

# O caminho do reconhecimento e do anúncio Lc 24,13-35 em perspectiva cristológica

JOÃO ALBERTO SOUSA CORREIA

## Introdução

Lc 24, 13-35, o episódio dos discípulos de Emaús, é uma das páginas mais belas da Escritura e, do ponto de vista teológico, uma das mais densas<sup>1</sup>. De facto, o texto em questão regista uma beleza literária surpreendente e uma concentração de conteúdos teológicos difícil de superar por qualquer outro texto bíblico. Estas e outras razões conferem-lhe um constante interesse e actualidade<sup>2</sup>.

Pretendemos, com este estudo, fazer emergir do texto a sua notável riqueza cristológica. Partimos assim ao encontro do que, neste particular, o autor quis dizer aos seus leitores, para deste modo se compreender o que o presente texto diz hoje às comunidades cristãs.

Tal, porém, não é viável sem um estudo sistemático e profundo que abarque o texto em si mesmo (delimitação, crítica textual, género literá-

---

1. Talvez por isso mesmo é um texto muito estudado. A apresentação e resumo dos principais estudos realizados até 1982 pode encontrar-se em J. DUPONT, «Les disciples d'Emmaüs», in *LD*, 112 (1982), pp. 167-195 (artigo publicado na íntegra em J. DUPONT, *Études sur les évangiles synoptiques*, II, ed. Leuven University Press, Leuven 1985, pp. 1153-1181). Depois de 1982, muitos outros estudos foram surgindo e continuam a surgir acerca deste texto.

2. «Le récit des pèlerins d'Emmaüs est celui d'un passage qui va de l'immédiateté de la rencontre pascale à la condition actuelle du chrétien» (C. PERROT, «Emmaüs ou la rencontre du Seigneur [Lc 24, 13-35]», in *AA. VV.*, *La Pâque du Christ, mystère de salut*, ed. Cerf, Paris 1982, p. 165).

rio, finalidade e estrutura), a sua especificidade e unicidade e ainda os expedientes literários que o caracterizam. Deixaremos a análise gramatical e sintática para o capítulo IV e a ela nos referiremos somente quando tal se justifique, tendo em vista uma melhor compreensão do texto<sup>3</sup>.

A procura da mensagem cristológica fará necessariamente emergir do texto outras vertentes: eclesiológica, doutrinal e sacramental-litúrgica. Não deixamos de, a seu tempo, as referir, pois todas orientam para Jesus Cristo ou d'Ele derivam e, por isso, estão, de algum modo, vinculadas à mensagem cristológica.

Uma coisa é evidente e por todos admitida: Lucas não pretende, neste texto, apresentar-nos dados históricos, mas uma interpretação teológica dos acontecimentos. É esta interpretação, na sua particular incidência cristológica, que, de seguida, procuramos aprofundar.

## I. Lc 24, 13-35 no seu contexto imediato

O capítulo 24 é um tríptico sobre a Ressurreição (1-12; 13-35; 36-53) no qual «a narrativa de Emaús é uma unidade de passagem [que] faz contemporaneamente de eixo no caminho penoso da narrativa de todo o capítulo»<sup>4</sup>. Pode ainda ser visto, na expressão de P. Schubert, como «uma conclusão literária e (...) clímax teológico»<sup>5</sup>.

As três unidades do capítulo 24 situam-se, do ponto de vista temporal, num único dia, o primeiro da semana (v. 1) e, do ponto de vista temático, apresentam uma evidente continuidade e progressão<sup>6</sup>. As palavras e

3. Porque não abordaremos a delicada questão da origem do relato, o leitor poderá encontrar algumas indicações sobre este assunto em B. PRETE, *Storia e teologia nel vangelo di Luca*, ed. Studio Teologico Domenicano, Bologna 1973, pp. 154-159 (o mesmo estudo foi publicado in IDEM, *L'opera di Luca. Contenuti e prospettive*, ed. Elle di Ci, Torino 1986, pp. 307-323); J. SCHMITT, «Le récit de la résurrection dans l'évangile de Luc. Étude de critique littéraire», in *RevScRel*, 25 (1951), pp. 235-237; e particularmente em R. J. DILLON, *From Eye-witnesses to Ministers of the Word*, ed. Biblical Institute Press, Rome 1978, pp. 82-111.

4. G. GHIBERTI, *a. c.*, pp. 159-160.

5. P. SCHUBERT, *a. c.*, p. 166. Mais adiante, o autor reafirma a ideia: «from Luke's theological point of view the stories of the empty tomb, of the Emmaus and Jerusalem appearances, because of their climactic significance (both literary and theological) were especially effective as settings for his proof-from-prophecy theology» (p. 176).

6. Do ponto de vista narrativo, não podemos esquecer que há entre estas unidades, como a seu tempo referiremos, algumas incongruências que assinalam uma certa descontinuidade narrativa.

ideias dos vv. 13-35 remetem-nos necessariamente para as outras partes do capítulo 24 que, enquanto contexto próximo, é o lugar privilegiado da sua compreensão.

Todas as unidades falam de aparições: a aparição de «dois homens» (v. 4) e as aparições de Jesus (vv. 15.34.36). A aparição aos discípulos de Emaús é, na sequência narrativa, a segunda aparição de Jesus ressuscitado<sup>7</sup>, pois a primeira teria sido a Pedro, conforme se conclui do v. 34. A aparição do caminho de Emaús encontra-se precisamente no meio do capítulo. Esta centralidade realça a sua importância, dado que completa a mensagem da aparição dos anjos e prepara a aparição de Jesus aos Onze.

Todas as aparições começam com uma pergunta dirigida aos destinatários (vv. 5.17.38) que espelha uma estrutura literária semelhante e uma comum pedagogia. Esta, contudo, revela-se mais evidente nos vv. 13-35, dadas as suas características e finalidade.

As aparições em questão têm um carácter progressivo: do que dizem os «dois homens» (v. 6) passa-se ao que Jesus diz e faz (vv. 26.36-46). Têm ainda finalidades diversas: os vv. 1-12 fazem partir uma mensagem de vida daquele que era o lugar emblemático da morte, o sepulcro; os vv. 13-35 preocupam-se em demonstrar que o reconhecimento de Jesus ressuscitado tem as suas instâncias privilegiadas e obedece a exigências concretas; os vv. 36-53 possuem uma finalidade simultaneamente apologética (vv. 39-40: a afirmação da corporeidade do Ressuscitado), didáctica (vv. 44-46: a instrução dos discípulos acerca da paixão, morte e ressurreição de Jesus, partindo das Escrituras) e missionária (v. 47: o anúncio do «arrependimento para a remissão dos pecados a todas as nações, a começar por Jerusalém»).

A Palavra ocupa um lugar de relevo nas três unidades: as palavras de Jesus (vv. 6-8); as palavras da Escritura (vv. 25-27); as palavras de Jesus e as da Escritura (v. 44). É a palavra que provoca a recordação das mulheres (v. 8); dos discípulos de Emaús, na abertura dos olhos-reconhecimento (v. 31); dos Onze e dos que estavam com eles, na abertura da mente (v. 45). É tal a sua força que não pode ser descurada e, por isso, provoca ainda o anúncio e o testemunho (vv. 9.35.48-49).

A paixão, morte e ressurreição de Jesus são vistas como realização das Escrituras: remetem para os anúncios que delas fez o próprio Jesus (v. 7); *ἔδει* evoca o que, segundo o plano divino, *devia* acontecer para que se cumprissem as Escrituras (v. 26); a realização escriturística é

7. Veja-se tudo quanto a propósito se dirá no capítulo V. 5 sobre a precedência petrina em relação à ressurreição, como consequência da sua precedência em relação à fé.

expressa, no v. 44, pelo verbo «cumprir-se» (πληρώω), habitual para descrever esta ideia.

As aparições provocam em todos os casos uma reacção: temor (vv. 5 e 36); admiração (vv. 12 e 41); alegria (vv. 32, 41 e 52). O v. 32 deverá ser lido à luz dos versículos 41 e 52: «arder o coração» é, deste modo, sinónimo da «grande alegria» referida nos vv. 41 e 52.

O género de aparição parece depender dos destinatários e da sua importância ou precedência em relação aos fundamentos da fé pascal: às mulheres aparecem anjos (vv. 1-12); aos discípulos de Emaús Jesus invisível aos olhos (vv. 13-35); aos que estavam em Jerusalém aparece Jesus afirmando a sua corporeidade. É esta importância que ajuda a compreender o facto de Jesus ressuscitado ter aparecido, em primeiro lugar, a Pedro (v.34). Tendo a primazia em relação à fé em Jesus como Cristo, Filho de Deus (Lc 9, 20), devia tê-la também em relação à ressurreição, fundamento da fé. Além disso, quando se trata de dar testemunho da ressurreição de Jesus, falam, em primeiro lugar, os Onze e só depois os restantes (vv. 34-35). Uma vez mais Lucas mostra respeitar as precedências.

Jerusalém é referida, em todos os casos, como o lugar de onde todos partem e onde todos retornam (o verbo ὑποστρέφω encontra-se nas três partes: vv. 9, 33 e 52)<sup>8</sup>. Nas duas primeiras unidades, as mulheres e os discípulos de Emaús dão conta dos acontecimentos aos Onze, porque eles são os depositários da fé.

A incredulidade parece ser a razão das sucessivas e cada vez mais evidentes aparições: à incredulidade dos Onze (v. 11) segue-se a dos discípulos de Emaús (v. 25) e a de todos a quem Jesus apareceu em Jerusalém (v. 41). No primeiro e segundo casos, é Jesus quem constata a incredulidade e em todos eles, é também Jesus quem suscita a fé e vence a incredulidade.

A abertura dos olhos (24, 31) deverá, como veremos, ser entendida à luz da abertura da mente (Lc 24, 45; At 16, 14): os olhos reconhecem quando o coração/mente foi transformado e consegue compreender as Escrituras que dão sentido aos acontecimentos. De uma forma e de outra, Jesus faz com que os destinatários das suas aparições vençam a falta de esperança, o desalento e a incredulidade. Só assim O poderão reconhecer ressuscitado entre eles. Por outras palavras, o Ressuscitado é simultaneamente o Ressuscitante.

Há, porém, a registar uma diferença significativa entre a segunda e a terceira unidades: os vv. 13-35 seguem o percurso que vai da explicação

8. O caminho (ὁδός), mencionado somente na segunda unidade, está suposto em todas elas.

das Escrituras ao reconhecimento, ao passo que os vv. 36-53 seguem o percurso inverso (do reconhecimento à explicação das Escrituras). Apesar desta diferença, ambas as unidades sublinham que a explicação das Escrituras e o reconhecimento, independentemente da ordem em que aparecem, são complementares.

## II. O texto de LC 24, 13-35<sup>9</sup>

### 1. Delimitação do texto

A perícopa 24, 13-15 é, pelas razões que em seguida expomos, uma unidade literária delimitada no seu contexto, sem deixar de estar em continuidade temática com as secções precedente e seguinte<sup>10</sup>.

Do ponto de vista da apresentação do conteúdo, é de notar que, apesar da continuidade do argumento (vv. 5 e 23: Jesus está vivo), muda a forma de o tratar, pois é introduzido um dado novo: a aparição do Ressuscitado. O *ausente* (v. 6) faz-se veladamente *presente* (v. 15).

Por seu turno, também o v. 36 assinala o começo de uma nova cena narrativa: Jesus aparece aos Onze e seus companheiros. O texto ainda

9. Há autores que preferem estabelecer a divisão no versículo 33: cf. R. MEYNET, *Il vangelo secondo Luca. Analisi retorica*, ed. Dehoniane, Roma 1994, p. 677, onde o autor afirma que os vv. 33b a 35 fazem parte da secção seguinte, dado que aparecem aqui novos personagens e um novo lugar; J.-N. ALETTI, «Luc 24, 13-33. Signes, accomplissement et temps», in *RechScRel* 75 (1987), pp. 305-320; IDEM, *L'arte di raccontare Gesù Cristo*, ed. Queriniana, Brescia 1991, pp. 157-164.

Não podemos, contudo, deixar de referir que os discípulos de Emaús são o sujeito do v. 35. Isso leva-nos a concluir que, apesar da ruptura do v. 34, os vv. 34 e 35 fazem parte desta unidade literária. A isto, dever-se-ão acrescentar os factores de delimitação textual presentes no v. 36, que de seguida referiremos.

A maioria dos autores defende que esta unidade termina no v. 35. Assim o sugerem também as mais importantes traduções modernas da Bíblia (CEI, TOB, BJ).

10. A continuidade é assegurada:

- *por Jesus ressuscitado*: ausente do sepulcro (v. 6), Ele faz-se companheiro de viagem (v. 15); em Emaús (v. 29), parte o pão (v. 30) e, quando é reconhecido, torna-se invisível (v. 31); finalmente, aparece em Jerusalém (vv. 36-53);
- *pela sequência temporal*: ὄρθρου βαθέως (24, 1); ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ (24, 13); πρὸς ἑσπέραν ἐστὶν καὶ κέκλιεν ἤδη ἡ ἡμέρα (24, 29); αὐτῇ τῇ ὥρᾳ (24, 33). Todas estas indicações temporais se situam num único dia, o primeiro da semana (24, 1).

Preferimos chamar-lhe continuidade temática e não narrativa porque, como teremos oportunidade de referir, registam-se entre as unidades literárias dos vv. 1-12; 13-35 e 36-53 algumas incongruências narrativas.

não havia referido uma manifestação explícita do Ressuscitado. Fá-lo agora, afirmando a sua corporeidade (vv. 39-40.43).

São, porém, os critérios de ordem linguístico-gramatical, actorial e espaço-temporal a referir em seguida que permitem sustentar a delimitação textual por nós proposta <sup>11</sup>.

*Critérios linguístico-gramaticais:* καὶ ἰδοῦ (v. 13) <sup>12</sup> e δέ (v. 36). Se o καί, porque copulativa, é sinal de unidade, o καὶ ἰδοῦ é, neste como noutros casos, um sinal linguístico importante para a delimitação porque assinala um novo começo, na medida em que chama a atenção do leitor para uma nova e significativa fase da narrativa <sup>13</sup>.

No v. 36, ταῦτα e αὐτῶν λαλοῦντων fazem ligação com a temática e personagens do versículo anterior. Porém, a partícula adversativa δέ (v. 36) estabelece um contraste e uma ruptura nítida com os factos antes narrados, dando início a um novo momento narrativo.

*Critério actorial:* em 24, 1-12, os personagens eram as mulheres <sup>14</sup>; os dois homens <sup>15</sup> (vv. 4b e 5b-7); os Onze (v. 9) e Pedro (v. 12). Em 24, 13-33.35 <sup>16</sup>, os personagens passam a ser os dois discípulos <sup>17</sup> e Jesus. Os dois discípulos aparecem mencionados explicitamente pela última vez no v. 35. Daí em diante, integrados no grupo, passam ao anonimato.

Jesus, invisível desde o v. 31 (ἄφαντος ἐγένετο), faz-se presente e torna-se protagonista da unidade literária 24, 36-53.

11. Seguindo o método da análise retórica, poderíamos ser levados a concluir que existe entre os vv. 13 e 33 uma *inclusão* (Ἰερουσαλήμ), moldura de toda a narração e, portanto, indicador claro de delimitação textual. Sendo importante em Lc-Act, quanto à estrutura e ao conteúdo, Ἰερουσαλήμ não é aqui, em nosso entender, um factor de delimitação textual, pois a divisão no v. 33, como vimos na nota 9, não respeita o critério dos personagens e os indicadores linguísticos do v. 36, pelo que são mais os problemas que levanta do que os que resolve.

12. Esta expressão aparece no Evangelho de Lucas 25 vezes. É um hebraísmo que traduz [וְיַדְבֵּר] (cf. F. BLASS-A. DEBRUNNER, *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, ed. Paideia, Brescia 1982, § 442, 5a).

13. Por vezes, o καὶ ἰδοῦ serve somente para chamar a atenção do leitor sobre um facto digno de relevo (cf. Lc 1, 20; 24, 4).

14. As mulheres, de que o v. 10 precisa o nome, aparecem pela primeira vez em 23, 55 e são o sujeito implícito de muitas das acções narradas em 24, 1-10.

15. Ainda que as suas vestes o deixem supôr (v. 4), só no v. 23 se diz tartar-se de anjos.

16. O sujeito do v. 34 é diverso: «os Onze e quantos estavam com eles», referidos explicitamente no v. 33.

17. O antecedente de δύο ἐξ αὐτῶν será o v. 9 (τοῖς ἑνδεκα καὶ πᾶσιν τοῖς λοιποῖς): os «dois deles» pertenceriam ao grupo dos discípulos indicados com πᾶσιν τοῖς λοιποῖς.

*Critério espaço-temporal:* do sepulcro (vv. 1-9.12) e de Jerusalém (vv. 10-11)<sup>18</sup>, passa-se ao caminho de Emaús (vv. 13-27). O termo *óδος* aparece apenas no v. 32, mas os verbos de movimento *ἦσαν πορευόμενοι* (v. 13), *ἐγγίσας* e *συνεπορεύετο* (v. 15) pressupõem e exigem o caminho.

No v. 33, inverte-se o percurso: a acção passa de Emaús para Jerusalém (*ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλήμ*). Aí se desenvolve a acção seguinte.

A expressão temporal *ὄρθρου βαθέως* (24, 1) situa a acção no começo do primeiro dia da semana (*τῇ δὲ μίᾳ σαββάτων*). É certo que a locução *ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ* (24, 13) não precisa o momento do dia em que tal aconteceu, mas se atendermos a que, entre o regresso das mulheres e o facto aqui narrado, Pedro foi ao sepulcro (v. 12) e, terminada a caminhada, já era noite (v. 29), a acção contada teria ocorrido na tarde desse dia.

Do ponto de vista da precisção temporal, a expressão *αὐτῇ τῇ ὥρᾳ* (v. 33) sublinha somente a imediatez da acção. Os acontecimentos, todavia, pressupõem uma sequência temporal e o caminho entre Emaús e Jerusalém requeria tempo para ser percorrido. Por isso, seria já noite quando os discípulos chegaram a Jerusalém e se encontraram com os «Onze e os que estavam com eles» (v. 33).

A transição dos vv. 1-12 para os vv. 13-35 regista uma incongruência narrativa: o v. 12 fala especificamente de Pedro<sup>19</sup> e não dos discípulos. Além desta, há ainda entre estas unidades literárias, sob o aspecto narrativo, mais duas incongruências. A primeira ocorre no v. 24: *τινες τῶν σὺν ἡμῖν* não encontra correspondência nos relatos precedentes, porque, além das mulheres, apenas Pedro havia ido ao sepulcro (v. 12)<sup>20</sup>. A segunda, no v. 34: os «Onze e os que estavam com eles» afirmam com toda a certeza (*ὄντως*) a ressurreição de Jesus e a sua aparição a Pedro. Porém, na secção anterior (vv. 1-12), diz-se claramente que os apóstolos não só não acreditaram no anúncio feito pelas mulheres, como julgaram sem sentido (*λῆρος*) as suas palavras. Mais, o v. 12 diz somente

18. Aí se encontravam reunidos os apóstolos, como se conclui pelo v. 33.

19. Todos os verbos deste versículo estão no singular e têm Pedro como sujeito.

20. Jo 20, 3-10 é, entre os relatos da ressurreição, o único que nos dá conta de uma ida de dois (Simão Pedro e «o outro discípulo») ao sepulcro. Teriam tido os autores do terceiro e quarto evangelhos acesso independente à mesma tradição? J. N. SANDERS, «Those whom Jesus loved (John XI.5)», in *NTS*, 1 (1954), pp. 29-41, constata que há «conexões e correspondências entre o terceiro e o quarto evangelho» (p. 35), adianta a hipótese de uma «fonte comum» (p. 36) e sustenta que os dois evangelistas «tiveram acesso independente à tradição» (p. 39). Não é fácil, porém, encontrar as razões desta incongruência narrativa.

que Pedro viu o sepulcro vazio, mas não refere a aparição a Pedro mencionada no v. 34.

Entre os vv. 35 e 36, a transição é feita de forma muito discreta: «enquanto *eles* diziam estas coisas, Jesus colocou-se no meio deles...». O particípio sublinha a contemporaneidade da acção e tem como sujeito todos os que ali se encontravam <sup>21</sup>. Os dois discípulos, que haviam sido os protagonistas nos vv. 32-33 e 35, quase sem se notar, no v. 36, deixam de o ser. Sob o aspecto narrativo, uma incongruência é visível entre o v. 34 (certeza da ressurreição com base no que tinham escutado) e os vv. 37, 38 e 41 (dúvidas acerca da ressurreição motivadas pelo que viam).

Lc 24, 36 poder-se-ia perfeitamente ligar a 24, 11. Podemos, por isso, afirmar que os vv. 13-35 constituem, sob o prisma narrativo, um texto independente que Lucas aqui inseriu da melhor forma possível.

Apesar da forte ligação temática de todo o capítulo 24, os vv. 13-35 mostram ser, pelos motivos até agora expostos, uma unidade ou segmento literário bastante bem delimitado e individualizado no seu contexto.

## 2. Crítica textual

As diferenças entre os manuscritos que apresentam o texto de Lc 24, 13-35 resumem-se, com algumas excepções, a pequenos aspectos pouco significativos: tempos verbais diversos; verbos diferentes, mas do mesmo campo semântico; duas versões distintas de uma mesma palavra <sup>22</sup>; uso da forma perifrástica em vez da construção simples; acrescentos ou omissões. No geral, as lições textuais são sempre testemunhadas pelo maior número de manuscritos e pelos que oferecem maior credibilidade.

As variantes que nos parecem mais relevantes encontram-se nos vv. 13, 17, 26 e 31. Pela sua importância, dado que interferem no sentido do texto, analisá-las-emos com algum detalhe.

V. 13. a) Algumas versões (syr<sup>S.C</sup> et ° D e) fazem iniciar este versículo com καὶ ἐφανερώθη δυσίv. No plano da crítica externa, é de notar a escassez e o pouco valor das fontes, assim como a suspeita de que seja

21. Ο αὐτῶν do v. 36 poderia, à primeira vista, referir-se somente aos dois discípulos, dada a sua proximidade com o v. 35, em que ο αὐτοί se refere inequivocamente a eles. Todavia, pensamos que a sequência dos vv. 36-49 exige que se refira ao grupo dos destinatários da aparição de Jesus, no qual estavam integrados os dois discípulos.

22. Cf. o v. 19: são numerosos os manuscritos que usam Ναζωραίου em vez de Ναζαρη-voû. A crítica interna não ajuda, pois Lucas usa ambas as fórmulas (cf. 18, 38 e 4, 34 respectivamente).

um acrescento posterior, pois antecipa o que o leitor é levado a concluir no decorrer do texto. Pensamos que estas versões espelham uma harmonização com as aparições de Jesus ressuscitado dos outros evangelistas<sup>23</sup>.

No plano da crítica interna, registre-se que Lucas não usa nunca o verbo φανερώω (manifestar-se) nos relatos das aparições do Ressuscitado.

b) A distância entre Jerusalém e Emaús: ἐξήκοντα (sessenta) ou ἑκατὸν ἐξήκοντα (cento e sessenta)?

\* ἐξήκοντα está presente num significativo número de testemunhos provenientes de todas as categorias ou famílias de textos.

\* ἑκατὸν ἐξήκοντα é testemunhada também por diversas famílias de textos, maiúsculos e minúsculos, porém de menor valor.

No âmbito da crítica externa, é evidente que a primeira lição é mais testemunhada. Além disso, é mais credível que a segunda. No plano da crítica interna, também a primeira é mais plausível, pois, a admitir a lição ἑκατὸν ἐξήκοντα, seria impossível conciliar num único dia todos os acontecimentos narrados em Lc 24.

Apesar de a segunda ser a *lectio difficilior*, pensamos que, pelas razões apontadas, é de preferir a primeira<sup>24</sup>.

V. 17: certas versões (A<sup>C</sup>, W, Θ, Ψ, f<sup>1.13</sup>, 33) apresentam a forma verbal ἔστε em vez de ἐστάθησαν, o que muda o sentido: seria Jesus a constatar a tristeza dos discípulos e não o narrador a dar conta dela.

Esta versão não é muito credível em virtude dos manuscritos e da lógica do texto. Depois da pergunta, não é lógico que Jesus faça uma constatação. Ele espera antes uma resposta, que será dada no v. 18. Ἐστάθησαν exprime melhor a observação do narrador. É, por isso, preferível.

V. 26: o φ<sup>75</sup> usa o termo βασιλείαν em vez de δόξαν. Apesar do crédito que este manuscrito merece, os restantes empregam o termo δόξαν. Mais, Lucas não usa nunca o substantivo βασιλεία ou o verbo βασιλέω nos textos da ressurreição, o mesmo não acontecendo com δόξα e δοξάζω. Por isso, a lição mais credível será δόξαν e não βασιλείαν.

23. Marcos 16, 12.14 usa este mesmo verbo e forma verbal (aoristo passivo) para falar da aparição do ressuscitado. Jo 21, 1 usa também o verbo φανερώω, mas no aoristo activo.

24. Para um estudo mais profundo desta questão, quer ao nível da *Crítica Textus* quer ao nível da *Arqueologia*, veja-se J.-M. GUILLAUME, *Luc interprète des anciennes traditions sur la resurrection de Jésus*, ed. Gabalda et C. ie, Paris 1979, pp. 96-109.

V. 31: os manuscritos D, c, e apresentam a versão λαβόντων δὲ αὐτῶν τὸν ἄρτον ἀπ' αὐτοῦ ἠνοιγήσαν οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν («os seus olhos abriram-se quando receberam o pão»). Esta variante não é digna de crédito, nem pelo manuscrito em questão, nem pelo contexto (cf. v. 35).

### 3. Género literário, finalidade e estrutura

Os exegetas não são unânimes quanto ao género literário deste texto<sup>25</sup>. A Ehrhardt define-o como uma «epifania»<sup>26</sup> e X. León Dufour diz tratar-se de um «esquema de reconhecimento»<sup>27</sup>. J. Dupont, comparando-o com outros textos<sup>28</sup>, afirma que «este relato pertence a um género totalmente diferente»<sup>29</sup>, «um género bem determinado: a história comovente ou edificante»<sup>30</sup>.

Nós, porém, contamos que qualquer uma destas definições contempla apenas um aspecto (ou uma parte dos aspectos) de entre os muitos presentes neste texto. Pensamos, por isso, ser este um género complexo, fruto da intercepção de géneros diversos e, portanto, de difícil definição. Sem entrar nos estreitos e precisos limites de uma definição, podemos afirmar que a tónica do relato é essencialmente a instrução querigmática «in via» que prepara os discípulos para a compreensão do mistério da morte e ressurreição de Jesus e que aponta a «fracção do pão» como o espaço privilegiado para o reconhecimento da presença e acção do Ressuscitado.

A finalidade e a estrutura, realidades indissociáveis em Lc 24, 13-35, poderão ajudar a compreender melhor quanto se acaba de afirmar. Procuramos, por conseguinte, determinar a primeira para, posteriormente, esboçar a segunda, admitindo não se tratar de uma tarefa fácil, visto que o presente texto possui preocupações várias correspondendo a objectivos diversos.

25. Cf. J.-M. GUILLAUME, *o. c.*, pp. 90-92, que apresenta de forma sintética o problema e as tentativas de resposta dos diversos exegetas.

26. Cf. A. EHRHARDT, «The Disciples of Emmaüs», in *NTS*, 10 (1963-1964), pp. 184-185.

27. X. LÉON-DUFOUR, *Ressurrección de Jesus e mensaje pascual*, ed. Sígueme, Salamanca 1978<sup>3</sup>, p. 227.

28. J. DUPONT, «Le repas d'Emmaüs», in *Lumière et Vie*, n.º 31 (1957), pp. 77-83.

29. *Ibid.*, p. 79.

30. *Ibid.*, p. 82.

Em primeiro lugar, deve dizer-se que, apesar de apontar aos que não viram Jesus ressuscitado o caminho para o encontrar, este relato de aparição não tem finalidade apologética. Por outras palavras, não se preocupa com provar a veracidade histórica da ressurreição nem a realidade física do corpo do ressuscitado<sup>31</sup>.

Em segundo lugar, convém precisar que se distinguem habitualmente duas espécies de aparições do Ressuscitado: as de *reconhecimento* (cf. Lc 24, 13-35.36-49; Jo 20, 14-18.24-29) e as de *mandato* (cf. Mt 28, 16-20; Mc 16, 14-18; Jo 20, 19-23; 21, 1-17)<sup>32</sup>. Lc 24, 13-35, pensamos, situa-se entre a primeira espécie de aparições<sup>33</sup>: o texto dá-nos conta de um reconhecimento do Ressuscitado, mas não de um mandato seu.

31. Referindo-se a Lc 24, 13-35, J. Dupont afirma: «De toute évidence, ce récit n'a pas été composé pour prouver quelque chose. Il ne répond pas à une intention apologétique, au désir de montrer le bien-fondé de la foi chrétienne» («Le repas d'Emmaüs», p. 81). Cf. também B. PRETE, *o. c.*, p. 160.

32. B. Prete defende uma terceira espécie de aparições do Ressuscitado: as didácticas ou de instrução, das quais esta constituiria um exemplo paradigmático. Consequentemente, defende que a finalidade primária desta aparição é didáctica: «per noi il testo di Luca che narra il fatto di Emmaus intende essere il racconto diffuso ed illustrativo di un'apparizione di ammaestramento, cioè di un'apparizione che manifesta l'attività didattica di Cristo risorto» (*o. c.*, p. 162). Mais adiante, afirma ainda: «da parte nostra pensiamo che il riconoscimento di Gesù glorioso è sì un aspetto caratteristico del racconto, ma aspetto derivato e secondario, non già primario e prevalente. L'apparizione di Emmaus è un'apparizione didattica, la quale si conclude ovviamente con il riconoscimento di Cristo, cioè con la fede nella sua risurrezione» (p. 166).

Nós, porém, pensamos que a aparição, enquanto tal, tem como primeira finalidade o reconhecimento: «il ne suffit pas que Jésus soit là; il faut encore qu'on le reconnaisse. Tout l'accent est mis sur le moment pathétique de la reconnaissance de Jésus par ceux qui l'aiment» (J. DUPONT, «Le repas d'Emmaüs», p. 81). De facto, o ensinamento de Jesus não teria produzido os efeitos que produziu se os discípulos O não tivessem reconhecido. O ensinamento está, em nosso entender, em função do reconhecimento que se torna possível somente após a actividade didáctica de Jesus.

O relato da aparição tem, por sua vez, para a(s) comunidade(s) a que se dirige uma clara finalidade didáctica: o autor procura apontar aos cristãos o caminho ideal para o reconhecimento de Jesus ressuscitado. Contudo, o reconhecimento de Jesus vivo e glorioso é sempre a sua finalidade principal.

33. É visível a afinidade entre a história da aparição de Jesus aos discípulos de Emaús e a aparição de Jesus a Maria Madalena (Jo 20, 11-18), como referem e analisam J. DUPONT, «Le repas d'Emmaüs», pp. 81-82 e R. LEANY, «The Resurrection Narratives in Luke (XXIV. 12-53)», in *NTS*, 2 (1956), p. 111.

O facto de o situarmos entre esta espécie de aparições do Ressuscitado, não quer dizer que o reconhecimento esgote a mensagem mais ampla e profunda contida neste texto que, nos momentos oportunos, não deixamos de referir.

Por conseguinte, o critério do reconhecimento de Jesus ressuscitado na «fracção do pão», finalidade da aparição de Jesus e da respectiva narração, permite-nos esboçar a seguinte estrutura:

- A - *A viagem do não reconhecimento*: desilusão e falta de fé (vv. 13-27);
- B - *O reconhecimento pela «fracção do pão»*: fé e anúncio (vv. 28-35)<sup>34</sup>.

Naquela que podemos apelidar de uma estrutura em *crescendo*, a primeira parte fundamenta-se nos motivos literários e teológicos *caminho-viagem* e *não reconhecimento* (v. 16). A segunda baseia-se no motivo literário e teológico do reconhecimento mediante a «fracção do pão» (vv. 30-31)<sup>35</sup>.

A própria estrutura do texto está ao serviço do reconhecimento final e a temática do reconhecimento é o núcleo à volta do qual gravita todo o texto e a estrutura que lhe dá corpo. A «fracção do pão» ocupa um lugar de particular relevo na medida em que está ao serviço deste mesmo reconhecimento.

- 
34. Do ponto de vista literário, a primeira parte é dominada pelo diálogo entre Jesus e os discípulos e pelas afirmações de Jesus, ao passo que a segunda é dominada pelo que Jesus faz. Cada uma das partes manifesta ter uma forte ligação interna, visível em certas «palavras-gancho» que são elementos importantes na textura da trama narrativa.
35. Há, neste texto, um conjunto de correspondências textuais e temáticas (paralelas e antitéticas) que levaram muitos autores, nalguns casos forçando os textos, a estabelecer uma estrutura de inclusão ou construção de tipo quiástico: cf. M.-E. BOISMARD, *Synopse des quatre évangiles en français*, II, Paris 1972, p. 447; X. LÉON-DUFOUR, *o. c.*, pp. 228-229; SŒUR JEANNE D'ARC, «Un grand jeu d'inclusions dans 'les pèlerins d'Emmaüs'», in *NRT*, 99 (1977), pp. 62-76; R. MEYNET, «Comment établir un chiasme à propos des 'pèlerins d'Emmaüs'», in *NRT*, 100 (1978), pp. 233-249.

Apesar das muitas correspondências válidas, pensamos que todas estas tentativas espelham mais a preocupação em aplicar ao texto uma estrutura que, à primeira vista, parece ter, do que em evidenciar uma estrutura subjacente ao próprio texto. As correspondências textuais e temáticas permitem-nos concluir que A e B não são duas partes justapostas, mas intrinsecamente unidas: a primeira orienta-se para a segunda e esta está articulada com a primeira.

### III. Lc 24, 13-35: texto típico de Lucas<sup>36</sup>

Este texto não é apenas uma composição exclusiva de Lucas, mas também tipicamente sua. Pretendemos, neste capítulo, demonstrar esta afirmação através da análise do vocabulário e sinais de composição, dos motivos literários e do texto paralelo Act 8, 26-40.

#### 1. Vocabulário e sinais de composição<sup>37</sup>

Do ponto de vista filológico, o texto em questão apresenta elementos típicos e não típicos<sup>38</sup> de Lucas. Eis alguns termos ou expressões que ocorrem somente em Lc-Act: *ὁμιλέω* (Lc 24, 14.15; Act 20, 11; 24, 26); *ἐναντίον* (Lc 1, 6; 20, 26; 24, 19; Act 7, 10; 8, 32); *ἀλλά γε...* *ἄγει* (v. 21), em sentido impessoal; *ἐξήστησαν* (v. 22), em sentido transitivo; *ἀνόητος* e *βραδύς* (v. 25), aplicados ao coração/mente; *παραβιάζομαι* (Lc 24, 29; Act 16, 15); *ἐσπέρα* (Lc 4, 3; 24, 29; 28, 23); *κλίνω*, aplicado ao dia (Lc 9, 12; 24, 29); *κατακλίνω* (Lc 7, 36; 9, 14.15; 14, 8; 24, 30).

Além destes, há outros que aparecem de forma quase exclusiva ou maioritária em Lc-Act: *παροικέω* (Lc 24, 18; Hb 11, 9); *ὀπτασία* (Lc 1, 22; 24, 23; Act 26, 19; 2Cor 12, 1); *διανοίγω* (Mc 7, 34; Lc 2, 23; 24.31.32.45;

36. Exceptuando Mc 16, 12-13 (final deuteroacanónico), onde a alusão a esta aparição tem tanto de incerto como de implícito, a ausência de paralelos sinópticos corrobora esta ideia. Mc 16, 12-13 será um resumo tardio de Lc 24, 13-35 (cf. J. DUPONT, «Le repas d'Emmaüs», p. 83).

37. Para mais pormenores sobre o assunto, cf. J.-M. GUILLAUME, *o. c.*, pp. 69-75, que oferece uma análise exaustiva do vocabulário de Lc 24, 13-35. Apesar de nem sempre concordarmos com as conclusões que dela tira, a análise não deixa de ser válida e útil.

38. «Les vocables non caractéristiques de Luc semblent refléter plutôt une bonne connaissance de la langue grecque qu'un emprunt à une tradition.

Certaines expressions sont des hapax du Nouveau Testament. Elles servent à donner plus de vivacité et de variété au récit» (J.-M. GUILLAUME, *o. c.*, p. 71).

Muitas das palavras e expressões de Lucas testemunham a influência que sobre ele exerceu o estilo e o vocabulário dos LXX (R. LEANY, *a. c.*, p. 110: «the whole section Luke XXIV. [12], 13-53 is a treasury of Luke's septuagintal style and vocabulary»): *ἐγγίσας συνεπορεύετο* (v. 15); *ἀντιβάλλω* (v. 17; 2Mc 11, 13); *ἀποκριθεὶς ... εἶπεν* (v. 18), traduzindo o hebraico *וַיִּשָׁאֵל* (Gn 18, 9); *ἄνθρωπος προφήτης* (v. 19); *ἐναντίον τοῦ θεοῦ καὶ πάντος τοῦ λαοῦ* (v. 19); *λυτρόομαι* (v. 21); *βραδύς τῆ καρδία* (v. 25); *προσποιέομαι* (v. 28; Jo 19, 14, com significado diverso); *προς εσπέραν* (v. 29); *ἀναστάντες* (v. 33); *ἄθροίζω* (v. 33); *πρός + acus.* depois de um *verbum dicendi* (vv. 17, 18, 25, 32).

Act 7, 56; 16, 14; 17, 3); e ὑποστρέφω (29 x em Lc e Act; Gal 1, 17; Hb 7, 1; 2Pd 2, 21)<sup>39</sup>.

São *hapax legomena* no NT: o verbo ἀντιβάλλω (v. 17); o adjetivo ὀρθριναί (v. 22); e o verbo προσποιέομαι (v. 29). O adjetivo ἄφαντος (v. 31), por sua vez, é um *hapax legomena* não só no NT, mas em toda a Escritura.

Os elementos típicos e não típicos de Lucas manifestam a sua arte de compôr e reelaborar com cunho pessoal os dados colhidos nas fontes, de forma a dar ao seu relato um estilo próprio, visível em certas expressões ou formas de construir de que apontamos, em seguida, alguns exemplos:

- a junção dos verbos ὁμιλέω e συζητέω (v. 15) evoca Act 9, 29, onde uma construção semelhante tem Paulo como sujeito: ἐλάλει τε καὶ συνεζήτηει πρὸς τοὺς Ἑλληνιστάς;
- a expressão redundante de sabor semítico ἀνὴρ προφήτης<sup>40</sup> (v. 19) liga-se, do ponto de vista linguístico, a ἀνθρώπων ἀμαρτωλῶν (Lc 24, 7);
- a expressão ἐναντίον τοῦ θεοῦ καὶ παντὸς λαοῦ (Lc 24, 19) é usada parcialmente em Lc 1, 6 (ἐναντίον τοῦ θεοῦ) e 20, 26 (ἐναντίον τοῦ λαοῦ). A sua variante ἐναντι é também típica de Lucas (Lc 1, 8; Act 8, 21);
- a designação οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες (v. 20) evoca Lc 23, 13 (τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ τοὺς ἄρχοντας)<sup>41</sup> e manifesta o gosto de Lucas pelas expressões compostas por dois elementos (expressões duplas);
- o adjetivo ὀρθριναί aplicado às mulheres (v. 22) evoca Lc 24, 1, que refere terem elas ido ao sepulcro ὀρθρου βαθέως;

39. O verbo composto διερμηνεύω aparece em Lc 24, 27, Act 9, 36, e 1 Cor 12, 30; 14, 5.13.27. Como se pode ver, com maior incidência neste último. O verbo λυτρόομαι aparece 3x no NT (Lc 24, 21; Tt 2, 12; 1Pd 1, 18).

40. Act 2, 22 usa ἀνὴρ como aposto de Jesus Nazareno e Act 7, 22, referindo-se a Moisés, não usa nem ἀνὴρ nem προφήτης, mas ἦν δὲ δυνατὸς ἐν λόγοις καὶ ἔργοις αὐτοῦ.

41. Em Lc 23, 35, o substantivo ἄρχοντες, como indica o confronto com os textos paralelos Mc 15, 31 e Mt 27, 41, parece designar os sumo-sacerdotes, os escribas e os anciãos. Ao usar os dois substantivos (24, 20), Lc pretende distinguir os chefes religiosos (οἱ ἀρχιερεῖς) dos políticos (οἱ ἄρχοντες). Não nos parece sustentável, porque não devidamente fundada, a opinião de B. Prete, segundo o qual, com o primeiro (ἀρχιερεῖς) Lucas dirige-se ao mundo judaico e, com o segundo (ἄρχοντες), ao mundo grego (cf. B. PRETE, *o. c.*, p. 150).

- a ressurreição de Jesus é indicada com a fórmula habitual do anúncio em Lucas: οἱ (os anjos) λέγουσιν αὐτὸν ζῆν (v. 23) retoma o particípio ζῶντα de Lc 24, 5b. Lucas é o único evangelista a usar o verbo ζάω nos anúncios da ressurreição;
- o verbo διερμηνεύω evoca uma temática muito cara a Lucas: Jesus «abriu» aos discípulos as Escrituras (v. 32). Somente Lc 24, 45 afirma que Jesus glorioso «abriu» aos discípulos a compreensão do sentido das Escrituras (τότε διήνοιξεν αὐτῶν τὸν νοῦν τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς);
- o uso do verbo παραβιάζομαι ocorre em Lc 24, 29 e Act 16, 15 com o mesmo significado: convidar de forma insistente alguém para que aceite a hospitalidade oferecida;
- μένω (Lc 24, 29) e μένω σύν não se encontram senão em Lc 1, 56;
- a forma nominal κλάσις τοῦ ἄρτου (Lc 24, 35; Act 2, 42); e a forma verbal κλάσειν τὸν ἄρτον (Lc 24, 30; Act 2, 46) são típicas de Lc-Act.

Se o vocabulário e o estilo são indícios importantes para se afirmar que este texto é típico de Lucas, a análise dos procedimentos literários de composição leva-nos a concluir que o seu autor é um narrador muito atento à arte de compôr. São disso sinal as «palavras-gancho»<sup>42</sup> e as repetições de palavras e expressões<sup>43</sup>.

O vocabulário e os sinais de composição mostram que este é um texto típico de Lucas. Os motivos literários, por sua vez, ajudam a reforçar esta afirmação.

## 2. Motivos literários

A narração de Emaús apresenta uma série de motivos literários colocados pelo autor ao serviço da mensagem que tinha em mente transmitir: «apesar de a aparição de Emaús poder prestar-se a uma exposição

42. Chamamos «palavras-gancho» («mot-crochet», em francês) a uma palavra que aparece repetida logo a seguir à sua primeira ocorrência, dando consistência à trama narrativa. São as linhas com que se cosem os diversos momentos narrativos, permitindo a sequência narrativa (e. g., o verbo ὀμιλέω repete-se nos vv. 14 e 15 e o verbo μένω no v. 29).

43. Veja-se, entre muitas outras, a repetição da palavra Ἰηρουσαλήμ, no v. 13 e no v. 33; da expressão πρὸς ἀλλήλους, no v. 24 e no v. 32; da expressão ἐπὶ τὸ μνημεῖον, no v. 22 e 24; e do substantivo γραφή, no v. 27 e no v. 32.

imaginativa e descritiva, o evangelista soube expô-la com linguagem elevada, não descritiva, e teologicamente apurada; ao narrá-la, Lucas não procura descrever-lhe as modalidades, nem o desenvolvimento, mas antes assinalar o seu sentido e conteúdo doutrinal»<sup>44</sup>.

Até a linguagem descritiva parece ter finalidade teológica, como acontece na frase «o próprio Jesus aproximando-se caminhou com eles» (v. 15). Mais do que realçar as circunstâncias, Lucas pretende realçar o facto em si mesmo: Jesus caminha com os discípulos fazendo-se companheiro de viagem. Da mesma forma, o v. 28 («ele fez menção de seguir em frente») indica que Jesus e os discípulos não tinham a mesma meta, porque não partilhavam os mesmos horizontes e motivações.

Também o aspecto dialógico do relato, as perguntas retóricas e as constatações em discurso directo (vv. 18 e 32) manifestam a intenção do autor em, não só narrar um acontecimento, mas, mediante certos motivos literários, transmitir uma mensagem e cativar o interesse do leitor.

### 2.1. *Dois*<sup>45</sup> personagens

O motivo dos dois personagens<sup>46</sup> é frequente em Lc-Act. No evangelho, João Baptista envia *dois* dos seus discípulos a colher informações sobre Jesus (7, 18); a transfiguração é testemunhada por Moisés e Elias (9, 30); Jesus designa os seus discípulos e envia-os *dois a dois* (10, 1); envia *dois* dos discípulos a fim de trazer um jumento para a sua entrada messiânica em Jerusalém (19, 29); no dia dos Ázimos, envia Pedro e João a preparar a Páscoa (22, 8); *dois* malfeitores são condenados com Jesus (23, 32); e *dois* anjos, na manhã da Ressurreição, testemunham que ele está vivo (24, 4).

Em algumas parábolas o número *dois* assume um relevo especial. A mais significativa é a do pai misericordioso (15, 11-32): os *dois* filhos são destinatários da misericórdia paterna.

44. B. PRETE, *o. c.*, pp. 151-152.

45. *Dois* é, aliás, um numeral muito usado por Lc-Act e em circunstâncias muito diversas: túnicas, barcos, devedores, peixes, denários, filhos, discípulos, malfeitores, etc.

46. A importância de serem dois personagens é ainda mais realçada quando está em jogo o testemunho. Veja-se, citando apenas dois casos, o relevo que é atribuído a Simeão e Ana (Lc 2, 22-38), testemunhas do AT que proclamam ser Jesus salvação e luz para todos os povos; e a Moisés e Elias (Lc 9, 30), também eles do AT, que preanunciam os acontecimentos da paixão, morte e ressurreição de Jesus.

Lc 21, 13 e o texto paralelo Lc 12, 11-12 chamam aos discípulos «testemunhas». O livro dos Actos chama aos apóstolos «testemunhas de Jesus» (1, 8), sendo o mesmo título atribuído a Paulo (26, 16).

No livro dos Actos, *dois* homens tetemunham a ascensão de Jesus ao céu (1, 10) e *dois* são os enviados em missão apostólica (9, 38; 19, 29; 15, 27; 19, 22). Tal faz legitimamente supôr que a credibilidade destas missões também depende do número dos enviados.

Neste caso (Lc 24, 13), como nos outros, Lucas parece fazer referência ao número mínimo de pessoas exigido pela lei hebraica para tornar um testemunho juridicamente válido: duas, pelo menos (cf. Dt 17, 6; 19, 15).

Não sendo um caso jurídico, o acontecimento de Emaús é, pelos seus conteúdos e apresentação, paradigmático para a comunidade eclesial, porque nele aparecem plasmados a fé pascal e os caminhos para a ela aceder. Tendo vivido o acontecimento, os discípulos anunciam-no à comunidade (v. 35). A credibilidade do seu anúncio depende também do facto de serem *dois* e não um só.

## 2.2. Caminho-viagem

O caminho-viagem é um motivo literário frequente em Lc-Act<sup>47</sup>. Situando nele os acontecimentos que dão corpo e forma à trama narrativa, Lucas faz dele um dos enquadramentos literários privilegiados da narração.

Frequente é também o motivo literário, e simultaneamente teológico, de Jesus que caminha com os homens constatando, no caminho, as faltas de fé e de esperança, só ultrapassáveis pela sua acção.

É com este motivo que Lucas começa e termina o seu evangelho (cf. 2, 41-52 e 24, 13-35). Além disso, a viagem de Jesus para Jerusalém (9, 5-19, 44) é, no terceiro evangelho, um motivo literário central.

Para Lucas, o caminho (ὁδός) é o lugar onde Jesus se revela ensinando e realizando sinais e prodígios (9, 57; 13, 22.33; 17, 11; 18, 35; 19, 36). Aí Jesus opera a conversão dos que o seguem ou invocam a sua acção. Porém, após os factos da sua vida terrena, o caminho assume, com a ressurreição, o seu particular significado de lugar de ensino e de revelação, como se depreende de Lc 24, 13-35 e particularmente do livro dos Actos<sup>48</sup>.

Jesus, que antes da morte fizera caminho com os homens, quando ressuscitado, continua a caminhar com eles. O caminho, motivo lite-

47. Tal se conclui da frequência com que os termos ὁδός e πορεύομαι aparecem em Lc-Act e do uso deste motivo literário em momentos importantes de um e de outro.

48. É interessante notar que o livro dos Actos situa a conversão do eunuco etíope (8, 26-40) e de Saulo (9, 1-19) no caminho-viagem de Jerusalém para Gaza e Damasco respectivamente. Além disso, designa frequentemente a comunidade cristã com o termo «caminho», como veremos em IV. 1.

rário privilegiado de Lucas, é o enquadramento onde o terceiro evangelista situa esta aparição do ressuscitado. É no caminho-viagem da vida dos homens que Jesus continua a manifestar-se vivo e glorioso e, como tal, presente e actuante no seio da humanidade.

### 2.3. *Os olhos e o reconhecimento*

A temática dos olhos que vêem mas não reconhecem ou que, reconhecendo, deixam de ver, é, em Lc 24, 13-35, não só relevante, como também estruturante <sup>49</sup> e, do ponto de vista teológico, particularmente significativa: «o ressuscitado pertence a um mundo novo no qual os olhos dos homens nada podem vislumbrar» <sup>50</sup>.

No âmbito de Lc 24, a ideia do não reconhecimento reaparece no v. 37: «pensavam ver um fantasma». Os olhos do corpo têm a finalidade de ver, mas o reconhecimento daquilo que vêem não depende deles.

Ainda no capítulo 24, ao tema dos abertura dos olhos corresponde a «abertura da mente» com a finalidade (τοῦ + infinito) de compreender as Escrituras (v. 45), ideia já evocada nos vv. 27 e 32. A expressão do v. 45 é retomada de modo semelhante em Act 16, 14: «o Senhor abriu o coração» de Lídia para acolher os ensinamentos de Paulo.

É a abertura da «mente» ou do «coração» pelas Escrituras que torna possível, em Lc 24, o «reconhecimento» nas palavras ou gestos de Jesus.

Finalmente, é relevante o trocadilho que, além de expediente dramático, é também motivo teológico: Jesus visível não é reconhecido (afirmação da limitação ou incapacidade dos olhos) e, quando reconhecido, torna-se invisível (afirmação da transcendência do Ressuscitado e importância da Palavra e da Eucaristia para a Ele aceder). Jesus torna-se invisível (v. 31) porque entrou na glória (v. 26), mas é reconhecível para quem, com Ele e por Ele, percorre os caminhos que possibilitam o seu reconhecimento: as Escrituras e a «fracção do pão» (Eucaristia).

### 2.4. *Descrição psicológica e dramática*

A subtileza da observação psicológica e o efeito dramático são duas das características redaccionais de Lucas visíveis neste texto. Por elas, o autor atribui às situações uma forte carga emocional e faz com que o lei-

49. Veja-se a estrutura binária (A, B) apoiada nestas duas temáticas, que, em II. 3., indicamos.

50. B. PRETE, *o. c.*, p. 153. Mc 16, 12, referindo-se provavelmente ao mesmo facto, apresenta uma expressão mais «mítica»: «manifestou-se com uma outra forma».

tor reviva, em *crescendo* dramático, os acontecimentos e as reacções mais profundas dos personagens. Lucas demonstra ser possuidor de uma extraordinária habilidade narrativa e de um conhecimento apurado das reacções psicológicas do ser humano<sup>51</sup>.

Além de, pela dramaticidade do relato, despertar a curiosidade do leitor, Lucas faz com que o próprio leitor entre em cena e, por comunhão de sentimentos, tome também parte na acção<sup>52</sup>.

Além disso, o diálogo (vv. 17 e 27) e as simulações (vv. 17, 19 e 28) manifestam a apurada pedagogia de Jesus e ajudam a tornar o relato mais vivo. São recursos literários que Lucas usa para fazer compreender ao leitor o estado de alma dos personagens e as matizes dos acontecimentos, tal como o alcance das afirmações.

Assim, depois de referir que «os seus olhos estavam impedidos de o reconhecer» (v. 16), Lucas dá-nos conta da *desolação* dos discípulos, radicada no contraste de dois factos: por um lado, a ideia que tinham de Jesus (v. 19) e a *esperança*<sup>53</sup> nele depositada (v. 21); por outro, os acontecimentos trágicos desses dias (v. 20)<sup>54</sup>. Eis porque, à pergunta de Jesus<sup>55</sup>, eles pararam tristes (v. 17). O adjectivo *σχυθρωποί* não apenas refere o aspecto exterior, mas exprime também o sentimento de desolação, fruto de uma esperança perdida.

- 
51. «Le sens de la psychologie du lecteur s'accompagne chez Luc d'un intérêt très vif pour la psychologie des personages qu'il met en scène. C'est là, on le sait, un des traits caractéristiques de son évangile» (J. DUPONT, «Les pèlerins d'Emmaüs [Luc, XXIV, 13-35]», in AA. VV., *Miscellanea Biblica B. Ubach*, Montserrat 1953, p. 365. O mesmo artigo foi publicado integralmente em J. DUPONT, *Études sur les évangiles synoptiques*, II, pp. 1128-1152).
  52. «Guidé par un sens littéraire très sûr, Luc a su mettre en valeur les données qui lui étaient fournies: composition du récit extrêmement habile, tirant des situations tout leur effet dramatique; notations psychologiques qui animent l'action et permettent au lecteur de partager plus facilement les sentiments des acteurs» (J. DUPONT, «Les pèlerins d'Emmaüs...», p. 367).
  53. A temática da esperança é específica de Lucas. Cinco vezes (3 no Evangelho e 2 em Actos) ele utiliza o verbo *ἐλπίζω* e sete (todas em Actos) o substantivo *ἐλπίς*. Quer o verbo quer o substantivo estão ausentes em Marcos. Mateus utiliza o verbo uma única vez, numa citação do AT (12, 21, citando Is 42, 4).
  54. O contraste é reforçado, do ponto de vista gramatical, pelo pronome *ἡμεῖς* com valor enfático, mas também antitético (cf. F. BLASS-A. DEBRUNNER, *o. c.*, § 277, 1) e ainda pela adversativa *δέ*.
  55. Com esta pergunta, Jesus não só se introduz no diálogo, como cria a possibilidade de esclarecer os discípulos acerca do argumento sobre o qual «conversavam e discutiam» (v. 15).

Falando dos acontecimentos daquela manhã, os discípulos indicam o efeito psicológico que o anúncio das mulheres neles suscitou: *perturbação* interior. Ἐξέστησαν ἡμᾶς (v. 22) refere um sentimento interior e não encontra paralelo nos outros evangelhos da Ressurreição.

É de notar ainda a *hospitalidade*<sup>56</sup> dos discípulos em relação a Jesus: μείνον μεθ' ἡμῶν (v. 28). Na realidade, este convite parece exprimir mais do que um simples sentimento de hospitalidade. Depois de tudo o que se passou, a insistência<sup>57</sup> com que os discípulos fazem o convite parece fazer supôr o estado de *insegurança* e *ansiedade* em que se encontravam. O companheiro de viagem e intérprete das Escrituras é para eles o único que transmite alguma tranquilidade e esperança. }

Finalmente, no v. 32, são os próprios discípulos que dão conta do seu estado de alma, quando, no caminho, Jesus lhes explicava as Escrituras: ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν. «Arder o coração» é uma expressão forte que exprime a alegria<sup>58</sup> e a transformação interior provocada por uma palavra ou acontecimento. Tal reacção ajuda ainda a compreender o extraordinário *afecto* que os discípulos nutriam por Jesus.

Concluindo, com este episódio, «Lucas não quer somente instruir, procura também comover. O episódio dos peregrinos de Emaús testemunha um talento literário consumado. O relato está cheio de vida, de subtileza psicológica. Os efeitos são habilmente dirigidos. Na sua simplicidade despojada, a redacção atinge, deste modo, um grau de emoção contida que perturba o leitor. É com uma grande sensibilidade que o evangelista introduz a mensagem pascal nos corações. Vive-se ao mesmo tempo que se aprende»<sup>59</sup>.

## 2.5. Os dois níveis da narrativa

No decurso da leitura deste texto, facilmente nos deparamos com dois níveis diversos: o dos discípulos que não sabem que Jesus está vivo e caminha com eles e o do leitor a quem o narrador forneceu de antemão

56. A hospitalidade ou comensalidade é um tema frequente em Lucas (Lc 2, 7; 5, 29; 7, 36-50; 9, 58; 10, 38-42; 11, 37; 14, 1 ss.15-24; 19, 1-10; 22, 11; Act 1, 4; 2, 42.46; 10, 41; 16, 15.34; 20, 7; 27, 35; 28, 34).

57. A insistência é aqui expressa pelo verbo παραβιάζομαι.

58. A importância dada à alegria é uma das características de Lucas (cf., entre outros, Lc 2, 10; 8, 13; 10, 17; 24, 41.52; Act 8, 8; 12, 14; 13, 52; 15, 3).

59. J. DUPONT, «Les pèlerins d'Emmaüs...», p. 371. Como já vimos, segundo J. Dupont, este texto tem um género bem determinado: «l'histoire émouvante, ou édifiante» («Le repas d'Emmaüs», p. 82) e tem uma finalidade religiosa concreta: a edificação. Sobre o género literário e a(s) finalidade(s), veja-se quanto afirmámos em II. 3.

todas estas informações. Podemos efectivamente falar, em termos narrativos, de privilégio do leitor.

De facto, o leitor sabe, já desde o início do capítulo 24, que Jesus está vivo. Se, pelo v. 3, é levado a colocar essa hipótese, ela é confirmada pelos anjos, no v. 5: «por que procurais entre os mortos aquele que vive?» Mas o leitor não sabe apenas isto, sabe também que é Jesus quem acompanha os dois discípulos (v. 15). Estes, porém, não o sabem, porque «os seus olhos estavam impedidos de o reconhecer» (v. 16). Para os discípulos, o companheiro de viagem é um estrangeiro (παροικεῖς), mais, é o único (μόνος) estrangeiro de Jerusalém a não saber o que lá se passou (v. 18). São estas informações que, fornecidas de antemão pelo narrador, situam o leitor a um outro nível: ele sabe bastante mais que os personagens em questão.

Porém, no v. 27, esvai-se o privilégio do leitor para dar lugar àquele a que se poderá chamar o privilégio dos actores: da explicação/interpretação que Jesus faz das Escrituras eles sabem agora muito mais que o leitor, a quem, numa única frase, é dada, de modo sumário, toda a informação: «e, partindo de Moisés e de todos os profetas, explicou-lhes em todas as Escrituras o que a ele dizia respeito» (v. 27). É esta interpretação das Escrituras que constitui a mais valia dos discípulos e lhes faz arder o coração (v. 32). O leitor terá que ler o livro dos Actos dos Apóstolos para, por intermédio dos discípulos, ter acesso a esta lição de exegese<sup>60</sup>.

Os dois níveis caminham em paralelo, numa tensão evidente (*suspense*), quase até ao fim do relato. Só no v. 31, a tensão desaparece pela confluência dos dois níveis num só: «os seus olhos abriram-se e reconheceram-no». Do ponto de vista da economia narrativa, este é o momento da ἀναγνώρισις<sup>61</sup>, elemento essencial do drama e clímax ou «centro dramático de todo o episódio»<sup>62</sup>.

60. Cf. J.-N. ALLETI, *L'arte di raccontare Gesù Cristo*, p. 163.

61. «Termine greco derivante dalla *Poetica* di Aristotele (VI,13 - 1350a, 33-34) e che significa 'riconoscimento'; scioglimento di certi racconti dove avviene un passaggio al (ri)conoscimento, un passaggio dall'ignoranza alla conoscenza» (J. L. SKA, «Glossario», in H. SIMIAN-YOFRE (a cura di), *Metodologia dell'Antico Testamento*, ed. Dehoniane, Bologna 1997, p. 223).

62. C. H. DODD, «The Appearances of the Risen Christ. An Essay in Form-Criticism of the Gospels», in D. E. NINEHAM, *Studies in the Gospels. Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, Oxford 1957, p. 14. A posição de C. H. Dodd é corroborada por P. Schubert: «as regards the appearance at Emmaus, no stress is laid on the significance of the appearance itself. The accent lies on the 'recognition scene' in Jesus' blessing, breaking and giving of the bread (v. 31)» («The Structure and Significance of Luke 24», in AA. VV., *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultman*, ed. Alfred Töpelmann, Berlin 1954, p. 172).

O procedimento literário de um relato em dois níveis é frequente na obra de Lucas<sup>63</sup>: «a narrativa toma um duplo caminho, sobre duas cenas separadas que se ignoram quase inteiramente, e as circunstâncias (...) fazem que, num terceiro momento, esta dupla intriga venha a cruzar-se e a desenlaçar-se maravilhosamente no encontro»<sup>64</sup>.

Este e outros expedientes literários supõem da parte do narrador um agudo sentido de intriga: pela dinâmica dramática do relato, Lucas atrai a atenção e a curiosidade do leitor.

### 3. Act 8, 26-40: texto paralelo de Lucas

A comparação de Lc 24, 13-35 com Act 8, 26-40, um trecho que narra o baptismo do oficial etíope<sup>65</sup> pelo diácono Filipe, ajuda também a compreender que o episódio dos discípulos de Emaús é um texto típico de Lucas. Há efectivamente entre estes dois textos um paralelismo notável do ponto de vista das ideias e da própria estrutura<sup>66</sup>.

Do paralelismo resultam as seguintes correspondências:

- a importância dada à temática do caminho-viagem (ὁδός): a acção começa (καὶ ἰδοὺ) e desenvolve-se, em parte (Lc) e no todo (Act), no caminho que de Jerusalém (ἀπὸ Ἱερουσαλήμ) segue para (εἰς) Emaús e Gaza respectivamente.
- Jesus aproxima-se e caminha com os discípulos de Emaús (Lc 24, 15: συν[επορεύετο] αὐτοῖς); também Filipe se aproxima e prossegue viagem com o eunuco etíope (Act 8, 30-31: σὺν αὐτῷ).

63. Cf. Lc 1, 5-45; 2, 22-38; e Act 10, 1-48; 8, 26-40; 9, 1-22.

64. B. STANDAERT, «L'art de composer dans l'œuvre de Luc», in AA. VV., *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 70e anniversaire*, ed. Cerf, Paris 1985, p. 332. B. Standaert chama a Lucas «l'évangéliste de la rencontre» (*Ibid.*, p. 334).

65. Εὐνοῦχος será muito provavelmente um título oficial e não a afirmação de uma realidade física.

66. Sobre este assunto, veja-se D. MINGUEZ, «Hechos 8, 25-40. Análisis estructural del relato», in *Bib*, 57 (1976), pp. 168-191 que propõe para Act 8, 25-40 uma estrutura quiástica e a pertinente crítica de R. F. O'TOOLE, «Philip and the Ethiopian Eunuch (Acts VIII 25-40)», in *JSNT*, 17 (1983), pp. 25-34, colocando em relevo a importância do baptismo, sem a qual não se pode estabelecer para este texto uma estrutura válida.

Para uma apresentação sinótica dos dois textos (Lc 24, 13-35 e Act 8, 26-40), veja-se J.-M. GUILLAUME, *o. c.*, pp. 80-81; J. DUPONT, «Les pèlerins d'Emmaüs...», pp. 13-14; e E. CHARPENTIER, «L'officier éthiopien (Ac 8, 26-40) et les disciples d'Emmaüs (Lc 24, 13-35)», in AA. VV., *La Pâque du Christ, mystère de salut*, p. 198.

- Jesus interroga os dois discípulos (Lc 24, 17) e, à sua pergunta, eles respondem com outra (v. 18); Filipe interroga o eunuco (Act 8, 30) e ele também responde com outra pergunta (v. 31).
- Jesus explica a sua morte e ressurreição como cumprimento das Escrituras, referindo o que nelas a si mesmo dizia respeito (Lc 24, 25-27: *καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ Μωϋσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν διερμήνευσεν αὐτοῖς ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ ἑαυτοῦ*); também Filipe, partindo de Is 53, 7-8 (na versão dos LXX), explica o que a Jesus diz respeito (Act 8, 35: *καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς γραφῆς ταύτης εὐηγγέλισατο αὐτῷ τὸν Ἰησοῦν*)<sup>67</sup>.
- As Escrituras não são um fim em si mesmas, mas ponto de partida e meio que conduz à «fracção do pão» (Luc) e ao baptismo (Act).
- Os discípulos viam Jesus, mas não O reconheciam (Lc 24, 16); o oficial etíope lia Is 53, 7-8 (LXX), mas não compreendia (Act 8, 31.34).
- Jesus «parte o pão» (Lc 24, 30.35) e Filipe baptiza o eunuco etíope (Act 8, 38); a «fracção do pão» (Eucaristia) e o baptismo são realizados respectivamente por um e outro dos textos<sup>68</sup>;
- Após a «fracção do pão», Jesus desaparece, torna-se invisível (Lc 24, 31); após o baptismo do eunuco, Filipe desaparece, arrebatado pelo Espírito do Senhor (Act 8, 39);
- Depois de terem reconhecido o Ressuscitado, os discípulos, com o coração transformado (Lc 24, 32), retomaram o caminho (Lc 24, 33); também o eunuco retomou o caminho, cheio de alegria (Act 8, 39).

A diferença mais significativa situa-se ao nível da finalidade: Lc 24, 13-35 aponta para a «fracção do pão» (Eucaristia) como ocasião de reconhecimento de Jesus ressuscitado; Act 8, 26-40 afirma o baptismo como resultado do anúncio e reconhecimento de Jesus.

67. Quer os dois discípulos quer o eunuco etíope manifestam ignorância das Escrituras. O AT é, em ambos os casos, interpretado em função de Cristo.

68. Um e outro aparecem no fim dos respectivos textos, após o percurso exegético das Escrituras que desvenda o mistério do Messias (Lc)-Jesus (Act).

Além disso, deve referir-se que o reconhecimento do eunuco precede o baptismo, ao passo que o reconhecimento dos discípulos de Emaús segue a «fracção do pão»<sup>69</sup>.

Com objectivos diversos, quer um quer outro têm a mesma preocupação: indicar a forma preferencial de encontrar Jesus ressuscitado àqueles que O procuram.

Concluimos com J. Dupont: «Lucas, que escreveu os dois relatos e os selou com o seu cunho, revela aqui um modo de narrar que lhe é próprio. Não foi nas fontes que ele encontrou o esquema dos seus relatos; construiu-os ele próprio»<sup>70</sup>.

A análise do vocabulário e sinais de composição, dos motivos literários e de Act 8, 26-40, enquanto texto paralelo, mostram, de forma evidente, que Lc 24, 13-35 é específico de Lucas, na medida em que espelha a sua forma de usar a língua e a sua arte de narrador atento aos pormenores da escrita e à finalidade da história contada. Neste texto, Lucas revela a sua qualidade superior de mestre da arte literária.

É assim que Lucas consegue transmitir ao leitor, com uma vivacidade ímpar, uma grande variedade de conteúdos doutrinários.

No capítulo seguinte, pela exegese do texto, procuramos compreender essencialmente o alcance cristológico deste relato em que Jesus e a sua missão ocupam um lugar de particular relevo.

#### IV. A Cristologia de Lc 24, 13-35

Tudo quanto até agora dissemos revela-se indispensável para a compreensão efectiva da mensagem que, com este texto, Lucas quer transmitir às comunidades cristãs a que se dirige.

Pelo estudo de Lc 24, 13-35, pretendemos aprofundar, em perspectiva cristológica, o alcance das grandes temáticas que o texto evoca: caminho-viagem; visão e reconhecimento; realização das Escrituras; «fracção do pão»; querigma e precedência de Pedro; e títulos cristológicos.

69. A estas diferenças juntar-se-ão outras menos significativas: a diferente situação religiosa dos discípulos e do oficial etíope, provavelmente prosélito; o ponto de partida diverso de Lucas (os acontecimentos recentes) e dos Actos (a Escritura); e, finalmente, o modo diverso como o Ressuscitado continua a revelar o sentido das Escrituras, não já por si mesmo, como em Lucas, mas, mediante a sua Igreja, representada pelo diácono Filipe (Actos).

70. J. DUPONT, «Les pèlerins d'Emmaüs...», p. 362.

A especificidade deste texto é ainda realçada pelo facto de ser o único, entre os relatos das aparições do Ressuscitado (Mt 28, 9-10.16-20; Mc 16, 14-18; Lc 24, 36-49; Jo 20, 11-18.19-23; 21, 1-23), que não inclui uma missão confiada por Jesus.

## 1. Caminho-viagem

Lucas situa o encontro de Jesus ressuscitado com dois dos seus discípulos no caminho-viagem de Jerusalém para Emaús. Exigido pela transcendência dos acontecimentos, o regresso a Jerusalém evidencia que, para os discípulos, a cidade santa é o lugar do anúncio pascal.

Ainda que os versículos iniciais não refiram explicitamente o caminho (ὁδός), a construção verbal ἦσαν πορευόμενοι (v. 13), os verbos (συν)πορεύομαι (vv. 15 e 28) e περιπατέω (v. 17), assim como as indicações locais do v. 13 (ἀπὸ Ἱερουσαλήμ εἰς κώμην) e do v. 28 (com o artigo anafórico: εἰς τὴν κώμην) evocam-no necessariamente<sup>71</sup>. Afirmando de forma implícita, só nos vv. 32 e 35 o caminho será mencionado explicitamente (ἐν τῇ ὁδῷ).

A temática caminho-viagem tem em Lc-Act uma significativa importância estrutural e teológica. De facto, é com ela que Lucas começa e termina o seu evangelho: aos doze anos, Jesus vai a Jerusalém (2, 41-52); após a ressurreição, Jesus caminha com os discípulos (24, 13-35)<sup>72</sup>. Além disso, a viagem de Jesus para Jerusalém (9, 51-19, 44)<sup>73</sup> é, segundo G. Segalla, uma grande unidade literária e o centro do terceiro evangelho<sup>74</sup>.

O caminho para Jerusalém é o lugar da revelação progressiva de Jesus. A cidade santa é não somente a meta do caminho-viagem de Jesus, mas também o lugar onde Ele exerce o seu ministério (19, 45 - 21, 38)<sup>75</sup>; é o cenário da sua paixão e morte (22, 1-23, 56) e ainda o lugar da sua revelação plena (24, 36-49).

Como facilmente se conclui, Jerusalém é para Lucas, mais que lugar geográfico, um lugar teológico: pelo mistério pascal de Jesus torna-se

71. ἦσαν πορευόμενοι (v. 13) e περιπατοῦτες (v. 17) podem traduzir-se respectivamente «iam a caminho» e «enquanto caminhais».

72. O paralelismo estrutural entre estas duas viagens e a dimensão teológica do termo ὁδός são evidenciados por L. LEGRAND, «Deux voyages: Lc 2, 41-50; 24, 13-33», in AA. VV., *À cause de l'évangile...*, pp. 409-429.

73. Ao contrário de Mt 21, 10 e Mc 11, 11, Lucas não refere explicitamente a entrada de Jesus em Jerusalém.

74. Cf. G. SEGALLA, *Evangelio e Vangeli*, ed. Dehoniane, Bologna, pp. 191-199. Segundo ele, os motivos πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ (9, 51; 17, 11), πορείαν ποιούμενος εἰς Ἱεροσόλυμα (13, 22) e ἀναβαίνων εἰς Ἱεροσόλυμα (19, 28) têm uma significativa importância estrutural.

75. A expulsão dos vendilhões do Templo (Lc 19, 45-46) é única acção que Jesus realiza. O seu ministério em Jerusalém é sobretudo didáctico.

possível o anúncio da conversão e do perdão dos pecados a todos os povos (24, 47).

Ainda que de forma menos clara, também o livro dos Actos atribui grande importância à cidade santa. É aí que a Igreja se expande (1, 12-5, 21), em conflito com as autoridades do Templo (4, 1-22; 5, 21b-33), e é perseguida (8, 1b-3).

A segunda etapa da expansão da Igreja para as regiões da Judeia e da Samaria (8, 1b - 11, 18)<sup>76</sup> e para Antioquia, em fase posterior (11, 19-26), parte precisamente de Jerusalém; o primeiro concílio (Act 15, 5-21), coração do livro dos Actos, realiza-se em Jerusalém; a cidade santa é ainda o ponto de chegada da segunda viagem de Paulo e o início e meta da terceira (18, 22-23 e 21, 17, respectivamente)<sup>77</sup>.

Como em Lucas, também em Actos Jerusalém, mais que um mero lugar geográfico, é um lugar teológico: aí começa e daí parte a expansão da Igreja e o anúncio da mensagem de Jesus a todos os povos ou, dito de outro jeito, daí parte o *caminho* do testemunho de Cristo (Act 1, 8).

O uso da palavra ὁδός para designar a comunidade cristã (Igreja) é, aliás, um aspecto característico do livro dos Actos<sup>78</sup>. O caminho é até, em 16, 17, colocado em relação directa com a revelação e conversão (8, 26. 36.39; 9, 17.27; 26, 13) e com a salvação (ὁδὸν σωτηρίας).

Do evangelho ressalta o já referido caminho-viagem de Jesus para Jerusalém (9, 51 - 19, 44), mas ainda a ocorrência de ὁδός como o lugar onde Jesus se revela ensinando e realizando sinais e prodígios<sup>79</sup>. Ao revelar-se, Jesus opera no caminho a conversão dos que o seguem ou são beneficiários da sua acção<sup>80</sup>. É, porém, após os factos da sua vida ter-

76. É nesta secção que o autor coloca a viagem e conversão do eunuco etíope (8, 26-40) e a vocação de Saulo (9, 1-19). Referimo-las pela importância que nelas assume a temática caminho-viagem.

77. É na terceira viagem que começa a desenhar-se para Paulo o pressentimento e a ameaça de morte (Act 20, 22; 21, 4.12-13; 25, 3), motivos análogos aos anúncios que, a caminho de Jerusalém, Jesus fizera da sua paixão e morte (Lc 12, 50; 17, 25; 18, 31-33).

Também o livro dos Actos usa o motivo literário frequente em Lucas: πορεύομαι εἰς Ἱερουσαλήμ ou outro semelhante (20, 22; 21, 4.12-13; 25, 3). Actos tem a preocupação de sublinhar as semelhanças entre Jesus e os seus mais directos seguidores, no que dizem e fazem e na morte a que são submetidos. Paulo e Estêvão são disso dois exemplos claros.

78. Cf. 9, 2; 18, 26; 19, 9.23; 22, 4; 24, 14.22.

79. Cf. 9, 57; 13, 22.33; 17, 11; 18, 35; 19, 36.

80. O alcance teológico de ὁδός, por vezes, não é assim tão evidente. Em muitas ocorrências, parece ter o simples significado de «caminho (percurso)» (cf. 8, 5; 9, 3; 10, 4.31.38; 12, 58).

rena que o caminho assume, com a ressurreição, um particular significado de lugar de ensino e de revelação (Lc 24, 32.35).

Da interpretação de Lc 24, 13-35 à luz de quanto até agora se disse sobre Jerusalém e o caminho a ela ligado, resultam algumas conclusões que nos ajudarão a compreender o motivo pelo qual o evangelista enquadrou este episódio num caminho com início em Jerusalém. Permitir-nos-ão ainda estas conclusões vislumbrar o sentido deste caminho: Jesus – que antes da morte fizera caminho com os homens, partilhando com eles a vida na multiplicidade dos seus aspectos e apontando-lhes o caminho para Deus – quando ressuscitado, continua a caminhar com a humanidade.

Porém, se, com a Páscoa, a situação de Jesus muda, muda também a sua forma de estar presente na história: Ele revela-se agora na comunidade, caminho que, pelas etapas da Palavra e da «fracção do pão», O torna presente e reconhecível para os cristãos.

A comunidade, enquanto caminho, será o lugar preferencial do encontro dos cristãos com Jesus que, por ela e nela, lhes vem ao encontro, continuando vivo e actuante na sua história.

## 2. Visão e reconhecimento

São duas as afirmações do texto a este respeito: os olhos dos discípulos estavam impedidos de reconhecer Jesus (v. 16: οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἐκρατοῦντο τοῦ μὴ ἐπιγνῶναι αὐτόν); quando se abrem e O reconhecem, Ele torna-se invisível (v. 31: αὐτῶν δὲ διηνοιχθησαν οἱ ὀφθαλμοὶ <sup>81</sup> καὶ ἐπέγνωσαν αὐτόν· καὶ αὐτὸς ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν). O trocadilho é evidente: os discípulos vêem Jesus, mas não O reconhecem; quando O reconhecem, deixam de O ver.

O facto de Jesus visível não ser reconhecido sublinha a limitação ou incapacidade dos olhos humanos para vislumbrar o divino; tornar-se invisível quando reconhecido acentua a transcendência do Ressuscitado e a importância da Palavra e da «fracção do pão» para a Ele aceder.

Os factos/efeitos são apontados, não assim as suas causas. Porém, o uso do passivo teológico (v. 16: ἐκρατοῦντο; v. 31: διηνοιχθησαν) parece

81. A semelhança entre esta expressão e Gn 3, 7 levou X. Tchévenot a fazer um estudo de tipo psicanalítico destes textos («Emmaüs, une nouvelle Genèse? Une lecture psychanalytique de Genèse 2-3 et Luc 24, 13-35», in *MScRel*, 37 [1980], pp. 3-18). Com base nesta semelhança, o autor considera Lc 24, 13-35 um relato de recriação (p. 3).

indicar que Deus é o sujeito de ambos <sup>82</sup> e, por isso, a causa de um e outro. O não reconhecimento é ainda provocado pela falta de esperança e consequente incredulidade de Cléopas e do seu companheiro.

Os motivos dos olhos «fechados» que se abrem e da passagem do não reconhecimento ao acto de reconhecer evocam, em Lucas, as ideias de trevas-luz e de cegueira-visão, tal como apontam para uma diferenciação entre o ver e o reconhecer <sup>83</sup>. É neste contexto que procuramos esclarecer o alcance teológico do reconhecimento.

A primeira referência à luz aparece em Lc 1, 78-79: «graças ao coração misericordioso do nosso Deus, que das alturas nos visita como o *sol nascente*, para *iluminar* os que jazem nas *trevas* e nas *sombras da morte*». Esta afirmação torna-se perceptível se tivermos em conta que, no AT, alguns dos títulos do Messias eram precisamente «estrela» (Nm 24, 17), «sol de justiça» (Ml 3, 20) e «luz» (Is 60, 1-3). É com este último termo que, aquando da apresentação no Templo, Simeão, em acção de graças a Deus, define Jesus: «os meus *olhos viram* a tua salvação (...), *luz* <sup>84</sup> para iluminar as nações» (Lc 2, 32).

No início do seu ministério, o próprio Jesus, citando Is 35, 5, diz ter sido enviado para *dar vista aos cegos* (Lc 4, 18), motivo que retoma posteriormente, em resposta aos discípulos de João (7, 22).

Jesus fala em parábolas para que os que o ouvem «*vejam sem ver*» (Lc 8, 10 [Is 6, 9]) <sup>85</sup> e é o mesmo Jesus quem sublinha que a finalidade da *luz é fazer ver* (8, 16-17).

82. Deus será o agente da passiva (sujeito lógico, mas não gramatical), em ambos os casos (Cf. W. L. LIEFELD, «Exegetical Notes. Luke 24: 13-35», in *Trinity Journal*, 2 [1981], pp. 224 e 228). O passivo divino ou teológico é usado também em Lc 19, 42 (ἐκρυβή) e em 9, 45, em relação à palavra. Lc 8, 10 não o usa, mas a mesma ideia parece estar-lhe subjacente, ao afirmar que os mistérios do reino são revelados a uns e escondidos a outros.

A fórmula verbal ἐγνώσθη do v. 35 sublinha a ideia de que Deus, mediante Jesus, é o autor do reconhecimento.

83. Estas temáticas são, aliás, uma constante em toda a Escritura. Frequentemente se distingue entre o ver, em sentido físico, e o reconhecer, em sentido espiritual, e se afirma que aqueles que conduzem a sua vida de acordo com a lei de Deus caminham na luz. Por motivos de espaço, limitamo-nos a Lc-Act, não deixando, contudo, de fazer referência a um texto relevante do AT: 2 Re 6, 17-20.

84. «Estabeleci-te como luz das nações» é o que, em Is 49, 6, Iahweh diz do seu Servo. Act 13, 47 afirma exactamente o mesmo de Paulo. Num e noutro caso, a luz aparece relacionada com a salvação.

85. Is 6, 9 é utilizado também por Paulo (Act 28, 27).

A cura do cego de Jericó (18, 35-43) teve como finalidade recuperar-lhe a vista, mas sobretudo suscitar-lhe a fé, para que ele não apenas visse, mas reconhecesse Jesus e O seguisse, glorificando a Deus.

Por último, Jesus lamenta-se sobre a cidade de Jerusalém, afirmando claramente que está *escondida a seus olhos* a mensagem da paz (19, 42).

No âmbito de Lc 24, à *abertura dos olhos* (v. 31) corresponde a abertura da «mente» (v. 45), ideia retomada por Act 16, 14. Em ambos os casos, o reconhecimento segue uma acção de Deus.

A luz e a visão são de tal modo indissociáveis que não é possível ver se não houver luz. Destes textos transparece a ideia de Deus como luz que possibilita a visão física e o reconhecimento, «visão» de fé.

Também o livro dos Actos relaciona o ver com a luz e distingue entre ver e reconhecer<sup>86</sup>. Na vocação de Paulo (Act 9, 1-19), a luz (v. 3) é um elemento importante da cristofania. Apesar disso, abertos os olhos, Paulo não vê nada (v. 7), motivo que ele próprio retoma em 13, 11 (τυφλὸς μὴ βλέπων). De facto, não basta ter os olhos abertos para ver e reconhecer, é necessário que eles não estejam impedidos de o fazer.

Act 26, 13.17-18.23, em que Paulo recorda a sua conversão, é, sob este ponto de vista, um texto importante, porque associa a abertura dos olhos à luz. Convertido, Paulo é enviado para «abrir os olhos» aos pagãos<sup>87</sup> a fim de que passem (τοῦ ἐπιστρέψαι) das trevas para a luz<sup>88</sup>.

O motivo da visão e reconhecimento pode ainda ser esclarecido por 2 Re 6, 17-20. A pedido de Eliseu, Deus abre os olhos do servo do profeta (וַיִּפְקַח יְהוָה אֶת־עֵינָי הַנֶּעֱמָר) que, assim, viu a protecção dispensada pelo Senhor a Eliseu. Também a pedido de Eliseu, Deus atinge os Arameus com a cegueira (וַיִּכְסֵם בְּסַנְוֹרִים כְּדִבְרַ אֱלִישָׁע), a fim de não reconhecerem o profeta. É, de novo, Deus quem abre os olhos aos Arameus (וַיִּפְקַח יְהוָה אֶת־עֵינֵיהֶם) e lhes faz ver que estão na Samaria, terra do inimigo. Deste texto, como podemos constatar, ressaltam duas ideias: só Deus pode fazer ver, reconhecer (abrir os olhos) e evitar que se veja (atingir com a cegueira)<sup>89</sup>; o ver e o reconhecer são realidades distintas.

86. Act 12, 6-17 apresenta, neste particular, semelhanças com Lc 24, 13-35. Para aprofundamento, cf. B. P. ROBINSON, «The Place of the Emmaus Story in Luke-Acts», in *NTStudies*, 30 (1984), p. 483.

87. O contexto não deixa dúvidas que o αὐτῶν do v. 18 se refere a τῶν ἐθνῶν do v. 17.

88. O paralelismo entre as duas frases do v. 18 faz-nos concluir que, para Paulo, passar das trevas para a luz é passar do poder de Satanás (trevas) para o de Deus (luz).

89. O mesmo fenómeno se dá em Gn 19, 11, onde dois anjos, à porta de Lot, atingiram com a cegueira os homens de Sodoma que lhes queriam fazer mal. Também com a cegueira foram atingidos os egípcios, segundo Sb 19, 17, uma alusão provável à praga das trevas (Ex 10, 21-23), que, por seu turno, alude a Gn 19, 11.

Os discípulos de Emaús estavam interiormente cegos. Apesar de o verem, não reconheciam aquele que caminhava com eles, porque antes não o haviam conhecido verdadeiramente quando estavam com Ele. Dado que não tinham compreendido as suas palavras (Lc 9, 45; 18, 34<sup>90</sup>), eram agora homens sem esperança, cegos pelos acontecimentos. O seu olhar estava de tal forma centrado no sepulcro, lugar da morte, que não conseguiam reconhecer Jesus vivo junto deles. Porque lhes faltava a luz da fé (Lc 11, 33-35), os seus olhos não reconheciam Jesus.

Não é Jesus que se disfarça – como em Jo 20, 15 e Mc 16, 12 –, são os discípulos que precisam de ser transformados para O reconhecer. A transformação operada por Cristo (Palavra e «fracção do pão») em ordem ao seu reconhecimento é o processo da fé. Só após esta caminhada de fé os discípulos estarão aptos para reconhecer Jesus.

É o próprio Jesus quem, por uma leitura correcta das Escrituras (v. 27), os vai curar da sua cegueira e proporcionar-lhes o reconhecimento, no momento da «fracção do pão»<sup>91</sup>. Os olhos dos discípulos abrem-se «não para ver com os olhos corporais, mas para compreender e captar a presença de Jesus no momento em que Ele desaparece. A relação que se estabelece com o Ressuscitado não pertence à ordem sensível (...), mas à ordem da audição da palavra e do alimento sacramental»<sup>92</sup>.

O momento do reconhecimento é simultaneamente o da ocultação: Jesus presente torna-se invisível (v. 31: ἄφαντος ἐγένετο)<sup>93</sup>, mas não ausente<sup>94</sup>. Podemos dizer que, ao reconhecê-lo, «proleticamente, os discípulos de Emaús fazem a experiência da Ascensão: diante dos olhos uma ausência, mas no coração a alegria da glória que se projecta para além de Jerusalém (cf. Lc 24, 53; Act 1, 8)»<sup>95</sup>.

Jesus vivo e presente torna-se reconhecível para quem, na comunidade, percorre o caminho das Escrituras e da «fracção do pão».

90. Como em Lc 24, 16.31, também nestes textos o verbo usado é γινώσκω (conhecer).

91. A explicação das Escrituras (vv. 27.32), pela qual Jesus reavivou a memória, faz que a «fracção do pão» (vv. 30.35) se torne a ocasião e o lugar do reconhecimento.

92. X. LÉON-DUFOUR, *o. c.*, p. 339.

93. A expressão ἄφαντος ἐγένετο é única na Escritura, mas a ideia da ocultação de Deus que se revela é frequente: cf., entre tantos outros, Gn 18; Ex 3; Tb 5, 4; 12, 21.

«Il risorto appartiene ad un nuovo mondo nel quale gli occhi degli uomini nulla possono scorgere» (B. PRETE, *o. c.*, p. 153).

94. «Leur désir de le voir était fort, mais ils savent maintenant que la vision physique n'est plus un absolu; même invisible à leurs yeux de chair le ressuscité restera présent: l'invisibilité n'équivaut pas à l'absence» (J.-N. ALETTI, «Luc 24, 13-33. Signes, accomplissement et temps», pp. 313-314).

95. L. LEGRAND, *o. c.*, p. 425.

### 3. Realização das Escrituras

A caminho de Emaús, Jesus ilumina a sua paixão e morte (v. 26: παθειν) com a luz das Escrituras e, da mesma forma, aponta para a sua ressurreição (v. 27: εισελθειν εις την δόξαν αυτου). Fá-lo de modo sistemático, seguindo a importância e consequente ordem dos livros da Bíblia Hebraica: Moisés (תּוֹרָה), Profetas (נְבִיאִים) e Escritos (סְפָרִים)<sup>96</sup>.

O desalento e incredulidade dos discípulos por Jesus constatados (v. 25) são fruto da leitura humana da Escritura e dos factos. Só com a leitura divina poderão ser vencidos. Será esse o motivo pelo qual Jesus inicia o percurso do reconhecimento pela explicação das Escrituras.

Jesus torna-se exegeta (διερμήνευσεν) em causa própria (v. 27). Aliás, Ele é, segundo Lucas, o mais autorizado intérprete da Escritura, porque é n'Ele que ela se realiza: «hoje se cumpriu aos vossos ouvidos esta passagem da Escritura» (Lc 4, 21) é uma afirmação que sublinha o *hoje* da salvação, típico de Lucas, mas também a sua realização em Jesus.

Lucas refere ainda que a paixão, morte e ressurreição de Jesus foi predita pelos profetas e coloca na boca de Jesus as seguintes afirmações: «eis que estamos subindo para Jerusalém e vai cumprir-se tudo o que foi escrito pelos Profetas a respeito do Filho do Homem» (Lc 18, 31); «era preciso que se cumprisse tudo o que está escrito sobre mim na Lei de Moisés, nos Profetas e nos Salmos» (Lc 24, 44).

É no contexto da exigência de realização da profecia que aparece o verbo impessoal δεῖ. Ele possui, em Lucas, um importante alcance teológico: indica quase sempre a missão (2, 49; 4, 43; 13, 33) e paixão (9, 22; 17, 25; 24, 7.26) de Jesus orientadas, segundo o plano divino, para a realização das Escrituras (22, 37; 24, 44)<sup>97</sup>.

Os acontecimentos da vida de Jesus foram previstos pelas Escrituras e, por isso, iluminam-nas e dão-lhes plena realização. Esta ideia é reafirmada nos anúncios pascais do livro dos Actos<sup>98</sup>.

96. Os escritos são referidos na expressão «em todas as Escrituras».

97. Frequente é também, com a mesma finalidade, o uso do verbo πληρώω (completar/realizar).

98. Cf. Act 2, 25-28; 3, 18.21-25; 8, 30-35; 10, 43; 13, 27.32-35; 17, 2-3; 26, 22-23; 28, 23. Em todos estes textos se afirma que os acontecimentos da Páscoa de Jesus foram anunciados pelos profetas. Deste modo, Lucas pretende fazer entender que «il y a continuité entre la prédication des apôtres et les instructions du Christ ressuscité; c'est le Christ de la Pâques qui a donné au kérygma sa forme e son contenu» (J. DUPONT, «Les pèlerins d'Emmaüs...», p. 359).

Ninguém poderia interpretar melhor o que as Escrituras dizem a respeito de si mesmo<sup>99</sup> que o próprio Jesus. A sua «lição de exegese» possui uma credibilidade única que lhe vem do facto de n'Ele se realizar plenamente a Escritura (Lc 4, 21; 16, 17; 24, 44). Essa credibilidade produziu efeitos imediatos (v. 32): as Escrituras abriram os olhos dos discípulos, mudaram o seu coração e conseqüentemente a sua capacidade de compreender e acreditar.

Jesus vence a morte também na Palavra recordada. As Escrituras dão sentido ao mistério da Páscoa, porque o prevêm e iluminam. Simultaneamente recebem dele o seu significado, na medida em que nele elas se realizam e completam<sup>100</sup>.

#### 4. A «fracção do pão»<sup>101</sup>

A «fracção do pão» (ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου) referida nos vv. 30 e 35 é um momento importante e cheio de significado nesta unidade literária, porque é o sinal de que Jesus se serve para se fazer reconhecer e, ao mesmo tempo, a ocasião ou meio<sup>102</sup> para a renovação da fé e da esperança dos discípulos. Referindo-a por duas vezes<sup>103</sup> e colocando-a no final do v. 35, que é simultaneamente o final de toda a narração, Lucas indica a sua importância e finalidade teológica<sup>104</sup>.

99. Τὰ περὶ ἑαυτοῦ, expressão típica de Lucas, refere-se logicamente a tudo quanto as Escrituras dizem acerca de Cristo, mas, segundo o contexto, particularmente à sua paixão, morte e ressurreição. Do que os profetas haviam previsto, destacamos, entre as muitas citações possíveis, o Sl 22 e o quarto canto do Servo de Iahweh (Is 52, 13-53, 12) que adiante referiremos, a propósito do título cristológico Χριστός (cf. IV, 6. 2).

100. «Dès l'époque la plus ancienne, le message pascal semble avoir uni l'annonce du fait de la résurrection et les témoignages de l'Écriture qui devaient fonder la foi en ce fait, tout en précisant sa portée» (J. DUPONT, «Les pélerins d'Emmaüs...», p. 357).

101. São muitos os escritos sobre a «fracção do pão». Os que mais utilizamos são J. DUPONT, «Le repas d'Emmaüs»; e G. GIBERTI, «L'Eucaristia in Luca 24 e negli Atti degli Apostoli», in AA. VV., *La Cena del Signore*, ed. Dehoniane, Bologna 1983, pp. 159-173. Consideramos sem interesse N. CHINELLO, «I discepoli de Emmaus e l'Eucaristia», in *Parole di Vita*, 16 (1971), pp. 352-363, por ser cópia de J. Dupont.

102. O ἐν do v. 35 pode ser preposição temporal ou instrumental.

103. Os vv. 30 e 35 usam o mesmo substantivo (ὁ ἄρτος) e o mesmo verbo (κλάω).

104. A «fracção do pão» tem aqui a mesma função do vocativo «Maria» em Jo, 20, 16: ambos são o *sinal* ou *ocasião* para o reconhecimento.

Como Lc 24, 13-35, também Jo 20, 11-18 tem uma finalidade teológica: «vai dizer a meus irmãos: subo para meu pai e vosso pai, meu Deus e vosso Deus» (v. 17).

Ocorre notar, em primeiro lugar, que Jesus passa de convidado a protagonista da acção, repetindo os gestos da Última Ceia (Lc 22, 19): «tomou o pão, abençoou-o, partiu-o e deu-lho» (24, 30).

Na frase, um verbo se destaca pelo seu significado: κλάω, cuja raiz é retomada pelo substantivo κλάσις (v. 35). «Partir o pão» ou «fracção do pão», sendo uma expressão usada para a normal refeição judaica, parece evocar, em Lucas, o rito eucarístico, pois o texto grego remete de forma directa para a instituição da Eucaristia (Lc 22, 19) e de forma indirecta para a multiplicação dos pães (Lc 9, 16), sinal da Eucaristia.

O livro dos Actos, pelo uso que faz destas duas expressões, parece querer por elas evocar também o rito eucarístico. Act 2, 42.46; 20, 7.11; 27, 35 são textos onde certamente «partir o pão» e «fracção do pão» são sinónimos da celebração eucarística<sup>105</sup>.

Além destes textos, é relevante Act 8, 26-40 porque apresenta uma estrutura semelhante a Lc 24, 13-35. A importância das Escrituras enquanto caminho/preparação é afirmada em ambos os textos: em Act 8, 26-40, conduz ao Baptismo; em Lc 24, 13-35, pelo paralelismo dos textos, conduz à «fracção do pão» (Eucaristia), ocasião para o reconhecimento.

A assembléia litúrgica era o lugar onde se ensinavam e catequizavam os primeiros cristãos e onde se celebrava a «fracção do pão». Não é por acaso que a estrutura da segunda parte do relato (Lc 24, 25-35) nos recorda o rito da actual celebração eucarística: à liturgia da Palavra (proclamação e explicação das Escrituras) segue-se a liturgia eucarística («fracção do pão»).

A perspectiva eucarística presente no relato dos discípulos de Emaús é confirmada pela importância que Lucas dá à comensalidade de Jesus com os discípulos (Lc 13, 26; 22, 30; 24, 33; Act 1, 4; 10, 41). De facto, Lucas «mostra uma notável tendência a evocar a Eucaristia e a descobrir a perspectiva eucarística em vários acontecimentos e situações»<sup>106</sup> (Act 16, 27-34 e 27, 13-14).

105. A «fracção do pão» é uma das características do viver dos primeiros cristãos. Trata-se, segundo os textos dos Actos, de um acto religioso. Até para os cristãos oriundos da Palestina a expressão «perseverar na fracção do pão» (Act 2, 42.46) refere-se certamente à celebração cristã do mistério eucarístico. Os primeiros cristãos participavam, no Templo, nas liturgias judaicas e, em suas casas, neste acto especificamente cristão.

A leitura de 1 Cor 10, 16 permite-nos afirmar que os cristãos tinham consciência de que o pão que partiam era comunhão no corpo de Cristo.

106. B. PRETE, *o. c.*, p. 175.

O episódio dos discípulos de Emaús comporta um ensinamento teológico importante: «as Escrituras conduzem a Cristo; na sua totalidade testemunham que Jesus, morto e ressuscitado, é em verdade o Messias anunciado pelos profetas. Deste modo, elas preparam para o reconhecimento de Cristo vivo e presente. Mas, para que se reconheça, deve-se estabelecer o contacto, e o grande meio para tal é a 'fracção do pão'. As Escrituras testemunham Cristo ressuscitado, mas é a Eucaristia que o dá aos crentes, vivo e presente. É assim que, para os cristãos, a Eucaristia é o grande sinal da ressurreição do Senhor, o sinal pelo qual eles reconhecem que o Senhor está vivo e presente»<sup>107</sup>.

A semelhança com os textos da instituição da Eucaristia e com os da multiplicação dos pães, poderia levar a pensar que, em Emaús, Jesus celebrou a Eucaristia. De facto, os exegetas dividem-se face à questão: estamos perante um rito eucarístico ou de uma refeição judaica?<sup>108</sup> Pensamos que é aqui referido o rito eucarístico e que a hipótese da refeição judaica não tem fundamento porque, em Lucas, a «fracção do pão» tem um sentido mais amplo e profundo do que no judaísmo.

Porém, em nosso entender, a questão é outra: trata-se de intuir o que o autor do texto quis exprimir com a fórmula «fracção do pão»<sup>109</sup>.

Certamente Lucas não pretende afirmar que, em Emaús, Jesus celebrou a Eucaristia. Se assim fosse, esperar-se-ia que fizesse com o vinho o mesmo que fez com o pão. Além disso, os discípulos não tinham participado na Última Ceia e o estado de alma em que se encontravam não era favorável para compreender o gesto de Jesus em sentido eucarístico.

A finalidade deste relato, como de todo o evangelho, é essencialmente querigmática: esclarecer e fortalecer a fé dos destinatários (Lc 1, 4). Lucas evoca o passado com uma finalidade presente. Portanto, é em contexto querigmático e de celebração da fé que este relato deverá ser interpretado. Por ele, Lucas pretende dizer aos cristãos que a «fracção do pão» é a ocasião ou momento ideal para o reconhecimento da presença

107. J. DUPONT, «Le repas d'Emmaüs», p. 91.

108. O âmbito do nosso estudo não nos permite referir uns e outros. Veja-se J.-M. GUILLAUME, *o. c.*, pp. 129-133; e J. DUPONT, «Le repas d'Emmaüs», pp. 87-92.

109. «La question qui se pose n'est pas de savoir ce que l'expression aurait pu signifier sur les lèvres de Cléophas, s'il l'a employée en racontant son histoire aux apôtres; il faut se demander ce que Luc, qui nous fait ce récit, entend par cette expression et ce qu'il veut nous faire comprendre en l'employant» (J. DUPONT, «Le repas d'Emmaüs», p. 88). Além disso, Lucas não é um judeu da Palestina nem escreve para judeus palestinos. A «fracção do pão», enquanto alusão ao rito inicial da refeição judaica, não seria entendida pelos destinatários de Lucas.

de Jesus ressuscitado, bênção e alimento, na vida da Igreja <sup>110</sup>. Dito de outro modo, a Eucaristia é para os cristãos o memorial (cf. Lc 22, 19) que suscita a recordação (actualização, no sentido hebraico) do que a Jesus diz respeito: paixão, morte e ressurreição.

Concluindo, Lucas manifesta ter neste texto duas preocupação diversas, mas intrinsecamente unidas: ensinar às comunidades cristãs que a «fracção do pão», onde se realiza a hermenêutica da Escritura, é o lugar por excelência da presença e do reconhecimento de Jesus ressuscitado; garantir que, na e pela «fracção do pão», Jesus, apesar de invisível, não deixa de estar presente e actuante no coração dos cristãos <sup>111</sup>.

### 5. Querigma pascal e precedência de Pedro

O querigma apostólico ou credo pascal é evocado, mas não explicitamente formulado, nos vv. 19-20.23. A sua formulação é feita, de forma explícita, no v. 34, juntamente com a afirmação da precedência de Pedro em relação à ressurreição <sup>112</sup>.

O v. 20 afirma a culpabilidade dos chefes dos judeus no processo de Jesus: «os sumo sacerdotes e os nossos chefes entregaram-nO à condenação de morte e O crucificaram». Esta temática é uma constante do querigma apostólico <sup>113</sup> que à afirmação «vós O mataste» contrapõe «Deus O ressuscitou».

Também o v. 23 contém uma importante alusão ao querigma: «Ele [Jesus] está vivo» (eco do v. 5) é uma afirmação querigmática que se encontra também num resumo da pregação pascal de Paulo (Act 25, 19)

110. «Il fatto dell'apparizione dei discepoli di Emmaus, quando era narrato nelle riunioni liturgiche, veniva adattato ad esse, cioè veniva fatto rientrare ed allineato con gli scopi per i quali si celebravano queste riunioni; ora gli scopi di tali riunioni erano l'ammaestramento o la catechesi dei credenti, la preghiera e la lode di Dio, la comunione fraterna e la celebrazione dell'Eucaristia. In tal modo l'episodio dei due pellegrini di Emmaus, quando veniva ricordato in queste assemblee, non era soltanto narrato perchè fosse mantenuto vivo nella memoria, ma era ripetuto perchè servisse di ammaestramento ai presenti e perchè fosse di aiuto a meglio comprendere le celebrazioni eucaristiche che avevano luogo in tali assemblee» (B. PRETE, *o. c.*, p. 173).

111. «Sarà (...) lecito pensare che dietro i due discepoli di Emmaus Luca veda tutta la comunità cristiana e che nella vita di questa si rinnovi l'esperienza di quelli» (G. GHERBERTI, *o. c.*, p. 166).

112. O v. 19 será abordado posteriormente, a propósito da cristologia que encerra. Nesta secção, após uma alusão inicial aos vv. 20 e 23, deter-nos-emos no v. 34.

113. Cf. Act 2, 23; 3, 13-15; 4, 10; 5, 30; 7, 52; 13, 27-29.

e está presente, por outras palavras, em toda a pregação apostólica: «Deus ressuscitou-o [Jesus] (dos mortos)»<sup>114</sup>.

O v. 34 é uma fórmula querigmática, cuja forma esquemática não se enquadra no carácter narrativo do relato, porque não corresponde ao contexto nem ao estilo de Lucas. Porém, parece ter sido aqui inserida com uma intencionalidade concreta: afirmar a ressurreição de Jesus, o fundamento apostólico da fé na ressurreição e a precedência de Pedro em relação às aparições do Ressuscitado. Tudo leva a crer que Lucas recebeu esta fórmula querigmática da tradição primitiva e a introduziu na sequência narrativa, mais preocupado com afirmar a ressurreição e a precedência petrina do que com manter a lógica interna da sequência narrativa.

É significativo que sejam os Onze a fazer, em conjunto, a afirmação explícita daquela que teria sido a primeira aparição de Jesus ressuscitado: eles são, antes da Páscoa, os principais destinatários da mensagem de Jesus (Lc 8, 9-15), assim como, depois da Páscoa, os principais anunciadores da sua ressurreição, fundamento da fé<sup>115</sup>.

A primeira grande afirmação de fé deste versículo é a ressurreição de Jesus: ἡγέρθη ὁ κύριος<sup>116</sup>. Na verdade, ἐγειρω, na voz passiva, é o verbo técnico do NT para falar da ressurreição de Jesus: é usado nos anúncios da ressurreição<sup>117</sup>; na afirmação de que Jesus «foi ressuscitado» por Deus<sup>118</sup>; e ainda nas fórmulas querigmáticas, como Lc 24, 34<sup>119</sup>.

114. Cf. Act 2, 24.32; 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 30.34.37; 17, 31. Este enunciado é certamente uma das formas primitivas da profissão de fé pascal, mais antiga que a que declara ter Jesus ressuscitado dos mortos.

115. «L'Église primitive regarde les apôtres comme les témoins attitrés de la résurrection de Jésus; le témoignage qu'ils rendent sur ce qu'ils ont vu constitue le fondement de la foi chrétienne» (J. DUPONT, «Le repas d'Emmaüs», p. 84). Este versículo manifesta que Lucas não deixa de inserir no seu evangelho, juntamente com a tradição apostólica, as tradições particulares. De facto, «un des traits caractéristiques de Luc est précisément l'intérêt qu'il porte aux traditions particulières qui subsistent en marge de la tradition apostolique. Il est le seul à parler de la mission des soixante-douze disciples (10, 1ss.)» (J. DUPONT, «Le repas d'Emmaüs», p. 84).

116. O participio presente λέγοντας é uma forma estereotipada usada com frequência pelo NT para introduzir o discurso directo ou indirecto. Não afirma nada, serve apenas de introdução à fórmula querigmática e, tal como o advérbio ὄντως, é sobretudo um termo redaccional. ὄντως, que não aparece em 1Cor 15, confirma o carácter de enunciado de fé próprio desta passagem. Ὁ κύριος é, como veremos, um enunciado de fé.

117. Cf. Mt 16, 21; 17, 9.23; 20, 19; 26, 32; Mc 14, 28; Lc 9, 22; Jo 2, 22.

118. Cf. Mt 28, 6.7; Mc 16, 6.14; Lc 26, 6.

119. Cf. Rom 4, 25; 6, 4.9; 7, 4; 8, 34; 1 Cor 14, 4.12.13.14.16.17.20; 2 Tim 2, 8.

Por sua vez, a aparição de Jesus é expressa através do aoristo passivo do verbo ὀράω (ᾤφθη)<sup>120</sup>. São respectivamente o verbo e a forma verbal usados no NT para as visões celestes<sup>121</sup> e para as aparições de Jesus ressuscitado, como em Lc 24, 34<sup>122</sup>.

Simão é o destinatário (Σίμωνι é um dativo) desta primeira aparição do Ressuscitado. Depois da ressurreição, é a única vez que Lucas chama Pedro com o seu primeiro nome (Lc 5, 3-5.8; 6, 14)<sup>123</sup>, indício possível de uma fórmula primitiva por ele usada tal como a havia recebido da tradição.

Simão é testemunha individual e privilegiada da ressurreição (cf. 1 Cor 15, 5). Pode, assim, no livro dos Actos<sup>124</sup>, proclamar, com autoridade, este acontecimento: «confirma-se, deste modo, a sua fé em Jesus ressuscitado, não somente na sua qualidade de chefe do colégio dos Doze, mas também porque, em virtude da sua missão, ele foi testemunha privilegiada das aparições e fez uma experiência particular de Jesus ressuscitado»<sup>125</sup>.

A afirmação da precedência de Pedro em relação à ressurreição, fundamento da fé, é uma exigência e consequência da sua precedência na mesma fé em Jesus como Cristo, Filho de Deus (Lc 9, 18-21)<sup>126</sup>.

O v. 34 não só é uma fórmula querigmática, mas também uma confissão de fé. Não pretende dar uma informação, mas proclamar a mensagem essencial e fundamental do cristianismo: Cristo ressuscitou e a «prova» é a sua aparição a Simão.

120. Segundo alguns exegetas, esta fórmula parece até ser mais antiga que a fórmula de 1 Cor 15, 4b-5: «[Cristo] ressuscitou ao terceiro dia segundo as Escrituras. Apareceu a Pedro e depois aos Doze» (cf. J.-M. GUILLAUME, *o. c.*, pp. 116-118, e ainda J. DUPONT, «Les pèlerins d'Emmaüs...», p. 352, onde o autor designa a forma passiva como «histórica» [mais antiga] em contraposição com a forma activa, que designa de «teológica» [mais recente]).

121. Cf. Mt 17, 3; Mc 9, 4; Lc 1, 11; 9, 31; 22, 43; Act 2, 3; 7, 2.30.35; 16, 9; 1 Tim 3, 16; Hb 9, 28; Apoc 11, 19; 12, 1.3. A única excepção é Act 7, 26, onde exprime uma «manifestação» humana.

122. Cf. Lc 24, 34; Act 9, 17; 13, 31; 26, 16; 1 Cor 15, 5.6.7.8. As duas afirmações («O Senhor ressuscitou», «apareceu a Simão») são unidas por um καὶ explicativo que introduz uma «prova» da ressurreição: a aparição do ressuscitado.

123. Act 10, 5.18.32 e 11, 13, usam a designação Σίμωνα ὃς ἐπικαλεῖται Πέτρος.

124. Cf. Act 2, 14-36; 3, 12-26; 4, 8-12; 5, 29-32; 10-34-43. Para um estudo aprofundado destes discursos, indicamos J. DUPONT, «Les discours de Pierre dans les Actes et le chapitre XXIV de l'évangile de Luc», in AA. VV., *L'évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques*, ed. J. Duculot, Gembloux 1973, pp. 329-374.

125. J.-M. GUILLAUME, *o. c.*, p. 114.

126. Cf. também Mt 16, 13-20 e Mc 8, 27-30.

Com as devidas reservas, podemos concluir que Jesus ressuscita na Palavra anunciada (v. 34), tal como na Palavra recordada e actualizada (v. 27).

## 6. Títulos cristológicos

Lc 24, 13-35 é um texto rico, do ponto de vista cristológico. Se, ao longo deste capítulo, pudemos já vislumbrar essa riqueza, um aspecto ainda não foi estudado: os títulos cristológicos. Sem pretender sermos exaustivos, estudaremos, neste capítulo, os títulos *profeta poderoso* (v. 19), *Cristo-Messias* (v. 26) e *Senhor* (v. 34).

O texto parece dar-nos conta de dois níveis cristológicos. Se não assim, é, pelo menos, notória a diferença entre a concepção que os discípulos têm de Jesus (*profeta poderoso* de quem se esperava que havia de *libertar* Israel); e a de Lucas (pelo sofrimento, o Messias entra na glória para ser o salvador e *Senhor* do mundo e da história).

### 6.1. Jesus Nazareno, profeta poderoso

Tendo como autores os dois discípulos, sujeitos de εἶπαν, *profeta* (v. 19) é o primeiro título cristológico deste texto. Porém, Jesus não tinha sido <sup>127</sup> para eles um profeta qualquer, mas antes um «*profeta poderoso* em obras e palavras diante de Deus e de todo o povo» <sup>128</sup>.

No evangelho de Lucas, Jesus é algumas vezes designado *profeta* <sup>129</sup>. Quase sempre é a multidão ou pessoas individuais que, face às suas obras e palavras, afirmam que Ele é «um dos profetas» (Lc 9, 8.19) e o consideram ou designam como tal (Lc 7, 16; 24, 19). O próprio Jesus usa para si, de forma implícita, este título (Lc 4, 24; 13, 33).

Lc 24, 19 é o único caso em que esta afirmação é feita pelos discípulos e a única vez em que se usa a expressão semítica ἀνὴρ προφήτης. Cléofas e o seu companheiro falam de Jesus como «um profeta poderoso em palavras e obras diante de Deus e do povo». Também Pedro, em

127. Note-se que o verbo está no aoristo (ἔγένητο): Jesus foi profeta, mas já não o é. Também esta constatação realça a falta de esperança e a incredulidade dos discípulos.

128. O ministério de Jesus é apresentado em termos que, nos Actos, são próprios do que-rigma pascal. Act 2, 22; 3, 22-24 e 7, 37 apresentam Jesus como profeta e aludem às suas obras.

129. O mesmo acontece nos outros evangelhos: Mt 13, 57; 16, 14; 21, 11.45; Mc 6, 4.15; 8, 28; Jo 4, 19.44; 6, 14; 7, 40; 9, 17.

Act 3, 22-24, interpretando Dt 18, 15-20 em sentido cristológico, identifica Jesus como tal<sup>130</sup>.

Jesus é um profeta poderoso cujo poder, fundamental para o desempenho da sua missão, lhe vem de Deus, por meio do Espírito (Lc 4, 14.18-19)<sup>131</sup>. Por Ele, a força de Deus realiza maravilhas (Lc 5, 17; Act 10, 38).

O poder de Cristo manifesta-se em obras e palavras<sup>132</sup>. As obras de Jesus compreendem milagres, prodígios e sinais, como refere Pedro, em Act 2, 22. Falando de Jesus de Nazaré, define-o como «homem acreditado por Deus diante de vós por meio de milagres, prodígios e sinais que o próprio Deus realizou entre vós por seu intermédio».

Além de profeta, os discípulos viam em Jesus aquele que «havia de libertar (λυτροῦσθαι) Israel» (v. 21)<sup>133</sup>. A esperança dos discípulos, patente no verbo ἠλπίζομεν, tinha como fundamento esta convicção. Contudo, o facto de a sua esperança não se ter realizado não significa que Jesus não seja o libertador de Israel, mas somente que o não é em sentido exclusivo nem restritivo, como pensavam os discípulos.

De facto, a libertação ou resgate de Israel fazia parte da missão de Jesus (Lc 1, 68; 2, 38; 24, 21)<sup>134</sup>, como da de Moisés (Ex 3, 8; Act 7, 35). Apesar da carga irónica da pergunta de Act 1, 6 («Senhor, é agora que vais restaurar o reino de Israel?»), parece que os discípulos entendiam a libertação de Israel em sentido político<sup>135</sup>.

O modo de pensar dos discípulos sustenta a ideia de que não haviam compreendido as Escrituras, segundo as quais o reinado de

130. Motivo que Estêvão retoma, em Act 7, 37. É evidente nestes textos o paralelismo entre Jesus e Moisés. O paralelismo é reforçado pela esperança de que Ele «havia de libertar Israel» (cf. Act 7, 35). Desde cedo, o livro dos Actos deixa de aplicar este título a Jesus e começa a usar os títulos mais específicos *Messias* e *Senhor*.

131. A mesma ideia está presente em Mt 3, 16; 12, 18; Mc 1, 10; Jo 1, 32.

132. O texto grego usa o singular colectivo ou genérico ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ. Act 7, 22, onde Estêvão diz que Moisés era «poderoso em palavras e obras», usa o plural.

Cf. também Lc 4, 32.36; 5, 17; 6, 19; Act 1, 1; 2, 22.

133. O substantivo (ἀπο)λύτρωσις (redenção, libertação, resgate), e o verbo λυτρόομαι (libertar, resgatar) aparecem sobretudo em Lucas (Hb 9, 12.15 e 11, 35 usam o substantivo; Tt 2, 12 e 1Pd 1, 18 usam o verbo), mas, mesmo em Lucas, encontram-se poucas vezes (Lc 1, 68; 2, 38; 21, 28; 24, 21) e só em 24, 21 aparece directamente referido a Jesus. Os Actos não usam senão o substantivo λυτρωτής (libertador, salvador), aplicado a Moisés (Act 7, 35). Mt 20, 28 e Mc 10, 45 usam, referido a Jesus, λύτρον (resgate). Mais frequente é o uso de ἀπολύω com o sentido de *libertar*.

134. Ideia corroborada, em sentido mais amplo, por Mt 20, 28 e Mc 10, 45.

135. Mt 18, 1; 20, 20-21; Mc 9, 34; 10, 35-37 manifestam as pretensões dos discípulos em relação ao reino que Jesus anunciava. Como textos paralelos, ajudam a interpretar Lc 9, 46 neste mesmo sentido.

Cristo e a redenção que Ele protagonizava realizavam-se pela via do sofrimento (v. 26), o que deixa supôr um outro tipo de realeza e libertação. Lucas, que se situa a um nível cristológico diferente do dos discípulos de Emaús, refere-a com os termos σωτήρ e σωτηρία<sup>136</sup>.

Logo no início do seu evangelho, Lucas apeida Jesus de σωτήρ: «nasceu-vos hoje um *salvador* que é Cristo Senhor» (Lc 2, 11). Jesus é salvador porque Deus assim o constituiu e, enquanto tal, tem a missão de «dar a Israel o arrependimento e o perdão dos pecados» (Act 5, 31)<sup>137</sup>. Porque salvador, Jesus (ou a sua palavra) é ainda designado σωτηρία ou σωτήριον<sup>138</sup>.

Dos textos se conclui que não se trata de uma mera libertação ou resgate político, mas da salvação compreendida em sentido messiânico-escológico. Além disso, Jesus não é apenas o salvador de Israel, mas de todos os povos, pois a todos, sem excepção, se destina a salvação: «*toda a humanidade* verá a salvação de Deus» (Lc 3, 6, citando Is 40, 5); e ainda «no seu nome será anunciado a *todos os povos*, começando por Jerusalém, o arrependimento e o perdão dos pecados» (Lc 24, 47)<sup>139</sup>.

136. Não indicámos σωτήρ no elenco dos títulos cristológicos porque ele não aparece explícito no texto que estamos a estudar. Porém, não podemos deixar de aqui o referir, não tanto porque é um título cristológico importante do evangelho de Lucas, mas sobretudo porque nos parece estar relacionado com a libertação de Israel, entendida a nível espiritual.

137. Em Act 13, 23, Paulo sublinha esta mesma ideia de que Cristo foi por Deus constituído salvador.

138. Cf. Lc 2, 3; 3, 6; 19, 9; Act 4, 12; 13, 26; 16, 17; 28, 28. Todos estes textos afirmam, de forma directa ou indirecta, que Jesus (ou a sua palavra) é a salvação. Os termos σωτηρία e σωτήριον são quase exclusivos de Lucas. Mateus nunca os usa; Marcos usa σωτηρία no final breve do seu evangelho e João usa σωτηρία em 4, 22 e σωτήρ em 4, 42, com a particularidade de ser Jesus a aplicá-lo a si mesmo.

É também frequente, em Lc-Act, o uso do verbo σώζω, com significados muito diversos e aplicado a realidades muito distintas, entre as quais a salvação em sentido pleno: salvar a vida (Lc 6, 9; 9, 24); curar/perdoar os pecados (Lc 7, 50; 8, 36; Act 4, 9); salvar[-se] (Lc 8, 12.48.50; 13, 23; 17, 19; 18, 26.42; 19, 10; 23, 35.37.39; Act 2, 21; 4, 12; 15, 1.11; 16, 30.31); converter-se (Act 2, 47; 11, 14).

139. Segundo Act 5, 31, a missão do salvador consiste exactamente em «dar a Israel o arrependimento e o perdão dos pecados». Act 1, 8 alarga o âmbito dos destinatários do anúncio da salvação (são agora os «confins da terra») e 28, 28 alarga o alcance da salvação: «seja por vós conhecido que esta salvação de Deus é agora enviada aos gentios e eles a ouvirão».

## 6.2. Χριστός: do sofrimento à glória

No v. 25, que serve de introdução ao versículo seguinte, Jesus constata o motivo da desilusão dos discípulos: eles eram «ignorantes e lentos de coração (ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ)»<sup>140</sup> para acreditar» (v. 25).

Após esta constatação, Jesus recorda aos discípulos que o que nesses dias consigo se passou havia sido anunciado pelos profetas. Por isso, se acreditassem em tudo (πιστεῦεν ἐπὶ πᾶσιν) o que os profetas haviam dito, interpretando os acontecimentos à luz da profecia, tinham razões para a esperança, não para o desalento.

Em seguida, no v. 26, Jesus apresenta, em forma de pergunta retórica<sup>141</sup>, a chave de leitura para a sua paixão e morte, indicando a ressurreição como finalidade do seu sofrimento (παθεῖν)<sup>142</sup> e este como caminho da sua ressurreição (εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν). O δεῖ divino dá ao sofrimento de Jesus um claro significado e alcance salvíficos.

O verbo πάσχω evoca tudo quanto o Sl 22, Is 52, 13-53, 12 e o próprio Jesus (Lc 9, 22.44; 18, 31-34; 22, 15) haviam previsto. O motivo do sofrimento do Messias está presente na pregação apostólica do livro dos Actos, o que deixa entender que a terminologia usada pelos apóstolos é, em Lc 24, 26, atribuída a Jesus. Lucas faz «remontar às aparições do Ressuscitado a primeira fonte da hermenêutica cristã»<sup>143</sup>.

Is 52, 13 - 53, 12 fala do sofrimento redentor do Servo de Iahweh, retomando a temática dos sofrimentos e das esperanças do justo do Sl 22<sup>144</sup>.

140. O termo ἀνόητος (ignorante, sem entendimento) designa uma incompreensão do plano salvífico e da própria salvação (cf. Gl 3, 1.3). Os discípulos de Emaús eram «ignorantes» porque não haviam conhecido Jesus nem entendido o seu sofrimento. A expressão seguinte, βραδεῖς τῇ καρδίᾳ, precisa o sentido do adjectivo ἀνόητος: eles são «sem entendimento» porque extremamente lentos em colher o alcance das Escrituras em relação ao Messias.

141. A pergunta começa com a partícula negativa οὐχί, forma enfática de οὐ, introduzindo uma interrogativa retórica que espera resposta afirmativa. Jesus faz a pergunta e, de forma implícita, dá-lhe resposta positiva.

142. «Luca, più degli altri autori neotestamentari, lega la funzione del Messia con il 'soffrire', al punto che questo soffrire è costitutivo della realtà messianica (...). La passione-morte di Gesù realizza il compimento del disegno di Dio profetizzato nella Scrittura» (G. ROSSÉ, «Il giusto sofferente nell'opera di Luca», in AA. VV., *Il giusto sofferente*, ed. Dehoniane, Bologna 1996, p. 157).

143. P. GRELOT, *I canti del Servo del Signore*, ed. Dehoniane, Bologna 1983, p. 176.

144. «Secondo quanto testimonia Luca, sono le manifestazioni di Cristo glorificato che hanno permesso agli apostoli di rileggere e interpretare in modo nuovo titoli e testi relativi al Giusto sofferente: da una parte, i Salmi, e dall'altra i Canti del Servo» (*Ibid.*, p. 176).

Importa, porém, notar que Is 52, 13 começa por afirmar: «eis que o meu servo há-de prosperar, *ele se elevará, será exaltado, será posto nas alturas*». Tudo o que é afirmado nos versículos seguintes deverá ser lido à luz deste versículo: o Servo será submetido à dor e à enfermidade, carregando sobre si as enfermidades e pecados dos homens para os justificar; o seu rosto ficará desfigurado, porém, este é o caminho da sua exaltação.

Ao anunciar a sua paixão, morte e ressurreição (Lc 9, 22.44; 18, 31-34), Jesus manifesta ter consciência de que nele se cumpre a profecia do Servo Sofredor de Isaías. De facto, no primeiro e terceiro anúncios, o sofrimento e morte estão associados à exaltação pela ressurreição. O terceiro anúncio (18, 31-34) é, contudo, o que descreve mais detalhadamente os sofrimentos do Filho de homem e, por conseguinte, apresenta uma maior proximidade temática com Is 52,13 - 53,12: «será entregue aos gentios, escarnecido, ultrajado, coberto de escarros; depois de o açoitar, eles o matarão. E no terceiro dia ressuscitará».

O título Χριστός e a glorificação do Messias deverão, portanto, ser reinterpretados à luz do «Profeta-Servo» de Isaías, particularmente de Is 52, 13, e sempre em chave de sofrimento e morte.

Tendo o *καί* um sentido final-consecutivo, podemos concluir que o sofrimento e a paixão de Jesus são as condições para a sua glorificação. Εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν (v. 26) é uma expressão que, pelo paralelismo com o primeiro e terceiro anúncios da paixão, morte e ressurreição (9, 22; 18, 31-33) e com Lc 24, 7.46, significa seguramente «ressuscitar dos mortos».

Lançando mão das Escrituras, Jesus faz notar aos discípulos que tudo quanto se passou era previsível e ajuda-os a moldar a visão e o entendimento, para que possam reconhecê-lo vivo e glorioso, como tinha sido previsto pelas próprias Escrituras.

### 6.3. Κύριος, o Ressuscitado

Κύριος é um termo frequente no evangelho de Lucas. Diversas vezes, é aplicado a Deus, de forma absoluta (1, 25.28.47.58; 2, 15), seguido do aposto θεός<sup>145</sup> e uma única vez como aposto de πατήρ (10, 21). A maior parte das vezes, porém, é aplicado a Jesus<sup>146</sup>. Se em muitos casos não é senão um normal apelativo, noutras manifesta possuir uma

145. Cf. Lc 1, 32.68; 4, 8.12; 10, 27; 20, 37.42.

146. Cf. Lc 2, 11; 5, 8.12; 6, 5.46; 7, 6.13.19; 9, 54.59.61, etc.

carga teológica significativa, enquanto confissão de fé: Jesus é o Senhor por excelência.

Nesta linha se situa, entre outros, Lc 24, 34, em que os Onze afirmam que o Senhor (ὁ κύριος) ressuscitou. Senhor é aqui uma confissão de fé, gerada no seio da comunidade cristã primitiva, como o testemunha o livro dos Actos. Aí, o título ὁ κύριος aparece, por vezes, articulado com a afirmação da ressurreição (Act 2, 24-25; 4, 33), dando a entender que este é o título usado para falar de Jesus ressuscitado.

Act 2, 32-34.<sup>36</sup> apresenta não só a articulação, mas afirma que foi pela ressurreição que Deus o constituiu Senhor: «a este Jesus Deus o *ressuscitou*, e disto todos nós somos testemunhas. Portanto, exaltado pela direita de Deus, ele recebeu do Pai o Espírito Santo prometido e o derramou, e isto é o que vedes e ouvis. Pois David, que não subiu aos céus, afirma: 'Disse o Senhor ao meu *Senhor*... Saiba, portanto, com certeza, toda a casa de Israel: Deus o constituiu *Senhor* e Cristo <sup>147</sup>, este Jesus a quem vós crucificastes».

Kύριος torna-se um dos vocábulos preferidos de Lucas para falar de Jesus ressuscitado e indica mesmo a sua qualidade de glorificado e exaltado aos céus através da ressurreição <sup>148</sup>.

## Conclusão

Lc 24, 13-35 é um texto paradigmático que condensa uma substancial riqueza literária ao serviço de uma não menos substancial riqueza cristológica, dado que nos oferece uma visão plurifacetada da pessoa e da missão de Jesus Cristo: Ele caminha com os homens em todas as circunstâncias para, com a sua presença, ensinamento e acção, transformar o coração daqueles que o amam, mas cuja fé se encontra debilitada; abre os olhos da fé aos seus discípulos, para que, reconhecendo-O, também eles O anunciem vivo e glorioso; explica as Escrituras, ajudando a aceitá-las como instância da interpretação dos acontecimentos e a compreendê-las na sua riqueza e actualidade; mediante a Igreja, «parte o pão» e faz que a Eucaristia se torne momento de cristofania.

147. O termo κύριος está, em Actos, associado frequentemente a Ἰησοῦς (ou Ἰησοῦς Χριστός): 4, 33; 7, 59.60; 8, 16; 9, 5, 17; 10, 36; 11, 17.20; 15, 11.26; 16, 31; 19, 5.13.17; 20, 21.24.35; 21, 13; 22, 8.10.19; 26, 15; 28, 31.

148. Cf. Act 2, 21.36; 4, 33; 10, 36; 11, 17; 21, 23.

Presente na comunidade que se reúne para escutar a Palavra e «partir o pão», Jesus, invisível aos olhos, torna-se reconhecível e actuante por aqueles que abriram o coração à acção da Palavra da Escritura.

Ele é Jesus ressuscitado e, como tal, não apenas *profeta e libertador de Israel*, mas sobretudo, o *salvador* de todos os povos que, pelo sofrimento, paixão e morte foi constituído *Cristo-Messias* e, pela ressurreição, *Senhor* da vida, da Igreja e da história.

A Igreja, caminho, – e particularmente a Eucaristia – sempre foi e continuará a ser para os cristãos a instância da hermenêutica da Palavra que conduz ao reconhecimento de Cristo e, enquanto sinal da ressurreição, o lugar do encontro com Jesus ressuscitado.

A Eucaristia é, assim, o espaço cristológico por excelência e o lugar ideal para, no tempo da Igreja, reconhecer e aceder a Jesus ressuscitado, fundamento da fé eclesial.