

tenido propio de la verdad⁸. Por aquí se ve también que lo “absoluto” que caracteriza a la “idea” lógica no resulta de su oposición a lo relativo, ya que su consistencia “absoluta” de ningún modo está sustraída al devenir y a la contingencia, sino que por el contrario está constituida por la necesaria interpenetración de teoría y práctica, que pertenecen como tales al campo de la finitud. El comportamiento “teórico” implica la tarea de reconocer un objeto exterior a la subjetividad, de apropiárselo mediante su conocimiento progresivo hasta llevarlo al pensar y convertirlo en “mío”. El comportamiento “práctico” es inverso. Parte de la identidad y afirma progresivamente la diferencia, que por ser puesta por el sujeto, no deja de ser suya (cfr. § 4, Zusatz). Si esto es así podríamos ahora redefinir la acción en función de teoría y práctica. Planty Bonjour definía la acción como “unidad de poiesis y praxis” asumiendo en Hegel la síntesis en la diversidad de dos categorías aristotélicas. Nuestra propuesta es diferente al definir la acción como “unidad de teoría y práctica”. Esta formulación como tal no se encuentra en los “Lineamientos”, pero sí su espíritu y está expresada en forma y en categorías hegelianas, lo cual señala una singular ventaja.

6. — De lo anterior y a juzgar por los “Lineamientos” podemos concluir que el proyecto hegeliano de Filosofía no es ni una “filosofía de la praxis”, donde “praxis” es tomada muchas veces casi como sinónimo de “poiesis” o “trabajo productivo” tal como lo pretenden para sí algunas interpretaciones marxistas, ni una “filosofía de la teoría” o “filosofía teórica”, como muchas veces se ha intentado hacer aparecer a la filosofía hegeliana al hacerla equivalente a un “super saber” o “saber absoluto” a partir del cual se podría deducir o intuir cualquier cosa. Muy por el contrario. Debe decirse más bien que la filosofía hegeliana es una filosofía especulativa que lleva en sus mismas entrañas al espíritu teórico y al espíritu práctico en mutua tensión, negación de sí y cumplimiento positivo en el otro, y toda ella anclada en los problemas de su tiempo. La lógica de la “acción”, que aquí presentamos, es fiel a este concepto.

por Francisco Jorge WEISMANN O. S. A. (Bs. As.)

Lc 24, 13-35 es una perícopa típicamente lucana que se destaca tanto por su contenido, sugestivo para la catequesis de los primeros cristianos, como por su hermoso ritmo narrativo. Este está formado principalmente por las relaciones que se establecen entre los dos discípulos de Emaús y Cristo Resucitado.

La sucesión cronológica podría establecerse partiendo del conjunto de todo el capítulo 24:

A) Resurrección del Señor, mensaje del Angel, incredulidad de los Apóstoles al testimonio de las mujeres y presencia de Pedro en el sepulcro (vv. 1-11): “muy de mañana”.

B) “aquel mismo día”, en el curso del mismo, el episodio de Emaús (vv. 13-35).

C) Aparición a los Apóstoles en Jerusalén y Ascensión en Betania (vv. 44-50).

Nos encontramos frente a una composición lucana que destaca el encuentro con el Señor Resucitado. Desde el punto de vista redaccional, Lc 24 no se entiende sin la relación precedente del ministerio de Jesús (vv. 3-23)¹.

En ambas partes existe idéntica concepción de la historia salvífica, de las tradiciones y de búsqueda de certeza histórica.

La composición original de Lc 3-23 anuncia ya el capítulo 24. Inversamente, los episodios narrados en éste, clarifican el carácter teológico-narrativo de los capítulos anteriores.

Lc 24 nos introduce también en la lectura de *Hech*. Es un capítulo bastante unificado: el relato del Domingo de Pascua está íntimamente ligado a los sucesos inmediatamente anteriores (23:55-56 con 24: 1-2.10.12.22-24). Los dos primeros episodios (1-12 y 13-55) preparan la aparición del Señor en el Ce-

¹ Cf. Schmitt, J., “Le récit de la résurrection dans l'évangile de Luc: étude de critique littéraire”: *RevSR* 25 (1951) 119-137; 219-243; León-Dufour, X., *Resurrección de Jesús y Mensaje Pascual*, Salamanca, 1974, 216-236; Wauke, F., *Die Emauserzählung: eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 24:13-35* (Erfurter Theol Stud 31), St. Benno Verlag, 193 pp. Wauke señala la unidad de los hechos de Jerusalén según la teología lucana: promesa y cumplimiento de las Escrituras; divino “dei” de la Pasión).

⁸ Cfr. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk en la traducción, presentación y notas de la “Science de la Logique” de Hegel, Tomo II, La Lógica subjetiva o la doctrina del concepto, Aubier Montaigne, Paris, 1981, p. 367, notas 1 y 2.

náculo (36-49). El v. 36 (tauta de autoon laloutoon ... cf. 8:49; 22:47) indica una transición frecuente que, en este caso, enlaza con los vv. posteriores.

Lc nos invita a no considerar separadamente los diversos episodios. Esto no quiere decir, sin embargo, que el capítulo pertenezca a un solo estrato redaccional lucano.

El único Domingo de Pascua converge por entero en la *misión* confiada a los discípulos (v. 48, cf. 50-52)² anunciando como inminente (v. 49) la venida del Espíritu (cf. Act 2): *Pentecostés unifica y articula toda la obra lucana.*

I. - CARACTERISTICAS REDACCIONALES LUCANAS

Desde el punto de vista estadístico³, es conveniente considerar las siguientes palabras típicamente lucanas:

24:13 Ierousaleem	2/0/27/0/36
14 oomíloun	0/0/2/0/2
19 enantíon	0/0/3/0/2
20 te	3/0/9/3/140
23 optasían	0/0/2/0/1
29 hespéran	0/0/1/0/2
30 kataklínein	Se encuentra sólo cinco veces en el N. T., exclusivamente en Lc
31 dianoígein	0/1/4/0/3
33 hupostréphein	0/0/21/0/11

Entre las construcciones gramaticales y rasgos estilísticos de nuestro Evangelista encontramos:

24:13: la construcción perifrástica de imperfecto seguido del participio (aparece treinta veces en el Ev. y 24 en Acts.).

— kai egéneto en too, introduciendo un infinitivo: 0/1/22/0/0
— kai con el pronombre personal de la tercera persona (24:14.35; 24:15.25.28.31)

² P. A. van Stempvoort, *The Interpretation of the Ascension*, 1958, 30-42.

³ Cf., Guillaume, J. M., *Luc interprète des anciennes traditions sur la Résurrection de Jésus*, Paris, 1979, 69-73; Sakae, K., *A Reader's Greek-English Lexicon of the New Testament and a beginner's guide for the translation of the New Testament Greek*, Michigan, 1975, 82 s.; Morgenthaler, R., *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich/Frankfurt, 1958; Id., *Statistische Synopse*, Gotthelf Verlag, 1971; Gaston, LL. *Word Statistics of the Synoptic Gospels*, Cambridge, 1973.

— eipan prós (24:17.18.25.32): 0/2/15/7/6
— ta perí: 0/0/2/0/8
— dunatós en (24:19): 0/0/1/0/2
— existánai (24:22) con acusativo (cf. Act 8:9-11)
— epi pasin hois eláleesan (24:25), muy usual después de pántoon o pásin (Lc 2,20; 3:19; 9:43; Act 1:1; 3:21; 10:39; 13:39; 22:10)
— hoí sún (24:33): 0/1/4/0/5
— kai idou (24:13): 17/0/17/0/6
— en + heeméra (v. 13), heemérais (v. 18): 13/6/36/13/13 y heméra (vv. 13.18.29): 45/27/83/31/94
— poreúesthai (v. 13): 29/3/51/13/37.

Las palabras citadas a continuación reflejan el buen conocimiento de la lengua griega que poseía Lc. Algunas son "hapax":

— antibállein (24:17) es una palabra compuesta que sirve para matizar el diálogo y aparece ya en los autores clásicos (Tucídides, Polibio)
— su mónos (v. 18) destaca la actitud de los dos discípulos con relación al Señor
— othpinai (v. 22) es un septuagintismo inspirado en orthros (24:1)
— pros-poeizai (v. 28) ayuda a describir la situación. El uso de la voz media (cf. Act 210:41) revela maestría en el uso del idioma. También es una palabra utilizada por Platón
— athpoídein (v. 33), de epathpoídeesthai, también es un septuagintismo.

A estos "hapax" podemos añadir otros vocablos exclusivos de la obra lucana:

— omilein: 24:14-15 (cf. Act 20:11; 24:26)
— kratein, en pasiva: v. 16 (cf. Act 2:24)
— parabiádeesthai: 24:29 (cf. Act 16:15)
— hespéra: v. 29 (cf. Act 4:3; 28,23)
— kataklínein: v. 30 (cf. Lc 7:36; 9:14; 14:18)
— klínein: v. 29 (cf. Lc 9:12)
— klásis: v. 35 (cf. Act 2:42)
— existánai: v. 22 (cf. Act 8:9.11)

1 a Construcción literaria de la perícopa

Para descubrirla nos ayudará el prestar atención a las palabras-enlace, a las repeticiones y paralelos:

Las palabras-enlace entre diversos versículos son:

- 14-15: oomfloun-homilein
- 25.27: hoi propheetai-toon propheetoon
- 28: epepeúonto poreúesthai
- 29: meñnon-meinai
- 29-30: kéklinen-kataklitheenai.

Existen también paralelos y repeticiones que matizan los contrastes del relato: en 24:13 Lc nos cuenta cómo los discípulos van caminando hacia Emaús y utiliza el verbo en imperfecto. En el v. 33 emplea el aoristo para señalar el regreso rápido hacia Jerusalén.

En 24:14 los discípulos dialogan entre sí entre los acontecimientos jerosolimitanos y en v. 32 ellos son también el sujeto de la conversación ya enriquecida con el contacto habido con el Resucitado. En 24:15 discuten hasta que Jesús se les aproxima de incógnito. En el v. 30 se queda con ellos para la fracción del pan (15:30: kai egéneto en too). En el v. 16 los ojos de los discípulos no pueden reconocer a Cristo; en v. 31 a sus ojos se abren (cf. ophthalmoi).

En el v. 19 la referencia central a la persona de Jesús de Nazareth es evidente; en v. 27 b se autoexplica (heautoū) en las Escrituras (ta peri...). Los vv. 19.27 b forman la inclusión de la conversación de los discípulos con el Señor. En v. 22 son citadas las mujeres que fueron muy temprano al monumento y en v. 24 su testimonio es confirmado (cf. epi to mneemeion).

Cristo reprocha la insensatez de los discípulos que no creen en lo anunciado por los Profetas acerca del Mesías (v. 25); en v. 32, por el contrario; reconocen que fue el mismo Señor quien les hizo entender el sentido pleno de las Escrituras.

1 b Estructura y exégesis

Teniendo en cuenta lo dicho anteriormente podemos establecer una estructura de la perícopa.

El objetivo principal de Lc es mostrar que Jesús *vive*⁴. El "climax" lo daría el v. 23 c en el que los ángeles son citados por las mujeres como los testigos de esa afirmación. La estructura temática, entonces, sería⁵:

A) Los discípulos caminan y Jesús se les presenta. En esta sección encontramos una construcción perifrástica (v. 13: eesan

⁴ Cf. Schnider, S., "Beobachtungen zur Struktur des Emaüs-perikope (Lk 24: 13-35)": *BiZeit* NF 16 (1972), 103-112.

⁵ Guillaume, o. c., 75-76 trae los correspondientes textos griegos mostrando que no estructuran un estricto paralelismo.

poreuómenoi) frecuente en Lc (cf. Zerwick, M. S. I., *Grecitas bíblica*, Roma, 1960, 253 s) para destacar la continuidad de la acción: en el mismo día (cf. 24:1ss.) dos de los discípulos (24:4; cf. Act 1:10; Lc 9:30.32) iban a un pequeño pueblo (koomee) distante de Jerusalén.

Existe un conocido problema de crítica textual sobre la distancia entre Jerusalén y Emaús. Algunos testigos leen *hexéekonta*: son la mayoría. Entre los Unciales: A, B, D, K, L, W, X, 037, 044, p. 75 (Bodmer). También bastante mss. de la Vetus Latina y de la Vulgata; la mayoría de los leccionarios bizantinos; las versiones siríacas (curetoniana, sinaítica, harcleana, Peshitta); coptas (sahídica y bohaírica); etiópicas y georgianas⁶.

Otros manuscritos, en menos cantidad, leen *hékaton hexéekonta*: entre los Unciales S, K (s. IX), N (s. VI), 041 (s. IX), 079 (s. VI), Koridethi (s. IX) y entre los minúsculos: 158, 175, 223, 237, 420, 157, 265, 1219, 1604, 1223, 1079; las versiones siríaca (palestinense) y armenia; algunos mss. de la Vg. y del evangelario palestinense; Eusebio (*Onomasticón*), Jerónimo (*In Daniel* 8, 17; *In Ezech* 4, 18), Sozomeno (s. V) y Teodosio (s. VI).

Los partidarios de esta última lección (Buzy, Vincent, Abel, Heidet) la atribuyen a la recensión palestinense⁷. Identifican al pueblo con Nicópolis.

El origen de la otra lección, *hexéekonta*, habría que buscarlo en los intentos de los escribas para armonizar la distancia Emaús-Jerusalén con el conjunto geográfico y cronológico. Los que optan por esta lección (Lagrange, Vaccari, Benoit) niegan que los documentos que registran la lección diferente pertenezcan exclusivamente a la recensión palestinense. Se encontraría, por el contrario, distribuidos en diversas familias de textos. Para Lagrange⁸, "le groupe des cent soixante stades ne représente ni la tradition ancienne, ni la tradition universelle, ni la tradition inconsciente. Sa leçon est une leçon critique imposée par l'autorité d'un maître, très probablement Origène, qui s'est heurtée presque partout a la tradition très assurée des Eglises".

Orígenes, además, eligió la lección de ciento sesenta porque localizó Emaús en Nicópolis⁹.

⁶ *The Greek New Testament* da a esta lección la cualificación (B) que indica cierto grado de duda.

⁷ Vincent-Abel, *Emmaüs, sa basilique et son histoire*, Paris, 1932, p. 305; Abel, A., "La distance de Jérusalem a Emmaüs": *RB* 34 (1925), 347-367.

⁸ Cf. "Origène. La critique textuelle et la tradition topographique": *RB* 5 (1896), 87-92; Id.: *RB* 4 (1895), 501-524; Perrella, C., "De vi Critices Textus et Archaeologiae circa Lc 24: 13.28": *VD* 17 (1937), 186-189.

⁹ Guillaume, o. c., 96-109. Sostiene con razón que es "plus aisé d'opter

Hexéekonta es favorecida por la historia reciente del texto y la crítica literaria parece favorecerla. Desde el punto de vista arqueológico¹⁰ se ha estudiado la correspondencia de los datos bíblicos con los topográficos que se encuentran en 1 Mac 3:40, 57; 4:4; 9:50; Flavio Josefo (*Ant Iud* XII, VII, 3-4; XIV, 11, 2; XVII, 10, 9; *Bell Iud* II, 20, 4; III, 3, 5; IV, 8, 1); el Talmud y la Misna (cf. Strack-Billerbeck: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II, München 1956, 270-271). Convendrían al actual pueblo de Amwās, situados a 32 kilómetros de Jerusalén, en el límite de la montaña de Judea con la Sefela. Tal sería la opinión de la Ecole Biblique OP. Según el *Studium Biblicum Franciscanum*, el lugar sería el actual El-Qubeibe distante a 60 estadios.

Los dos discípulos se diferencian de los Once (cf. 24:9.11.13) porque no son líderes de la comunidad (cf. Mc 16:12). Todo transcurre en el Domingo de Pascua: van hablando (v. 14) en el camino sobre todo lo ocurrido. Encontramos el *kai autoi* típicamente lucano (cf. Michaelis W., "Das unbetonte kai autós bei Lukas": *Studia Theologica* 4 (1951) 86-93), y el imperfecto del verbo *homiléo*: coloquiaban, hablaban, conversaban ("conversaient", en la Biblia de Jerusalén).

Mientras conversaban, Jesús se les acercó y caminaba con ellos (v. 15). El "egéneto en too" (cf. 24:4) + infinitivo anuncia la introducción de Cristo (*engísas* y su función de participio aoristo) como su compañero de camino (cf. el imperfecto de *sumporeúomai*). La predilección por el uso de "toū + infinitivo consecutivo o final *epignōonai* (v. 16) refleja la idea de impedimento ("genitivus separationis" dice Zerwick)¹¹.

El imperfecto de *kratéo* significa la duración de la acción desde el momento de la aparición de Jesús sin que lo reconozcan hasta que los ojos de los discípulos se abren (v. 31). El imperfecto sugiere una fuerza superior que dominaba a los dos para que sus ojos no reconocieran al Señor¹².

pour le chiffre "60" que de calculer d'une façon serrée les performances possibles des 2 bons marcheurs".

¹⁰ Guillaume, o. c., 103-105; *La Sagrada Escritura. Texto y Comentario*, Madrid, 1961, 770-774; *Jerome Biblical Commentary*, London, 1970, 162-163; Schmid, J., *Das Evangelium nach Lukas*, Verlag F. Pustet, 1960, 354-359; Desreumaux, J., "Les disciples d'Emmaüs": *BivChr* 56 (1964) 45-56.

¹¹ *Graecitas Biblica* 386.

¹² Lagrange, M. J., OP, *Évangile selon S. Luc*, Paris, 1948, 602-611. Es interesante el sentido que los Rabinos dan a la expresión "ojos inhibidos, cerrados" como "das Täuschen durch zauberisches Augenblendwerk" (Str.-Bill.: o. c. II, 269).

Finalmente, sus ojos se abren (v. 31 con su pasivo teológico; cf. Lc 8:10; 19:42) para reconocerlo pero el Señor se les hace invisible. Es el conocimiento (*epegnoosan*) del Cristo glorificado en el Jesús histórico. "Se abrieron sus ojos, dice S. León Magno, con lo cual tuvieron la dicha inmensa de poder contemplar su naturaleza glorificada"¹³.

Lc distingue entre este re-conocimiento espiritual y el conocimiento sensible.

El Señor se les hace invisible (*ap'autōōn*): encontramos el único caso en que *áphantos* aparece con un complemento personal¹⁴. El verbo *dieenoíchtheesan* (se abrieron) aparece ocho veces en el N. T.: siempre en Lc 24, excepto Mc 7:35 y Lc 2:23; significando un conocimiento más profundo de la revelación.

Entonces hablan mutuamente de lo acontecido: cuando el Señor les abrió el sentido de las Escrituras (v. 32). El corazón les ardía (*kaíoo* en participio pasivo). El corazón ardiente en la Escritura siempre se relaciona con el dolor (en Sir 51:21 tiene el sentido de apasionado). En la tradición siríaca hay una confusión entre "ardiente" y "pesado"¹⁵.

Finalmente, los discípulos regresan a Jerusalén (v. 33) donde hallaron reunidos a los Once y a sus compañeros: se levantan de la mesa (*anastántes*) donde estuvieron junto a Jesús para retornar a la Ciudad Santa. Encuentran a los Once que expresan allí una fórmula kerigmática: realmente (*óntoos*) resucitó el Señor y se apareció a Simón (v. 34).

Los dos refieren todo lo que les ocurrió y el reconocimiento (*egnóosthe*) en la fracción del pan (v. 35) Este gesto tiene un sentido eucarístico. Aún los estudiosos que no comparten esta afirmación aceptan, por lo menos¹⁶, que Jesús "...der Gebetsritus, den er beim Brechen des Brotes zu Anfang eines gemeinsamen Essens beobachtete, wesentlich von der gewöhnlichen Weise abgewichen sei".

B) Jesús se dirige a los discípulos increpándoles sus conversaciones y su tristeza. Los discípulos lo fuerzan a que permanezcan con ellos.

En este segundo bloque, el Señor les pregunta sobre su coloquio (v. 17) y sobre su tristeza o aspecto tétrico (*skúthroopos*).

¹³ *Sermón I sobre la Ascensión*, 2-4: PL 54, 395-6.

¹⁴ La frase podría ser una adición litúrgica: cf. *Jerome Biblical Commentary*: o. c.

¹⁵ Lagrange, M. J., OP, o. c.; Strack-Billerbeck, o. c., donde hay un paralelo de *Test Nephthali* 7.

¹⁶ Strack-Billerbeck, o. c., IV, 75.

El diálogo de los discípulos es marcado por la palabra compuesta *antibállete*. Al llegar cerca de Emaús, Jesús hizo ademán (*prospepoiéesato*) de seguir adelante (v. 28).

Los dos discípulos “fuerzan” amigablemente (*parabiádsomai*) al Señor para que se quede con ellos (v. 29) porque el día está declinando. Jesús accede a su deseo, comparte la mesa, bendice (*eulógeesen*), parte (*kláoo* en part. aor.) y les da el pan (v. 30). La fracción del pan puede designar¹⁷ la cena eucarística (cf. Act 2:42-46; 20:7-11; 1 Co 10:16). La fracción era el principio de la comida judía junto con la recitación de la oración eucarística y la bendición.

Hay diversidad de opiniones sobre esta cuestión: algunas a favor de la Eucaristía (Agustín, Beda, Maldonado, Dupont, Benoit, Boismard, Rigaux) y otras en contra (Eutimio, Buenaventura, Cayetano, Suárez, Calmet, Lagrange). Aunque el tema lo trataré más adelante es conveniente ya decir algo aquí. Por lo pronto, parece lógico afirmar que la simple bendición ritual judía no habría sido suficiente para causar el reconocimiento de Cristo glorificado. La terminología, por otra parte, es eucarística (cf. Lc 9:16). Por lo menos, debemos aceptar la influencia litúrgica de las primeras comunidades sobre la redacción e intención ideológica del relato.

- C) La conversación gira sobre lo que ocurrió en Jerusalén sobre Jesús de Nazareth, el profeta¹⁸ poderoso que esperaban liberase a Israel. Cristo les explica todas las Escrituras en relación con el Misterio de la Redención.

Jesús se les revela como un forastero, peregrino (*paroikeis*, cf. Heb 11:9) ignorante de los acontecimientos ocurridos en Jerusalén (v. 18 c) sobre Jesús de Nazareth, profeta poderoso (*dunatós*) en obras y palabras delante de Dios y de todo el pueblo (v. 19). Jesús no era para ellos, por tanto, un profeta cualquiera.

¹⁷ Behm nos recuerda que para J. Jeremias (Abendmahlsworte 47f) “hält Brotbrechen bei Lk. für einen Decknamen, der das Arcanum des christlichen Kultmahles vor Nichtchristen verhüllen soll” (*ThWNT* III, 729).

¹⁸ Hahn, F., *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen, 1966, 387-389 señala con acierto que “man muss aber auch in anderer Hinsicht vorsichtig sein und darf Jesus nicht als einen “gewöhnlichen” Propheten gekennzeichnet sehen, der in einer Reihe mit den alttestamentlichen Gottesboten steht, selbst wenn der Formulierung der bestimmte Artikel fehlt”. Cf. Strack-Billerbeck, o. c., donde cita, para comparar, a *Targ Ri* 6,8; *Sota* 14.

Fue entregado por los Sumos Sacerdotes (v. 20) y magistrados para ser crucificado.

Su esperanza veía en Jesús al liberador de Israel (cf. Mt 1:21)¹⁹.

La palabra utilizada para denotar esa esperanza es *lutrousthai*, infinitivo medio usado ya en la literatura clásica, Filón y los I.XX.

Jesús, entonces, les reprocha su insensatez y lentitud de corazón para creer en lo que ya habían dicho los Profetas²⁰: les hace patente la necesidad (*édei*: 8/6/18/10/22) de los sufrimientos del Mesías como camino de Su Glorificación. Es ya el Señor Glorificado (v. 26) y Pascual (probablemente la Ascensión ya tuvo lugar).

Comienza por Moisés y sigue por todos los Profetas (v. 27) para interpretarles la Escritura en clave cristológica: en relación a su Persona. El testimonio escriturístico sobre el Mesías, paciente y glorioso, es también muy importante en las primeras comunidades cristianas para comprender más plenamente el valor redentor de la Cruz de Cristo como hecho histórico acontecido.

- D) Cristo fue crucificado; los mujeres y, con posterioridad, algunos discípulos; fueron al sepulcro. La angelofanía anuncia el kerigma pascual central: *hoi légousin AUTON DSEEN* (v. 23 c).

Los discípulos constatan que ya es el tercer día desde que todo lo relativo a Jesús de Nazareth sucedió en Jerusalén (v. 21 b). Comprueban lo anunciado por las mujeres y que, en un primer momento, les sobresaltó (v. 22): estuvieron muy de mañana (*opthrinós*) en el sepulcro sin hallar el cuerpo de Jesús (v. 23). Al regresar dan testimonio sobre una visión (*optasia*) de ángeles que aseguran que El vive (*dsēen*).

Algunos de los discípulos fueron a la tumba y comprobaron lo dicho por las mujeres pero no vieron a Jesús (v. 24). Es ya el *Viviente*: probablemente, teniendo en cuenta a sus lectores griegos, Lc habría preferido emplear el término bíblico “vida”

¹⁹ Str.-Bill., o. c. I, 67 ss.

²⁰ Bultmann, R., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1977, UTB, 47-48 afirma que “es wäre damit freilich der Anstoss des Kreuzes nur erst in negativem Sinne beseitigt, solange es nur unter das göttliche *dei* gestellt wird, und sein positiver Sinn wäre noch nicht deutlich geworden”. Cf. Str.-Bill., o. c. 273-79 sobre “des leidende und der sterbende Messias der alten Synagoge” (dos clases de Mesías). Cf. también Holtz, H., *Untersuchungen über die Alttestamentliche Zitate bei Lukas* (TU 104), Berlin 1968; Reise, M., *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas*, Gütersloh 1964.

para expresar así el resultado de la acción de Dios al resucitar a Jesús.

Para otros autores, nuestro relato debería estructurarse según el esquema del *reconocimiento*. La estructura comporta las siguientes inclusiones:

- vv. 18.33: Jerusalén.
- 14.32: el diálogo.
- 15.31 b: presencia y reconocimiento.
- 16.31 a: los ojos de los discípulos.
- 17-30: 19-21 (Jesús es el Profeta que fue crucificado sin liberar a Israel).
- 22-24 (las mujeres, la tumba vacía, los discípulos, la angelofanía: v. 23 c es el centro).
- 25-27 (la Gloria del Mesías es interpretada a partir de Moisés y los Profetas)²¹.

La estructura es quiásmica.

Para Benoit, Boismard y Malillos la estructura está formada por dos partes contrapuestas quiásmicamente²²:

- | | |
|---------------------|-----------|
| A) vv. 13-14 | A') 32-35 |
| B) 15 | B') 31 b |
| C) 16 | C') 31 a |
| D) 17-19 | D') 27 |
| E) 20-21, 22-23. 24 | E') 25-26 |

La primera parte refleja las dudas sobre Jesús, su Misión y Persona: ¿cómo puede ser el Viviente, según afirman los ángeles, si no se lo ve? Debería vérselo para poder creer. Son las dudas puramente racionales.

En la segunda parte se clarifica la naturaleza de la visión: no se limita a lo corporal y sensible. Jesús es el Mesías glorificado, *vive en la Gloria*: por eso, no lo ven sensiblemente como en los días de su vida terrena y, en consecuencia, no lo reconocen. El mismo Cristo bendice y parte el pan con los discípulos: entonces sus ojos se abren y el Señor desaparece. Los dos regresan a Jerusalén. Anuncian a los Once y a sus compañeros todo lo acontecido.

Lc es el redactor total de esta composición cuyo realismo deli-

²¹ X. León-Dufour, *Resurrección de Jesús y Mensaje Pascual*, Salamanca, 1974, 226-231.

²² *Sinopsis de los 4 Evangelios*, II, 421-22, cf. 35-41. En los relatos propiamente lucanos (como el nuestro) sería difícil decir si son del *proto-Lc* (independiente de Mc, pero completado según el Mc. intermedio) o del último redactor lucano. Aunque el estilo sea ordinariamente lucano, esto no implica el que sean una creación totalmente original de Lc.

mita una estructura independiente en los vv. 36-49 (en cuanto no pertenecen al mismo redactor). Después de los testimonios de los dos discípulos y de Pedro (v. 34) no se entienden sino las dudas de los Once que persisten hasta la aparición de Jesús (vv. 37.41). Esta pertenecería redaccionalmente al proto-Lc. Nos encontramos, por tanto, con diferentes estratos redaccionales dentro de la misma obra lucana²³.

Cuando Lc relata la visita de las mujeres al sepulcro (vv. 22-23) utiliza datos de los vv. 1 ss. (la referencia al *sōōma* de Jesús) correspondientes al último redactor. Sin embargo, todavía es conjetural afirmar si el relato lo recibió de la tradición oral o de una fuente reconstruible. Aparentemente se basaría en experiencias comunes al evangelista y algunas comunidades primitivas²⁴.

2. — Género literario

El estudio de los paralelos bíblicos y no bíblicos nos ayudará a determinarlo con la mayor precisión posible en un relato de características tan especiales como el nuestro.

2 a. Paralelos bíblicos

En Act 8:26-39 existe una composición bastante similar²⁵. Esto nos indica probablemente que Lc ha elaborado los esquemas de sus relatos. Comparemos los versículos de las perícopas citadas: Lc 24:13-24 con Act 8:26-35 (vv. 13 con 26.28 a; 15-17 y 29-30; 18-24 con 31-34) y 24:25-33 (*kai arjámenos*) con 8:35-39 (*kai arjámenos*): vv. 25-27 con v. 35; 28-29 y 36-38 a; 30-31 y 38 b-39 a; 32-33 con 39 b.

El relato de Emaús es original entre los relatos de apariciones (Mt 28:9-10.16-20; Lc 24:36-49; Jn 20:11-18.19-23; 21:1-14) y su mensaje estaría basado, como dijimos, en una experiencia

²³ El relato de Emaús no es atribuible al proto-Lc: Juan lo utiliza ampliamente en los relatos de la Pasión y Resurrección y no reporta nuestra perícopa. Cf. Benoit, P., *Pasión y Resurrección del Señor*, Madrid, 1971, 35-41.

²⁴ Leaney, R., "The Resurrection Narrative in Lc 24:12-53": *NTS* 2 (1955-56), 110-114.

²⁵ Cf. Guillaume, o. c., 79-89; León-Dufour, X., o. c., 226-231; Grassi, J. A., "Emmaus revisited (Lk 24:17-35 and Acts 8:26-40)": *CBQ* 26 (1964), 463-467; Dupont, J., "Le repas d'Emmaüs": *LumVi* 31 (1957) 77-92; Id., *Miscellanea Ubach OSB*, Montserrat, 1953, 349-374.

personal que Lc y otros habrían tenido de Cristo automanifestándose como un apóstol itinerante, un viajero, un extranjero que camina con ellos. En Act 8, el etíope lee Is 53:7 (vv. 28.32 a) sobre el Siervo de Yahvé. En Lc 24 Cristo se les presenta y, en el transcurso de la conversación, les interpreta las Escrituras comenzando por Moisés. En el relato de Act, el Espíritu dice a Felipe que camine junto al carro del etíope (v. 29) y luego le explica Isaías (35 ss).

En ambas perícopas, después del *recibimiento* (cf. Mc 16:16-18; Mt 10:40.42; 2 Cor 11:23-30; 2 Co 5:20) del peregrino caminante y de Felipe, sigue el *reconocimiento* (en la fracción: v. 30 y en el Bautismo: 37 ss) y la *desaparición* (24:31 y 8:39). En Act cuando el eunuco recibe a Felipe es al mismo Cristo a quien recibe.

En Lc 24 el misterioso caminante es también el mismo Señor glorificado. Un mismo esquema estructura las dos narraciones: Lc muestra un paradigma de la conducta cristiana en el Bautismo y la Eucaristía.

El paralelo neotestamentario tradicional es Mc 16:12-13, resumen tardío de Lc, donde dice que Jesús se mostró con otro aspecto a dos discípulos que iban caminando hacia un poblado. Los discípulos fueron a anunciarlo a los demás pero éstos no les creyeron²⁶.

Jn 20:14-18 (aparición y reconocimiento de Jesús por María Magdalena) reproduciría el esquema global subyacente a Lc 24:13-35 según el *esquema o estructura de reconocimiento: aparición, desconocimiento y reconocimiento* (cf. 24:13.15 b.16.28-31)²⁷.

En los LXX encontramos ciertos relatos más o menos paralelos²⁸. En Gén 18:1-15 (la visita del Señor a Abrahám en Mamré; cf. Gén 21:19; Ex 3:2; Jos 5:13; Zac 2:1-5; 5:1; 6:1; Tob 5:4; 12:6-22) encontramos una serie de vocablos comunes:

Gén 18: 1 oophthee	Lc 24:24.34
2 ophthalmoi	16.31
3 euriskein	23.33
5 lambánein árton	ekklínein 30
23 engídsein	15.28

²⁶ Erhardt, F., "The disciples of Emmaus": NTS 10 (1964), 182-201. Sin embargo, en nuestra perícopa Jesús no se mostró con otra forma. Son los mismos ojos impedidos para reconocerlo, los que posteriormente se abren (16.31).

²⁷ Léon-Dufour, X., o. c., 226-231.

²⁸ Guillaume, J., o. c.; Erhardt, F.: art cit.; Gunkel, H., *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, Göttingen, 1903, 71.

Los paralelismos son los siguientes:

18:1-2 a	y	Lc 24:15-16
2 b-59	y	15.29
9-14	y	17-27
7-8	y	30

En el relato del Génesis el diálogo se lleva a cabo mientras los misteriosos huéspedes comen y Abrahám se queda de pie al lado de ellos (vv. 8-9). Existe la renovación de la promesa al patriarca por parte de Dios (v. 10, cf. Gén 15). En Lc, de forma diferente, el diálogo tiene lugar mientras caminaban (v. 14 ss); el ritmo del relato lleva al reconocimiento y no hay ninguna promesa.

En Jue 13:3-22 (anuncio del nacimiento de Sansón) también hay vocablos comunes con Lc. Entre los más significativos:

Jue 13:2 ónoma	(Lc 24:13.18)
3 óophthee	34
5:kai autós	15.25.28.31
12:kríma	20
16:ártos	30
6.9.15.16.18.20.21:ángelos	23 c
17:doxásoomen	26
22:heoorakamen	23

Temáticamente existe cierta semejanza porque se trata del reconocimiento del Ángel del Señor que subía en la llama del altar y era visto por Manóaja y su mujer (vv. 19-23).

2 b Paralelos extrabíblicos²⁹

Es fácil advertir que hay analogías entre Lc 24:13-35 y las teofanías más antiguas (p. ej.: *Odisea* V, 96 ss; XVII, 485 ss; Ovidio: *Metamorfosis* I. 211 ss 616 ss; la leyenda germánica de "Wotan der Wanderer").

Deteniéndonos un poco más en el mito griego de *Rómulo* (transmitido por Dionisio de Halicarnaso y Plutarco) observamos que Rómulo aparece como un peregrino extranjero, reconocido por su armadura (como Jesús lo fue en la fracción del pan). Las diferencias, sin embargo, son evidentes: el autor de ese mito

²⁹ Guillaume, J., o. c., 86-88 ss.; Lagrange, M. J., "Vita Apollonii", *légendes pythagoriques et l'Évangile*: RB 40 (1936), 481-511; Dibelius, M., *Die alttestamentlichen Motive in der Leidengeschichte des Petrus und des Johannes evangeliums* (Beiheft zur Setischrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, XXXIII, 1918, 125-150).

posee un estilo algo complicado. Lucas, en cambio, se presenta como un relator más directo y natural.

El *Martirio de Apolonio de Tiana* (presente en la *Vita Apollonii* de Filóstrato, s. III) se sitúa en la polémica anticristiana que el neopitagorismo de los siglos II-III hizo resurgir: es una obra de sincretismo religioso. Apolonio era un mago y astrólogo-caldeo (según los testimonios más antiguos) que debía ser martirizado bajo el emperador Domiciano:

Hay rasgos literarios y frases que hacen eco a Lc: Apolonio desaparece del tribunal; la presencia de dos discípulos (Damis y Demetrio). Los cristianos consideraron el *Martirio de Apolonio de Tiana* como una mala imitación del Evangelio. La influencia de éste sobre la *Vita Apollonii* es la base de los paralelos probables que podamos hallar en los textos.

Ciertamente, no se puede negar una influencia global de la cultura helénica sobre la obra lucana. Lc tuvo, además, la tendencia a utilizar las categorías culturales griegas porque los destinatarios de su obra, eran paganos convertidos. Algunas de las frases que utiliza, por ejemplo, el hápax de Lc 24:31: *áphantos ginesthai* aparece con frecuencia en los relatos helénicos de elevación o rapto (cf. Diodoro, III, 60, 3).

También en los medios helénicos de la época neotestamentaria era común la idea de los dioses "habladores o conversadores" (cf. Act 14:11; 28:6). Notemos que la influencia del helenismo sobre Lc es detectable en la forma con que presenta sus relatos. Se trata, por tanto, de un influjo real que afecta parcialmente al vocabulario pero que no condiciona la originalidad o esencia del mensaje lucano. En los paralelos de los LXX ya analizados las similitudes se referían también al vocabulario. Confirman así otra característica de nuestro evangelista: su formación septuagintista³⁰.

Otras comparaciones, no necesariamente paralelas, nos ayudarán igualmente a comprender el género literario de nuestro relato: Lc 24:34 nos remite al Credo pascual jerosolimitano (1 Co 15:3-5); el kerigma de los vv. 19-24, 25-27 a los discursos apostólicos de Act 2:23; 3:13-15; 4:10; 5:30; 7:52 y 13:27-29; Lc 24:19. 21 a Act 7:35; 24:23 a Act 25:19; 24:25-27 a Act 2:23-26³¹.

Cuando el Señor se aparece a los de Emaús pareciera que Lc no buscara probar la realidad física de Jesús, que aparece

³⁰ Guillaume, J., o. c., 73; Benoit, P., "L'enfance de Jean-Baptiste": *Exégèse et Théologie* III, Paris, 1968, 165-196; Laurentin, R., *Structure et Théologie de Luc I-II*, Paris, 1964.

³¹ Dibelius, M., *Aussätze zur Apostelgeschichte*, Göttingen, 1953; Dodd, Ch. H., *The Apostolic Preaching and its Development*, London, 1936.

y luego desaparece. Descubrimos como una *cualidad básica* del relato, más allá de toda intención apologética: un *afecto tierno y humano por Jesús*.

Comparándolo nuevamente con Jn 20, 11-17 vemos que el Señor glorificado realmente presente es reconocido sólo en la fracción del pan y en una simple expresión (Jn 20:16). De esta forma, el Misterio Pascual domina la existencia en su totalidad.

El arte de Lc nos ofrecería, entonces, un género literario muy amplio: la *historia emotiva y edificante* basada en las tradiciones secundarias y colaterales de la tradición apostólica. Sabemos que algunas comunidades conservaban recuerdos que no provenían directamente del grupo de los Doce. Lc centra su atención en estas tradiciones particulares (cf. 10:1 ss; 8:1-3; 7:11-17; 7:36-50; 10:38-42; 23:27-31). Estas tradiciones, apreciadas, globalmente, nos ofrecen serias garantías de verdad histórica.

Citemos otras opiniones sobre el género literario, entre sí complementarias:

- *Leyenda o Saga* según el modelo de los relatos sobre los viajeros celestiales (Gunkel; cf. Gén 18).
- *Wandersage* o leyenda de viajes (K. Koch)³².
- Relato profético-tradicional (Hahn)³³.
- Relato de reconocimiento³⁴.
- Retrato construido según la imagen del Dios desconocido que desciende como huésped entre los hombres³⁵.
- Relato de Epifanía (Erhardt)³⁶.
- Parennesis sacramental (Kehl M.)³⁷.
- Género complejo formado por diversas tradiciones, recientes y antiguas, utilizadas según el propósito literario-teológico de Lc (Guillaume)³⁸.

En nuestro relato, la instrucción kerigmática en el camino ocupa un lugar preponderante: permite a los discípulos compren-

³² *Was ist Formgeschichte?*, Neukirchen, 1964, 169.

³³ *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen, 1966, 387-89 ("tradition von Jesus als endzeitlichem Propheten").

³⁴ Léon-Dufour, X., o. c., 226-231; Grundmann, W., *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin, 1969⁵, 444; Kerényi, K., *Griechisch-orientalische Romanliteratur*, 87 ss.

³⁵ Bultmann, R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1964⁶, 312-313.

³⁶ Art. cit.

³⁷ Kehl, M., "Eucharistie und Auferstehung. Zur Deutung der Osterscheinungen beim Mahl": *Geist und Leben*, 1970, 90-125.

³⁸ o. c. Esta amplia afirmación engloba las aportaciones precedentes. Cf. Dupont, J., art. cit.

der el Mensaje Pascual y reconocer a Jesús en la fracción del pan. Como hemos dicho, es bastante posible que Lc reinterprete un relato recibido de las tradiciones particulares. Como datos subyacentes al relato actual provenientes de las mismas podríamos citar la mención de Emaús y su distancia de Jerusalén; el nombre de Cleofás. La pareja de discípulos; los ojos velados; la escena de la comensalidad; el diálogo central kerigmático son temas lucanos.

II. — ANALISIS TEOLOGICO

1 a Kérygma

Todo análisis teológico de nuestra perícopa debería basarse en la *instrucción kerigmática central*. Lc 24:34, como ya dijimos, es una fórmula recibida del kerigma primitivo. Dentro del contexto inmediato es redaccional (introducida por *légontas*; cf. Lc 1:24.63.66.67; 24:7.23.29).

Los Once son los testigos de la Resurrección de Jesús junto con sus compañeros. Esta fórmula kerigmática parece exigir un relato de aparición a Pedro: la ausencia del mismo indica el carácter artificial de aquélla.

En el contexto general del capítulo 24, observamos que ningún testigo de las apariciones afirma directamente el hecho de la Resurrección (cf. 24:6). El v. 34 es único, no siendo característico de Lc. Los vocablos usados son tradicionales:

- *eegérthee* es una palabra técnica para designar la Resurrección de Jesús (Act 3:15; 5:30; 13:30; Rom 4:24; 2 Co 1:9; 1 Co 6:14; Ga 1,1; Ef 1:20; Col 2:12; 1 Tes 1:10; 1 Pe 1:21). En las fórmulas kerigmáticas se usa en pasiva (1 Co 15:4.12-14.16.17.20; Ro 4:25).
- *óophthee* es aplicado a las apariciones de Jesús resucitado (Act 9:17; 1 Co 15:5-8)³⁹.
- *Símoon* (sin *hupó* + dativo, normal en la voz pasiva) indica un semitismo arcaizante (1/5/11/1/0). Simón (Pedro) es el primer testigo (1 Co 15:5) de Cristo Resucitado (cf. Act 2:14-36; 3:12-26; 4:8-12; 5:29-32; 10:34-43).

Lc hasta 5:5 lo llama *Símoon* (5 veces) y a partir de 5:8 *Símoon Pétros* (5:4-11; cf. Jn 21:1-17). Después de 6:14-16 (*Smoona, hón kai oonómasen Pétron* cf. Mt 10:1-4; Mc 3:16-19)

³⁹ Pelletier, A., "Les apparitions du ressuscité en termes de la Septante": *Bi* 51 (1970), 76-83.

Lc usa regularmente el nombre Pedro (excepto en 22:31, durante la comida pascual). En este contexto literario, es anacrónica la utilización de *Símoon* en 24:34. *Símoon* pertenecería a la fórmula que Lc insiere al final de nuestra perícopa⁴⁰.

Otras fórmulas pascales son:

- 1 Co 15:4 b-5: Cristo ha resucitado (*egéegertai*) al tercer día de acuerdo a las Escrituras (cf. Is 54:7; Jon 2:1; Os 6:2 a; Sal 16:10); fue visto por Cefas y luego por los Doce.
- Rom 10:9; 1 Co 6:14; 15:13.15 ab.16.17.20; Ef 1:20; 1 Tes 1:10; 1 Pe 1:21; Act 3:15; 4:10; 5:30; 10:40; 13:30.37: Cristo Resucitado, sentado a la diestra del Padre y manifestado visiblemente ante los que serán sus testigos; es modelo de nuestra futura Resurrección para la Gloria.
- Rom 4:24; 8:11 ab; Gal 1:1; Col 2:12; 1 Co 1:9; 4:14: designa a Dios de manera perifrástica: es el autor de la Resurrección de Jesús.
- Rom 6:4-9; 10:5-8; Fil 2:6-11; 1 Tim 3:16; Ef 4:7-10; 1 Pe 3:18-22; 4:6.41. Jesús es designado como el Señor que entra en la Gloria⁴¹.

La fórmula de Lc 24:34 es muy afín a la mentalidad aramea. Su forma pasiva histórica, con los verbos en aoristo, es un poco diversa de las fórmulas teológicas con voz activa (cf. Act 3:15; 5:30; 13:30 etc.). Nuestra fórmula relata los hechos anteriores a la reflexión teológica. El *kai* explicativo introduce la visión como prueba de la Resurrección.

Esta fórmula pascual nos permite ver el desarrollo kerigmático de la perícopa en los vv. 44-49, paralelos a vv. 25-27. La secuencia completa de los testigos citados sería: Escrituras, Ley de Moisés, Profetas, Salmos, que anunciaron la necesidad de los sufrimientos del Mesías antes de su Resurrección (v. 46) y entrada en la Gloria (v. 26). Jesús les interpreta las Escrituras (26.46), les anuncia el kerigma (v. 47) y les convierte en sus testigos (v. 48).

El habla de la promesa del Padre (cf. Jn 15:26; 16:7; Act 1:4) que los revestirá de fortaleza (v. 49). El kerigma es encuadrado por inclusiones: vv. 19.27.44 (*ta peri Ieesou ... heautou ... emou*). Los vv. 44-46 son un duplicado de 25-27 (cf. 24:7 con 9:22.44; 24:22-23 con 24:1-11; 24:24 con 24:12).

La instrucción kerigmática sugiere una ampliación del grupo

⁴⁰ Marxsen, W., *La Resurrección de Jesús de Nazaret*, Herder, 1974, 74-82.

⁴¹ Léon-Dufour, X., o. c., 67-93.

apostólico: cf. la referencia a los compañeros (24:33; cf. Act 1:14). El kerigma (24:19-27.44-49) tiene una finalidad misionera convirtiendo a los discípulos en testigos de la Resurrección (cf. Act 2:32; 10:41; 13:31). Encontramos, además, a otros testigos (Act 11:1.19-21; 13:4-14:28; 15:36 etc.). La intención de Lc es enseñar que Cristo se manifestó a *todos* y que todos pueden *testimoniarle y celebrarle*.

1 b Klásei tou ártou

El otro tema de interés teológico es la fracción del pan". Ya dijimos al analizar el v. 30 que hay diversidad de opiniones entre los exégetas sobre el particular⁴².

Algunos consideran el gesto de Jesús como parte de una simple comida porque los dos discípulos, al no haber participado en la Cena eucarística, no podrían conocer el rito y además porque falta un elemento esencial de la Eucaristía: beber el cáliz.

No son argumentos muy consistentes: ¿qué impediría, en todo caso, a los dos el que conozcan los detalles del rito por boca de los mismos Apóstoles? La no mención del cáliz según la intención redaccional lucana. Si Lc esquematiza (cf. Act 2:42.46; 20:7-11; 27:35) es en cuanto ha querido evocar un tema teológico.

También se argumenta que el acto de la Última Cena se cumplió una vez diferenciándose de las comidas rituales judías presididas por el jefe de familia. Esta no es nuestra situación porque, como dice Lagrange, debería suponerse "un repas prolongé, ce qui serait contre l'hypothèse d'une reconnaissance a la simple fraction du pain" (*Ev. selon S. Luc*, ad loc.).

No falta quien relaciona 24:30 con la multiplicación de los panes (Plummer) basándose en el imperfecto *epedídou* (cf. Mc 8:6; Lc 9:16: *edídou*). Sin embargo, recordemos que los Sinópticos no utilizan el imperfecto en los relatos de institución de la Eucaristía.

⁴² Por ejemplo: para Behm la fracción del pan al comenzar una comida "ist im NT, wie im zeitgenössischen Judentum, von Hause aus kein kultischer Akt, auch nicht durch seine Verbindung mit Danksagung oder Lobspruch (Berakah) dem häuslichen Tischgebet des Frommen. Das gilt für Mk 6:14 par; 8:6 par so gut wie für Lk 24:30.35; Ag 27:35; 1K 11:24; Mk 14:22 par; Ag 2:42.46; 20:7-11; 1K 10:16": *ThWNT III*, 729. Cf. Str.-Bill: o. c. IV, 74 (sobre Lc 24:35) y 75 (Lc 22:17). Schmid se basa también en la no pertenencia de los dos al grupo de los Doce. Sobre el "partir el pan" en Lc. "nicht bloss zur Bezeichnung des Herrenmahles der urchristlichen Gemeinde (Apg 20:7-11; 1Kor 10:16) sondern auch für die täglichen gemeinschaftlichen Mahlzeiten der Urgemeinde (Apg 2:42.46) bei denen nicht die Eucharistie gefeiert wurde": *Das Ev. nach Lukas* 354 ss.

Otros autores ven en el gesto de Jesús el rito eucarístico, al que consideran esencial a la concepción del relato⁴³. Para afirmar esto se basan en el significado de la acción y su contexto pascual (cf. Lc 22:1.7.14-20) de acuerdo al esquema litúrgico tradicional de 24:27-30: referencias, comentarios y enseñanzas a partir de las Escrituras que concluyen ritualmente (v. 30).

Establecimos que la simple bendición ritual judía no sería suficiente para que los discípulos reconociesen al Señor (cf. Jn 6:11; Mc 6:41; Mt 14:19; Lc 9:16). Los relatos evangélicos, por otra parte, no se refieren explícitamente a los ritos judíos para la bendición de los alimentos.

El verbo *klan* (Mt 14:19; Mc 14:22; Lc 22:19; Act 27:35; 1 Co 10:16) con sus derivados *klásma* (Mt 14:20; 15:37; Mc 6:43; Lc 9:17; Jn 6:12-13) y *kataklan* (Mc 6:41; Lc 9:16) son usados directa o indirectamente con relación a la Eucaristía o a la multiplicación de los panes.

Eulogein (cf. Mc 14:22; Mt 26:26) remite al "berek" de la bendición ritual judía. En 22:19 (cf. 1 Co 11:24) usa *eujaristein*, más helenístico y tradicional.

Jesús en la fracción del pan reiteraría y sublimaría la cena eucarística en su dimensión ritual y pascual. La Eucaristía, en efecto, es la Pascua cristiana construida mediante la comunión con el Hijo de Dios, prenda de la Pascua eterna. Su anonadamiento voluntario, necesario (*édei*) según las Escrituras y agradable al Padre, culmina en la Resurrección y la Gloria. Al celebrar esto sacramentalmente, reconocemos y adoramos al Redentor⁴⁴.

La fracción del pan en Emaús, enmarcada dentro de las comidas postpascuales⁴⁵ tiene, por tanto, innegables connotaciones litúrgicas⁴⁶.

La experiencia de Cleofás y de su compañero paradigmatisa la de los primeros cristianos. La primitiva comunidad cristiana se basaba en la vivencia litúrgica y en la enseñanza apostólica.

⁴³ Loisy, A., *Les Ev. Synoptiques*, II, Ceffonds, 1908, 763.

⁴⁴ Juan Pablo II, *Carta a todos los Obispos de la Iglesia sobre el Misterio y el Culto de la Eucaristía* (1980).

⁴⁵ Guillaume afirma que esas comidas del Señor Resucitado son "d'allure liturgique et sacramentelle à l'instruction kérygmatische, en particulier à l'annonce de l'Esprit promis et à la mission confiée aux disciples". Considera la comensalidad de Jesús (comida eucarística, con los pecadores, escatológica). Para 24:36-43 precisa que "on ne peut pas écarter d'une manière absolue le sens eucharistique".

⁴⁶ Orlett, R., "An influence of the early liturgy upon the Emmaus Account": *CBQ* 21 (1959), 212-219; Tremel, B., "La fraction du pain dans les Actes des Apôtres": *LVie* 94 (1969); Stanley, D. M., "Liturgical Influences on the Formation of the Four Gospels": *CBQ* 21 (1959), 24-38.

(Didajé) recibida en las reuniones fraternales (cf. Act 2:42; 20:7; 27:35) con alegría de corazón.

La Didajé explicaba las verdades centrales sobre Jesús. La fracción del pan le era inseparable: en la Eucaristía compartimos la Cena con Jesús (cf. Act 10:41 *sunephágomen kai sunepíomen*): nos encontramos con El. En este sentido, la exégesis que antecede a la fracción del pan sería un modelo de la catequesis primitiva en un contexto litúrgico. Las Escrituras al hablar de Cristo preparan el contacto en la fracción del pan, memorial de la Pasión y signo de la Resurrección.

Esto ya lo habían expresado los Padres. Además de la *Didajé* (14, 1-3; 9, 1-10, 16. Ed Funk 2, 19-22, 26), Ignacio de Antioquía (*Ad Ef* 20, 2); Jerónimo (cf. *PL* 22, 883), Beda (*PL* 49, 625-628).

S. Agustín en su *Sermo 235, 2-3 in diebus Paschalibus*, VI (*PL* 38, 1118-1119) dice lo siguiente al referirse a Lc 24:13-31 (ese Sermón lo predicó el año 400):

“Securi sumus, panem
frangimus, et Dominum
agnoscimus. Noluit agnosci,
nisi ibi; propter nos,
qui non eum visuri eramus
in carne, et tamen manducaturi
eramus ejus carnem... consoletur te
fractio panis. Absentia Domini, non est
absentia: habeto fidem, et tecum est quem
non vides... Ecce Christus vivit... Prorsus
vivit Christus...”⁴⁷

El gesto del v. 30 es denominado en el v. 35 (cf. Act 2:42) con una forma lucana: *klásei tou ártou*. Entre la Última Cena; la fracción del pan en las comunidades jerosolimitanas, en Emaús y en las comunidades del mundo grecorromano existe una continuidad tradicional⁴⁸.

La aparición del Señor en el camino a Emaús que une dos experiencias: la del seguimiento de Jesús por los Doce antes de la Pasión (cf. Lc 22, 28-30) y la misión evangelizadora de la Iglesia universal, después de la Resurrección (Act 18:25-26; 19:9.23;

⁴⁷ Cf. Adam, K., *Die Eucharistielehre des hl. Augustin*, Paderborn, 1908; Battifol, P., *Etudes d'histoire et de théologie positive. L'Eucharistie*, Paris, 1930; Pontet, M., *L'exégèse de S. Augustin prédicateur*, Paris, 1945.

⁴⁸ Benoit, P., *Pasión y Resurrección del Señor*, Madrid, 1971, 303-311. Insiste en la diaconía de las asambleas litúrgicas (cf. Mt 20:24-27).

22:4; 24:14.22). La Resurrección inaugura el Reino del que la fracción del pan es un signo escatológico (cf. 1 Co 11:26).

Por tanto, es un rito eclesial que va más allá de una simple comida o acción individual⁴⁹.

La Eucaristía es un Sacramento pascual⁵⁰ en el que el centro del kerigma es explicitado como “sacramentum pietatis, signum unitatis et vinculum caritatis”⁵¹.

Por esto, afirmamos que el Misterio eucarístico nos da a Cristo que se manifiesta para ser aceptado en la fe.

Es el Sacramento que nos patentiza al Señor: a nuestros ojos abiertos por la luz de la fe, ayudándonos a reconocer su Presencia en el momento en que desaparece (cf. 24:31). La Eucaristía es, con esto, el ejercicio supremo del Sacerdocio real, la “fuente y cumbre de toda la vida cristiana” (*LG* 11). En ella Cristo viene a nuestros corazones, visita nuestras conciencias⁵² para que seamos los testigos de la Resurrección mediante la lectura vital de la Escritura (recordemos aquí las profundas resonancias que tiene en este aspecto la “lectio divina” monacal) y en la fracción eucarística del Pan que es Cristo mismo.

⁴⁹ Stanley, D. M., art. cit., 25 la considera como el “powerful influential rite in which the community character, informing the whole of the Christian life is expressed and affirmed”. Cf. Lyonnet, S., “La Koinonia de l'Eglise primitive et la S. Eucharistie”: *Actas del XXXV Congreso Eucarístico Internacional*, Barcelona, 1952.

⁵⁰ Kehl, M., “Eucharistie und Auferstehung. Zur Deutung der Ostererscheinungen beim Mahl”: *Geist und Leben*, 1970, pp. 101-105. En este interesante artículo Kehl analiza las “Ostererscheinungen” (Lc 24:13 ss; Jn 21:1 ss; Act 1:4; 10:41) diferenciándose de Cullmann con sus “Erscheinungsmahlzeiten” (cf. *Urchristentum und Gottesdienst*, Zürich, 1950, 18).

⁵¹ S. Agustín, *In Ioann. Ev. tract* 26, 13: *PL* 35, 161 s.

⁵² Juan Pablo II, o. c., p. 16.