



FACULTAD DE TEOLOGÍA  
SAN VICENTE FERRER

# ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA  
Nueva Serie 2022 Año IX / Nº 17

## ÍNDICE

Pedro Luis Vives Pérez <b>Un pueblo sacerdotal en camino.</b> <b>La liturgia, alma y escuela de sinodalidad</b> .....	1
Enrique Mena Salas <b>El fantasma y el cuerpo de Jesús.</b> <b>El relato de Emaús (Lc 24,13-35) desde ciertos tópicos</b> <b>socio-culturales antiguos</b> .....	23
Leopoldo Quílez Fajardo – M <sup>a</sup> . Isabel Tur Ginestar <b>Synkatábasis divina y anábasis humana.</b> <b>Dimensiones cristológicas del <i>Descensus</i></b> .....	65
Antonio Mestre Sanchis <b>La biblioteca del Azobispado.</b> <b>La primera pública en la Valencia del s. XVIII</b> .....	115
Catalina Martín Lloris – Guillermo Gómez-Ferrer Lozano <b>Jaime II y el Santo Cáliz de la Catedral de Valencia.</b> <b>Hipótesis de su llegada a la Corona de Aragón desde</b> <b>Egipto</b> .....	133
Antonio Andrés Ferrandis <b>La restauración del canto gregoriano en la Diócesis</b> <b>de Valencia (1903-1970)</b> .....	161
Beatriz Martínez-Weber <b>El impacto social, artístico, devocional y urbanístico</b> <b>de las parroquias de San Nicolás, San Salvador y</b> <b>San Esteban de la ciudad de Valencia</b> .....	183
<b>Recensiones</b> .....	207
<b>Publicaciones recibidas</b> .....	221

# EL FANTASMA Y EL CUERPO DE JESÚS EL RELATO DE EMAÚS (Lc 24,13-35) DESDE CIERTOS TÓPICOS SOCIO-CULTURALES ANTIGUOS

*Enrique Mena Salas\**

## RESUMEN

Este trabajo pretende ser una aproximación a los relatos de sepulcro vacío y apariciones de Jesús en Lc 24, especialmente la de Emaús, con el objetivo de detectar, a través de ciertos tópicos antiguos, particularmente grecorromanos, las preconcepciones culturales y religiosas compartidas por un auditorio judío y, especialmente, gentil: la idea de centro, la tradición, los ancestros, los dioses, la memoria. El tercer evangelista intentó mostrar a Jesús resucitado no como el fantasma de un hombre muerto y enterrado, como pudo ser entendido según la mentalidad helenística popular, sino en posesión de su propio cuerpo incorrupto, su yo identitario, pero en estado glorioso y trascendente. Así Lc 24 se presenta como un argumento retórico a favor de la fiabilidad y seguridad del kerigma cristiano a Teófilo.

## PALABRAS CLAVE

Fantasma, Cuerpo, Centro, Casa, Memoria, Resucitado, Teófilo.

## ABSTRACT

This work aims to be an approach to the accounts of empty tomb and apparitions of Jesus in Lk 24, especially the one at Emmaus, with the objective of detecting, through certain ancient topics, particularly Greco-Roman, the cultural and religious preconceptions shared by a Jewish and, especially, Gentile audience: the idea of center, tradition, ancestors, gods, memory. The third evangelist tried to show the risen Jesus not as the ghost of a dead and buried man, as he could be understood according to the popular Hellenistic mentality, but in possession of his own uncorrupted body, his identity self, but in a glorious and transcendent state. Thus Lk 24 is presented as a rhetorical argument in favor of the reliability and safety of the Christian kerygma to Theophilus.

## KEYWORDS

Ghost, Body, Center, House, Memory, Resurrected, Theophilus.

Este trabajo es una aproximación al estudiado relato de la aparición de Jesús a los de Emaús, a partir del punto de vista grecorromano, desde el probable auditorio y las preconcepciones del propio autor. Según el primero, Jesús, después de su muerte, pudo convertirse en un

---

\* Doctor en Sagrada Escritura. Facultad de Teología San Vicente Ferrer-UCV de Valencia y del Seminario C. San Julián de Cuenca (España).

fantasma. Según Lucas, siguiendo la tradición cristiana, el Resucitado se aparece con su propio yo a partir de la presencia de su cuerpo glorioso. Para ello, hemos debido ampliar nuestro objeto de estudio a los relatos del sepulcro vacío y la aparición a los Once, como origen y fin del tópico del espíritu incorpóreo. Sin embargo, el punto focal sigue siendo el reconocimiento de Jesús en los discípulos de Emaús. De ahí la presentación sucinta y selectiva del estado de la cuestión en torno a dicha narración.

## 1. BREVE REPASO A LA INVESTIGACIÓN CRÍTICA SOBRE EL RELATO DE EMAÚS

Puesto que la aparición de Jesús a los discípulos de Emaús ha sido, con toda justicia, de los relatos más famosos de todo el Nuevo Testamento, no es de extrañar que, desde el inicio de la Iglesia, fuera leído y comentado.<sup>1</sup>

En el periodo crítico, se afrontó su estudio intentando descubrir las fuentes previas, probables tradiciones orales o escritas y, sobre todo, su género literario. Los autores de la historia de las formas lo consideraron una leyenda, con ciertos detalles novelescos. Ya percibían el contraste y la tensión dramática entre el ocultamiento inicial de Jesús y la progresiva revelación a los caminantes, hasta el descubrimiento final.<sup>2</sup>

Más tarde, se subrayó especialmente el carácter redaccional del relato,<sup>3</sup> señalando vocabulario, giros y temas típicamente lucanos, aunque estos trabajos también señalan la percepción de una tradición previa. Por una parte, se constata la existencia de una noticia sobre cierta aparición a dos de camino al campo (Mc 16,12-13), de la que cabe la posibilidad de que no proceda de Lucas, sino de una tradición independiente.<sup>4</sup> Por otra parte, los estudios sobre la redacción han hecho ver la analogía de este relato con, sobre todo, la narración del eunuco etíope (Hch 8,26-40). En ambos casos hay un encuentro repentino, así como una desaparición, en un camino físico al tiempo que catequético. Se produce un

<sup>1</sup> ORÍGENES, *Contra Celsum* II, 61. Cf. F. BOVON, *El evangelio según San Lucas*, IV, 644-651; A.A. JUST Jr. – S. PETRI – G. TAPONNECO (ed.), *La Bibbia commentata dai Patri. Nuovo Testamento*, III, 529-537.

<sup>2</sup> R. BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica*, 350.

<sup>3</sup> J. DUPONT, “Les pelegriens d’Emmaüs”, 1128-1152; P. SCHUBERT, “The Structure and Significance of Luke 24”, 165-186; R.J. DILLON, *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word*.

<sup>4</sup> J.A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, IV, 572; F. BOVON, *El evangelio según San Lucas*, IV, 631-632. Sobre las posibles noticias de fondo histórico: E.H. SCHEFFLER, “Emmaus: A Historical Perspective...”, 251-267.

encuentro entre el caminante y el portador del anuncio evangélico de Jesús, una enseñanza basada en la Escritura sobre el Cristo sufriente y, finalmente, una conversión. Debe señalarse, además, que estudios recientes han puesto de manifiesto más paralelos, tales como los relatos que narran la conversión de Pablo<sup>5</sup> y, sobre todo, las interesantes analogías que son percibidas en el relato sobre el encuentro de Jesús adolescente con los doctores en el Templo (Lc 2,41-50).<sup>6</sup> Más allá de Lucas, se ha creído ver el sustrato de formación del relato en textos del AT y el targum.<sup>7</sup>

Otro acercamiento al relato de Emaús ha sido el histórico o, mejor dicho, el arqueológico, que consistía en probar la historicidad nuclear del relato a partir del estudio de los diversos lugares, próximos a Jerusalén, en cuya tradición se halla el nombre de Emaús.<sup>8</sup> Aunque hace tiempo que fue abandonada esta aproximación, recientemente se ha propuesto la posibilidad de que el nombre Cleofás, uno de los caminantes, podría sugerir la comunidad jerosolimitana de donde nació la tradición histórica que pudo dar lugar al relato.<sup>9</sup>

El análisis estructural, centrado exclusivamente en el texto, no en el autor ni en su contexto, ha realizado también valiosas aportaciones. La primera de ellas asume que el de Emaús es un relato de reconocimiento, centrado fundamentalmente en la cena entre el Resucitado y los caminantes (Lc 24,31),<sup>10</sup> o en el discurso del Resucitado sobre la necesidad de cumplimiento en él de las Escrituras (24,26),<sup>11</sup> o en la referencia de Cleofás al relato del sepulcro vacío y al anuncio angelical de que Jesús vivía (24,23).<sup>12</sup> En todo caso, la narración es un gran juego de inclusiones, ya sea dentro del relato de la aparición a los de Emaús, ya a todo el capítulo 24. Esa es la segunda gran aportación de esta aproximación en exégesis sincrónica.

Hay una corriente de opinión, desde J. Dupont, que propone que el relato de Emaús está elaborado según la propuesta del drama

<sup>5</sup> O. BABAN, *On the Road Encounters in Luke-Acts*, 132-144.

<sup>6</sup> L. LEGRAND, "Deux voyages", 409-429; A. GARCÍA SERRANO, *The Presentation in the Temple*.

<sup>7</sup> J.D.M. DERRETT, "The Walk to Emmaus...", 183-193.

<sup>8</sup> L. PIROT, "Emmaüs", 1049-1063; P. BENOIT, *Pasión y resurrección del Señor*, 303-306.

<sup>9</sup> M. RASTOIN, "Cléophas (Lc 24,18)", 36.

<sup>10</sup> X. LÉON-DUFOUR, *Resurrección de Jesús...*, 228.

<sup>11</sup> JEANNE D'ARC, "Un grand jeu d'inclusions...", 62-76.

<sup>12</sup> R. MEYNET, "Comme établir un chiasme...", 233-249; ID., *La Pasqua del Signore*, 425-432.

griego, en un juego de ambigüedades y ocultamientos, que se dirige a un giro inesperado en la trama (περιπαθεία) para producir el reconocimiento final (ἀναγνώριστις).<sup>13</sup> También aparece el efecto del reconocimiento del héroe en la literatura épica y, en general, en variedad de relatos de la literatura antigua, ya grecorromana ya judía, sobre fantasmas y apariciones.<sup>14</sup>

Ha tenido, por último, un éxito notable la aplicación de las lecturas pragmáticas o de los efectos del texto en el lector, particularmente la crítica narrativa (*narrative criticism*). Para este análisis, hay un desdoblamiento en los destinatarios del discurso de Jesús, así como en el “tiempo vivido y contado del relato”. Los personajes no son solo los de Emaús, ayer, sino el lector de hoy, para quien su lectura puede devenir acontecimiento y el texto un encuentro con el hemeneuta, Jesús Resucitado.<sup>15</sup>

## 2. ALGUNAS CARACTERÍSTICAS DE LA MENTALIDAD SOCIO-RELIGIOSA EN EL MUNDO ANTIGUO

Lucas formaba parte o estaba educado en la cultura grecorromana. Sin embargo, había querido transmitir, a través de su evangelio y los Hechos, una fe cuyos orígenes y elementos fundantes eran judíos. Esta duplicidad se puede deducir del estudio de su obra.<sup>16</sup> Pero ambas culturas pertenecían a la concepción antigua de la sociedad y a los valores fundamentales compartidos tanto por el mundo mediterráneo como por el ámbito del Próximo Oriente.

Nuestro trabajo va a consistir en descubrir y relacionar algunas de estas creencias fundantes, muy próximas a las que pudo tener Teófilo, su primer destinatario, con la teología de Lucas, según aparece en el capítulo conclusivo del evangelio, particularmente en el relato de Emaús.

<sup>13</sup> J. DUPONT, “Les disciples d’Emmaüs...”, 188-189. Sobre la importancia de la *anagnórisis* del drama griego, ya en: CH.H. DODD, “The Appearances of the Risen Christ”, 14.

<sup>14</sup> D.T. PRICE, “The “Ghost” of Jesus”, 287-301; I. MUÑOZ GALLARTE, “Luke 24 Reconsidered”, 131-146; M. WHITAKER, *Is Jesus Athene or Odysseus?*

<sup>15</sup> S. REYMOND, “Une histoire sans fin”, 139-140; J.N. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo*, 155-173; M. CRIMELLA, “The Transformation of Characters...”, 173-185; J.A. SOUSA CORREIA, *A hospitalidade na construção...*

<sup>16</sup> Sobre la audiencia de Lucas: W.K. ROBBINS, “The Social Location...”, 305-332; C.S. KEENER, *Acts. An Exegetical Commentary*, I, 426-428.

El hombre siempre se ha caracterizado, desde el inicio de su historia, por ser un ser social.<sup>17</sup> Solo no habría podido sobrevivir a los grandes peligros y amenazas, de todo tipo, que continuamente acechaban fuera de su refugio. Para alimentarse, protegerse y reproducirse era necesaria la tribu, el clan, la familia. Estar en ella, el grupo de pertenencia, era sinónimo de supervivencia; estar fuera, sin su protección, significaba la muerte.<sup>18</sup> El cabeza del grupo, el más fuerte y respetado, el padre, patriarca, sacerdote y juez al tiempo, el *paterfamilias*,<sup>19</sup> tenía la obligación de mantener el grupo unido bajo su autoridad como signo de fuerza para garantizar un futuro.

Bajo estos principios, era importante manifestar el respeto reverencial a los ancianos vivos y, más aún, a aquellos venerables padres del clan que ya habían muerto. E indisolublemente ligado a ello, se debía veneración a los dioses familiares, quienes, ligados a un antepasado suyo y a su principio vital (*genius*), estaban atentos a cuidar y prolongar la vida y el honor del clan en las generaciones posteriores.<sup>20</sup> A la obligación (*officium*) de vincularse con los padres y los dioses de los ancestros, los romanos la llamaron *religio*, que llevaba inherente esa actitud de profundo respeto devocional a los antepasados y a sus divinidades (*pietas*).<sup>21</sup>

Según esta mentalidad clánica, los padres no solo habían sido la causa de la vida de las generaciones posteriores, sino que habían otorgado, sobre todo, un conjunto de creencias, valores y costumbres que definían y fortalecían perfectamente al grupo de pertenencia. Era la *traditio*. Por sí misma, poseía una gran autoridad, ya que había sido generada por los dioses y transmitida por los ancestros.<sup>22</sup> Era un grupo de ancianos quien custodiaba e interpretaba las costumbres de los padres (*mos maiorum*) y una serie de instituciones venerables cuidaba el culto debido a los dioses,<sup>23</sup> los mismos que mantenían firmes la ciudad, la patria o el Imperio. En una sociedad en que primaba la oralidad, fue la memoria colectiva la que se encargó de mantener, por generaciones, ese bagaje ancestral. Lo antiguo es firme, lo nuevo incierto. Sobre todo, lo eran

<sup>17</sup> ARISTÓTELES, *Política* I, 2,9, 1253a.

<sup>18</sup> Sobre la personalidad antigua colectivista: B.J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento*, 88-96; ID., *El mundo social de Jesús...*, 108-113.

<sup>19</sup> J. GUILLÉN, *VRBS ROMA. Vida y costumbres de los romanos*, IV, 58.

<sup>20</sup> F. DE COULANGES, *La ciudad antigua*, 66.

<sup>21</sup> J. HELLEGOUARC'H, *Le vocabulaire latin des relations...*, 276-279.

<sup>22</sup> CICERÓN, *De Natura Deorum* III, 7.

<sup>23</sup> J. MARTÍNEZ-PINNA, "La religión romana arcaica", 414-426.

aquellas ideas o creencias que podrían alterar la tradición familiar o las costumbres de los antepasados.<sup>24</sup>

La sociedad antigua era animista. Los espíritus o *démones* explicaban las causas de los sucesos físicos o los acontecimientos de los hombres vivos;<sup>25</sup> se consideraba que los difuntos de la familia debían tener aún cierto vínculo con las generaciones actuales y, en particular, con la casa en que habían vivido.<sup>26</sup> Los ritos funerarios tenían que ser los apropiados, pues el difunto debía ser honrado por lo que había sido y significado, no solo en ese momento sino a lo largo del año (*Parentalia* y *Lemuria*).<sup>27</sup> Era preciso preservar su memoria (*μνημειῶν*; *monumentum*), hacerles sacrificios, mantener por ellos banquetes funerarios o dejar su cuerpo en una sepultura edificada, una pequeña residencia para que estuviera cómodo. En caso contrario, se podrían convertir dichas almas en espíritus errantes y airados, sin la paz precisa, sin vínculo real con su familia ni con su casa, pues habían sido menospreciados por sus descendientes.<sup>28</sup>

Es importante retener todas estas ideas para poder explicar qué entendía el mundo antiguo por ciudad. Nacida, a partir del neolítico, de la extensión del sedentarismo debido a la agricultura, la ciudad antigua se definía por ser *centro* de una comarca lo suficientemente amplia y rica como para confluir a ella los hombres y sus bienes.<sup>29</sup> Era lugar de encuentro y mercadería, de protección entre sus muros y de creación de una identidad común. Se parecía así a la familia. Además, se organizaba según una estructura piramidal, bien establecida, en que el dominio y la autoridad partían de los dioses y de los padres, el Templo y el Palacio,<sup>30</sup> y, por lo tanto, de un sacerdocio y de una corte. Su misión consistía en custodiar una tradición, mantener, a través de las costumbres ancestrales,

---

<sup>24</sup> Por eso, para reivindicar un culto novedoso en Roma, caso del judaísmo, era preciso demostrar su antigüedad: FLAVIO JOSEFO, *Antiquitates Judaicae* I, 5-10; ID., *Contra Apionem* I, 1; TÁCITO, *Historiae* V, 5,1.

<sup>25</sup> CICERÓN, *De Natura Deorum* I, 18.32; JÁMBLICO, *De Mysteriis* II, 7.

<sup>26</sup> P. GRIMAL, “Manes”, en *Diccionario de la mitología...*, 343. A los espíritus de los muertos se les dedicaba la sepultura romana: *Diis Manibus*.

<sup>27</sup> *Parentalia*, fiesta para aplacar a los muertos y *Lemuria*, para ahuyentar los espectros o sombras errantes: J. MARTÍNEZ-PINNA, “La religión romana arcaica”, 529-531.

<sup>28</sup> CICERÓN, *Tusculanae Disputationes* I, 16; VIRGILIO, *Aeneis* VI, 371-379; SÜETONIO, *Vita Caligulae* 59.

<sup>29</sup> B.J. MALINA – R.L. ROHRBAUGH, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea...*, 328-329.

<sup>30</sup> J. MARTÍNEZ-PINNA, “El nacimiento de la civilización...”, 42-44; F. DE COULANGES, *La ciudad antigua*, 143-157.

una ley y promocionar una estructura de poder que, encabezada por el rey, sustituto del *paterfamilias*, era avalada por los dioses de la ciudad y del trono.

El que tal o cual ciudad fuera el centro del mundo conocido, su ombligo (ὀμφαλός) no era extraño en la literatura de un pueblo.<sup>31</sup> Tenía que ver con la conciencia de superioridad y dominio sobre otras naciones. En época de Lucas, era Roma *caput mundi*.<sup>32</sup> La propaganda imperial se había encargado de considerar romano todo el orbe de la tierra (*orbis terrarum*) o, al menos, toda la ecúmene de pueblos civilizados. Así lo aclaraba el famoso mapa de Agripa o la descripción de conquistas romanas en Augusto o Josefo.<sup>33</sup> También Roma mantenía esa correlación entre los dioses y la gloria de la ciudad, entre el templo de la tríada capitolina y el monte Palatino. También la Urbe consideraba al César su *pater patriae* y estaba convencida del papel providencial de la misma en el mundo (*pax romana*) a partir de las figuras de Eneas y la dinastía Julio-Claudia, como se mostraba en el *Ara Pacis*.<sup>34</sup>

Lucas, como súbdito del Imperio, debió conocer bien la propaganda imperial y era consciente de hasta qué punto estaba imbuida en las mentes de sus ciudadanos. También probablemente en la de Teófilo. Por otra parte, su fe le empujaba al anuncio misionero del kerigma sobre un judío, considerado rey, muerto crucificado pero resucitado por Dios. Era necesario adaptar dicho anuncio a la mente grecorromana a través de sus propias preconcepciones y creencias. Un ejemplo de esta adaptación pudo ser Lc 24.

### 3. UNA AYUDA HERMENÉUTICA PARA ENTENDER LC 24: LA RETÓRICA GRECORROMANA

Lucas afrontó su doble obra condicionado por el contexto grecorromano, en el que aparecían opiniones adversas a la fe cristiana. Puesto

<sup>31</sup> Entre los griegos, Delfos era el centro de su cosmovisión primitiva circular: HOMERO, *Ilias* XVIII, 477-489; HERODOTO, *Historia* IV, 36. Cf. D. JOUANMA, *Le monde comme le voyaient les Grecs*, 147-151. El lugar de fundación de una ciudad romana era el *mundus*, fosa por la que se comunicaba el cielo, la tierra y los infiernos: J. MARTÍNEZ-PINNA, “La religión romana arcaica”, 409-410.

<sup>32</sup> LUCANO, *Pharsalia* II, 655-656; ESTRABÓN, *Geographia* VI, 4,1.

<sup>33</sup> AUGUSTO, *Res Gestae Divi Augusti* 25-33; JOSEFO, *Bellum Judaicum* II, 345-401.

<sup>34</sup> VIRGILIO, *Eclogae* IV, 8-23; *Aeneis* VI, 790-791. Cf. P.J. HOLLIDAY, “Time, History, and Ritual...”, 542-557.

que el kerigma inicial consistía en anunciar la resurrección de Jesús, el mismo que ya había oído Teófilo y desde el cual se le había comenzado a catequizar (Lc 1,3; Hch 1,1), el autor tenía que utilizar todos los medios retóricos a su alcance para convencer, al que leyere su obra, sobre la certeza, la seguridad de la afirmación del anuncio cristiano (Lc 1,4).

### *Una lectura introductoria a Lc 24*

Lucas finaliza su evangelio, siguiendo Mc 16,1-8, con el relato del sepulcro vacío, al que fueron añadidas las diversas reacciones de las mujeres, Pedro y los Once (Lc 24,1-12). Continúa con dos apariciones, a los de Emaús (24,13-35) y a los Once (24,36-43), para concluir con las últimas instrucciones y la ascensión (24,44-53). Todo sucedió en un solo día, el primero de la semana (24,1; Hch 1,3), y en torno a un solo lugar, Jerusalén (24,13.33.48.52-53).

El protagonista absoluto es Jesús resucitado, incluso cuando no está presente, como en el sepulcro vacío, pues allí es él el objeto del anuncio kerigmático de los mensajeros divinos. Allí el narrador lo confiesa como Señor Jesús, κύριος Ἰησοῦς (24,3; cf. 24,51) y es declarado como τὸν ζῶντα, el Viviente,<sup>35</sup> el Resucitado, por los ángeles.<sup>36</sup> La autoridad emanada de su condición de Señor va a predominar en todo el texto, en correspondencia inversa a la situación inicial de silencio, miedo, tristeza, asombro e incredulidad por parte de los discípulos, exceptuando quizá a las mujeres.<sup>37</sup> Incluso cuando alguno de ellos habla, caso de Cleofás, es para exponer una imagen de la identidad del maestro y de su misión errónea e insuficiente, que el mismo Jesús tendrá que corregir acto seguido (24,19-24). En otro momento, lo hará igualmente para disipar las dudas, o más bien el escepticismo de los vacilantes, como los Once, para quienes el Resucitado aparecido podría ser solo su fantasma (24,37-38).<sup>38</sup> Finalmente, las palabras conclusivas tienen el mismo

<sup>35</sup> El Jesús lucano es salvador porque vive y hace vivir, liberando (*aphesis*) del mal y de la muerte: CH.H. TALBERT, "The Place of the Resurrection...", 125-126.

<sup>36</sup> J.A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, I, 340-342. Sobre el uso del título en el NT: W. FOERSTER, "κύριος", 1088-1094.

<sup>37</sup> Lc 24,9.11-12.16-17.37.

<sup>38</sup> Para la cuestión apologetica de Lc 24, es muy interesante la tesis que sugiere que la narración está construida sobre las tres preguntas retóricas de la *quaestio*: qué es, por qué es y cómo es el Resucitado: D.T. PRICE, "Why Do You Seek the Living...", 134-138.

aire de instrucción que las anteriores, al tiempo que sirven de sumario anunciador y programático del segundo volumen, los Hechos (24,47-49; Hch 1,4-8).

Dichas enseñanzas tienen un punto en común. Ya sea en boca de los ángeles o del propio Resucitado (24,7.26-27.44.46), había que dejar claro que todo lo sucedido a Jesús, Hijo de Hombre o Cristo, tenía que cumplirse. La decisión irrevocable de Dios, reflejada en las Escrituras judías, era la autoridad suprema que avalaba al crucificado con la resurrección.

El discipulado debía conocer perfecta y exactamente la identidad de Jesús. Sus mentes debían ser abiertas, para comprender, creer... (24,45) y hablar, ahora sí, de lo vivido con Jesús. Es la palabra del testigo, que ha caminado, comido y bebido con él (24,48).<sup>39</sup> Es el discipulado, transformado, que ha reconocido a Jesús resucitado, en toda su dimensión humana y, ahora, trascendente (24,50-53; Hch 7,56).

Este sucinto resumen del capítulo conclusivo de Lucas obliga a reflexionar sobre por qué el autor ha querido conformar el final del evangelio de esta forma. Es cierto que Lc 24 no es una conclusión cerrada, puesto que, sobre todo desde 24,47-53, está enganchando sumariamente con la misión a los gentiles en Hechos. Sin embargo, el conjunto del evangelio parece dirigido a ser justificado en este punto.<sup>40</sup> En grandes líneas, se puede ver cómo van paralelos los anuncios de Jesús sobre su pasión con la incompreensión del discipulado.<sup>41</sup> Se percibe el vínculo estrecho entre el Señor resucitado, docente de las Escrituras, y aquel joven Jesús, en el Templo, entre los doctores de la Ley.<sup>42</sup> Su inteligencia (σύνεσις) abre ahora la de los discípulos para comprender la cristologización del AT. En particular, los tópicos sobre el viaje a Jerusalén como el lugar de la salida (ἔξοδος) de Jesús,<sup>43</sup> sobre el carácter catequético del ὁδός, camino como *cursus*, para el discipulado que sigue al

<sup>39</sup> Hch 1,8.21-22; 4,33; 10,39-41; cf. 2Cor 4,13. El testigo (*martyr*) es el discípulo perseverante con Jesús en sus pruebas: Lc 22,28. Cf. R.C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts*, II, 23-24.

<sup>40</sup> Sobre la relación clausura-apertura: R.C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts*, I, 298-301. Sobre la concentración teológica en Lc 24: B.P. ROBINSON, "The Place of the Emmaus Story in Luke-Acts", 481-497; T.M. TROFTGTUBEN, "The Ending of Luke Revisited", 325-346.

<sup>41</sup> Lc 24,7.11-12.16.37; cf. 9,22.44-45; 18,31-34.

<sup>42</sup> Lc 24,25-27.44-46; cf. 2,46-47; 7,35.

<sup>43</sup> Lc 24,47.50-52; cf. 9,31.51, como hubo una entrada al mundo: εἰσόδος, según Hch 13,24. Cf. J. MÁNEK, "The New Exodus...", 8-23. Jesús en paralelo a Moisés en la transfiguración: D.P. MOESSNER, *Lord of the Banquet*, 60-68.

profeta de Galilea,<sup>44</sup> sobre el descubrimiento progresivo de su identidad a través de una relación de intimidad, particularmente convival, con el Jesús terreno y resucitado.<sup>45</sup>

Precisamente, ese descubrimiento o reconocimiento es una de las claves principales de todo el evangelio. Es el mismo que solicitaba de Teófilo el autor en el prólogo (Lc 1,4), como finalidad de su obra (ἵνα ἐπιγνῶς), y el que acabaron consiguiendo los de Emaús (ἐπέγνωσαν αὐτόν: 24,31) después de un curso de catequesis sobre la identidad de Jesús a través de las Escrituras (περὶ ὧν κατηχήθης λόγων) en Lc 24,25-27. A Teófilo o a todo el que leyere la obra lucana sobre Jesús había que formar una opinión segura, una aceptación firme, una convicción cierta (ἀσφάλεια),<sup>46</sup> para reconocer a Jesús en una presencia no física, pero no por ello menos real.

### *El reconocimiento de Jesús Resucitado desde la retórica antigua*

La postura tradicional sobre el género de los evangelios consideraba estos textos como inclasificables, productos narrativos genuinos conformados según la fe kerigmática en Jesús, el Cristo muerto y resucitado. Sin embargo, estudios más recientes han constatado la dependencia del evangelio, como relato ordenado sobre una persona relevante para un colectivo concreto, con las biografías (βίοι) grecorromanas.<sup>47</sup> A diferencia de la biografía moderna, posterior a la ilustración, con su pretensión de retratar la interioridad psicologista del personaje, las *vitae* antiguas compartían con toda la literatura de la época, por ejemplo la historiografía, su carácter pedagógico y moralizante.<sup>48</sup> Se trataba de mostrar una figura del pasado como modelo, *paradigma* o *exemplum*, que encarnase los valores fundamentales de una cultura o sociedad, para las generaciones presentes y futuras. Así se percibían inalterables los fundamentos de una comunidad y, a través de un carácter (ἦθος) personal,

<sup>44</sup> Lc 24,15.33; cf. 9,23.51-19,27. La *historia salutis* como *ir in via*: WM.C. ROBINSON JR., "The Theological Context for Interpreting...", 22-27.

<sup>45</sup> Lc 24,30.41-42; cf. 9,10-17; 22,19-20; Hch 1,4; 10,41.

<sup>46</sup> R.J. DILLON, "Previewing Luke's Project...", 205-227 (223-227); L. ALEXANDER, *The Preface to Luke's Gospel*, 137-138.

<sup>47</sup> R.A. BURRIDGE, "Reading the Gospels as Biography", 31-49. Véase su tesis: *What Are the Gospels?*

<sup>48</sup> PLUTARCO, *Alexander I*, 1-2. Cf. D.E. AUNE, *El Nuevo Testamento en su entorno literario*, 77-88.

aceptado y aceptable, educar la conducta (ἔθος) de los miembros jóvenes de la misma.<sup>49</sup>

Por esa razón, un relato sobre hechos individuales o colectivos debía ser embellecido, adaptado o transformado según las normas del encomio, género retórico que, expresamente, se dirigía, desde el discurso deliberativo, a la alabanza, o vituperio en su caso, de quienes habían sido modelos de virtud o ejemplo: un líder o fundador de colonias o imperios, un filósofo ilustre de una afamada escuela, un poeta o un recordado guía religioso.

Pues bien, parece que estas reglas se pueden cumplir en los evangelios, especialmente en aquellos en que se produce una elaboración más tardía y próxima a la cultura grecorromana, caso de Mateo y Lucas, sin excluir a Marcos, como biografía popular. En el caso del tercer evangelista, debió incluir ciertas exigencias de las normas del encomio, que se exponían en los manuales escolares de retórica.<sup>50</sup> Así, por ejemplo, el autor habla primero de sus orígenes (*genos*). En los primeros capítulos del evangelio (Lc 1-4), recurre al tópico de la nobleza de sus ancestros y de su lugar de origen: Jesús, el Hijo, procede de David, el rey de Belén, y de Dios mismo.<sup>51</sup> Luego, en referencia a su formación (*paideia*), Lucas alaba su inteligencia y su obediencia, proyectando, ya en el niño, todas las cualidades que conducirán a Jesús hasta su Pascua en Jerusalén y el Templo.<sup>52</sup> Por último, el encomio hace un repaso de sus obras y palabras (*praxeis*), mostrando a través de ellas el carácter paradigmático del personaje y, como ocurría en los casos anteriores, revelando su fama, su imagen pública honorable, que tiene que ser propagada.<sup>53</sup>

Para finalizar todo ello, se produce la culminación de su encomio en su muerte como mártir glorioso, afrontada de modo noble, equilibrado, varonil, como lo habría hecho el mismo Sócrates.<sup>54</sup> Entretanto, los personajes del drama, frente a las acusaciones antirromanas (Lc 23,2; Hch 17,7), van aludiendo a su inocencia (Lc 23,4.14.22.41.47) y, sobre todo, a la declaración final de reconocimiento de su identidad, cuyo origen es Dios (Lc 22,67.70; 23,34.46) y cuyo vehículo es la Escritura

<sup>49</sup> ARISTÓTELES, *Rhetorica* II, 12-14, 1388b-1390a.

<sup>50</sup> H.I. MARROU, *Historia de la educación en la Antigüedad*, 261-262.

<sup>51</sup> Lc 1,32; 2,3.21-22.38.

<sup>52</sup> Lc 2,41.46-47.51-52. FILÓN, *Vita Mosis* I, 9.20; PLUTARCO, *Alexander* I, 7-9.

<sup>53</sup> Lc 2,17.38.47; 4,14.22.32.42, etc.; 24,47; Hch 1,8.

<sup>54</sup> G. STERLING, "Mors Philosophi: The Death of Jesus in Luke", 383-402.

judía, su voluntad inapelable, que había anticipado la muerte sufriente y la gloria del Mesías (Lc 24,25-27.44-46).

En la retórica del encomio, todos estos esfuerzos argumentales tenían un solo objetivo: el reconocimiento final y renovado (ἀναγνώρισις) del personaje cuyos hechos se habían narrado.<sup>55</sup> Así, por una parte, servía de vehículo apologético para quienes intentaban difamar su figura y, por otra, adquiriría rango paradigmático y pedagógico para formar al público en las virtudes colectivas.

En la LXX y en Lucas mismo, el verbo ἀναγνώριζω<sup>56</sup> aparece en la escena en que José se muestra y es reconocido por sus hermanos de nuevo.<sup>57</sup> La figura lucana del patriarca es muy interesante porque explícita la *anagnórisis* retórica tanto en él como en el propio Jesús, en un efecto típico de la técnica de la comparación o *synkrisis*.<sup>58</sup> Desde ese momento, José aparece como el centro honorífico de la narración por haber realizado la salvación de toda la familia de Jacob. Del mismo modo, el Jesús Resucitado de Lc 24, que también va siendo reconocido, poco a poco (24,16.31), se va asemejando al patriarca, según el discurso de Esteban (Hch 7,9-10),<sup>59</sup> en rasgos análogos de humillación, sufrimiento y reivindicación divina. Y, en conjunto, se produce el giro final de la narración, la peripecia, el descubrimiento de toda la trama, antes velada, como sucedía en el drama griego.<sup>60</sup>

A este respecto, viene bien relacionar el verbo del reconocimiento de Lc 24 (ἐπιγινώσκω) con otro de su campo semántico, usado por Lucas, con análogo sentido, ἀναγινώσκω, que tiene que ver con leer públicamente o en voz alta para poder comprender o hacer comprender lo leído.<sup>61</sup> En el NT esta acción se refiere a la lectura de la Escritura judía (Mc 2,25; Lc 6,3). Se entiende bien en dos textos de Lucas, ambos relacionados con Lc 24:

<sup>55</sup> Sobre este tema, me he basado en los estudios de: J.N. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo*, 161-168; ID., *The Birth of the Gospels as Biographies...*, 65-88.

<sup>56</sup> W. BAUER, “ἀναγνώριζω”, en *A Greek-English Lexicon*, 52.

<sup>57</sup> Gén 45,1; Hch 7,13.

<sup>58</sup> A.C. CLARK, *Parallel Lives*, 81-101.

<sup>59</sup> Como lo son otros patriarcas como Abraham o Moisés. En todos ellos se refleja la tesis del rechazo de Israel a sus enviados, patriarcas o profetas, y al propio Jesús: D. MARGUERAT – S. BUTTICAZ, “La figura di Mosè in Luca”, en *Lo storico di Dio*, 196; S. CUNNINGHAM, “Through many Tribulations”, 206-214.

<sup>60</sup> ARISTÓTELES, *Poetica* 10-11, 1452a; SÓFOCLES, *Aedipus Tyrannus* 1145-1186.

<sup>61</sup> H. BALZ, “ἀναγινώσκω”, 227-228.

- 1) El eunuco de Candaces lee en voz alta en Hch 8,28.30 al profeta Isaías,<sup>62</sup> pero no lo entiende, puesto que debe aparecer Felipe, cual Jesús en Emaús, de camino, para interpretarlo.
- 2) Jesús, en la sinagoga de Nazaret, se levantó a leer públicamente la Escritura de Is 61, pero tiene que ser él mismo el que interprete correctamente el texto anunciado (Lc 4,16.21), pues Lucas define a Jesús como el *telos*, su fin último de cumplimiento de la propia Escritura.<sup>63</sup> De este modo se presentó en su patria como lo será camino de Emaús.

Así pues, Lucas pudo correlacionar tres tipos de reconocimiento en uno. El primero es el retórico, donde confluyen los argumentos que avalan la identidad pública y honorable de Jesús. El segundo es el que compara a Jesús con José, siervo justo de Dios, sufriente y reivindicado por él, por el que ofrece en la fe considerar que todo ello procedía del plan de Dios y se ajustaba al modelo profético-patriarcal. Y el tercero es la enseñanza definitiva de que todo reconocimiento de Jesús se fundaba, por medio de la inteligencia, en comprender la Escritura como autoridad divina, dirigida, cumplida e interpretada definitivamente en Jesús.

#### 4. TÓPICOS GRECORROMANOS SOBRE LA MUERTE Y EL SEPULCRO DE JESÚS EN LC 24

Ha llegado el momento de analizar Lc 24 y, particularmente, el relato de Emaús, a partir de ciertas creencias de la cultura grecorromana. Debemos tener en cuenta que el autor del tercer evangelio tenía que partir de las preconcepciones de una audiencia de cultura helenística, sujeta al bagaje mítico y religioso de la tradición popular griega, influida por la educación (*paideia*) en la épica homérica, el drama o las tradiciones nacidas de relatos populares. De esa manera, se podría vincular racional, ética y emocionalmente (*pathos*) con dicha audiencia, de modo que

---

<sup>62</sup> Se refiere a Is 53,7b-8c LXX. Es la evocación del Siervo doliente, que recuerda claramente el Cristo sufriente de Lc 24,25-27; cf. 2,32.34-35; Hch 13,47. J.L. SICRE, *El evangelio de Lucas*, 523-524.

<sup>63</sup> J.N. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo*, 53. Con cierta ambigüedad, Lc 4,22b; 3,23, recoge la creencia de filiación de José: ¿el esposo de María o el patriarca? Sobre la interpretación mesiánica de Is 61 en contexto sinagogal: CH. PERROT, "Luc 4,16-30 et la lecture biblique...", 324-340.

se alcanzase el objetivo final de convencerla sobre la veracidad de la resurrección de Jesús.<sup>64</sup>

*La creencia de que Jesús está ahora “con los muertos” (μετὰ τῶν νεκρῶν)*

La confesión de fe primitiva es muy clara: Jesús fue levantado por Dios *de entre los muertos* (ἐκ νεκρῶν ἐγήγερται).<sup>65</sup> Lucas hereda dicha fórmula de la predicación cristiana.<sup>66</sup> Jesús, por tanto, perteneció realmente al ámbito de los muertos, a la región infrahumana de Hades, de donde fue despertado. Cuando los ángeles anunciaron a las mujeres, ante el sepulcro vacío, que Jesús vivía, comenzaron haciéndoles un reproche como pregunta retórica: τί ζητεῖτε... μετὰ τῶν νεκρῶν (24,5). No se trataba solo de constatar que había estado muerto, como en la tradición. Lucas quería evocar indirectamente que las mujeres, que lo iban a embalsamar, compartían las creencias griegas según las cuales Jesús estaba asociado a, era parte de (μετὰ), la familia de los muertos,<sup>67</sup> en el inframundo, cuyo señor despótico era Hades.<sup>68</sup>

La pregunta de los ángeles, que asocia la búsqueda con alguien que, según creían, estaba entre los muertos, parece mostrar una tremenda contradicción y una profunda crítica al mito épico de Odiseo. El héroe homérico también buscaba respuestas para volver a la patria, a su casa, hasta el punto de descender al inframundo a preguntar a Tiresias, el adivino.<sup>69</sup> Allí encontró a sus padres, allí halló, entre otros, como sombra perdida, al gran Aquiles, quien se lamentaba de su estado de no-humanidad, sin ver ni oír, sin contacto real con los vivientes,<sup>70</sup> deseando

<sup>64</sup> La apelación a las emociones de la audiencia, el *pathos*, aparece, por ejemplo, en los tres relatos de Lc 7: un siervo muy enfermo, un hijo único de su madre, una mujer pecadora. Cf. R.C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts*, I, 91-92. Cf. ARISTÓTELES, *Rhetorica* II, 1,1, 1377b.

<sup>65</sup> Rom 4,24; 6,4.9; 1Cor 15,12.20, etc. N.T. WRIGHT, *La resurrección del Hijo de Dios*, 391-411.

<sup>66</sup> Lc 24,46; Hch 3,15; 4,2; 11,41; 13,30.34; 17,3.31.

<sup>67</sup> Como también en Hch 1,26, donde Matías fue añadido μετὰ τῶν ἕνδεκα ἀποστόλων. Este era el destino o *moira* de todo hombre: A.W.H. ADKINS, “Religión griega”, 383-384.

<sup>68</sup> Imágenes del submundo como aislamiento: el Ocaso, el escondite subterráneo, el tártaro, prisión de los Titanes, las aguas primordiales y los ríos separadores del lugar de los vivos, como Estigia, las de la memoria y el olvido, la oscuridad perenne. Para HESÍODO, *Theogonia* 212, Tánatos, la muerte, es hija de la Noche. Cf. A. BALLABRIGA, “La muerte y el más allá. 2”, 180-184.

<sup>69</sup> HOMERO, *Odisea* XI, 163-169.

<sup>70</sup> HOMERO, *Odisea* XI, 36-43.

antes estar vivo que toda la gloria que, en la guerra de Ilión, había ganado muriendo en la juventud.<sup>71</sup> Pero los honores no habían conseguido para Aquiles un momento de vida, mientras Jesús es el Viviente. El mismo Lucas, en Hch 2,23, reelaborando Sal 18,6,<sup>72</sup> pone en boca de Pedro, en el discurso de Pentecostés, el triunfo de Jesús sobre Hades, sobre la tiranía de la muerte, sobre su *moira* o destino, por su resurrección. Jesús, por tanto, no está “con los muertos”. Se había superado la creencia griega.

### *Los ritos funerarios no completados y el surgimiento del fantasma de Jesús*

Jesús fue crucificado como un esclavo, expuesto a pública vergüenza y considerado maldito por Dios (Dt 21,23). Para la tradición cristiana más antigua, ha quedado sellada como a fuego esta etiqueta difamadora de los judíos.<sup>73</sup> Sin embargo, las mismas tradiciones, vinculadas a las narraciones de la pasión, también hablan de que Jesús, a diferencia de lo que sucedía comúnmente con los ajusticiados, fue enterrado dignamente en un sepulcro cercano, excavado en la roca.<sup>74</sup>

Sin embargo, por la urgencia del día, víspera de sábado, los ritos funerarios se habían realizado a toda prisa, sin completarlos con el rigor requerido. Por esa razón, los evangelistas mencionan a ciertas mujeres, que lo habían acompañado y servido desde Galilea, como las que fueron al sepulcro la mañana del primer día de la semana a realizar el embalsamamiento con ungüentos y aromas (Lc 23,56–24,1). Pero no pudieron hacerlo, porque no hallaron el cuerpo. Para una mente griega, sin embargo, conocedora de la importancia de realizar correctamente dichos ritos,<sup>75</sup> esto podía suponer un indicio de que el espíritu de Jesús no podría descansar en paz y de que podría aparecerse como un alma atormentada, que inspiraba terror, a los discípulos, sus propios amigos, los responsables de haber tenido que realizar tales prácticas.

<sup>71</sup> HOMERO, *Odisea* XI, 87-90. Cf. J.P. VERNANT, *El individuo, la muerte y el amor...*, 86.

<sup>72</sup> D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1–12)*, 91, nota 34.

<sup>73</sup> Gál 3,13; cf. *Targum Neophyti* a Núm 25,4; Hch 5,30, etc., así como la acusación de locura o estupidez de los griegos: 1Cor 1,18. Cf. M. HENGEL, *Crucifixion in the Ancient World...*, 1-11.

<sup>74</sup> Mc 15,46; Mt 27,60; Lc 23,53; Jn 19,41: un sepulcro nuevo. Cf. J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *Arqueología y evangelios*, 234-240.

<sup>75</sup> Sobre el ritual apropiado a los difuntos en Grecia: E. ROHDE, *Psique*, 109-120.

A Odiseo, al llegar al Hades, le salió al encuentro, el primero, Elpenor,<sup>76</sup> que se había matado, estando ebrio, al caer desde el tejado de la mansión de Circe. Su súplica es la común para honrar a un difunto. Le pide fundamentalmente que haga memoria de él a través de un sepulcro y una pira funeraria.<sup>77</sup> Así su alma acabará en paz en torno a la sepultura. Los honores funerarios fueron considerados sagrados en la antigüedad, como evoca Antígona para su hermano caído e insepulto, por voluntad de Creonte, o el mismo Tobías, que tenía la misericordia de enterrar a los muertos.<sup>78</sup> Lo contrario sería el ultraje (*aikía*), que conducía a negarle la personalidad a alguien en la ultratumba, a estropear su belleza, a considerarlo igual a la tierra, al *humus*, a matarlo para el más allá y evitar su descanso.<sup>79</sup> Solo con evocar la figura deformada del Siervo de Yahvé, ya invitaría a pensar que, igualmente, Jesús, vilipendiado y crucificado, podría ser tratado de esta manera (Is 53,2). En consecuencia, sus restos, que habían sido víctima de ultraje, para vergüenza eterna, y estaban privados de los ritos funerarios requeridos, no podrán descansar en paz. Su alma errante se aparecerá a los suyos buscando desesperadamente la tranquilidad negada en vida. Según esta creencia pudo surgir, para la mente griega, el fantasma de Jesús (Lc 24,37).

*Más allá de la memoria de un difunto: la palabra hermenéutica de Jesús*

Un elemento característico del relato lucano del sepulcro vacío es, a diferencia de la narración de Marcos, el uso del campo semántico de recordar. Por una parte, utiliza los vocablos *μνημεῖον*<sup>80</sup> y *μνῆμα*<sup>81</sup> para referirse al sepulcro de Jesús. Y, por otra, el verbo *μυμνέσκομαι* es utilizado dos veces. La primera, en la llamada imperativa de los ángeles a las mujeres a hacer memoria de las profecías del propio Jesús sobre su destino sufriente y glorioso (*μνήσθητε*: 24,6) y, la segunda, de manera resultativa, en el efecto que tales palabras tuvieron en ellas, pues recordaron (*ἐμνήσθησαν*: 24,8).

<sup>76</sup> E. VERMEULE, *La muerte en la poesía...*, 67.

<sup>77</sup> HOMERO, *Odisea* XI, 62.71-75.

<sup>78</sup> SÓFOCLES, *Antígona* 467; Tob 1,17-20; 2,3-4; el relato popular: *El muerto agradecido*. Cf. J. VÍLCHEZ *Nueva Biblia Española*, III, 70, nota 29.

<sup>79</sup> HOMERO, *Iliad* XXIV, 21-23.401-403.

<sup>80</sup> Mc 16,2; Lc 23,55; 24,2.

<sup>81</sup> Lc 23,53; 24,1.

Esto puede remitir a la importancia que para los antiguos griegos y romanos tenía el sepulcro como *monumentum*, como memoria perenne y pública de un personaje para la comunidad que lo había erigido, a quien reconocía sus hechos o valores y perpetuaba su fama.<sup>82</sup> Sus restos, ya el cadáver entero ya los huesos calcinados, evocarían a la bella alma del difunto, que estaría presente de algún modo en dichos lugares de enterramiento, vagando en torno a ellos. De ahí la necesidad de establecer para su comodidad una cierta residencia en su lugar de sepultura, un espacio de solaz en jardines mortuorios y un punto de encuentro con mesas para realizar banquetes funerarios. Los descendientes seguían viniendo al sepulcro a cuidarlo, a comer allí, a estar con sus ancestros y a celebrar los ritos y cultos requeridos, para reposo de los muertos y cuidado de los vivos.<sup>83</sup>

Para los antiguos, imbuidos de oralidad, la memoria era el único vehículo de transmisión de las ideas, costumbres, rituales y creencias de las generaciones pasadas. Por ellas, era constituido un pueblo como tal y permanecía firme ante los avatares del tiempo y el acoso de los extraños.<sup>84</sup> Los hebreos, en particular, eran deudores de la memoria de su pueblo con Yahvé (יְהוָה), mientras los romanos apelaban continuamente a las costumbres ancestrales para justificar y avalar la grandeza de Roma (*mos maiorum*).<sup>85</sup>

Esto debe ayudarnos a comprender la apelación, solo lucana, de los ángeles a recordar. Es tan solemne el contenido de la memoria que no puede anunciarlo un joven, como en Mc 16,5, sino dos varones de vestidos luminosos como el rayo (Lc 24,4),<sup>86</sup> indicando el carácter divino y autoritativo del mensaje. Para la mentalidad antigua, el contenido de la memoria no se reducía al recuerdo de los antepasados y de aquello que ellos habían transmitido, sino, sobre todo, al reconocimiento de los dioses de los mismos, por cuya voluntad el pueblo había llegado al presente y podía tener un futuro. Y no había mayor autoridad que la de la divinidad.<sup>87</sup>

<sup>82</sup> Sab 10,7; 1Mac 13,27-30. Cf. E. FERGUSON, *Background of Early Christianity*, 243-251; A.D. NOCK, "Sarcophagi and Symbolism", 140-170.

<sup>83</sup> F. DE COULANGES, *La ciudad antigua*, 45-49.

<sup>84</sup> J. ASSMANN, *La memoria culturale*, 99-228; J.D.G. DUNN, "Social Memory and the Oral Jesus Tradition", 179-194.

<sup>85</sup> R.H. BARROW, *I Romani*, 24. Ex 20,2.12; Dt 8,18. Cf. W. SCHOTTROFF, "יָזַר Recordar", 719-725.

<sup>86</sup> Lc 17,24; Hch 1,10; 10,3.30.

<sup>87</sup> C.K. ROTHSCHILD, *Luke-Acts and the Rhetoric of History*, 185-212.

En Lc 24,7, los ángeles, que ya habían comunicado a las mujeres que Jesús era el Viviente, que había resucitado (24,5-6), justifican su pregón con la apelación a la memoria de las palabras del propio Jesús en los anuncios de la pasión en Galilea, aunque parece ser una síntesis de todos ellos.<sup>88</sup> Sin embargo, es especialmente interesante percibir ciertos paralelismos entre el segundo anuncio y el desarrollo temático de Lc 24.

Hay en Lc 9,44 y en 24,7 una clara llamada de atención a la memoria de las palabras de Jesús, no de la tradición de la *Torah* ni de las costumbres de los padres. Así se indica en el semitismo “poner en los oídos” de 9,44. Esta expresión evoca la figura de Moisés, quien, al final de la lectura de la Ley, la ratificó ante el pueblo.<sup>89</sup> Lucas necesitaba dar a dichas palabras proféticas de Jesús la solemnidad propia de quien lo consideraba el verdadero fundador de la tradición cristiana, el verdadero ancestro de un pueblo nuevo, el auténtico enviado, avalado por la divinidad. Y eso debía quedar en la memoria colectiva.

Este punto es especialmente importante para entender al evangelista y mostrar su comprensión a una posible audiencia grecorromana. En Lc 24 hay hasta tres referencias a la necesidad de cumplimiento de la orden de los dioses, o del Dios judío, respecto de Jesús: sufrir para la resurrección/gloria (24,7.26.44). No intenta el evangelista recopilar los hechos más gloriosos de Jesús para formar con ellos un encomio del hombre muerto o un monumento literario que evite el olvido de un gran personaje.<sup>90</sup> Eso sería reconocer, efectivamente, que ya no vivía, que todo había pasado al recuerdo.

Lucas es perfectamente consciente de este peligro, de tal manera que reproduce en boca de uno de los peregrinos de Emaús, Cleofás, la figura de Jesús como se podría hacer con cualquier gran hombre, ya caído, evocando el perfil y las características propias del encomio. Él, que había querido elaborar su obra siguiendo las normas retóricas de la biografía antigua, quizá pudo percibir que el resumen de 24,19-21, aclaraba al tiempo que ocultaba quién era realmente Jesús. Aunque podría haber sintetizado perfectamente la figura de Jesús como profeta escatológico, como nuevo Moisés, poderoso en obras y palabras (Lc 4,16-21.31-41;

<sup>88</sup> Lc 9,22; 9,44-45; cf. 17,25; 18,32-33.

<sup>89</sup> Dt 31,28; 32,46; cf. Jer 26,5; 28,7.

<sup>90</sup> DIODORO DE SICILIA, *Bibliotheca Historica* I, 2,2; LUCIANO DE SAMOSATA, *De Arte Scribendae Historiae* 51; PLUTARCO, *Alexander* 1.

Hch 7,22), en realidad su muerte ignominiosa, a manos de quienes debían haberlo avalado, los líderes del pueblo, había dejado sin esperanza a sus discípulos.<sup>91</sup>

Y esto es así porque Cleofás había sido el portavoz de todos los que consideraban que Jesús simplemente estaba muerto y enterrado. De él solo se podría hacer un epitafio: “Jesús el Nazareno, poderoso en obras y palabras ante Dios y todo el pueblo” (Lc 24,20) pero “condenado y crucificado por nuestros jefes” (24,21). Por ello, cuando narra de nuevo, ante el misterioso peregrino, los acontecimientos de Pascua, expone cuidadosamente la aparición angelical a las mujeres y lo que les fue comunicado: que vivía, o la presencia en el sepulcro de “algunos de los nuestros” (24,22-24). Sin embargo, omite, muy sutilmente, toda la exhortación de los mensajeros divinos a la memoria de Jesús. No había evocación alguna de las palabras del profeta mesiánico que interpretaban los acontecimientos de su muerte y resurrección según la autoridad divina, según un plan establecido. Puesto que no había memoria de las palabras hermenéuticas del Rabí de Nazaret, no existía tampoco comprensión real de la vida de Jesús ni interpretación creyente de los acontecimientos de la cruz y del sepulcro vacío. Justamente, Cleofás acabará así su discurso: “pero a él no lo vieron” (24,24),<sup>92</sup> como tampoco los discípulos en el anuncio de Jesús sobre la entrega a la muerte del Hijo del Hombre: no comprendieron, les estaba velado, eran ignorantes (9,45).

Comprender es recordar las palabras fundantes de Jesús, ya convertidas en *traditio* para la comunidad lucana, fundantes de la misma, cumplidas en ella (Lc 1,1). De esta manera, sus palabras proféticas son asociadas sin dificultad a la tradición más enraizada de Israel, las Escrituras judías, la Ley de Moisés, los Profetas y Salmos, que hablaban de Jesús, el Cristo sufriente y resucitado (Lc 24,27.44). De nuevo, comprender es recordar la palabra de Dios. La memoria originaria sigue, por

<sup>91</sup> Ese ἠλπίζομεν en Lc 24,21, en imperfecto, es muy elocuente. Cf. Is 25,9 LXX. Sobre la configuración de Jesús como el Profeta, como Moisés o como Elías, según la exégesis tipológica: J.N. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo*, 48-50; I. MORENO SANZ, *Jesús y Moisés en diálogo*, 391-398.

<sup>92</sup> En el sentido de percibir, experimentar o conocer: W. MICHAELIS, “ὄραω”, 342. Nótese la relación con la fórmula tradicional ὄφθη para expresar la aparición de lo divino o del propio Resucitado: Lc 24,34; 1Cor 15,5-8. También se ha señalado la conexión entre ver a Jesús y la apertura de ojos y de mente, con el verbo διαωοίγω: Lc 24,31.46. La comunidad cristiana lucana ha entendido la Escritura: M. DE BURGOS NÚÑEZ, “Los discípulos de Emaús...”, 180-181, nota 18. También Jn 20,13-15.

tanto, fundando al pueblo de Jesús el Cristo, como pudo hacerlo con los hebreos o con los propios romanos.

Se había pasado, por tanto, de la expresión encomiástica de un difunto, del que no restaba sino su *monumentum* (μνημεῖον), a la memoria viva y creyente de un pueblo, fundado en la autoridad de Dios e interpretado por las palabras proféticas de su Señor, el Viviente.

### *El σῶμα de Jesús: más allá del cadáver*

Estrechamente relacionado con lo dicho anteriormente sobre la memoria de Jesús, está la idea lucana de su σῶμα. El tercer evangelista habla del Jesús muerto como un cuerpo (Lc 23,55; 24,3), no como un cadáver (πτόμα) como en Mc 15,45. Es muy conocida la idea griega, ya en Homero pero definida en la antropología platónica, según la cual σῶμα expresaba los restos mortales de alguien que anteriormente había vivido, había sido transido de un hálito vital o alma (ψυχή), que, tras la muerte, había abandonado. Sin ella, los cuerpos volverán a la tierra, de donde procedían, mientras el alma retornará a regiones celestes y eternas, su verdadero origen.<sup>93</sup> Si un griego del siglo I, influido por la antropología platónica, leyó Lc 24, pudo comprender ese dualismo frontal del hombre Jesús a la hora de su muerte.

Pero Lucas era un hombre formado en una doble cultura, la helénica y la judía.<sup>94</sup> Su fe, de raíces bíblicas, tenía que ser explicada a un auditorio grecorromano. Eso solo se podía lograr, a nivel conceptual, a través de la ambigüedad. El mismo término significaba algo diverso en una cultura y en otra, aunque el punto de partida, para argumentar según convenga, era la expresión misma.

El nombre σῶμα es, en Lc 24, un caso interesante de esta técnica misionera y catequética. Si para los griegos, al menos desde Platón,<sup>95</sup> el cuerpo solo era indicativo de ser inane, destinado a la destrucción, para la tradición bíblica, que defendía la unidad del ser humano, el cuerpo era el portador de la identidad de cualquier hombre, el portador del yo. Si

<sup>93</sup> PLATÓN, *Phaedo* 67d; *Gorgias* 493a.

<sup>94</sup> D. MARGUERAT, “Luca. Ritratto d'autore”, en *Lo storico di Dio*, 16-17; ID., “A Christianity between Jerusalem and Rome”, 68-73.

<sup>95</sup> Ya que anteriormente tanto *psiché* como *soma* podían ser indicativos de la identidad del yo: E.R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, 136-137.

para los helenos, el cuerpo muerto era sinónimo de cadáver, incapaz de cualquier tipo de retorno a la vida, para la fe judeocristiana el σῶμα era capaz de ser resucitado.<sup>96</sup>

La pregunta retórica de los ángeles a las mujeres (24,5) opone el que está con los muertos a aquel que vive (τὸν ζῶντα), cuya identidad era conocida de todos. El σῶμα según la comprensión greco-platónica, era un cadáver. De él, las mujeres habían contemplado cómo era enterrado en un sepulcro (23,55),<sup>97</sup> en un lugar que podía reflejar su recuerdo anterior. Solo eso. Cuando Cleofás habla al peregrino anónimo sobre Jesús, lo hace suponiendo lo mismo, que el cuerpo de Jesús en realidad era un resto, pronto a la descomposición, del que solo se mantendría un bello y frustrado recuerdo de sus signos proféticos (24,19-21).

En este punto, sin embargo, Lucas da un giro copernicano a la idea de σῶμα. Siguiendo la antropología hebrea, el evangelista define cuerpo como principio y punto de encuentro con la identidad de una persona, con el yo de Jesús.<sup>98</sup> Según este registro, las mujeres, que se habían comportado como discípulas estrechas del Maestro desde Galilea,<sup>99</sup> contemplaron (ἑθεάσαντο) el cuerpo en 23,55, en una actitud más parecida a la adoración al Señor resucitado, en esperanza, que a las buscadoras de un cadáver.<sup>100</sup> Así, en 24,3, estas mismas no hallaron el cuerpo, ya no de un Jesús muerto, sino del Señor en gloria. Su búsqueda era, implícitamente, la de un creyente, cuyo itinerario de fe solo se va a culminar al final, con la ascensión (24,50-52).

El relato de Lc 24, es, en conclusión, un proceso de redescubrimiento del cuerpo resucitado de Jesús, es decir, de Jesús mismo. Es un traspaso de la noción griega de σῶμα. Los de Emaús acabaron por reconocerlo en la fracción del pan (24,30), como veremos, porque el

<sup>96</sup> Hch 9,40; cf. Mt 27,52; Jn 2,21. Cf. H.D. PREUSS, *Teología del Antiguo Testamento*, II, 190-196.

<sup>97</sup> Mientras Mc 15,47 indicaba el dónde de la sepultura, Lc 23,55 refiere el cómo colocaban a Jesús en ella, pues lo importante entre en el enterramiento grecorromano era observar los ritos y honores debidos, pues consideraban que allí había algo vivo, su espíritu: HOMERO, *Ilias* XXIII, 217-221; VIRGILIO, *Aeneis* III, 67. Por ello aparecía tanto en los epitafios, por ejemplo, el *STTL* (*sit tibi terra levis*).

<sup>98</sup> E. SCHWEIZER, “σῶμα”, en H. Balz y G. Schneider (ed.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, II, (Biblioteca de Estudios Bíblicos 91), Sígueme, Salamanca 2002<sup>2</sup>, 1644-1645; “σῶμα”, en G. Kittel, G. Friedrich y G.W. Bromiley (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, VII, Eerdmans, Grand Rapids 1971, 1058.

<sup>99</sup> Lc 23,55. Cf. Mc 15,41; Lc 8,2-3.

<sup>100</sup> F. BOVON, *El evangelio según San Lucas*, IV, 572; C. OSIEK, “The women at the tomb”, 106-108. Cf. Jn 1,14; 1Jn 1,1.

peregrino misterioso se va revelando en los gestos de bendición de la mesa, que evocaba una Cena muy particular, en que el mismo Jesús se identifica con su cuerpo partido y entregado a favor de los discípulos (22,19). Finalmente, en la aparición a los Once, frente a los titubeos y temores de los discípulos que creían ver un espíritu (πνεῦμα), el Resucitado ratifica con pruebas (Hch 1,3) su identidad (Lc 24,39: ἐγώ εἰμι αὐτός), a través de ciertos signos existentes en su cuerpo crucificado, que se puede tocar o que puede comer (Lc 24,37-39.41-42).

## 5. TÓPICOS GRECORROMANOS EN LOS RELATOS DE APARICIÓN DE LC 24

Hasta ahora el trabajo se ha dirigido a comprender la narración lucana del sepulcro vacío a través de referencias a la cultura grecorromana, compartida por el autor y por su auditorio, en particular, Teófilo. Ahora trataremos los relatos de aparición, particularmente el de Emaús, pero no solamente. Son ejemplos palpables de cómo el autor quiso vincular el anuncio del Resucitado con una comunidad y con los modelos sociales y culturales que los miembros de la misma compartían, para que dicho anuncio fuera tenido por convincente, por cierto (Lc 1,4).

### *La comprensión grecorromana: la resurrección de Jesús es λῆρος*

Con la primera aparición a las mujeres, Lc 24 inicia un mecanismo narrativo de comunicación creciente del anuncio sobre Jesús Viviente, al igual que se va a producir en los Hechos con el aumento progresivo de los miembros de la comunidad adherida a la fe a partir de la escucha de la Palabra de Dios.<sup>101</sup> Sin embargo, la reacción fue distinta. María Magdalena y las demás proclamaron (ἀπήγγειλαν) estas cosas a los Once y los demás (24,9), pero estos no las creyeron, porque juzgaron que estas noticias eran ὡσεὶ λῆρος (24,11).

Este término, *hapax* en Lucas y raro en la LXX, suele traducirse por tontería, divagación o delirio.<sup>102</sup> Filón lo asociaba a la charlatanería de los mitos griegos (μυθικὸν λῆρον), en un texto muy iluminador.<sup>103</sup> Para

<sup>101</sup> Hch 2,41; 4,4.29.31; 6,7; 8,4.14.25; 10,44, etc.

<sup>102</sup> 4Mac 5,11. Cf. W. BAUER, “λῆρος”, en *A Greek-English Lexicon*, 473.

<sup>103</sup> FILÓN, *De Posteritate Caini* 165.

él, eso es lo que significaba soñar con ver a Dios, lo cual es imposible (Ex 33,23). Quien creyera en dichas tonterías tendría, no una mente varonil, sino afeminada, carente de confianza. El filósofo alejandrino va más allá y compara a los que se dejaban atrapar por dichos mitos con Odiseo, seducido y engañado por Calipso en la isla de Ogi-gia.<sup>104</sup> Igualmente, las mujeres que habían vuelto del sepulcro hablaban de imaginarias apariciones, de falsas confianzas en que Jesús vivía, de charlatanería femenina sin fundamento.

Esta comprensión no es solo signo del prejuicio hacia las mujeres en una sociedad patriarcal. Da indicios sobre la opinión común grecorromana respecto al kerigma, como se puede rastrear en el segundo volumen de su obra. Para los filósofos estoicos y epicúreos el anuncio del Resucitado era digno de burla o de desprecio (Hch 17,32).<sup>105</sup> Para el romano Festo, era una creencia extraña y extranjera, una *δαισιδαμονία*,<sup>106</sup> la de pregonar que un muerto, según ese Pablo, vivía (Hch 25,19). Como los del Areópago, el procurador romano acabó por considerar que quien eso afirmaba sufría de locura (Hch 26,24).<sup>107</sup>

Lucas, por tanto, no solo subrayaba el punto de vista descreído de los Once o del propio Pedro (Lc 24,12), sino de aquellos que oían el anuncio evangélico y lo interpretaban desde patrones culturales griegos.

### *La comprensión grecorromana: Jesús, un fantasma*

Ciertos estudios recientes han ilustrado muy bien la imagen griega del fantasma, así como el juego del reconocimiento del héroe en los relatos de aparición a los de Emaús y a los Once. Me remito a ellos, citados al inicio de este trabajo, para ampliar conocimientos sobre el tema.

En todo caso, la descripción de la manifestación de Jesús en el camino tiene ecos de la comprensión popular sobre el comportamiento de las almas errantes. Eran aquellas que no tenían paz por no haber realizado

<sup>104</sup> FILÓN, *De Posteritate Caini* 168; HOMERO, *Odisea* VII, 244-250.

<sup>105</sup> Para la doctrina epicúrea, todo es casualidad, la vida, la muerte, la nada: LUCRECIO, *De Rerum Natura* V, 419-431; Sab 2,1-3. O la existencia es demasiado breve: SÉNECA, *De Brevitate Vitae* 1, 1.

<sup>106</sup> Hch 17,22. ¿Era un exceso de celo religioso, pero extraño a Roma, o más bien una *superstitio*, un culto a espíritus demoníacos intermedios y vacuos? ¿Era Jesús resucitado uno de ellos? Cf. TÁCITO, *Annales* XV, 44,3; SÜETONIO, *Vita Neronis* 16,2; PLINIO EL JOVEN, *Epistulae* X, 97.

<sup>107</sup> Para Celso, un epicúreo, ese Pablo, vidente de un muerto en el camino de Damasco, habría tenido una alucinación de un fantasma: ORÍGENES, *Contra Celsum* II, 54.59.

con sus restos, por ejemplo, los ritos funerarios requeridos.<sup>108</sup> Por ello, se iban mostrando sorprendentemente a sus familiares, amigos, discípulos (Lc 24,15). Y así, igual que se dejaban ver desaparecían (24,31: αὐτὸς ἄφαντος). Además, la manifestación del espíritu era muy frecuente en pleno camino, en medio de lugares desiertos, separados de la civilización y la ciudad, en las soledades del campo. En nuestro caso, eran lugares apartados de Jerusalén, habitación de demonios según los miedos ancestrales.<sup>109</sup> La oscuridad, por otra parte, se aproximaba, la tarde iba cayendo, lejos de la luz y del resguardo de los muros de la ciudad. Pero el fantasma de Jesús, haciendo ademán de seguir adelante, tenía intención de adentrarse en la oscuridad de la noche, como figura espectral (Lc 24,28-30), antes de ser invitado a quedarse en Emaús.

Esa misma idea de lejanía del centro, la ciudad, entendida como el lugar de la protección de lo hostil, de la casa o residencia segura, se puede percibir en cómo califica Cleofás a Jesús antes de ser reconocido: es el que habita en Jerusalén como extranjero (24,18: παροικεῖς). Pero πάρ-οικος es el que está cerca o al lado de la casa, no en ella; no pertenece a la familia. Era un extraño que, a lo sumo, se permitía vivir entre o estar próximo a sus miembros (*peregrinus*).<sup>110</sup> Este calificativo encaja bien con la idea de fantasma errante. Como él, el caminante anónimo no tenía raíces familiares o no eran conocidas. Era ignorante de lo sucedido en Jerusalén, como si no hubiera tenido contacto con otros residentes de la ciudad ni hubiera oído las noticias recientes. Estaba como aislado, sin ver ni oír, como un alma irredenta del Hades momentáneamente retornada al mundo de los vivos. Es más, un viajero solo, al caer la tarde, podría significar hostilidad o peligro para los de Emaús, en un lugar solitario, como le pudo pasar a aquel viajero que iba de Jerusalén a Jericó (Lc 10,30).<sup>111</sup>

<sup>108</sup> F. DE COULANGES, *La ciudad antigua*, 41, nota 9. Polícrito o Polites son ejemplos de almas atormentadas, errantes y vengativas, que exigían incluso sacrificios humanos; otros como Creúsa, esposa de Eneas, anunciaba sus viajes: P. GRIMAL, “Creúsa”, “Polites”, “Polícrito”, en *Diccionario de la mitología griega y latina*, 118.188.438.

<sup>109</sup> Lev 16,10; Is 13,20-22; Mc 1,12-13; 5,2-5; Mt 4,1; Lc 4,1-2.

<sup>110</sup> El grupo semántico de παροικέω está preñado de sentido teológico. Evocando a Israel como extranjero en Egipto: Gén 20,1; Ex 2,22; 18,3; Is 52,4; cf. Hch 7,6.29; 13,17, etc., lo es la mística filónica del alma en el mundo: FILÓN, *De Cherubim* 120, o los cristianos, esperando la patria celeste: Ef 2,19; 1Pe 2,11, *Diogneto* 6,4. ¿Es el Resucitado un extraño y extranjero en su estado presente, aspirando a ascender a Dios (Lc 24,50), como imagen de la Sabiduría (Bar 3,38)? Cf. W. BAUER, “παροικέω”, en *A Greek-English Lexicon*, 628.

<sup>111</sup> Sobre los miedos atávicos a lo solitario y desconocido: S. VILATTE, *L'insularité dans la pensée grecque*, 29-39.

No hay que extrañarse, por tanto, si Lucas construyó su aparición a los Once reconfigurando la figura de Jesús Resucitado más corporal, según los detalles que acabamos de exponer, con pruebas suficientes para hacerles ver quién era y cómo era. Como si Lucas, o una fuente previa, se hubiera dejado influir por la figura literaria del fantasma, recurrió a ella para conformar el contacto entre el Jesús resucitado y su comunidad, a la que debía mostrar, en un camino o *cursus*, el sentido perfecto de la Pascua de Cristo.

### *Concepciones socio-culturales antiguas para comprender el relato de Emaús*

Una lectura atenta de los relatos de aparición en Lc 24, particularmente el de Emaús, muestra una serie de tópicos socio-culturales que en el mundo antiguo fueron fundantes para comprender su sociedad y, por supuesto, su dimensión religiosa. Este fue el mundo de Teófilo y de otros oyentes de Lucas. La habilidad del evangelista consistió en colocar del lado de la creencia en la resurrección de Jesús los mejores valores en los que el destinatario primario del tercer evangelio se había educado y fundado su existencia. Estos tópicos pudieron ser los siguientes.

#### La tensión entre el Centro-comunidad y la Periferia-casa particular

El relato está intencionalmente narrado según una polaridad espacial: *en* Jerusalén y *fuera de* Jerusalén, siendo la Ciudad Santa el centro de su cosmovisión.<sup>112</sup> Por el contrario, Emaús se muestra como una aldea separada de dicho centro, cuya distancia se mide precisamente desde él (Lc 24,13). Allí los caminantes tenían una casa particular. Pero la narración termina con ellos de nuevo en Jerusalén donde, para el evangelista, estaba su verdadera casa (24,33).

Esa idea de pertenencia a una comunidad que vivía o confluía hacia el centro simbólico, en la casa familiar y casa de Dios, Jerusalén/Templo,

---

<sup>112</sup> Jerusalén, como centro u ombligo del mundo, basa en Dios su fuerza, residente en su santo Templo: Ez 5,5; 38,12; Sal 87,3-5; *Jubileos* 8,12.18-19; FILÓN, *Legatio ad Gaium* 282. Según J.M. SCOTT, *Geography in Early Judaism and Christianity*, 34, la idea de centro en Jerusalén sugiere la previsión de dominio del mundo por parte del pueblo judío, como después sucederá a Roma.

se percibe claramente en el relato.<sup>113</sup> Se detecta también en la vinculación explícita que el autor establece respecto a estos dos caminantes y el grupo mayor que había en torno a los Once. Eran dos de ellos (24,13: δύο ἐξ αὐτῶν), de los mismos que, en conjunto, habían considerado una divagación femenina el anuncio de los ángeles de que Jesús vivía (24,9: πᾶσιν τοῖς λοιποῖς), pero luego oyeron con los Once el testimonio de los caminantes de Emaús (24,33: τοὺς σὺν αὐτοῖς). En Lucas los apóstoles nunca iban solos, nunca testimoniaban solos, sino arropados por una comunidad, por la *familia Jesu*,<sup>114</sup> por un *nosotros* comunitario.<sup>115</sup> Ellos mismos fueron tomados de entre los discípulos (Lc 6,13; Hch 10,41). La elección de los setenta y dos indica claramente la autoridad otorgada por Jesús a un grupo mayor que los Doce, como mensajeros anunciantes del Profeta-Mesías.<sup>116</sup> En Hch 1,15 se habla de una comunidad simbólica de ciento veinte miembros, de entre los cuales se tomará a uno, Matías, para completar el número escatológico de Doce. Las condiciones que tendría que cumplir siguen el compromiso de intimidad con Jesús y con los Doce, de relación familiar, de experiencia profunda del crucificado-resucitado (Lc 24,36-43; Hch 1,4.21-22). Era la noción lucana de testigo, que invitaba a la convicción de autenticidad del anuncio sobre Jesús.

Por el contrario, alejarse de Jerusalén era abandonar el centro simbólico y la comunidad de la *familia Jesu* para refugiarse en la casa propia. Era volver al punto de partida o incluso más atrás. La descripción lucana sobre el estado deprimido de los de Emaús es muy elocuente. Los verbos que expresan el diálogo entre los dos pasan de la conversación a la disputa abierta (24,14-17); el estado de sus rostros es taciturno (24,18); la narración de Cleofás refleja claramente su sentimiento de desilusión y desesperanza (24,19-21). Por eso, a él no lo podían ver ni reconocer (24,16.24). En este estado de cosas, parece obvio que Lucas

---

<sup>113</sup> Es el tema profético-escatológico de la confluencia de las naciones a Sión, lugar de salvación, tan querido por Lucas. Cf. M.E. FULLER, *The Restoration of Israel*, 197-269. Pero Jerusalén es más que un centro histórico, pues se vincula con el eje fundador de la Iglesia, los Doce y su tradición. Así aparece en la correspondencia paulina: 1Cor 16,3; Rom 15,19.25.31; Gál 1,18; 2,1. Por ello, todo confluye o vuelve a Jerusalén: Hch 2,1-4; 8,1.14-17; 11,19-20.22; 19,21, etc.

<sup>114</sup> G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico*, 223.245-247; S. GUIJARRO, “La familia en el movimiento de Jesús”, 71-81.

<sup>115</sup> Lc 1,1-2. Sobre el problema del nosotros comunitario y testigo en Lc-Hch: S.M. PRAEDER, “The Problem of First Person...”, 193-218.

<sup>116</sup> Lc 10,1; cf. 9,51-52; Hch 19,21-22 siguiendo Mal 3,1 en Lc 1,76.

disfrazara a Jesús, cual un nuevo Odiseo,<sup>117</sup> y presentara un Resucitado como si se tratara de un fantasma, que sale de ningún sitio y, pasando de largo, caminara hacia las sombras de la tarde y el vacío de las soledades deshabitadas. Este Jesús era extranjero, extraño y anónimo a los de Emaús, para quienes había muerto y estaba enterrado.

### El argumento lucano sobre Jesús Resucitado como continuador y fundador del Centro simbólico

La narración lucana de la aparición a los de Emaús está preñada de evocaciones al Centro simbólico que, geográficamente, es Jerusalén, aunque realmente está concebida para sugerir otros motivos interconectados y aplicarlos al Resucitado. Con la ciudad estaba estrechamente vinculado el tópico de la divinidad y su templo, así como el trono y la ideología sacral en torno a una dinastía.<sup>118</sup> De nuevo el Templo y el Palacio.

El primero de estos motivos, que no aparece explícitamente hasta el final (Lc 24,50-53), es evocado indirectamente en el discurso de Cleofás, cuando alude a sacerdotes y magistrados,<sup>119</sup> la institución humana representante del Santuario de Yahvé, como los causantes de la condena y muerte del profeta Jesús. El discípulo no podía comprender la paradoja, el centro contra el centro: Dios había matado a su propio enviado.<sup>120</sup>

El segundo se refiere a la identificación progresiva del título real Cristo con el Jesús Resucitado. En principio, Cleofás recuerda, frustrado, la promesa de restauración y liberación de Israel que tendría lugar al final de los tiempos por medio de una figura real descendiente de la casa de David, el fundador de la dinastía.<sup>121</sup> Pero todo había quedado en nada tras su muerte.

Sin embargo, el tercero describe, dando un paso más, cómo el Resucitado se identifica a sí mismo como el Cristo para mostrar cómo todo su sufrimiento estaba preestablecido por la autoridad divina como

<sup>117</sup> Según M. WHITAKER, *Is Jesus Athene or Odysseus?*, 184-185, la aparición de Jesús en Emaús es semejante a cómo fue ocultado Odiseo como mendigo, más que al disfraz de un dios, como en Mc 16,12-13.

<sup>118</sup> J. COPPENS, *Le messianisme royal*, 37-63.

<sup>119</sup> Lc 24,20; cf. 23,35; Hch 4,8.26; 13,37.

<sup>120</sup> Es el tópico de la muerte de los profetas por parte de los líderes de Israel: Lc 11,49-50; 13,34; Hch 7,1-53. Cf. S. CUNNINGHAM, "Through many Tribulations", 158-165.

<sup>121</sup> Lc 1,68-70; 2,38. Un resumen de las creencias mesiánicas de los últimos tiempos: E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, II, 666-692.

presupuesto para su gloria actual (Lc 24,26.46). No era un pretendiente a la realeza cualquiera, era el Elegido, el Cristo de Dios o del Señor.<sup>122</sup> Era aquel que dictaminaba la Escritura santa de Israel, la que brotaba del Centro, el Templo, Jerusalén y Dios mismo.<sup>123</sup>

Finalmente, todo ello se acababa cumpliendo en Jesús Resucitado. Él, a su vez, se transformaba, explícitamente, en intérprete autorizado de sí mismo, en *autohermeneuta*, lo cual solo estaba al alcance de quien se hallaba en el Centro simbólico, de quien gozaba de la autoridad precedente del generador absoluto de dicho centro, Dios mismo.<sup>124</sup> Recuérdese que Jesús es tratado al inicio y al final del capítulo como *Kyrios* trascendente (Lc 24,3.50-53; Hch 2,32.36) y que, desde el inicio del evangelio, fue alabado por una inteligencia capaz de conocer en profundidad las cosas de su Padre, la Ley de Moisés, en el Centro simbólico: el Templo-Jerusalén (Lc 2,41-50). Como hijo de David, entrará en el Santuario.<sup>125</sup> Como la Sabiduría de Dios, que se pasea por la tierra y reside en su Templo, será el intérprete último de la Palabra de Dios, considerado más que Salomón,<sup>126</sup> para convertirse en el Jesús docente que construye y transmite su propia tradición y su memoria al *nosotros* creyente comunitario (Lc 1,1-2).

Este es un punto nuclear en la argumentación lucana ante sus oyentes grecorromanos. Ni el origen judío de Jesús y sus predicadores, ni su muerte infame ni mucho menos la noticia de que había resucitado para siempre daban, en principio, confianza a sus oyentes. La fe cristiana sobre un tal Jesús que, muerto, se decía que vivía era realmente una *superstitio*.

<sup>122</sup> Lc 2,26; 9,20; 23,35. Cf. J. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, I, 275 y 335.

<sup>123</sup> De Sión y del Mesías davídico saldrá la Ley: Is 2,2-3. Por eso coloca la profecía sobre la resurrección de Cristo en boca de Pedro en Pentecostés, citando a David y en Jerusalén: Sal 16,8-11 en Hch 2,30-31; Sal 89,21 y 1Sam 13,14 en Hch 13,22.30-33. Jerusalén es el lugar de la llegada de “el que tiene que venir”, Lc 7,19.21-22, como peregrino hasta su Templo, donde Dios le dará el trono de David *su padre*: Lc 19,35-36 y el lugar de su salida y elevación, 9,31.51. Sobre la cristología lucana: D.L. BOCK, *A Theology of Luke's Gospel and Acts*, 150-176; J. BOIRA SALES, “Jerusalén en el evangelio de Lucas”, 44-47.

<sup>124</sup> Jesús como *telos* y plenitud del anuncio profético: Lc 4,21; 24,27.46, en un hoy permanente en el creyente que reconoce al Resucitado. Cf. J.N. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo*, 168-172; J. DUPONT, “L'utilisation apologetique de l'Ancien Testament...”, 245-282.

<sup>125</sup> Sal 118,26, citado y modificado con el término “Rey” en Lc 19,38; cf. 1,32; 2,11; 13,35; 2Sam 6,12-19; 2Crón 15,25-16,3. Sobre la relación entre el cuerpo del Mesías Resucitado como *shekinah* de Dios y el Templo: Hch 7,44-48; cf. Mc 14,58; Jn 2,19.21; 7-9; Heb 9,11-12; Ap 7,15; 21,22. Cf. L. SCHENKE, *La comunidad primitiva*, 267-282.

<sup>126</sup> Lc 7,35; 11,31. Cf. Bar 3,38; Eclo 24,8-12.23; Jn 1,1.14. Nótese también el carácter sacerdotal en la bendición de Simón en el Templo y de Jesús en el monte de los Olivos: Eclo 50,20-21 y Lc 24,50-53. Cf. L. LEGRAND, “Deux voyages”, 417-428.

Era, por tanto, preciso argumentar desde una preconcepción invertebrada sobre cuestiones religiosas, que, a su vez, fundamentaba toda su cosmovisión. Jesús no era visto solo como un judío, miembro de un grupo oriental de creencias extrañas y oscuras. Al contrario, pertenecía a un pueblo que gozaba de una larga antigüedad, cuyas tradiciones, relatos de fundación y leyes eran dignas de tomarse en serio.

Para Lucas, la tradición y las costumbres de los padres de los romanos (*mos maiorum*), escritos en libros antiquísimos y venerados por ellos desde siempre,<sup>127</sup> tenían su paralelo en las Escrituras judías, la Ley de Moisés y los profetas.<sup>128</sup> Las unas eran garantizadas por los dioses de Roma, las otras por el Dios de Israel. Así era como se convertían en creíbles las noticias frustrantes de una muerte tan ignominiosa. Así era como las aparentes fantasías sobre la resurrección del Maestro se tornaban en certeza y prueba de autenticidad. Los dioses nunca mentían, pues todos ellos eran dignos de veneración y gozaban de autoridad suprahumana.<sup>129</sup> Por esa razón, cuando el Pablo lucano hablaba a los líderes de las instituciones judías o los procuradores romanos, apelaba a la tradición de los padres para justificar la creencia en la resurrección, particularmente, la de Jesús.<sup>130</sup> No eran palabras de los hombres sino de los antepasados y de Dios. Nada había más cierto y seguro.

Pero eso va más allá en la conciencia lucana. Para conseguir de Teófilo la aceptación perfecta del kerigma era preciso que los acontecimientos sobre Jesús no solo estuvieran garantizados por Dios, sino que el mismo Jesús Resucitado adsorbiera el modelo antiguo del *paterfamilias* de la nueva comunidad. El sería el custodio final de la tradición auténtica sobre sí mismo, no solo prolongador de la judía. Por lo tanto, no solo representaría al padre, heredero de generaciones anteriores, en quienes se había encarnado el *genius* familiar. Era el ancestro del clan, el origen de la tradición, la causa última de la fe. Era, en definitiva, quien ha estado más cerca de los dioses, un hijo de dios (Lc 3,22-23.38).

<sup>127</sup> La leyenda de Eneas y Rómulo, *leges consuetudinariae, XII tabulae*. Cf. J.M. ROLDÁN HERVÁS, *Historia de Roma*, I, 78-81.

<sup>128</sup> Nada podía suceder fuera de Moisés y los profetas (Lc 24,27; Hch 26,22): cf. I. MORENO SANZ, *Jesús y Moisés en diálogo*, 354-356. Sobre el valor de la *Torah* para Israel como canon: E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, II, 415-424.

<sup>129</sup> Esa es la base de la tolerancia romana a otros cultos: J. GUILLÉN, *VRBS ROMA. Vida y costumbres de los romanos*, II, 371.

<sup>130</sup> Hch 13,32-33; 23,6; 24,14-15; 26,6-8.23. La esperanza de Israel podría ser identificada con una multitud de conceptos escatológicos: la tierra, la gloria del pueblo judío, o la resurrección de los muertos. Cf. R.I. PERVO, *Acts*, 628-629 y nota 26.

Un romano podría entender a Jesús, aparecido a los de Emaús, como el fantasma del *genius* de la familia cristiana, al que no le había dado la sepultura apropiada. O se podría comparar, más bien, si ya es cristiano, con la imagen del pastor que busca, en los peregrinos huidos de Jerusalén, a la oveja perdida, o mejor aún, al padre que desea el retorno a casa del hijo libertino.<sup>131</sup> Siempre hay un camino (ὁδός), una ruta de iniciación y aprendizaje con Jesús docente, maestro de las Escrituras; siempre hay una pérdida y un reencuentro en casa, en el hogar familiar del padre.<sup>132</sup> Siempre hay un momento de reconocimiento...

### Jesús y la casa particular: superación del Centro simbólico

Existe, por tanto, en el relato de Emaús un proceso real de transformación de la casa y del sentido que esta comienza a manifestar en el evangelio, aunque se vaya a desarrollar en los Hechos.

Para los de Emaús, como para los demás, Jesús estaba muerto y enterrado. Su sepultura era su casa ahora; allí residiría su alma, vagando en torno al lugar en que quedaba su cuerpo. Era, según sus creencias, un sitio de refugio. Allí gozaría de la visita de los familiares, allí podría tener alimentos para su subsistencia de ultratumba, allí incluso se podría realizar algún banquete funerario en su honor y recuerdo.

Para los de Emaús, como para los demás, también la propia casa era un lugar de refugio, sobre todo cuando las expectativas sobre Jesús habían fracasado. Tristes y temerosos, retornaban a su espacio inviolable, al sitio más íntimo, al hogar.<sup>133</sup> Simbólicamente, ambos representaban lugares de sepultura, pues los de Emaús, perdida la esperanza anterior, a semejanza de las almas de los difuntos, retornarían a sus quehaceres cotidianos, sin dejar más el nido hogareño; allí vivirían y morirían.

Sin embargo, este esquema mental se rompió en pedazos desde el momento en que las mujeres se dieron cuenta de que el cuerpo de Jesús, es decir, Jesús mismo, *no* estaba en el sepulcro. Por lo tanto, ya

---

<sup>131</sup> Lc 15,4-7.11-32; 19,10. Para conocer la retórica del reverso en la mente grecorromana: J.O. YORK, *The Last shall be First*, 164-184. En las parábolas lucanas: G.W. FORBES, *The God of Old*, 244-248.

<sup>132</sup> M. ROSIK, "The Greek Motif of the Cyclic Journey...", 165-173. Sentido de camino como viaje físico y/o de iniciación al Reino de Dios o a su responsabilidad ética: J.A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, I, 282; L. ALEXANDER, "In Journeyings Often", 74.

<sup>133</sup> J.A. SOUSA CORREIA, *A hospitalidade na construção...*, 223.

se anunciaba, con un kerigma de ángeles, que esta *no* era su casa mortuoria, que era el Viviente (Lc 24,3.5) y que, por lo mismo, la casa de los de Emaús tampoco era su sepultura simbólica. Es decir, Jesús Resucitado no se pudo aparecer a los peregrinos como el clásico fantasma griego. Su  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ , ausente del sepulcro, estaba con ellos, vivo, para resucitarlos también, para que abandonaran su casa-sepultura.

Lucas presenta, en este como en muchos otros casos, la costumbre de la hospitalidad. Él conocía bien cómo se valoraba la acogida del huésped ( $\xi\acute{\epsilon}\nu\nu\alpha$ ) en la cultura grecorromana.<sup>134</sup> Para las sociedades antiguas, los dioses podían presentarse, con forma humana, ante los hombres para pedir hospedaje y ser premiados o castigados los mortales en función de su grado de acogida.<sup>135</sup> Odiseo también fue disfrazado por Atenea como un mendigo que pedía refugio en su propia casa.<sup>136</sup> Por eso, no es extraño que el disimulo y el disfraz fueran parte del juego de Jesús en su encuentro con los de Emaús, para quienes el viajero era extranjero, ignorante y casi abandonado a su suerte en la caída de la tarde. El ofrecimiento insistente de quedarse con ellos era obligado,<sup>137</sup> como lo había sido o sería en tantas otras ocasiones para Jesús mismo o los misioneros cristianos.<sup>138</sup> En la obra de Lucas, la acogida del huésped es también inicio o confirmación de la conversión del anfitrión a la fe en Jesús,<sup>139</sup> quien realiza en sí mismo la visita escatológica de Dios a su pueblo, trayendo salvación y liberación.<sup>140</sup>

También en el relato de Emaús, los dueños de la casa quedaron transformados en el momento de la cena.<sup>141</sup> Fue el clímax del reconocimiento. Jesús, a diferencia de otros relatos en que se le ofrece hospitalidad, es el que asume el papel de anfitrión. Él es quien toma el pan, lo bendice, lo parte y lo reparte (Lc 24,30) en una formulación que, si bien

<sup>134</sup> H.J. CADBURY, "Lexical Notes on Luke-Acts: III", 319-322; J.W. JIPP, *Divine Visitations and Hospitality*..., 264-270.

<sup>135</sup> OVIDIO, *Metamorphoses* VIII, 618-724; cf. Hch 14,11.

<sup>136</sup> HOMERO, *Odisea* XIX, 379-381. Sobre la máscara funeraria y el alma del difunto: J. CHEVALLIER – A. GHEERBRANT, "Máscara", 695.

<sup>137</sup> Lc 24,29:  $\pi\alpha\rho\epsilon\beta\acute{\iota}\sigma\alpha\nu\tau\omicron$ ; Hch 16,15. Cf. M. RASTOIN, "Cléophas et Lydie", 371-387.

<sup>138</sup> Lc 9,4; 19,5; Hch 9,43; 16,15; 18,20; 28,14.31, etc.

<sup>139</sup> Lc 1,68; 7,16; 10,16.38-42; 19,1-10; Hch 16,15; 17,5.7; 21,7; 28,2, etc. Véase el esquema lucano de hospitalidad a Jesús y transformación del anfitrión: I.M. FORNARI-CARBONELL, *La escucha del huésped* (Lc 10,38-42), 76-82.

<sup>140</sup> Gén 21,1; Ex 4,31; Rut 1,6; Sal 79,14; 105,4; Jer 15,15, etc.

<sup>141</sup> ¿O lo era ya antes, en un descubrimiento implícito del Resucitado en la explicación de la Escritura? El corazón ardía, como había ocurrido en la vocación profética: 1Re 19,10; Jer 20,9; 23,29. Llamas de fuego sobre los discípulos: Lc 3,16; Hch 2,3-4.17-21, citando Jl 3,1-5.

puede explicarse según una simple bendición judía,<sup>142</sup> solo es congruente con la teología lucana del banquete en un sentido superior, el del memorial de la Cena del Señor (Lc 22,15) como anticipación del Reino,<sup>143</sup> el de la fracción del pan en un contexto pascual, en una comida común.<sup>144</sup>

Aquí es donde se encuentra la paradoja. Si al inicio y al final del relato se consideraba Jerusalén como el centro simbólico, sede de la comunidad inicial, la sola presencia de Jesús en la casa de Emaús anuncia el *traslado* del Centro simbólico desde el Templo a las casas particulares.<sup>145</sup> De hecho, las actividades en las reuniones cristianas iniciales, según Hch 2,42, tiene cierto paralelo, en su esquema, con el relato de Emaús: hay una *didaché* como la de Jesús por el camino, una fracción del pan en la casa de los discípulos, una comunión de fe en torno a Jerusalén y una implícita alabanza y oración que culmina en Lc 24,52-53 y Hch 1,14.

Jesús, antes de entrar en la casa, parecía un fantasma, un espectro que caminaba hacia las sombras. La casa de los peregrinos simbolizaba también una sepultura. Pero cuando el Resucitado se posesionó del hogar como anfitrión, como debía ser en su función de *paterfamilias*, todo se transformó en torno a la fracción del pan. En los gestos del Resucitado, en una comida fraterna y hospitalaria, se evocaba la memoria activa del yo de Jesús. Era un memorial liberador como pudo ser el de Egipto. Su pan partido y entregado evocaba al cuerpo (σῶμα) sufriente y entregado de Jesús, paso previo para la gloria del Señor resucitado. Era el mismo que, en ese momento, estaban contemplando y que poco antes habían entendido los discípulos en la explicación del propio Jesús docente a través de la Escritura, la tradición central de los ancestros, Moisés y los profetas, los padres de Israel.

El Centro simbólico se había trasladado. No estará en adelante en Jerusalén o el Templo sino en el σῶμα vivo del Resucitado, que ocupa

<sup>142</sup> Lc 9,16; 22,19; Hch 27,35. Cf. J. ROLOFF, *Hechos de los Apóstoles*, 100.

<sup>143</sup> La Cena del Señor procede de una tradición, vinculante con la Pascua judía, como יִצְחָק (Ex 12,14; Dt 16,3), evocado en 1Cor 11,24-25. Cf. A. PEREIRA DELGADO, *Primera carta a los Corintios*, 298-299.

<sup>144</sup> Lc 24,35; Hch 2,42.46, 20,7.11; 27,33-36; cf. *Didaché* 14,1. Según R. AGUIRRE, “Rito de pertenencia”, 192-194, la fracción del solo pan saciaba el hambre y recordaba las comidas con Jesús, con el simbolismo de intimidad convivial-escatológica que ello comportaba; ID., *La mesa compartida*, 121-131.

<sup>145</sup> Hch 2,46-47. Sobre la casa como lugar de culto cristiano en Palestina: D.K. FALK, “Jewish Prayer Literature...”, 269-276. Sobre la importancia de la casa en Lucas: A. DESTRO – M. PESCE, “Fathers and Householders...”, 225-233.

cada casa y cada vida en la que habrá de entrar. Sería la frase de Jesús a Zaqueo: “hoy ha llegado la salvación a esta casa”.<sup>146</sup>

*Epilogo: el fin del fantasma y el reconocimiento del cuerpo del Resucitado*

Con lo dicho anteriormente, Lucas había conseguido todos los elementos necesarios para disipar las discrepancias, disputas y dudas de los discípulos inseguros (διαλογισμοί), esas mismas que habían surgido en los de Emaús.<sup>147</sup> El relato de la aparición a los Once (24,36-43) expone, como si se tratara de una conclusión, tanto las creencias antiguas sobre los fantasmas como los argumentos para anularlas. La tesis lucana se presenta de nuevo: Jesús Resucitado no era un espíritu deambulante sino su propio σῶμα, él mismo.

Sin embargo, como un espíritu sin cuerpo, el Resucitado se presentó a los discípulos de repente, como si tuviera la facultad de atravesar paredes (Lc 24,36; Jn 20,19). Esta situación se podría semejar al acercamiento sorpresivo de Jesús a los de Emaús y, sobre todo, a su súbita desaparición (Lc 24,31: ἄφαντος).<sup>148</sup> Igualmente, la situación de los Once ante la presencia del Maestro era de terror y miedo (24,37: πτοηθέντες καὶ ἔμφοβοι),<sup>149</sup> que puede relacionarse al estado de temor de las mujeres ante la aparición de los mensajeros divinos (24,5), mientras la actitud de los de Emaús era de tristeza por su desesperanza (24,18), pero no de terror ante el viajero anónimo.

Además, la narración sugiere que el Jesús que reparte el pan en el hogar de los peregrinos de Emaús no acaba cenando con ellos (24,30), característica propia de un espíritu incorpóreo. Tampoco se hace referencia a su carácter físico, pues no alude en ningún momento a que pudiera ser tocado.<sup>150</sup> De hecho, no hay aproximación a él, pues desaparece de su lado, como lo haría un fantasma (24,31). Incluso ese Jesús docente,

<sup>146</sup> Lc 19,9; cf. Hch 16,15; Jn 2,21.

<sup>147</sup> Lc 24,14-15.17.28.41; cf. 9,46. G. SCHRENK, “διαλογισμός”, en G. Kittel, G. Friedrich y G.W. Bromiley (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, II, Eerdmans, Grand Rapids 1964, 97-98.

<sup>148</sup> HOMERO, *Ilias* XXIII, 99-104; *Odisea* XI, 205-208. Cf. D.T. PRICE, “The “Ghost” of Jesus”, 296.

<sup>149</sup> Como el miedo que provocaban los *lemures* en Roma: P. GRIMAL, “Lemures”, en *Diccionario de la mitología...*, 313; cf. Tob 12,16.

<sup>150</sup> Tob 12,19. Cf. D.T. PRICE, “The “Ghost” of Jesus”, 290. Seres sobrenaturales disfrazados en la literatura judía: M. WHITAKER, *Is Jesus Athene or Odysseus?*, 109-111.

exégeta de las Escrituras (24,25-27), podría asimilarse a la creencia de que los fantasmas se aparecían para comunicar un mensaje, más o menos extenso, como lo hacían también en los sueños.<sup>151</sup>

Por el contrario, en la aparición a los Once Lucas tiene exquisito cuidado en que el mismo Resucitado rebata esas creencias. El evangelista ratifica que Jesús, en su condición actual trascendente, sigue teniendo un cuerpo, mejor, *su* cuerpo.<sup>152</sup> Él tiene carne y huesos y podía ser tocado (24,39: ψηλαφήσατέ με).<sup>153</sup> Como los demás hombres, podía comer (24,41-43). Por otra parte, el Resucitado aparecido se identifica claramente con el crucificado, por eso les muestra manos y pies (24,40) más allá de los posibles signos de un espíritu que reflejase las marcas aparentes de su muerte violenta. Lucas muestra, siguiendo la tradición de Mc 16,5, cómo el Resucitado señala su continuidad con el Jesús terreno y sufriendo. En ese sentido, el autor prolonga la enseñanza dada a los de Emaús: el Cristo tenía que padecer (24,26.46), expresando así que las explicaciones sobre sí mismo, basadas en la tradición judía escrita, no podían significar una doctrina nueva, fantástica, espiritualista o gnóstica, sin fundamento en la realidad, sino todo lo contrario.<sup>154</sup>

#### CONCLUSIÓN: DEL FANTASMA AL CUERPO VIVIENTE DE JESÚS

Jesús tenía en su σῶμα el sello de su propia identidad (Lc 24,39: ἐγὼ εἶμι αὐτός). Como ya se sugería en el kerigma de los ángeles en el sepulcro, no había que buscar en Jesús un cadáver, sino el cuerpo del Viviente (24,3.5) o, mejor, la identidad ineludible del Nazareno. Más aún, solo cuando se revela un signo de la presencia viva del σῶμα de Jesús hay un primer reconocimiento, público y honorable, completándose así el encomio biográfico del evangelio. Si delante de los Once este se produce implícitamente en el convencimiento de que era Jesús mismo, no

<sup>151</sup> Incluso con heridas sangrantes: VIRGILIO, *Aeneis* 352-356; cf. Lc 24,39. Sobre los sueños reveladores entre los griegos: E.R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, 103-131.

<sup>152</sup> Un cuerpo incorruptible: Hch 2,27.31; 13,34-37, en tensión escatológica hacia la vida: Jn 20,24-29; 1Jn 1,1-2, frente a nociones epicúreas o platónicas. Era la transformación de la creación corpórea: Rom 8,19-21, en Cristo. Cf. CH.H. TALBERT, "The Place of the Resurrection...", 127-128.

<sup>153</sup> No así las sombras del submundo: HOMERO, *Odisea* XI, 218-221.

<sup>154</sup> Para N.T. WRIGHT, *La resurrección del Hijo de Dios*, 801-802, el Resucitado lucano es firme y sólidamente corpóreo. Sin embargo, la propuesta de tocar a Jesús, según Lc 24, 38-41, no acaba dando lugar a la fe, sino a la admiración de los discípulos. Para J.D. ATKINS, *The Doubt of the Apostles...*, 394-395, Lucas no es explícitamente antidoceta.

un fantasma, pues era capaz de comer, en los discípulos de Emaús se muestra perfectamente en esos gestos simbólicos de partir el pan. Solo la memoria de Jesús aviva la presencia perenne del Resucitado, memoria actualizadora y actualizante, memoria transformadora y creyente de quienes recordaban esos mismos gestos y sabían que el pan que habían tomado, bendecido y partido para ser entregado, no era solo pan, era el  $\sigma\omicron\mu\alpha$  de Jesús, Mesías crucificado.

A fin de que Teófilo conociera perfectamente (Lc 1,4:  $\acute{\epsilon}\pi\iota\gamma\nu\tilde{\omega}\zeta$ ) la fe cristiana, con una convicción firme ( $\acute{\alpha}\sigma\phi\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota\alpha$ ), Lucas, y con él la tradición cristiana previa, creía en el cuerpo vivo del Resucitado y argumentará con recursos retóricos a su favor. Los griegos podrían suponer que el disfraz humano era el medio por el que los dioses podían acceder y comunicarse con los pobres mortales. Quizá por ello se pudo presentar el Resucitado como un dios/héroe disimulado a los de Emaús y a los Once. La máscara fantasmal, sin embargo, como ocurriría en el teatro o en la épica, servía para mantener la atención en el lector, que esperaba el giro de los acontecimientos y el reconocimiento final.

Pero el mismo Lucas sabía de lo insuficiente de esta figura. Un espíritu sin cuerpo siempre es huidizo, inestable, evanescente, escondido tras la máscara o vana sombra espectral. No podía haber certeza ni reconocimiento firme en tal aparición. Era, por otra parte, la misma situación emocional que tenían los peregrinos de Emaús: tristeza, desesperanza e inseguridad, o los Once, enfrascados en sus disputas y dudas. Un fantasma *nunca* va a ser reconocible como Jesús.

Por el contrario, la catequesis previa del peregrino a los de Emaús es el camino de iniciación de todo creyente en la cristologización de la Escritura, pues Jesús es su *telos* e intérprete autorizado. Él prolonga y plenifica en sí mismo la tradición de Israel, expresada en la argumentación tipológica, por ejemplo, con el patriarca José. Ese sería el segundo modelo de reconocimiento.

Y, finalmente, hay reconocimiento completo y firme cuando los discípulos captan el cuerpo vivo del Resucitado, el yo del Maestro. Su  $\sigma\omicron\mu\alpha$  se les impone y se nos impone. En ese momento, todo se convierte en seguridad.

Es la certeza que otorga la experiencia del Resucitado al discípulo como su testigo, la que refleja la confianza en sustentarse en una tradición antigua y sus Escrituras, la de los patriarcas y, sobre todo, Moisés y sus garantes, los profetas. Es la firmeza que procede de considerarse

membros de una comunidad de misioneros del Resucitado, el nuevo Centro que entra en cada casa y se hospeda en ella. Ellos son los que, comenzando por Jerusalén, desde la intimidad convival del Maestro, guiados la fuerza del Espíritu, se dirigen a cada hombre, por lejano que se halle, para anunciar al Viviente. Es, finalmente, el gozo de quienes saben que han visto subir al cielo a Jesús, mediador universal, no como un héroe griego o un César divinizado, sino como el Salvador, el Cristo y el *Kyrios* (Lc 24,44-53; Hch 2,36).

## BIBLIOGRAFÍA

- ADKINS, A.W.H., "Religión griega", en C.J. Bleeker y G. Widengren (dir.), *Historia Religionum. Manual de historia de las religiones*, I: *Religiones del pasado*, Cristiandad, Madrid 1973.
- AGUIRRE, R., *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, (Presencia Teológica 77), Sal Terrae, Santander 1994.
- , "Rito de pertenencia: comidas eucarísticas", en R. Aguirre (ed.), *Así vivían los primeros cristianos. Evolución de las prácticas y de las creencias en el cristianismo de los orígenes*, (Ágora 40), Verbo Divino, Estella 2017.
- ALETTI, J.N. *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas*, (Biblioteca de Estudios Bíblicos 77), Sígueme, Salamanca 1992.
- , *The Birth of the Gospels as Biographies with Analyses of Two Challenging Pericopae*, (Analecta Biblica. Studia 10), Pontifical Biblical Institute-Gregorian & Biblical P., Roma 2017.
- ALEXANDER, L. "'In Journeyings Often': Voyaging in the Acts of the Apostles and in Greek Romance", en *Acts in its Ancient Literary Context. A Classicist Looks at the Acts of the Apostles*, (Library of New Testament Studies 298), T&T Clark, Londres 2005.
- , *The Preface to Luke's Gospel. Literary Convention and social Context in Luke 1.1-4 and Acts 1.1*, (Society for New Testament Studies. Monograph Series 78), Cambridge University P., Cambridge 1993.
- ASSMANN, J., *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, (Biblioteca Einaudi 2), Einaudi, Turín 1997.
- ATKINS, J.D., *The Doubt of the Apostles and the Resurrection Faith of the Early Church. The Post-Resurrection Appearances Stories of the Gospels in Ancient Reception and Modern Debate*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/495), Mohr Siebeck, Tübinga 2019.
- AUNE, D.E., *El Nuevo Testamento en su entorno literario*, (Cristianismo y Sociedad 36), Desclée de Brouwer, Bilbao 1993.
- BABAN, O., *On the Road Encounters in Luke-Acts. Hellenistic Mimesis and Luke's Theology of the Way*, Paternoster P., Bletchley-Waynesboro 2006.
- BALZ, H., "ἀναγινώσκω", en H. Balz y G. Schneider (ed.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, I, (Biblioteca de Estudios Bíblicos 90), Sígueme, Salamanca 2005<sup>3</sup>.
- BALLABRIGA, A., "La muerte y el más allá. 2. La topografía de los Infiernos en la literatura griega arcaica", en Y. Bonney (dir.), *Diccionario de las mito-*

- logías*, II: *Grecia*, (Ensayos/ Destino 31), Destino, Barcelona 1997<sup>2</sup>.
- BARROW, R.H., *I Romani*, Arnoldo Mondadori, Milán 1962.
- BAUER, W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, F. Wilbur Gingrich y F.W. Danker (rev. y aumen.), University of Chicago, Chicago 1958<sup>5</sup>.
- BENOIT, P., *Pasión y resurrección del Señor*, (Actualidad Bíblica 24), Fax, Madrid 1971.
- BOCK, D.L., *A Theology of Luke's Gospel and Acts*, Zondervan, Grand Rapids 2011.
- BOIRA SALES, J., "Jerusalén en el evangelio de Lucas", en N. Fernández Zaragoza y L. Sánchez Navarro (ed.), *Comenzando desde Moisés. La obra de Lucas y el Antiguo Testamento*, (Monografías Bíblicas 77), Verbo Divino, Estella 2020.
- BOVON, F., *El evangelio según San Lucas*, IV: *Lc 19,28-24,53*, (Biblioteca de Estudios Bíblicos 132), Sígueme, Salamanca 2010.
- BULTMANN, R., *Historia de la tradición sinóptica*, (Biblioteca de Estudios Bíblicos 102), Sígueme, Salamanca 2000.
- BURGOS NÚÑEZ, M. DE, "Los discípulos de Emaús (Lc 24,13-35): pedagogía de la resurrección. El texto en su identidad dinámica", *Isidorianum* 25 (2004).
- BURRIDGE, R.A., "Reading the Gospels as Biography", en B. McGing y J. Mossman (ed.), *The Limits of Ancient Biography*, The Classical Press of Wales, Swansea 2006.
- , *What Are the Gospels? A Comparison with Greco-Roman Biography*, Eerdmans, Grand Rapids 2004<sup>2</sup>.
- CADBURY, H.J., "Lexical Notes on Luke-Acts: III. Luke's Interest in Lodging", *Journal of Biblical Literature* 45 (1926).
- CHEVALLIER, J. – GHEERBRANT, A., "Máscara", en *Diccionario de los símbolos*, Herder, Barcelona 1995<sup>5</sup>.
- CLARK, A.C., *Parallel Lives. The Relation of Paul to the Apostles in the Lukan Perspective*, (Paternoster Biblical Monographs), Paternoster P., Bletchley-Waynesboro 2001.
- COPPENS, J., *Le messianisme royal*, (Lectio Divina 54), Du Cerf, París 1968.
- COULANGES, F. DE, *La ciudad antigua*, Península, Barcelona 1984.
- CRIMELLA, M., "The Transformation of Characters in Lk 24. A Narrative Investigation", *Revue Biblique* 119 (2012).
- CUNNINGHAM, S., "Through many Tribulations". *The Theology of Persecution in Luke-Acts*, (Society for New Testament Studies. Monograph Series 142), Sheffield Academic, Sheffield 1997.
- DERRETT, J.D.M., "The Walk to Emmaus (Lk 24,13-35): The Lost Dimension", *Estudios Bíblicos* 54 (1996).
- DESTRO, A. – PESCE, M., "Fathers and Householders in the Jesus Movement: The Perspective of the Gospel of Luke", *Biblical Interpretation* 11 (2003).
- DILLON, R.J., *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word. Tradition and Composition in Luke 24*, (Analecta Biblica 82), Biblical Institute P., Roma 1978.
- , "Previewing Luke's Project from His Prologue (Luke 1:1-4)", *Catholic Biblical Quarterly* 43 (1981).
- DODD, CH.H., "The Appearances of the Risen Christ. A Essay in Form-Criticism of the Gospels", en E.N. Denis (ed.), *Studies in the Gospels. Essays in Memory of R.H. Lightfoot*, Basil Blackwell, Oxford 1957.
- DODDS, E.R., *Los griegos y lo irracional*, (Filosofía y Pensamiento. Ensayo), Alianza, Madrid 1999.
- DUNN, J.D.G., "Social Memory and the Oral Jesus Tradition", en S.C. Barton, L.T. Stuckenbruck y B.G. Wold (ed.), *Memory in the Bible and Antiquity. The Fifth Durham-Tübingen Research Symposium (Durham, September 2004)*, Mohr Siebeck, Tübinga 2007.

- DUPONT, J., "L'utilisation apologétique de l'Ancien Testament dans les discours des Actes", en *Études sur les Actes des Apôtres*, (Lectio Divina 45), Du Cerf, Paris 1967.
- , "Les disciples d'Emmaüs (Lc 24, 13-35)", en M. Benzelath, A. Schmid y J. Guillet (ed.), *La Pâque de Christ, Mystère de Salut. Melanges offerts au P.F.-X. Durrwell pour son 70<sup>e</sup> anniversaire*, (Lectio Divina 112), Du Cerf, Paris 1982.
- , "Les pelegriens d'Emmaüs", en *Études sur les évangiles synoptiques*, II, Leuven University, Leuven 1985.
- FALK, D.K., "Jewish Prayer Literature and Jerusalem Church in Acts", en R. Bauckham (ed.), *The Book of Acts in its First Century Setting*, IV: *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, Eerdmans-Paternoster P., Grand Rapids-Carliste 1995.
- FERGUSON, E., *Background of Early Christianity*, Eerdmans, Grand Rapids 2003<sup>3</sup>.
- FITZMYER, J.A., *El evangelio según Lucas*, I: *Introducción general*, Cristiandad, Madrid 1985.
- , *El evangelio según Lucas*, IV: *Traducción y comentario. Capítulos 18,15-24,53*, Cristiandad, Madrid 2005.
- FOERSTER, W., "κύριος", en G. Kittel, G. Friedrich y G.W. Bromiley (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, III, Eerdmans, Grand Rapids 1965.
- FORBES, G.W., *The God of Old. The Role of the Lukan Parables in the Luke's Gospel*, (Journal of the Study of the New Testament. Supplement Series 198), Sheffield Academic P., Sheffield 2000.
- FORNARI-CARBONELL, I.M., *La escucha del huésped (Lc 10,38-42). La hospitalidad en el horizonte de la comunicación*, (Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica. Monografías y Tesis 30), Verbo Divino, Estella 1995.
- FULLER, M.E., *The Restoration of Israel. Israel's Re-gathering and the Fate of the Nations in Early Literature and Luke-Acts*, (Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 138), De Gruyter, Berlín-Nueva York 2006.
- GARCÍA SERRANO, A., *The Presentation in the Temple. The Narrative Function of Lk 2:22-39 in Luke-Acts*, (Analecta Biblica 197), Gregorian & Biblical P., Roma 2012.
- GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., *Arqueología y evangelios*, Verbo Divino, Estella 1994.
- GRIMAL, P., *Diccionario de la mitología griega y latina*, Paidós, Barcelona 1981.
- GUIJARRO, S., "La familia en el movimiento de Jesús", *Estudios Bíblicos* 61 (2003).
- GUILLÉN, J., *VRBS ROMA. Vida y costumbres de los romanos*, II: *Religión y ejército*, (El Peso de los Días 9), Sígueme, Salamanca 1994.
- , *VRBS ROMA. Vida y costumbres de los romanos*, IV: *Constitución y desarrollo de la sociedad*, (El Peso de los Días 27), Sígueme, Salamanca 2009<sup>2</sup>.
- HELLEGOUARC'H, J., *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Lille 11), Les Belles Lettres, Paris 1963.
- HENGEL, M., *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, Fortress P., Filadelfia 1977.
- HOLLIDAY, P.J., "Time, History, and Ritual on the Ara Pacis Augustae", *The Art Bulletin* 72 (1990).
- JEANNE D'ARC, "Un grand jeu d'inclusions dans les pélegrins d'Emmaüs", *Nouvelle Revue Théologique* 99 (1977).
- JIPP, J.W., *Divine Visitations and Hospitality to Strangers in Luke-Acts. An Interpretation of the Malta Episode in Acts 28:1-10*, (Supplements to Novum Testamentum 153), Brill, Leiden-Boston 2013.

- JOUANNA, D., *Le monde comme le voyaient les Grecs*, Les Belles Lettres, París 2018.
- JUST, A.A. Jr. – PETRI, S. – TAPONNECO, G. (ed.), *La Bibbia commentata dai Patri. Nuovo Testamento*, III: *Luca*, Città Nuova, Roma 2006.
- KEENER, C.S., *Acts. An Exegetical Commentary*, I: *Introduction and 1:1–2:47*, Baker Academic, Grand Rapids 2012.
- LEGRAND, L., “Deux voyages: Lc 2,41-50; 24,13-33”, en R. Refouele (ed.), *À cause de l'évangile. Études sur les Synoptiques et les Actes*, offertes au P. Jacques Dupont O.S.B. à l'occasion de son 70<sup>e</sup> anniversaire, Du Cerf, París 1985.
- LÉON-DUFOUR, X., *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, (Biblioteca de Estudios Bíblicos 1), Sígueme, Salamanca 1992<sup>5</sup>.
- MALINA, B.J., *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, (Ágora 1), Verbo Divino, Estella 1995.
- , *El mundo social de Jesús y los evangelios*, (Presencia Teológica 116), Sal Terrae, Santander 2002.
- MALINA, B.J. – ROHRBAUGH, R.L., *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*, (Ágora 2), Verbo Divino, Estella 1996.
- MÁNEK, J., “The New Exodus in the Books of Luke”, *Novum Testamentum* 2 (1957).
- MARGUERAT, D., “A Christianity between Jerusalem and Rome”, en *The First Christian Historian. Writing the 'Acts of the Apostles'*, (Society for New Testament Studies. Monograph Series 121), Cambridge University P., Cambridge 2002.
- , *Les Actes des Apôtres (1–12)*, (Commentaire du Nouveau Testament Va), Labor et Fides, Ginebra 2007.
- , *Lo storico di Dio. Luca e gli Atti degli Apostoli*, (Strumenti. Biblica 78), Claudiana, Turín 2018.
- MARROU, H.I., *Historia de la educación en la Antigüedad*, (Universitaria. Serie Educación 80), Akal, Madrid 2004.
- MARTÍNEZ-PINNA, J., “El nacimiento de la civilización urbana en Mesopotamia”, en J.M<sup>a</sup>. Blázquez et al., *Historia del Oriente Antiguo*, (Historia. Serie Mayor), Cátedra, Madrid 1992.
- , “La religión romana arcaica”, en J.M<sup>a</sup>. Blázquez, J. Martínez-Pinna y S. Montero, *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia y Roma*, (Historia. Serie Mayor), Cátedra, Madrid 1999, 395-437.
- MEYNET, R., “Comme établir un chiasme à propos des pèlerins d'Emmaüs”, *Nouvelle Revue Théologique* 100 (1978).
- , *La Pasqua del Signore. Testamento, proceso, esecuzione e risurrezione di Gesù nei vangeli sinottici*, Deloniane, Bolonia 2001.
- MICHAELIS, W., “ὄραω”, en G. Kittel, G. Friedrich y G.W. Bromiley (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, V, Eerdmans, Grand Rapids 1967.
- MOESSNER, D.P., *Lord of the Banquet. The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative*, Fortress P., Mineápolis 1989.
- MORENO SANZ, I., *Jesús y Moisés en diálogo. Significado y función de la figura de Moisés en la obra lucana*, ABE. (Monografías Bíblicas 79), Verbo Divino, Estella 2021.
- MUÑOZ GALLARTE, I., “Luke 24 Reconsidered: The Figure of the Ghost in post-classical Greek Literature”, *Novum Testamentum* 59 (2017).
- NOCK, A.D., “Sarcophagi and Symbolism”, *American Journal of Archeology* 50 (1946).
- OSIEK, C., “The women at the tomb: What are they doing there?”, *Harvard Theological Studies* 53 (1997).

- PEREIRA DELGADO, A., *Primera carta a los Corintios*, (Comprender la Palabra 31B), BAC, Madrid 2017.
- PERVO, R.I., *Acts. A Commentary*, (Hermeneia), Fortress P., Mineápolis 2009.
- PIROT, L., “Emmaüs”, en L. Pirot (dir.), *Dictionnaire de la Bible*, XII, Letouzey et Ane, París 1974.
- PRAEDER, S.M., “The Problem of First Person Narration in Acts”, *Novum Testamentum* 29 (1987).
- PREUSS, H.D., *Teología del Antiguo Testamento*, II: *El camino de Israel con Yahvé*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1999.
- PRICE, D.T., “The “Ghost” of Jesus: Luke 24 in Light of Ancient Narratives of Post-Mortem Apparitions”, *Journal for the Study of the New Testament* 29 (2007).
- , ““Why Do You Seek the Living among the Dead” Rhetorical Questions in the Lukan Resurrection Narrative”, *Journal of Biblical Literature* 135 (2016).
- PERROT, CH., “Luc 4,16-30 et la lecture biblique de l’ancienne Synagogue”, *Revue des Sciences Religieuses* 47 (1973).
- RASTOIN, M., “Cléophas (Lc 24,18): un índice de la créativité littéraire et théologique de Luc?”, *New Testament Studies* 67 (2021).
- , “Cléophas et Lydie: un “couple” lucanien hautement théologique”, *Biblica* 95 (2014).
- REYMOND, S., “Une histoire sans fin: les pèlerins d’Emmaüs”, en D. Marguerat (ed.), *Quand la Bible se raconte*, Du Cerf, París 2003.
- ROBBINS, W.K., “The Social Location of the Implied Author of Luke-Acts”, en J.H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models of Interpretation*, Hendrickson, Peabody 1991.
- ROBINSON, B.P., “The Place of the Emmaus Story in Luke-Acts”, *New Testament Studies* 30 (1984).
- ROBINSON, WM.C. Jr., “The Theological Context for Interpreting Luke’s Travel Narrative (9:51 ff.)”, *Journal of Biblical Literature* 79 (1960).
- ROHDE, E., *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Fondo de Cultura Económica, México 1948.
- ROLDÁN HERVÁS, J.M., *Historia de Roma*, I: *La República Romana*, (Historia. Serie Mayor), Cátedra, Madrid 2007<sup>6</sup>.
- ROLOFF, J., *Hechos de los Apóstoles*, Cristiandad, Madrid 1984.
- ROSIK, M., “The Greek Motif of the Cyclical Journey in the Gospel of Luke”, *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism* 5 (2008).
- ROTHSCHILD, C.K., *Luke-Acts and the Rhetoric of History. An Investigation of Early Christian Historiography*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/175), Mohr Siebeck, Tubinga 2004.
- SCHEFFLER, E.H., “Emmaus: A Historical Perspective (Lk 24:13-35)”, *Neotestamentica* 23 (1989).
- SCHENKE, L., *La comunidad primitiva. Historia y teología*, (Biblioteca de Estudios Bíblicos 88), Sígueme, Salamanca 1999.
- SCHOTTROFF, W., “זָכַר Recordar”, en E. Jenni y C. Westermann (ed.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, I, Cristiandad, Madrid 1978.
- SCHRENK, G., “διαλογισμός”, en G. Kittel, G. Friedrich y G.W. Bromiley (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, II, Eerdmans, Grand Rapids 1964.
- SCHUBERT, P., “The Structure and Significance of Luke 24”, en *Neutestamentliche Studien für Rudolph Bultmann*, Alfred Topelmann, Berlin 1954.
- SCHÜRER, E., *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús. 175 a.C.–135 d.C.*, II, G. Vermes, F. Millar, M. Black y P. Vermes (ed.), Cristiandad, Madrid 1985.

- SCOTT, J.M., *Geography in Early Judaism and Christianity. The Book of Jubilees*, (Society for New Testament Studies. Monograph Series 113), Cambridge University P., Cambridge-Nueva York 2002.
- SICRE, J.L., *El evangelio de Lucas. Una imagen distinta de Jesús*, (Estudios Bíblicos 80), Verbo Divino, Estella 2021.
- SOUSA CORREIA, J.A., *A hospitalidade na construção da identidade cristã. Uma leitura de Lc 24,13-35 en chave narrativa*, Universidade Católica, Lisboa 2014.
- STERLING, G., “*Mors Philosophi: The Death of Jesus in Luke*”, *Harvard Theological Review* 94 (2001).
- TALBERT, CH.H., “*The Place of the Resurrection in the Theology of Luke*”, en *Reading Luke-Acts in its Mediterranean Milieu*, (Supplements to Novum Testamentum 107), Brill, Leiden-Boston 2003.
- TANNEHILL, R.C. *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation*, I: *The Gospel according to Luke*, Fortress P., Filadelfia 1986.
- , *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation*, II: *The Acts of the Apostles*, Fortress P., Mineápolis 1990.
- THEISSEN, G. – MERZ, A., *El Jesús histórico. Manual*, (Biblioteca de Estudios Bíblicos 100), Sigueme, Salamanca 2000<sup>2</sup>.
- TROFTGTUBEN, T.M., “*The Ending of Luke Revisited*”, *Journal of Biblical Literature* 140 (2021).
- VERMEULE, E., *La muerte en la poesía y en el arte de Grecia*, Fondo de Cultura Económica, México 1984.
- VERNANT, J.P., *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Paidós, Barcelona 2001.
- VILATTE, S., *L’insularité dans la pensée grecque*, (Centre de Recherches d’Histoire Ancienne 106), Annales Littéraires de l’Université de Besançon-Les Belles Lettres, Paris 1991.
- VÍLCHEZ, J., *Nueva Biblia Española. Narraciones, III: Tobías y Judit*, Verbo Divino, Estella 2000.
- WHITAKER, M., *Is Jesus Athene or Odysseus? Investigating the Unrecognisability and Metamorphosis of Jesus in his Post-Resurrection Appearances*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/500), Mohr Siebeck, Tubinga 2019.
- WRIGHT, N.T., *La resurrección del Hijo de Dios. Los orígenes cristianos y la cuestión de Dios*, Verbo Divino, Estella 2008.
- YORK, J.O., *The Last shall be First. The Rhetoric of Reversal in Luke*, (Journal of the Study of the New Testament 46), Sheffield Academic P., Sheffield 1991.

