

## LOS DISCÍPULOS DE EMAÚS (Lc 24,13-35): PEDAGOGÍA DE LA RESURRECCIÓN EL TEXTO EN SU IDENTIDAD DINÁMICA

**Miguel de Burgos Núñez**  
C.E.T. - Sevilla

La narración de los discípulos de Emaús<sup>1</sup> se considera una de las unidades más inspiradas del evangelio de Lucas, quizás la más expresiva de todo Lc 24, donde el evangelista expone las experiencias de la resurrección de Jesús<sup>2</sup>, concreta y únicamente en Jerusalén<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> A Juan Guillén Torralba, maestro, compañero, para que tu "reencuentro" con el Señor resucitado, después de leer las Escrituras y haber "partido el pan" con Él tantas veces en este mundo, te llene de luz eterna ahora, en esa vida que compartes junto con el Dios vivo y verdadero.

<sup>2</sup> Muy sugerente, siempre, para el tipo de lectura que pretendemos, la obra de J.-N. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas*, Salamanca, 1992; muy especialmente, el relato de Emaús como "reconocimiento" en pp. 155-173. Pueden verse algunas últimas publicaciones al respecto: R. TREMBLAY, *Le pain rompu à manger et le vin versé à boire, visage du crucifié ressuscité dans le temps de l'église: dans le sillage de Lc 24,13-35*, StMor 38 (2000) 127-140; A. DEL AGUA, *El testimonio narrativo de la resurrección de Cristo*, Estudios Eclesiásticos, 77 (2002) 241-273; J.-L., MARION, *They Recognized Him; and Became Invisible to Them*, Modern Theology 18 (2002) 145-152.

<sup>3</sup> Lucas nos ha presentado el c. 24 en tres unidades bien estructuradas, lo que algunos han llamado el tríptico de las apariciones: 1) vv. 1-12; 2) 13-35; 3) 36-53. Nuestro autor desconoce, quizás intencionadamente, las apariciones en Galilea (que están en Mc/Mt y Jn). Toma de Marcos 16,1-8 el relato de la tumba vacía y el anuncio a las mujeres (Lc 24,1-11). Después nos ofrece la visita de Pedro al sepulcro y su decepción (v.12), la escena de los discípulos de Emaús (vv.13-35), rematada con el anuncio de la aparición a Simón, la aparición a los once y a los que estaban con ellos, incluso los discípulos de Emaús (vv. 36-42); la síntesis kerygmática de los vv. 44-49 y la escena de la Ascensión (vv. 50-53). Llaman la atención algunas cosas de este capítulo de Lucas: por ejemplo, las

La polifonía de la narración encierra notas de mucho calado, “tempi” que deben recrearse en una lectura pausada y sosegada para llegar hasta donde nos quiere llevar el autor. Todo esto es lo que constituye la gramática generativa de nuestro relato como obra narrativa; pero no se queda ahí, en pura narración. Bien es verdad que sin narración, sin gramática, no hay mensaje y no puede haber hermenéutica. Pero la narración no está sola, sino que engendra un texto sagrado para la comunidad.

Es verdad que el texto es sagrado en razón de quien se habla, el Resucitado, y de una comunidad que lo busca y no lo encuentra allí donde ella pensaba sino donde él quiere hacerse presente. Pero el texto nos permite la hermenéutica de sentido tanto para hablar de Aquél que vive una vida nueva como de aquella comunidad que ha encontrado su razón de ser en que Él vive en ella y por ella.

## **I.- LA ARTICULACIÓN DEL TEXTO COMO ESTRUCTURA NARRATIVA**

No podemos menos de hacer una lectura “primera” que nos descubra esa identidad dinámica que buscamos, porque el texto de Lucas es una pieza cuya entidad dinámica puede ser reconocida y valorada en el texto mismo. La estructura narrativa salta a la vista y el lector se mete de lleno, desde el principio, en una aventura apasionante hasta que se llega al final como un haz de luz que penetra de contenido el recorrido hasta la “cena” prodigiosa, la eucaristía, que han logrado captar como nadie maestros de la pintura<sup>4</sup>.

---

palabras de los dos hombres de vestidos refulgentes (v.6): “¿por qué buscáis entre los muertos al viviente?” (*ἐν νεκροῖς*); la visita de Pedro al sepulcro (v. 12), que viene a ser una especie de sumario particular que después interpretaría a su modo y manera Jn 20,3-10 con la figura del “otro discípulo”, el que creyó, el que se considera la figura ideal de este evangelio. Esta visita de Pedro del v. 12, viene después compensada en la narración lucana con el anuncio en el v.35 de la aparición a Pedro (por medio del verbo *ὁράω*, con el famoso aoristo pasivo con dativo *ὤφθη*, que es lo que Pablo presenta en 1Cor 15,5), siendo Lucas el único sinóptico que la refiere.

<sup>4</sup> Estamos pensando, especialmente, en la maravillosa tabla de Rembrandt (*La cena en Emaús*, 1648, en el Museo del Louvre). El pintor y maestro holandés (1606-1669) ha plasmado la figura de Cristo iluminando la posada y a los dos

Podemos hacer una primera aproximación a la identidad del relato si nos decidimos a leer e interpretar en el ritmo de la misma narración, que es, ya desde el principio, un itinerario en cuatro etapas bien definidas.

Mas no debemos olvidar que nuestro relato irrumpe precisamente por lo que se afirma en el v. 12, sobre Pedro, que vino al sepulcro y marchó a su casa decepcionado. Este verso, pues, se constituye en el desencadenante de una pedagogía que nuestro narrador quiere llevar hasta sus últimas consecuencias. Pedro se equivoca yendo al sepulcro –parece estar diciendo el narrador–, porque allí no se puede ver nada, ni sentir nada. Lo que pasó ya ha quedado plasmado en una historia nueva, en una experiencia nueva que hay que interpretar y vivir. Eso mismo, pues, “interpretar y vivir” es lo que motiva el proceso del itinerario que Lucas describe. Por lo tanto, hay otra manera de que el anuncio de la resurrección a las mujeres tenga sentido.

Si esto es así; si la decepción de Pedro es representativa de la decepción de muchos seguidores de Jesús (como veremos en el v.24), no queda otra posibilidad que mostrar cómo fue posible sentir la nueva vida que tiene ahora Jesús y al que no hay que buscar “entre los muertos”, si nos atenemos a las palabras del anuncio a las mujeres en el sepulcro. La narración de los peregrinos de Emaús es la respuesta que Lucas ofrece a su comunidad. Es una narración que recoge de la tradición, sin duda, pero que puede ofrecer actualizada desde su visión narrativa, catequética y teológica con la prerrogativa de que pueda ser vivida en el presente también.

Como hemos dicho, el relato se resuelve en dos etapas, con cuatro escenas concretamente, que conviene describir:

## **I. A. LA INTRIGA DE LA DECEPCIÓN Y CRISIS DE FE**

### **La huida de Jerusalén**

En la primera escena (vv.13-16) aparecen los discípulos de Emaús “en camino” (*πορευόμενοι*), absolutamente desconsolados.

---

discípulos contemplando. Cristo, resucitado, lo llena todo de luz... Así es el final de nuestro relato. Después de ello, claro, era necesario “correr” a la ciudad para anunciar una experiencia tan intensa como ésta.

Se alejaban de Jerusalén hacia una aldea de nombre Emaús<sup>5</sup>. El motivo de irse de Jerusalén encierra una misteriosa decepción que se expresa en cómo “hablaban y discutían συζητεῖν”. Si se iban de Jerusalén, ¡malol!; porque era en Jerusalén donde debían haber colmado sus expectativas y al final han de volver a Jerusalén para que todo tenga sentido. Es, sin duda, una manera de decir que se iban reprochando entre sí por qué se habían metido en esa aventura desproporcionada: el fracaso del profeta Galileo. Es la viva imagen de la misma decepción de Pedro cuando va al sepulcro. Pero la escena no termina aquí, sino que Jesús comienza a caminar con ellos (συνεπορεύετο), aunque sus mentes y su corazón no lo podían reconocer: sus ojos estaban retenidos<sup>6</sup>. ¿Estaban cegados, obnubilados? o ¿era más bien que Jesús ya no es el Jesús del que hablaban en la discusión? Las dos cosas pueden ser igualmente ciertas. Pero ya ha cambiado el tono de la escena porque el nuevo personaje va a poner orden y sentido a esa discusión tan desproporcionada. Va a iniciar un diálogo, y cesará la discusión.

Todo comienza a serenarse desde el momento en que ese otro que se ha puesto a la vera de ellos invade sus vidas y sus palabras. Alguien se ha metido por medio en su huida de Jerusalén; alguien que, por propia iniciativa, les sale al encuentro y, con una curiosidad bien interpretada, va a reconducirlos a Jerusalén cuando todo termine. Pero esto todavía no lo sabemos.

<sup>5</sup> No entramos en los detalles del texto sobre los sesenta estadios (11 Km) y la localización de la aldea en las tres propuestas que se han hecho: *El-Qubeibeh*, *Amwas* (Nícopolis) y la *Kolontyeh* de Vespasiano, aunque estas dos últimas a unos 160 y 35 estadios respectivamente. No es necesaria esta identificación para nuestro propósito, aunque sea interesante la historia de la localización para la tradición cristiana. Se ha tratado de poner coherencia entre los manuscritos que hablan de esta distancia e incluso de cómo entender los “estadios”, como en el Codex Palatinus: Cf S. REECE, *Seven Stades to Emmaus*, NTS 48 (2002) 262-266. Pero esto, con ser curioso, no es determinante para la lectura que nos ocupa. Tampoco nos serviría la lectura del Codex Bezae de Emaous por Oulamous, que identificarían con Bethel, en la propuesta que hacen J. READ-HEIMERDINGER-J. RIUS-CAMPS, *Emmaousor Oulammous? Luke's Use the Jews Scriptures in the Text of Luke 24 in Codex Bezae*, RCT 27 (2002) 23-42.

<sup>6</sup> Es la traducción de ἐκρατοῦντο del verbo κράτεω, que significa “aferrarse, asir, retener o mantener”. De ahí que pudiera decirse que los ojos de los discípulos se mantenían en la imagen del Jesús que habían conocido antes de su resurrección. Un poco como le sucede a María Magdalena en la escena de Jn 20,11-18.

La “puesta en intriga” de la narración, algo de lo que le gusta hablar a P. Ricoeur<sup>7</sup>, es aquí verdaderamente elocuente. Es precisamente esa intriga la que aquí está funcionando, porque nosotros, los lectores, sí sabemos quién es el peregrino que acompaña a los discípulos, mientras que ellos no lo saben<sup>8</sup>. Este proceso hermenéutico es una de las bazas con las que se abre camino el proceso narrativo de la intriga. No nos queda, sin embargo, más que guardar silencio y esperar para que el narrador nos implique también a nosotros como a los peregrinos que abandonan Jerusalén y se van a Emaús.

### **Fracaso del mesianismo esperado**

La segunda fase (vv. 17-24) debe comenzar con la intervención directa de Jesús. Su entrada en escena viene a definirse propiamente en la morfología de una pregunta que pone a los peregrinos en el momento más triste del proceso narrativo. La nostalgia de quién era Jesús y lo sucedido en Jerusalén es lo único que acierta a articular Cleofás, el único identificado<sup>9</sup>, de una forma retórica. ¿Qué cosas? Pregunta Jesús. Y ahora el narrador se anima por medio del mismo Cleofás. Resuenan algunas expresiones del kerygma, pero diluido: la crucifixión, los tres días, que estaba vivo el “profeta” según decían las mujeres. Pero las palabras de Cleofás no son propiamente hablando el “kerygma” primitivo. Es un artificio maravillosamente tejido por el narrador para poner más énfasis en el fracaso de la muerte de Jesús.

<sup>7</sup> Cf. P. RICOEUR, *L'herméneutique biblique*, Paris, 2001. Se recogen los artículos en inglés de años anteriores, traducidos al francés e introducidos por F-X. Amherdt. Nos referimos especialmente al TT5, sobre la “dinámica del texto”, pp. 129-144.

<sup>8</sup> El autor nos dice que “Jesús se acercó (*ἐγγίσας*) y caminaba con ellos” (v. 15). Es, pues, un privilegio de los lectores y que muestra la intriga más expresiva a la espera de cómo reaccionarán los peregrinos cuando lo descubran.

<sup>9</sup> No podemos permitirnos proponer a Cleofás como la fuente directa de esta narración, porque no tendría sentido. Identificarlo, como ha sucedido en algunos intentos, juntamente con el otro que no tiene nombre, tampoco se justificaría. Consideramos que el tono es retórico y así permanece en la narración. De la misma manera la alusión a Jesús como forastero (*παροικεῖς*, porque es un verbo que expresa “vivir como extranjero”, residente pero siendo extranjero y de ahí el sentido atenuado de residente o habitante). Pero bien podía traducirse así: “¿eres tu el único habitante de Jerusalén....?”.

En realidad es una descripción de lo que los discípulos esperaban de Jesús: la liberación de Israel. Puro nacionalismo mesiánico si nos atenemos a las palabras estrictas que se han buscado para informar al misterioso personaje que se había interesado por su decepción. Eso fue, sin duda, lo que muchos discípulos vivieron cuando acompañaban al Jesús histórico. Eso es lo que hay que desentrañar de esta narración parabólica para ofrecer el fondo de la decepción y la amargura de los discípulos.

De nuevo, sin que deba sorprendernos, la cuestión del sepulcro vacío va a ser lo último de la aportación decepcionante de Cleofás (vv. 22-24). Ni siquiera las palabras de las mujeres que han ido al sepulcro y han recibido el mensaje de que “estaba vivo”, puede llenar la contrariedad de los seguidores. ¿Por qué? ¿Porque eran mujeres? ¡no es el caso! Es porque algunos de ellos han ido al sepulcro, “pero a él no lo han visto”<sup>10</sup>. Sin duda que se quiere aludir a la visita de Pedro (v. 12). Pero no solamente esa, sino que parece sugerir alguna más; diríamos que todas las visitas que se hicieron al sepulcro acabaron lo mismo. Esto es importante ponerlo de manifiesto, porque, como ya hemos apuntado, desde el sepulcro vacío no hay manera de entrar en el mundo de la vida nueva del profeta de Galilea.

Ir al sepulcro no lleva a la fe en la resurrección. Es aquí donde la escena del desencanto marca su cenit de identidad significativa. Mucho más de lo que se ha querido ver hasta ahora en la lectura de nuestro texto. Porque la pregunta, a partir de este momento, debe ser: si no está en el sepulcro, ¿dónde encontrarlo? Si es verdad lo que han contado las mujeres: ¿dónde está? Lo que han dicho las mujeres “es cosa de mujeres” que por cualquier cosa piensan en clave religiosa y oyen voces divinas. Pedro y otros han ido allí y no han oído ni visto nada. Las esperanzas sobre el profeta de Galilea, pues, se han desvanecido para nosotros y nos marchamos de Jerusalén: ¡ya no hay nada que hacer!

---

<sup>10</sup> Usando el verbo *ὁράω* en aoristo indicativo activo (*εἶδον*) y no en aoristo pasivo (*ὤφθη*), que tiene como sujeto a Dios (pasivo divino), que es como se usa para describir las apariciones (1Cor 15,1-11), quiere decir que son los discípulos los que llevaban la iniciativa y no el mismo Resucitado. Esto confirma nuestra lectura en cuanto Lucas está tratando de corregir ese intento de verle vivo así, como querían los discípulos.

Los discípulos, por medio de Cleofás, se han desahogado bien y han expuesto las cosas con descaro. Jesús ha escuchado silenciosamente para que salga a flote toda la amargura, la crisis y la decepción de los que antes se habían fiado de él. El papel psicoterapéutico del “resucitado” es sorprendente: ¡escuchar antes de nada! El narrador ha logrado la “intriga” necesaria para que la situación llegue al límite.

Por otra parte, aquí acaba la primera etapa de nuestra narración. Es el momento en que se opera un giro decisivo que el lector, de alguna manera, está esperando, porque sabe que Jesús está ahí sin ser reconocido y necesita tomar las riendas de la situación.

Esta es la fase de los “creyentes” en crisis que los hace incrédulos. No se podía contar de una forma más expresiva. Jesús ha quedado, entre los discípulos, en la pura nostalgia: “como un hombre poderoso en palabras y obras”, pero al final de su vida, es decir, en la Pascua, simplemente ha fallado (“nuestros sacerdotes y nuestros jefes lo han crucificado”); todo era una pura ilusión, incluso lo último que se sabe: lo de las mujeres y la tumba vacía.

Desde la nostalgia solamente no es posible abrirse a la resurrección. No es la nostalgia la forma y manera de adentrarse en el anuncio pascual de que “el crucificado vive”. Esta primera etapa es la narración más impresionante de eso que podemos llamar la etapa de la verificabilidad de la resurrección<sup>11</sup>. En ella ha quedado claro que el sepulcro vacío ha dejado de significar nada, al menos en la obra de Lucas y yo creo que en todo el NT. Pero es Lucas el que nos ha mostrado con esta escena que la “verificabilidad” no puede sostener la grandeza del misterio de la Pascua. Porque es después del intento de la verificabilidad cuando los dos discípulos prácticamente huyen de Jerusalén con el convencimiento de que todo ha terminado.

Ahora, pues, pasaremos a la etapa más decisiva de nuestra narración, eso que llena de sentido y que llamaremos la etapa de la “experiencia” como algo bien distinto de la verificabilidad.

---

<sup>11</sup> Remitimos para este concepto de “verificabilidad” y sus consecuencias hermenéuticas a la obra de A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*, Madrid, 2003, pp. 228-245.

## **I. B: LA ETAPA DE LA EXPERIENCIA: EN LA ESCRITURA Y EN EL PRODIGIO DE LA CENA**

El tercer cuadro (vv. 25-32) lo domina la lectura del evento pas-cual hecha por Jesús. Hasta ahora Jesús no ha hecho más que una pregunta, que es una pregunta justificativa para entrar en escena (v.17). En realidad, la segunda, v. 19 (*¿qué cosas?/ποῖα;*), forma parte de la misma pregunta retórica que antes ha hecho Cleofás a Jesús: *“¿eres tú el único habitante... que no sabes las cosas que han pasado en Jerusalén?”*.

El narrador le va a dar la palabra porque antes se la ha dado a los discípulos; a Cleofás concretamente.

Si Cleofás le reconvenía antes a Jesús de que era el único que no sabía lo que había pasado en Jerusalén, ahora Jesús les reprocha que en realidad son ellos los que no saben lo que ha pasado de verdad. Eran judíos y no habían entendido el mensaje de los profetas.

Es muy importante que aquí se señale el término “profetas” que, desde nuestro punto de vista, se refiere a los profetas más decisivos. En la escena de la sinagoga de Nazaret (4,14ss) se había citado al Trito-Isaías, pero en realidad en aquella época se refiere a todo el libro del profeta Isaías. Y en la escena de la Transfiguración (9,29ss) se presenta a Elías como el prototipo de los profetas.

### **Interpretación profética de la Escritura**

Pero lo importante es que, recurriendo a los profetas, les quiere reprochar lo que antes han vivido: han entendido a Jesús como un Mesías nacionalista, se han decepcionado de Jesús el Nazareno y han interpretado que su muerte es un fracaso y, además, lo han buscado en el sepulcro... y no lo han podido ver. Son muchos los matices que podemos hacer de tal reproche.

Ahora el personaje les propone (en el v. 26) otra interpretación bien distinta de lo que le ha sucedido a Jesús. Se trata de un enunciado que podemos llamar kerygmático: *“era necesario (ἐδεῖ)<sup>12</sup> que*

---

<sup>12</sup> La “necesidad” del sufrimiento, como necesidad divina, que ha pasado a la teología posterior, bien podríamos considerarla como una justificación poco acertada. En verdad que tratando de apoyarse en textos proféticos, se pudiera decir que, a pesar de que el sufrimiento ha venido sobre Jesús, ello no lo descarta

*el Mesías padeciera y entrara en su gloria*". La Pasión y la Resurrección entran en la narración mediante esta fórmula porque con ella se quería romper la teología tradicional y oficial del judaísmo que no contemplaba la posibilidad de sufrimiento del Mesías nacionalista judío. De ahí que debemos tener muy en cuenta los textos del Siervo de Yahvé (Is 53) o del justo sufriente.

Estamos ante una de las novedades del cristianismo primitivo que Lucas plasma extraordinariamente en este relato, en cuanto esos pasajes, como Is 53, van a ser considerados mesiánicos por los cristianos. Este v. 26 es el punto de arranque en el proceso de leer las Escrituras desde la Pascua, con ojos nuevos. No olvidemos que el lector sabe quién habla, aunque los peregrinos son ignorantes, pero es una de las claves de este itinerario que el evangelista quiere marcar a la comunidad cristiana que ha de leer las Escrituras.

Es la Palabra, pues, una experiencia de resurrección porque con ella tenemos que describir el proyecto de salvación de Dios. Bien es verdad que si nos atenemos a este momento puntual de la narración se refiere al AT (Moisés y los profetas). Desde ahí debían comprender que la muerte de Jesús le llevaba a la resurrección y no al fracaso de un falso Mesías nacionalista, como algunos pensaron.

Esto va encendiendo el alma y el corazón de los discípulos: Alguien misterioso está orientando su fracaso hacia otro destino. El camino hasta Emaús debía consumarse. Quizás era necesario en la simbología narrativa que se llegara hasta el final. Pero ya ha comenzado a ser todo distinto.

Si Cleofás había jugado sus bazas, la de los derrotados y deprimidos por el fracaso de aquél que consideraron, en cierta manera, el Mesías que esperaban, otro les iba abriendo los ojos y el corazón desde una ruptura decisiva. No tenía en sus manos una corona victoriosa; solamente la Escritura, los profetas particularmente. Y es que si la vida de Jesús, y especialmente su muerte, no se lee

---

ante Dios para ser el verdadero Mesías. Pero nada más que eso. El texto de Lc 24,26 ha sido precisamente uno de los más citados a la hora de hablar de la "necesidad del sufrimiento" para la satisfacción vicaria de la muerte de Jesús. No podemos entrar ahora en los pormenores del asunto y de lo importante que sería el "repensar" las concepciones soteriológicas de nuestra salvación: cf. H. SCHÖNDORF, *Warum musste Jesus leiden? Eine neue Konzeption der Soteriologie*, ZKTh 124 (2002) 440-467.

proféticamente, solamente sería un fracaso. El misterioso personaje les está “dando” vida. A través de la meditación sobre la Palabra de Dios se llega a entender el misterio de Cristo. A medida que van pasando las reflexiones de este personaje desconocido, los dos discípulos comienzan a animarse, su corazón comienza a “arder”. Sin embargo, ésto no es todavía la fe.

### **La experiencia del “reconocimiento”**

El siguiente paso está dedicado al “reconocimiento” de Jesús en la experiencia de la fe. El proceso narrativo se viste las mejores galas en todos los órdenes literarios y metafóricos. Es el momento esperado, sin duda, por el lector que sabe que Jesús está ahí, resucitado, pero ese mismo lector no puede calcular la reacción del peregrino misterioso.

No sabemos si desaparecerá de la misma manera que se “hizo presente” en el camino, aunque es previsible, porque es una presencia “anormal”, aunque no sabemos cómo. De pronto, los peregrinos no quieren cortar la conversación tan impresionante que les ha hecho caer en la cuenta que hay otra lectura de las Escrituras. Ahora, parece que ya no están tan derrotados, ni su llegada a Emaús se considera una huida, como al principio. La “interpretación profética” que les ha brindado el misterioso personaje ha dado en el clavo.

Emaús, la aldea misteriosa que es preferible no identificar por el momento, se va a convertir en hogar, posada misteriosa de encuentro, comunidad doméstica de discípulos que leen la Escritura con sabor nuevo y escatológico. Esa conversación ha convertido la huida en un itinerario que se va llenando poco a poco de futuro. Va desapareciendo la nostalgia del pasado, de los cálculos nacionalistas de los discípulos. Los peregrinos quieren más, necesitan saber más y, sobre todo, necesitan cambiar su mente y su corazón, porque lo que ocurrió en Jerusalén los había dejado sin alma.

El evangelista, con unos matices muy propios de verdadero narrador, nos muestra a Jesús (todavía ellos no saben quién es) en disposición de seguir su camino, como si ello no fuera una ficción narrativa y psicológica. En realidad, podemos adivinar que quería quedarse, estar con ellos también. Pero los discípulos debían tomar

la iniciativa. Así lo hacen, obligándole a quedarse, porque ya estaba cayendo el sol<sup>13</sup>. Tenía que ser así para que ocurriera lo esperado.

Entonces, en el culmen de la unidad narrativa, Jesús, el peregrino invitado a una cena, hace de esa comida una “fracción del pan”, como se describe en el v.30 y se confirma con todas las palabras en el v.35 (*κλάσις τοῦ ἄρτου*). Sin que nos demos cuenta por qué, y sin que haga falta explicarlo, el misterioso personaje se apodera de Emaús, de la casa, de la posada, de la cena y hace esa fracción del pan como el “*paterfamilias*”. Entonces deja de ser una cena cualquiera y se convierte en “*fractio panis*”, en eucaristía.

Entendemos que en el v. 30 se están describiendo los gestos de la última cena de Jesús con sus discípulos, fuera ésta una cena pascual o una cena de despedida. En realidad, en uno u otro caso Jesús les entregó en el pan y en la copa toda su vida, toda su alma, todo su mensaje. Y esa acción sería uno de los elementos germinales del culto del cristianismo primitivo.

Es el signo que necesitaban para saber lo que había pasado. Queda, no obstante, por formular el remate de este momento decisivo. Es lo que se describe ajustadamente en el v. 31, y que es lo contrario de lo que se ha expresado en el v. 16<sup>14</sup>. Este es el momento que tan maravillosamente plasmó Rembrandt en su cuadro, al que ya nos hemos referido. No hay palabras para expresarlo mejor. Es una “autorevelación” del resucitado en la cena, la fracción del pan, es decir, en la eucaristía. Por eso, esa presencia no es “visible” como normalmente entendemos esto. El hecho de que se use el verbo en aoristo pasivo indica que se trata de una experiencia profunda, espiritual, real sin duda, pero no para ver con los ojos corporales, sino con los ojos de la fe. ¡No debe caber la menor duda de hablar de este modo! Por eso, el v. 32 tiene un sentido irrenuncia-

<sup>13</sup> El verbo usado en este caso *παρεβιάσαντο* (*παραβιάζομαι*) nos habla de “presionar” o “hacer fuerza” (cf Hch 16,15). Se ha explicado esto muchas veces recurriendo a la famosa hospitalidad oriental. Otras veces se ha recurrido a las mismas palabras de Jesús sobre la acogida de los extranjeros (Mt 25,35) y en otros casos a las palabras de Ap 3,20 cuando el Señor está a la puerta y llama para entrar y cenar con quien le abra.

<sup>14</sup> Allí los ojos estaban retenidos; en éste, se abrieron. Pero en los dos casos se usa el mismo verbo: *ἐπέγνωσαν* (de *ἐπιγινώσκω*), que al estar en pasivo (los dos son aoristos) indican que en la acción tiene mucho que ver Dios.

ble en el metalenguaje de nuestra narración. Es la clave: “y se decían el uno al otro: ¿no ardía nuestro corazón cuando por el camino nos hablaba y nos explicaba (nos abría) las Escrituras?”.

### **Correr, para anunciar la fe en la Resurrección a los hermanos**

La última escena es consecuente con todo el relato y viene a ser el colofón narrativo de este itinerario y pedagogía de cómo “ver” o “experimentar” al resucitado.

Era necesario volver a Jerusalén, que para Lucas es determinante, ya que allí está la comunidad y lo que ha pasado debe ser vivido como experiencia de comunidad. Por eso se ha escogido a dos discípulos, aunque de uno ni siquiera se nos diga su nombre; era para darle el valor de los “dos testigos” e, incluso, para que se cumplan aquellas palabras de Jesús que tiene Mateo en el discurso comunitario: “*donde dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos*” (Mt 18,20).

Una vez alcanzada la plenitud de la fe, es decir, creyendo en Cristo resucitado, los discípulos no pueden mantener en secreto esa experiencia tan determinante y germinal. Los discípulos de Emaús, pues, estaban obligados a desandar el camino de la nostalgia y el fracaso, porque han “visto” al resucitado. Antes, Pedro no lo había visto; ellos tampoco lo pudieron ver o reconocer mientras que estaban pensando en el fracaso y en el sepulcro vacío.

Desandar el camino, para volver a Jerusalén, significa mucho en nuestro relato. No es la vuelta alocada y fanática de los que han visto visiones. Es la vuelta desde la fe.

Por eso, los vv. 33-35 son descriptivos y bien elaborados por el narrador. Cuando llegan, la comunidad entera les anuncia lo que ellos ya han experimentado. ¿Cómo? Porque Simón, es decir Pedro, también ha tenido una experiencia del Señor resucitado. No se nos dice más, sino que Lucas se atiene a una fuerte tradición primitiva<sup>15</sup>, algo que también conocemos por 1Cor 15,4-5.

No podemos negar que se quiere otorgar esa primacía a Pedro, antes de que los discípulos de Emaús proclamen lo mismo. De esta

---

<sup>15</sup> No es extraño, pues, que Lucas haya insertado en la narración una confesión de fe kerygmática, porque se usan los verbos propios para hablar de la resurrección y de las apariciones (*ἐγείρειν* y *ᾤφθη*), que es lo que encontramos en 1Cor 15,4-5.

manera, además de poner de manifiesto la historicidad de una tradición muy primitiva con respecto al primero de los Apóstoles, se quiere expresar la comunión de toda la comunidad con él. Esto es especialmente relevante en Lucas, quien sin ser demasiado “institucional”, siempre ha buscado el consenso y la comunión como ideal de la Iglesia primitiva<sup>16</sup>.

Pero la experiencia de los discípulos de Emaús no pierde su interés. Por el contrario, se vuelve a insistir en la “fracción del pan” (v. 35). ¿Por qué? Porque si la aparición a Simón es algo especial para la primitiva comunidad, el grueso de la comunidad tenía la oportunidad de experimentar lo mismo que Pedro en la eucaristía, en la “fracción del pan”.

## II.- LAS CLAVES DE LA TEOLOGÍA NARRATIVA DEL RELATO

Este relato, pues, pone de manifiesto que no podemos asomarnos al misterio de la resurrección de Jesús desde una teología especulativa. La teología narrativa que Lucas nos proporciona es una verdadera obra maestra en este sentido.

Son propios de la teología narrativa varios elementos que debemos enumerar, siguiendo a P. Ricoeur<sup>17</sup>: *a) el arte de la puesta en intriga; b) el estatuto epistemológico de inteligibilidad; b) el rol de la tradición y d) la significación de la narración.*

No podemos negar que el carácter de la intriga del relato es de las cosas mejor conseguidas por nuestro narrador para llegar hasta sus últimas consecuencias. Sin esa “intriga” el relato podríamos pensar que es exclusivamente histórico o historicista. Y no lo es, sencillamente porque la intriga es un medio pedagógico para describir muchas situaciones como ésta en la primitiva comunidad, ante el desastre de la muerte de Jesús y la decepción de los discípulos.

<sup>16</sup> Consideramos que aquí está latente algo que después lo expresará en el famoso sumario de Hch 2,42, con las cuatro perseverancias (*προσκατεροῦντες*: eran perseverantes): *διδασκία, κοινωνία, κλάσις τοῦ ἄρτου, προσευχή*. Esto puede ser una de las razones por las cuales antecede el anuncio de la aparición del Resucitado a Simón, es decir, porque la enseñanza de los Apóstoles crea la comunión en la Iglesia primitiva.

<sup>17</sup> Cf. *L'Herméneutique biblique*, Ob. cit., pp. 326-342.

La ambigüedad de muchos elementos del relato, como ver y no reconocer, como tratar al personaje misterioso que se les presenta en el camino como un habitante de Jerusalén, pero extranjero, invitarlo a quedarse y comportarse al final como un “parterfamilias” que reparte el pan de la cena, reconocerlo y desaparecer... son ambigüedades, sin duda, pero que construyen este hermoso relato. Esto muestra, no obstante, que el Resucitado está con ellos, pero no es el mismo que conocieron en Galilea y Jerusalén, y apunta claramente a la forma en que ahora deben sentir su presencia. También, a cómo deben “convertirse”, es decir, desandar el camino de Jerusalén a Jerusalén -que eso es lo propio de la conversión-, para poder comunicar el gozo del encuentro y la presencia del Resucitado.

Desde el punto de vista epistemológico, una narración no tendría sentido simplemente por la estética de narrar, no es simplemente una “teoría”, sino una praxis. El relato se concibe en forma de praxis a todos los niveles. Y la praxis fundamental de nuestro relato es, justamente, “reconocer” por la fe. En ningún momento del relato se puede decir que han “visto” a Cristo resucitado. Cuando ven a alguien, al personaje que les explica las Escrituras por el camino, en realidad no lo están viendo porque no saben que es él. La praxis, en este caso, es la pedagogía de leer las Escrituras. ¿simplemente eso? ¡No!, leerlas en clave profética y, así, se podrán explicar que aunque Jesús ha terminado en el fracaso de la muerte, esto no es un fiasco sino que el es comienzo de una nueva vida y de su verdadero mesianismo, el que la teología oficial judía ponía en cuarentena. Es un relato que incita a la praxis de esa lectura profética de la Escritura.

Y yendo más allá de la narración, podemos decir que cuando escribe Lucas su relato, los cristianos de su comunidad ya comenzaban a tener una “Escritura” propia. Por tanto, todo lo que sabían ya de Jesús (el evangelio de Marcos que ya estaba escrito, el evangelio de los itinerantes de Galilea -Q- y otras tradiciones orales) debía llevarles a experimentar que su vida y su muerte le habían conducido a una vida nueva, a la resurrección. La comunidad cristiana, leyendo, estaba invitada a ponerse en el lugar de los “peregrinos” de Emaús para sentir la presencia del Resucitado desde esta misma pedagogía que Lucas ha escogido para su relato. Asimismo, la comunidad cristiana de Lucas debía leer este mismo evangelio de su “pastor” y sacar sus consecuencias para su fe en Cristo.

Por tanto, desde este estatuto epistemológico, el relato no es simplemente la descripción de una aparición concreta a unos discípulos concretos. Esto se da por descontado, lo que explicaría el tercer elemento que apunta P. Ricoeur, “el rol de la tradición”. Lucas no construye inventando, sino aceptando la tradición primitiva y haciendo una actualización de la misma.

Efectivamente, este aspecto de la relectura de la tradición, con creatividad, es algo que debe tenerse muy en cuenta en las implicaciones de cualquier texto narrativo bíblico, sea del AT como del NT. P. Ricoeur habla de “una innovación y una sedimentación”. La innovación estaría en no dejar el relato en una simple aparición de Cristo resucitado a los primeros cristianos, sino en proponer e invitar a que esa presencia para el reconocimiento se realice de nuevo en la praxis de la comunidad, que tiene que leer las Escrituras, crear sus Escrituras nuevas y reconocer al Cristo resucitado como el Viviente en el mismo seno de la comunidad, en sus celebraciones de la eucaristía especialmente.

Un ejemplo a este respecto podría ser la lectura que les hace Jesús “resucitado” a los peregrinos de Emaús, por la que le reconocen: “¿no ardía nuestro corazón cuando nos abría<sup>18</sup> la Escritura?” (v.32). ¿Qué carácter epistemológico vemos en esto? Pues considero que es la forma en que la comunidad primitiva interpretó ciertos textos del AT que por la resurrección adquieren un sentido nuevo. En el caso de la muerte de Jesús significaba que dicha muerte debía considerarse no como un fracaso, sino como el triunfo que lleva a la resurrección. Para la teología oficial del judaísmo, por ejemplo, el texto de Dt 21,23 “*maldito el que cuelga de un madero*”, debería ser determinante para rechazar al Nazareno como un profeta maldito y para perseguir a los cristianos que se empeñan en afirmar que éste era el Mesías según el proyecto de Dios. El mismo Pablo usará ese texto para hacer un *midrash* en Gal 3,13, una lectura innovadora, que pone de manifiesto que ese crucificado nos rescataría del poder de la Ley y nos daría la salvación por la fe en Él. En el mismo sentido, los primeros cristianos interpre-

---

<sup>18</sup> El verbo que usa aquí, *διανοίγω*, tiene el sentido de *abrir* e *interpretar*. Es el mismo que se usa para abrir los ojos (v.31). Hay, pues, una correlación muy interesante entre abrir los ojos (que son los de la fe) y abrir o interpretar el sentido nuevo de la Escritura.

taron la figura del Siervo de Yahvé y su sufrimiento (Is 52,13-53,12) e incluso la famosa *quedah* de Isaac en Gn 22<sup>19</sup> como ejemplo típico de la liberación de Jesús de la muerte.

Y, finalmente, en lo que respecta a la significación del relato como elemento decisivo de la teología narrativa, lo importante es descubrir por qué y para qué Lucas narra esto y de esta manera. Como narración bíblica nuestro texto es una narración religiosa, y como tal “intensifica” su significado decisivo en mostrar que la comunidad, toda la comunidad, puede reconocer a su Señor resucitado si logra vivir la experiencia de la “conversión” de los discípulos de Emaús.

Este, pues, no es un texto profano, sino religioso y lo religioso está “intensificando” todas las relaciones y toda la intriga dinámica del mismo. Quien se quede en una lectura descriptiva solamente, no habrá llegado a la dimensión germinal de esta pieza maestra que tiene características muy parecidas a otras de Lucas (como v.g. el relato del nacimiento de Jesús – Lc 2,1-21- o la misma parábola del hijo pródigo o el padre con dos hijos de Lc 15).

---

<sup>19</sup> El sacrificio de Isaac ha sido interpretado en toda la tradición judía y cristiana como anticipo de muchos anhelos y deseos de salvación y redención. Si a Abrahán se le pide que renuncie a su futuro, a su heredero, es porque se quiere poner de manifiesto que nuestro futuro está en las manos del Dios de la promesa y la Alianza. ¿Acaso la fe debe ser confianza ciega? Probablemente nos excedemos, o se excede la teología, cuando presentamos la fe en tal tesitura; debe ser confianza absoluta, pero no ciega. Abrahán sabe que Dios siempre tiene salidas para uno. También es verdad que este relato es contado como una especie de condena, como reacción contra los sacrificios humanos de otras religiones. Puede parecer que Dios pide lo máximo, pero Dios no puede pedir vidas humanas; sería un Dios sin corazón: por eso Dios siempre ofrece otro camino. Muchos especialistas han subrayado este aspecto y consideran que la “situación” en que ha podido aparecer esta tradición explica el rechazo que en Israel suponían, frente a ciertas religiones y cultos, los sacrificios humanos que se daban en otros pueblos. Sería como un relato pedagógico para mostrar que aunque Dios pida lo máximo al hombre, no puede ir en contra del hombre mismo ni de su vida. El relato intenta mostrar que Dios, por la confianza de Abrahán, le devuelve “vivo” a su hijo, que es el hijo en el que se sustentan las promesas que se le han hecho. Porque Dios es un Dios de vivos, no de muertos, como proclamará Jesús (Mc 12,27). La tradición cristiana (cf Rom 8,32), en la lectura de este pasaje de la tradición judía, presintió el sacrificio de Cristo. Es un *teologúmeno* judaico, sin duda, la famosa “*Aqedah*” -“amarradura” u “ofrenda”-, porque Isaac fue “atado y sacrificado”, que los cristianos aplicaron con sentido profético al sacrificio de Cristo (cf A PITTA, *Lettera ai Romani*, Milano, 2001; “Excursus”, pp. 314-317).

Consideramos que esta “pedagogía de la resurrección”, como hemos titulado nuestro análisis narrativo, es la verdadera identidad dinámica de este relato, que es una meditación verdaderamente inspirada en todos los sentidos.

Pero se debe ir mucho más allá, porque cuando se busca la teología narrativa y cómo genera en el lector y en la comunidad un “sentido”, se plantea una cuestión absolutamente determinante: la relación entre relato e historia de lo que se cuenta. Si consideramos que esto es pura historia puntual, entonces nos habremos quedado a medio camino del sentido pedagógico que Lucas ha pretendido. Es lo que los especialistas llaman la “verdad factual” de lo que se narra.

Y aquí debemos decir que la “verdad factual” debe ceder paso el “sentido tipológico” que tienen los relatos religiosos y, consiguientemente, los relatos bíblicos que Lucas conoce bien. Debemos hacer el esfuerzo de pasar del relato narrativo al relato típicamente teológico.

Por eso mismo no hay que buscar, principalmente, cómo era o cómo es el Jesús resucitado, sino cómo es posible que nazca la fe en un hombre que murió crucificado y que ahora Dios ha revelado, de distintas formas y maneras, que tiene una vida nueva y está entre los suyos, en la comunidad, en la Iglesia.

En el transcurso de nuestra reflexión hemos puesto de manifiesto que la “verificabilidad” de la resurrección es enemiga de la lectura profética que se ha de hacer de esta misma narración. Esto se está señalando hoy más que nunca a la hora de exponer el misterio fundamental del cristianismo. Si la resurrección es simplemente verificable, entonces ya no tiene sentido la fe.

El mismo texto de Lucas ya nos ha puesto sobreaviso de que no es posible llegar a la resurrección como las mujeres deseaban cuando se acercaron al sepulcro, o como ha pretendido Pedro (Lc 24,12). Decir, por tanto, que Lucas intenta describir una experiencia espiritual para su comunidad, no es traicionar el texto. Al contrario, es concederle la dimensión más alta. Porque el “reconocimiento” no es verificabilidad, es una experiencia espiritual, ya que el Resucitado no vive ahora en el tiempo, ni es de carne y hueso, como muy bien puede inferirse de 1Cor 15,50: *“Os digo esto, hermanos: La carne y la sangre no pueden heredar el Reino de los cielos: ni la corrupción hereda la incorrupción”*. Esa es la razón por la

que en nuestra narración se describe con la “intriga” pertinente que los peregrinos no lo podían reconocer; ¿a causa de qué?; porque pensaban que se encontrarían un hombre de carne y hueso.

Y no vale decir aquí que la aparición a los discípulos de Emaús es de un orden inferior a lo que le aconteció a Pedro, si bien no se nos describe (aunque podríamos apuntar a Lc 24,36ss). Todas las apariciones tienen un denominador común. Tampoco los discípulos en Lc 24,36ss podían reconocer al Resucitado si esperaban verlo de carne y hueso. La tipología del “comer” apunta en la misma dirección de lo que le sucedió a los discípulos de Emaús. Una cosa es que Lucas pueda estar contestando a los que ponían en duda que Jesús pudiera haber resucitado y que fuera una “visión” fantástica de los primeros cristianos, y otra, que la verdad del acontecimiento de la Resurrección y las experiencias “primigenias” no sean “intensamente espirituales”. En realidad debían ser así y deben ser así.

Esto significa, en la intensificación de la teología narrativa de nuestro relato, que la resurrección de Jesús no es, de ninguna manera, la revivificación de un cadáver, sino que hay otra manera de vivir para Él y de experimentarlo nosotros o la comunidad. Y es esta diferencia tan radical la que intenta narrar Lucas con esta escena maravillosa de los discípulos de Emaús. La apariencia de Jesús con que es descrito en el relato no es consistente más que bajo los “signos” que orientan la vida y la fe de los suyos hacia un nuevo modo de presencia como Señor. Habla, pues, de que los discípulos han tenido la experiencia de una nueva presencia, extraordinaria en este caso, fundante diríamos, que apela más a un testimonio que a una verificabilidad o reportaje. Desde luego, la narración de Emaús no puede ser leída como un reportaje porque entonces caería por tierra la intensidad de su sentido genuino.

¿Hay una enseñanza, en Lucas, de que la Eucaristía toma su modelo de esta experiencia de Emaús? Es una de las cosas más repetidas en la lectura e interpretación de este relato. Se ha dicho que si la última cena de Jesús es el momento histórico de la institución de la Eucaristía antes de la pasión de Cristo, el relato de los discípulos de Emaús es como el modelo de la fracción del pan, de la Eucaristía, como praxis posterior, que los cristianos quisieron fundamentar en la misma actuación del Señor resucitado. Sin duda que el movimiento de este relato es claro y simbólico al res-

pecto: liturgia de la Palabra y palabras de la cena con la distribución del pan como "*fractio panis*". Y por eso se afirma, acertadamente, que los dos grandes momentos de la celebración, liturgia de la Palabra y liturgia eucarística, son indisociables el uno del otro, como el proceso de explicarles las Escrituras a los discípulos camino de Emaús y el de la cena prodigiosa y la fracción del pan: uno y otro son dos momentos en uno, que realiza la comunidad en memoria de Jesús y bajo su presencia como Señor resucitado.

Desde el punto de vista pedagógico esto nos parece el gran acierto de cómo Lucas ha presentado esta tradición que le ha llegado y la pone como paradigma para su misma comunidad, que debe preguntarse una y otra vez: ¿podemos nosotros tener esta experiencia como la tuvo Pedro? ¿podemos nosotros "ver" al Resucitado?

Muchos, sin duda, estarían pensando en "ver y tocar" al Resucitado. ¿Podemos nosotros estar seguros de que Jesús ha resucitado? ¿Dónde lo podemos encontrar?

Como ya hemos apuntado varias veces, el v. 12 desencadena nuestra narración. Por tanto, el evangelista responde así: no lo encontraréis entre los muertos, en el sepulcro vacío... ¿Dónde, pues? Leyendo la Escritura, su palabra, y haciendo memoria de lo que Él nos encomendó: en la fracción del pan, en la eucaristía. Ahí, muy especialmente, estará siempre el Señor con nosotros.

La narración es *paradigmática* para Lucas, quien pretende enseñar a su comunidad cómo vivir el seguimiento de Jesús como si hubieran sido "testigos oculares" de su vida. Él, ahora, Resucitado, no está ausente, sino presente, como a los discípulos de Emaús, y se debe aprender a "reconocerlo". El caminar de la comunidad puede ser como el caminar de los discípulos de Emaús, y se debe pasar de la "verificabilidad" de su presencia al "reconocimiento" gozoso de la fe y la esperanza.