de investigación que trata de distinguir entre Tradición y Redacción en la obra lucana<sup>40</sup>. Así, en las *partes narrativas* («Erzählungspartien») la presencia de Ἱεροσόλυμα es un indicio redaccional: Lucas escribe la forma más griega por cuenta propia o para introducir retoques en su material; Ἱερουσαλήμ, en cambio, es un indicio tradicional, es decir, un indicador de fuentes y adopción de material más primitivo por parte de Lucas<sup>41</sup>. En las *partes discursivas* («Redepartien») la aparición de ambas denominaciones depende más bien del «medio lingüístico» («Sprachmedium») al que hacen referencia<sup>42</sup>. En efecto, Ἱεροσόλυμα es la forma que emerge en discursos que suponen un locutor o un auditorio helenos; Ἱερουσαλήμ, en cambio, cuando se trata de discursos pronunciados en arameo o bien de una *oratio directa* dirigida en griego a un auditorio judío<sup>43</sup>.

### β) Criterio geográfico-religioso

Este criterio sigue en importancia al histórico-literario y se ha desarrollado a la par con éste. Establecido por Ramsay y ampliado después por Harnack, es el que en 1960 propugna todavía Young y, en parte, también —aún más tarde: 1973— Kudasiewicz, si bien con nueva formulación.

Los autores que sustentan esta interpretación se sitúan ante el problema de la variación nominal en un estadio exegético que podríamos llamar «pre-teológico», en el sentido de que tienen en cuenta no sólo las características histórico-literarias de la magnitud 'Jerusalén', sino también las *connotaciones religiosas* de la misma. En efecto, desde el punto de vista histórico, se da especial relieve al aspecto geográfico-político de la ciudad, es decir, su ubicación topográfica en el horizonte más amplio de Palestina y el Imperio Romano, así como a los contactos de tipo jurídico-administrativo de la misma con las instancias superiores del poder mundial. Desde la

40. *Ib.*, pp. 46.52s.61.

41. *Ib.*, p. 46.

42. *Ib.*, p. 61: «...in der Erzählung sei Ἱεροσόλυμα ein Indiz für die Hand des Redaktors Lukas wie Ἱερουσαλήμ für die Aufnahme überkommenen Materials, in Redepartien hingegen sei... das Sprachmedium für die Wahl der Namensform entscheidend...»

43. *Ib.*, p. 52: «Lukas setzt in aramäisch vorzustellender Rede Ἱερουσαλήμ, ebenso in griechisch zu denkender *oratio directa* in aller Regel dann, wenn das Auditorium sich weitgehend aus Juden oder dem Judentum als Judentum irgendwie Nahestehenden zusammensetzt; in allen anderen Fällen griechisch zu nehmenden Sprechens heisst es Ἱεροσόλυμα».

perspectiva religiosa, se insiste especialmente en el carácter hierático, sublime, santo, solemne, cultural y veterotestamentario de la capital de Palestina.

Según esta concepción, Lucas designaría con Ἱερουσαλήμ el significado religioso y con Ἱεροσόλυμα el aspecto geográfico-político de la ciudad<sup>44</sup>.

El primero en atribuir a Ἱεροσόλυμα un significado geográfico, y a Ἱερουσαλήμ un sentido hierático-hebraizante en los escritos lucanos, fue Ramsay<sup>45</sup>, quien subrayó además el valor histórico de esta distinción. Según él, la diferente tonalidad de Ac 1-15 (hebraizante y tradicional) y Ac 16-28 (helenizante y lucano) no es debida a motivos literarios (belleza artística y formal), sino a efectos históricos: Lucas se adapta a las fuentes escritas en hebreo e imita el griego bíblico de los LXX con el fin de mostrar, a través del mismo estilo de escribir, el desarrollo gradual de la Iglesia cristiana desde sus comienzos judíos. Es lo que intenta expresar también el autor de Ac con los dos nombres del Apóstol de las Gentes: Σαῦλος-Παῦλος<sup>46</sup>. Ramsay reconoce, sin embargo, que el criterio de distinción en Lc-Ac está en parte oscurecido por diversas causas, sobre todo por incertidumbre y posible corrupción del texto<sup>47</sup>.

Más desarrollado y elaborado aparece este criterio en Harnack<sup>48</sup>, quien encuentra una norma para distinguir ambos nombres de Jerusalén en Lc 1-24; Ac 1-7; 20-21 («Wirstücken» o «relato-en-nosotros»); 22-28, mas no en

---

44. Los autores suelen identificar sin más 'concepto religioso' y 'significado teológico'. Nosotros preferimos distinguirlos rigurosamente, por cuanto en realidad no son equivalentes. Cuando decimos que Jerusalén es un 'concepto religioso', queremos indicar con ello principalmente su cualificación veterotestamentaria de 'ciudad santa': centro teocrático del Judaísmo y lugar del Templo. Cuando hablamos, en cambio, de 'significado teológico' de la ciudad, nos referimos más bien a Jerusalén en cuanto centro de los hechos principales de la historia de la salvación: pasión, resurrección, apariciones, ascensión, pentecostés, comienzo del Evangelio y de la Iglesia. Sólo tenemos noticia de un autor que haya hecho valer esta distinción, a saber, KUDASIEWICZ, *Jeruzalem* 33: «Aspekty teologiczne związane z tym określeniem są o wiele bogatsze, niż to przypuszczali ci, którzy uznawali sakralność tego wyrażenia. Łukasz ustawia Jeruzalem w perspektywie historii zbawienia» («La dimensión teológica de este término [Jerusalén] es mucho más rica de lo que esperaban aquellos críticos que aceptaban el papel religioso (cultural) del mismo. Lucas sitúa Jerusalén en la perspectiva de la historia de la salvación»).

45. *Professor Harnack on Luke* 110-113; *The Oldest Written Gospel* 414s.

46. El primero describe la fisonomía hebrea del Apóstol; el segundo su condición de ciudadano del mundo grecorromano. Cf. *Professor Harnack* 113; *The Oldest* 415. Más ampliamente, en *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen*, Londres 1895, pp. 81-88.

47. Cf. *Professor Harnack* 111.

48. *Lukas der Arzt* 26, n. 1; *Die Apostelgeschichte* 72-76; *Ist die Rede...* 12. Harnack es el autor más citado por los críticos, en relación con el problema de la distinción nominal en la obra lucana.

Ac 8-21 (exceptuando los «Wirstücken»). Efectivamente, Lucas emplea el nombre hebreo en Lc 1-24; Ac 1-7; 20-21, porque depende de fuentes o porque cuadraba bien con la solemnidad de la escena, pero, sobre todo, porque narra la historia de Jesús y la de la comunidad primitiva, que tienen un carácter sublime y sagrado<sup>49</sup>. Utiliza allí mismo, en cambio, la forma helenística cuando no depende de fuentes y, de modo especial, en sentido geográfico o topográfico<sup>50</sup>. La presentación alterna de los dos nombres en Ac 22-28 depende más bien del *lugar* en el que el narrador se encuentra con su exposición histórica, no de las personas que hablan. Así, Lucas dice Ἱερουσαλήμ cuando Pablo habla de Jerusalén en Jerusalén, y Ἱεροσόλυμα cuando el Apóstol habla de Jerusalén en Cesarea y Roma<sup>51</sup>. Finalmente, Harnack establece un criterio general de distinción para Ac 8-28 (por contraste con Ac 1-7): Ἱεροσόλυμα es más frecuente que Ἱερουσαλήμ en estos capítulos, debido a que ya no se narra la historia primitiva («Urgeschichte») de la comunidad de Jerusalén<sup>52</sup>.

En tiempos posteriores, Plummer<sup>53</sup> y, sobre todo, Hastings<sup>54</sup> reafirman el significado religioso de Ἱερουσαλήμ y la connotación geográfica de Ἱεροσόλυμα, previstos ya por Ramsay y Harnack. En parte también, más recientemente, el profesor Rius-Camps<sup>55</sup>.

Particular mención merece el desarrollo moderno más importante del criterio geográfico-religioso, a saber, el estudio de De Young<sup>56</sup>. Se trata de un intento de solución de tipo «sincretista»<sup>57</sup> que pretende integrar a la vez en un todo orgánico los criterios histórico-literario y geográfico-religioso. En términos generales, Ἱεροσόλυμα sería en Lc-Ac el nombre común helenístico de Jerusalén, cuando no está implicado en ella más que el hecho de ser una ciudad, entre otras, del mundo romano<sup>58</sup>; Ἱερουσαλήμ, por el contrario, aparecería siempre que están presentes en el contexto del relato elementos hebreos (palabras de palestinos, atmósfera judía) y/o teológicos (conceptos religiosos o eclesiásticos)<sup>59</sup>. De un modo más concreto, Ἱεροσό-

49. Cf. *Die Apostelgeschichte* 74. No obstante, en la aparición de Ἱερουσαλήμ en Ac 21,11-13, Harnack incluye además otro motivo: la 'oratio directa' de las personas que ahí hablan (*ib.*).

50. *Ib.*

51. *Ib.*, p. 75.

52. *Ib.* A esta razón se sumaría otra, de orden estilístico: «[Lukas erzählt] im Anfang der Apostelgeschichte wiederum im Stil der historischen Bücher der Septuaginta, allmählich aber immer feineres Griechisch schreibt, jemehr seine Erzählung auf klassischem Boden heimisch wird» (cf. *Ist die Rede...* 12).

53. *Luke* 64.

54. *Prophet and Witness* 103-106.137, n. 1.

55. *La darrera pujada* 4, n. 6.

56. *Jerusalem in the New Testament* 12-27.

57. Kudasiewicz lo denomina «sistema sincretista», en cuanto que reúne elementos de otras soluciones propuestas, sin aportar nada nuevo y más bien complicando las cosas (cf. *Jerusalem* 24). De Young admite una variedad de criterios para la distinción de los dos nombres (cf. *Jerusalem* 14.16, n. 77, 17.25).

58. La forma Ἱεροσόλυμα no tiene —según él— connotaciones teológicas en todo el NT (cf. *Jerusalem* 27).

59. *Jerusalem* 22.25; BACHMANN, *Jerusalem* 42, n. 110, resume así el criterio establecido por De Young: Ἱερουσαλήμ = «palästinisch/theologisch»; Ἱεροσόλυμα = «hellenistisch/deskriptiv».

λυμα tendría en el tercer evangelio un significado geográfico-político y un carácter redaccional (contexto lucano); la forma Ἱερουσαλήμ correspondería más bien a contextos judío, religioso, eclesiástico y escatológico. En el libro de los Hechos, Lucas se adaptaría a las exigencias de su material, de donde resultarían no uno sino varios criterios de distinción: Ἱεροσόλυμα sería la forma nominal que emerge: *a)* cuando Lucas narra por cuenta propia; *b)* como indicación geográfica; *c)* cuando salen a escena personas que hablan o entienden el griego, o se recuerdan palabras de alguien que se expresa en griego; *d)* en el relato de hechos con entorno helenístico. Y a su vez, se usaría Ἱερουσαλήμ en los siguientes contextos: *a)* cuando se narran hechos acaecidos en medio judío o con sabor judío; *b)* en palabras de individuos que hablan arameo; *c)* en discursos directos del Señor o en comunicaciones (orales o escritas) de ciertos judíos palestinos; *d)* en contexto religioso o eclesiástico<sup>60</sup>.

#### γ) *Criterio redaccional-teológico*

Un número reducido de críticos ha introducido este criterio, en vista de que los dos anteriores no lograban dar razón convincente de la norma seguida por Lucas en el uso de los dos nombres de Jerusalén en sus escritos. Sólo tenemos noticia de dos autores que avanzan en esta dirección: Schneider y Kudasiewicz.

Uno y otro parten de una crítica general a los intentos de solución anteriores, y tratan de aplicar al problema de la distinción nominal el método de la «Redaktionsgeschichte» que indaga las intenciones literarias y teológicas de los escritores del NT. Estos son los resultados obtenidos por ellos: Lucas introduce Ἱεροσόλυμα en Lc-Ac por motivos literarios (atención y consideración hacia los lectores gentiles) y Ἱερουσαλήμ por razones teológicas (relato de hechos histórico-salvíficos).

En efecto, Schneider<sup>61</sup>, después de criticar brevemente las interpretaciones de Harnack, Hastings, Schmauch y Schütz y la teoría de las fuentes<sup>62</sup>, explica la preferencia de Lucas por la forma nominal abundante en los LXX como simpatía del evangelista por el lenguaje bíblico que le permitía expresar el rico y variado contenido histórico-salvífico de la ciudad santa, condensado especialmente en los acontecimientos de la Pasión, Re-

60. Al lado de De Young se podría citar también a Kudasiewicz, quien ve en Ἱεροσόλυμα un concepto geográfico-político y en Ἱερουσαλήμ un término religioso-teológico. Pero, si se tiene en cuenta el énfasis especial que este autor da al elemento teológico de Jerusalén, preferimos situarlo más bien en el criterio siguiente.

61. *Verleugnung* 196-203.

62. *Ib.*, p. 197.

surrección y primeros tiempos de la Iglesia<sup>63</sup>. Y en el uso de 'Ιεροσόλυμα ve él la forma utilizada corrientemente por los lectores helenísticos (y por la tradición evangélica), en atención a los cuales introduce y concluye sus obras con el nombre que les era familiar<sup>64</sup>. Además, la forma grecizada le sirve al autor de Hechos para aludir al tiempo presente en el que vive la Iglesia de su propia generación<sup>65</sup>. Lucas crea, así, con la forma 'Ιεροσόλυμα una especie de paréntesis o marco literario en el que introduce y hace patente al lector helenístico el significado histórico-salvífico de 'Ιερουσαλήμ: historia de Jesús y tiempo de la primitiva Iglesia<sup>66</sup>.

Por su parte, Kudasiewicz<sup>67</sup>, hace notar cómo los defensores del significado religioso de 'Ιερουσαλήμ en el tercer evangelio (Ramsay, Harnack, Young) no tienen en cuenta el hecho de que la dimensión teológica del término hebreo es mucho más rica que el simple papel religioso del mismo (historia sublime y santa) y que tampoco establecen de modo concreto el contenido teológico de dicho término, sino que se limitan a afirmaciones generales<sup>68</sup>. A partir de esta constatación, el exégeta polaco intenta llenar esta laguna, ofreciendo un estudio sumario de los principales contenidos teológicos incluidos por Lucas en el término semítico. Pero antes esclarece el sentido de 'Ιεροσόλυμα en Lc-Ac, que él ve desde una óptica meramente redaccional. 'Ιεροσόλυμα en el Evangelio es un término geográfico-político (ciudad administrativa de Palestina) introducido en atención a los lectores gentiles. Así mismo en los Hechos, donde Jerusalén es una ciudad, entre otras, del Imperio Romano<sup>69</sup>. El contenido teológico de 'Ιερουσαλήμ en el Evangelio se manifiesta en los cuatro contextos en que aparecen los pasajes que mencionan la ciudad con el término hebreo: a) litúrgico y veterotestamentario (lugar del Templo); b) salvífico (lugar de los hechos pascuales); c) religioso (centro del Judaísmo y objeto del castigo divino); d) eclesiológico (punto de origen de la actividad de la Iglesia)<sup>70</sup>. El libro de los Hechos es una continuación y desarrollo de los temas teológicos del Evangelio. Lo

63. *Ib.*, pp. 196-198; BOVON, *Luc le théologien* 181.

64. Por eso emerge 'Ιεροσόλυμα en Lc 2,22; Ac 1,4 y 25,7-28,17 (cf. *Verleugnung* 198; HAUSER, *Strukturen* 96, n. 104). Según Schneider, «Luk ist sich aber dessen bewusst gewesen, dass mit der Bevorzugung des biblischen Namens der Sprachgebrauch seiner hellenischen Leser und der der Evv-Tr verlassen wurde» (*ib.*).

65. Esta idea es menos explícita en el autor, ya que no explica el uso de 'Ιεροσόλυμα en cada caso; pero se puede deducir en cierto modo del contexto de su exposición. Cf. *Verleugnung* 196.203; BOVON, *Luc le théologien* 181.

66. *Verleugnung* 198.

67. *Nazwy Jeruzalem i Jerozolima* 17-36.

68. Cf. *Jeruzalem* 22.31.33.

69. *Ib.*, pp. 28-31.

70. *Ib.*, pp. 31-34. De estos contextos el más importante es el histórico-salvífico (Pasión-Misión): «W życiu Jezusa Jeruzalem stanie się widownią wydarzeń zbawczych: śmierci i zmartwychwstania. Ona będzie celem podróży Jezusa na święto Paschy. Podróżta będzie pod znakiem Męki. Za zabicie i odrzucenie Chrystusa, Jeruzalem zostaje ukarane» («En el tiempo de Jesús Jerusalén será la etapa de los hechos salvíficos, tales como su muerte y resurrección; será el destino de Jesús en la fiesta de Pascua. Este viaje será visto en la perspectiva de la Pasión inminente. Jerusalén es castigada por matar y rechazar a Cristo» [*Jeruzalem* 33]).

que ocurre en la historia de Jesús se repite y amplía en la historia de la Iglesia primitiva. La forma semítica del nombre emerge, por tanto, con estos significados: *a)* lugar de tribulación para los Apóstoles y discípulos (sufrimiento, persecución, muerte); *b)* lugar de testimonio cristiano (proclamación de la palabra de Dios; signos y prodigios); *c)* lugar del descenso del Espíritu Santo y de la manifestación de Jesús glorificado a los suyos; *d)* lugar de la Iglesia (santos, discípulos, apóstoles, ancianos, comunidad); *e)* lugar del Templo (oración, adoración, peregrinación); *f)* lugar habitado («habitantes de Jerusalén» como en los LXX)<sup>71</sup>.

#### δ) Criterio teológico

En la ya larga tradición exegética relativa al uso lucano de la doble denominación de Jerusalén, sólo han sido publicados (con un intervalo de 25 años) dos estudios propiamente «teológicos» sobre el tema, a saber, los de Schmauch<sup>72</sup> y De la Potterie<sup>73</sup>.

Estos críticos coinciden en cuestionar ante todo los principios histórico-literarios (fuentes, lenguaje, estilo) en los que se ha fundado principalmente hasta ahora de modo cuasidogmático la investigación de este difícil problema de variación nominal, proponiendo en su lugar una consideración exclusivamente teológica del mismo<sup>74</sup>. Según los citados autores, Ἱερουσαλήμ es un nombre sagrado que contiene un significado teológico positivo, mientras que Ἱεροσόλυμα representa la designación profana de la ciudad, con un acentuado sentido teológico negativo.

71. *Ib.*, pp. 34-36. Como en el Evangelio, también en los Hechos el significado principal de Ἱερουσαλήμ es el histórico-salvífico (Misión-Pasión): «Rola Jeruzolimy w historii Kościoła pierwotnego jest analogiczna do jej roli w historii Jezusa: ona jest punktem wyjścia Dobrej Nowiny, zgodnie z wolą Jezusa, lecz Jeruzalem podobnie jak odrzuciła Jezusa, odrzuca również Jego Apostołów i uczniów. Dobra Nowina odrzucona przez Jeruzalem zostanie poniesiona przez Pawła do Rzymu» («El papel de Jerusalén en la historia de la primitiva Iglesia tiene una analogía con el papel de Jerusalén en la vida de Jesús: es el punto de partida de la Buena Nueva, querido por Jesús mismo; y al rechazar a Jesús rechaza también a los apóstoles y discípulos. La Buena Nueva rechazada por Jerusalén es trasladada por Pablo a Roma» [Jeruzalem 35s]).

72. *Orte der Offenbarung* 83-93.

73. *Les deux noms de Jérusalem* 57-70.

74. SCHMAUCH, *Orte* 83: «Immerhin ist nach unseren bisherigen Ergebnissen schon zu fragen, ob für eine Begründung nur sprachliche Gesichtspunkte in Betracht kämen oder ob nicht vielmehr auch hier mit der Sache gegebenen theologische massgebend sein könnten»; De la POTTERIE, *Les deux noms de Jérusalem* 57: «Cela ne peut s'expliquer par l'influence des sources ou par des raisons purement stylistiques. L'explication est plutôt d'ordre théologique».

Efectivamente, Schmauch subraya cómo en los evangelios y en los Hechos la forma Ἱεροσόλυμα y el motivo de la Pasión aparecen estrechamente relacionados, en sentido negativo: Ἱεροσόλυμα designa la ciudad pagana, rebelde, hostil a Dios y a su plan salvífico, y representante del «mundo» (en el sentido peyorativo que le da S. Juan), abocada en cuanto tal a la ruina<sup>75</sup>. No ocurre lo mismo en el caso de Ἱερουσαλήμ, vinculada ciertamente al motivo de la Pasión, pero en sentido positivo, o sea, como lugar de realización de la salvación, destinado para ello por Dios mediante las profecías<sup>76</sup>; es, además, el lugar del Templo, de la unidad y continuidad de la revelación, y el punto de partida de la predicación cristiana. Jerusalén es la ciudad que conserva la tradición sagrada y que se realizará gloriosamente en cuanto «lugar de la salvación» («Ort des Heiles») y «lugar del Templo» («Ort des Heiligtums»)<sup>77</sup>. Ἱερουσαλήμ es, pues, el lugar elegido, que se mantiene a pesar de todas las resistencias<sup>78</sup>.

Apoyándose en la valoración negativa que hace Schmauch de Ἱεροσόλυμα, pero partiendo sobre todo de la distinción propuesta por Zorell<sup>79</sup>, De la Potterie estudia la cuestión en el tercer evangelio, reservando para otro artículo el examen del libro de los Hechos. Analiza el contexto en que aparece cada pasaje con una u otra forma nominal, a fin de determinar el papel preciso que desempeñan ambos nombres en el mismo. El resultado de su encuesta a los 27 lugares del tercer evangelio en que emerge la forma Ἱερουσαλήμ es el siguiente: «*Ierousalém* est la ville sainte, le lieu de l'accomplissement du dessein de Dieu, le lieu où Jésus réalise l'oeuvre du salut et où il continue jusqu'au bout à adresser aux Juifs un appel à la conversion»<sup>80</sup>. En cuanto al uso lucano de los 4 pasajes con Ἱεροσόλυμα, De la Potterie establece dos criterios de distinción: uno para Lc 2,22; 23,7, y otro para Lc 13,22; 19,28<sup>81</sup>. En los dos primeros, Jerusalén es una

75. *Orte* 84s: «In den Evangelien ist Ἱεροσόλυμα ... die Stadt des seltsamen Einzuges,... der das Leiden in ihr einleitet ...und es ist vor allem die Stadt, zu der hinaufzuziehen heisst, das Leiden wählen». Cf. p. 83: «... Ἱεροσόλυμα (wäre) nicht nur das heidnische, sondern das unheilige widergöttliche Jerusalem...der Repräsentant der Welt...»; y p. 93: «...die, die als gottfeindliche untergehen muss». Sólo en Lc 2,22.42 (prehistoria de Jesús) y en Ac 1,4 (prehistoria de la Iglesia) Ἱεροσόλυμα admitiría —según Schmauch— una valoración positiva (escenario de la infancia de Jesús y punto de partida de la predicación evangélica [cf. p. 84s]) o quizás neutra (magnitud en espera de una nueva cualificación). Con todo, el balance final es negativo: «...keine der Stellen mit Ἱεροσόλυμα (lässt) auf ein positives Verhältnis zwischen Jesus und der Stadt schliessen» (p. 85).

76. *Ib.*, p. 88: «Mit dem Namen Ἱερουσαλήμ verbindet sich allenthalben eine positive Bewertung dieser Stadt, sie ist der durch die Prophetie bestimmte Ort des Heiles...»

77. *Ib.*, pp. 88.90.93.

78. *Ib.*, p. 83: «...Ἱερουσαλήμ (bliebe) der durch allen Widerstand erhaltene, erwählte Ort».

79. *Lexicon Graecum Novi Testamenti* 607: «Haec forma hebraica indeclinabilis est magis sacra, altera graeca Ἱεροσόλυμα magis profana ac communis».

80. *Les deux noms de Jérusalem* 68. Véase también p. 57: «*Ierusalem* est un 'nomen sacrum': Luc s'en sert pour désigner la Ville sainte comme le lieu de la manifestation messianique et de l'accomplissement des événements du salut».

81. *Ib.*, p. 68: «Les deux autres textes (13,22; 19,28) s'expliquent tout autrement...»

*magnitud profana*, es decir, meramente geográfica (una ciudad de Palestina como las nombradas en Lc 1,26.39; 2,4) y política (lugar de contactos jurisdiccionales con Galilea). En los dos últimos se trata, en cambio, de la *ciudad culpable* que no ha reconocido a Jesús como su Señor y que, por tanto, es amenazada con el castigo. Así pues, Ἱεροσόλυμα en Lc es la «ville profane» (2,22; 23,7) y la «cité coupable» (13,22; 19,28)<sup>82</sup>.

### 3. CONCLUSIÓN

La visión panorámica de los principales intentos de solución del problema sobre la distinción entre Ἱεροσσαλήμ y Ἱεροσόλυμα en los escritos lucanos arroja estos resultados:

1. La evolución de estos estudios (que sigue una trayectoria que va desde la aplicación de la «crítica histórico-literaria» hasta la «interpretación teológica», pasando por la etapa de la «historia de la redacción») corresponde en líneas generales a la evolución histórica de los estudios lucanos, tomados en conjunto, que, partiendo de un período de investigación de tipo histórico-literario (y apologético) han ido dando mayor énfasis al aspecto redaccional-teológico<sup>83</sup>. Ahora bien, el descubrimiento propiamente dicho de la «teología de Lucas» es relativamente reciente (prácticamente de 1954 con la aparición de «Die Mitte der Zeit» de H. Conzelmann), hecho que podría explicar la acentuada tendencia de los críticos a abordar la temática de los dos nombres de Jerusalén desde una perspectiva casi exclusivamente histórico-literaria. En efecto, hasta 1956 no aparece el primer estudio teológico del problema (llevado a cabo por Schmauch)<sup>84</sup>, que resuena como una voz en el desierto hasta que en 1981 se hace eco de la misma De la Potterie.

Para la crítica literaria 'Jerusalén' es ante todo una magnitud geográfica y una pieza literaria (recurso estilístico) de Lc-Ac. De ahí que el estudio de las dos formas nominales no rebase, en esta concepción, el nivel puramente literario (a pesar de las consideraciones religiosas de algunos autores). En cambio, para los exégetas

82. *Ib.*, pp. 68.70. El autor parece hacer valer el criterio de Zorell para los dos primeros textos, y el de Schmauch para los dos últimos.

83. Cf. RASCO, *La teología de Lucas* 173-181.

84. Sin embargo, ya en 1936, Lohmeyer había puesto de relieve el significado teológico de Jerusalén en los escritos lucanos (Cf. *Galiläa und Jerusalem* 41-46.80.91 [esp. pp. 44.92]).

de la «teología de Lucas», 'Jerusalén' es más bien una magnitud teológica, es decir, una realidad cargada de significación histórico-salvífica, en función de la cual pone Lucas las connotaciones geográfico-literarias de la misma<sup>85</sup>. Según esto, la aparición simultánea de Ἱερουσαλήμ y Ἱεροσόλυμα en la obra lucana sólo puede explicarse a partir de presupuestos teológicos.

2. Los autores más influyentes en la historia de la exégesis de la variación nominal han sido sobre todo dos: R. Schütz, principal representante del criterio histórico-literario (modernamente seguido por Schürmann, Elliott, Bachmann), y A. Harnack, el mayor exponente del criterio geográfico-religioso (modernamente seguido por Hastings, Young y, en parte, también por Kudasiewicz).

3. La dificultad mayor para el hallazgo de una norma o regla definida de distinción entre ambos nombres resulta sobre todo de la forma más griega. En efecto, los autores estudiados disponen de diversos recursos para explicar con cierta coherencia la presencia de Ἱερουσαλήμ en Lc-Ac; no así cuando tratan de esclarecer el significado de Ἱεροσόλυμα. Esta forma helenizada se hace especialmente difícil de interpretar en Ac 8-28, 'piedra de escándalo' para todas las teorías.

## B. ORIENTACIONES

Teniendo en cuenta los resultados «insatisfactorios» de la crítica literaria (fuentes y estilo)<sup>86</sup> y las buenas primicias de una «teología de Lucas» en desarrollo creciente, se puede prever con cierta seguridad que los modernos intentos de solución del enigma de la doble denominación de Jerusalén que se muevan en el ámbito teológico, tendrán mayores probabilidades de éxito que aquellos otros que continúen recurriendo a los clásicos postulados de las teorías histórico-literarias o geográfico-religiosas<sup>87</sup>.

85. Esto se verá más claramente en el apartado sobre «Jerusalén en la geografía lucana».

86. No podemos detenernos aquí a hacer la crítica detallada de los principales intentos de solución dados al problema de la distinción nominal. Sin embargo, algunas indicaciones se irán haciendo al respecto a lo largo de estas «orientaciones». Observaciones críticas pueden hallarse en SCHNEIDER, *Verleugnung* 197; WANKE, *Die Emmauserzählung* 26s; De la POTTERIE, *Les deux noms de Jérusalem* 58s.

87. De todos modos, esta afirmación no se puede tomar en sentido absoluto, sino más bien en sentido intensivo, ya que —como se indicará después— estas teorías contienen elementos válidos que podrían ser asumidos por una perspectiva teológica.

Las «posibles pistas de solución» que aquí proponemos se inscriben precisamente en la nueva dirección exegética señalada.

### 1. *La situación crítica del texto*

La primera dificultad con la que tropieza el investigador de la distinción nominal es la de la inseguridad crítica del texto lucano. En efecto, los numerosos pasajes en que aparece uno u otro nombre en Lc y Ac pueden dividirse en dos grupos: textos *sin* y textos *con* variación manuscrita. En estos últimos, se trata de adiciones, omisiones o intercambios de una forma nominal por otra<sup>88</sup>. Sin embargo, a pesar de esta variación, es posible decidir en cada caso, con un grado elevado de probabilidad, cuál es la lección original<sup>89</sup>. Efectivamente, después de sopesar cuidadosamente las diversas razones en pro y en contra de uno u otro nombre en pasajes de Lc-Ac en que emergen ambas denominaciones, la mayor parte de los críticos consideran como forma elegida por Lucas (y por tanto como texto seguro) la que figura en cada uno de los 90 pasajes siguientes del Evangelio y de los Hechos<sup>90</sup>:

	Ἱεροσολήμ	
Lc		Ac
2,25.38.41.43.45; 4,9;		1,8.12bis.19; 2,5.14;
5,17; 6,17; 9,31.51.53;		4,5.16; 5,16.28; 6,7; 8,
10,30; 13,4.33.34bis;		26.27; 9,2.13.21.26.
17,11; 18,31; 19,11; 21,		28; 10,39; 11,2.22; 12,
20.24; 23,28; 24,13.18.		25; 13,27.31; 15,2; 20,
33.47.52.		22; 21,11.12.13.31;
		22,5.17.18; 23,11; 24,
		11; 25,3.

88. Pasajes con variación textual (importante o secundaria): Lc 2,38.42; 13,22; 18,31; 19,28; Ac 1,12a; 2,42.43; 8,14.25.27; 10,39; 11,2.22; 15,2.4; 16,4; 18,21; 19,1.21; 20,16.22.23; 21,4.15.17; 25,3.15.20.24; 26,20; 28,17. Cf. ELLIOTT, *Jerusalem* 464-469; BACHMANN, *Jerusalem* 27-35. Véanse además las ediciones críticas del NT de Bover y Nestle-Aland.

89. Cf. HARNACK, *Die Apostelgeschichte* 73, n. 1: «Die Handschriften variieren wohl, aber es lässt sich —von D ist abzusehen— doch mit höchster Wahrscheinlichkeit feststellen, welche Namensform Lukas in jedem einzelnen Fall gewählt hat»; BACHMANN, *Jerusalem* 33: «Nachdem sich somit... in all den Fällen, in denen die Textüberlieferung beide Formen des Namens Jerusalem aufweist, mit einiger Sicherheit eine Entscheidung zugunsten der einen oder der anderen Bezeichnung fällen liess...»

90. Estos pasajes corresponden a la edición de E. NESTLE-K. ALAND (edd.), *Novum Testamentum graece* (Stuttgart 251963).- El estudio más reciente sobre la situación textual de 'Jerusalén' en los escritos lucanos, sigue también esta edición (excepto para Ac 11,2). Cf. BACHMANN, *Jerusalem* 14, n. 4; 27-35.62.

<i>Lc</i>	Ἱεροσόλυμα	<i>Ac</i>
2,22; 13,22; 19,28; 23,7		1,4; 8,1.14.25; 11,27; 13,13; 15,4; 16,4; 19, 21; 20,16; 21,4.15.17; 25,1.7.9.15.20.24; 26,4.10.20; 28,17.

Puede ser útil la sugerencia de Elliott referente a iniciar el estudio de la distinción nominal partiendo primero de los textos seguros y siguiendo después con los que presentan variantes<sup>91</sup>.

## 2. Existencia de una distinción real

El segundo problema que se plantea al investigador es el de si Lucas distingue realmente (es decir, conscientemente) entre los dos nombres principales de Jerusalén.

Después de los numerosos estudios dedicados a la cuestión, se reconoce al menos que Lucas distingue consciente y deliberadamente entre uno y otro, a pesar de que no pueda precisarse con exactitud el contenido concreto de esa distinción. Algunos indicios avalan y abogan por un uso intencionado de los dos nombres:

a) Lucas adopta una posición crítica frente al uso constante de la forma helenizada en Marcos, su fuente inmediata<sup>92</sup>:

- la acepta una vez: Lc 19,28 // Mc 11,1;
- la omite cuatro veces: Lc 18,31 dif. Mc 10,32; Lc 19,45 dif. Mc 11,11.15; Lc 20,1 dif. Mc 11,27; Lc 23,49 dif. Mc 15,41;
- La cambia dos veces por Ἱεροσσαλήμ: Lc 6,17 dif. Mc 3,8; Lc 18,31 dif. Mc 10,33;
- añade por cuenta propia cuatro veces Ἱεροσσαλήμ al material de Mc: Lc 5,17; 9,31; 21,20.24.

91. Cf. ELLIOTT, *Jerusalem* 462.

92. Cf. JEREMIAS, Ἱεροσσαλήμ 276; RAMSAY, *Professor Harnack* 111s; KUDASIEWICZ, *Jeruzalem* 17-20. Con el fin de probar la tesis de que, en el tercer evangelio, Ἱεροσσαλήμ es un 'Quellenindikator', BACHMANN, *Jerusalem* 58s, supone que en Lc 6,17 «Lukas ersetze...nicht von sich aus das Ἱεροσόλυμα von Mk 3,8, sondern habe das Ἱεροσσαλήμ in einer aus den exklusiven Lukas-Matthäus-Berührungen erschliessbaren Traditionsvariante vorgefunden». La hipótesis de Bachmann es improbable, no sólo debido a la clara configuración 'lucana' del verso, en el que Mc 3,8 ha sido retocado (Cf. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium* 322), sino además a que Lucas ha introducido por cuenta propia en otros pasajes la forma Ἱεροσσαλήμ, sin depender directamente de ninguna fuente previa (por ej.: Lc 9,51.53; 10,30; 13,4.33; 17,11; 23,28; 24,13.18.33.47. Cf. KUDASIEWICZ, *Jeruzalem* 20).

b) Lucas emplea otros términos equivalentes a 'Jerusalén' como reguladores de su uso distintivo de 'Ιερουσαλήμ y 'Ιεροσόλυμα<sup>93</sup>. Especialmente 'Ιουδαία y πόλις le sirven para este fin. En efecto, en los pasajes en que aparece 'Ιουδαία (cuando es sinónimo de 'Jerusalén' y no de Palestina o la provincia de Judea)<sup>94</sup>, con ello Lucas intenta implícita o explícitamente dar relieve a un supuesto contenido significativo vinculado a las expresiones 'Ιερουσαλήμ y/o 'Ιεροσόλυμα en un determinado contexto de sus escritos. Así lo vemos por ejemplo en:

Lc 21,21	con relación a 21,20 ('Ιεμ).24 ('Ιεμ.)
Ac 11,1.29	con relación a 11,2 ('Ιεμ).22 ('Ιεμ.).27 ('Ιεμα.) <sup>95</sup>
15,1	con relación a 15,2 ('Ιεμ.).4 ('Ιεμα.)
21,10	con relación a 21,4 ('Ιεμα.).11-13 ('Ιεμ.)
28,21	con relación a 28,17 ('Ιεμα.) <sup>96</sup>

El mismo fenómeno se observa en el empleo de πόλις (=Jerusalén)<sup>97</sup>, por ejemplo en:

Lc 19,41	respecto de 19,28 ('Ιεμα.); 23,28 ('Ιεμ.)
23,19	respecto de 23,5 (ὄδε='Ιεμ.).7 ('Ιεμα.)
24,49	respecto de Ac 1,4 ('Ιεμα.).8 ('Ιεμ.)
Ac 4,27	respecto de Lc 23,7 ('Ιεμα.)

93. Llama la atención que ninguno de los estudiosos del problema de los dos nombres haya puesto de relieve la amplia y variada terminología utilizada por el autor de Lc-Ac para hacer referencia —con distintos matices— a la magnitud 'Jerusalén'. Indiquemos por orden alfabético las expresiones principales: αὐτή, 'Ιουδαία, 'Ισραήλ, πόλις, ὄδε. A éstas habría que añadir también los numerosos términos concernientes a Jerusalén en cuanto capital de Palestina y centro religioso del Judaísmo: ἀδελφοί, ἔθνος, ἔθνη πατρῶα, θυγατήρ ('Ιεμ.), ἱερόν (ναός, οἶκος, τόπος), 'Ιουδαῖοι, κατοικοῦντες ('Ιεμ.), λαός, ὁ νόμος Μωϋσέως καὶ οἱ προφῆται, πατέρες. Lucas no emplea el nombre Σιών.

94. Sobre el uso lucano del término 'Ιουδαία, véase BACHMANN, *Jerusalem* 67-131.

95. Vale la pena señalar la estructura del cap. 11:

V. 1: Ἦκουσαν δὲ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ οἱ ὄντες κατὰ τὴν 'Ιουδαίαν  
V. 2: ... ἀνέβη Πέτρος εἰς 'Ιερουσαλήμ ...

V. 22: Ἦκούσθη δὲ...τῆς ἐκκλησίας τῆς οὔσης ἐν 'Ιερουσαλήμ ...

V. 27: ... κατήλθον ἀπὸ 'Ιεροσολύμων προφῆται εἰς Ἀντιόχειαν

V. 29: ... τοῖς κατοικοῦσιν ἐν τῇ 'Ιουδαίᾳ ἀδελφοῖς

96. Véase la n. 94.

97. De las 160 veces que emerge esta palabra en el NT, únicamente 43x se refieren a la ciudad de Jerusalén (Mt 8/Mc 3/Jn 1/Lc 4/Ac 7/Heb 4/Ap 16); y de las 81x que aparece en los escritos lucanos, solamente 11x corresponden a Jerusalén (Lc 19,41; 22,20; 23,19; 24,49; Ac 4,27; 7,58; 12,10; 21,29.30; 22,3; 24,12). Cf. W. F. MOULTON-A. S. GEDEN, *A Concordance to the Greek Testament*, Edinburgh 1974, pp. 832-834.

- 7,58 respecto de Lc 13,22 (Ἰερμ.)  
 21,29.30 respecto de Ac 21,17 (Ἰερμ.).31 (Ἰερμ.)  
 22,3 respecto de Ac 22,5 (Ἰερμ.).17-18 (Ἰερμ.)  
 24,12 respecto de Ac 24,11 (Ἰερμ.)<sup>98</sup>

Posiblemente, los significados puramente geográfico-político y, en parte también, religioso de Jerusalén en Lc-Ac (asignados por varios autores a Ἱεροσόλυμα [el primero] y a Ἱερουσαλήμ [el segundo]), haya que trasladarlos más bien a los términos πόλις y Ἰουδαία.

c) Lucas distingue además entre los dos nombres del Apóstol de las Gentes: Σαῦλος-Παῦλος, como lo han hecho notar algunos autores. Según Ramsay, Lucas usa consciente y deliberadamente el primero para señalar el carácter hebreo del Apóstol, y el segundo para mostrar su condición de ciudadano del Imperio romano<sup>99</sup>. Más modernamente, Elliott, reserva el «Saúl hebraico» para designar al Apóstol perseguidor, establecido en Palestina, y el «Pablo helenístico» para presentar al misionero de los gentiles<sup>100</sup>.

En conexión con esto, nos parece significativo el hecho de que, en el momento en que Lucas introduce el cambio del nombre del Apóstol, alude simultáneamente al cambio del nombre de Jerusalén, resultando de ahí el siguiente encuadramiento literario:

Ac 12,25: Βαρναβᾶς δὲ καὶ Σαῦλος  
 ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλήμ ...  
 συμπαραλαβόντες Ἰωάννην ... Μάρκον

13,9: Σαῦλος δέ, ὁ καὶ Παῦλος...

Ac 13,13: ... οἱ περὶ Παῦλον  
 ἦλθον εἰς Πέργην τῆς Παμφυλίας. Ἰωάννης δὲ...  
 ὑπέστρεψεν εἰς Ἱεροσόλυμα.

98. Es llamativo el caso de Ac 12 (arresto y liberación de Pedro en Jerusalén). En este capítulo, la ciudad no es mencionada ni como Ἱερουσαλήμ ni como Ἱεροσόλυμα sino solamente como πόλις (v. 10) y Ἰουδαία (v. 19).

99. RAMSAY, *Professor Harnack* 113: «Luke consciously and deliberately uses the former to indicate the Apostle in his character as a Hebrew, the latter in his character as a citizen of the Graeco-Roman world». Véase además *supra*, n. 46. Por su parte, DEISSMANN, *Bible Studies* 313-317, explica el fenómeno de esta manera: «It is altogether a question of literary history...the historian uses the one or the other name according to the field of his hero's labours; from chap. 13,1 the Jewish disciple Σαῦλος is an apostle to the whole world» (p. 316). En la misma dirección, CADBURY, *The Book of Acts in History* 34; *Four Features of Lucan Style* 95. Véase, además, DE YOUNG, *Jerusalem* 12.

100. Cf. ELLIOTT, *Jerusalem* 464: «The latter [the Hebraic Sau] seems to be reserved for the persecutor and the Palestine based apostle; the former [the Hellenistic Paul] for the pro-Gentile traveller».

No obstante, la distinción de los dos nombres (de la ciudad y de Pablo) no parece obedecer tanto a razones de orden literario cuanto a motivos teológicos. Esto resalta, por ejemplo, en el tema de la «subida de Jesús a Jerusalén» en la «Sección Central» del tercer evangelio (Lc 9,51-19,44), paralela a la «Sección del Viaje» de Pablo a Jerusalén (Ac 19,21-21,26). En ambas secciones observamos dos pares de expresiones afines:

<i>Viaje de Jesús</i> Lc 13,22	<i>Viaje de Pablo</i> Ac 19,21
Καὶ διεπορεύετο ...	... ἔθετο ὁ Παῦλος
πορείαν ποιούμενος	ἐν τῷ πνεύματι ...
εἰς Ἱερουσόλυμα.	πορεύεσθαι
	εἰς Ἱερουσόλυμα ...
Lc 17,11	Ac 20,22
Καὶ ἐγένετο	... δεδεμένος ἐγὼ τῷ πνεύματι
ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτὸν	πορεύομαι
εἰς Ἱερουσαλήμ...	εἰς Ἱερουσαλήμ...
Lc 18,31	Ac 21,4
Ἴδου	... τῷ Παύλῳ ἔλεγον ...
ἀναβαίνομεν	μὴ ἐπιβαίνειν
εἰς Ἱερουσαλήμ...	εἰς Ἱερουσόλυμα.
Lc 19,28	Ac 21,12
Καὶ ...	... παρεκαλοῦμεν ἡμεῖς ...
ἀναβαίνων	τοῦ μὴ ἀναβαίνειν αὐτὸν
εἰς Ἱερουσόλυμα.	εἰς Ἱερουσαλήμ.

Ahora bien, es sabido que el tema del viaje o subida de Jesús (y Pablo) a Jerusalén está cargado de significado teológico, por tratarse de un *viaje a la Pasión*, al que se asocian íntimamente instrucciones a los discípulos de Jesús (y a las comunidades paulinas) acerca de su Misión en el mundo<sup>101</sup>.

101. El carácter teológico del motivo de la «subida a Jerusalén» ha sido subrayado de modo especial por los siguientes exégetas: J. A. T. ROBINSON, *Jesus and His Coming*, Londres 1957, p. 166, n. 3: «The use of ἀναβαίνω ...for 'going up' to Jerusalem is almost certainly charged with theological significance»; De YOUNG, *Jerusalem* 65: «Three passages (13:22; 17:11; 19:28) mention Jerusalem to maintain connection in the narrative, but even here, the more theological meaning of the journey to Jerusalem cannot be suppressed»; KUDASIEWICZ, *Jeruzalem* 31: «iwstąpić

Por otra parte, hoy casi ningún exégeta de la obra lucana pone en duda la existencia de una «teología de Jerusalén» en Lc-Ac<sup>102</sup>, ni desconoce tampoco la técnica de composición utilizada por el tercer evangelista en sus escritos, quien sabe orientar su rico arsenal literario enteramente al servicio de su proyecto teológico-catequético<sup>103</sup>.

### 3. Presupuestos metodológicos

No cabe duda que para la clarificación del problema que nos ocupa, ejerce un influjo decisivo la perspectiva desde la cual se abordan los estudios lucanos.

Desde la óptica teológica (que parece ser la correcta) intentaremos establecer algunos criterios para la interpretación de la variación nominal en Lc y Ac. Pero antes, es preciso explicitar los presupuestos metodológicos de la misma. En realidad, se haría difícil hallar y establecer dichos criterios, si no se llevara a cabo en primer lugar un amplio estudio del papel que desempeña la magnitud 'Jerusalén' en la *estructura literaria y teológica* de las principales secciones y perícopas individuales del Evangelio y los Hechos<sup>104</sup>, y si no se tuviera en cuenta, en segundo lugar, el enorme valor de la *construcción paralela de ambos libros*<sup>105</sup>.

---

do Jeruzalem' -ma dla Łukasza sens teologiczny (18,31)» («'subir a Jerusalén' (18,31) tiene una significación teológica para Lucas»). Ya vimos, por otra parte, cómo Schmauch y De la Potterie daban un sentido teológico positivo a 'Ιερουσαλήμ (=ciudad elegida, en la que el Mesías se manifiesta y realiza la obra salvífica) y un significado teológico negativo a 'Ιεροσόλυμα (=ciudad hostil a Dios y culpable de no haber reconocido al Mesías). Cf. *supra*, pp. 18s.

102. Remitimos para esto a la ponencia del prof. Bruno CORSANI, *Gerusalemme nell'opera lucana*, en la «XXVI Settimana Biblica Italiana» (Roma, sept. 15-19 de 1980). Resumen de la ponencia en el «Osservatore Romano in Italiano» (19-IX-80), p. 4.

103. Cf. W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlín 1971, p. 26: «...so stehen seine stilistischen und künstlerischen Fähigkeiten im Dienste seiner theologischen Einsicht».

104. Cf. De la POTTERIE, *Les deux noms de Jérusalem* 59s: «Car ce qui a manqué jusqu'ici, c'est une analyse exégétique de l'emploi lucanien des deux noms: quel rôle jouent-ils chaque fois dans leur contexte?».

105. Cf. KUDASIEWICZ, *Jeruzalem* 35: «Rzeczą znaną jest nawiązywanie do Ewangelii oraz kontynuacja i rozwijanie tych samych tematów teologicznych... Rola Jerozolimy w historii Kościoła pierwotnego jest analogiczna do jej roli w historii Jezusa...» («De importancia significativa es que ello [Ac] se refiere siempre al Evangelio, del que existe una continuidad y desarrollo de temas teológicos... El papel de Jerusalén en la historia de la Iglesia primitiva tiene una analogía con el papel de

En efecto, el contexto en que emerge, por ejemplo, la forma 'Ιεροσόλυμα en Ac 1-16 (Misión de la Iglesia primitiva) no es exactamente el mismo en que vuelve a aparecer la forma helenística en Ac 19-28 (Pasión de Pablo)<sup>106</sup>. Así mismo, la atención a los textos paralelos con uno u otro nombre es digna de notarse, por ejemplo en Lc 2,22 (// Ac 1,4); 9,51 (// Ac 19,21); 18,31s (// Ac 21,11); 23,1-25 (// Ac 25-26); 24,47 (// Ac 1,8).

Aparte de estos presupuestos que podríamos denominar «lucanos», habría que considerar también el *uso paulino* de los dos nombres de Jerusalén, ya que muy probablemente fue Pablo quien dio origen de modo inmediato a la distinción nominal que encontramos en los escritos lucanos. Lucas, en efecto, habría adoptado los criterios básicos seguidos por su maestro en las Cartas, adaptándolos (mediante una ampliación) a las nuevas circunstancias de las comunidades cristianas de su tiempo, en su mayoría de origen paulino<sup>107</sup>.

Este hecho ha sido observado correctamente por la mayoría de los críticos, quienes a menudo introducen (o al menos aluden) sus estudios de la distinción nominal en la obra lucana con un examen previo del empleo de 'Ιεροουσαλήμ-'Ιεροσόλυμα en las Cartas paulinas, intentando trasladar el uso paulino de los dos nombres a la praxis lucana<sup>108</sup>. Sin embargo, (exceptuando a Schmauch) explican el empleo de 'Ιεροσόλυμα en Gal 1,17.18; 2,1 como un término geográfico-político-narrativo, viendo en cambio en el uso de 'Ιεροουσαλήμ (Gál 4,25.26; Rom 15,19.25.25.31; 1Cor 16,3) la forma que expresa un concepto religioso-solemne-alegórico: la contraposición de la

Jerusalén en la vida de Jesús...»). En general, Lc y Ac podrían dividirse en tres grandes partes, con notables afinidades de vocabulario y contenido entre sí:

Lc (Jesús)		Ac (Comunidad)
1,1-2,52	Infancia	1,1-2,47
3,1-19,48	Ministerio	3,1-21,26
20,1-24,53	Pasión	21,27-28,31

106. Se trata evidentemente de acentos, no de esquemas rígidos.

107. Cf. De YOUNG, *Jerusalem* 16, n. 77: «If a choice is to be made, it seems most plausible, as W. M. Ramsay... suggests, that it was Paul who originated the policy of distinguishing between the two names, Luke, no doubt, developed and extended the criteria...» Pablo, sin embargo, pudo —en nuestra opinión— haberse inspirado a su vez en la costumbre de los antiguos escritores judeo-helenísticos, como podría deducirse del estudio de JEREMIAS, 'Ιεροουσαλήμ 274s. Además, H. CAZELLES, *Naissance de l'Église, secte juive rejetée?*, Paris 1968, p. 110: «... Son évangile (Lc) est destiné aux communautés grecques fondées par Paul...».

108. Así, Deissmann, Zahn, Ramsay, Harnack, Plummer, Schmauch, Hastings, De Young, Lohse, Kudasiwicz, Vanhoye, Jeremias, Elliott, Bachmann. Cf. SCHNEIDER, *Verleugnung* 197: «Das Problem der doppelten Namensform stellt sich für Lukas wie für Paulus. Die Lösungsversuche setzten meist bei Paulus ein». Un resumen crítico de estos intentos de solución se puede ver en BACHMANN, *Jerusalem* 21-27.41-44.

Jerusalén terrena con la celeste (Gál 4,25s) y el envío de la colecta de las Iglesias de la gentilidad a los santos de Jerusalén (Rom 15,25.26.31; 1Cor 16,3)<sup>109</sup>.

Estos «modelos de explicación» —que siguen un mismo esquema de base— no logran, sin embargo, dar razón del uso lucano de las dos formas nominales, no sólo porque el problema es más complejo en el *Corpus Lucanum* que en el *Corpus Paulinum*<sup>110</sup>, sino especialmente porque aceptan con demasiada facilidad crítica la tesis del significado geográfico de Ἱεροσόλυμα en la Carta a los Gálatas. La parcialidad e inconsistencia de esta tesis había sido ya puesta al descubierto por Schütz, quien hizo valer contra Ramsay y Harnack, que defendían el significado geográfico de Ἱεροσόλυμα en Gálatas, la aguda observación de que en Gál 1,17.18; 2,1, Pablo se refiere ante todo a su relación con los Apóstoles de Jerusalén, a quienes —en virtud de una revelación (Gál 2,2)— fue a ver, para darles cuenta del Evangelio que él predicaba a los gentiles; situación —según Schütz— de carácter tan solemne como la descrita en Rom 15,19, cuando Pablo traza las principales etapas de su ciclo misionero: desde Jerusalén hasta la Iliria<sup>111</sup>. Por otro lado, Schmauch, que valora negativamente el significado teológico de Ἱεροσόλυμα en el NT (=ciudad profana, hostil a Dios), explica el uso de Ἱεροσόλυμα en Gál como expresión de la actitud de reserva (y alejamiento) de Pablo respecto de Jerusalén<sup>112</sup>.

En cuanto a la utilización paulina de la forma menos griega, el primer teórico de la distinción nominal en el NT, Heydler, había puesto de relieve el significado ambivalente de Ἱεροουσαλήμ en Gál 4,25.26. En el primer pasaje, se trataba —según él— de la Jerusalén terrena o Israel según la

109. Rom 15,19 y 1Cor 16,3 plantean problemas a estos críticos, debido a que —a primera vista— estos textos parecen tener un significado geográfico (en cuyo caso, sería más apropiada la forma grecizada que la hebraizante); no obstante, salen al paso de esta objeción, poniendo de relieve el significado teológico de ambos pasajes (alusión a la Iglesia-madre de Jerusalén, centro de irradiación misionera). Así, De Young, Kudasiewicz, Jeremias y Elliott.

110. Cf. BACHMANN, *Jerusalem* 26s.41. Este autor opina además que, en vistas de la precariedad de las tesis que tratan de explicar el uso de las dos formas nominales en el *Corpus Paulinum*, intentará derivar él mismo directamente de Lucas un «Erklärungsmodell» propio (p. 44).

111. Cf. SCHÜTZ, Ἱεροουσαλήμ 178: «Nach der Theorie von Ramsay und Harnack soll an diesen drei Stellen [1,17.18; 2,1] Ἱεροσόλυμα wegen des zugrunde liegenden geographischen Sinnes stehen. Aber da ist von dem Verhältnis des Paulus zu den Aposteln in Jerusalem die Rede, zu denen er 2,1 laut einer Offenbarung hinaufzog, um sich mit ihnen über das Evangelium zu besprechen. Diese Situation ist mindestens ebenso feierlich wie diejenige in Rom 15,19, wo Ἱεροουσαλήμ in dem schlichten Bericht gebraucht ist, Paulus habe von Jerusalem und Umgegend an bis nach Illyrikum das Evangelium gebracht». La misma observación ha sido hecha recientemente por BACHMANN, *Jerusalem* 21: «...bei der Schilderung des Verhältnisses des Apostels zur Jerusalemer Gemeinde aber dreimal (1,17.18; 2,1) Ἱεροσόλυμα benutzt (wird)». Cf. también p. 25.

112. SCHMAUCH, *Orte* 83s: «Wie kommt es, dass Paulus in dem Galaterbrief für die Bezugnahme auf sein Fernbleiben von Jerusalem Ἱεροσόλυμα gebraucht...? ...abgesehen von drei Stellen im Galaterbrief, in denen Paulus ausdrücklich seine Zurückhaltung gegenüber Jerusalem zum Ausdruck bringt...»

carne, mientras que en el segundo se haría alusión a la Jerusalén celeste, cuyo nombre no puede ser grecizado debido a su carácter eterno<sup>113</sup>.

Modernamente ha sido subrayada la caracterización positivo-negativa de Ἱερουσαλήμ en el *Corpus Paulinum*. Según De Young y Kudasiwicz, el nombre hebreo de la ciudad sirve para designar tanto la Iglesia-madre de Jerusalén (con la que Pablo está en comunión) como el Judaísmo legalista, al que Pablo se opone con vehemencia<sup>114</sup>.

Todo lo anterior señala, en definitiva, la necesidad de establecer una *distinción teológica* de los dos nombres también en los escritos paulinos, que supere el estrecho molde geográfico-religioso de la interpretación corriente y que posibilite un mejor esclarecimiento del uso lucano de ambos términos.

#### 4. Posibles criterios de distinción para Lc-Ac

Como ya lo hicimos notar, estos criterios pueden difícilmente ser determinados, si no se captan primero los principios rectores de la teología lucana de Jerusalén. Estos pueden condensarse en los siguientes términos: Todo lo que Lucas parece haber querido enseñar a sus lectores acerca de la realidad 'Jerusalén', puede resumirse en dos términos de amplio espectro teológico: «Pasión» y «Misión». En efecto, la vida de Jesús, descrita en el tercer evangelio, aparece como un continuo caminar *hacia Jerusalén*, lugar de su Pasión gloriosa; y el libro de los Hechos describe a su vez el camino del Evangelio y la Iglesia *desde Jerusalén* hasta «los confines del mundo».

El autor de ambos libros se toma realmente en serio esta estructura básica («hacia Jerusalén» - «desde Jerusalén») con la que intenta expresar *una sola idea* fundamental: Jerusalén es la ciudad del cumplimiento histórico-salvífico<sup>115</sup>. «Pasión» y «Misión» constituyen, pues, dos momentos internos de un mismo acontecimiento: la realización histórica de la salvación.

113. HEYDLER, *Hierosolyma* 9. La misma contraposición entre la 'Jerusalén de ahora' y la 'Jerusalén de arriba' es destacada por SCHMAUCH, *Orte* 83.89.

114. Cf. De YOUNG, *Jerusalem* 14s.26; KUDASIEWICZ, *Jeruzalem* 26.

115. Cf. SCHNEIDER, *Verleugnung* 196: «Jesu Lebensweg ist konsequent als Weg nach Jerusalem gezeichnet, wo sich in Passion und Erhöhung sein Schicksal vollendet (Lk). Der Weg des Evangeliums beginnt ebenso konsequent in Jerusalem und geht von dort aus 'ungehindert' (Apg 28,31) 'bis ans Ende der Erde' (Apg 1,8). Jerusalem steht damit in der Mitte der lukanischen Darstellung der Heilsgeschichte. Dieses 'nach Jerusalem' und das 'von Jerusalem aus' hat Lukas nachdrücklich zur Geltung gebracht... Jerusalem ist für Lukas ein in besonderer Weise theologisch gefüllter Begriff, ist die Stadt heilsgeschichtlicher Erfüllung».

Ahora bien, en cuanto ciudad de la Pasión de Jesús, Jerusalén se convierte al mismo tiempo en ciudad de la que parte la Misión universal de los discípulos de Jesús<sup>116</sup>. Con todo, se trata más bien de acentuaciones, ya que, mientras Jesús camina hacia la Muerte, instruye a sus discípulos acerca de su futura misión en el mundo. Y viceversa, cuando los apóstoles y discípulos difunden el Evangelio en y fuera de Palestina, se ven obligados a sufrir constantemente persecuciones y padecimientos de parte de los judíos (y paganos), especialmente de los de Jerusalén. En el Evangelio de Lucas 'Jerusalén' es, pues, ante todo, «Pasión-Misión», y en el libro de los Hechos «Misión-Pasión».

Como ciudad de la Pasión y la Misión, Jerusalén tiene dos caras: una positiva y otra negativa<sup>117</sup>. *Positivo* es el hecho de haber sido el lugar elegido por Dios para la consumación de la obra redentora del Mesías<sup>118</sup> y el comienzo de la evangelización de las naciones; positivo también el hecho de simbolizar la continuidad histórico-salvífica entre Israel y la Iglesia, así como la existencia autónoma de la Iglesia respecto del Judaísmo<sup>119</sup>. *Negativo*, en cambio, el fenómeno del rechazo violento del Mesías por el Judaísmo obstinado e incrédulo (en complicidad con los paganos), que ocasiona la ruina de la Jerusalén histórica; negativo también el fenómeno de apego de la Iglesia primitiva a las instituciones caducas del Judaísmo y su resistencia primera a independizarse de la Sinagoga<sup>120</sup>, aspectos (los

116. Cf. SCHNEIDER, *Verleugnung* 203: «Jerusalem als Stadt des Todes Jesu wird zugleich Stadt des Startes der weltweiten Verkündigung' (Trilling). Der 'Exodus' Jesu in Jerusalem enthüllt sich als Anfang des Heils für alle Völker».

117. Sobre las dos caras o aspectos de Jerusalén (el positivo y el negativo) HASTINGS *Prophet and Witness* 106: «one may say that Jerusalem has a double character in St. Luke's thought...»; P. SIMSON, *The Drama of the City of God: Jerusalem in St. Luke's Gospel* en: M. R. RYAN (ed.), *Contemporary New Testament Studies*, Minnesota 1965, pp. 224-237; SCHMAUCH, *Orte* 83.90; SCHNEIDER, *Verleugnung* 203; CORSANI, *Gerusalemme nell'opera lucana*: «ORI» (19-IX-80), p. 4.

118. Aspecto subrayado por el P. CIPRIANI en el diálogo con el prof. CORSANI, durante la «XXVI Settimana Biblica Italiana».

119. Cf. SCHNEIDER, *Verleugnung* 203; CORSANI, *Gerusalemme nell'opera lucana*: «ORI» (19-IX-80), p. 4. Lucas deja entrever además la futura significación positiva de Jerusalén al final de los tiempos (cf. Lc 13,23-30.35; 21,20-24; Ac 1,6s; 3,19-21). Mons. MARTINI llamó la atención justamente —en el diálogo con el prof. Corsani— sobre este aspecto.

120. Cf. H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen 1964, p. 125: «Reise, Passion, Schuld der Juden und (von da zu verstehen!) Geschick der Stadt bilden einen festen Komplex»; SIMSON, *Drama* 234: «Behind Jesus' passion, the shadow of another passion stands out: the passion of Jerusalem». Sobre la temática concerniente a 'separación entre Iglesia y Sinagoga', véase S. G. WILSON, *The Gentiles, and the Gentile Mission in Luke-Acts*, Cambridge 1973, p. 230;

dos últimos) que Lucas no remarca, sin embargo, al menos de modo más explícito, ya que le interesaba sobre todo dar relieve a la idea positiva de la continuidad entre Israel y la Iglesia.

Esta situación dramática (Pasión-Misión, Continuidad-Discontinuidad) y paradójica (Positividad-Negatividad) de Jerusalén puede dar cuenta, quizás, de la complejidad del problema de la distinción nominal en Lc-Ac, y puede ayudar a comprender la tendencia de algunos autores modernos a no ceñirse a un solo criterio o norma, sino a recurrir más bien a una variedad de criterios a la hora de interpretar el significado lucano del nombre hebreo y griego de Jerusalén<sup>121</sup>.

En la historia de la exégesis de los dos nombres se hallan dispersos algunos de los diferentes elementos indicados más arriba acerca de la magnitud 'Jerusalén' en los escritos lucanos: Heydler, por ejemplo, hizo notar el fenómeno de la íntima conexión entre el movimiento de separación del Cristianismo de la Sinagoga y el incremento de la tonalidad griega del lenguaje de los evangelios<sup>122</sup>. Ramsay, por su parte, explicó la diferencia percibida entre el tono hebraizante de la primera mitad de los Hechos (con predominio de Ἱεροσολήμη) y el estilo más genuinamente griego y lucano de la segunda (con predominio de Ἱεροσόλυμα) como algo debido no a motivos artísticos, sino a efectos históricos: Lucas quería mostrar con esta variación estilística la evolución gradual de la Iglesia primitiva desde sus más prístinos comienzos judíos<sup>123</sup>.

En la misma dirección se movió también Harnack, que observó cómo la forma Ἱεροσόλυμα era más frecuente en Ac a medida que el relato se alejaba de la historia de la primitiva comunidad de Jerusalén<sup>124</sup>. Más tarde,

---

J. C. O'NEIL, *The Theology of Acts in its Historical Setting*, Londres 1970, p. 74.

121. Cf. RASCO, *La teología de Lucas* 123: «Posiblemente el problema es más complejo y Lucas no parece emplear el término de la misma manera en el Evangelio y en los Hechos»; De YOUNG, *Jerusalem* 16, n. 77: «...his [Luke's] usage of the two names shows a greater variety of reasons for the choice». Cf. *Ib.* p. 17: «In Acts we can detect a variety of reasons and circumstances...that led to his [author's] selection of one name and then to the other»; KUDASIEWICZ, *Jeruzalem* 35: «Jeruzalem w Dziejach Apostolskich, podobnie jak w Ewangeliu, zawiera w sobie liczne skojarzenia teologiczne» («Tanto en Hechos como en el Evangelio Jerusalén es empleada de varios modos teológicos»).

122. HEYDLER, *Hierosolyma* 5: «Je mehr sich das Christentum von der Synagoge und der jüdischen Lebensart löste, desto mehr nahm die griechische Färbung der Evangelien sprache zu».

123. RAMSAY, *Professor Harnack* 110-113 (Cf. SCHÜTZ, Ἱεροσολήμη 171).

124. HARNACK, *Die Apostelgeschichte* 75: «Offenbar wird Ἱεροσόλυμα häufiger [in c. 8-28], seitdem nicht mehr die Urgeschichte der Gemeinde von Jerusalem zu erklären ist, und zuletzt, obgleich sich die Darstellung wieder auf dem Boden Palästinas bewegt, wird Ἱεροσολήμη sogar seltener als Ἱεροσόλυμα». También ELLIOTT, *Jerusalem* 463: «viii.1 [Ἱεροσόλυμα] can also be considered as an editorial

al proponer Couchoud y Stahl su teoría de los dos autores de Ac, hicieron notar el hecho de que la forma Ἱερουσαλήμ era utilizada por el «panegirista de los Apóstoles» cuando quería narrar la historia legendaria y dorada de los Apóstoles, o bien, subrayar la vinculación de Pablo a los mismos; mientras que otro autor, el «narrador de la odisea de Pablo», usaba Ἱεροσόλυμα para contar la historia de los helenistas y de Pablo<sup>125</sup>.

Entre los autores modernos, especialmente Schmauch, De la Potterie y Corsani, han hecho resaltar la doble fisonomía (positivo-negativa) de Jerusalén en la obra lucana, asociando (excepto Corsani) el aspecto positivo a Ἱερουσαλήμ y el negativo a Ἱεροσόλυμα<sup>126</sup>. Finalmente, Schneider ha dado especial relieve al binomio 'Pasión-Misión' en los escritos lucanos<sup>127</sup>.

En la distinción de los dos nombres, Lucas no parece atenerse, en nuestra opinión, a una «norma rígida» unilateral, que le impidiera expresar la riqueza significativa de 'Jerusalén', ni tampoco a una «variedad de criterios» dispares que dejaran un amplio margen a la arbitrariedad. Más bien, con el uso diferenciado de los nombres hebreo y griego de Jerusalén, se ha esforzado por ofrecer a sus lectores una visión objetiva de los diversos matices teológicos de Jerusalén, magnitud por ellos conocida fundamentalmente en su dimensión judía y cristiana. Para ello emplea ciertamente una u otra forma nominal en diferentes contextos, pero controla hábilmente esta gama de significados refiriéndolos todos a un criterio general que le sirve de «pauta de elección» tanto en Lc como en Ac.

Este criterio es exclusivamente teológico (=histórico-salvífico), ya que se trata de la concepción de Jerusalén como *lugar de la Pasión y la Misión de Jesús y sus discípulos*<sup>128</sup>, marcado profundamente

---

passage, in which our author prepares the ground for the new material in chapters viii-xv where the church spreads outside Jerusalem».

125. COUCHOUD-STAHN, *Les deux auteurs des Actes* 11: «La forme *Hiérosolymes* est liée fortement à l'*histoire* de Paul [cf. p. 12: à l'*histoire* des *hellénistes* et de Paul]: p. 13: «[Los pasajes con Ἱερουσαλήμ] sont en rapport direct avec l'*histoire* légendaire [la légende dorée] des Apôtres».

126. Véase supra, pp. 146-148 y p. 155, n. 104. CORSANI, *Gerusalemme nell'opera lucana*: «ORI», p. 4, clasifica todos los textos que nombran Jerusalén en Lc-Ac en dos grupos: «Si può aggiungere una duplice serie di testi, una delle quali presenta Gerusalemme in chiave positiva, l'altra in chiave negativa».

127. Cf. SCHNEIDER, *Verleugnung* 196: «Dieses 'nach Jerusalem' [Passion] und das 'von Jerusalem aus' [Mission] hat Luk nachdrücklich zur Geltung gebracht». También O'NEILL, *Acts* 177: «[La unidad de la obra lucana viene dada por] the movement up to Jerusalem [Lk], and from Jerusalem to Rome [Acts]».

128. Cf. E. RASCO, *Hans Conzelmann y la «Historia Salutis» en Gregorianum* 49 (1965) 286-319, p. 292: «Conzelmann acentúa la función eclesiológica y cristo-soteriológica que juega en la obra lucana la ciudad en la que deben morir los profetas y de la que parte 'el principio' de la Iglesia»

por una realidad negativo-positiva: ciudad de muerte y vida, de ruina y salvación, de dependencia y autonomía<sup>129</sup>.

En efecto, los 90 textos de Lc y Ac en que emerge Jerusalén, sea como Ἱερουσαλήμ o como Ἱεροσόλυμα, se pueden clasificar en dos contextos generales (Pasión y/o Misión) y ser leídos en doble clave (positiva y/o negativa)<sup>130</sup>. Sin pretender una exactitud matemática —ajena al texto lucano—, proponemos la siguiente clasificación esquemática de los textos:

a) Ἱερουσαλήμ en el Evangelio<sup>131</sup>

α) Contexto de Pasión

i) *En clave positiva* ('en Jerusalén'): Jerusalén como escenario escogido por Dios para los acontecimientos pascales (pasión, muerte, resurrección, apariciones, ascensión, pentecostés): 2,41.43; 4,9; 9,31.51.53; 13,33; 17,11; 18,31; 24,13.18.33.49-52<sup>132</sup>.

ii) *En clave negativa* ('por Jerusalén')<sup>133</sup>: los Judíos (esp. los habitantes de Jerusalén), responsables de la muerte de Jesús y merecedores por ello del castigo divino ('pasión de Jerusalén'): 5,17; 10,30; 13,4.34-35; 19,11; 21,20.24; 23,28.

β) Contexto de Misión

i) *En clave positiva* ('desde y hacia Jerusalén'): Lugar o punto de partida de la evangelización de judíos y gentiles (siendo primeros destinatarios del mensaje los judíos de Jerusalén);

129. Cf. E. BARCENA, *La ciudad de los 70 nombres*, en C. BARATTO (ed.), *Jerusalén 70. Diecinueve siglos después de su destrucción*, Jerusalén 1970, p. 27: «La Ciudad del Dios Grande, la Ciudad del Gran Rey, la Ciudad de la Paz, la Santa, se levantará siempre, como el Ave Fénix, de sus cenizas, porque Dios la tiene ahí como testimonio no sólo de ruina y de castigo, sino también, y sobre todo, de Redención...»

130. Incluso aquellos pasajes que tienen un significado religioso (por ej., Ac 8,27; 24,11) o a primera vista geográfico (por ej., Lc 2,25; Ac 2,5), se inscriben en realidad en los contextos teológicos señalados.

131. Según KUDASIEWICZ, *Jeruzalem* 31-33 (el único autor que ha explicitado el contenido teológico de Ἱερουσαλήμ en el tercer evangelio), el nombre hebreo de la ciudad aparece en cuatro contextos diferentes: a) litúrgico y veterotestamentario; b) salvífico; c) religioso; d) eclesiológico.- De la POTTERIE, *Les deux noms de Jérusalem* 57.68, subraya, según vimos, el contexto mesiánico-salvífico de la forma hebrea en Lc.

132. A este significado se podrían sumar también los textos que aluden al tema de la «redención de Jerusalén» (2,25.38 [cf. 24,21]; 21,24 [cf. 13,35b]). Las referencias a Jerusalén de Lc 2 tienen carácter proleptico: CONZELMANN, *Mitte* 69, n. 5: «...Zwischen dieser [der Vorgeschichte] und der Passion bestehen ja reichliche Beziehungen...»; R. LAURENTIN, *Jésus au Temple*, Paris 1966, p. 88: «Les deux épisodes [Lc 2,22-40 y 2,41-52] sont visiblement orientés vers un troisième: la Passion qui achève l'Évangile».

133. Cf. CONZELMANN, *Mitte* 125: «Nicht nur in, sondern durch Jerusalem kommen die Propheten um».

centro misionero-eclesial; comunidad primitiva en continuidad con Israel (judeo-cristianismo): 2,25.38 (cf. 24,21).45; 6,17; 17,11; 19,11; 24,33.47.52<sup>134</sup>.

ii) *En clave negativa* ('en o dentro de Jerusalén'): Coexistencia y vinculación de la comunidad primitiva con el Judaísmo institucional: 24,52-53<sup>135</sup>.

b) Ἱεροσόλυμα en el Evangelio<sup>136</sup>

α) *Contexto de Pasión*

i) *En clave positiva* ('en Jerusalén'): El Templo de Jerusalén, lugar de la ofrenda voluntaria de la vida de Jesús por obediencia a la voluntad salvífica de Dios: 2,22; 13,22(-32)<sup>137</sup>.

ii) *En clave negativa* ('por Jerusalén'): Los paganos, instrumentos y cómplices de los judíos en la ejecución de la muerte de Jesús: 13,22(-31); 23,7<sup>138</sup>.

134. El giro idiomático ὑποστρέφω εἰς Ἱερουσαλήμ es un tecnicismo lucano referente a Jerusalén como punto de partida histórico-salvífico de la Misión eclesial. Obsérvese además la 'inclusión' que forman 2,45 y 24,52, así como la significación positiva del Templo en el contexto de 2,25.38 y 24,52. Cf. GRUNDMANN, *Lukas* 454 (com. a 24,53): «Im Tempel begann Lukas sein Evangelium... Im Tempel beschliesst es er; dort ist die Schar der Jünger versammelt, die das neue Israel repräsentiert...»

135. Ac 2,46s // Lc 24,53. Cf. J. SCHMID, *El Evangelio según san Lucas*, Barcelona 1968, (com. a 24,53): «...La separación exterior del verdadero Israel espiritual del judaísmo y su culto no debía tener lugar sino hasta más tarde y sólo de manera progresiva...»; N. GELDENHUYS, *Commentary on the Gospel of Luke*, Londres 1956 (com. a 24,53): «Although the New Dispensation had already been inaugurated, it was only by gradual stages the Holy Spirit taught them the lesson of freedom from the old forms of temple worship...»

136. Así como Ἱερουσαλήμ posee una significación teológica variada, así también Ἱεροσόλυμα, aunque la mayoría de los autores pasen por alto este hecho.

137. El tema de la dialéctica entre 'necesidad histórico-salvífica' y 'libertad humana' está bien presente en los escritos lucanos, especialmente en la historia de la Pasión de Jesús y de Pablo; tema que tiene mucho que ver con la idea del 'auténtico culto cristiano', entendido —según parece— por Lucas en sentido paulino (Rom 12,1). Cf. PLUMMER, *Luke* 64; LAGRANGE, *Luc* 83.

138. Herodes y Pilato representan en la Pasión a los paganos. Lucas da especial relieve al hecho de que la muerte de Jesús fue obra conjunta de judíos y paganos (Cf. Ac 4,25-28. Véase SCHNEIDER, *Verleugnung* 202, n. 229), a pesar de acentuar la culpa de los judíos. Este dato parece tener una motivación teológica: todos los hombres son responsables de la muerte de Cristo; por eso participan todos también de su redención. La culpa de Herodes y Pilato en la Pasión de Jesús según Lucas, ha sido subrayada con particular énfasis por V. E. HARIOW, *The Destroyer of Jesus. The Story of Herod Antipas Tetrarch of Galilee*, Oklahoma City 1954, pp. 229-242. Por lo que respecta a los padecimientos de Pablo, HAUSER, *Strukturen* 148s, ha hecho notar la responsabilidad de judíos y paganos en los mismos. Cf. además K. H. SCHEKLE, *Jerusalem und Rom in Neuen Testament*, en *Wort und Schrift*, Düsseldorf 1966, p. 127: «So steht der Christus und mit ihm seine Gemeinde zwischen Jerusalem und Rom, von beiden ausgestossen und doch beider Herr». En esta perspectiva negativa, la forma Ἱεροσόλυμα podría designar también el carácter 'profano' de Jerusalén (después de la muerte de Cristo), en el sentido indicado por CONZELMANN, *Mitte* 125: «Indem sie [die Juden] Tempel und Stadt in ihrer Gewalt haben, machen sie beide zur

β) *Contexto de Misión*

- i) *En clave positiva* ('hacia Jerusalén'): La Iglesia cristiana (helenocristianismo) y su autonomía frente al Judaísmo; preanuncio de la evangelización de los gentiles: 2,22; 13,22(-30); 19,28<sup>139</sup>.
- ii) *En clave negativa* ('fuera de Jerusalén'): Ruptura y separación de la Iglesia cristiana del Judaísmo institucional (abandono y alejamiento del Judaísmo en la historia de la salvación)<sup>140</sup>: 13,22(-35); 19,28.

c) Ἱεροσολήμ en los Hechos<sup>141</sup>α) *Contexto de Pasión*

- i) *En clave positiva* ('en Jerusalén'): Jerusalén en cuanto lugar elegido por Dios para los acontecimientos pascales de Jesús y sus discípulos (pasión/persecución, resurrección, apariciones, ascensión, pentecostés): 1,8.12bis; 2,5.14; (7,58); 10,39; 11,2; (12,10); 13,27.31; 20,22-23; 21,11.12.13; 22,17.18; 23,11; 24,11<sup>142</sup>.

profanen Grösse. In der Zukunft haben daher beide keine Heilsfunktion mehr». Idea que recoge SCHNEIDER, *Verleugnung* 202, en estos términos: «Jerusalem hat selbst seine Erwählung zerstört, indem es Jesus tötete. Seitdem sind Tempel und Stadt unrechtmässig im Besitz der Juden. Sie werden 'beide zur profanen Grösse'...». Este significado se haría más patente en Ac 28,17: Cf. KUDASIEWICZ, *Jeruzalem* 31: «...używając tej formy zamierzał podkreślić, że Jerozolima z własnej winy straciła już znaczenie religijne przez wydanie Pawła w ręce Rzymian. Dobra Nowina przeniesiona została ze stolicy Imperium» («usando este término [Ἱεροσόλυμα], él [Lucas] quería subrayar el hecho de que Jerusalén había perdido por propia cuenta su significado religioso, permitiendo que Pablo fuera entregado en manos de los romanos. La Buena Nueva había sido trasladada (por eso) de la capital del Judaísmo a la del Imperio»).

139. El Templo, visitado y purificado por Jesús (=casa de oración) es un símbolo de la Iglesia cristiana. Cf. A. STÖGER, *El Evangelio según san Lucas*, Barcelona 1970, II, p. 341: «A su entrada en Jerusalén Jesús, con autoridad, tomó posesión del templo para sí y para su pueblo (19,45ss). Allí echó los cimientos de su Iglesia...» Y es del Templo (=¿Sión?) de donde sale propiamente el Evangelio, conforme a la profecía de Is 2,3 (// Miq 4,2): «De Sión proviene la luz y de Jerusalén la palabra de Yahvé». Esto se cumple en la predicación de Jesús en Jerusalén: «Aconteció uno de aquellos días que, enseñando (διδάσκοντος) Él al pueblo en el templo y evangelizándolo (εὐαγγελιζομένου)...» (Lc 20,1; cf. Ac 5,42; 15,35). Lc 19,11-28 tiene relación con la temática de la Pasión y de la Misión. En efecto, en la perícopa se entrelazan dos ideas centrales: Jerusalén no será el lugar de la Parusía, sino únicamente de la Pasión, a la que seguirá el período largo de la Iglesia, comprendido entre la Ascensión y la Parusía. Esta temática recuerda la de Ac 1,6-11:

140. Cf. K. LÖNING, *Lucas, teólogo de la historia de la salvación concluida por Dios*, en J. SCHREINER, *Forma y propósito del Nuevo Testamento*, Barcelona 1973, p. 268: «Israel es dejado atrás por el movimiento de la historia de la salvación...»

141. KUDASIEWICZ, *Jeruzalem* 33-36, descubre en los Hechos la continuación de los mismos contextos básicos del Evangelio (*supra*, n. 131), pero añade tres más: a) lugar del testimonio cristiano; b) lugar del descenso del Espíritu Santo y de la manifestación de Cristo; c) 'habitantes de Jerusalén' (como en los LXX).

142. Aquí habría que añadir dos textos más (Ac 7,58; 12,10), en los que se menciona, respectivamente, la muerte de Esteban y el arresto/liberación de Pedro, y

- ii) *En clave negativa* ('por Jerusalén'): Los judíos (esp. los habitantes de Jerusalén), responsables de la muerte de Jesús y de la persecución de los discípulos, hechos que atraen la cólera divina: 1,19; 4,5; 5,28; 9,2.13.21; 13,27; 21,11.31; 22,5.18; 25,3<sup>143</sup>.
- β) *Contexto de Misión*
- i) *En clave positiva* ('desde y hacia Jerusalén'): Lugar o punto de partida de la evangelización de judíos y gentiles (siendo los judíos de Jerusalén los primeros destinatarios de la predicación evangélica); centro misionero-eclesial; comunidad primitiva en continuidad con Israel (judeocristianismo): 1,8.12bis; 2,5.14; 4,16; 5,16.28; 6,7; 8,26.27; 9,26.28; 11,2.22; 12,25; 15,2; 22,17; 23,11<sup>144</sup>.
- ii) *En clave negativa* ('en o dentro de Jerusalén'): Coexistencia y vinculación de la comunidad primitiva con el Judaísmo institucional: 1-15<sup>145</sup>.

Jerusalén es designada como πόλις. Lucas evita en estos dos pasajes la mención del nombre hebreo de la ciudad, al parecer porque Jerusalén, en cuanto lugar de la muerte de los enviados divinos, está reservado únicamente para los profetas (Cf. Lc 13,33). Esteban, Pedro y Pablo son ante todo «apóstoles-testigos». En Ac 24,11 Ἱερουσαλήμ tiene significado religioso (lugar de peregrinación de los judíos piadosos), pero el pasaje está situado en contexto teológico (Pasión). En efecto, Ac 24,11-21 es una recapitulación de la entrada y arresto de Pablo en Jerusalén (Cf. Ac 21,26-23,10), expuesta en tono apologetico (Cf. JACQUIER, *Actes* 681). Además, el verbo ἀναβαίνω de 24,11 es usado por Lucas para aludir especialmente a la subida a Jerusalén como lugar de la Pasión (Cf. Lc 18,31; 19,28). Por otro lado, 24,11 mantiene estrecha relación con 22,17 y 8,27, si bien el contexto de estos dos pasajes es misionero-teológico.

143. Judas personifica al Judaísmo hostil a Jesús y su Evangelio; su horrenda muerte es un aviso preventivo (invitación a la conversión) para los judíos de Jerusalén y un signo anticipado de la ruina que les sobrevendrá si no se convierten (Cf. Lc 13,4s).

144. En Ac 22,17 Jerusalén tiene, a primera vista, significado veterotestamentario (lugar de adoración), pero el contexto es claramente teológico. En primer lugar, porque aparece el tecnicismo lucano ὑποστρέφω εἰς Ἱερουσαλήμ (*supra*, n. 134); en segundo lugar, porque los vv. 17-21 tienen sentido misionero: Pablo inicia (o re-inicia) su ministerio apostólico entre judíos y gentiles, partiendo de Jerusalén (Cf. Ac 9,28; 12,25). De modo similar se explica Ac 8,27 (un eunuco que había subido a Jerusalén a adorar). También aquí el sentido religioso original del pasaje ha sido teologizado: el funcionario etiope recibe la salvación de Jerusalén. Lucas estructura además el relato según su clásico 'ciclo misionero': ἀπὸ Ἱερουσαλήμ - εἰς Ἱερουσαλήμ (ὑποστρέφω) (8,26-28; cf. Lc 24,13.33). En contexto misionero habría que situar también el acontecimiento de Pentecostés (1,8; 2,5.14), puesto que se trata de un «grandioso portal del comienzo de la historia de la Iglesia» (RASCO, *La teología de Lucas* 42). Sobre el sentido eclesiológico de Ac 11,2, cf. H. CONZELMANN, *Die Apostelgeschichte*, Tübingen 21972, p. 73s: «οἱ ἐκ περιτομῆς sind für Lk nicht eine Gruppe, sondern die ganze Jerusalemer Gemeinde; sie heisst hier so, um auf die Problematik hinzuweisen».

145. Ac 2,46s; 3,1ss; 5,12s.42, etc. Cf. CAZELLES, *Naissance de l'Église* 97: «Il ne faut pas oublier que, pour les Juifs de Rome que accueillent Paul vers 61, la secte

d) Ἱεροσόλυμα *en los Hechos*α) *Contexto de Pasión*

- i) *En clave positiva* ('en Jerusalén'): El Templo de Jerusalén, lugar de la obediencia voluntaria de la vida de Pablo por obediencia al plan de Dios: 19,21; 21,4.15<sup>146</sup>.
- ii) *En clave negativa* ('por Jerusalén'): Los paganos, instrumentos y cómplices de los judíos en los padecimientos de Pablo: 25,1.7.9.15.20.24; 26,4.10.20; 28,17<sup>147</sup>.

β) *Contexto de Misión*

- i) *En clave positiva* ('hacia Jerusalén'): La Iglesia cristiana (helenocristianismo) y su autonomía respecto del Judaísmo; realización de la evangelización de los gentiles: 1,4; 8,1.14.25; 11,27; 13,13; 15,4; 16,4; 20,16; 21,17; 26,20<sup>148</sup>.

dont il fait partie n'est qu'une secte, une aïresis, comme d'autres dans l'ensemble du Judaïsme (Ac 28,22)»; P. RICHARDSON, *Israel in the Apostolic Church*, Cambridge 1969, p. 160: «We need not describe Luke's presentation of the early Christians' adherence to Jewish institutions...»; RASCO, *Hans Conzelmann y la 'Historia Salutis'* 302.

146. *Supra*, n. 137.

147. Festo y Herodes Agripa representan el tribunal pagano que juzga a Pablo (Ac 25-26), en claro paralelo con Pilato y Herodes Antipas, que sentencian a Jesús (Lc 23) (Véase la n. 138). Cf. P. BENOIT-M. E. BOISMARD, *Synopse des Quatre Évangiles en Français II*, París 1972, p. 418: «...le parallèle le plus complet [de Lc 23,6-12] est fourni par les Actes avec la comparution de Paul devant Agrippa (Ac 25-26). Il existe une analogie de situation évidente». Ac 26,4.10 remiten verbal y temáticamente a Lc 23,1-12. En Ac 26,20 la descripción de las principales etapas del ministerio paulino evoca la misma descripción —pero referida a Jesús— hecha en Lc 23,5, pasaje situado inmediatamente antes de comparecer Jesús ante Herodes:

Lc 23,5

καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας  
ἀπὸ Γαλιλαίας  
ἕως ὧδε (Ἱερουσαλήμ)

Ac 26,20

...τοῖς ἐν Δαμασκῶ πρώτον  
τε καὶ Ἱεροσολύμοις  
εἰς πᾶσάν τε τὴν χώραν τῆς  
Ἰουδαίας...

Damasco pertenecía antiguamente a Galilea y fue el núcleo principal de la «piedad galilea». Sobre la posible valoración profana de Ἱεροσόλυμα, véase la n. 138.

148. La relación de Ἱεροσόλυμα con la Iglesia cristiana ha sido notada por G. Schneider, según la valoración de BOVON, *Luc le théologien* 181, n. 1: «Il [Schneider] opère une subtile distinction entre la forme profane de Jérusalem (pour le temps présent de l'Église) et la forme sacrée (pour la passion de Jésus, la résurrection et les premiers temps de l'Église)». Según Ac 8,1 la persecución levantada contra la Iglesia de Jerusalén 'por lo de Esteban', iba dirigida principalmente contra la *facción helenista* de la misma (Ἱεροσόλυμα). Ac 20,16 (deseo de Pablo de estar en Jerusalén [Ἱεροσόλυμα] el día de Pentecostés) se explica en este contexto, porque la Iglesia cristiana (helenocristianismo) nace en Pentecostés (Cf. Ac 1,4; 11,27). En efecto, Lucas distingue (sin contraponer ni separar) entre 'Pentecostés de los judíos' (Ac 1,8: Ἱερουσαλήμ) y 'Pentecostés de los gentiles' (Ac 1,4: Ἱεροσόλυμα). El Espíritu derramado en Jerusalén (Ac 2,1ss), que Pablo comunica a los judíos creyentes de

- ii) *En clave negativa* ('fuera de Jerusalén'): Ruptura y separación de la Iglesia cristiana del Judaísmo institucional: 1,4; 8,1; 13,13; 28,17<sup>149</sup>.

### 5. *Criteriología inmediata*

En la determinación de los criterios anteriores (especialmente por lo que respecta al uso de Ἱεροσόλυμα) y en la orientación teológica del problema de los dos nombres de Jerusalén en los escritos lucanos, nos hemos guiado por el siguiente principio interpretativo:

Para la comprensión del significado teológico de Ἱεροουσαλήμ-Ἱεροσόλυμα en Lc-Ac tiene una importancia decisiva el estudio de la primera y última mención de la forma nominal más griega en uno y otro libro, así como el análisis contextual del uso de los nombres hebreo y griego de Jerusalén en Lc 13,1-35.

Digamos algo de cada apartado:

i) Lc 2,22 se refiere, en primer lugar, a la Presentación (=ofrecimiento u oblación) de Jesús en el Templo. Para la mentalidad judía el Templo significaba dos cosas ante todo: a) el lugar de la ofrenda y/o sacrificio; b) el lugar de la proclamación y enseñanza de la Ley al pueblo israelita. Pues bien, Jesús lleva a plenitud estos significados veterotestamentarios al convertir el Templo de Jerusalén en el

---

Efeso (Ac 19,1-10), es el mismo que el Apóstol quiere otorgar (según lo da a entender él mismo cerca de Efeso: Ac 20,16) a los gentiles (simbolizados por 'Roma') después de subir primero a Jerusalén (Cf. Ac 19,21; 22,17-21). Se puede observar a este respecto la correspondencia paralela de Ac 20,16 (τὴν ἡμέραν τῆς Πεντηκοστῆς) y Ac 2,1 (τὴν ἡμέραν τῆς Πεντηκοστῆς). Por otra parte, la alusión a Pentecostés en Ac 20,16 parece estar conectada además con el misterio pascual de Pablo en Jerusalén (preludio de su viaje misionero a Roma). Esto se vería en el hecho de que 20,16 pertenece al relato de la 'última cena y discurso de adiós' de Pablo (20,6-38), en el que —al igual que Jesús— Pablo hace referencia al Espíritu Santo. Ac 26,20 tiene conexiones no sólo con Lc 23,5 (véase la nota anterior), sino también con Ac 9,1-30 (esp. los vv. 19-30), que señala los comienzos del ministerio de Pablo 'a partir de Jerusalén'. Por tanto, así como el ministerio de Pablo entre los judíos había comenzado (según el esquema misionero-teológico de Lucas) en Jerusalén (Cf. Ac 9,28: Ἱεροουσαλήμ), del mismo modo también el ministerio que él ha ejercido entre los gentiles (ministerio que continuará él en Roma después de subir a Jerusalén) empieza (teológicamente hablando) en Jerusalén (Ac 26,20: Ἱεροσόλυμα; cf. 13,13).

149. Nótese la similitud verbal de Ac 1,4 (χωρίζεσθαι) y 13, 13b (ἀποχωρήσας; cf. 15,39: ἀποχωρισθῆναι). El movimiento de desvinculación de la Iglesia del Judaísmo se inicia propiamente en Ac 8,1. Cf. GRUNDMANN, *Lukas* 31: «Erst das Martyrium des Stephanus bringt die Scheidung von Jerusalem»; L. GOPPELT, *Les origines de l'Église. Christianisme et Judaïsme aux deux premiers siècles*, París 1961, p. 92. Véase la n. 140.

lugar en el que él se entrega libre y voluntariamente a la Pasión redentora (Lc 2,22; 19,45-48; cf. Jn 10,17-18), y en donde él instruye a Israel y pone las bases de la constitución y misión de la Iglesia en el mundo (Lc 2,46-49; 19,47-21,38).

2,22 aparece, además, inserto en el contexto más amplio de Lc 2,22-40. La presentación de Jesús en el Templo a través de María y José, y el testimonio dado acerca del Niño por dos ancianos venerables (representantes del pueblo de la Antigua Alianza), son dos escenas que tienden a mostrar prolépticamente la fisonomía doble de la comunidad mesiánica: heleno-y judeocristianismo ('Ιεροσόλυμα [2,22] – 'Ιερουσαλήμ [2,25.38])<sup>150</sup>.

Un mundo de ideas similar emerge en *Ac 19,21* (inicio del viaje de Pablo a Jerusalén) visto en relación con *Ac 21,16-26* (final del viaje): Pablo se decide libremente a subir a Jerusalén antes de seguir para Roma (19,21); al llegar allí es recibido en primer lugar por los hermanos (la facción helenocristiana de la comunidad: 21,16-17) y después por Santiago y los presbíteros (la facción judeocristiana: 21,18ss.)<sup>151</sup>. Después de esto, se dirige al Templo (21,26) donde se purifica, consagra y presenta la ofrenda prescrita por la Ley. A continuación es arrestado, dando con ello comienzo a su «Pasión» (21,27ss.)<sup>152</sup>.

150. La fórmula cristológica del final del relato (2,40: τὸ δὲ παιδίον ἤρξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο...) es al mismo tiempo eclesiológica (*Ac 6,7*: καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἤρξανεν καὶ ἐπληθύνετο...): crecimiento de la comunidad de Jerusalén (tipo del judeocristianismo) y de la comunidad de Antioquía (tipo del helenocristianismo: *Ac 12,24*: ὁ δὲ λόγος τοῦ θεοῦ ἤρξανεν καὶ ἐπληθύνετο).

151. La doble fisonomía de la comunidad aparece bien marcada, a pesar de que Jerusalén es mencionada sólo como 'Ιεροσόλυμα (vv. 15.17). Esto es debido a que Lucas quiere mantener el paralelo de la llegada de Pablo a Jerusalén y el Templo (*Ac 21,17-26*) con la escena de la entrada de Jesús en Jerusalén (Templo) (*Lc 19,28-45*). En efecto, después de la última 'noticia de viaje' (*Lc 19,28 // Ac 21,15*) hasta la entrada de Jesús en el Templo, Lucas tiende a evitar la mención nominal de Jerusalén (Cf. *Lc 19,41* y *19,45* dif. *Mc 11,15*). En *Ac 21,17* la forma 'Ιεροσόλυμα intenta solamente precisar qué clase de 'hermanos' recibieron primero a Pablo en Jerusalén (cf. 21,16). Que Lucas piensa en la doble constitución de la comunidad de Jerusalén (a la que Pablo visita), se ve más claramente en *Ac 15,2-4*, donde se narra que Pablo y Bernabé subieron a Jerusalén ('Ιερουσαλήμ: v. 2) a tratar con los apóstoles y presbíteros el problema de los gentiles en la Iglesia, y que al llegar a Jerusalén ('Ιεροσόλυμα: v. 4) fueron recibidos por la Iglesia (ἐκκλησία: término introducido probablemente por los helenistas) y por los apóstoles y presbíteros. Lucas quería subrayar de esta forma cómo en las deliberaciones y decisiones del «Concilio de Jerusalén» había estado presente toda la Iglesia.

152. Es llamativo el paralelo temático y verbal que se observa entre *Lc 2,22-24* y *Ac 21,26*. La ofrenda de Pablo parece ser además un símbolo de los gentiles (cf. *Rom 15,16*).

En Lc 23,7ss se da énfasis y relieve a la presencia de Herodes en Jerusalén y a su participación activa en el juicio convocado por Pilato contra Jesús (Lc 23,1-25). Pablo también comparece ante un tribunal pagano idéntico (procurador-rey: Ac 25-26), como él mismo lo recuerda a los judíos de Roma (Ac 28,17).

ii) Ac 1,4 y 16,4 controlan el significado de Ἱεροσόλυμα en la primera mitad de los Hechos. 1,4 tiene, además, probablemente un carácter programático (como 1,8) en relación con el resto del libro. 1,4 y 16,4 se refieren sobre todo al movimiento de desvinculación de la Iglesia respecto de la Sinagoga<sup>153</sup>, movimiento puesto en marcha por el Espíritu Santo mediante la dispersión de los helenistas (8,1; cf. 11,19) y llevado a cabo por él mismo a través de la misión confiada a Bernabé y Pablo en Antioquía (13,2.4.13) y de las decisiones tomadas por los apóstoles (bajo la moción del Espíritu) en el «Concilio de Jerusalén» acerca del estatuto propio de los gentiles en la Iglesia (15,28s; 16,4)<sup>154</sup>.

Así pues, los 'Textos-criterio' que regulan al parecer el uso de Ἱεροσόλυμα en Lc-Ac son éstos:

Para el Evangelio . . . . .	Lc 2,22 y 23,7
Para la primera parte de los Hechos . . .	Ac 1,4 y 16,4
Para la segunda parte de los Hechos . . .	Ac 19,21 y 28,17

Algunos autores han observado el fenómeno de que tanto en Lc como en Ac, Lucas nombra por primera vez Jerusalén con la forma más griega del nombre. Esto lo hace —según ellos— a modo de introducción editorial, en atención a sus lectores helenísticos —representados por Teófilo—, que solían referirse a Jerusalén como Ἱεροσόλυμα<sup>155</sup>.

Nuestra convicción, en cambio, es que Lucas aprovecha ese recurso literario del comienzo de sus libros para ofrecer a sus lectores helenocristianos la imagen teológica de la «Jerusalén cristiana» tal como él mismo la

153. Este movimiento conoce tres grandes etapas: 1) Ac 1-7: adhesión de los primeros cristianos a las instituciones judías y tensión entre «templo judío» y «casa cristiana» (ἱερόν-οἶκος, cf. 2,46; 5,42); 2) Ac 8-15: aumento de la tensión entre judíos y cristianos (predominio de la ἐκκλησία); 3) Ac 16-28: desarrollo del universalismo cristiano (tensión entre λαός y ὁδός). Cf. RICHARDSON, *Israel* 160; H. FLENDER, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas*, Munich 1968, pp. 119-122.

154. Se percibe en Lucas cierta tendencia a asociar Ἱεροσόλυμα con el Espíritu Santo ('alma' de la Iglesia cristiana): Ac 1,4; 8,14-25; 11,27; 13,13 (cf. 13,2.4.52); 16,4 (cf. 15,28s); 20,16.

155. Cf. BARTLET, *The Twofold Use of 'Jerusalem'* 157; WINTER, *'Nazareth' and 'Jerusalem'* 139; DE YOUNG, *Jerusalem* 16; SCHNEIDER, *Verleugnung* 198; KUDASIEWICZ, *Jeruzalem* 28; JEREMIAS, Ἱεροουσαλήμ 276; ELLIOTT, *Jerusalem* 462.468; BACHMANN, *Jerusalem* 47, con la n. 126 (Bibl.).

concibe: la Iglesia cristiana en cuanto entidad *sui generis* (un solo pueblo de Dios, compuesto por heleno- y judeocristianos) surgida de la Pascua de Cristo, animada por el Espíritu Santo, y que adquiere progresivamente conciencia de su propia identidad en el mundo, a medida que se aleja del 'Judaísmo-fósil', refractario al Evangelio.

iii) *Lc 13,1-35* es (matemática y simbólicamente) la perícopa central del tercer evangelio; en ella concentra Lucas magistralmente su peculiar teología de Jerusalén, y ofrece al mismo tiempo la criterio-  
logía que regula su uso de los dos nombres. Estos nombres aparecen en los vv.:

4	Ἱερουσαλήμ
22	Ἱεροσόλυμα
33	Ἱερουσαλήμ
34	Ἱερουσαλήμ (bis)

a) *Significados de Ἱερουσαλήμ*

α) *En clave negativa* (vv. 4.34.35)

— En los vv. 4-5 (leídos junto con 6-9: parábola de la higuera estéril) Ἱερουσαλήμ designa al Judaísmo que rechaza la invitación de Jesús a la conversión, y que está por tanto abocado a la ruina y destrucción.

— En el v. 34 Ἱερουσαλήμ representa o personifica al Judaísmo hostil, que mata al Mesías y atrae sobre sí el castigo divino (v. 35a).

β) *En clave positiva* (v.33)

— En los vv. 4-5 (leídos junto con 10-21: curación de la mujer encorvada y parábolas del grano de mostaza y de la levadura) Ἱερουσαλήμ se refiere a aquella porción del pueblo de Israel que acepta y reconoce a Jesús, convirtiéndose por ello en un gran pueblo, en el que se cumplen las antiguas promesas de crecimiento y bendición.

— En el v. 33 Ἱερουσαλήμ es el lugar histórico-salvífico designado por Dios (δεῖ) para la Pasión de su Mesías.

— En el v. 35b se alude implícitamente al tema de la 'redención escatológica de Jerusalén'<sup>156</sup>.

156. Tema que el evangelista prefiere dejar en la penumbra, por estar más interesado en presentar la fase histórica de Jerusalén.

b) *Significados de Ἱεροσόλυμα*

Las connotaciones teológicas del v. 22 (situado en el núcleo del capítulo 13) salen a la luz, si se examinan las conexiones de este versículo —hacia adelante y hacia atrás— con el resto del capítulo.

α) *En clave negativa*

En el v. 1 se recuerda el crimen cometido por *Pilato*, quien mezcló la sangre de unos galileos con la de sus sacrificios; y en el v. 31 Jesús es puesto al corriente acerca de las intenciones asesinas de *Herodes*. Estas alusiones se pueden tomar (debido a su ubicación en el contexto del viaje de Jesús a Jerusalén) como anticipaciones de la comparecencia de Jesús ante el tribunal pagano, durante su Pasión (Lc 23,1-25; cf. 23,7: Ἱεροσόλυμα)<sup>157</sup>. En este contexto, Ἱεροσόλυμα evoca, pues, la idea de la participación de los paganos en la muerte de Cristo.

β) *En clave positiva*

— El v. 22 está conectado, además, con el v. 32, en el que se describe la actividad de Jesús antes de padecer en Jerusalén<sup>158</sup>. Según Guillet, las dos frases paralelas de los vv. 32-33 ('hoy y mañana y el tercer (día)/hoy y mañana y el día que viene') expresan, desde un punto de vista *activo*, la primera (v. 32), y desde una perspectiva *pasiva*, la segunda (v. 33), la conciencia profunda de Jesús acerca de la suerte que le aguarda en Jerusalén<sup>159</sup>. En este

157. A. DENAUX, *L'Hypocrisie des Pharisiens et le dessein de Dieu. Analyse de Lc. XIII, 31-33* en: F. NEIRYNCK, *L'Évangile de Luc*. Memorial L. Cerfaux, Gembloux 1973, pp. 245-285, p. 247s, ha puesto de relieve la estructura quiástica de los vv. 22-35:

A v. 22  
B' vv. 24-30

B v. 23  
A' vv. 31-35

«Les versets Lc. XIII,22 et 23 nous offrent un exemple d'une introduction à double fonction... Lc., XIII,22 n'introduit pas seulement et même pas principalement les logia de XIII,24-30, mais annonce plutôt Lc., XIII, 31-35». De esta suerte, la forma nominal Ἱεροσόλυμα del v. 22 aparece asociada estrechamente a la mención de *Herodes* en el v. 31.

158. La correspondencia de ambos textos ha sido señalada también por DENAUX, *L'Hypocrisie des Pharisiens* 248s: «Les deux textes son complémentaires: ensemble ils nous offrent une image complète de l'activité de Jésus: prédication et guérisons».

159. Cf. J. GUILLET, *Jésus devant sa vie et sa mort*, Paris 1971, p. 170, n. 12: «...S'agit-il de la même démarche présentée de façon différente dans les deux versets,

contexto, Ἱεροσόλυμα alude a la ofrenda voluntaria de la vida de Jesús en el momento de la Pasión (que no depende, por tanto, de la voluntad caprichosa de Herodes).

— Al v. 22 va también asociado estrechamente el relato de los vv. 24-30<sup>160</sup>, que narran el rechazo del Judaísmo obstinado y la incorporación de los gentiles al verdadero Israel, para formar el pueblo de Dios de la Nueva Alianza<sup>161</sup>. En este contexto, Ἱεροσόλυμα representa la Iglesia cristiana, integrada por miembros procedentes de la gentilidad, en su mayoría, y presente en el mundo como una entidad autónoma, separada de la Sinagoga<sup>162</sup>.

en 32b d'un point de vue actif, celui des gestes accomplis par Jésus, en 33a d'un point de vue passif, celui de la nécessité qui conduit Jésus à Jérusalem?... Si l'on cherche à maintenir le texte tel quel et à lui trouver une cohérence, il semble qu'il faille mettre en valeur la différence entre la première réponse, où Jésus parle à l'actif, des gestes qu'il est en train de faire, et la seconde où, à partir de l'impératif 'il faut', ces gestes deviennent l'accomplissement du dessein de Dieu... peut-être justement traduit-elle ce qui est si profond en Jésus et si essentiel: la coïncidence entre une spontanéité totale et la conscience de faire l'oeuvre d'un Autre...» También BENOIT-BOISMARD, *Synopse II* 289: «...Le temps de son activité, comme celui de sa mort, a été fixé par le plan de Dieu, annoncé par les prophètes (cf. peut-être Os 6,2), et que Jésus accepte librement...». Además, el verbo τελειοῦμαι (en sentido medio) corrobora esta interpretación. Cf. N. B. STONEHOUSE, *The Witness of Luke to Christ*, Londres 1951, p. 122, n. 1: «The passive is somewhat less appropriate in the context, which stresses Jesus' activity». Este verbo tiene un sabor litúrgico-pascual (cf. Lc 2,43; Ac 20,24): Cf. LAURENTIN, *Jésus au Temple* 104.

160. Cf. DENAUX, *L'Hypocrisie des Pharisiens* 248: «L'épisode de XIII,24-30 est mis à son tour dans le cadre général du voyage de Jésus à Jérusalem (XIII,22)».

161. Cf. J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg 1977, p. 427. Sobre el contenido teológico de los principales versículos de esta perícopa (vv. 28s), pueden consultarse J. Van GOUDOEVER, *The Place of Israel in Luke's Gospel*, en: *NT* 8 (1966) 111-123, p. 115s; WILSON, *Gentiles 3s 33s*; J. GNILKA, *Die Verstockung Israels. Isaias 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker*, Munich 1961, pp. 134s.

162. Comp. 13,10-21 = comunidad judeocristiana, vinculada a la Sinagoga.

13,22-30 = comunidad helenocristiana, separada de la Sinagoga.

Los respectivos comienzos y finales de cada perícopa se corresponden de la siguiente manera:

A 13,10 (comienzo): ἦν δὲ διδάσκων ἐν μιᾷ τῶν συναγωγῶν ἐν τοῖς σάββασιν

B 13,18-19 (final): ...ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ...

A' 13,22 (comienzo): καὶ διεπορεύετο κατὰ πόλεις καὶ κώμας διδάσκων...

B' 13,28-29 (final): ...ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ ...

Según 13,10, Jesús enseñaba «en una de las sinagogas» y, según 13,22, «en las ciudades y aldeas», o sea, fuera de la sinagoga. El v. 22 tiene valor anfibólico: «Jesús recorría las ciudades y aldeas» / «Jesús enseñaba en las ciudades y aldeas» (cf. PLUMMER, *Luke* 346). El sentido eclesiológico de los vv. 10-21 se percibe además en el detalle de la comparación del reino de Dios a un grano de mostaza que un hombre siembra, y a la levadura que una mujer mezcla con toda la masa. La alusión a una pareja humana evoca la idea de la comunidad de creyentes (cf. Lc 2,25-38: Simeón y Ana). El verbo διδάσκων (Lc 13,22) remite a la predicación de Jesús en el Templo de Jerusalén (cf. Lc 19,47; 20,1; 21,37), debido a la ubicación del pasaje en el «viaje de Jesús a Jerusalén».

## 6. Conclusión

Vistas con cierto detalle las principales soluciones al difícil problema de la distinción de los dos nombres de Jerusalén en el *Corpus Lucanum*, propuestas por autores de diversas tendencias exegéticas (Cf. Estado de la cuestión), y después de haber intentado ofrecer un delineamiento general de los principales matices teológicos, hallados por nuestra parte en la doble denominación lucana de Jerusalén (Cf. Orientaciones), nos permitimos evaluar los resultados de nuestra encuesta en los siguientes términos:

1. Lucas distingue conscientemente entre las dos formas corrientes de nombrar Jerusalén en sus escritos. Esta distinción, sin embargo, no parece haberla concebido él como una 'fórmula matemática' de aplicación simple y exacta (de ahí quizás el resultado negativo o insatisfactorio de los numerosos intentos por lograr una 'regla firme de distinción', llevados a cabo por los críticos), sino más bien como un recurso literario destinado a ayudar a los lectores a hacer hincapié en aquellos aspectos teológicos de la magnitud Jerusalén, a los que él quería dar relieve y centralidad en sus escritos, por razones teológico-pastorales<sup>163</sup>.

2. Más que una 'norma definida' para distinguir los dos nombres, lo que nosotros hemos encontrado en Lc-Ac es una 'coloración teológica' diferente, pero complementaria, de los términos Ἱεροουσαλήμ y Ἱεροσόλυμα:

Ἱεροουσαλήμ designaría en este caso la dimensión o los aspectos más trascendentes (escatológicos) de Jerusalén, es decir, aquellas realidades que pertenecen sobre todo al plano del designio salvador de Dios. Ἱεροσόλυμα, en cambio, haría referencia más bien a la dimensión más inmanente o intramundana de Jerusalén, es decir, a aquellos elementos históricos que intervienen en la decisión libre del hombre, interpelado por la Palabra de Dios.

Dicho de modo más amplio: la forma nominal Ἱεροουσαλήμ remitiría ante todo a una serie de realidades de orden salvífico, establecidas desde antiguo por Dios, como promesas que se cumplen exactamente (positiva y negativamente) en el tiempo de la consumación

---

163. Cf. WANKE, *Die Emmauserzählung* 26: «Die zentrale theologische Bedeutung der Stadt im lukanischen Werk kommt indirekt im vokabelstatistischen Befund zum Ausdruck».

escatológica, inaugurado por Cristo con su existencia y misión terrenas (sobre todo con su misterio pascual). Estos hechos serían los que le darían a Jerusalén una tonalidad sagrada, primitiva (arcaizante, continuista, dependiente), y un sabor veterotestamentario y judío (ya que en el designio divino la salvación aparece profundamente vinculada a Israel).

La forma nominal Ἱεροσόλυμα evocaría también realidades salvíficas, pero vistas más bien en cuanto hechos que —en su ejecución— atañerían especialmente a la libre determinación de los hombres (tanto positiva como negativa) en la historia concreta del nuevo eón, en el que la *historia salutis* entra en juego decisivo con la *historia universalis*. Esto le daría a Jerosólíma un carácter más profano, nuevo (moderno y discontinuista), y un aire más neotestamentario y heleno-gentil.

3. En último término, Lucas intentaría expresar con el uso alterno de los nombres Ἱερουσαλήμ-Ἱεροσόλυμα la doble fisonomía de Jerusalén en cuanto magnitud histórico-salvífica: su dimensión divino-humana (trascendencia-inmanencia, designio-decisión) y su cualificación vétero-neotestamentaria (continuidad-novedad, dependencia-autonomía)<sup>164</sup>. O, de un modo más general, la *sacralidad judía* y la *profanidad cristiana* de la Ciudad.

---

164. Sería quizás conveniente (como lo ha propuesto también Kudasiewicz, *Jeruzalem* 36) que las traducciones vernáculas del NT tuvieran en cuenta la distinción de los dos nombres de Jerusalén, creando para ello el neologismo español *Jerosólíma*.

## II. JERUSALÉN Y LA GEOGRAFÍA LUCANA\*

\* *Bibliografía.*- C. K. BARRETT, *Luke the Historian in Recent Study*, Londres 1961; M. BACHMANN, *Jerusalem und der Tempel. Die geographisch-theologischen Elemente in der lukanischen Sicht des jüdischen Kultzentrums*, Stuttgart 1980; H. CONZELMANN, *Die geographischen Vorstellungen im Lukasevangelium*, Tübingen 1951; *Zur Lukasanalyse: ZThK* 49 (1952) 16-33; *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen 1964; G. DALMAN, *Les itinéraires de Jésus. Topographie des Évangiles*, París 1930; W. D. DAVIES, *Jérusalem et la Terre dans la tradition chrétienne: RHPHR* 55/4 (1975) 491-533; J. DUPONT, *Études sur les Actes des Apôtres*, París 1967; F. V. FILSON, *The Journey Motif in Luke-Acts*, en W.W. GASQUE-R.P. MARTIN, *Apostolic History and the Gospel*, Exeter 1970, pp. 68-77; W. GASSE, *Zum Reisebericht des Lukas: ZNW* 34 (1935) 293-299; A. GEORGE, *Tradition et Rédaction chez Luc. La construction du troisième Évangile: I. De la POTTERIE y otros, De Jésus aux Évangiles. Tradition et Rédaction dans les Évangiles synoptiques II*, París 1967, pp. 100-129; J. JEREMIAS, *Perikopen-Umstellungen bei Lukas?: NTS* 3 (1956-57) 115-119; J. KUDASIEWICZ, *Rola Jeruzalem w Łukasowej sekcji podróży (9,51-19,27)* («El papel de Jerusalén en la sección lucana del Viaje»), en: *Roczniki Teologiczne-Kanoniczne* 16/1 (1969) 17-40; J. LEAL, *El plan literario del III Evangelio y la geografía en: Estudios Eclesiásticos* 29 (1955) 197-215; R. H. LIGHTFOOT, *History and Interpretation in the Gospels*, Londres 1935; *Locality and Doctrine in the Gospels*, Londres 1938; E. LOHMEYER, *Galiläa und Jerusalem*, Göttingen 1936; I. H. MARSHALL, *Luke: Historian and Theologian*, Aberdeen 1970; W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus*, Göttingen 1959; C.C. McCOWN, *The Geography of Luke's Central Section: JBL* 57 (1938) 51-66; *Gospel Geography, Fiction, Fact and Truth: JBL* 60 (1941) 1-29; P. H. MENOUD, *Le Plan des Actes des Apôtres en: Jésus-Christ et la foi*, Neuchâtel-París 1975, pp. 84-91; R. MORGENTHAUER, *Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis. Gestalt und Gehalt der Kunst des Lukas I-II*, Zurich 1949; J. C. O'NEILL, *The Theology of Acts in its Historical Setting*, Londres 1970; W. C. ROBINSON, *Der Weg des Herrn. Studien zur Geschichte und Eschatologie im Lukas-Evangelium. Ein Gespräch mit Hans Conzelmann*, Hamburg-Bergstedt 1964; *The Theological Context for interpreting Luke's Travel Narrative (9:51ff.)*: *JBL* 79 (1960) 20-31; H.F.L. SPARKS, *St. Luke's Transpositions: NTS* 3 (1956-57) 219-223.

Desde el período más histórico-literario hasta el más redaccional-teológico, en la evolución de los estudios lucanos<sup>165</sup>, los críticos no han dejado de llamar la atención acerca de ciertos fenómenos característicos de la geografía lucana<sup>166</sup>.

Así, por ejemplo, se ha echo notar la vaguedad o acromatismo, la imprecisión e incluso error en ciertas indicaciones geográficas<sup>167</sup>.

165. Cf. RASCO, *La teología de Lucas* 173-181.

166. Nos referimos principalmente a la geografía del tercer evangelio, a la que los críticos prestan mayor atención. La del libro de los Hechos es menos problemática, porque se admite sin dificultad el sumario geográfico de Ac 1,8 como el plan trazado para su segundo libro por el mismo Lucas.

167. Cf. GRUNDMANN, *Lukas 37: «Jedoch ist auffällig die Farblosigkeit der Angaben über Palästina»*; GEORGE, *Tradition et Rédaction* 109: «La topographie de ce voyage [la montée de Jésus à Jérusalem] est fort vague... il offre très peu de données géographiques précises»; McCOWN, *Geography* 54s: «He [Luke] is frequently inexact... Over against the omissions, inexactitude, ineptitude, and positive errors...»

La vaguedad topográfica resalta especialmente en los siguientes pasajes: en 5,12, la curación de un leproso tiene lugar «en una de las ciudades»; según 8,1 y 13,22, Jesús iba proclamando y anunciando el reino de Dios «por ciudades y aldeas»; asimismo, en 9,52, Jesús envía mensajeros que entran «en una aldea de samaritanos» a prepararle hospedaje, y en 9,56 añade que, ante la negativa de los samaritanos, «se fueron a otra aldea». Según 10,38 Jesús entra en Betania para alojarse en casa de Marta y María, pero Lucas no menciona aquí Betania, sino que escribe solamente: «entró en una aldea»<sup>168</sup>. Lucas ofrece, además pocos datos geográficos precisos: llama 'ciudad' a Nazaret y a Belén (1,26; 2,4); es inexacto en el uso de 'Judea', que unas veces designa Palestina (= país de los judíos, incluyendo Galilea: Lc 1,5; 4,44; 6,17; 7,17; 23,5; Ac 2,9 [según Schmidt y Foakes-Jackson]; 10,37.39; 26,20 [según Munck]), otras la provincia de Judea (Lc 1,65; 3,1; 5,17; Ac 1,8; 8,1) y otras Jerusalén (Ac 9,31; 11,1.29; 12,19; 15,1; 21,10; 28,21)<sup>169</sup>. Otras señales de imprecisión: «entre Samaría y Galilea» (17,11), «cerca de Jerusalén» (19,11). McCown considera «positive errors» la situación de Nazaret al comienzo de la actividad de Jesús (4,16) y la indicación de la distancia entre Emaús y Jerusalén (24,13)<sup>170</sup>.

Con todo, las principales anomalías topográficas de los escritos lucanos emergen sobre todo en la denominada «Sección Central» o «Reisebericht» (9,51-19,44). Esta Sección, en efecto, resalta especialmente por su gran *artificialidad*, lo que hace que la descripción del viaje de Jesús desde Galilea hasta Jerusalén, no sea continuada ni coherente<sup>171</sup>: en 9,51-56, Jesús está en Samaría; al final del capítulo siguiente (10,38-42), lo encontramos cerca de Jerusalén (en Betania); más adelante (13,22), Jesús está lejos de Jerusalén, y a la altura de 17,11, lo hallamos nuevamente muy cerca de su punto de partida, «entre Samaría y Galilea». Esta artificialidad es, además, cronológica, por cuanto Lucas sitúa en la «Sección Central» perico-

168. Otras generalizaciones: Lc 4,31b.37; 5,17.27 (cf. Mc 2,13); 6,12; 8,4 (cf. Mc 4,1). 22.

169. El uso lucano de «Judea» es un problema geográfico importante, que ha atraído siempre la atención de los críticos (véase n. 94).

170. Cf. McCOWN, *Geography* 54s.

171. Cf. GEORGE, *Tradition et Rédaction* 109s: «La construction de ce voyage apparaît donc assez artificielle»; DUPONT, *Études* 396, aplica el calificativo de «ordonnance assez artificielle» no sólo a la «Sección Central», sino también a los periodos de Galilea y Jerusalén. Véase además KUDASIEWICZ, *Rola Jeruzalem* 20.

pas pertenecientes a la época del ministerio en Galilea (cf. 10,13-15; 13,1-5.31-33) o al período de Jerusalén (cf. 10,38-42; 13,34-35).

La misma artificialidad geográfica y cronológica, se observa en el capítulo 24 del tercer evangelio. Se tiene la impresión de que *en una sola jornada* tuvieron lugar en Jerusalén y sus alrededores (que, según Lucas, forman parte de Jerusalén) diversos acontecimientos pascuales: resurrección (vv. 6.23.34.46), apariciones (vv. 13-43), exaltación (v. 26), instrucciones a los discípulos (vv. 44-49), ascensión (vv. 50-53)<sup>172</sup>. Precisamente la íntima relación que Lucas establece entre datos geográficos y cronológicos, es otra de las peculiaridades de la geografía lucana<sup>173</sup>.

A este respecto, resultan de especial interés los casos de *omisiones y transposiciones* practicadas por el tercer evangelista sobre el material de sus fuentes. Estas son las omisiones más significativas: Lucas no menciona Tiro (cf. Mc 7,24.31), excepto en la alusión indirecta de 10,13s, ni Decápolis (cf. Mc 5,21) como escenarios de la actividad de Jesús, omite así mismo la estancia de Jesús en Perea (cf. Mc 10,1; Mt 19,1). Tampoco menciona Cesarea de Filipo (cf. Mc 8,27) como lugar de la confesión de Pedro (Lc 9,18-20). Omite, finalmente, las apariciones del Resucitado en Galilea (cf. Mc 14,28; 16,7; Mt 26,32; 28,7.16-20; Jn 21), narrando únicamente las de Jerusalén<sup>174</sup>.

En cuanto a las transposiciones, merecen particular atención las *anticipaciones* de los relatos de la predicación, encarcelamiento y muerte de Juan Bautista (Lc 3,1-20; cf. 9,7-9 // Mc 6,14-29; Mt 14,1-12), y el sermón inaugural de Jesús en Nazaret (Lc 4,16-30 // Mc 6,1-6; Mt 13,54-58), episodios que, históricamente, habría que situar seguramente más tarde. Nombra también milagros de Jesús en Cafarnaúm (Lc 4,23) adonde él no había bajado todavía (4,31). Algún autor (Stöger) considera también anticipación el relato de la Ascensión (Lc 24,50-53).

172. Cf. GEORGE, *Tradition et Rédaction* 118: «Il [Luke] donne à son chapitre XXIV une unité de temps aussi remarquable qu'artificielle»; STÖGER, *Lucas* II 338.

173. A propósito de la geografía y cronología de la «Sección Central», observa PLUMMER, *Luke* 402: «We have no data for determining what the chronology of the different divisions is; and the geography is almost as indistinct as the chronology». Por su parte, DUPONT, *Études* 480, n. 10, pone de relieve la naturalidad con que Lucas se salta el orden cronológico: «Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que l'ordre chronologique ne soit pas respecté: Luc revient délibérément en arrière».

174. Sobre estas omisiones, Cf. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen <sup>8</sup>1970, p. 389; DUPONT, *Études* 396s; GEORGE, *Tradition et Rédaction* 105.106.118; LEAL, *Plan literario* 206.

En estas y otras transposiciones, Lucas parece haber seguido el «método de eliminación», consistente en presentar primero el cuadro completo de la vida de un personaje, o bien de su actividad, en un determinado lugar o momento, antes de pasar a describir uno nuevo, de modo que no se interrumpa la narración hasta que el cuadro significativo queda literariamente completo.

Cuando Lucas narra, por ejemplo, el nacimiento del Bautista, pinta el cuadro completo de su infancia (Lc 1-80) antes de pasar al cuadro del nacimiento de Jesús. Y lo mismo hace al referir la predicación de Juan (3,1-18), a la que añade el episodio de su encarcelamiento (3,19.20), antes de introducir el ministerio de Jesús con la escena del bautismo.

Sigue el mismo procedimiento al narrar el ministerio de Jesús en Galilea y durante el viaje a Jerusalén. No interrumpe el relato (4,14-9,50) hasta tener un cuadro acabado del ministerio galileo; entonces inicia la Sección del Viaje (9,51-19,44), que tampoco corta hasta que la completa literariamente, para dar luego comienzo al cuadro de la Pasión (19,45-24,53).

Es éste un método diferente al del cuarto evangelista, quien interrumpe la narración del ministerio en Galilea, a fin de intercalar los viajes de Jesús a Jerusalén. Sin embargo, Lucas no utiliza el método con rigor (sobre todo en el cuadro de la Sección del Viaje), ya que puede decirse, en general, que las dos primeras etapas del viaje (9,51-17,11) corresponden al ministerio en Galilea, mientras que la tercera (17,11-19,44) se aproxima más a Jerusalén. De hecho —como ya dijimos— hay en dicha Sección unas perícopas que encajan mejor en la etapa de Galilea y otras en la de Jerusalén.

En el libro de los Hechos, en el relato del martirio de Esteban, Lucas ha transpuesto una «perícopa-fuente» de la tradición (Ac 6,13s) que hablaba de falsos testigos en el proceso de Jesús. Lo mismo ha hecho en el juicio de Pablo, con la noticia de que el Sumo Sacerdote mandó golpear a Pablo en la boca (Ac 23,2s; cf. Jn 18,22s)<sup>175</sup>.

---

175. Sobre las transposiciones lucanas, cf. DUPONT, *Études* 396; GEORGE, *Tradition et Rédaction* 106; STÖGER, *Lucas II* 338 H. ZIMMERMANN, *Los Métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*, Madrid 1969, p. 247; SPARKS, *St. Luke's Transpositions* 219-223. Los análisis de Sparks son aceptados por JEREMIAS, *Perikopen-Umstellungen bei Lukas?* 115-119, excepto en el punto «transposition of sections, or the subject-matter of sections» (cf. pp. 115s). Sobre el 'método de eliminación', cf. LEAL, *Plan literario* 213s; *Los viajes de Jesús a Jerusalén según san Lucas: «XIV Semana Bíblica Española»*, Madrid 1954, pp. 365-381, p. 375.

Aparte de las anticipaciones y transposiciones hechas por el autor de Ac en la sección 11,19-15,36 (visitas de Pablo a Jerusalén, prisión y liberación de Pedro, primer viaje misionero de Pablo)<sup>176</sup>, la mayor anomalía geográfica de este libro resulta del hecho de que Lucas hace partir la predicación y el testimonio cristianos de Jerusalén, siendo así que, históricamente, antes de que el mensaje cristiano se difundiera a partir de Jerusalén, ya existían grupos de creyentes en lugares como Damasco (Ac 9,10), Lida y Joppe (Ac 9,32.36), Efeso (Ac 18,19ss.26), Pozzuoli (Ac 28,13s) e, incluso, en Roma (Ac 28,15)<sup>177</sup>. Aquí subyace la cuestión del «doble origen» de la Cristianidad primitiva (Galilea-Jerusalén), sobre la que han arrojado luz las investigaciones de E. Lohmeyer<sup>178</sup>.

Sin embargo, con esta serie de «anomalías», Lucas ha logrado crear —según los críticos— un fenómeno singular, desde el punto de vista estructural, a saber, la admirable *unidad del marco geográfico* de sus obras que, en el Evangelio, sobresale especialmente en el hecho de que *Jesús no sale, en su actividad, del territorio judío*<sup>179</sup> y, en el Evangelio y los Hechos, en que *todo está centrado en Jerusalén*<sup>180</sup>.

Esta centralidad de Jerusalén en Lc-Ac ha sido remarcada particularmente por O'Neill<sup>181</sup>, quien descubre en los intervalos («breaks») de las diferentes secciones de ambos libros una referencia explícita a Jerusalén.

En primer lugar, divide el Evangelio en cinco partes principales:

- 1) 1,5-3,38: Jesús cumple las expectativas del AT.

176. Al respecto, cf. J. DUPONT, *La Famine sous Claude (Actes 11,28)*: RB 62 (1965) 52-55; E. HÄNCHEN, *Judentum und Christentum in der Apostelgeschichte*: ZNW 54 (1963) 155-187; P. BENOIT, *La deuxième visite de saint Paul à Jérusalem*, en: *Exégèse et Théologie III*, París 1968, pp. 285-299, pp. 295s; G. STRECKER, *Die sogenante zweite Jerusalemreise des Paulus (Act 11,27-30)*: ZNW 53 (1962) 67-77; P. H. MENOUD, *Le plan* 84-91.

177. Cf. E. ZELLER, *The Contents and Origin of the Acts of the Apostles Critically Investigated*, Londres 1875, p. 16; O'NEILL, *Acts* 73; FILSON, *Journey Motif* 75; BARRETT, *Luke the Historian* 23.

178. *Galiläa und Jerusalem* 80-104. Lohmeyer llama a Jerusalén «die zweite Heimat der Urchristenheit» (p. 81).

179. Ni siquiera en la excursión al país de los gergesenos (Lc 8,26-39), ya que el tercer evangelista asocia estrechamente esta región a Galilea (8,26), con el fin de situar la escena en territorio judío. Por la misma razón evita mencionar la Decápolis (comp. Lc 8,37 con Mc 5,20).

180. Subrayan esta unidad, entre otros, DUPONT, *Études* 396s; GEORGE, *Tradition et Rédaction* 118; LEAL, *Plan literario* 209.214; MARSHALL, *Luke* 156; O'NEILL, *Acts* 177; ZIMMERMANN, *Métodos* 251.

181. *Acts* 71s.

- 2) 4,1-9,50: Predicación en Judea y Galilea; reunión de los discípulos.
- 3) 9,51-13,35: Inicio del viaje a Jerusalén y enseñanza sobre el discipulado.
- 4) 14,1-19,27: Término del viaje a Jerusalén y preparación de los discípulos para la Pasión<sup>182</sup>.
- 5) 19,28-24,53: Reinado de Jesús en Jerusalén por su muerte y resurrección.

Describe luego los intervalos que aluden a Jerusalén. El primero es 4,9, que sitúa la última tentación de Jesús en Jerusalén, y también 4,14, que establece la misión de Jesús cerca de Jerusalén, antes de regresar a Galilea para comenzar su ministerio propiamente dicho. El segundo intervalo está en 9,51, donde se presenta a Jesús caminando resueltamente hacia Jerusalén. En el tercero (13,31-35), Jesús renueva su propósito de morir en Jerusalén y se lamenta por la rebeldía de la ciudad. Finalmente, en el cuarto intervalo (19,11ss), Jesús advierte a sus discípulos que Jerusalén no será el escenario de la manifestación gloriosa del reino, sino más bien el lugar de su muerte.

A esta división del Evangelio corresponde —según el mencionado autor— también en los Hechos una distribución quintuple del material:

- 1) 1,9-8,3: La primitiva comunidad cristiana.
- 2) 8,4-11,18: Predicación por Judea y Samaría.
- 3) 11,19-15,35: Fundación y misión de la Iglesia de Antioquía, y Concilio de Jerusalén.
- 4) 15,36-19,20: Misiones paulinas.
- 5) 19,21-28,31: Viaje de Pablo a Roma, pasando por Jerusalén.

Lo mismo que en el Evangelio, resalta aquí Jerusalén en los intervalos de las secciones, siendo el primero de ellos 8,4, que refiere la difusión del Evangelio fuera de Jerusalén, por Judea y Samaría, con ocasión de la

---

182. En cuanto a la extensión del «Viaje», conviene observar lo siguiente: como comienzo del mismo se suele admitir sin dificultad 9,51 (8,1-3, según E. Klostermann); el problema está más bien en lo que respecta a la fijación del término del mismo. Los autores, en efecto, discrepan «según que se tome como base la comparación sinóptica con Mc; o que se lo prolongue según un esquema más típico lucano hasta la entrada de Jesús en Jerusalén o su 'toma de posesión' del Templo» (Cf. RASCO, *La teología de Lucas* 118) Para el primer grupo, el viaje termina en 19,27 ó 28 (Gasse, George, Kudasiewicz, Lapointe, Leal, Lohse, Plummer, Rengstorf, Schürmann, Stagg, Zimmermann...). Para los partidarios del esquema lucano, el «Reisebericht» concluye en 19,44 (Filson, Flender, Geldenhuys, Mattill, Osten-Sacken, De Young...). Algunos señalan también como término 18,14 (Blinzler, Girard, Michaelis...) y 19,48 (Egelkraut...). Según RASCO, *La teología de Lucas* 119-122, el viaje se extiende más allá de la entrada de Jesús en la ciudad, pues termina en el cielo (cf. Ac 1,10s). La crítica moderna se inclina, de todos modos, a situarlo más bien en 19,44, y esto parece más probable, si se tiene en cuenta, además, que Lucas distingue entre el motivo del «Viaje» y el del «Camino» (cf. LÖNING, *Lucas*, 247s; J. NAVONE, *Three Aspects of the Lucan Theology of History: BThBull.* 3/2 [1973] 115-132, p. 115; J. PIZACA-F. de la CALLE, *Teología de los Evangelios de Jesús*; Salamanca 1974, p. 273), como también entre el «Viaje a Jerusalén» y el «Camino a la Cruz» (cf. FLENDER, *Heil und Geschichte* 71).

muerte de Esteban. El segundo es 11,19, que alude igualmente a la extensión del mensaje fuera de Jerusalén, hacia Antioquía. El Concilio de Jerusalén proporciona el tercer intervalo, que concluye en 15,35, y el cuarto emerge en 19,21 con la decisión de Pablo de ir a Jerusalén.

Aparte de los «breaks» interseccionales, encuentra nuestro autor, en la segunda y tercera sección, alusiones particulares a Jerusalén. Así, en 8,14-25, la Iglesia de Jerusalén aprueba y controla los nuevos esfuerzos misioneros, enviando a Pedro y Juan a Samaría. Lo mismo ocurre en relación con Antioquía, adonde es enviado Bernabé (11,22ss). La sección segunda termina con el relato del regreso de Pedro a Jerusalén, después de bautizar a Cornelio, y con la aprobación de su obra por la Iglesia de Jerusalén (11,18).

La atenta observación de estos fenómenos, característicos de la geografía lucana, ha planteado no pocos problemas a los críticos, quienes se preguntan a menudo por el sentido y alcance de este «desorden artístico» en la doble obra lucana: ¿Hay que interpretar las indicaciones geográficas de Lucas como datos exactos y seguros? ¿o se trata más bien de un recurso literario-estilístico?, o aún, ¿tienen algo que ver estos datos con la concepción teológica de su autor? No es fácil responder con exactitud a estas preguntas. Más aún, algunos —como ha hecho notar Morgenthaler— opinan que la geografía lucana es, por muchos conceptos, un «enigma insoluble»<sup>183</sup>.

Históricamente, los intentos de respuesta al problema han seguido, en general, el orden en que hemos formulado las preguntas, orden que corresponde a la evolución global de los estudios lucanos, especialmente los referentes a la «Sección Central», en los que se descubre fácilmente el paso de una concepción histórico-literaria de la geografía y el uso de las fuentes, a una concepción más teológica de las mismas<sup>184</sup>.

En efecto, en una primera aproximación a la sección lucana del Viaje, algunos exégetas sostuvieron la idea de que el viaje de Jesús (de Galilea a Jerusalén), descrito en dicha sección, había sido un viaje real, continuo y coherente. De ahí surgía la preocupación por probar la «historicidad» del relato (por ejemplo, si Jesús había

183. MORGENTHALER, *Zeugnis* I 160: «Zudem ist ja längst erkannt, dass die lukanische Geographie in mancher Hinsicht ein unlösbares Rätsel ist».

184. Han acentuado el aspecto histórico-literario de esta Sección, entre otros: Bacon, Blinzler, Bultmann, Cadbury, Creed, Gasse, Girard, Holtzmann, Lohse, Loisy, Mc Cown, Trompf, De Wette. Han subrayado en cambio el carácter teológico de la misma: Benoit, Conzelmann, Davies, Evans, Gill, Kudasiewicz, Von der Osten-Sacken, Reicke, Robinson, Schneider, Stagg, De Young.

pasado realmente por Samaría) y el afán de hacerlo coincidir con los viajes de Jesús a Jerusalén narrados por el autor del cuarto evangelio.

En una segunda aproximación, un grupo de exégetas, más numeroso que el primero, dio especial relieve en la composición del «Reisebericht» a los «criterios literarios», afirmando que la «Sección Central» era ante todo una construcción (ficción) literaria de Lucas, destinada a reunir orgánicamente los elementos dispersos de la tradición evangélica<sup>185</sup>.

Por último, una tercera aproximación es la de la exégesis contemporánea, que —por influjo de la «historia de la redacción» y de la «teología de Lucas»— tiende cada vez más a valorar en la composición de la «Sección Central» los motivos teológicos (cristo-elesiológicos) y la intención didáctica del tercer evangelista<sup>186</sup>.

En términos generales podría decirse que hasta el año 1950, la mayoría de los estudios sobre la geografía lucana se desarrollaron principalmente en el ámbito histórico y literario, con una marcada coloración apologética<sup>187</sup>. Se hacía notar especialmente el hecho de que Lucas usaba la geografía como un 'recurso literario' para dar unidad y simetría a sus obras, creándoles así un 'marco' uno y cerrado. Lo geográfico era visto entonces en función de lo literario, es decir, como elemento de composición.

Con el giro copernicano dado por los estudios lucanos en direc-

---

185. Es conocida, a este respecto, la afirmación de BULTMANN, *Geschichte* 24: «Nicht diese halte ich für eine Konstruktion, sondern den Reisebericht des Lukas». Véase también K. I. SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesuüberlieferung*, Darmstadt 1969, p. 269.

186. Especialmente: CONZELMANN, *Mitte* 53-66; ROBINSON *Theological Context* 20-31; D. GILL, *Observations on the Lukan Travel Narrative and Some Related passages: HThR* 63 (1970) 199-221; Von der OSTEN-SACKEN, *Zur Christologie der lukianischen Reiseberichts: EvTh* 33 (1973) 476-496. Sobre la función didáctica del Viaje, cf. B. REICKE, *Instruction and Discussion in the Travel Narrative: StEv* I (1959) 206-216; STÖGER, *Lucas* I 279. Acerca de la evolución de los estudios de la «Sección Central» de Lucas, cf. KUDASIEWICZ, *Rola Jeruzalem* 19-23.

187. Esta tendencia exegética es la que aparece, en esta época, en algunos comentaristas de Lucas: Bruce, Creed, Dibelius, Easton, Lagrange, Plummer, Schmid, Zahn. Especial influjo tuvieron los estudios de H. J. CADBURY, *The Style and Literary Method of Luke*, Cambridge 1920; *The Making of Luke-Acts*, Londres 1927, 21968; H. PETERS, *Der Aufbau der Apostelgeschichte* en: *Philologus* 85 (1929-30) 52-64. En relación más directa con la temática de la geografía lucana, se pueden mencionar: DALMAN, *Les itinéraires de Jésus*; LIGHTFOOT, *History and Interpretation, passim*; *Locality and Doctrine in the Gospels, passim*; GASSE, *Reisebericht* 293-299; McCOWN, *Geography* 51-66; *Gospel Geography* 1-29; MORGENTHALER, *Zeugnis* I 159-193. En la misma tendencia se podría agrupar también a LEAL, *Plan literario* 197-215.

ción a una «teología de Lucas» (a partir de la publicación de algunos estudios importantes de H. Conzelmann: 1951ss), el examen de las indicaciones geográficas de Lc-Ac se ha venido realizando hasta nuestros días desde una perspectiva predominantemente teológica<sup>188</sup>. Esto obedece a una visión de Lucas, que lo considera más «teólogo» que «historiador»<sup>189</sup>.

Este nuevo enfoque exegético se basa en el principio según el cual en el doble volumen lucano *lo geográfico y literario están enteramente puestos al servicio de lo teológico*<sup>190</sup>.

Conzelmann apoya su tesis del significado teológico de las referencias geográficas de Lucas en la hipótesis de la *escasa información de Lucas sobre la geografía real de Palestina*<sup>191</sup>. A esta tesis hay que observar lo siguiente: en primer lugar, la idea de la «escasa información» es una

188. Especialmente: H. CONZELMANN, *Die geographischen Vorstellungen, passim; Zur Lukasanalyse* 16-33; Mitte 12-86; MARXSEN, *Der Evangelist Markus* 33-77; ME-NOUD, *Le Plan des Actes* 84-91; O'NEILL, *Acts, passim*; ROBINSON, *Der Weg des Herrn, passim*.

189. Cf. E. LOHSE, *Lukas als Theologe der Heilsgeschichte: EvTh* 1416 (1954) 256-275; LÖNING, *Lucas, teólogo de la historia de la salvación* 236-268. Otros intentan equilibrar los títulos de «historiador» y «teólogo»: Cf. MARSHALL, *Luke: Historian and Theologian, passim*, quien opta al final por el de «evangelista», pues —según él— este título concentra en sí los otros dos (cf. pp. 216-222).

190. Cf. CONZELMANN, *Mitte* 21: «Lukas verwendet geographischen Angaben im Dienste seiner sachlichen Konzeption», es decir, de su concepción teológica (Cf. MARSHALL, *Luke* 153: «H. Conzelmann has again suggested that Luke has used geography in a symbolical manner to express theological statements»). En la línea de Conzelmann, cf. O'NEILL, *Acts* 63: «Luke has endowed geographical data with theological meaning»; FILSON, *Journey Motif* 75: «Luke sees the theological meaning in the geography of his history». No obstante, DAVIES, *Jérusalem et la Terre* 491-533, opina que las indicaciones geográficas de los evangelios sinópticos reflejan el marco histórico de Jesús y que, por tanto, no se puede atribuir a dichas indicaciones un significado meramente teológico. A nuestro juicio, la valoración teológica que Lucas hace de las indicaciones geográficas no atenúa ni suprime el valor real de éstas, sino que las sitúa más bien en el contexto de la historia de la salvación. Incluso tiende a multiplicar las referencias topográficas: cf. McCOWN, *Geography* 56: «Luke is fond of providing indefinite geographical settings where his sources had none (Lk 5,12; 8,1; 13,22)». Por lo que concierne al aspecto literario, cf. FLENDER, *Heil u. Geschichte* 14: «Die literarische Form ist in den Dienst der theologischen Konzeption genommen»; ROBINSON, *Theological Context* 22: «Luke's literary abilities served theological as well as aesthetic aims». Afirmación matizada en la p. 27: «The purpose of his arrangement was theological rather than just aesthetic». Véase además, GRUNDMANN, *Lukas* 26 (citado ya en la n. 103).

191. CONZELMANN, *Mitte* 31, n. 1: «Lukas hatte wohl keine genaue Vorstellung vom Land». Cf. RASCO, *La teología de Lucas* 115: «Conzelmann divide además 'el camino de Jesús' en tres etapas 'geográficas' (a las que no corresponde evidentemente, según Conzelmann, una geografía real que Lucas ignoraba)...» Apoyan la idea de Conzelmann: W. G. KÜMMEL, *Introduction to the New Testament*, Londres 1966, p. 99: «The author of Luke obviously has no accurate conception of the geography of Palestine»; C. STUHLMÜLLER, *Evangelio según san Lucas*, en: R. E. BROWN y otros, *Comentario bíblico «San Jerónimo»* III, Madrid 1972, pp. 295-420, p. 385.

herencia que Conzelmann recibió muy posiblemente de Wellhausen, Hirsch, Schmidt y Sahlin, quienes —mucho antes de la aparición de «Die Mitte der Zeit»— habían llamado ya la atención acerca del desconocimiento de la geografía palestinese por parte de Lucas<sup>192</sup>. En segundo lugar, aunque esta tesis parezca fundarse sólidamente en algunos textos de Lc-Ac, es en realidad inadmisibles, como lo han hecho notar expresamente algunos críticos. Es cierto que en Lc 4,38-5,1; 17,11; Ac 9,31, Lucas parece imaginar Judea y Galilea como regiones vecinas<sup>193</sup>; cierto también que la utilización lucana del término «Judea» es equívoca<sup>194</sup>, y que si se confrontan además los evangelios de Lc y Jn, resalta el conocimiento exacto que el cuarto evangelista tiene de los lugares de Palestina, especialmente de Jerusalén<sup>195</sup>. Pero no se puede pasar por alto que las indicaciones geográficas de los Hechos (cf. 8,1; 15,1-5) revelan un *conocimiento positivo* de Palestina por parte del autor del doble volumen lucano<sup>196</sup>, y que la supuesta «inexactitud geográfica» del mismo se puede explicar por su tendencia a ordenar el material historiográfico de acuerdo con sus intereses teológicos. La tesis del desconocimiento de la geografía palestinese es, por tanto, una «over-simplification» del problema, que no explica satisfactoriamente el significado teológico de las referencias topográficas de Lc-Ac.

Robinson, por su parte, discute la interpretación conzelmaniana de la geografía lucana, que —debido a la esclerotización de las tres épocas de la «Heilsgeschichte» (Israel, Jesús, Iglesia)— concibe estáticamente las indicaciones geográficas, al acentuar demasiado la importancia de ciertas localidades concretas. La geografía lucana —dice Robinson— es más bien una «geografía en movimiento», ya que «describe un viaje que sigue un esquema temporal, corresponde al plan de Dios y progresa bajo la dirección divina; un viaje al que se aproxima de tanto en tanto el reino de Dios, cuando Dios visita a su pueblo; un camino del Señor que conduce a los gentiles 'hasta que se cumplan los tiempos de los paganos'»<sup>197</sup>.

192. Cf. MORGENTHALER, *Zeugnis* I 160s.

193. Cf. CONZELMANN, *Mitte* 61s; MARXSEN, *Einleitung* 141.

194. Véase *supra*, p. 176.

195. Cf. LOHSE, *Zion-Jerusalem* 332: «Alle Angaben, die im vierten Evangelium über Stätten in Jerusalem gemacht werden, beruhen also auf einer auffallend guten Lokalkenntnis».

196. Cf. KUDASIEWICZ, *Rola Jeruzalem* 29; E. LOHSE, *Missionarisches Handeln Jesu nach dem Evangelium Lukas: ThZ* 10 (1954) 1-13, p. 6, n. 8; W. MICHAELIS, *Einleitung in das Neue Testament*, Berna 1961, pp. 68s; ROBINSON, *Theological Context* 20-31; H. F. D. SPARKS, 'Die Mitte der Zeit', rec. en: *JTS* 14 (1963) 455-457. Con mayor energía se expresa MORGENTHALER, *Zeugnis* I 171: «Dass er [Lukas] keine Kenntnis der Geographie Palästinas gehabt habe, kann nur sagen, wer die Grundintention seines Werkes nicht kennt».

197. Cf. ROBINSON, *Der Weg des Herrn* 67: «Die lukanische Geographie ist nicht primär statisch an spezifische Orte, wenn auch besondere Orte eine eigene Bedeutung haben, sondern sie ist eine 'Geographie in Bewegung'; sie beschreibt eine Reise, die einem Zeitschema folgt, Gottes Plan entspricht und unter Gottes Leitung fortschreitet, eine Reise, auf der von Zeit zu Zeit das Reich Gottes naht, wenn Gott sein Volk heimsucht, einen Weg des Herrn, der zu den Heiden führt, 'bis dass die Zeiten der Heiden erfüllt werden'». Véase además p. 12

Las observaciones anteriores no restan, con todo, a Conzelmann el mérito de haber sido el primero en dar relieve al significado teológico de los datos geográficos en la obra lucana, hecho de capital importancia para la comprensión global de la teología de Lucas y —más específicamente— de la magnitud 'Jerusalén'.

Finalmente, un grupo menos numeroso de autores intenta en la actualidad abordar la teología lucana (y con ella también los elementos geográficos) mediante el *análisis estructural* de los relatos. Este método investiga —entre otras cosas— las diferentes clases de 'códigos' que emergen en la estructura narrativa de una perícopa determinada. Entre éstos figura el denominado 'código topográfico', cuyo estudio permite visualizar la organización sistemática de los lugares geográficos en un relato dado, y descubrir así su 'funcionalidad narrativa'<sup>198</sup>.

Señalemos, a modo de conclusión, tres cosas relativas a la posición de Jerusalén en la geografía lucana:

1. Jerusalén es la indicación geográfica más importante de los escritos lucanos, por cuanto determina profundamente la estructura literaria global de Lc-Ac y condicina, incluso, la historicidad de las demás indicaciones geográficas y cronológicas.

2. Jerusalén no es una magnitud puramente geográfica, sino sobre todo teológica, debido a su íntima relación con el misterio de Cristo y de la Iglesia.

3. Jerusalén no es una realidad estática, sino dinámica ('localidad móvil'), en cuanto que pertenece a una «geografía sagrada» en la que las etapas geográficas son al mismo tiempo etapas teológicas del «Camino del Señor».

Gonzalo MORALES GÓMEZ  
Cra. 9 N.º 9-46. Torre Aristi,  
Apartamento 2205. CALI (Valle)  
COLOMBIA - Sudamérica

15 de julio de 1982

198. Por ejemplo, J. DELORME, *Lc 5,1-2: Analyse structurale et histoire de la rédaction: NTS* 18 (1971-72) 331-350; R. BARTHES, *L'Analyse Structurale du Récit. A propos d'Actes X-XI*, en: *RSR* 58 (1970) 17-37 = X. LÉON-DUFOR (ed.) *Exégèse et herméneutique* (Paris 1971), pp. 185-203, esp. pp. 192s.; D. MINGUEZ, *Hechos 8,25-40. Análisis estructural del relato: Biblica* 57/2 (1976) 168-181; *Pentecostés. Ensayo de Semiótica narrativa en Hch 2*, Roma 1976.

## Summary

Luke conscientiously distinguishes between the two usual ways of mentioning Jerusalem in his writings. This distinction, however, does not seem to have been thought of by him as a «mathematical formula» of simple and exact usage. (And, because of this, the numerous attempts to reach a distinct and firm rule have been unsatisfactory or negative). Luke uses the distinction more as a literary device, destined to help the readers make up their minds about those theological aspects of the greatness of Jerusalem. For theological and pastoral reasons he wanted to give it form and importance in his writings.

More than a «definite rule» to distinguish between the two names, what we have found in Lc-Ac is a different but complementary theological «colour» in the terminology Ἱερουσαλήμ and Ἱεροσόλυμα. Ἱερουσαλήμ would mean, in this instance, the magnitude or most transcendental (eschatological) aspects of Jerusalem, that is to say, those realities that chiefly belong to the phase of God's Salvation. On the other hand, would more especially refer to the more immediate or worldly dimension of Jerusalem, to those historic elements, that intervene in the free will of mankind, aided by the Word of God.

In a wider sense the word form Ἱερουσαλήμ would above all transmit a series of salvation type realities, long established by God, as promises which would be totally complied with (in both positive and negative senses) in the time of eschatological consummation, starting with Christ's earthly existence and mission, particularly in regard to the Easter mystery. These occurrences would give Jerusalem a sacred tone; primitive (ancient but continuing and reliable), and with an Old Testamentarian and Jewish flavour. (Thus, in the Divine Purpose, Salvation appears as deeply based on Israel.)

The word form Ἱεροσόλυμα would also evoke salvation type realities, but seen more from the point of view of occurrences which, in their execution, belong particularly to the free will of mankind (both positive and negative) in the actual history of the new age in which «historia salutis» comes into decisive play with «historia universalis». This gives Jerusalem a more profane character; new (modern and breaking with the past), and with a New Testamentarian and Greek-Gentile flavour.

Finally, by the alternating use of Ἱερουσαλήμ and Ἱεροσόλυμα, Luke sets out to express the two faces of Jerusalem in regard to its historic salvational greatness; its divine/human dimension (transcendental-inherent, purpose-decision), and its Old and New Testamentarian quality (continuity-change, dependence-autonomy). Or, in general terms, the Jewish sacredness and the Christian secularity of the City.

In regard to the position of Jerusalem in St. Luke's geography: Jerusalem is the most important geographical symbol in St. Luke's writings. It profoundly affects the global literary structure of Lc-Ac, and even conditions the historical nature of the other geographic and chronological symbols.

Jerusalem is not just a purely geographical magnitude, but is above all theological due to its intimate relationship with the mystery of Christ and the Church.

Jerusalem is not a static reality; it is dynamic (a moving locality) in so far as it belongs to a «sacred geography» in which the geographical stations are at the same time theological stations in the «Way of the Lord».