



**UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA**  
**FACULDADE DE TEOLOGIA**

**MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)**

**TIAGO JOÃO MARTINS COSTA**

**Emaús: A idolatria dos discípulos, a distância  
salutar e a pedagogia de Jesus**  
**Leitura sistemático-pastoral de Lucas 24, 13-35**

**Dissertação Final**  
**sob orientação de:**  
**Professor Doutor João Alberto Sousa Correia**

**Braga**  
**2021**

## AGRADECIMENTOS

Sinto-me herdeiro imerecido. Tenho recebido infinitamente mais que o merecido. Simplesmente, sinto que não mereço tanto. Retribuir não posso. Sou como pena que dança ao vento: leve, frágil, quase inútil, a decompor-se. Só se a transformar numa pena que escreve. Nesse caso, tudo o que possa fazer é escrever a eterna gratidão. Dizer obrigado é minha obrigação. Aliás, é o máximo que posso fazer, neste momento. Por isso:

sou obrigado a escrever obrigado: aos meus pais, Abílio e Fernanda. Por me darem nome, identidade. Sei quem sou porque me ensinaram a saber quem era, mesmo não tendo consciência de quem era. Hoje, sei que sou filho. Ser filho é-me já herança pesada. Obrigado pelo nome, obrigado por ser filho;

sou obrigado a escrever obrigado: às minhas irmãs, Daniela e Mariana. Aprendi a ser irmão com elas. Não posso ser irmão sozinho. Felizmente, dependo de vocês para ser irmão. Quero continuar a depender-me das minhas irmãs. Obrigado por me deixarem ser vosso irmão;

sou obrigado a escrever obrigado: aos viandantes com quem tenho o privilégio de caminhar. Quando caminho com amigos de caminhada sinto-me amparado, mais seguro porque na queda sinto a mão que me sustenta. A amizade faz-me viver a humanidade no seu estado puro. Obrigado pela amizade;

sou obrigado a escrever obrigado: aos seminários. Aos formadores que me acompanharam, que me fizeram compreender o incompreendido. Aprendi com todos eles a maturidade de ser jovem, a liberdade de ser responsável e o tempo para poder crescer, mesmo que, às vezes, excedesse o que me era permitido;

sou obrigado a escrever obrigado: à Faculdade de Teologia de Braga. A todos os professores com quem pude aprender a ler novamente, a escrever as primeiras letras e a pensar o não pensado. De um modo particular, ao Professor João Alberto, meu orientador. Mestre que me ensinou a procurar a palavra certa, a ser claro na hora de escrever;

sou obrigado a escrever obrigado: a Deus. Pelo dom da vida, pelo dom da interrogação e pelo dom da incompreensão. Finalmente, compreendi que compreendê-lo totalmente é fantasia de infância. Obrigado por nunca te deixares aprisionar por mim.

Serei sempre um herdeiro imerecido. A todos muito obrigado!

«Todos os dias  
Te encontramos  
no caminho.  
Mas muitos reconhecer-Te-ão  
apenas  
quando  
repartires connosco  
o Teu pão.  
Quem sabe?  
Talvez  
no último entardecer.»<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Poema escrito nas paredes de uma igreja em Emaús (El-Kubèibeh). Esta igreja encontra-se, neste momento, à guarda dos Padres Franciscanos da Custódia da Terra Santa.

## Índice

Agradecimentos	2
Resumo	6
Siglas e abreviaturas	7
Introdução	8
Capítulo 1 - Texto de Lucas 24, 15-17. 19a. 25-27. 28. 30	11
1.1. O texto de Lc 24, 13-35	11
1.2. Tradução	12
1.3. Texto no contexto	13
1.4. Estrutura	16
1.5. Comentários	19
1.6. Intertextualidades	27
Capítulo 2 - Deus e o Ídolo	35
2.1. Os discípulos e a falsa imagem de Deus	35
2.2. Jesus e o Ídolo	39
2.3. Jesus a partir da distância	44
2.4. A morte de Jesus e a morte de Deus	48
Capítulo 3 - Pedagogia de Jesus e a Pedagogia da Igreja	53
3.1. “Aproximando-se, pôs-se a caminho com eles” (Lc 24,15)	56
3.2. “Que palavras são essas que trocáis entre vós enquanto caminhais?” (Lc 24, 17); “o quê?” (Lc 24, 19a)	59
3.3. “Explicou-lhes, em todas as Escrituras, o que a Ele diziam respeito” (Lc 24, 27b)	62
3.4. “Ele fez menção de seguir adiante” (Lc 24, 28b)	66
3.5. “Entrou, então, para permanecer com eles ... reclinou com eles à mesa, tomando o pão, pronunciou a bênção e, partindo-o, deu-lho” (Lc 24, 29c – 24, 30); “Ele deixou de lhes ser visível” (Lc 24, 31b)	69
Conclusão	75
Bibliografia	79



## **RESUMO**

O presente trabalho inicia-se com a exegese bíblica da passagem dos discípulos de Emaús, de Lucas 24, 13-35. Após uma cuidada atenção do texto grego e sua reflexão, assentamo-nos sistematicamente na perícope. Ora, ao averiguarmos as motivações entristecidas dos discípulos, percebemos que eles idealizavam a pessoa de Jesus erroneamente. O excesso de aproximação e possessão concretizou-se numa imagem de Jesus idolatrável. A distância surge como resposta ao combate do ídolo. Através da distância o relacionamento torna-se saudável. Por fim, refletimos na postura de Jesus ao longo do caminho. Concluimos que a pedagogia de Jesus deve ser modelo para a pedagogia da Igreja.

**Palavras-chave:** Emaús; ídolo; distância; pedagogia, Igreja.

## **ABSTRACT**

The present work begins with the biblical exegesis of the passage of the disciples of Emmaus, from Luke 24, 13-35. After a careful attention of the Greek text and its reflection, we are systematically based on the pericope. Now, when we find out the sorrowful motivations of the disciples, we realize that they idealized the person of Jesus erroneously. The excess of approximation and possession materialized in an image of worshipable Jesus. The distance arises as a response to the combat of the idol. Through distance, the relationship becomes healthy. Finally, we reflect on Jesus' posture along the way. We conclude that the pedagogy of Jesus should be a model for the pedagogy of the Church.

**Keywords:** Emmaus; idol; distance; pedagogy, Church.

## SIGLAS E ABREVIATURAS

AT – Livro dos Atos dos Apóstolos.

1 Cor – Primeira Carta aos Coríntios.

Ex – Livro do Êxodo.

Gn – Livro dos Génesis.

Is – Livro de Isaías.

Jo – Evangelho segundo João.

Lc – Evangelho segundo Lucas.

Mc – Evangelho segundo Marcos.

Mt – Evangelho segundo Mateus.

*CT* – João Paulo II, Exortação Apostólica *Catechesi Tradendae* (16 de outubro de 1979).

*DV* – Concílio Ecuménico Vaticano II, Constituição Dogmática *Dei Verbum* (18 de novembro de 1965).

*EG* – Francisco, Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (24 de novembro de 2013).

*LG* – Concílio Ecuménico Vaticano II, Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (21 de novembro de 1964).

*PG* – *Patrologia cursus completus*. Series Graeca, Editor J. P. Migne.

Cf. – Confrontar ou conferir.

V. – Versículo.

VV. – Versículos.

## INTRODUÇÃO

Nos tempos hodiernos, assistimos, cada vez mais, a um fenómeno de movimentos fugidios, de incompreensões e de medos; deambulações constantes com horizontes entristecidos e atolados<sup>2</sup>. Não poucas vezes, por imagens construídas falsamente, por esperanças desvirtuadas da realidade ou pela conceção de propósitos e ideias que estão aquém da verdadeira vivência da experiência do Ressuscitado. A incompreensão desta experiência tem atolado os caminhos de fugitivos. Estas fugas, na sua maioria, são feitas apressadamente, por caminhos lamacentos e num desespero desmedido. O mesmo aconteceu com os discípulos de Emaús (Lc 24,13-35) que são o protótipo da desesperança desesperante. A fuga de Jerusalém para Emaús tem sido uma constante, apenas mudam os intérpretes e os nomes das localidades, mas a experiência do desalento tem sido a mesma.

É a partir deste ambiente perplexo e desnorteado que a presente reflexão se debruça. Pretende-se, portanto, tomar o fenómeno de Emaús e contemplá-lo na sua pertinência atual. É um modo operante comum que merece a nossa atenção. Partimos do texto bíblico dos discípulos de Emaús (Lc 24, 13-35) e analisamos as motivações e preconceitos dos viandantes e, conseqüentemente, a ação pedagógica do estrangeiro.

O primeiro capítulo abordará o texto em análise num sentido exegético e literário. Atravessamos o texto original e, paulatinamente, vamos conferir o significado das expressões gregas que nos parecem basilares para a sua melhor compreensão. Por certo, é importante perceber o texto no contexto e situá-lo diante dos textos envolventes para que a trama seja melhor compreendida através dos textos que precedem e seguem o texto em análise. É importante também que se compreenda como se estrutura todo o texto e perceber aquilo a que o autor dá relevo, sobressaindo algumas nuances dessa mesma estrutura. Recorrendo à história exegética da obra, asseguramos uma melhor compreensão da trama através dos estudos até então realizados pela tradição exegética. Por fim, estabelecemos paralelismos e concordâncias literárias não só com outras passagens da Escritura, mas também com a literatura clássica.

Conforme caminhámos, fomos percebendo que as dinâmicas relacionais dos dois discípulos repercutiram uma apropriação imagética, espelhando nela uma obscura vivência com a alteridade. Sistemáticamente, fomos nos questionando sobre a existência do salutar vínculo entre o humano e o divino. Com isto, quisemos transferir a passagem de Emaús para a atualidade, numa analogia mais de similitudes do que propriamente de contradições. Assim sendo, movidos pela questão da relação humana com a divindade, compreendemos que o modo

---

<sup>2</sup> Cf. Byung-Chul Han, *A Sociedade Paliativa* (Lisboa: Relógio D'Água, 2020).

como nos relacionamos com Deus depende muito do modo como O concebemos. Logo, vamos intuir que, tal como os discípulos, hoje, também Deus é concebido idolatricamente, visão que defrauda a imagem do próprio Deus, permitindo o bloqueio da relação.

Por que motivo os discípulos estão tristes? Por quê as falsas esperanças? Qual era a relação que tinham com Jesus? Como o concebiam? Como experienciaram a sua morte? Como leram a História da Salvação? Tais inquietações vão sendo desbravadas como arado que penetra e remexe a terra recalçada. Acorremos à conceptualização do ídolo para melhor tentar definir o modo como os discípulos concebiam Jesus: um ídolo. Ver em Jesus um ídolo é não compreender a distância relacional, nem salvaguardar a alteridade de ambos os corpos. O discípulo, se excessivamente próximo e dependente, leva à apropriação do outro, espelhando-se visivelmente as características do próprio discípulo. É a partir da justa distância que as portas se abrem, aclarando as relações convenientes e profícuas com Deus.

Ajudando à reflexão, contrapomos a vivência da morte de Jesus experienciada pelos discípulos com a morte de Deus afirmada na modernidade. Duas mortes, em tempos amplamente longínquos, mas com o mesmo propósito. Ora, se no primeiro caso, os discípulos desacreditados confirmam a morte de Jesus através da incompreensão da vida de Jesus, no segundo caso, algo semelhante acontece. Pois, na modernidade, fruto de uma conceção obscura e de uma excessiva apropriação de Deus, quase como se de um objeto se tratasse – palpável, observável, à mercê de ser modificado, transformado pelo próprio humano – alguns começam a questionar este Deus que parece mais humano que divino. Perante estas imagens vertiginosas e em decadência, alguns anunciam a Morte de Deus e o fim da divindade, promovendo a dependência absoluta do humano, lutando, assim, contra um Deus que é solução para todos os problemas humanos.

Mas como podemos mudar esta visão de excessos? Como podemos ajudar todos aqueles que, fugindo, fazem a viagem de Jerusalém para Emaús? Como agir perante os desalentados, tristes e desesperados? Como explicar a morte de Jesus? Será possível ter uma relação saudável com Deus? Quem poderá ajudar estes viandantes a compreender a transcendência? Bem, estas questões desaguam na reflexão suscitada no último capítulo. Neste momento, partimos de uma análise, claramente mais prática, alinhando-nos à pastoral, através da Pedagogia de Jesus como modelo para a Pedagogia da Igreja.

Ao longo da toda a trama, percebemos a importância do estrangeiro Jesus. Ele ajudou os discípulos a compreenderem melhor tudo o que não haviam compreendido. A partir da pedagogia divina de Jesus, iremos analisar todas as suas atitudes, ao longo do caminho, para com os discípulos. Analogamente, repercutimos todas as atitudes de Jesus a um convite dirigido à Igreja para, igualmente, proceder com os peregrinos dos dias de hoje. Propomos, assim, um

modo de atuar da Igreja enraizado em todas as ações que Jesus efetuou ao longo de toda a passagem.

Iremos, pois, deambular entre a pertinência de Emaús e a vivência moderna contemporânea, entre o ídolo e a distância, entre a Pedagogia de Jesus e a Pedagogia da Igreja. Quisemos que este fosse um caminho itinerante, semelhante ao de Jesus. Partimos de um capítulo alicerçado na Sagrada Escritura, para passarmos ao indício sistemático, remoendo a imagética incompreendida e, por fim, num estado prático, que se concretiza em ações e modos de estar. Da Palavra à prática quisemos apresentar uma reflexão itinerante, coerente, com princípio, meio e fim.

## CAPÍTULO 1 - TEXTO DE LUCAS 24, 15-17. 19A. 25-27. 28. 30

### 1.1. O texto de Lc 24, 13-35

Nos tempos hodiernos, a capacidade do dizer-se e do mostrar-se é, cada vez mais, a oportunidade resiliente num tempo perplexo. Deixar-se dizer é um modo pouco comum de comungar com o inerte. Ora, perante isto, vislumbramo-nos por ilustrações que se dizem dialéticas e, neste âmbito, a dimensão mistérica ressoa na incerteza da ambiguidade humana. Assim, a hermenêutica de um texto pode ser díspar no sentido e pouco linear teologicamente.

Perante isto, seguimos, religiosamente, o texto grego de Nestle-Aland. Apesar de, ao longo do nosso estudo, não tratarmos os versículos todos da narrativa dos discípulos de Emaús, sentimos que é necessário apresentar todo o texto da narrativa. Para o leitor, por um lado, pode ser entusiasmante vislumbrar o texto no seu todo para compreender o enredo, já que parece desajustado separar ou dividir aquilo que é inseparável, como é o caso. O texto deve ser lido como um só. Assim sendo, segue o texto na sua originalidade:

<sup>13</sup>Καὶ ἰδοὺ δύο ἐξ αὐτῶν ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ ἦσαν πορευόμενοι εἰς κόμην ἀπέχουσαν σταδίου ἐξήκοντα ἀπὸ Ἱερουσαλήμ, ἧ ὄνομα Ἐμμαοῦς, <sup>14</sup>καὶ αὐτοὶ ὠμίλουν πρὸς ἀλλήλους περὶ πάντων τῶν συμβεβηκότων τούτων. <sup>15</sup>καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ὁμιλεῖν αὐτοὺς καὶ συζητεῖν καὶ αὐτὸς Ἰησοῦς ἐγγίσας συνεπορεύετο αὐτοῖς, <sup>16</sup>οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἐκρατοῦντο τοῦ μὴ ἐπιγῶναι αὐτόν. <sup>17</sup>εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς· τίνες οἱ λόγοι οὗτοι οὓς ἀντιβάλλετε πρὸς ἀλλήλους περιπατοῦντες; καὶ ἐστάθησαν σκυθρωποί. <sup>18</sup>ἀποκριθεὶς δὲ εἰς ὄνοματι Κλεοπᾶς εἶπεν πρὸς αὐτόν· σὺ μόνος παροικεῖς Ἱερουσαλήμ καὶ οὐκ ἔγνωσ τὰ γενόμενα ἐν αὐτῇ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις; <sup>19</sup>καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ποῖα; οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ· τὰ περὶ Ἰησοῦ τοῦ Ναζαρηνοῦ, ὃς ἐγένετο ἀνὴρ προφήτης δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ ἐναντίον τοῦ θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ, <sup>20</sup>ὅπως τε παρέδωκαν αὐτὸν οἱ ἄρχιερεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες ἡμῶν εἰς κρίμα θανάτου καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν. <sup>21</sup>ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν ὅτι αὐτὸς ἐστὶν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραὴλ· ἀλλὰ γε καὶ σὺν πᾶσιν τούτοις τρίτην ταύτην ἡμέραν ἄγει ἀφ' οὗ ταῦτα ἐγένετο. <sup>22</sup>ἀλλὰ καὶ γυναῖκες τινες ἐξ ἡμῶν ἐξέστησαν ἡμᾶς, γενόμεναι ὀρθριναὶ ἐπὶ τὸ μνημεῖον, <sup>23</sup>καὶ μὴ εὐροῦσαι τὸ σῶμα αὐτοῦ ἠλθον λέγουσαι καὶ ὀπτασίαν ἀγγέλων ἑωρακέσαι, οἱ λέγουσιν αὐτὸν ζῆν. <sup>24</sup>καὶ ἀπῆλθόν τινες τῶν σὺν ἡμῖν ἐπὶ τὸ μνημεῖον καὶ εὔρον οὕτως καθὼς καὶ αἱ γυναῖκες εἶπον, αὐτὸν δὲ οὐκ εἶδον. <sup>25</sup>Καὶ αὐτὸς εἶπεν πρὸς αὐτούς· ὧ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ τοῦ πιστεύειν ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται· <sup>26</sup>οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ; <sup>27</sup>καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ Μωϋσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν διερμήνευσεν αὐτοῖς ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ ἑαυτοῦ.

<sup>28</sup>Καὶ ἤγγισαν εἰς τὴν κόμην οὗ ἐπορεύοντο, καὶ αὐτὸς προσεποιήσατο πορρώτερον πορεύεσθαι. <sup>29</sup>καὶ παρεβίασαντο αὐτὸν λέγοντες· μείνον μεθ' ἡμῶν, ὅτι πρὸς ἐσπέραν ἐστὶν καὶ κέκλικεν ἤδη ἡ ἡμέρα. καὶ εἰσῆλθεν τοῦ μείναι σὺν αὐτοῖς. <sup>30</sup>καὶ ἐγένετο ἐν τῷ κατακλιθῆναι αὐτὸν μετ' αὐτῶν

λαβὼν τὸν ἄρτον εὐλόγησεν καὶ κλάσας ἐπέδιδου αὐτοῖς, <sup>31</sup>αὐτῶν δὲ διηνοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοὶ καὶ ἐπέγνωσαν αὐτόν· καὶ αὐτὸς ἄφαντος ἐγένετο ἀπ’ αὐτῶν. <sup>32</sup>καὶ εἶπαν πρὸς ἀλλήλους· οὐχὶ ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν [ἐν ἡμῖν] ὡς ἐλάλει ἡμῖν ἐν τῇ ὁδῷ, ὡς διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς; <sup>33</sup>Καὶ ἀναστάντες αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλὴμ καὶ εὔρον ἠθροισμένους τοὺς ἕνδεκα καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς, <sup>34</sup>λέγοντας ὅτι ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι. <sup>35</sup>καὶ αὐτοὶ ἐξηγοῦντο τὰ ἐν τῇ ὁδῷ καὶ ὡς ἐγνώσθη αὐτοῖς ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου<sup>3</sup>.

## 1.2. Tradução

Depois de lermos algumas traduções, achamos pertinente optar pela tradução realizada pela Conferência Episcopal Portuguesa, mesmo sendo *ad experimentum*. A sobriedade da escolha das expressões e o modo congregador com que muitos biblistas se uniram para tal obra também pesaram na nossa escolha.

<sup>13</sup>E eis que nesse mesmo dia dois deles estavam a caminho de uma povoação, de nome Emaús, que distava sessenta estádios de Jerusalém. <sup>14</sup>Eles conversavam um com o outro acerca de tudo o que acontecera.

<sup>15</sup>E aconteceu que, enquanto eles conversavam e debatiam, o próprio Jesus, aproximando-se, pôs-se a caminhar com eles. <sup>16</sup>Os seus olhos, porém, estavam impedidos de o reconhecer.

<sup>17</sup>Disse-lhes, então: “Que palavras são essas que trocáis entre vós enquanto caminhais?”. Pararam com ar pesaroso. <sup>18</sup>Um deles, de nome Cléofas, respondendo disse-lhe: “Serás Tu o único forasteiro em Jerusalém a não saber o que lá aconteceu nestes dias?”. <sup>19</sup>E Ele disse-lhes: “O quê?”. Eles disseram-lhe: “O que diz respeito a Jesus de Nazaré, que se tornou um profeta poderoso em obras e palavras diante de Deus e de todo o povo, <sup>20</sup>de tal modo que os chefes dos sacerdotes e os nossos magistrados o entregaram para ser condenado à morte e o crucificaram. <sup>21</sup>Nós esperávamos que fosse Ele quem estava prestes a resgatar Israel, mas, com tudo isto, já lá vai o terceiro dia desde que estas coisas aconteceram. <sup>22</sup>No entanto, algumas mulheres de entre nós deixaram-nos espantados: tendo estado de manhã cedo junto ao sepulcro, <sup>23</sup>ao não encontrarem o seu corpo, vieram dizer que tinham tido uma visão de uns anjos que dizem que Ele está vivo. <sup>24</sup>Alguns dos que estão conosco foram ao sepulcro e encontraram tudo como as mulheres haviam dito; mas a Ele não o viram”.

<sup>25</sup>Então Ele disse-lhes: “Ó desprovidos de inteligência e lentos de coração para acreditar em tudo quanto disseram os Profetas! <sup>26</sup>Não era necessário que o Cristo sofresse estas coisas, para entrar na sua glória?”. <sup>27</sup>E, começando a partir de Moisés e de todos os Profetas, explicou-lhes, em todas as Escrituras, o que a Ele diziam respeito.

---

<sup>3</sup> Eberhard Nestle e K. Aland, *Novum Testamentum Graece*, 27ª edição (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1995), 243-244.

<sup>28</sup>Aproximaram-se da povoação para onde iam, e Ele fez menção de seguir adiante, <sup>29</sup>mas eles insistiram com Ele, dizendo: “Fica connosco, porque é tarde e o dia já está a declinar”. Entrou, então, para permanecer com eles. <sup>30</sup>E aconteceu que, quando Ele se reclinou com ele à mesa, tomando o pão, pronunciou a bênção e, partindo-o, deu-lho. <sup>31</sup>Abriam-se-lhes os olhos e reconheceram-no, mas Ele deixou de lhes ser visível. <sup>32</sup>Diziam, então, um ao outro “Não nos ardia o nosso coração quando Ele no caminho nos falava, quando nos abria as Escrituras?”.

<sup>33</sup>E, levantando-se, nessa mesma hora voltaram para Jerusalém. Encontraram reunidos os onze e os que estavam com eles, <sup>34</sup>que diziam: “Realmente, o Senhor ressuscitou e apareceu a Simão”.

<sup>35</sup>Então eles contaram tudo o que acontecera no caminho, e com Ele se lhes dera a conhecer na fração do pão<sup>4</sup>.

### 1.3. Texto no contexto

Agora, abarcamos o Evangelho de Lucas, na sua totalidade. Para a estrutura do Evangelho de Lucas, seguimos, de perto, o contributo de Joseph Fitzmyer<sup>5</sup> que, sobriamente, o divide em oito grandes partes. O prólogo (cf. Lc 1. 1-4) é considerado a primeira secção do evangelho. Como habitualmente, serve de adveniente a todo o Evangelho, uma espécie de agouro literário. Sucedem-se os relatos da infância (cf. Lc 1, 5 – 2, 52), relatando o nascimento e juvenildade de João Batista e Jesus, numa narrativa paralela. Segue-se a preparação do ministério público de Jesus (cf. Lc 3, 1 – 4, 13), como prelúdio dos eventos que irão dar início ao ministério público de Jesus. Neste caso, é João Batista o autor do prelúdio.

O ministério de Jesus na Galileia (cf. Lc 4, 14 – 9, 50) incorpora uma imensidão de relatos sobre a atividade e o êxodo de Jesus, caminhando por aldeias a evangelizar e apregoar, pela palavra e por ações.

Entre estradas e atalhos, começa o relato do caminho para Jerusalém (cf. Lc 9, 51 – 19, 27). Nestes capítulos, a secção central do Evangelho de Lucas, está vincada a típica ideia lucana do caminho e êxodo de Jesus. O caminho é repleto de acontecimentos instauradores e ardorosos, sobretudo, para todos aqueles que contactam Jesus. De seguida, Jesus realiza o seu ministério em Jerusalém (cf. Lc 19, 28 – 21, 38), numa majestosa entrada na cidade, que ditará, também, o seu fim. O clímax do êxodo de Jesus imprime-se no Relato da Paixão (cf. Lc 22, 1 – 23, 56a), começando a sua ascensão ao Pai. Por fim, a última parte, apresenta os relatos da ressurreição (cf. Lc 23, 56b – 24, 53), numa exaltação de Jesus aos próprios discípulos, que passam a testemunhas oculares da sua glorificação. Esta ramificação literária, pode, por conseguinte,

---

<sup>4</sup> Conferência Episcopal Portuguesa, *Os Quatro Evangelhos e os Salmos* (Lisboa: Fundação Secretariado Nacional de Educação Cristã, 2019), 258-260.

<sup>5</sup> Cf. Joseph Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas: I. Introducción General* (Madrid: Cristiandad, 1986), 227-228.

ajudar-nos a situar a narrativa do texto estudado de Emaús, na última parte, nos relatos da ressurreição.

Além da pluralidade interpretativa que este texto origina, há prolongamentos que não são meros acasos. São eventos de uma escrita criativa que permanecem no quotidiano. Assim, pela linguagem, somos incitados a uma compreensão imagética da períclope.

Antes de mais, será interessante situar o texto de Lucas 24, 13-35 na globalidade do capítulo 24. Ora, Nicholas Thomas Wright<sup>6</sup> refere que, em Lucas 24, existem três secções. Segundo o autor, «Lucas 24 é uma pequena obra mestra pensada para ser a cena conclusiva de uma obra de arte de grande envergadura»<sup>7</sup>. É fascinante como N. Wright olha para o capítulo, tratando-o como uma obra de arte. Provavelmente, ao usar esta expressão, o autor terá em conta o facto de Lucas ter sido, eventualmente, pintor. Acreditamos que o maior quadro que Lucas alguma vez pintou foi este capítulo, mais concretamente 24,13-35. À medida que percorremos o capítulo 24, claramente, percebemos o tipo de tinta usada pela elegância do seu grego. A textura do quadro é pura cultura, com diversidade de recursos estilísticos. O cerne do quadro é que pode ser ambíguo, mas, ao mesmo tempo, o leitor aprisiona-se ao texto, nunca querendo deixar escapar qualquer pormenor. Talvez seja por isso que N. Wright afirma estarmos perante uma obra de arte de grande envergadura, ou que Xabier Pikaza intitula a obra de «joia literária»<sup>8</sup>. A variabilidade de temas é indeterminada, numa teologia narrativa, onde a verdade expressa-se em forma de relato e vocábulo<sup>9</sup>.

A sagacidade de assentir num itinerário textual é uma motivação legítima para enveredar pela leitura do texto dos discípulos de Emaús. Deixar-se escoltar pelas inquietações dos caminhantes, é fazer das suas também as nossas inquietações, numa procura de reconhecimento. Portanto, a opção de 24, 13 – 35 não é senão uma intimidade criada entre o leitor e a história lida. É, sem dúvida, um relato inspirador, onde se entrevê a humanidade, enquanto processo complexo de influências e relações transformadoras.

A escolha deve-se, essencialmente, pelo carater dizível da humanidade discipula, dos dois de Emaús, como rememoração da relação carnal dos tempos hodiernos. Revivência que nós, eternos viandantes, fazemos de todo o relato. Não foi fácil, perante a panóplia de textos sagrados, enveredar pelo relato de um Deus que caminha connosco. Foi intuitivo. Uma insinuação que, mais tarde, passou a realização, realizando-se no próprio texto e realizando-nos enquanto realização do próprio texto. Os motivos não são ordenamentos argumentativos, mas de uma crença que nasceu do íntimo. Simplesmente, porque sim, porque foi nossa vontade que

---

<sup>6</sup> Cf. Nicholas Thomas Wright, *La Resurrección del Hijo de Dios* (Navarra: Verbo Divino, 2008), 789.

<sup>7</sup> Wright, *La Resurrección del Hijo de Dios*, 789.

<sup>8</sup> Xabier Picaza, *Camiño de Pascua: misterios de gloria* (Salamanca: Sígueme, 1996), 148.

<sup>9</sup> Cf. Picaza, *Camiño de Pascua: misterios de gloria*, 148.

assim fosse, sem grandes argumentos, nem inflamações retóricas. Foi pela surpreendente penetração que o texto se nos revigorou.

Outra questão que nos é imposta é a delimitação textual, relativamente aos versículos, e essa, requer justificações. A delimitação textual poderia ser outra. Por exemplo, em vez de chegarmos até ao v. 35, poderíamos parar no v. 33, apenas. Não seria problemático não incidirmos nos vv. 34 e 35. Neste caso, a justificação deve-se à normalização do que tem sido habitual nos estudos e exposições que são realizadas do relato estudado. Averiguamos que a generalidade dos estudiosos exegetas aprecia a narrativa da aparição de Jesus aos discípulos de Emaús de 24, 13-35. A própria tradução da Conferência Episcopal Portuguesa olha este quadro na mesma delimitação textual. Assim sendo, tendo em conta toda a tradição exegético-bíblica acerca do estudo do relato, entendemos que a delimitação textual deveria ser elaborada com o assentimento do que é habitual nos estudos realizados.

Todavia, é inegável que o relato impregna uma unidade narrativa, pois é independente dos relatos circunvizinhos. Ou seja, podemos ler o texto separadamente dos outros, não há uma ligação fecunda entre os textos. Portanto, entre os vv. 13-35, há independência textual e, sobretudo, interpretativa. A unidade narrativa deve ser pensada nestes versículos.

O pragmatismo contextual deverá ser o ponto inicial, servindo de base à reflexão. Primeiramente, é importante um enquadramento textual do relato estudado, observar o que o rodeia, bem como as mudanças e os quadros que o circunscrevem. Posto isto, evidenciamos que todo o capítulo 24 é um princípio retomado pelo fim, ou seja, este capítulo, apesar de ser o último do evangelho de Lucas, incita à reminiscência do primeiro, onde as semelhanças literárias e espaciais convergem em ambos os capítulos, terminando, assim, como começou<sup>10</sup>. É perceptível uma espécie de concordância textual e estrutural entre o início e o fim do capítulo. A dinâmica pascal está presente ao longo de toda a divisão, sendo o encontro e aparições pascais uma ideia ininterrupta no capítulo 24.

Portanto, podemos delimitar o capítulo em três momentos. O primeiro, 24, 1-12 retrata a descoberta do túmulo aberto e vazio, pelas mulheres e, posteriormente, por Pedro. O segundo, em 24, 13-35 exprime a experiência pascal dos dois discípulos de Emaús. Por fim, surge a aparição aos onze (24, 36-53). Este tríptico textual aflora e fortifica a experiência de Emaús<sup>11</sup>, rodeada por outras experiências do Ressuscitado, interligando-se à mesma temática em situações diferentes, como dobradiça que suporta dois textos. Perante isto, constatamos que o

---

<sup>10</sup> Cf. Jean-Noël Aletti, *Volta a falar de Jesus Cristo* (Lisboa: Cotovia, 1999), 184.

<sup>11</sup> Cf. António Couto, *Como Dádiva: caminhos de Antropologia Bíblica* (Lisboa: Universidade Católica, 2005), 295.

relato estudado é precedido e procedido por narrativas pascais, onde Jesus faz-se presente nas suas aparições. A perícopé de Emaús está rodeada de momentos reveladores.

É nesta continuidade e no festim pascal que todo o capítulo 24 se desenrola, promovendo uma série de manifestações do Ressuscitado às mulheres, aos discípulos desconhecidos e aos onze. Todas elas, num tempo de, apenas, um dia. De facto, todo o capítulo demora um dia, contudo, note-se o modo como ele se torna estonteante, emocionante, movimentado, surpreendente e capaz de despertar inquietação, tanto nas personagens como no leitor. Num dia, ocorrem momentos que afetam toda a vida crente. Lucas tem a mestria e o poder de, num capítulo, relatar um dia e, agregar à unidade literária e temporal a complexidade humana e transcendente, como prenúncio de todo o evangelho. Nesta congregação, desvela-se o véu do mistério pascal. O pitoresco capítulo, como já pudemos evidenciar, é habitado por experiências vividas por homens e mulheres, conhecedores do Senhor, mas que demonstram alguma impassibilidade de reconhecer. Ora, o texto literário que relata a experiências dos homens de Emaús (vv. 13-35) situa-se no centro do capítulo 24.

#### **1.4. Estrutura**

Segundo N. Wright, o capítulo 24 de Lucas é semelhante às narrativas pascais de Mateus e Marcos e apresenta, por sua vez, uma breve introdução (vv. 1-12), duas secções intermédias (vv. 13-35 e 36-49) e uma conclusão (vv. 50-53). Em 24, 13-35 exhibe-se a história central, a mesma que pretendemos estudar ao longo destas páginas. Em 24, 36-49, somos apresentados com uma cena que prepara a conclusão do encontro com Jesus, na habitação onde estão reunidos os onze. A conclusão está nos últimos quatro versículos (vv. 50-53) que fecham o evangelho como um todo e, simultaneamente, introduz a cena inicial dos Atos dos Apóstolos<sup>12</sup>.

Na sequência do que foi dito, o capítulo 24 enquadra-se num tríptico seccional, em que cada parte fundamenta o todo. Agora, prendamo-nos apenas à unidade literária que nos propomos estudar. Segundo diversos autores, transparece dos vv. 13-35 uma estrutura concêntrica. A título de exemplo, Dussaut refere que «esta tabela oferece uma das mais famosas simetrias concêntricas de toda a Bíblia»<sup>13</sup>. Também François Bovon admite a estrutura concêntrica<sup>14</sup> desta perícopé, à luz do que defendem os estudiosos franceses.

---

<sup>12</sup> Cf. Wright, *La Resurrección del Hijo de Dios*, 789.

<sup>13</sup> Louis Dussaut, “Le tripyque des apparitions en Luc 24 (analyse structurelle)”, *Révue Biblique* 94 (1987): 161-223.

<sup>14</sup> Cf. François Bovon, *El Evangelio según San Lucas: Luc 19,28-24,53* (Salamanca: Sígueme, 2010), 627.

A pluralidade de estruturas mostra, claramente, a beleza interpretativa do texto. Face à necessidade de optar por uma delas, a estrutura proposta por João Alberto Correia<sup>15</sup> apresenta-se como uma escolha que, desprendida de qualquer obséquio consentâneo, aporta melhores afluências ao trabalho que aqui se desenvolve.

v. 13-16	Situação inicial ou exposição	A
v. 17-27	Nó	B
v. 28-30	Ação Transformadora	C
v. 31-32	Desenlace	B'
v. 33-35	Situação final	A'

Trata-se de uma estrutura de penetrante compreensão, onde a simetria concêntrica é uma constante e a dinâmica do relato evidente. Observemos bem a estrutura apresentada. Inevitavelmente, podemos concluir uma estrutura quiástica (A-B-C-B'-A'), sendo visíveis os paralelismos simétricos e antitéticos, numa coletânea de sabores. Não obstante, é recomendável determo-nos também na estrutura apresentada por François Bovon<sup>16</sup>. É notório que estas estruturas divergem em alguns aspetos, mas, nesta aparente divergência, podemos compreender o contributo de incessante inspiração que a pluralidade interpretativa alberga.

Este tipo de estruturas é bastante usado por Lucas. Aliás, de seguida, podemos averiguar isso mesmo com os esquemas apresentados por Xavier Léon-Dufour. Numa análise minuciosa, este autor demonstra todo o paradigma do relato, onde as simetrias concêntricas são intencionalmente provocadas.

Evidentemente, podemos vislumbrar uma estrutura de inclusão, sobretudo, na correspondência entre a introdução e a conclusão.<sup>17</sup> Ora, François Bovon afirma que estamos perante uma estrutura concêntrica<sup>18</sup>. A conclusão (vv. 33-35) serve de contrapartida a uma introdução (vv. 13-14). No esquema abaixo, elaborado por Léon-Dufour é perceptível isso mesmo. Tanto no versículo 13 como no 33, a referência é Jerusalém, embora, no primeiro caso, como local de saída e, no segundo, como local de regresso. Em ambos os casos, os discípulos encontram-se a caminho, mas a inversão da caminhada provoca uma transformação no seu coração, pois, estando afastados da comunidade, aproximam-se dela, nomeadamente dos onze (v. 33)<sup>19</sup>. O princípio e o fim correspondem-se e, mais uma vez, Lucas é exímio nas regras da

<sup>15</sup> Cf. João Alberto Sousa Correia, *A hospitalidade na construção da identidade cristã* (Lisboa: Universidade Católica, 2014), 68.

<sup>16</sup> Cf. Bovon, *El evangelio según San Lucas: Luc 19,28-24,53*, 628.

<sup>17</sup> Cf. Xavier Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje Pascual* (Salamanca: Sígueme, 1974), 228.

<sup>18</sup> Cf. Bovon, *El evangelio según San Lucas: Luc 19,28-24,53*, 627.

<sup>19</sup> Cf. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e Fé Pascal* (Lisboa: Didascália, 1991), 206.

boa retórica, pois respeita e preserva a estrutura de todo o Evangelho, mantendo a concordância da escrita.

<sup>13</sup> Os discípulos abandonam Jerusalém	<sup>33</sup> Os discípulos regressam a Jerusalém
<sup>14</sup> Conversam	<sup>32</sup> Conversam
<sup>15</sup> Jesus aproximou-se deles	<sup>31b</sup> Jesus deixa de ser visível
<sup>16</sup> Os seus olhos estão impedidos de o reconhecer	<sup>31a</sup> Abriram-se-lhes os olhos e reconheceram-no
vv. 17-30 Diálogo	

Nitidamente, o que Léon-Dufour apresenta é um esquema de uma reflexão e profundidade evidentes, uma inclusão que, numa leitura rápida, escapa a qualquer leitor. Conciliar o início da trama com o fim, encontrando paralelismos, faz-nos pensar no quão complexo é este evento textual. No entanto, depois de observarmos este esquema entrosado entre várias partes, outras linhas se descosem, nomeadamente o diálogo situado entre os versículos 17-30.

<sup>19</sup> profeta poderoso	<sup>21</sup> esperança falida
<sup>20</sup> morte de Jesus	
<sup>22,23b</sup> elas não o encontraram	<sup>24</sup> eles não o encontraram
<sup>23c</sup> ele está vivo	
<sup>25</sup> profetas	<sup>27</sup> profetas
<sup>26</sup> morte/sofrimento	

Com uma exposição tabelar, podemos evidenciar os quiasmos existentes no diálogo do conjunto<sup>20</sup>. São graus que se vão especificando, no desenrolar da trama. De realçar o versículo 23c, nomeadamente, a sua localização textual. Na verdade, a expressão “Ele está vivo” está circunscrita entre expressões alusivas à morte, ou seja, aparece no centro e rodeado pelas expressões: “morte” (v. 20) e “sofrimento” (v. 26). Denote-se que a centralidade dessa expressão não veio do acaso, mas é uma característica lucana, permitindo ao leitor descobrir a mensagem que pretende transmitir. Aliás, nesta simetria concêntrica estão alicerçadas outras, ao longo do relato<sup>21</sup>. A centralidade de algumas palavras são a chave hermenêutica para uma melhor compreensão do texto, mas também da fé.

<sup>20</sup> Cf. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesus y mensaje Pascual*, 228.

<sup>21</sup> Cf. Alves, *Ressurreição e Fé Pascal*, 203.

Façamos uma análise fenomenológica do comportamento dos discípulos de Emaús e do próprio Jesus. Não se trata de meras oposições, mas de uma circularidade de influências, na medida em que o modo de agir dos discípulos e de Jesus não é assim tão distinto quanto imaginamos. Pelo contrário, as semelhanças são bastante consideráveis. Se não, observemos:

<sup>17</sup> iniciativa de Jesús	<sup>29</sup> iniciativa dos discípulos
<sup>18</sup> o único a não saber	<sup>25</sup> desprovidos de inteligência
<sup>19</sup> profeta	<sup>25c</sup> profetas
<sup>20</sup> condenado à morte	<sup>25</sup> sofrer e glória
<sup>21</sup> esperança falida	<sup>27</sup> profetas
<sup>22,23b</sup> mulheres não o encontraram	<sup>24</sup> alguns não o encontraram
<sup>23c</sup> ESTÁ VIVO	

Mais uma vez, o centro está na afirmação “Jesus está vivo” (23c)<sup>22</sup>. Pretende-se, com isto, enfatizar a centralidade desta expressão, como já tínhamos visto. Contudo, gostávamos também de salientar os comportamentos dos personagens. Parece-nos que o núcleo deste enredo é o modo atuante de Jesus. É rosto do anonimato que se aproxima e interpenetra a situação íntima dos discípulos, cria comunhão auto revelando-se nela mesmo. É sinal de uma presença que questiona, deixando-se também questionar. Não entra em pietismos desmedidos, mas confronta com perguntas existenciais, afetivas e antropológicas. Ouve para ser ouvido. É incompreendido, mas compreende. Incita a uma pedagogia dialogante sem discursos excessivamente fideístas.

De modo interessante, «durante a viagem de Emaús, os dois discípulos retomam, ponto por ponto, as grandes etapas do ministério de Jesus, segundo as regras elementares da retórica da época: uma boa conclusão deve recapitular o conjunto de um discurso ou de uma narrativa»<sup>23</sup>.

### 1.5. Comentários

Porque temos como objetivo incidir no modo acional de Jesus detemo-nos somente nos versículos que nos parecem mais importantes para o estudo pretendido: 24, 15-17. 19a. 25-27. 28. 30.

No v. 15, aparece a expressão *καὶ ἐγένετο* (e aconteceu). Frequentemente, Lucas usa esta expressão com o verbo finito, no caso, *συνεπορεύετο*. Esta expressão é, não poucas vezes,

<sup>22</sup> Cf. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesus y mensaje Pascual*, 228.

<sup>23</sup> Aletti, *Voltar a falar de Jesus Cristo*, 184.

introduzida por ἐν τῷ (em o)<sup>24</sup>. Não obstante, a expressão «teve influência nos LXX, porque esta forma assindética é muito frequente na tradução da frase hebraica “wayyehi”, especialmente, quando vai acompanhada de uma oração temporal ἐν τῷ mais infinitivo»<sup>25</sup>. Note-se que καὶ ἐγένετο também aparece no v. 30, ou seja, na mesma resenha ocorre duas vezes, salientando-se a insistência com que se repete esta construção, no grego de Lucas.

Efetivamente, Jesus é o protagonista desta perícopa, como refere Isabel Gómez Acebo<sup>26</sup>. Tal reflete-se no facto de ser Jesus a aproximar-se. O verbo ἐγγίσαζ (aproximar) que se encontra no participio aoristo ativo, mostra-nos quem é que toma a iniciativa da ação. «É Jesus que vem por detrás deles, alcança-os como se fora outro peregrino que volta a casa, depois de ter celebrado a Páscoa em Jerusalém»<sup>27</sup>. É Jesus que se junta a eles, «começando a forçar espaço para a revelação»<sup>28</sup>. Numa atitude de inquietude criativa, inevitavelmente, interrogamo-nos sobre a pertinência dum terceiro viajante. Consideramos, pois, que só poderá existir um verdadeiro diálogo quando aparece um terceiro. Paralelamente ao ingresso do desconhecido na conversação, há a oferta de uma nova luz de interpretação, há a novidade do dizer-se. Os discípulos estão decepcionados, logo, o diálogo entra numa dinâmica do inexaurível, uma vez que as suas desilusões não permitirão um verdadeiro diálogo, onde a contraposição de ideias é evidente. Aliás, a evidência está no aparecimento de um terceiro, neste caso, Jesus. É ele que cria o diálogo, criando confrontação e comunicação de ideais.

Contudo, os seus olhos estavam impedidos de o reconhecer (v. 16). A partir da expressão “estavam impedidos”, podemos refletir sobre a cegueira dos discípulos que viam, mas não reconheciam. O verbo ἐκρατοῦντο (“estavam impedidos”) encontra-se na forma passiva, mas uma passiva teológica<sup>29</sup>. François Bovon considera, no seu estudo, que o verbo na passiva teológica é especializado, ou seja, é-nos sugerido tanto a debilidade humana como a força divina que se prepara, antecipadamente, para o seu desenlace<sup>30</sup>.

Habitualmente, nos Evangelhos Sinóticos, o endurecimento do coração daqueles que não reconhecem Jesus ou não acreditam nele é atribuído aos seus adversários<sup>31</sup>. Não obstante, talvez devêssemos interrogar-nos: Afinal, de quem é o problema? Eles discutiam e falavam do que tinha acontecido, lamentando-se da ausência do Nazareno. Entretanto, Aquele acerca de quem eles conversam põe-se a caminho com eles, e eles não O reconhecem (ἐπιγινῶναι). Este

<sup>24</sup> Cf. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas: I*, 199.

<sup>25</sup> Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas: I*, 199.

<sup>26</sup> Cf. Isabel Gómez Acebo, *Lucas* (Navarra: Verbo Divino, 2008), 656.

<sup>27</sup> Joseph Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas: IV. Comentario de los capítulos 19,28 al 24,53* (Madrid: Cristiandad, 2005), 584.

<sup>28</sup> José Tolentino Mendonça, “Emaús, laboratório da fé pascal”, *Communio* XXVII, n. °2 (2010): 137.

<sup>29</sup> Cf. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas: IV*, 584.

<sup>30</sup> Cf. Bovon, *El evangelio según San Lucas*, 636.

<sup>31</sup> Cf. José Tolentino Mendonça, *O tesouro escondido* (Prior Velho: Paulinas, 2014), 103.

infinitivo com o artigo no genitivo é usado para exprimir o objeto da restrição, dando a ideia de finalidade. O verbo *reconhecer* irá aparecer também nos versículos 31a e 35, constituindo, assim, um conceito chave para a interpretação da narrativa<sup>32</sup>. Efetivamente, não é a situação de Jesus que está mal ou que traz desconforto, o problema reside nos próprios discípulos que não têm o conhecimento necessário para encontrá-lo ou reconhecê-lo. Há assim um déficit de conhecimento, pois não é Jesus que desaparece, são os discípulos que não procuraram o suficiente<sup>33</sup>. Estavam ainda numa visão pré-pascal e não interpretaram corretamente o que acontecera<sup>34</sup>.

Também em Jo 20, 14-15, Maria Madalena confunde Jesus com o jardineiro. Com esta passagem, verificamos que mesmo aqueles que conviviam quase diariamente com Jesus, não O reconhecem ou confundem-no com alguém. Certamente, a dureza dos seus corações provoca este desconhecimento de Jesus que se encontra mesmo a seu lado, até porque, «“(re)conhecer” implica um conhecimento que integra não apenas a dimensão gnosiológica, mas também afetiva»<sup>35</sup>.

De modo inteligente, Jesus inicia o diálogo com uma pequena questão retórica que leva implícita a sua resposta<sup>36</sup>. Mostra ser um pedagogo exímio, no modo como age. Questiona, mas com o intuito de responder, questiona mesmo sabendo o que se passou, questiona mesmo sabendo do que falavam. Senão, pensemos: Como poderia o Cristo não saber o que se tinha passado consigo, quando ainda só tinham passado três dias?

Fitzmyer revela-nos que esta pergunta retórica não passa de uma encenação do drama que começa a desenvolver-se<sup>37</sup>. Jesus atua como perfeito desconhecido para os discípulos, aliás, como alguém que nada sabe do que se tinha passado<sup>38</sup>. Quer que eles se expressem, que digam a verdade dos seus corações e que aprofundem o que intimamente os inquieta<sup>39</sup>.

De modo interessante, Jean-Noël Aletti questiona-nos sobre a pergunta que Jesus faz aos discípulos. Neste caso, a questão é colocada ao leitor: «Se nós já sabemos que é Jesus que caminha com eles e se conhecemos a sua vida, porquê fazer repetir aos dois homens um discurso que não nos dará a conhecer praticamente nada?»<sup>40</sup>. E, magistralmente, conclui que a exposição dos discípulos permitirá saber qual era o seu Jesus, ou melhor, qual era a imagem que tinham

---

<sup>32</sup> Cf. Alves, *Ressurreição e Fé Pascal*, 210.

<sup>33</sup> Cf. Mendonça, *O tesouro escondido*, 103.

<sup>34</sup> Cf. Mendonça, *O tesouro escondido*, 103.

<sup>35</sup> Mendonça, *O tesouro escondido*, 103.

<sup>36</sup> Cf. Acebo, *Lucas*, 656.

<sup>37</sup> Cf. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas: IV*, 585.

<sup>38</sup> Cf. Eugene LaVerdiere, *Comer en el Reino de Dios: Los orígenes de la Eucaristía en el evangelio de Lucas* (Santander: Sal Terrae, 2002), 191.

<sup>39</sup> Cf. Picaza, *Caminho de Pascua: misterios de gloria*, 150.

<sup>40</sup> Aletti, *Voltar a falar de Jesus Cristo*, 191.

de Jesus, era importante escutar o que eles tinham para dizer, escutar as suas esperanças e desilusões, os seus sentimentos. O leitor não pode contentar-se com o que já sabe, é inserido no próprio texto e modela-se.

Depois da pergunta, «pararam com ar pesaroso» (v. 17). O adjetivo σκυθρωποί (com ar pesaroso) raramente aparece e destaca-se por aparecer no final da frase, carregando em si uma conotação extremamente negativa<sup>41</sup>. Imagetivamente, leva-nos até aos seus rostos que vacilam diante da tristeza, desolados, provavelmente cansados, confusos e inquietos. Eles não falam. Demonstram a sua desaprovação, que até então era esperança, de uma forma não verbal<sup>42</sup>, o que nos faz refletir sobre o modo como se sentiam, nem palavras tinham para pronunciar. O próprio desalento do corpo falava por si mesmo. Quer queiramos, quer não, isto provoca no leitor uma carga emocional bastante forte. Chegam ao ponto de se expressarem somente com o seu corpo pesaroso. Portanto, como vimos anteriormente no esquema de Léon-Dufour, há uma simetria concêntrica entre este versículo e o v. 29, pois, desta vez, são os discípulos que tomam a iniciativa.

Mais uma vez, Jesus não se acomoda e questiona. Bastou um pronome interrogativo: Ποῖα (O quê?), no v. 19. E, mais uma vez, os interlocutores não se apercebem da destreza pedagógica do mestre. Outra pergunta retórica à espera de uma resposta que Ele mesmo sabia. À semelhança do v. 17, começam agora a debitar as imagens que têm do Filho de Deus, um pouco obscuras e com falsas esperanças. Além disso, demonstram possuir uma imagem de Deus muito aquém daquela que Jesus lhes transmitira. O que Aletti questionou, no v. 17, é, por analogia, o que neste acontece: uma pergunta retórica para auferir qual era o seu Jesus. A pergunta imposta pelo mestre abre caminho para uma dramática releitura da paixão<sup>43</sup>.

Convencionalmente, chama-se aos vv. 25-27 a “lição de exegese” de Jesus, interpretada num sentido teológico e cristológico<sup>44</sup>. Nesta passagem, Jesus fala aos discípulos, em modo catequético, sem descurar uma pedagogia formativa, tentando acabar com a sua hesitação «sobre a lógica da passagem pela morte e sobre a verdade do binómio morte-glorificação»<sup>45</sup>. Curiosamente, é a primeira vez que Lucas especifica, com uma afirmação cristológica, sobre a necessidade do sofrimento do Messias<sup>46</sup>. Assim, Jesus entra na profundidade daquilo que quer transmitir.

---

<sup>41</sup> Cf. Bovon, *El evangelio según San Lucas*, 637.

<sup>42</sup> Cf. Bovon, *El evangelio según San Lucas*, 637.

<sup>43</sup> Cf. Raymond E. Brown, *I racconti evangelici della risurrezione* (Brescia: Queriniana, 1992), 68.

<sup>44</sup> Cf. Alves, *Ressurreição e Fé Pascal*, 205.

<sup>45</sup> Alves, *Ressurreição e Fé Pascal*, 205.

<sup>46</sup> Cf. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas: IV*, 589.

Todavia, é compreensível que os discípulos não O compreendam nem O reconheçam. De facto, se não compreendiam, ou melhor, se eram incapazes de sintonizar Jesus como sendo o Cristo, Aquele que morre e ressuscita, eram, igualmente, incapazes de O reconhecerem como Senhor. Era a sua incapacidade de aceitar a paixão que impedia que os seus olhos O reconhecessem<sup>47</sup>.

Jesus usa os adjetivos ἀνόητοι (desprovidos) e βραδεῖς (lentos) para dizer-lhes que não estão a perceber o mistério revelado, no evento da paixão. Os dois personagens não acreditaram (πιστεύειν) com uma fé absurda, pois a fé não é só intelectual, é também afetiva, pessoal, existencial, holística<sup>48</sup>. É certo que Jesus é contundente na reprimenda que faz, mas os seus corações estão mais endurecidos que as suas próprias palavras. Efetivamente, o alcance desta frase faz realçar a lentidão de crerem, bem como o excessivo tempo que perdura esta incompreensão<sup>49</sup>.

Novamente, Jesus provoca os discípulos com outra pergunta (cf. v. 26), mas, desta vez, não espera pela resposta, ele mesmo a dá. José Tolentino Mendonça, ao visitar o evangelho de Lucas, conclui que é a única vez, em todo o relato, que aparece a palavra Cristo/Messias. É de realçar, dado que a palavra é utilizada, maioritariamente, «quando está em causa a identidade de Jesus, desde o primeiro anúncio que os anjos fazem aos pastores até à crucifixão»<sup>50</sup>.

Também noutras passagens aparece a referência à necessidade (ἔδει) do sofrimento de Jesus, como é o caso de Mt 16, 21 ou Mc 8, 31 e 9, 31 que, muito provavelmente, fazem alusão ao Servo Sofredor: «Assim, como muitos ficaram espantados diante dele, ao verem o seu rosto desfigurado e o seu aspeto disforme» (Is 52, 14) ou em Is 53, 10: «Mas aprouve ao Senhor esmagá-lo com sofrimento, para que a sua vida fosse um sacrifício de reparação». Todavia, os sofrimentos de Cristo levaram-no à glória (δόξα), referenciada como sendo o esplendor que está associado ao Senhor, no Antigo Testamento (Ex 14, 17-18<sup>51</sup> ou 40, 35<sup>52</sup> são dois exemplos claros disso mesmo. Não obstante, também podemos considerar a glória numa perspectiva escatológica, como aparece em Is 43, 7<sup>53</sup> ou 58, 8<sup>54</sup>.

---

<sup>47</sup> Cf. LaVerdiere, *Comer en el Reino de Dios*, 196.

<sup>48</sup> Cf. Bovon, *El evangelio según San Lucas*, 639.

<sup>49</sup> Cf. Bovon, *El evangelio según San Lucas*, 639.

<sup>50</sup> Mendonça, “Emaús, laboratório da fé pascal”, 139.

<sup>51</sup> *Bíblia Sagrada* (Difusora Bíblica): «E eis que Eu vou endurecer o coração dos egípcios para que venham atrás deles, e serei **glorificado** por meio do faraó e de todo o seu exército, dos seus carros de guerra e dos seus cavaleiros. E os egípcios saberão que Eu sou o Senhor, quando for **glorificado** por meio do faraó, dos seus carros de guerra e dos seus cavaleiros.»

<sup>52</sup> *Bíblia Sagrada* (Difusora Bíblica): «Moisés já não pôde entrar na tenda da reunião, porque a nuvem pairava sobre ela, e a **glória** do Senhor enchia o santuário.»

<sup>53</sup> *Bíblia Sagrada* (Difusora Bíblica): «São todos aqueles que têm o meu nome, que Eu criei para a minha **glória**, que eu fiz e formei.»

<sup>54</sup> *Bíblia Sagrada* (Difusora Bíblica): «Então a tua luz surgirá como aurora, e as tuas feridas não tardarão a cicatrizar-se. A tua justiça irá à frente, e a **glória** do Senhor atrás de ti.»

Neste relato, a “glória” é expressão da intimidade máxima entre Jesus e o Pai, é o destino plenamente cumprido pelo Filho. Aliás, as aparições de Jesus acontecem porque Ele já se encontra nessa condição. Consequentemente, todo o discípulo deve seguir o testemunho do mestre, pois entrar na sua glória pode significar que temos «de sofrer muitas tribulações para entrarmos no Reino de Deus» (cf. At 14, 22)<sup>55</sup>. Contudo, era inconcebível que o messias tivesse de sofrer para ser rei. No judaísmo pré-cristão, toda a reflexão sobre o messias sofredor ganha foco e profundidade. Agrava-se mais, quando é o próprio Jesus a referir que quem o seguir terá também de sofrer muitas tribulações<sup>56</sup>.

No v. 27, Jesus, como bom pedagogo, ensina e explica o sentido de toda a sua profecia, desvelando o incompreensível. Este versículo incita-nos a pensar que «o tempo das cristofanias, em rigor, é o tempo da instrução e da formação dos discípulos segundo os imperativos doutrinários e apologéticos do testemunho apostólico»<sup>57</sup>. O verbo ἀρχάμενος (começando), que se encontra no participio aoristo, revela-nos um movimento que, nos nossos dias, ainda remexe sem dar sinais de paragem. Com isto, pretendemos afirmar que este movimento se inicia na promessa, mas prolonga-se no cumprimento dessa promessa que, continuamente, se renova. Por outro lado, suporta em si um caráter de certeza, sobretudo na expressão τὰ περὶ ἑαυτοῦ (o que a Ele dizia respeito), pois confere-lhe veracidade. Afinal, Jesus fala da sua própria história.

Certamente, o vínculo entre a promessa e o cumprimento interpretado de forma isolado carece de certezas. Mas, com o verbo διεμύνησεν (explicou-lhes), confere-nos segurança naquilo que escutamos ou lemos. Explicitando melhor, o que pretendemos afirmar é que o vínculo entre promessa e cumprimento é melhor entendível porque é o próprio Jesus que explica, interpreta, traduz. Sim, em rigor, διεμύνησεν significa “traduzir”. Analogicamente, a glossolalia não prescinde de um tradutor ou intérprete para que se faça fonte de edificação. Neste caso, é o próprio Jesus que edifica a Escritura, uma vez que assume o papel de tradutor, intérprete ou pedagogo<sup>58</sup>, mas ao mesmo tempo sujeito de toda a Escritura que atravessa num curto espaço de tempo. A partir daqui, podemos afirmar que se estabelece uma nova hermenêutica, uma nova forma de compreender as velhas Escrituras<sup>59</sup>, pois é o Ressuscitado que se explica a si mesmo.

Historicamente, alguns exegetas e teólogos questionavam-se sobre os textos a que Jesus se referia, quando usou a expressão “Escritura”. No entanto, com o desenvolvimento dos estudos, fomos percebendo que Jesus abordava a Escritura na sua totalidade e completude. De

---

<sup>55</sup> Cf. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas: IV*, 591.

<sup>56</sup> Cf. Brown, *I Racconti evangelici della risurrezione*, 71.

<sup>57</sup> Alves, *Ressurreição e Fé Pascal*, 209.

<sup>58</sup> Cf. Bovon, *El evangelio según San Lucas*, 640.

<sup>59</sup> Cf. Pikaza, *Caminho de Pascua: mistérios de gloria*, 148.

facto, Ele não evoca textos parciais, mas a globalidade dos escritos. Não podemos limitar-nos a determinadas passagens<sup>60</sup>. Surpreendentemente, Lucas não afirma que os discípulos compreenderam esta lição exegética orientada pelo Ressuscitado, aliás, sabemos que eles são lentos para acreditar. Tristemente, conforme o enredo se esvai pelas circunstâncias do espaço e do tempo, Jesus e o leitor sentem-se defraudados pela falta de compreensão dos dois. Contudo, a dramaticidade avoluma-se quando percebemos a simetria concêntrica entre as palavras do Senhor (vv. 25-27) e as desenganadas palavras dos discípulos (vv.19b-21)<sup>61</sup>.

No entanto, apesar deste paralelismo assimétrico, apela-se à reflexão dos dois homens de Emaús, mas também do leitor, pois só refletindo na Escritura e nos profetas é que somos capazes de compreender toda a vida, morte e ressurreição de Jesus. Agora, uma vez instruídos pelo Senhor, pelo menos aparentemente, sobre o que «significava para Ele ser profeta e Cristo, os discípulos estavam já preparados para O conhecer e reconhecer na fração do pão»<sup>62</sup>.

Curiosamente, à semelhança do que fez nos vv. 17 ou 19a, Jesus usa, no v. 28, um outro estratagema, a fim de ficar com os discípulos. Não questiona, apenas faz menção de seguir adiante. Desta vez, deixa a sua sorte nas mãos dos discípulos e, pela primeira vez nesta trama, os homens são os responsáveis por assumir o desenlace do contexto. Não deixa de ser interessante, pensarmos que, até este momento, foi Jesus quem assumiu o desenrolar da situação e, que agora, são os homens que assumem tal responsabilidade, depois de questionados, escutados e, pedagogicamente, instruídos e ensinados. Parece que já aprenderam alguma coisa, pelo menos, a hospitalidade e o acolhimento. Como «caminhava com eles» (v. 15) agora, «vai ficar com eles» (v. 29).

Aproximamo-nos do fim do caminho e, analogicamente, entramos no ponto culminante da narração. O verbo πορεύεσθαι (seguir/caminhar) centra-se numa perspetiva geográfica do evangelho. A hora da despedida parece, pois, soar. Jesus não quer seguir caminho, nem tem essa intenção, mas dá essa impressão e provoca o convite. O Senhor não quer abandonar os seus homens, pois «o caminho representa a vida dos humanos assim como a dos crentes, e deve chegar ao seu término, apesar de ser provisório»<sup>63</sup>. Faz menção de seguir, ou seja, finge (προσεποιάσατο) que segue caminho. Este “fingimento” é um recurso literário (é mais uma estratégia pedagógica) que leva a que os discípulos insistam com Jesus para ficar com eles (uma reação franca para com um estranho<sup>64</sup>, como refere Fitzmyer), ou, por outro lado, para que os ensinamentos de Jesus ecoem no seu interior e sintam que o devem convidar. Não obstante,

---

<sup>60</sup> Cf. Acebo, *Lucas*, 657.

<sup>61</sup> Cf. Bovon, *El evangelio según San Lucas*, 640.

<sup>62</sup> LaVerdiere, *Comer en el Reino de Dios*, 197.

<sup>63</sup> Bovon, *El evangelio según San Lucas*, 641.

<sup>64</sup> Cf. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas: IV*, 592.

dialogaram com o “forasteiro” em grande parte do caminho, criaram laços e, como tal, convidam-no. Posto isto, podemos averiguar, tendo em conta as opções acima que, muito provavelmente, a lição de hermenêutica orientada por Jesus recolhe, agora, os primeiros frutos, como refere François Bovon.

Em primeiro lugar, e como já vimos, a expressão *καὶ ἐγένετο* (e aconteceu), que aparece também no v. 15, é uma expressão marcadamente lucana que também aparece no v. 30. Posto isto, evidenciamos que no seguimento desta expressão aparece o verbo finito. Mas, para expressar o aspeto temporal usa o infinitivo com o artigo, precedido pela preposição *ἐν* com dativo *ἐν τῷ*<sup>65</sup>.

Jesus começa por ser enunciado como forasteiro (*παροικεῖς*), ou seja, aquele que não tem casa, não tem cidadania, sem morada. No mundo antigo, a casa edifica a família, estrutura a pessoa. De facto, «a casa é lugar, mas também família, parentesco, cidadania, horizonte de sedimentação das identidades étnicas e sociais»<sup>66</sup>. Alguém que precisasse de se identificar explicaria a que casa pertencia. Aliás, este modo de proceder está presente na memória, sobretudo, dos nossos antepassados, nas nossas aldeias, e tal ainda acontece, hoje. A identificação pessoal está associada à casa ou à família de determinado lugar, normalmente, sobretudo nos locais mais rurais. Não obstante, Jesus não pode ser identificável, pois não possui casa, é forasteiro.

Todavia, quando se reclina à mesa, toma o pão, pronuncia a bênção e partindo-o, dá-o, assume-se na sua identidade de páter-famílias ou anfitrião, que preside aos comensais. É peculiar o modo como Jesus dá a comida. Fá-lo de um modo formal, pois não estavam simplesmente sentados, mas recostados, reclinados (*κατακλιθῆναι*)<sup>67</sup> na mesa, como se fazia na formalidade de algum evento ou simpósio<sup>68</sup>. De facto, o v. 30 é exclusivamente de Jesus, pois os discípulos mantêm-se em suspense, uma vez que aquele que estava morto convida a partilhar a sua vida<sup>69</sup>. Jesus é o convidado e assume o papel de responsável da casa. É o partir do pão que irá despertar sentimentos e pensamentos naqueles dois homens. Revivem o partir do pão, na última ceia, sobretudo com a bênção. É nos participios *λαβὼν* (tomando) e *κλάσας* (partindo) que ressoam os verbos de Lc 22, 19, na Última Ceia. Segundo Fitzmyer, «Jesus ressuscitado realiza as mesmas ações que na multiplicação dos pães e dos peixes, e na hora da ceia, no entanto, agora, não pronuncia sobre o pão nenhuma palavra de interpretação»<sup>70</sup>. Assim sendo,

---

<sup>65</sup> Cf. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas: IV*, 592.

<sup>66</sup> Mendonça, *Emaús, laboratório da fé pascal*, 139.

<sup>67</sup> Parafrazeando Eugene LaVerdiere, é importante verificarmos que o verbo *κατακλιθῆναι* (reclinados/recostados) é exclusivamente usado por Lucas, sobretudo, em banquetes.

<sup>68</sup> Cf. LaVerdiere, *Comer en el Reino de Dios*, 199.

<sup>69</sup> Cf. Mendonça, “Emaús, laboratório da fé pascal”, 140.

<sup>70</sup> Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas: IV*, 593.

através da bênção do pão, Lucas enfatiza o rito eucarístico que, juntamente com o batismo, será parte integrante da vida litúrgica dos primeiros cristãos<sup>71</sup>.

Literariamente, neste versículo, a declaração litúrgica é mais refinada do que na Última Ceia ou em Betsaida. Temos aqui duas orações paralelas, cada uma delas com um particípio (tomando-partindo) e um verbo no indicativo (pronunciou-deu). Verificamos quão bem Lucas conservou o sabor litúrgico de um texto, ao mesmo tempo que o usava no relato<sup>72</sup>.

Percebe-se que Lucas não menciona mais nenhuma ação de Jesus, pois fez o que estava ao seu alcance: presenteou os discípulos com a sua presença, faltando-lhe instituir um memorial sacramental. Ora, o reconhecimento, porventura, será algo natural. Se não, analisemos os factos literários: Jesus faz-se presente no caminho, de seguida, cria diálogo e fala-lhes, recorda todas as Escrituras e participa na Ceia. Fez tudo para que os seus olhos o reconhecessem, foi, verdadeiramente, mestre e pedagogo, porque nunca desistiu dos seus próprios discípulos.

Na auscultação da presença de vestígios, constatamos que o verdadeiro pedagogo é aquele que não desiste de ensinar, dá-se gratuitamente para que o discípulo perceba que não há horários para a arte da aprendizagem. Mesmo que o dia decline, o pedagogo fica em casa dos discípulos e assume-se o responsável por eles e pela casa. Por seu turno, o leitor identifica-se com os dois de Emaús, pois as dúvidas deles são as mesmas do leitor. Também o leitor ouve a palavra, compreende-a consoante é explicada e come com o Senhor a Sua própria carne<sup>73</sup>.

Mais uma vez, Aletti acrescenta um contributo ao comentário deste relato. Segundo ele, não importa se os dois homens estiveram ou não na Última Ceia, é irrelevante em termos narrativos. Agora, o que interessa é perceber o motivo do reconhecimento, pois é possível questionar sobre as motivações e indícios para não o conhecerem assim que o viram. Afinal, eles tinham seguido Jesus durante algum tempo, pelas estradas da Palestina. Uma coisa é certa, segundo Aletti, «o gesto não é a causa do reconhecimento, mas apenas a ocasião»<sup>74</sup>. De facto, é a ocasião que transforma as personagens, pois já o podiam ter reconhecido por muitos outros sinais, que não a fração do pão. Se o reconheceram na fração do pão – só e nesta ocasião – é porque Jesus assim o quis. A partir deste momento, a sua presença não carece de reconhecimento, abrindo um precedente testemunhal indeterminável.

## 1.6. Intertextualidades

Analogamente a este relato, há outras passagens que, apesar dos contextos diferentes, apresentam dramas congéneres. A nós, apraz-nos compenetrar as ambiguidades e semelhanças

---

<sup>71</sup> Cf. Bovon, *El evangelio según San Lucas*, 642.

<sup>72</sup> Cf. LaVerdiere, *Comer en el Reino de Dios*, 201.

<sup>73</sup> Cf. Bovon, *El evangelio según San Lucas*, 642.

<sup>74</sup> Aletti, *Voltar a falar de Jesus Cristo*, 194.

de uma certa parentalidade textual e contextual. É inevitável a trama estudada não ser, cuidadosamente, entrelaçada com outros textos bíblicos e não bíblicos.

Em primeiro lugar, gostaríamos de iniciar o entrelaçamento textual com um texto não bíblico, mas que, inevitavelmente, é o apogeu de um tempo longínquo. É um clássico, onde a indiferenciação da sua magistralidade é nula, pois, todos nós viajamos com Ulisses. Sim, a *Odisseia* de Homero, estranha ou surpreendentemente, é o ponto de partida da análise. Ulisses e Jesus, é assim que, também François Bovon prediz. Este autor redefine, iluminando ambos os relatos. Segundo Bovon, podemos repensar o tempo incógnito de Jesus com o de Ulisses. «Os leitores da antiguidade - e quem sabe os de hoje - pensariam em Ulisses dos seus liceus que havia passado tanto tempo incógnito antes de dar-se a conhecer ao seu Filho Telémaco, antes de ser reconhecido pela sua antiga caseira Euricleia, e antes também de reencontrar-se então com sua esposa Penélope»<sup>75</sup>.

É peculiar o modo como se faz esta analogia textual. Ao navegarmos pela *Odisseia*, é perceptível certas complacências existentes em ambas as tramas e nas personagens Ulisses-Jesus. O paradigma do reconhecimento - não reconhecimento - é a temática que unifica as duas obras. Assim sendo, apresentamos as semelhanças entre relatos. Na nossa germinal opinião, a grande similitude está no encontro entre Ulisses e o divino porquero, Eumeu. É certo que François Bovon enumera outras personagens, contudo, acreditamos que o mais similar aos discípulos de Emaús é Eumeu. Comprometemo-nos, assim, a estudar essa figura e todo o seu contexto. Ulisses regressa à pátria e dirige-se a casa. Pelo caminho, vai ao encontro, por casualidade, do seu criado Eumeu que, desde a sua partida, cuidou das suas propriedades. A primeira concordância acontece quando o criado não reconhece Ulisses: «Encontrou-o sentado à frente da casa, lá onde tinha construído o recinto, num terreiro de larga vista»<sup>76</sup>. Também Jesus vai ao encontro dos discípulos de Emaús (v. 15). Nos dois casos, de Jesus e de Ulisses, os seus companheiros de viagem não o reconhecem.

Paralelamente à tristeza e desilusão dos peregrinos de Emaús, também o criado se lamenta ao próprio amo irreconhecível: «Tanto mais que outras dores me deram já os deuses: é por um amo igual aos deuses que choro enquanto aqui fico»<sup>77</sup>. Tristemente, falam dos seus senhores, numa angústia que corrói e num desalento que cega. A presença torna-se invisível, onde a recordação longínqua faz menção daqueles que estão à frente dos seus olhos, contudo, sem o verem. Como constatamos, a questão é abertura de novos horizontes e diálogos, mesmo sabendo o seu conteúdo. Ulisses, sabedor de toda a história, afinal, é ele o protagonista, questiona o seu

---

<sup>75</sup> Bovon, *El evangelio según San Lucas*, 636.

<sup>76</sup> Homero, *Odisseia* (Lisboa: Bolso Cotovia Clássicos, 2005), 227.

<sup>77</sup> Homero, *Odisseia*, 227.

criado, testando-o: «Amigo, quem foi que te comprou com os seus haveres?»<sup>78</sup>. Neste caso, a pertinência da pergunta é sinal de interesse para Ulisses, pois queria saber o que o seu amo dizia de si mesmo, como as perguntas que Jesus faz aos dois caminantes: «que palavras são essas que trocáis entre vós?» (v. 17). É salientável a semelhança no modo de proceder de Jesus e Ulisses, pois, tanto um como outro, sabendo de todo o enredo suscitam diálogo com o intuito, primeiro, de saber o que pensavam deles e, segundo, como forma de provocar a reflexão sobre o motivo das suas lacrimosas vidas.

Se achamos que as semelhanças, até agora, são impressionantemente numerosas, tendo em conta a distância temporal de uma obra para outra, bem como o conteúdo retratado, apoquentamo-nos ainda mais, quando constatamos que Ulisses é convidado a entrar em casa do criado: «Mas anda, ancião; vamos agora para o casebre»<sup>79</sup> e lhe serve uma refeição «Depois de tudo assado, trouxe a carne e pô-la diante de Ulisses, ainda quente nos espetos, polvilhando com branca cevada. Depois numa taça cinzelada com hera misturou o vinho doce»<sup>80</sup>. Bem, olhando para o relato de Emaús, o mesmo se sucedeu, embora, em contextos diferentes, mas, tudo isto é curioso, pois, Jesus também é convidado: «fica connosco, porque é tarde e o dia já está a declinar» (v. 29) e faz uma refeição com os discípulos. Não obstante, na *Odisseia*, em momento algum, se diz que o servo come com Ulisses, somente, há referência à refeição que Ulisses toma, preparada por Eumeu.

Firmemente acreditamos que esta analogia demonstra a fecundidade dos textos, assim como uma afinidade criativa de textos e contextos diferentes. Com esta analogia, não queremos, senão, afirmar que a intertextualidade faz-se também com textos extra bíblicos, ou melhor, pretendemos demonstrar que a literatura conjugada com a interpretação bíblica aflora o que de melhor existe na escrita canónica e vice-versa.

Biblicamente, podemos encontrar alguns textos que se enquadram com este relato. Ora, vários autores sugerem o texto do encontro entre Filipe e o eunuco etíope (At 8, 26-40) como o acontecimento mais próximo ao de Emaús. Com a ajuda de Santiago García<sup>81</sup>, que estabelece uma generosa correspondência entre os relatos, vejamos as similitudes de ambos os acontecimentos.

A intertextualidade, desde o início, é evidente. Portanto, devemos deter-nos nos textos. Salientamos a mútua aproximação de Jesus e Filipe, aos discípulos e ao etíope respetivamente,

---

<sup>78</sup> Homero, *Odisseia*, 229.

<sup>79</sup> Homero, *Odisseia*, 227.

<sup>80</sup> Homero, *Odisseia*, 228.

<sup>81</sup> Cf. Santiago García, *Evangelio de Lucas: comentarios a la nueva Biblia de Jesrusalem* (Urduliz: Desclee De Brouwer, 2012), 677.

assim como a questão lançada por ambos. A Fração do Pão e o Batismo são o ponto culminante dos relatos em análise.

Lucas 24, 13-35	Atos dos Apóstolos 8, 26-40
v. 13: apresenta-se dois homens que caminham em direção a uma povoação chamada Emaús;	vv. 26-28: há a apresentação das personagens e da cena. Filipe vai pelo caminho que desce de Jerusalém para Gaza e vê um funcionário da rainha Candace, da Etiópia;
v. 14: os discípulos conversavam acerca de tudo o que se tinha passado;	v. 28b: O etíope lia o profeta Isaías;
vv. 15-17: Jesus aproxima-se e põe-se a caminho com os dois viajantes, enquanto eles conversavam e debatiam o próprio Jesus. Não obstante isto, ainda lhes pergunta qual o tema da conversa que têm vindo a travar;	vv. 29-30: Filipe, imbuído pelo espírito, alcança o etíope e ouve-o a ler o profeta Isaías, perguntando-lhe, de seguida, se o eunuco compreende o que lê;
vv. 18-24: um dos homens responde com uma pergunta e, desmedidamente, descosem-se em palavras explicativas do que acontecera;	v. 31: o alto funcionário da rainha pede a Filipe uma explicação do que lê, respondendo, com uma pergunta, à pergunta de Filipe;
v. 27: Tendo em conta as circunstâncias, Jesus explica as Escrituras, começando por Moisés e passando pelos profetas;	v.35: Filipe explica a passagem que o eunuco estava a ler, anunciando a Boa Nova de Jesus;
vv. 28-29: Jesus faz menção de seguir adiante, mas eles convidaram-no a ficar com eles, uma vez que estava a entardecer e o dia a declinar;	vv. 36-38a: O eunuco escutando tudo o que Filipe explicara, pede o Batismo, pois havia, pelo caminho, água para tal;
vv. 30-31: reclinados à mesa, Jesus toma o pão, pronuncia a bênção e partindo, deu-lho. Então, abriram-se-lhes os olhos e reconheceram-no, embora Ele deixou de lhes ser visível;	vv. 38b-39a: ambos desceram à água e Filipe batizou-o. Ao sair da água, o Espírito do Senhor arrebatou Filipe e o etíope deixa de o ver;
vv. 32-33: os discípulos regressam a Jerusalém;	v. 39b: o eunuco segue o seu caminho;

O quadro comparativo permite-nos concluir que o modo de proceder é sinónimo nos dois casos. Sinónimo, pois a catequese conclui com o sacramento, aliás, como era habitual na Igreja Primitiva. É notório que para a manifestação da fração do pão, assim como para o batismo, é necessário estar em relação com o Ressuscitado e reconhecê-LO<sup>82</sup>, pois o comportamento cristão é procurar o contacto com Jesus Cristo.

Outros pontos convergem, nomeadamente, porque ambas as passagens se referem a pessoas em viagem, talvez, querendo demonstrar que a fé é um caminho, por vezes, de buracos repletos de dúvidas, outras vezes, de terra onde paira o pó das perguntas, outras ainda, de asfalto onde a firmeza dos passos dados transmitem segurança. Concluimos que o caminho da e até à fé não é fácil, contudo, há sempre aquele viandante que nos explica o sentido do sofrimento e da morte de Jesus à luz das Escrituras<sup>83</sup>.

Deambulamos mais um pouco entre as encruzilhadas bíblicas, como o vivente na sua insaciabilidade, também nós procuramos incessante inspiração. Agora, através de expressões mais pequenas, mas, igualmente, simbólicas. No Génesis, primeiro livro da Escritura, encontramos um paralelismo antitético com Lc 24, 30. Em Gn 3, 6, surge mencionado o primeiro alimento que humanos ingerem: «Vendo a mulher que o fruto da árvore devia ser bom para comer, pois era de atraente aspeto e precioso para estabelecer a inteligência, agarrou do fruto, comeu, deu dele também a seu marido, que estava junto dela, e ele também comeu» (Gn. 3, 6).

Contudo, o ponto nevrálgico não se encontra no alimento que comem – fruto proibido –, mas no que sucede de seguida. Adão e Eva, ao comerem da árvore da vida, adquirem um conhecimento novo, fruto da transgressão do mandamento, mas sentem-se nus e envergonhados da sua condição (cf. Gn 3, 7). Os dois homens comem com Jesus (cf. 24, 30) o pão e bebem o vinho e é na refeição que adquirem um conhecimento novo e profundamente grato, abrindo-se-lhes os olhos, reconhecem-no (cf. 24, 31). Ora, se acreditamos que a criação advém de Adão e Eva, não é menos importante acreditarmos que a nova criação também acontece à mesa, com os discípulos de Emaús<sup>84</sup>. É a partir deste evento originário que Cléofas e o seu companheiro dão seguimento à nova criação. A verdadeira comida é aquela que foi dada por Jesus aos discípulos, para sempre saciados.

Outro paralelo persiste em confrontar-se com o relato estudado. Basta recuarmos alguns capítulos e estabelecermo-nos entre os capítulos um e dois de Lucas. Nestas passagens, desponta, sobretudo, a história de Jesus perdido no templo (cf. 2, 41-51). Temporalmente,

---

<sup>82</sup> Cf. García, *Evangelio de Lucas: comentarios a la nueva Biblia de Jesrusalem*, 679.

<sup>83</sup> Cf. Alves, *Ressurreição e Fé Pascal*, 202.

<sup>84</sup> Cf. Wright, *La Resurrección del Hijo de Dios*, 795.

situamo-nos também na Páscoa, onde Jesus, ainda jovem, vai ao templo de Jerusalém. Os discípulos de Emaús, contrariamente, saem de Jerusalém. José e Maria descobrem que o jovem de Nazaré não se encontra com eles, mas em 24, 13-35 os viandantes estão com Ele, mesmo se não O reconhecem. José e Maria procuram Jesus e vão de novo à cidade (cf. Lc 2, 45); os dois de Emaús fogem da cidade, num estado de espírito diferente. Os pais procuram durante três dias, encontrando-O no templo e ficando perplexos com a sua resposta: «Porque me procuráveis? Não sabíeis que é necessário que eu esteja na casa de meu Pai?» (2, 49). O modo como Jesus fala é desconcertante, como o é quando, em 24, 25-26, se dirige aos companheiros de viagem como desprovidos de inteligência e lentos de coração, lançando o repto em forma, também, de pergunta: «Não era necessário que Cristo sofresse estas coisas, para entrar na sua glória?» (24, 26).

De modo semelhante, o casal do templo contrasta com a parolha de Emaús, tristes e decepcionados percorrem o caminho. Todavia, os pais descobrem Jesus no templo, passados três dias, onde o filho os confronta com a necessidade divina. Cléofas e o seu companheiro, apesar de terem ouvido palavras similares às dos pais, acerca da necessidade divina, não compreendem, só ficarão esclarecidos quando sentados à mesa<sup>85</sup>. São modos de relacionamento com Jesus que são contrastantes, as palavras dirigidas pelo Messias intentam à importância da intimidade Filho-Pai, o desconcerto é concordante, mas o entendimento difere nas personagens.

No entanto, outro aspeto se prefigura nas duas passagens: é o tema do caminho. A viagem a Jerusalém é um modo sublime de Lucas salientar a importância dos passos trilhados no caminho da cidade. Assim, tanto no relato do templo como no de Emaús, a viagem a Jerusalém interdiz a dimensão caminhante do crente, bem como o caminhante Jesus, constantemente a caminho. A cidade de Jerusalém, para além de servir como plano de fundo histórico e geográfico, representa a meta, a expectativa e a esperança daquele que caminha.

Há pequenos trechos que perduram, ou melhor, redizem-se, mas de um modo distinto. A título de exemplo, podemos reler textos posteriores que usam expressões parecidas às ditas em Lc 24, 13-35, sobretudo, espelhos das fórmulas alusivas à Ressurreição. Salientamos alguns, tendo em conta o contributo de Santiago García.

Em 24, 19, os caminheiros retratam o próprio Jesus de Nazaré, salientando o dom profético e poderoso que Jesus detinha nas suas palavras, que impressionavam quem o ouvia, mas também nas suas obras que comoviam o povo. Eram obras e palavras acreditadas por Jesus, diante de Deus e do povo. Ora, em At 2,22, no discurso de Pedro à multidão, há uma similar expressão, pois Pedro, aludindo aos homens de Israel, realça Jesus de Nazaré que falava ao

---

<sup>85</sup> Cf. Wright, *La Resurrección del Hijo de Dios*, 794.

povo com milagres, prodígios e sinais. Embora numa linguagem hiperbólica, comparativamente a 24, 19, Pedro compreende e alberga o mesmo conteúdo, sobretudo com as expressões “Jesus de Nazaré”, “acreditado por Deus”, “junto de vós com milagres, prodígios e sinais”. A intenção é realçar o poder de Jesus, mandatário de Deus, homem de ações e palavras performativas, mas que foi castigado pelo povo.

Seguidamente, em 24, 20, a correspondência é prolongada em At 2, 23. Há uma interligação e um itinerário integrante nas expressões acima explicitadas com as que analisamos agora. Em 24, 20, a culpa da crucifixão e morte de Jesus é atribuída aos chefes dos sacerdotes e magistrados. Por conseguinte, em At 2, 23, Pedro atribui a morte e crucifixão de Jesus a todos, ou seja, não somente às forças políticas, mas todo o povo. Tanto num versículo como no outro, salienta-se o calvário sofrido por Jesus, bem como os causadores desses atos. Varia, apenas, a atribuição da culpa.

Obviamente, não podemos não abordar a expressão «já lá vai o terceiro dia desde que estas coisas aconteceram» (24, 21) mesmo pelo valor simbólico do número três. A este respeito, podemos encontrar várias referências, contudo, ficamo-nos em 1 Cor 15, 4 e At 10,40. Apesar de textos de autores diferentes, ambos recordam a ressurreição de Jesus, como também o dia desse acontecimento (terceiro dia). Se, no caso dos andeiros de Emaús, o terceiro dia trazia deceções, nos outros relatos, o terceiro dia alude a um estado de apoteose e alegria.

Sincronicamente, remetemo-nos a 1 Cor 15, 3b-5: «Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras; foi sepultado e ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras; apareceu a Cefas e depois aos doze». Na correspondência a este estudo, o v. 34 espelha também esta fórmula do *kerigma* da ressurreição, uma vez que refere que o Senhor ressuscitou e apareceu a Simão. Nesta dialética kerigmática, Simão e Cefas são os deslumbradores do Senhor Ressuscitado.

Por fim, resta-nos recordar dois momentos onde o partir e repartir confortam a dinâmica da partilha, como também da auto doação, da própria carne e sangue. O primeiro momento é a Última Ceia (Lc 22, 19-20). Doravante, no evento de Emaús, compreendemos a vibrante mensagem de Jesus. Assim, a fração do pão autentifica e assegura a vitória do Senhor, pois o vivente convida a partilhar a própria vida. A fração na Última Ceia é agora sinal vivo da presença de Deus no gesto simbólico que fraciona, saciando eternamente os famintos. O segundo momento ocorre em Betsaida (Lc 9, 10), onde as marcas textuais são uma evidência da proximidade ao texto de Emaús. Observemos: em 24, 29 «o dia já está a declinar» e em 9, 12a «o dia começou a declinar». Em 24, 30, «Ele reclinou-se com eles à mesa, tomando o pão, pronunciou a bênção e, partindo-o, deu-lho» e em 9, 14-16 «fazei-os reclinar-se (...) pronunciou sobre eles a bênção, partiu-os e dava-os».

Há uma retoma de expressões de um capítulo para outro, permitindo ao leitor reintroduzir-se num vaivém de conotações analépticas e a um convite de releituras mais límpidas, tendo em conta a coerência demonstrada pela inclusão da lição exegética que o próprio Cristo fez de toda a Escritura. Por conseguinte, a coerência é a suprema notoriedade do evento da fração, pois o que antecede e precede o gesto colmata-se mutuamente.

Depois de alguns exemplos fragmentários, mas aprazíveis de contactar, contemplamos que não poucas expressões ditas no relato estudado reaparecem posterior ou anteriormente, em contextos diferentes, com outras personagens e com alguns acrescentos, apesar de manter-se o assunto dizível.

Para terminar, levantam-se algumas questões. Que imagem de Deus detêm os discípulos? Onde estão alicerçadas as suas falsas esperanças? Em que Deus acreditavam? Que interpretação fazem eles da história de Jesus? A desilusão e a decepção cobriram-nos totalmente. No próximo capítulo, iremos explorar um pouco estas imagens de Deus que os caminheiros ilustravam no seu interior.

## CAPÍTULO 2 - DEUS E O ÍDOLO

### 2.1. Os discípulos e a falsa imagem de Deus

Ao longo do presente capítulo, falar-se-á do modo peculiar, mas intrigante, das ações dos discípulos, rememorando o desalento apontado para as falsas esperanças averiguadas no capítulo anterior. É importante perceber o desapontamento dos caminhantes que, apressadamente, fogem de Jerusalém, e que, também, «pararam com ar pesaroso» (Lc 24,17b) para falarem das suas angústias e tristezas com um estrangeiro bem conhecido. Ficamos sem compreender a incompreensão deles, pessoas que conviveram com Jesus, mas que não o reconhecem no caminho, precisando, aliás, de uma explicação das Escrituras. Não são capazes de entrever o apreendido que se lhes afigura impossível no limite daquilo que consideram possível.

A experiência da desilusão ausculta a imagem desfigurada do companheiro de viagem: apreenderam segundo as suas próprias convicções, interpretando à luz de si próprios, não deixando espaço ao eco deixado por Jesus. Somos interrogados pelo tom incompreendido da incompreensão dos viandantes e percebemos que

são homens que ainda não tinham transformado a imagem que tinham de Deus. Não se tinham ainda dado conta de que a imagem que tinham de Deus devia morrer, deve morrer: a falsa onipotência, o Deus que seria simplesmente um Deus talismã, o Deus a que pudéssemos recorrer, pura e simplesmente, quando estávamos embaraçados<sup>86</sup>.

Titubeando entre a imagem desfigurada a partir de si mesmos e a imagem transfiguradora oferecida pelo próprio Jesus, percebemos que a resposta é mais difícil que a pergunta, mesmo acreditando que em Jesus de Nazaré temos, diante de nós, a inabarcabilidade de Deus na concretização do ser humano mais particular<sup>87</sup>. Como tal, é importante pensar a imagem que Jesus é e aquela que os discípulos vislumbram, percebendo a transposição imagética ou meramente imaginativa dos discípulos, mesmo que pensar essa imagem signifique pensar o impensável.

Os discípulos do Único renderam-se à carência de esperança e de verdade, renderam-se a uma visão ocular de Jesus: nada mais há que a morte de um profeta que seguiram em vida. As palavras de Raul Brandão parecem-nos reminiscências do outrora dito ou pensado, pelo caminho de Emaús, pois «enquanto te importaste comigo no mundo, foste o meu único pensamento e só tu me importavas no mundo. Agora não posso, agora não dou contigo. Agora

---

<sup>86</sup> François Varillon, *A Páscoa de Jesus* (Braga: Apostolado da Oração, 2007), 206.

<sup>87</sup> Cf. Karl Rahner, *Profesión de fe en JesusCristo* (Barcelona: Herder, 2016), 28.

não te encontro».<sup>88</sup> Na possibilidade do dizível, o paradigma presencial é perene e o invisível um vislumbre inalcançável. Porventura, neste contexto, não fará sentido o provérbio popular “longe dos olhos, longe do coração”? Bem, serve de pretexto à reflexão, alargando ao comum entre nós, mesmo num som fugidio. Pensar a distância como perda relacional poderá ser equívoco, pois a esperança da ressurreição é, por sua vez, a ressurreição da própria esperança. Esta esperança dá vida aos aprisionados pela morte, não permitindo que o ídolo consuma os seus corações<sup>89</sup>. O movimento esperançoso alia-se à demonstração invisível de Deus porque as teofanias sobrevoam o físico e o pensador racional; mergulham o infinito e a ausência para deixar de se conceber mediante categorias finitas<sup>90</sup>.

Os discípulos procuram a transcendência enquanto âmago do imanente. O certo é que os discípulos fazem das suas projeções arquétipos humanos, parcialmente pervertidos na sua relação com a mensagem crística, ou seja, as suas ideias espontâneas sobre Deus são, em parte, projeções do que eles mesmos são ou desejam ser. O humano tem sempre a tentação de modelar a imagem à sua medida<sup>91</sup>. É interessante compreendermos que «a transcendência de Deus não é a que nós cremos, mas uma transcendência que não tem medo da nossa imanência»<sup>92</sup> porque Deus vem a ser o Invisível recomendando o visível, um Deus que se faz corpo como corpo humano e que transforma o indizível em manifestação aberta<sup>93</sup>. De facto, conhecer a Deus é um processo vital e implica uma dimensão pessoal, pressupondo a experiência. Logo, quem conhece, percebe a alteridade do que se pensa conhecer e, nessa alteridade, conhece-se e percebe-se a si mesmo<sup>94</sup>. Não obstante o contacto direto com o Mestre, alguns dos discípulos cairão e afastar-se-ão, em muito, de tudo o que foi professado por Jesus. Aliás, alguns deles estão prontos a produzir mitologias ou submitologias, desenvolvendo o seu próprio conjunto de imagens emblemáticas e cenários dramáticos<sup>95</sup>. É neste espírito de *nostalgia do absoluto* que os discípulos vivem, no rememorar de um legado divino sem precedentes, mas com raízes duvidosas, pois deixou de ser visível e, portanto, surge a ideia mitológica como forma de colmatar o não olhado.

Desponta neles um novo mistério insuspeitável de que o afastamento de Deus e a frieza do temor são uma imagem e símbolo do próprio Jesus. Na morte do Nazareno, os caminantes adormecem e sucumbem na tentação do último suspiro mortal. Com um coração desperto,

---

<sup>88</sup> Raul Brandão, «Húmus», em *Obras Completas*, vol. 1 (Espanha: RBA, 2006), 119.

<sup>89</sup> Cf. Bruno Forte, *La esencia del cristianismo* (Salamanca: Sígueme, 2002), 105.

<sup>90</sup> Cf. Walter Kasper, *El Dios de Jesucristo* (Salamanca: Sígueme, 1986), 125.

<sup>91</sup> Cf. Bernard Sesboüé, *Creer* (Madrid: San Pablo, 2000), 108.

<sup>92</sup> Adolphe Gesché, *Jesucristo* (Salamanca: Sígueme, 2013), 257.

<sup>93</sup> Cf. Gesché, *Jesucristo*, 17.

<sup>94</sup> Cf. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 125.

<sup>95</sup> Cf. George Steiner, *Nostalgia do Absoluto* (Lisboa: Relógio d'água, 2003), 14.

mantendo vivo os inconscientes porque todo o mistério da vida tem o começo ou recomeço no coração, numa ardência sem motivo aparente (cf. Lc 24,32), onde nenhum fragmento da infinita divindade permanece intacto sem que se perceba a quentura desmedida<sup>96</sup>. O paradoxo de perceber a plenitude de Deus nos seus corações ardentes é, e não pode não ser, nada mais que o pleno dom de Deus a tocar a intimidade humana. Este contexto nada tem a ver com a capacidade recetiva da criatura. E o mais interessante é perceber que só Deus pode estender-se até ao infinito sem destruir a limitação, em que o coração se amplia até às medidas de Deus, mas que, sobretudo, Deus pode estender-se até às medidas das criaturas<sup>97</sup>. Apesar da incredulidade aparente, há uma experiência aberta à experiência histórica, que abre a novas experiências.

Não obstante a ardência interior, os pressupostos da imagem pré-concebida são bem mais difíceis e complexos. De facto, Walter Kasper insurge-se contra o simplismo do entendimento da realidade; ou seja, a realidade nunca pode ser conhecida em si, senão, através de metáforas, modelos e conceitos humanos, uma vez que a realidade não é experimentável em si mesma, mas pela objetiva experiência e interpretação dela mesma<sup>98</sup>. Por outro lado, conferimos que reduzir a experiência de Deus a vivências somente pessoais pode levar a permanecer na esfera do subjetivo e do incompreendido, como espécie de relação excessivamente intimista, lançando a suspeita, plenamente justificada, de mera projeção. Ora, numa tentativa de não reduzir a experiência do transcendente somente à experiência objetiva, nem somente à subjetiva, entendemos que a experiência abarca o encontro do objetivo com a impressão subjetiva, como resultado de um jogo com a realidade objetiva da relação subjetiva com o ambiente<sup>99</sup>.

Uma vez desaparecido Jesus, enquanto pessoa física, verificamos que a imagem sensível, agora não perceptível, pode querer transmitir aos discípulos algo que o pensamento ou a linguagem conceptual não está em condições de conceber. A imagem do Jesus físico pode ela mesma referir-se a expressões conceptuais contribuindo para a sua compreensão, realizando-se assim uma interpretação da própria imagem. Contudo, aquele que aparece, que se enfrenta resplandecente ao olhar, que move o coração e toca a base vital interna, faz ressoar na sua profundidade as formas prístinas<sup>100</sup>. De facto, o carácter de imagem que mencionamos consiste em dizer de Deus coisas que, no seu sentido imediato, não se ajustam a Ele.

É pertinente averiguarmos que há imagens em que a figura e o conceito se identificaram de tal modo que adquirem imediato significado conceptual. Face a isso, a imagem tem uma

---

<sup>96</sup> Cf. Hans Urs von Balthasar, *Corazón del mundo* (Madrid: Encuentro, 1999), 14.

<sup>97</sup> Cf. Balthasar, *Corazón del mundo*, 17.

<sup>98</sup> Cf. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 105.

<sup>99</sup> Cf. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 106.

<sup>100</sup> Cf. Romano Guardini, *Religion y revelación* (Madrid: Guadarrama, 1964), 240.

função importante, pois torna-se humana por essência, Imagem é unidade de sentido e estrutura, mas também o próprio humano o é. Assim sendo, em Emaús encontramos a relação expressiva da garantia da imagem, enquanto dado adquirido e integrado no caminho dos dois. Ora, a desinência da perda da imagem sensível, conseqüentemente, leva à perda de linguagem e de um mundo de conceitos religiosos, submetendo-se à vivência imagética infecunda, eventualmente também falsa<sup>101</sup>.

De modo não muito diferente, Sören Kierkegaard interpela-nos com algumas questões: «qual dos enganos é mais perigoso? Que coração será mais duvidoso, o de quem não vê ou daquele que vê, mas, porém, não vê? Que é mais difícil, despertar a um que está dormindo, ou despertar a um que, desperto, sonha que está desperto?»<sup>102</sup>. São perguntas basilares para o estado nevrálgico da reflexão. O que é certo é que o mesmo autor segue a reflexão, respondendo às perguntas, com respostas aparentemente em aberto, sem fechar o assunto com uma resposta definitiva. Talvez consciente da dificuldade. Contudo, perante a resposta de Kierkegaard percebemos que se a enfatuada expressão, na ativa procura pela certeza, tivesse razão quando diz que não devemos crer em nada que não se veja com os olhos da carne, então, primeiramente, haveríamos de deixar de crer no amor<sup>103</sup>. Efetivamente, pretendemos, com a jactância kierkegaardiana, realçar a importância de crer para além da denominada morte de Jesus, enquanto evento desolador e de desaparecimento sensível. O que se ressalva é a capacidade de continuar a crer para além do captado pelos olhos carnis.

Os discípulos são portadores de recordações porque «eles conversavam e debatiam o próprio Jesus» (Lc 24, 15) e explicam-Lhe tudo o que se tinha passado, fazendo um emaranhado memorial de tudo o que acontecera (cf. Lc 24, 19-24). Ora, «foi evidentemente a análise das ilusões que deu crédito à “projeção das recordações”, segundo um raciocínio sumário que é mais ou menos este: a percepção ilusória não pode apoiar-se nos “dados presentes”, já que eu leio “almoço” ali onde o papel traz “alvorço”»<sup>104</sup>; leram a morte de Jesus como um fim em si mesmo, ali onde as Escrituras diziam que o próprio Jesus haveria de sofrer todas estas coisas e de morrer para depois ressuscitar (cf. Lc 24, 25-26). De facto, pretendemos afirmar, através de Merleau Ponty, que a ilusão enganou os próprios discípulos, passando por uma percepção autêntica, onde a significação nasce no berço sensível da imagem.

Com o passar do terceiro dia após a Sua morte, a consciência dos discípulos alterou a estrutura das suas paisagens sensitivas, onde todas as suas percepções acerca de Jesus são montagens dadas que lhes atribuem uma situação temporal, tal é a presença do passado que

---

<sup>101</sup> Cf. Guardini, *Religion y revelacion*, 248.

<sup>102</sup> Soren Kierkegaard, *Las obras del amor* (Salamanca: Sígueme, 2006), 21.

<sup>103</sup> Cf. Kierkegaard, *Las obras del amor*, 21.

<sup>104</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção* (São Paulo: Martins Fontes, 1999), 45.

torna possíveis os atos distintos de percepção e recordação. É importante referir que perceber não é experimentar uma infinidade de impressões, trazendo consigo recordações capazes de completá-las, mas é ver jorrar de uma constelação de dados um sentido imanente, sem o qual nenhum apelo às recordações seria possível<sup>105</sup>.

De facto, a projeção das recordações torna a percepção e a recordação incompreensíveis. A imagem percebida, se fosse composta de sensações e de recordações, só seria determinada pelo auxílio das recordações; a imagem nada teria em si mesma que pudesse limitar-lhes a invasão, ela seria inapreensível, fugidia e sempre rebuscando a ilusão. É errado acreditar que, com a projeção das recordações, se introduza uma atividade mental. Pelo contrário, em vez de projeção de recordações, deveria haver uma conversão do olhar passado, feito pelos discípulos; a abundância dos fenómenos que lhes permitem compreender o horizonte do passado, pouco a pouco, desenvolve-se em perspectivas clarificadoras, até que as experiências recordadas sejam, novamente, vividas neste lugar temporal. Só com a conversão do olhar é possível inverter a relação com os fenómenos passados, permitindo a compreensão deles mesmos. É preciso esgotar a experiência revelada, para evitar as denominadas cegueiras mentais<sup>106</sup>.

Posto isto, e dando o mote para o próximo subcapítulo, acordamos que perante o explanado, os dois de Emaús viam Jesus como um Ídolo. Inconscientemente, os discípulos d'Aquele que viveu o êxodo de si até à morte, olhavam-no como um adorado sensível e, por conseguinte, como espelho de si mesmos e projeção talismânica, enquanto segurança de uma vida cómoda e sem sobressaltos. A recordação é um lamentar-se do que não conseguiram apreender verdadeiramente da pessoa de Jesus, espelhando n'Ele os seus próprios reflexos e projeções agourentas. Porquanto, com o realçado neste primeiro ponto, afirmamos que a incompreensão, as falsas esperanças, o desalento e tristeza vividos fecundamente na ilusão de uma imagem, devem-se ao vislumbre de Jesus enquanto Ídolo.

## 2.2. Jesus e o Ídolo

Ao longo deste subcapítulo, refletiremos sobre o ídolo e o modo como todo o humano se envolve com ele, partindo da experiência de Emaús e seguindo, de perto, a perspectiva de Jean-Luc Marion. Ora, sabendo que o conhecimento da incompreensibilidade de Deus constitui a última perfeição do homem, é incomensuravelmente declarado que quem não fala de Deus oculto ou escondido, não fala de Deus, mas de um ídolo<sup>107</sup>. Emaús preconiza isso mesmo: uma incapacidade de conceber o Transcendente como o Inominado, o Inabarcável e o

---

<sup>105</sup> Cf. Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, 47.

<sup>106</sup> Cf. Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, 51.

<sup>107</sup> Cf. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 155.

Incompreensível; portanto, é gerada nos discípulos a incompreensão da incompreensibilidade de Jesus, porque não compreendem que o modo de compreender toda a sua vida é não compreender totalmente.

Assim sendo, só poderiam compreender se, conscientes da não compreensão do Incompreensível, ou melhor, só podem compreender plenamente não compreendendo. Só podem compreender quando compreendem que não compreendem o Incompreensível. Não obstante, as suas incapacidades urgem em não compreender o motivo de Ele ser incompreensível. Perante a incompreensão de não compreenderem o que nunca poderão compreender totalmente, encrustam num modo de conceber o Incompreensível, Jesus, como ídolo. Assim, perante a imagem de Jesus ídolo, perscrutam uma tentativa de compreender, fazendo do Incompreensível um objeto compreensível.

Neste pasmo que espanta pela difícil tarefa de falarmos do indizível, e como mote adveniente, consideramos que a revelação de Deus, em Jesus, «é a desautorização de todos os ídolos autofabricados, de nossas imagens de Deus e de toda absolutização, que não nos liberam, mas que nos escravizam»<sup>108</sup>. Mote proferido e recordando a experiência de Emaús, vamos desbravando caminho esgueiro e tenebroso, sempre com reflexão cautelosa. Primeiramente, parece-nos interessante recorrer à origem do termo ídolo. Termo esse que, em grego se diz «eidôlon»<sup>109</sup>, podendo significar fantasma, simulacro, imagem, figura, retrato ou imaginação. Neste contexto, ídolo é algo visível, a imagem, a figura, o retrato.

Posto isto, ídolo é tudo menos ilusório, uma vez que, por definição traduz-se por aquilo que se vê, por se conhecer, simplesmente, porque olhamos a sua visibilidade; enquanto visível ao olhar, requer-se que o ídolo se apresente ao olhar humano<sup>110</sup>. É pertinente relemos o que está expresso no Antigo Testamento, no livro do Êxodo, onde está latente a ideia de um Deus sem imagem, quando ordena: «Não farás para ti imagem esculpida nem representação alguma do que está em cima, nos céus, do que está em baixo, na terra, e do que está debaixo da terra, nas trevas» (Ex 20, 4). Deus autoproclama-se como um Deus sem imagem, zeloso da sua identidade, um Deus que não é comparável com nenhuma realidade do mundo<sup>111</sup>. Esta analogia ao Antigo Testamento alerta-nos para o perigo de vislumbrar Deus como realidade física, mas sobretudo, de tentarmos aprisioná-LO numa imagem<sup>112</sup>. Talvez, já aí, se indagava a problemática da representatividade identitária do divino.

---

<sup>108</sup> Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 157.

<sup>109</sup> Isidro Pereira, *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*, 8ª ed. (Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1998), 167.

<sup>110</sup> Cf. Jean-Luc Marion, *Dios sin el ser* (Pontevedra: Ellago, 2010), 29.

<sup>111</sup> Cf. Xabier Pikaza, *Abbá-Immá: Historia de Dios en la Biblia* (Madrid: PPC, 2017), 15.

<sup>112</sup> Parece-nos interessante também a leitura da *Carta a Diogneto*, onde o autor faz uma repreensão a todos os que prestam culto aos ídolos, apresentando os motivos pelos quais os cristãos não o devem fazer.

O ídolo fascina e cativa o olhar porque, precisamente, não se encontra no ídolo nada que não se deva expor ao olhar, atraí-lo, preenchê-lo, retê-lo. O ídolo tem a capacidade, até mesmo a presunção, de ser, necessariamente, olhado pelo adorador. Ou seja, só através do olhar e observação é que o ídolo é compreendido. Diríamos que o ídolo está para o olhar como uma pintura para o pintor. Tanto o ídolo como a pintura atingem a função própria a partir do olhar e do pintor respetivamente. Imaginemos que não há quem olhe o ídolo ou não há quem pinte a pintura, então, o ídolo e a pintura de nada servem; aliás, nem sequer nascem porque os seus criadores são o olhar e o pintor. É o olhar que faz do ídolo um ídolo. Caso não haja quem olhe o ídolo, ele não é ídolo, mas um objeto despercebido. Assim sendo, «o ídolo depende do olhar que satisfaz, posto que se o olhar não desejar satisfazer-se nele, então o ídolo não tinha a seus olhos nenhuma dignidade»<sup>113</sup>. Portanto, o ídolo só é ídolo quando é olhado e aquele que olha compreende o que olha, o ídolo. O olhar e a compreensão daquele que olha definem, em rigor, o ídolo. A compreensão do olhar daquele que olha também é um pressuposto definitivo, pois, pelo contrário, não se pode considerar um ídolo aquilo que é olhado, mas não compreendido.

O ídolo deslumbra e atrai pela sua visibilidade. A atratividade explanada de si é o que provoca o olhar e o deslumbramento surge quando o olhar o olha com contentamento<sup>114</sup>, sendo o olhar que faz o ídolo como única função do olhado. Por conseguinte, Marion refere com atenção que «o olhar faz o ídolo, não é o ídolo que faz o olhar»<sup>115</sup>. Aliás, a intenção do ídolo é ser olhado, é criar nos observantes um paradigma interior, movendo-os ao deslumbramento total do olhado. Quanto mais o ídolo é olhado, mais ele exerce a sua função de ídolo, ou melhor, «o que quer que falte aos ídolos em qualidade é inteiramente compensado pela pura quantidade de espetadores ávidos»<sup>116</sup>.

A iminência idolátrica do ídolo dá-se na capacidade de ser olhado e, sobretudo, no número de olhares em direção do mesmo destino. De modo nenhum, aqueles que olham o ídolo poderão ver além da matéria olhada; é impossível trespassar o objeto, bem como penetrar o ídolo na sua interioridade. O que sobressai é o aspeto exterior. Há uma evidência clara que se destaca: qualquer dinamismo com exterioridade material é passível de ser idolátrico, pois ao ser olhado na sua visibilidade material é nomeado ídolo. O olhar, atingindo o ídolo petrifica-se sobre o olhado, não vai além do que está a olhar.

O *eidolôn*, imagem visível, visa na sua corporeidade uma realidade ausente, fora de si, através de um conteúdo físico ou psíquico que não se dá em si mesmo, mas como representante analógico do objeto visado. Ou seja, no ídolo pode estar contemplada uma realidade que não

---

<sup>113</sup> Marion, *Dios sin el ser*, 28.

<sup>114</sup> Cf. Marion, *Dios sin el ser*, 28.

<sup>115</sup> Marion, *Dios sin el ser*, 29.

<sup>116</sup> Zygmunt Bauman, *A Sociedade sitiada* (Lisboa: Instituto Piaget, 2010), 206.

está nele expressamente, mas o ídolo é menção dessa realidade que está fora, pois o ídolo é espelho de quem o olha<sup>117</sup>. Por certo, o ídolo fixa o observante no primeiro visível, isto porque fica preso à primeira instância e não avança para além do observado, o ídolo é espelho de quem olha. Ora, se assim é, se aquele que observa não consegue ir mais além do primeiro visível, do ídolo, então descobriu o seu limite porque não vê para além da corporeidade olhada? As ondas provocadas pelo emissor, depois de esbarrarem com um obstáculo, irão, novamente, por força de embate, regressar ao emissor. Assim, com o regresso das ondas ao emissor fica a descoberto o obstáculo, uma vez que o embate das ondas em si anuncia ou denuncia a sua presença. Este exemplo é anunciador do movimento entre o olhar e o ídolo, pois o ídolo devolve o olhar ao olhador, ou seja, o ídolo funciona como um espelho, como um espelho que devolve ao observador a sua imagem<sup>118</sup>.

É neste reflexo continuado que o ídolo produz, sobre o sujeito que olha, um espelho de si mesmo, levando à saturação da visibilidade. O ídolo é, ele mesmo, um espelho invisível porque o limite de si confrontado com o olhar do observador cria o limite mirante e, como pressuposto, no limite corpóreo o ídolo reflete, devolvendo o olhar à origem. Contudo, o idólatra não está enganado, apenas fascinado com a prepotência daquilo que observa, tratando-se do reflexo do próprio olhar e, portanto, fascinado consigo mesmo. Assim, quando o olhar se paralisa, a própria menção repousa, fazendo, neste repouso, com que o não mencionado desapareça. Com o ídolo, o olhar enterra-se porque não vai mais além e, portanto, o ídolo, espelho invisível, faz desfalecer a menção do não mencionado, numa dissimulação do espelho invisível do primeiro visível, anunciando o não mencionado. Porquanto a imagem visível não admite nada invisível porque, sendo espelho invisível, apenas comunica o reflexo dissimulado<sup>119</sup>.

Aplicando este modelo do olhar idolátrico à passagem em estudo, é de notar que os caminantes de Emaús são o protótipo comum do olhador que olha a imagem visível, olha o ídolo. Ao longo da sua vida pública, não poucas vezes, Jesus é visto como um ídolo, como aquele que faz milagres (cf. Jo 6, 2), como aquele que é olhado por uma quantidade de espetadores ávidos, que o impediam de entrar nas aldeias e cidades (cf. Mc 1, 45); numerosos eram os que olhavam Jesus como o ídolo do povo. As multidões prendiam o olhar ao aspeto exterior, à corporeidade das suas ações. O mesmo acreditamos que, por vezes, tenha acontecido com os seus discípulos que não viam além do visível, não penetrando a essência da vida de Jesus. Ora, esta idolatria transforma-se em desolação, quando o visível, a corporeidade desaparece. Jesus morre e os discípulos não tem onde acorrentar os seus olhares; a imagem

---

<sup>117</sup> Cf. Jean-Paul Satre, *O imaginário* (São Paulo: Ática, 1996), 37.

<sup>118</sup> Cf. Marion, *Dios sin el ser*, 30.

<sup>119</sup> Cf. Marion, *Dios sin el ser*, 32.

idolátrica que contemplavam desaparece e com isso nasce a desolação. O facto de olharem exclusivamente apenas para a exterioridade sensível não significa que os discípulos eram enganados, mas que só viam o que era mostrado aos seus olhos.

Portanto, ao conceberem Jesus como ídolo, olhavam apenas para o que era expectável ao seu olhar, enquanto projeção de si mesmos, como, por exemplo, os milagres, os sinais, o que dizia, mas nunca havendo uma real interpretação do que isso significaria, na ausência de um olhar penetrante, profundo e fecundo acerca do que o que lhes era visível significaria. Por isso mesmo, após a morte de Jesus, o desalento é notório, pois ao projetar em Jesus um olhar idolátrico, são incapazes de penetrar o invisível, o mistério, o divino, porque o ídolo encobre toda a invisibilidade com um enobrecimento desmedido de visibilidade, ou seja, o ídolo encobre tanto melhor o invisível na medida em que ele se descobre com tanta mais visibilidade<sup>120</sup>. Olhar apenas para a visibilidade de Jesus é reduzir Deus e o seu mistério ao meramente visível; isto seria reduzir Deus a uma imagem visível; mas, Jesus não produz o ídolo, nem se produz como ídolo.

Não obstante o demonstrado, não podemos negar a visibilidade da imagem, do objeto ou mesmo do próprio Jesus, porque alicerçar as expectativas apenas no visível é reduzir a essência do observável. A construção idolátrica é criada pelo humano, não pelo divino, modelando um rosto para nomear a divinização desse rosto, fazendo-o fonte de regozijo de todos quantos o olham. Melhor, o ídolo é a fixação do divino no próprio ídolo, providenciada pela experiência que o humano faz do divino, procurando aí, no ídolo, uma proteção do divino<sup>121</sup>. Em última instância, o ídolo é a submissão de Deus às condições humanas da sua experiência, podendo ser uma relação autêntica; contudo, a própria relação humana com Deus precede o rosto idolátrico.

De facto, a relação com o ídolo pode ser autêntica, na medida em que a relação com ele é análoga à relação com o divino; em rigor, não é a relação com o ídolo que se vivifica na relação, mas a relação já existente com o divino. Assim sendo, caso o rosto idolátrico desapareça, a relação com o divino manter-se-á a mesma, não sendo a mesma; quer isto dizer que a relação será a mesma porque o desaparecimento sensível do ídolo em nada belisca a relação com Deus, apesar de, agora, a relação não ser a mesma por se desenrolar num ambiente diferente, pois não existe ídolo para exercer essa funcionalidade. Portanto, o que define a relação humano-Deus e Deus-humano não é o ídolo, mas a relação já existente antes de haver o rosto sensível. Depois da relação com o divino é que o humano, frequentemente, tem a tentação de construir o ídolo para o tornar palpável, observável ou, até mesmo, para o acorrentar

---

<sup>120</sup> Cf. Marion, *Dios sin el ser*, 51.

<sup>121</sup> Cf. Jean-Luc Marion, *El idolo y la distanciaci* (Salamanca: Sígueme, 1999), 19.

a si mesmo; mas, se assim é, a relação inicial livre e autêntica fica desfocada e desfalcada, porque toda a verdadeira relação é livre e sem amarras, toda «a liberdade criatural é sempre o atrevimento do não percebido à vista, que, o queiramos ou não, se situa no mais recôndito do visto – querido»<sup>122</sup>.

A perplexidade idolátrica acentua-se quando percebemos que o ídolo nos aproxima do divino. Sim, na ausência do divino, o ídolo coloca o divino à disposição do observador. A disposição divina provocada pelo ídolo paralisa-nos porque ficamos suspensos com a sua imagem. Ora, se, por um lado, o ídolo nos aproxima do divino, por outro, não é menos verdade que o ídolo realiza essa aproximação, manipulando todos os que o observam. Ao sentir que nos apoderamos do divino, pelo ídolo, inconscientemente; somos manipulados, porque a aparente divinização da imagem não é senão um reenviar, realizado pelo ídolo, à própria imagem da experiência que o observador faz de Deus, ou seja, o que de divino possa haver num ídolo é o reflexo da própria imagem que o observador tem de Deus. Assim, não se vê o divino no ídolo, mas vê-se a imagem que cada um dos que olha tem do próprio Deus; portanto, o mesmo ídolo é uma imagem carregada de múltiplos espelhos<sup>123</sup>. O ídolo devolve-nos a imagem autêntica que olhamos, mas fechada da nossa experiência do divino.

O ídolo está perto, é manipulador, cria no observador a tentação de se apoderar dele, ou melhor, apoderar-se de uma imagem que considera ser Deus no seu âmago mais concreto e próximo. Queremos cingi-lo com as nossas forças, para que nunca mais esteja longe. Assim, também os discípulos olhavam Jesus e viam o ídolo que não queriam perder; queriam tê-lo sempre com eles, queriam o seu amuleto. Não olhavam para Jesus como realidade presente, mas como imagem. O centro de referência era a imagem e não a realidade presente transmitida por Jesus<sup>124</sup>.

### **2.3. Jesus a partir da distância**

É interessante pensarmos no momento em que os discípulos reconhecem Jesus (cf. Lc 24, 13 – 31). Paradoxalmente, Ele já lá não está. Reconhecem Jesus precisamente no momento em que Ele já não se encontra junto deles. É estranho e desconcertante. Aliás, ocorrem-nos as palavras de Wittgenstein «Do que não se pode falar, há que calar»<sup>125</sup>. A complexidade temática leva à reflexão sobre a distância. Na reminiscência da antecedência, percebemos que o ídolo carece de distância, provocando no humano o desejo possessivo de o ter, de o tocar, de se confundir com ele. Não há distância e, por definição, ídolo é também aquilo ou aquele, em

---

<sup>122</sup> Rahner, *Profesión de fe en Jesucristo*, 40.

<sup>123</sup> Cf. Marion, *El ídolo y la distancia*, 20.

<sup>124</sup> Cf. Satre, *O imaginário*, 37.

<sup>125</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractus Logico-philosophicus I* (Madrid: Alianza, 1995), 183.

relação ao qual há desejo de apropriação porque, nele, vemos o divino e, como em qualquer mortal, há desejo de alcançar o divino.

Na linha do refletido, verificamos que a profundidade do rosto somente visível<sup>126</sup> de Jesus entrega ao olhar humano a invisibilidade de Deus como tal<sup>127</sup>. Não obstante, os discípulos tiveram dificuldades em vislumbrar no rosto visível de Jesus a invisibilidade de Deus, isto porque, acreditamos nós, não havia uma distância considerável para vislumbrar a invisibilidade do Outro. Jesus estava muito perto deles; como tal, não percebiam no seu rosto sensível os traços da invisibilidade transcendente. Ora, neste subcapítulo e, seguindo ainda Marion, abordaremos o pragmatismo do conceito de distância e o seu contributo.

Como já fora referido, o ídolo não salvaguarda a distância dos observadores. Por certo, o ídolo esforça-se por abolir esta distância mediante a disponibilidade de Deus, alojado na firmeza de um rosto<sup>128</sup>. Concretamente, o ídolo é uma presença, sem distância, do divino, ou melhor, uma presença, sem distância, de uma construção imagética que o humano detém de Deus e que lhe é devolvida.

Além da distância em que se dá o reconhecimento do estrangeiro, como já fora referido acima, há outro momento que perscruta a mesma realidade. Os discípulos distanciam-se de Jerusalém e caminham para Emaús. Será, acreditamos nós, um caminhar para a distância do que acontecera, porventura; não se tratará apenas de uma fuga, mas de um caminhar até à distância, que lhes permita reinterpretar o acontecimento passado. Consciente ou inconscientemente, os dois caminhantes percorrem a distância que, além de espacial, é também criadora de intimidade. Por certo, a distância da caminhada e o reconhecimento a partir do desaparecimento da distância faz-nos esboçar a distância como sendo intransponível e, ao mesmo tempo, transposta<sup>129</sup>, na medida em que, na intransponibilidade da lonjura, há uma transposição de alteridade e, como tal, uma paradoxal aproximação.

É de suma importância que a possessão provocada pela imagem do ídolo se converta numa alteridade libertadora, porque «o ídolo não tolera a fé na libertação»<sup>130</sup>, evitando, assim, a indiferenciação do eu e do tu. A possessão mata a relação, promulgando um relacionamento indistinto e sufocador, sem horizonte da realidade livre e saudável. O eu age como eu, evitando

---

<sup>126</sup> Ao longo do presente capítulo, não abordaremos a questão do *Ícone* de forma explícita, que é apresentado por vários autores como resposta ao ídolo. No entanto, é necessário referirmos a sua importância. De facto, o visível pode não ser idolátrico. Se, em vez de ser espelho que reflete, for ele mesmo um olhar que nos contempla e interpela, torna-se ícone: «ao ídolo, por contraposição, responde o ícone ... o ícone não encobre nem desencobre aquele sobre o qual descansa: a separação nele do divino e do seu rosto. Visibilidade do invisível, visibilidade na qual o invisível se dá a ver como tal; o ícone reforça-os mutuamente» (Marion, *El idolo y la distancia*, 21).

<sup>127</sup> Cf. Marion, *El idolo y la distancia*, 21.

<sup>128</sup> Cf. Marion, *El idolo y la distancia*, 22.

<sup>129</sup> Cf. Emmanuel Levinas, *Totalidade e infinito* (Lisboa: 70, 1988), 49.

<sup>130</sup> Martin Buber, *Eu e Tu* (São Paulo: Centauro, 2003), 66.

que o tu seja uma apropriação do eu, caso contrário, o tu passaria a ser um eu. Se o tu é retido como um eu, a dinâmica relacional está remetida ao próprio eu, ao egoísmo do eu. Estaria criada a redoma narcísica de indiferenciação identitária. Este processo é incitado pelo próprio ídolo que especula a desvirtuação de relações e identidades, nunca permitindo um estado de diferença entre o eu e o tu. Se o eu não é o tu, então o eu deve respeitar o tu enquanto tu perspetivando o comum dos dois. É salutar pensar a distância como possibilitadora de relação e como aquela que não permite confundir-se com o outro inconfundível e inintegrável porque erradica em si mesma qualquer tipo de confusão entre o eu e o absolutamente outro, permitindo a reciprocidade de se fundamentarem<sup>131</sup>.

A distância não é sinal de indiferença; pelo contrário, é a distância que autentifica a proximidade relacional, evitando anular a alteridade ou suprimi-la. A proximidade não é fazer do outro um invólucro que se adquire e está ao alcance rápido porque o posso captar<sup>132</sup>. A natural distância entre o eu e o absolutamente tu é preenchida sob a consciência de considerar o Outro realmente como outro e considerar a alteridade do outro como pertencente à essência do próprio outro, numa alteridade que não limita o outro porque, caso essa limitação fosse realizada, o outro não seria rigorosamente outro. Portanto, aquele estrangeiro que caminha com eles, é aquele que outrora quiseram possuir, e agora é livre porque não é limitado, nem sujeito à possibilidade de possessão. O caminhante estrangeiro designa uma realidade infinitamente distante da dos discípulos, sem que essa distância destrua a relação e sem que a relação destrua a distância, de que é exemplo o diálogo criado entre os três, onde a distância, de modo nenhum destruiu a relação, o que surgiu foi uma proximidade<sup>133</sup>.

Por outro lado, se pensarmos o paradigma relacional dos viandantes com Jesus, antes da sua morte, percebemos que havia uma tentativa de imposição dos mesmos à figura de Jesus, não salvaguardando a identidade do Mestre. Nasce deste evento a tristeza vã, levando à aparente conversão. Graças à substituição, os discípulos têm um fantasma a que chamam Deus. Justifica-se recorrermos ao pensamento de Martin Buber, para aplicarmos o seu conteúdo à realidade de Emaús, pois o Deus fantasma era a prescrição de Jesus como ídolo<sup>134</sup>. É interessante o modo ambivalente como a mesma realidade é detentora de sentido, o que a torna polissémica.

A dependência sufocante, aliada ao incumprimento de distância, provoca o denominado gozo incestuoso, ou seja, nunca permite que as suas vidas se afastem do objeto idolátrico<sup>135</sup>.

---

<sup>131</sup> Cf. Levinas, *Totalidade e Infinito*, 35.

<sup>132</sup> Cf. Emmanuel Levinas, *De outro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca: Sígueme, 2003), 143.

<sup>133</sup> Cf. Levinas, *Totalidade e Infinito*, 26.

<sup>134</sup> Cf. Buber, *Eu e Tu*, 80.

<sup>135</sup> Cf. Massimo Recalcati, *A força do desejo* (Prior Velho: Paulinas, 2017), 16.

Esta ambiguidade vincular acarreta, necessariamente, reservas no trato, só podendo ser restaurada pela abstenção do gozo incestuoso que transgride a liberdade do outro. Certamente, sem a promessa generativa e sem a abertura à alteridade é difícil concebermos uma relação salutar<sup>136</sup>.

A vivência de Emaús é percebida pelos discípulos como moratória da separação definitivamente catastrófica e nefasta. Não compreendem o retiro do Mestre, momentos depois de O reconhecerem, porque se apropriam de uma relação imediata. Ao invés, o desaparecimento de Jesus, deixando de lhes ser visível (cf. Lc 24, 31), testemunha às testemunhas que é precisamente na separação experimentada que experimentam intimamente o adveniente divino. É, exatamente, o aparente retirar-se que constitui momento coincidente de aparição. Elucidando-nos que «o presente revela-se no retiro da presença, porque o retiro encobre em si, e libera como dom, a única presença do presente e o único presente de uma presença. A presença e o presente só podem conjugar-se no dito retiro»<sup>137</sup> de Jesus. Pelo retiro ou aparente desaparecimento de Jesus, também eles são convidados a acederem a Jesus pelo retiro, podendo, assim, experimentar, por sua vez, o retiro da relação com Ele.

Porquanto explanado, depreendemos que habitar a distância é habitar a pura relação com o Único, exercício esse exigente e profundamente difícil para os humanos, contudo contribuinte para a clarificação de um desadequado devorar do outro. Logo, a novidade da habitação deverá ser uma habitação assumida para que a distância denote o movimento do Absoluto que, pelo distanciamento, se desapropria de Si mesmo, para que o humano se receba a si mesmo exatamente pela diferença, reverenciando a distância como distância, enquanto, apropriar-se da desapropriação divina<sup>138</sup>.

Por outro lado, é importante evitar a prerrogativa oposta, de um desaparecimento total do Absoluto; é necessário não contribuir para um afastamento total, mas para a compreensão de um distanciamento adequado que permita a relação. A distância congruente é a não-indiferença pelo outro, como porvir de uma proximidade adveniente do afastamento, assumindo, assim, um caráter congregador e até, diga-se, de intimidade vinculativa entre ambas as partes. Através dela, concebe-se uma maior união entre o eu e o tu, porque é conservada a alteridade, já que somente na medida apropriada o tu se torna presente pela presença instaurada.

A distância convoca a afetação mútua, antevendo o despojamento transformador da possessão. O paradoxal é itinerário percorrido, não atingido ainda, mas possibilitador de ser atendido na vida humana. Para melhor compreendermos os movimentos informes da distância-

---

<sup>136</sup> Cf. João Paulo Costa, *À sombra do Invisível* (Lisboa: Documenta, 2020), 246.

<sup>137</sup> Marion, *El idolo y la distancia*, 118.

<sup>138</sup> Cf. Marion, *El idolo y la distancia*, 152-153.

proximidade, acorremos a Carlos Poças Falcão que, luminosamente, pronuncia: «Poeta meu, obedece! / Sim, meu Senhor. / Aviso-te que não voltes a querer olhar-me de tão perto! / Não me esquecerei, Senhor, e peço que me perdoes. / Mas vem cá compor-me o manto. / Irei, Senhor. Mas como farei para não me aproximar demasiado? / Nada receies. A distância ser-te-á sempre infinita»<sup>139</sup>. Este diálogo estabelecido entre o poeta e o seu Senhor é um epítome de tudo o que refletimos, até agora, nesta secção. Efetivamente, a distância ser-nos-á sempre infinita. Todavia, só na distância infinita comporemos o manto do Senhor, olhando Aquele de quem a proximidade engendra distância.

#### 2.4. A morte de Jesus e a morte de Deus

Através da analogia, queremos trilhar a reflexão acerca da modernidade. Partiremos, assim, do anúncio de duas mortes: a morte de Jesus, assumida e partilhada pelos discípulos, em Emaús; e a morte de Deus, diagnosticada por Nietzsche. Ambas são aproximações proferidas em momentos diferentes, mas em muito se aproximam. Os contextos são dissimilares, mas o intuito é sintomático de anúncios complexos e que não se esbatem, meramente, pela forma ou assunto. Vão além do dito.

Assumimos a analogia como diáspora congregadora do assunto, estranhamente semelhante. Senão pensemos. Os caminhantes assumem a morte de Jesus como certa, o que, de facto, é uma realidade. Não obstante, ambos os caminhantes estavam prevenidos de que a morte do Mestre, apesar de necessária, não era o término do caminho, mas que algo sucederia: haveria de ressuscitar. É certo que a morte requer o luto da perda e a tristeza do já não existente. Mas, que palavras eram aquelas que trocavam no caminho? (cf. Lc 24, 17) Não sabiam eles que Ele haveria de sofrer e morrer para entrar na sua glória? (cf. Lc 24, 26). Que morte é esta que os deixa com ar pesaroso, mesmo sabendo que se trata do cumprimento das Escrituras? Que morte choram eles? No mesmo sentido, Nietzsche, em *A Gaia Ciência*, anuncia: «Deus Morreu!»<sup>140</sup>. Expressão amplamente difundida, predita por muitos e contestadas por outros. Quiçá a expressão mais exorbitante alguma vez dita. Se para uns é escândalo, para outros é certa; para uma minoria, o dito vai além de si mesmo, almejando uma reflexão profícua e des-constructiva. Outras perguntas surgem: Que Deus morreu? Que Deus matamos nós?

A partir daqui, queremos percorrer e entender qual é o Jesus que os discípulos assumem que morre e qual é o Deus que Nietzsche considera que morreu. Na iminência de ambos os anúncios, as semelhanças são a constante que esta reflexão pretende demonstrar. Nesta questão, serve de apoio tudo o que já fora refletido, aliás, talvez seja este o ponto fulcral. Fatidicamente,

---

<sup>139</sup> Carlos Poças Falcão, *A Nuvem* (Guimarães: Opera Omnia, 2019), 97.

<sup>140</sup> Friedrich W. Nietzsche, *A gaia ciência* (São Paulo: Companhia das Letras, 2012), 130.

a constatação destas mortes, ou melhor, a afirmação delas cria formas de colmatar e satisfazer a inquietante nostalgia do absoluto, de encher o vácuo provocado pelo grande vazio deixado pela erosão da morte<sup>141</sup>.

Ao determo-nos na figura do louco, em *A Gaia Ciência*, somos surpreendidos pelo seu modo de proceder, numa busca incessante de Deus, «Procuro Deus! Procuro Deus!»<sup>142</sup>. Atónito, é alvo de chacota. Sendo que a sua procura é vã, porque todos os que se encontravam perto de si não acreditam em Deus e, neste seguimento, afirma que Deus morreu e que todos os que ali se encontravam eram os assassinos e responsáveis da “Morte de Deus”. Todo o seu discurso é inquietante e, ao mesmo tempo, revela a desordem da sua loucura. Salienta-se que o anúncio acontece na experiência da procura: “Procuro Deus”. Nesta dinâmica da busca, o louco desencontra-se com a sua finalidade que é encontrar a Deus e, diante da incredulidade dos que o rodeavam, surpreende a todos com essa expressão: «E nós matámo-lo! Como nos consolamos, os assassinos de todos os assassinos?»<sup>143</sup>.

Mas como pode o louco procurar o que já não está? Ninguém procura o que não existe ou o que já não está. Com isto, o autor pretende dizer que a expressão “Deus morreu” se refere ao mundo suprassensível, que está sem força atuante. Ora, se Deus morreu, enquanto fundamento suprassensível e enquanto meta de tudo o que é efetivamente real, se o mundo suprassensível das ideias perdeu a sua força vinculativa e, sobretudo, a força que desperta e edifica, então nada mais permanece a que o homem se possa agarrar, e segundo o qual possa orientar-se<sup>144</sup>. Por outro lado, nos escritos de Nietzsche, está expressa a decadência de uma doutrina cristã que deixa em desordem as perceções essenciais de justiça social, do significado da história humana, das relações entre mente e o corpo e da posição do conhecimento na nossa conduta moral<sup>145</sup>.

Além da incompatibilidade entre o autor e a cristianismo, pelo menos, numa primeira instância, percebemos, atualmente, que as compatibilidades entre ambos são uma possibilidade. No grito de Nietzsche, ressoa todo o pensamento moderno, que se compraz na ânsia de libertação em relação a Deus, dando ênfase ao superhomem que quer libertar-se das amarras hiperbólicas com que se apreendia ou prendia o próprio Deus. O grito tem, como intenção, propor um verdadeiro humanismo, reivindicando a autonomia e liberdade humanas, como opção do próprio pensamento moderno<sup>146</sup>. Prescinde-se de Deus para dar voz à vontade humana e a todas as suas ânsias.

---

<sup>141</sup> Cf. Steiner, *Nostalgia do Absoluto*, 69.

<sup>142</sup> Nietzsche, *A gaia ciência*, 130.

<sup>143</sup> Nietzsche, *A gaia ciência*, 130.

<sup>144</sup> Cf. Martin Heidegger, *Caminhos de Floresta* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998), 251.

<sup>145</sup> Cf. Steiner, *Nostalgia do Absoluto*, 12.

<sup>146</sup> Cf. Sesboüé, *Creer*, 100.

Toda a modernidade cria resistências à ideia de Deus porque almeja, e bem, que o recurso a essa ideia é impellido pelo medo das possibilidades em aberto e como forma de colmatar o medo<sup>147</sup>. Ora, era recorrente alcançarem o Inalcançável através do inexplicável, ou seja, tudo o que não era explicado pela condição humana, era atribuído a Deus. Ou seja, o Inalcançável, além de uma realidade construída pelo humano, foi auferido como útil ao inexplicável. Portanto, a vigência da modernidade constrói um deus útil para o medo e como dado adquirido em relação aos fenómenos não explicados. Tudo o que acontecia de estranho era atribuído ao Deus construído, facilitando a explicação do inexplicável. A verdade é que «um “deus” construído não é divino, mas apenas ideia-limite do próprio ser humano»<sup>148</sup>. A incapacidade humana é a origem do Deus intérprete e que tudo clarifica. Vive-se um mundo ideal que não é, nunca é para se realizar num mundo real. Com a pronúncia da “Morte de Deus” desaparece o mundo ideal e todas as falsas esperanças, ficando o lugar de Deus vazio, à mercê de ser ocupado.<sup>149</sup> A “Morte de Deus” desocupou o lugar e criou o vazio.

O momento que se coaduna com a experiência da “Morte de Deus” e do vazio instaurado na modernidade é o de Emaús. Os discípulos imbuídos pela efeméride da morte de Jesus anunciam, à semelhança da modernidade, a morte de Jesus. Portanto, além de todo o seu conhecimento acerca desse evento, eles mesmos evocam a morte de Jesus entre eles, mas também ao peregrino que com eles caminhava. Estranhamente, também aqui, surge o vazio de Jesus, porque cada um deles está mergulhado na solidão desesperada,<sup>150</sup> provocada pelo lugar que Jesus desocupou. Neste sentido, a sentinela analógica harmoniza-se na ambivalência dos anúncios.

Ao pensarmos os anúncios da “Morte de Deus” e da Morte de Jesus percebemos que há similitude entre eles. A “Morte de Deus”, em Nietzsche, é provocada pela nomeação excessiva de Deus, pela construção que o humano fez de Deus e pelo medo de não conseguir explicar o inexplicável. Porque Deus era deslumbrado idolatricamente, numa dependência do divino que ofuscava a vivência do próprio humano<sup>151</sup>. No mesmo sentido, e como já foi refletido anteriormente, também os dois caminhantes deslumbravam Jesus pela excessiva idealização feita à sua figura, construindo essa imagem a partir de si próprios e não a partir do Próprio, criando uma imagem utilitária para colmatar os seus medos, e assim sentirem segurança. Também os caminheiros sentem o vazio depois da morte de Jesus, porque Ele desocupa o lugar em que eles o depunham. Em ambos os casos, a imagem idealizada ou autoconstruída, a relação

---

<sup>147</sup> Cf. João Manuel Duque, *Dizer Deus na pós-modernidade* (Lisboa: Livraria Alcala, 2003), 252.

<sup>148</sup> Duque, *Dizer Deus na pós-modernidade*, 255.

<sup>149</sup> Cf. Heidegger, *Caminhos de Floresta*, 259.

<sup>150</sup> Cf. Karl Rahner, *Croce e risurrezione* (Milano: San Paolo, 2000), 59.

<sup>151</sup> Cf. Marion, *El Idolo y la distancia*, 44.

de dependência, o medo de ficarem sem os suportes construídos e o anúncio das mortes do divino são alienantes. Fica o vazio e o assombro. Fica a desilusão.

Não obstante as semelhanças, há respostas que precisam de ser dadas. Que Deus e que Jesus se mata? Efetivamente, a reflexão posterior assume a resposta, concluindo que foram mortos o Deus e o Jesus idolátricos. O Deus que morre é o Deus «ídolo do templo, pelo facto de ser visto à luz do dia, pois aparece como ele é: madeira trabalhada, metal forjado, pedra esculpida»<sup>152</sup>. Esse é também o Jesus que morre para os discípulos: um Jesus de madeira trabalhada, de metal forjado, de pedra esculpida. Ver o Transcendente sem distância é matá-lo. Efetivamente, o assassinio cometido é o assassinio do deus fabricado pelo ser humano<sup>153</sup>.

A desconstrução nietzschiana, além de pertinente, constrói. Desfasados de leituras conflituosas acerca deste assunto, percebemos que a desconstrução ajuda na construção da relação com o Transcendente. Pode ser uma desconstrução construtiva, na medida em que desconstrói o Deus idolátrico que cria dependência para, mais tarde, ajudar à construção de pensar Deus tal como ele é, ou seja, Deus. Assim, a eliminação material e possessiva de Jesus, em Emaús, e de Deus, na modernidade, é possibilitadora e condição para uma relação aprofundada com a figura crística, pela diferença do sentido, passando a habitar uma separação infinita<sup>154</sup>. Com base nisto, compreendemos Karl Marx, quando refere que a religião é o ópio do povo<sup>155</sup>; neste caso, Deus pode ser o ópio do povo. De facto, o excesso de dependência em relação ao Inabarcável cria descompensação, quando já não existe vício e quando “consumido”. É importante percebermos o seu reparo, tendo em conta a exposição feita até agora.

Certamente, já conseguimos atingir o essencial do pretendido nesta reflexão e perceber a complexidade do tema retratado neste capítulo. Contudo, é necessário transpor o dito até agora para a realidade presente; e, feito isso, novas questões surgem. Os tempos hodiernos ressentem ainda a voracidade da expressão “Deus morreu”. Para alguns, tal expressão é estímulo de reencontrar-se com um novo indício do Deus que, afinal, está vivo. Porém, para tantos outros, é estigma de assentimento a essa morte. Vive-se o paradigma dos que vivem e acreditam no indício de Deus e os que levam com seriedade tal expressão. Atitudes precisam de ser adotadas para que também os tantos outros compreendam a relação com Deus. Portanto, a Igreja Peregrina, à semelhança do Peregrino de Emaús, precisa de ser estimulada pelo exemplo do mesmo Peregrino. Não deverá a Igreja assumir a mesma pedagogia do peregrino estrangeiro, permitindo que todos aqueles que fogem de Jerusalém para Emaús reencontrem os sinais e O

---

<sup>152</sup> Marion, *El idolo y la distancia*, 41.

<sup>153</sup> Cf. João Manuel Duque, *O excesso de dom* (Lisboa: Alcalá, 2004), 90.

<sup>154</sup> Cf. Marion, *El idolo y la distancia*, 77.

<sup>155</sup> Cf. Karl Marx, *Para a crítica da filosofia do direito de Hegel* (Covilhã: Textos Clássicos LusoSofia, 2008), 6.

reconheçam, tal como os discípulos? Como será possível resgatar todos aqueles que, sentindo o ardor no coração e caminhando com Ele, não O reconhecem? Como pode a Igreja aproximar-se dos viandantes sem esperanças?

### CAPÍTULO 3 - PEDAGOGIA DE JESUS E A PEDAGOGIA DA IGREJA

No início deste capítulo, detemo-nos em algumas questões introdutórias. Na sua origem, o termo “pedagogia” surge das palavras gregas *paidós* e *agogía*. O termo *paidós* significa “menino” e *agogía* significa “condução”<sup>156</sup>. Ao nos situarmos no termo, percebemos que o *paidagogos* (pedagogo) era, originalmente, o escravo liberto que cuidava e acompanhava/conduzia os meninos à escola, à presença do mestre. Mais tarde, estes escravos ficaram responsáveis pela educação destes meninos<sup>157</sup>. Em rigor, a pedagogia é a arte de educar/conduzir um não educado, um não conduzido.

Na sua obra *O Pedagogo*, Clemente de Alexandria faz referência ao modo como o termo pedagogia era concebido: «parece evidente que a pedagogia é, como o seu próprio nome indica, a educação dos meninos»<sup>158</sup>. Contudo, é ainda mais interessante percebermos que, na confrontação com várias passagens da Escritura, o termo “meninos” ou “rapazes” aparece recorrentemente, e não necessariamente direcionado para jovens de tenra idade. Aliás, o Padre da Igreja recorre a um exemplo no evangelho de João: «rapazes, tendes alguma coisa para comer» (Jo 21,5), para intuir que o termo “meninos”, como ele cita, ou “rapazes”, como atualmente se traduz, não está necessariamente associado àqueles de tenra idade. Pelo contrário, com este exemplo da passagem de João, refere que os “meninos” eram os discípulos, ou seja, somos todos nós<sup>159</sup>.

Posto isto, recolhemo-nos ao que está associado à pedagogia da fé. Com o exemplo acima apresentado, percebemos que este tipo de pedagogia está vigente ao longo de todas as Sacras Escrituras, na pedagogia de Deus. De facto, «na pedagogia da fé, não se trata simplesmente de transmitir um saber humano, por mais elevado que se considere; trata-se de comunicar na sua integridade a Revelação de Deus» (CT, 58). Tal comunicação integral acontece na relação íntima de Deus com o povo, expressamente documentada na Escritura<sup>160</sup>.

A pedagogia da fé, assumindo a mesma projeção de atualizar a Revelação de Deus pela pedagogia divina espelhada nas Escrituras, necessita de uma mediação eclesial, a assim denominada pedagogia da Igreja, continuadora da de Deus, nas Escrituras<sup>161</sup>.

---

<sup>156</sup> Cf. Vicente Maria Pedrosa et al., eds. *Nuevo Diccionario de Catequética (J-Z)* (Madrid: San Pablo, 1999), 1781.

<sup>157</sup> Cf. Pedrosa, et al., eds. *Nuevo Diccionario de Catequética (J-Z)*, 1781.

<sup>158</sup> Clemente de Alexandria, *O Pedagogo*, 1, 5, PG 8, 261B.

<sup>159</sup> Cf. Clemente de Alexandria, *O Pedagogo*, 1, 5, PG 8, 261B.

<sup>160</sup> Cf. João Alberto Correia, «Deus educa o seu povo. A pedagogia da Escritura», em *Propor a fé numa pluralidade de caminhos*, ed. Luís M. Figueiredo Rodrigues (Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2017), 22.

<sup>161</sup> Cf. Juan Carlos Carvajal Blanco, «La pedagogía de Dios en la historia de la salvación. Apuntes para la pedagogía de la fe», em *La pedagogía de la fe*, ed. Manuel del Campo Guilarte (Madrid: Publicaciones San Dámaso, 2009), 17.

A pedagogia da fé participa na pedagogia de Deus, ou seja, a pedagogia divina é o seu modelo e a sua fonte<sup>162</sup>. Percebemos, assim, que, «ao longo de toda a história sagrada, sobretudo no Evangelho, o próprio Deus serviu-se de uma pedagogia que deve continuar a ser modelo para a pedagogia da fé» (CT, 58). Porquanto, a pedagogia divina é a forma histórica que Deus assumiu em toda a história da salvação para dar-se a conhecer, manifestando o seu projeto de libertação amorosa de ombrear o encontro com todo o povo, com a humanidade<sup>163</sup>.

Efetivamente, a Sagrada Escritura é o habitáculo perene da atuação pedagoga de Deus que conduz o seu povo até à realização da promessa. Em toda a Escritura, percebemos que Deus se revela ao humano de forma progressiva, assumindo-se como pedagogo, libertando o seu povo do deserto (Ex 12,33 – Nm 10,10). Ao longo de várias passagens, é inequívoco que «Deus educa chamando a uma missão, pondo à prova, repreendendo, corrigindo situações indesejáveis e sugerindo caminhos e códigos de conduta»<sup>164</sup>. A pedagogia divina indica a verdade, convidando-nos à contemplação de Deus, que é o modelo para alcançar, com perseverança, a conduta santa<sup>165</sup>.

Se, até então, destacámos a pedagogia de Deus ao longo das Escrituras, mais concretamente nos livros do Antigo Testamento, agora, pretendemos acentuar a pedagogia divina manifestada por Jesus. De facto, ao longo do Novo Testamento, Jesus age pedagogicamente com quantos se encontra. Ao longo dos evangelhos, regista-se um desenvolvimento progressivo da pedagogia de Jesus para com os discípulos<sup>166</sup> e para com aqueles que com Ele se cruzam no caminho. A vida de Jesus é o avistar constante de uma pedagogia divina, através da sua presença, do seu modo de proceder, dos seus gestos e palavras, expressando a riqueza matizada da pedagogia do Mestre no Reino<sup>167</sup>.

Ora, com este modo atuante de Jesus, percebemos que Ele é o «nosso bom Pedagogo, que é sabedoria, o Logos do Pai, o criador do homem, cuida solícito da criatura inteira: médico da humanidade, e capaz de curá-lo todo, cuida tanto da alma como do corpo»<sup>168</sup>. Jesus, Logos do Pai, é o protótipo mais perfeito da pedagogia divina encarnada, pois, Jesus é o único mediador<sup>169</sup>, pleno de toda a revelação e, por isso, é a referência última de plenitude, tanto da mensagem como da pedagogia<sup>170</sup>. Pois bem, Jesus é a síntese de toda a pedagogia divina, é o

---

162 Cf. Blanco, «La pedagogía de Dios en la historia de la salvación. Apuntes para la pedagogía de la fe», 18.

163 Cf. Javier González Ramírez, *La pedagogía de Deus* (Madrid: San Pablo, 2009), 15.

164 Correia, «Deus educa o seu povo. A pedagogia da Escritura», 28.

165 Cf. Clemente de Alexandria, *O Pedagogo*, 1, 7, PG 8, 313B.

166 Cf. Pedrosa, et al., eds. *Nuevo Diccionario de Catequética (J-Z)*, 1786.

167 Cf. Ramírez, *La pedagogía de Deus*, 35.

168 Clemente de Alexandria, *O Pedagogo*, 1, 2, PG 8, 256B.

169 Cf. Bernard Sesboüé, *Jesuscristo el único mediador* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990).

170 Cf. Blanco, «La pedagogía de Dios en la historia de la salvación. Apuntes para la pedagogía de la fe»,

culminar concêntrico da pedagogia de Deus. Através de toda a sua vida, nascimento, morte, obras e ditos, além de ser síntese do atuar divino, Jesus também é estímulo para a humanidade e convite a experienciar o encontro filial com Deus, favorecido pela pedagogia da fé<sup>171</sup>.

O encontro filial, que a pedagogia da fé é chamada a exercer, repercute-se na pedagogia da Igreja. E vários são os exemplos dessa repercussão. A Constituição Dogmática *Dei Verbum* faz referência à pedagogia divina, aludindo ao modo atuante de Deus, nos livros do Antigo Testamento: «tais livros, apesar de conterem também coisas imperfeitas e transitórias, revelam, contudo, a verdadeira pedagogia divina» (*DV*, 15). Já antes, na encíclica *Mit brennender Sorge*, no ponto 19, havia usado o termo «pedagogia da salvação». Além disso, também o *Diretório Geral para a Catequese* de 1997 dedica um capítulo a apresentar a pedagogia da fé, a pedagogia divina, a pedagogia de Cristo e a pedagogia da Igreja.

Incidados pelo Magistério, infere-se que é função também da Igreja, como continuadora da missão de Cristo, educar todos os povos, tendo presente a imagem de Deus, estabelecida por Jesus. Assim, a pedagogia da Igreja terá como pano de fundo a descoberta e o encontro com o Verbo encarnado, numa relação real e dialógica com Deus<sup>172</sup>. A Igreja é chamada, à semelhança de Jesus, a promover o conhecimento de Deus, tornando o humano capaz de Deus. Neste sentido, a pedagogia da Igreja estimula ao contacto do humano com a verdade, ao diálogo com Deus<sup>173</sup>. Esta tem «a sua missão como prosseguimento visível e atual da pedagogia do Pai e do Filho»<sup>174</sup>.

É sintomática a correspondência entre a pedagogia da fé, a divina e a da Igreja. Deste modo, é pertinente pensarmos a pedagogia da fé suplantada na pedagogia divina e na da Igreja, pois queremos configurar a pedagogia da Igreja à pedagogia divina, a partir de Jesus. Ora, as seguintes páginas confluirão para o modo atuante de Jesus, ao longo da períclope de Emaús. O modo de Jesus educar é exemplo para que a Igreja possa assumir a continuidade da pedagogia de Jesus. Claramente, num caráter mais prático, o presente capítulo pretende refletir sobre o método a adotar pela Igreja, tendo em conta o exemplo de Jesus, «pois o nosso Pedagogo é o Santo Deus Jesus, o Logos educador de toda a humanidade; Deus mesmo, que ama os homens, é nosso pedagogo»<sup>175</sup>.

---

<sup>171</sup> Cf. Blanco, «La pedagogía de Dios en la historia de la salvación. Apuntes para la pedagogía de la fe», 38-39.

<sup>172</sup> Cf. Johan Van Der Vloet, «La Pedagogia Cristiana», *Communio* 14, n.º 2 (1992): 234.

<sup>173</sup> Cf. Vloet, «La Pedagogia Cristiana», 236-237.

<sup>174</sup> Congregação para o Clero, *Diretório Geral para a Catequese* (São Paulo: Paulinas, 2003), 141.

<sup>175</sup> Clemente de Alexandria, *O Pedagogo*, 1, 7, PG 8, 316B.

### 3.1. “Aproximando-se, pôs-se a caminho com eles” (Lc 24,15)

A pedagogia de Jesus, perante o desalento dos discípulos, é um estímulo para o modo de atuar da Igreja. Nesta perspetiva, iremos refletir sobre as atitudes de Jesus que nos parecem essenciais para um relacionamento mais profícuo da Igreja com o mundo. Acreditamos que, «fiel ao modelo do Mestre, é vital que hoje a Igreja saia para anunciar o Evangelho a todos, em todos os lugares, em todas as ocasiões, sem demora, sem repugnâncias e sem medo» (EG, 23).

Ao refletirmos na primeira atitude de Jesus para com os discípulos de Emaús (“aproximando-se, pôs-se a caminho com eles”), verificamos que quem toma a iniciativa é o próprio Jesus. Ou seja, ao pressentir que estavam «com ar pesaroso» (Lc 24, 17) e desiludidos com o que acontecera, Jesus, o próprio, vai ter com os entristecidos e provoca o encontro. Além de se aproximar, põe-se a caminho com eles. Estamos perante duas atitudes que Jesus inicia: aproximar-se e pôr-se a caminho. Contudo, antes da aproximação inicial, houve uma atenção prévia que ajudou a perceber o estado triste daquelas pessoas.

Em primeiro lugar, antes de tomar alguma atitude, Jesus demonstra delicadeza, pois está numa atitude de vigilância e cuidada atenção aos que o rodeiam, às pequenas coisas, aos detalhes do quotidiano<sup>176</sup>. Ele sabe qual é o estado dos discípulos, aliás, também sabe quais os motivos que os deixam naquela situação. Há um acolhimento atento às necessidades e às situações diversas de cada um dos viandantes<sup>177</sup> porque, no colóquio, a virtude mais importante é a atenção<sup>178</sup>.

Neste primeiro momento, destacamos o olhar atento de Jesus aos que o rodeiam, a aproximação minuciosa e o pôr-se com eles a caminho. É com serenidade que Jesus age, sem pressas. Atentamente, percebe-se que todas estas atitudes de Jesus são paradigmáticas para o modo de agir da Igreja. São atitudes a adotar pela Igreja para com todos, crentes ou não crentes.

De facto, para haver relação, é indispensável que haja uma aproximação sem imposição e um caminhar respeitoso pelo caminho do outro<sup>179</sup>. Ora, este encontro, «não se constrói a partir de questões fundamentais, religiosas, espirituais ou semelhantes»<sup>180</sup>. Pelo contrário, nasce no decorrer da normalidade do quotidiano, em que dois homens caminham de uma cidade para outra, e um outro, reparando neles, aproxima-se e caminha com eles. É o que, aliás, acontece connosco, no decurso da nossa vida: conhecemos pessoas que, no decorrer da relação, caminham connosco. É um encontro que nasce com naturalidade, que não é forçado.

---

<sup>176</sup> Cf. Stella Morra, *Deus não se cansa* (Braga: Apostolado da Oração, 2016), 75.

<sup>177</sup> Cf. José Antonio Pagola, *Voltar a Jesus* (Lisboa: Paulus, 2015), 17.

<sup>178</sup> Cf. Amadeo Cencini, *Vida consagrada: itinerário formativo no caminho de Emaús* (São Paulo: Paulus, 1994), 109.

<sup>179</sup> Cf. Cencini, *Vida consagrada: itinerário formativo no caminho de Emaús*, 123.

<sup>180</sup> Morra, *Deus não se cansa*, 34.

Tendo Jesus como modelo, acreditamos que a mesma atitude é exigida à Igreja, que não pode acomodar-se numa eterna espera, deve antes tomar a iniciativa e estar consciente de todas as situações complexas que envolvem o mundo, dos gritos silenciosos, das ausências, das expectativas. Não pode ficar à espera de que os outros tenham necessidade dela e que comecem a dirigir-se às igrejas, mas deve ser ela a tomar a iniciativa e a sair de si mesma<sup>181</sup>. O que se espera é uma atitude eclesial por parte de todos os evangelizadores e de toda a Igreja, que saiam ao encontro da humanidade, numa atitude de diálogo e de amizade<sup>182</sup>. É curioso perceber o termo que o Papa Francisco usa na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, quando se refere a uma Igreja “em saída”:

Primeiramente – desculpai o neologismo –, tomam a iniciativa! A comunidade missionária experimenta que o Senhor tomou a iniciativa, precedeu-a no amor (cf. 1 Jo 4,10), e, por isso, ela sabe ir à frente, sabe tomar a iniciativa sem medo, ir ao encontro, procurar os afastados e chegar às encruzilhadas dos caminhos para convidar os excluídos. Vive um desejo inexaurível de oferecer misericórdia, fruto de ter experimentado a misericórdia infinita do Pai e a sua força difusiva. Ousemos um pouco mais no tomar a iniciativa!. (EG, 24)

À semelhança de um Deus que perenemente busca o humano, também a Igreja é convidada a trilhar o mesmo caminho, procurando especialmente os perdidos, os que se sentem abandonados, independentemente da situação em que se encontre cada um<sup>183</sup>. Esta cultura do encontro está latente ao longo de toda a vida pública de Jesus: «cura de um leproso» (cf. Lc 5, 12-16), «diálogo com a samaritana» (cf. Jo 4, 1-42), «Jesus e o encontro com Zaqueu, cobrador de impostos» (cf. Lc 19, 1-10); estes são alguns dos muitos exemplos que podemos encontrar nos sinóticos. Tendo em conta estas passagens, verificamos que a vida de Jesus é feita de encontros, de aproximações e de caminho com os outros. Jesus não ignora aqueles que se cruzam no seu caminho itinerante, não se distrai com o barulho das massas, mas tem um cuidado atencioso com todos os que encontra, tratando-os singularmente enquanto únicos, irrepetíveis e profundamente amados por Deus<sup>184</sup>.

Conscientes de que é Jesus a encontrar os discípulos, e não o contrário, percebemos que Ele deseja ardentemente este encontro com quem caminha, é ele que provoca o encontro, não os discípulos<sup>185</sup>. É o modo habitual do agir de Jesus: caminhar cada dia com quem se deixa acompanhar, respeitando sempre a liberdade de cada um, caminhos intensos de surpresas, sempre um eterno chegar, um eterno aproximar-se<sup>186</sup>.

---

<sup>181</sup> Cf. Amadeo Cencini, *Los pasos del discernimento* (Maliaño: Sal Terrae, 2021), 104.

<sup>182</sup> Cf. Manuel Sánchez Monge, *Aprender el arte de Acompañar* (Maliño: Sal Terrae, 2020), 31.

<sup>183</sup> Cf. Cencini, *Los pasos del discernimento*, 105.

<sup>184</sup> Cf. Monge, *Aprender el arte de Acompañar*, 11.

<sup>185</sup> Cf. Henri Nouwen, *Acompañamento espiritual* (Braga: Apostolado da Oração, 2017), 105.

<sup>186</sup> Cf. Benjamín González Buelta, *El discernimento* (Maliaño: Sal Terrae, 2020), 36.

Atualmente, a Igreja necessita de se fazer próxima e de caminhar com os outros, pois, se não fizer, perde confiança em si mesma, porque «caminhar é uma atividade tão normal que não fazemos caso dela e, no entanto, caminhar é um permanente ato de confiança: metemos um pé à frente e, assim fazendo, deslocamo-nos completamente, rompemos o nosso equilíbrio, apostamos em que o pé encontre um apoio e que se possa assim restabelecer o todo»<sup>187</sup>. A Igreja precisa urgentemente de caminhar. Se tal não acontecer, perderá a confiança em si mesma, perderá saúde e força para andar, permanecerá sedentária com o seu comodismo.

Por vezes, assistimos ao contrário: a uma Igreja que se fecha na conservação firme, rígida, e disciplinada pela sua tradição e pela sua moral; uma Igreja que, em vez de caminhar com cada homem e mulher, contribuindo, deste modo para uma sociedade justa, mais fraterna e digna do ser humano, permite que a sociedade progressivamente se afaste<sup>188</sup>. A falta de proximidade resulta na ausência de empatia pelo outro. Para que tal empatia surja, é preciso colocar-se ao lado do outro, ler todos os acontecimentos que o outro viveu e perceber as suas alegrias e tristezas<sup>189</sup>.

Não obstante tudo isto, no momento da aproximação, é de extrema importância que a Igreja não invada o espaço de Deus que se revela, nem o da pessoa que procura<sup>190</sup>. Fazer-se próxima é uma necessidade da Igreja, é imperativo manter uma justa distância, permitindo à pessoa seguir ela mesma o seu caminho. Caminhar com é diferente de caminhar em vez de.

Apesar de tudo, cada pessoa é singular e, portanto, cada caminho deve ser trilhado, de igual modo, na sua singularidade. Por isso, cabe à Igreja caminhar com, à semelhança de Jesus, mas nunca em vez dessa pessoa, confiscando a liberdade do seu caminhar. Deve salvaguardar a liberdade de Deus para se autocomunicar, ao oferecer o dom de si mesmo e a liberdade humana para responder à proposta apresentada<sup>191</sup>. Neste processo inicial, uma atitude básica é a discrição. Em momento algum, Jesus é altivo ou barulhento. Ele apenas se aproxima e caminha com os discípulos, sem falar.

Com isto, percebemos que a melhor forma de falar de Deus é falar dele sem falar, ou seja, antes de se exporem os conteúdos, importa que a Igreja seja a mensagem<sup>192</sup>, pelo menos, no primeiro momento. Assim, para a Igreja, a discrição deverá ser uma constante, sobretudo no momento em que se começam a dar os mesmos e primeiros passos que o outro, a fazer caminho.

---

<sup>187</sup> Stella Morra, *Palavras em redor do poço* (Braga: Apostolado da Oração, 2016), 74-75.

<sup>188</sup> Cf. Pagola, *Voltar a Jesus*, 17.

<sup>189</sup> Cf. Cencini, *Los pasos del discernimento*, 111.

<sup>190</sup> Cf. Cencini, *Vida consagrada: itinerário formativo no caminho de Emaús*, 191.

<sup>191</sup> Cf. Agenor Brighenti, *La misión evangelizadora en el contexto actual* (Cidade do México: Dabar, 2008), 60.

<sup>192</sup> Cf. Brighenti, *La misión evangelizadora en el contexto actual*, 60.

A Igreja há de ser capaz de caminhar, de fazer companhia, de encontrar no caminho os caminhantes e de se inserir enquanto caminhante; de pôr-se a caminho com o povo e decifrar os sinais do caminho; de estar lado a lado, somente para caminhar, sem fazer mais nada, peregrinando com os peregrinos; de fazer-se «Igreja Peregrina» (*Lumen Gentium* 49), aproximando-se e caminhando, à semelhança de Jesus, que sai ao encontro do humano ali, onde o mesmo humano se encontra finito e se reconhece frágil, não ficando à espera no lugar onde o humano deveria ter chegado<sup>193</sup>.

Nos tempos hodiernos, é pertinente perceber os «Homens que são como projetos de casas/ Em suas varandas inclinadas para o mundo/ Homens nas varandas voltados para a velhice/ Muito danificados pelas intempéries/ Homens cheios de vasilhas esperando a chuva/ Parados à espera/ De um companheiro possível para o diálogo interior»<sup>194</sup>. De facto, uma grande parte da humanidade vive parada à espera de que as suas vasilhas se encham da chuva dialogante. É preciso que a Igreja, esteja pronta para fazer cair os seus acutilantes pingantes, provocando diálogos aproximantes.

### **3.2. “Que palavras são essas que trocáis entre vós enquanto caminhais?” (Lc 24, 17); “o quê?” (Lc 24, 19a)**

Depois da aproximação, e de ter iniciado uma caminhada com os discípulos, Jesus adota uma nova forma de estar, mais ativa: pergunta. Do momento das questões transparece a pedagogia por excelência, agora adotada por Jesus. Ele questiona, mesmo sabendo as respostas; questiona, fingindo não saber o motivo de eles se encontrarem naquele estado<sup>195</sup>. O Pedagogo tem a arte de criar nos discípulos a atitude de pensarem ordenadamente sobre a desordem habitada, mas sem se deixarem desordenar. A pergunta inicia uma viagem ao interior dos viandantes.

Aliás, desde muito cedo, Jesus adotou este modo de questionamento, não por estar curioso com a resposta ou por querer recolher informação, mas fá-lo para que os interlocutores (os dois discípulos) se manifestem a si próprios, que reflitam a sua própria história e o modo como viveram a experiência da cruz<sup>196</sup>, que verbalizem as suas tristezas e as esperanças, que tomem consciência do seu estado atual<sup>197</sup>. Senão, vejamos: «Porque me procuráveis? Não sabíeis que devia estar em casa de meu Pai?» (Lc 2,49), «Quem são minha mãe e meus irmãos?» (Mc 3,

---

<sup>193</sup> Cf. Cencini, *Los pasos del discernimento*, 96.

<sup>194</sup> Daniel Faria, *Poesia* (Porto: Assírio & Alvim, 2012), 126.

<sup>195</sup> Cf. Correia, *A hospitalidade na construção da identidade cristã*, 205.

<sup>196</sup> Cf. Helber Augusto de Paiva, «A pedagogia de Jesus no caminho de Emaús», *TeoPraxis* 1, n.º 1 (2021): 31.

<sup>197</sup> Cf. Cencini, *Vida consagrada: itinerário formativo no caminho de Emaús*, 129.

33), «Que é mais fácil dizer: 'Os teus pecados te são perdoados' ou: 'Levanta-te e anda'?» (Mt 9, 5). Efetivamente, todas as questões lançadas por Jesus, e aqui explanadas, evidenciam já um conhecimento das respostas. Porém, Jesus pretende incitar à reflexão pessoal com a pedagogia da questão.

Neste sentido, em momento nenhum, Jesus exige uma resposta. Pelo contrário, a pergunta deve ser vivida, em vez de respondida, porque a pergunta dolorosa deve ser enfrentada e depois vivenciada<sup>198</sup>. O pedagogo procura-os, rebaixa-se e entra em diálogo, questionando. Não age fulminantemente, sentenciando ordens, mas formula perguntas que os ajudam a entrar nas próprias realidades pessoais<sup>199</sup>. Evidenciamos que a pergunta se refere àquilo que está a acontecer entre eles, é uma pergunta comum e simples, refere ao estado em que cada um se encontra e às palavras que trocam. Há um foco na pessoa, no seu estado, na sua atualidade caminhante.

A interrogação cria aos interrogados movimentos interiores que os fazem sentir incomodados. Independentemente do comodismo, qualquer pergunta, se bem construída e com intenções boas, cria momentos de reflexão inexauríveis aos destinatários. Logo, a pertinência e profundidade da questão aparta-se do facilitismo da vida sem interrogações e abraça a vida honesta, corajosa, uma vida centrada na verdade dos pontos de interrogação<sup>200</sup>.

Recorremos, mais uma vez, a um termo usado pelo Papa Francisco para o momento em que nos encontramos: envolver-se. «a Igreja sabe “envolver-se”» (EG, 24), «a comunidade missionária entra na vida diária dos outros, encurta as distâncias, abaixa-se – se for necessário – até à humilhação e assume a vida humana» (EG, 24). De facto, entendemos que, no caminho de Emaús, este envolvimento acontece quando Jesus questiona os dois caminantes. Jesus envolve-se na história de cada um quando pergunta, pois, ao mesmo tempo, há a intenção de mostrar interesse para com eles. O interesse demonstrado permite, através da questão lançada, um envolvimento no íntimo dos discípulos. Ora, cientes deste interesse do estrangeiro, há um derrube das barreiras comunicativas e uma abertura à relação interpessoal, criando o diálogo espontâneo.

Efetivamente, a Igreja é convidada a questionar todos os que estão a caminho. Não chega aproximar-se e caminhar com, mas é necessário um envolvimento com essas pessoas. Esta incitação interrogativa não se destina a ser respondida pela Igreja, mas a conduzir ao mistério da existência humana, onde todas as questões desaguam<sup>201</sup>, salvaguardando assim a liberdade humana.

---

<sup>198</sup> Cf. Nouwen, *Acompanhamento espiritual*, 26-27.

<sup>199</sup> Cf. Buelta, *El discernimento*, 35.

<sup>200</sup> Cf. Nouwen, *Acompanhamento espiritual*, 33.

<sup>201</sup> Cf. Nouwen, *Acompanhamento espiritual*, 33.

Porém, à semelhança de Jesus, a Igreja, para questionar ou entrar em diálogo com os caminheiros, precisa de partir do lugar onde eles se encontram, pois, se não houver esta preocupação de desacomodar-se no mesmo lugar e de habitar os mesmos dramas, nunca poderá almejar o diálogo fecundo. Mesmo sabendo quais as inquietações da humanidade e as possíveis respostas, a Igreja deve perceber o modo de sentir, de pensar e de viver a vida da própria humanidade<sup>202</sup>. Só nesta vivência de envolvimento é que é possível compreender os interlocutores. Só com esta atenta sensibilidade é que a questão poderá descobrir os fragmentos e rasgos da fragilidade humana. Fazer-se próximo é partilhar a mesma condição do outro. As questões são lugares-comuns, abrangem todo o humano, independentemente da sua crença. Uma Igreja que não questiona torna-se desinteressada e longínqua.

Mesmo na segunda questão de Jesus (Lc 24, 19a: “o quê?”) há claramente, por parte de Jesus, um estilo pedagógico e educativo baseado fundamentalmente no facto de conviver e de partilhar as asperezas do caminho<sup>203</sup>. Assim se inicia o diálogo, a pergunta cria diálogo. Percebemos que o objetivo da pergunta é inteirar-se do seu estado, mas também auxiliá-los a compreender melhor os acontecimentos que precedem o caminho<sup>204</sup>. A pergunta breve de Jesus faz antever o conhecimento que os discípulos detinham dele próprio.

A pedagogia da pergunta, além de incitar à viagem interior, também dá a conhecer o que vai no pensamento dos questionados. Logo, a partir deste conhecimento, é mais fácil para a Igreja, neste processo de acompanhamento, prosseguir previamente com o próximo passo. Isto porque, a verbalização da pergunta ajuda a Igreja a compreender e a entrar nas realidades pessoais, familiares, profissionais, comunitárias eclesiais e sociais dos sujeitos<sup>205</sup>. Assim sendo, a pergunta deve imaginar algo de verdadeiramente plural<sup>206</sup>, quer em relação à pessoa quer à situação em que se encontra. Não pode esperar uma resposta do seu agrado, muito menos que vá ao encontro do idealizado. Basta pensarmos na resposta que os discípulos de Emaús deram a Jesus aquando da pergunta por ele feita. Ficam aquém do desejável.

É preciso saber perguntar. A Igreja não pode reviver o modo de atuar de há poucas décadas. Não pode pressionar, e muito menos intuir, o medo na pergunta proferida, sem pretender que a curiosidade seja a finalidade do ato. A finalidade da interrogação deve conferir, na sua essência, uma profunda verdade em apenas querer ajudar, facilitando, deste modo, o conhecimento pessoal do outro<sup>207</sup>. É perentório que a questão nunca seja realizada com

---

<sup>202</sup> Cf. Cencini, *Los pasos del discernimento*, 113.

<sup>203</sup> Cf. Cencini, *Vida consagrada: itinerário formativo no caminho de Emaús*, 199.

<sup>204</sup> Cf. Correia, *A hospitalidade na construção da identidade cristã*, 206.

<sup>205</sup> Cf. Buelta, *El discernimento*, 35.

<sup>206</sup> Cf. Morra, *Deus não se cansa*, 63.

<sup>207</sup> Cf. Monge, *Aprender el arte de Acompañar*, 34.

intenções que vão além da verdadeira ajuda e da abertura ao acompanhamento pessoal, tampouco, que a Igreja retire proveito próprio da pergunta. O único proveito a ser retirado é sempre para aquele que se deixa interrogar pela Igreja.

Neste sentido, tal como Jesus, apela-se à seriedade da questão, mesmo quando, como já foi referido acima, a resposta já é conhecida. Ora, aquando das questões, Jesus age com espírito humanizador, evitando a ironia, a agressividade e a falsa humildade<sup>208</sup>. Ora, à Igreja pede-se o mesmo. Se assim não acontecer, em vez de congregar e envolver, a pergunta cria um hiato ainda maior entre a Igreja e o povo.

Atualmente, a pertinência da questão é sempre uma linha ténue e difícil, porque depende, como já foi referido, do modo como se faz, do seu intuito e motivações, mas também pelo facto de a Igreja ter passado tantos séculos «a promover o anúncio da fé ignorando o diálogo, não é fácil agora aprender a dialogar de um dia para o outro»<sup>209</sup>. Efetivamente, depois de tanto tempo sem questionar a humanidade para um modo mais fecundo de agir, neste momento, as pessoas sentem-se intrigadas quando isso acontece. Cabe à Igreja fazer da interrogação e do diálogo um modo habitual de agir. Tudo isto só é possível se encarnar as ações pedagógicas de Jesus. É saudável este envolvimento com o mundo, pelo que a Igreja deve descentrar-se das questões internas para se envolver nas grandes questões da humanidade<sup>210</sup>.

Portanto, envolver-se através da pergunta é criar

um diálogo pessoal, no qual a outra pessoa se exprime e partilha as suas alegrias, as suas esperanças, as preocupações com os seus entes queridos e muitas coisas que enchem o coração. Só depois desta conversa é que se lhe pode apresentar a Palavra, seja pela leitura de algum versículo ou de modo narrativo, mas sempre recordando o anúncio fundamental: o amor pessoal de Deus que Se fez homem, entregou-Se a Si mesmo por nós e, vivo, oferece a sua salvação e a sua amizade (EG, 128).

É com estas palavras que surge o mote para o próximo momento: visitar a Escritura.

### **3.3. “Explicou-lhes, em todas as Escrituras, o que a Ele diziam respeito” (Lc 24, 27b)**

Albergamos o mote que precede este subcapítulo quando refere que, depois da conversa, surge a explicação da Palavra. Efetivamente, após um breve diálogo provocado pela pergunta, Jesus percebe que os discípulos compreenderam mal tudo o que lhes tinha explicado. Assim sendo, há a necessidade de reexplicar algumas passagens da Escritura. Acreditamos que esta atitude é um dos momentos pedagógicos que merece reflexão.

---

<sup>208</sup> Cf. Monge, *Aprender el arte de Acompañar*, 50.

<sup>209</sup> Pagola, *Voltar a Jesus*, 23.

<sup>210</sup> Cf. Brighenti, *La misión evangelizadora en el contexto actual*, 51.

Agora, Jesus acompanha os discípulos, explicando-lhes e revisitando toda a história da salvação, apesar de eles já terem tido acesso ao que lhes estava a ser explicado. Aliás, pertenciam à sua história cultural e religiosa, eram dados que estavam já à sua disposição<sup>211</sup>. É interessante pensarmos no que escreve Manuel Sánchez Monge acerca deste acontecimento: «a via de Emaús exige que o acompanhamento espiritual, além da simples pergunta, ponha em relação a vida do acompanhante com a palavra de Deus: ler e entender as Sagradas Escrituras»<sup>212</sup>. Perante esta expressão, percebemos que Jesus, ao explicar a Palavra, ajuda os viajantes a descobrirem um sentido e significado com a sua própria história, repensando o futuro de um modo diferente.

Além de clarificar um pouco mais o modo como leram as Escrituras, o intuito de Jesus é fazê-los entender quais eram as passagens que se relacionavam com as suas histórias pessoais. Ao mesmo tempo que há esta confrontação, Jesus torna-se, de súbito, presente nos seus corações, ainda que, no imediato, eles não se apercebessem disso<sup>213</sup>. O certo é que, com este acompanhamento explicativo, houve uma transformação interior neles, um impacto que mais tarde perceberão. É a partir daqui que também surge nos dois uma maior abertura para acolher Jesus.

Jesus, Palavra eterna do Pai, ajuda-os a penetrar o mistério da salvação, embora esse mistério vá sendo desvendado aos poucos e nunca totalmente. É esta Palavra eterna do Pai que faz com que haja compreensão do que já haviam lido. Este confronto provoca-lhes ardor no coração, porque a Palavra Encarnada fora agora explicada pela própria Palavra. Ao longo da vida, é indispensável contemplar a Palavra para que, no quotidiano, frutifique em nós a relação com Jesus<sup>214</sup>.

Ao proceder assim, Jesus evidencia que a vida dos discípulos ganha um sentido mais fecundo quando se vive à luz da Palavra da Salvação. Ora, a partir deste exemplo, a Igreja é continuadora e dadora de conhecimento das Escrituras, explicando-as. Só assim é que é possível um verdadeiro acompanhamento, porque toda «a comunidade evangelizadora dispõe-se a “acompanhar”. Acompanha a humanidade em todos os seus processos, por mais duros e demorados que sejam. Conhece as longas esperas e a fadiga apostólica. A evangelização patenteia muita paciência e evita deter-se a considerar as limitações» (EG, 24).

Em vez de nos alicerçarmos nas limitações, na não compreensão das Escrituras, na descrença entristecida dos outros, é mais profícuo acompanhar essas limitações através do esclarecimento e ajudar a reler toda a história de Jesus, mesmo que isso nos faça ouvir: «Ó desprovidos de inteligência e lentos de coração» (Lc 24, 25). Usada por Jesus, a expressão não

---

<sup>211</sup> Cf. Morra, *Palavras em redor do poço*, 81.

<sup>212</sup> Monge, *Aprender el arte de Acompañar*, 52.

<sup>213</sup> Cf. Nouwen, *Acompanhamento espiritual*, 116-117.

<sup>214</sup> Cf. Cencini, *Vida consagrada: itinerário formativo no caminho de Emaús*, 136.

é despropositada, simplesmente pretende agitar o comodismo dos viajantes, provocando-os e levando-os a pensar<sup>215</sup>.

Só explicando-a é que «a Escritura interroga os viventes e as suas vidas e pede-lhes abertura, flexibilidade, diálogo com algo/algum diferente de si, capacidade de reconhecer o novo, o inaudito, o doado»,<sup>216</sup> porque esta abertura exorta a indagar nas narrativas bíblicas novos horizontes, outras ligações e lógicas, outros modos de pensar e de agir. Como herdeira de toda a história bíblica, a Igreja deverá sabiamente acompanhar todos os caminhantes, de modo que a palavra escrita penetre a mente e o coração, criando uma dependência de tal ordem que jamais alguém consiga viver sem essa Palavra<sup>217</sup>.

Nos tempos hodiernos, há a necessidade de aproximação às Escrituras. Cada vez mais, há uma desagregação e um desconhecimento das narrativas bíblicas, tem-se perdido o contacto. Ora, a Igreja compromete-se a mediar a relação entre o povo e a Escritura e a criar vínculos de confiança. É preciso orientá-los para a fonte<sup>218</sup>. Conduzir à fonte é recuperar a frescura da Escritura, é ser conhecedor da história relacional entre Deus e o seu povo; é conhecer as profecias sobre o Ressuscitado; é, partindo das narrativas, almejar todas as histórias assinaladas como aprendizagem para a vida de cada um.

Explicar as Escrituras requer explicar o próprio Jesus, pois ele próprio as explica para que os viandantes percebam melhor quem é. Portanto, este acompanhamento da Palavra pressupõe reler tudo isso à luz do Senhor. Conjeturamos que as narrativas bíblicas devem ser anunciadas, não podem ser autoevidentes, pois, se o fossem, não precisariam de ser explicadas<sup>219</sup>, mas antes, de ser interpretadas e desveladas. Se assim acontecer, alguns poucos alcançarão o sabor da história da salvação.

A Escritura traz ânimo. Ao rememorar as Escrituras, Jesus dá alento aos discípulos e confia-lhes a esperança do Ressuscitado. Este estado de emoção acontece porque «às vezes perdemos o entusiasmo pela missão, porque esquecemos que o Evangelho dá resposta às necessidades mais profundas das pessoas, porque todos fomos criados para aquilo que o Evangelho nos propõe: a amizade com Jesus e o amor fraterno» (EG, 265). Os viajantes perderam o entusiasmo do anúncio e da missão porque se esqueceram ou interpretaram mal tudo o que estava escrito, não satisfizeram as suas necessidades nem estavam conscientes delas. Este afastamento provocou desorientação e desconhecimento do Ressuscitado.

---

<sup>215</sup> Cf. Correia, et al., *Propor a fé numa pluralidade de caminhos*, 37.

<sup>216</sup> Morra, *Palavras em redor do poço*, 18.

<sup>217</sup> Cf. Nouwen, *Acompanhamento espiritual*, 118.

<sup>218</sup> «Sempre que procuramos voltar à fonte e recuperar o frescor original do Evangelho, despontam novas estradas, métodos criativos, outras formas de expressão, sinais mais eloquentes, palavras cheias de renovado significado para o mundo atual» (LG 11).

<sup>219</sup> Cf. Morra, *Deus não se cansa*, 78.

No seio eclesial o entusiasmo, porventura, também se esvai, porque há uma perda de interação com os textos. Assumem-se ideias predefinidas, sem consultar a Palavra. Preferem-se manuais doutrinários, em vez de encarnar os textos que falam da vida. Sem desprezar esses manuais, acreditamos que a primeira instância deverá ser sempre revisitar as Escrituras e, concretamente, os acontecimentos que nelas se referem a Jesus. Não falemos logo de regras ou proibições a quem está no período de iniciação, apresentemos-lhe antes a regra fundamental, que é a Palavra Encarnada. Isto porque é a Palavra que nos ajuda a ir à raiz, a converter-nos ao essencial, a atualizar o mistério pascal em toda a nossa vida, dado que a Palavra é sempre novidade<sup>220</sup>.

Jesus incute à Igreja viver o dia de todos os dias em consonância com a Palavra. Viver diariamente com ela é viver com Jesus, interpretá-la é assumi-la diariamente, porque «a Palavra “fala” em cada etapa da vida e da caminhada»<sup>221</sup>, desde que haja alguém que nela introduza a pessoa.

Não obstante, no ambiente eclesial, correm-se perigos de interpretações excessivas ou mesmo desvirtuadas do sentido original. Se tal acontecer, no instante do anúncio das narrativas sagradas, a mensagem transmitida certamente será contraproducente. Ou seja, em vez de congregar as pessoas e criar nelas um estado de reflexão, faz com que rapidamente se afastem. Neste sentido, é importante que, no momento do acompanhamento explicativo da Escritura, haja seriedade e relação de grande intimidade com a Palavra por parte de quem acompanha. É evidente que, no episódio de Emaús, não existiu este perigo, pois Jesus era um pleno conhecedor de todas as Escrituras que, na sua ótica, falavam de si mesmo. Por isso, deve a Igreja convocar a todos para uma minuciosa contemplação da palavra, tal como Jesus fez.

Desde agora, a reminiscência do acompanhamento deverá reconstruir e reinventar o seu modo de criar um diálogo aliciante com o mundo, sempre fiel à Palavra por Jesus explicada. Semear dialeticamente o ressoar dessas palavras é a maior exigência de então. A comunidade eclesial, sem declinar qualquer responsabilidade, há de seduzir todos os que estão em viagem pela Escritura, sem nunca descuidar o seu caráter original, nem perder o estatuto de acompanhante em todos os caminhos. Tal como o recitador, a Igreja «entoa a palavra modulada/Rouca de deserto e sol e imensidão/Entoa a veemência nua da palavra/Fronteira de puro Deus e puro nada»<sup>222</sup>. Recitadores das fronteiras do puro Deus e do puro nada, a Palavra que, em voz rouca se deixa pronunciar, coabita a pessoa de Jesus, convidando todo o povo a contemplar a nudez da sua própria existência.

---

<sup>220</sup> Cf. Pagola, *Voltar a Jesus*, 63.

<sup>221</sup> Cencini, *Vida consagrada: itinerário formativo no caminho de Emaús*, 136.

<sup>222</sup> Sophia de Mello Breyner Andresen, *Obra poética* (Porto: Assírio & Alvim, 2020), 703.

### 3.4. “Ele fez menção de seguir adiante” (Lc 24, 28b)

Surpreendentemente, ao se aproximarem de uma povoação, “Jesus fez menção de seguir adiante”. Num primeiro momento, esta atitude é, no mínimo, desconcertante. É-o porque é Jesus, que se aproxima dos discípulos e caminha com eles, toma a iniciativa de os interrogar e de lhes explicar as Escrituras. Aliás, comparativamente a todas estas ações, a atual atitude difere de todas as anteriores porque não convoca à proximidade, mas à distância. Assistindo a todas as diferenças entre a menção de seguir adiante e todos os outros comportamentos adotados por Jesus, diríamos que, no mínimo, é paradoxal. Contudo, apesar da estranheza, percebemos que se trata de mais uma oportunidade para Jesus demonstrar a sua maestria pedagógica.

No segundo capítulo, abordamos a questão da distância e vimos a sua importância. Verificamos que a distância adequada é frutífera às relações. Neste caso, a alusão ao afastamento de Jesus veio criar uma atitude salutar nos discípulos: acolhimento e hospitalidade. Objetivamente, não iremos debruçar sobre esta atitude dos discípulos. No entanto, fica o registo de que o modo de proceder de Jesus provocou neles um comportamento frutífero.

Neste sentido, acreditamos que este momento faz com que o

Fiel ao dom do Senhor, sabe também “frutificar”. A comunidade evangelizadora mantém-se atenta aos frutos, porque o Senhor a quer fecunda. Cuida do trigo e não perde a paz por causa do joio. O sementeiro, quando vê surgir o joio no meio do trigo, não tem reações de lamentação ou de alarmismo. Encontra o modo para fazer com que a Palavra se encarne numa situação concreta e dê frutos de vida nova, apesar de serem aparentemente imperfeitos e defeituosos. O discípulo sabe oferecer a vida inteira e entregá-la até ao martírio como testemunho de Jesus Cristo, mas o seu sonho não é estar cheio de inimigos, mas antes que a Palavra seja acolhida e manifeste a sua força libertadora e renovadora. (EG, 24)

Este acontecimento é que dita se todas as atitudes pedagógicas de Jesus irão ou não “frutificar” nos discípulos. De facto, «esse “ir adiante” indica um aspeto típico de uma autêntica experiência espiritual»<sup>223</sup> salvaguardando a “distância ótima” entre o eu atual e o eu ideal porque não podemos compreender uma igualdade entre a caminhada real e o objetivo ideal. Ou seja, intuitivamente, Jesus pretende compreender o procedimento dos discípulos após a pretensão de se afastar. Com a “distância ótima”, ou seja, um afastamento que não é excessivo nem limitado<sup>224</sup>, percebe-se em que patamar os caminhantes se encontram na dinâmica relacional, mas é essencialmente a partir daqui que irão ou não ter em conta todas as atuações de Jesus. Ao longo do caminho de Emaús, iremos perceber se toda a pedagogia de Jesus tem o efeito desejado e furtivo.

---

<sup>223</sup> Cencini, *Vida consagrada: itinerário formativo no caminho de Emaús*, 139.

<sup>224</sup> Cf. Cencini, *Vida consagrada: itinerário formativo no caminho de Emaús*, 139.

Em rigor, o que está em “análise” são os efeitos do comportamento do pedagogo, em consonância com as ações dos discípulos, pois o procedimento de Jesus frutifica na medida em que os outros dois frutificarem. As consequências da pedagogia do acompanhante dependem sempre dos frutos dos acompanhados. Precisamente por causa disso, depois de ir ao encontro e acompanhar, de impelir interrogações e de explicar as Escrituras, é que podemos considerar se todo o modo de agir do pedagogo está a “frutificar”.

Ao alicerçarmos o que outrora fora dito, percebemos que «Deus não pode brilhar tanto que nos deslumbre e nos seduza, nem se esconder tanto que nos percamos, nem atuar com tanto poder que nos paralise, nem dar ordens indiscutíveis sem o tempo e a distância para que nós possamos elaborar as respostas marcadas com a nossa própria originalidade»<sup>225</sup>. De facto, Jesus dá-nos a conhecer a medida certa e justa distância<sup>226</sup> para nos relacionarmos com os outros. Há momentos em que a aproximação é uma necessidade, e o afastamento uma iminência. Acima de tudo, há que preservar o relacionamento equilibrado, evitando consequências gravosas como consequência da excessiva aproximação ou excessiva distância.

Jesus, premeditando o afastamento, fá-lo num tom provocatório para que os viandantes tenham a oportunidade de demonstrar se tudo aquilo que aprenderam surte efeito. Neste equilíbrio relacional do pedagogo, há um espaço entreaberto que permite aos discípulos desenvolver criativamente o respeito pela própria liberdade<sup>227</sup>, como apelo à pedagogia da liberdade, não da imposição, característico em Jesus<sup>228</sup>. Não obstante, neste quadro narrativo, temos também explanada a pedagogia da ausência e da liberdade de escolha<sup>229</sup>. De facto, Jesus intenta ao mistério de Deus, que é sempre uma experiência da sua presença e ausência, evitando excessivas dependências ou, porventura, que Jesus resolva todos os seus problemas. Jesus fá-lo para que os discípulos não se apeguem a ele e o tornem imprescindivelmente dependente.

Tendo em conta o que assumimos, acreditamos que para a Igreja fazer menção de ir adiante tem sido um paradigma poucas vezes assumido. Há, desde algum tempo, uma preferência e um atrevimento pelo controlo de relações, essencialmente as relações com pessoas mais próximas da Igreja. Em certo sentido, e sem querermos ser prepotentes, uma manipulação de modo a assegurar os requisitos mínimos, evitando que pessoas se afastem do ambiente eclesial. Todavia, o contrário acontece de um modo acentuado, as pessoas “saltam fora” porque se sentem controladas, recalçadas e, excessivamente, coagidas a agirem de determinado modo.

---

<sup>225</sup> Buelta, *El discernimento*, 32.

<sup>226</sup> Cf. Monge, *Aprender el arte de Acompañar*, 33.

<sup>227</sup> Cf. Buelta, *El discernimento*, 32.

<sup>228</sup> Cf. Paiva, «A pedagogia de Jesus no caminho de Emaús», 33.

<sup>229</sup> Cf. Cencini, *Vida consagrada: itinerário formativo no caminho de Emaús*, 140.

Aliás, muitas dessas pessoas nunca chegam a fazer uma experiência originalmente cristã, nunca contactaram com a pessoa de Jesus<sup>230</sup>.

Jesus ensina à Igreja que é pouco convidativo aligeirar os sintomas se não se tratar da infeção. Ora, «Em muitos casos, ter curado, de algum modo, somente os sintomas (e, nos casos piores, apenas ter pensado que se tinha curado os sintomas) provocou reações tudo menos agradáveis. É um pouco como bloquear a tosse e fazer descer a febre, pensando que, dessa maneira, a infeção está resolvida»<sup>231</sup>. Com este arquétipo, percebemos que não interessa tratar os sintomas (ser excessivamente controlador) se não tratamos da infeção (se não ajudamos as pessoas a ter uma relação saudável com Jesus). De facto, Jesus vai ao cerne, quer curar a infeção mesmo que os sintomas sejam dolorosos, ajuda a originar uma relação sadia com os seus discípulos.

A Igreja não pode substituir a consciência daqueles de quem se quer fazer próxima, nem dos que vão ao seu encontro, pois uma autoridade como ela não pode apelar os caminhantes à mera passividade e à dependência da Igreja<sup>232</sup>. Por outro lado, a comunidade eclesial não tem direito a pretender a abertura e a confiança do outro, nem a autoconsiderar-se como a única via para chegar a Jesus, muito menos a emitir sentenças àqueles que não pertencem ao seio eclesial<sup>233</sup>. Jesus, pelo contrário, ensina a Igreja a aproximar-se da vida do outro para, depois, voltar à própria. Consciente disso, a Igreja deve participar no processo de caminhada, sem possuir o viajante; compartilhar a sua vida e a vida das Escrituras, sem condicionar a vida do outro. Assim sendo, deve estar lúcida do sentido da sua própria ação e sentido, sem estar dependente da aceitação do outro.

A comunidade eclesial, com a sua justa distância nas relações interpessoais, deve aprender com Jesus e perceber que é um erro fazer do caminho da Igreja o caminho do outro, querendo que o outro se ajuste assiduamente àquele caminho que é lhe imposto. A Igreja deve deixar que o outro seja e, para isso,

O educador que interpreta com inteligência e criatividade o seu ser mediador tende explicitamente a esse objetivo, vivendo coerentemente a missão de servo inútil e do profeta, de quem pode afirmar que “é necessário que ele cresça e eu diminua” (Jo 3,30). Consequentemente, o distanciamento, o desapego, a perda são aspetos um tanto paradoxais dessa experiência de acompanhamento própria do educador<sup>234</sup>.

---

<sup>230</sup> Cf. Pagola, *Voltar a Jesus*, 71.

<sup>231</sup> Morra, *Deus não se cansa*, 37.

<sup>232</sup> Cf. Cencini, *Los pasos del discernimento*, 94.

<sup>233</sup> Cf. Cencini, *Los pasos del discernimento*, 109.

<sup>234</sup> Cencini, *Vida consagrada: itinerário formativo no caminho de Emaús*, 193.

Efetivamente, não é fácil para a comunidade eclesial ser aquela que se aproxima e que se põe a caminhar com os outros e, que mais tarde, é a mesma que faz menção de seguir adiante. Aliás, é muito exigente e, por isso, será necessário que a própria comunidade crie pessoas capacitadas para fazê-lo, pois nem todos conseguem atingir esta espécie de paradoxo. O poder de decisão não é da Igreja, mas do viajante. Ao invés, a Igreja deve ajudar e oferecer os meios necessários (explicar as Escrituras) para que o caminhante decida livremente.

Só assim é que este momento provocatório: “Ele fez menção de seguir adiante”; pode “frutificar”. No caso de Emaús, verificamos que sim porque os discípulos, ainda não sabendo quem era Jesus, “deram pousada ao peregrino”<sup>235</sup>. É frutífera não só porque praticaram uma obra de misericórdia, mas porque acolheram e foram verdadeiros hospitaleiros, convidando o estrangeiro, que fez menção de ir adiante ao declinar do dia, a ficar em sua casa. O estilo que deverá prevalecer no estilo cristão é o estilo da hospitalidade, uma vez que a atitude da hospitalidade é constituinte em si mesmo<sup>236</sup>, logo, este gesto só foi possível porque Jesus, ao longo do caminho, pedagogicamente, foi introduzindo nos seus corações o ardor por si mesmo, promovendo este tipo de atitude.

Em boa verdade, Jesus nunca se fez de convidado. Espera que o convidem. Do mesmo modo, espera-se que a Igreja não se autoconvite para entrar em casa dos viandantes, correndo o risco de ser um “convidado” indesejado.

Compete à Igreja recalibrar as relações: as de pertença e identidade. Claro que deve assumir a sua identidade e vivê-la consoante esse compromisso, mas que essa identidade assumida e vivida não seja definida por meio da ortodoxia ou sentido de pertença exagerado<sup>237</sup>. Assim sendo, frutificar está intimamente ligado ao modo como nos relacionamos, especialmente, ao modo como geramos a justa distância. É plausível, portanto, frutificar na distância equilibrada, para que haja liberdade porque «a trama das liberdades é uma história que se constrói no tempo»<sup>238</sup>.

### **3.5. “Entrou, então, para permanecer com eles ... reclinou com eles à mesa, tomando o pão, pronunciou a bênção e, partindo-o, deu-lho” (Lc 24, 29c – 24, 30); “Ele deixou de lhes ser visível” (Lc 24, 31b)**

Ao ultimar esta reflexão, quisemos conjugar dois momentos aparentemente dispares. Ao contrário do que havia sucedido, onde analisávamos um momento de cada vez, neste caso

---

<sup>235</sup> É uma das catorze obras de misericórdia, neste caso, a quarta obra corporal.

<sup>236</sup> Cf. João Manuel Duque, «Formar para o estilo cristão, como forma de habitar o mundo», em Luís M. Figueiredo Rodrigues (ed.), *A edificação do tecido eclesial* (Lisboa: Universidade Católica, 2021), 173.

<sup>237</sup> Cf. Morra, *Deus não se cansa*, 84.

<sup>238</sup> Morra, *Palavras em redor do poço*, 33.

apresentamos dois versículos diferentes para refletirmos sobre o modo de estar do pedagogo. É aquele que entra em casa dos viandantes e se reclina com eles à mesa, assumindo, em certo sentido, a figura de anfitrião: tomou o pão, pronunciou a bênção, partiu-o e deu-lho. Por outro lado, no tempo oportuno, deixa de ser-lhes visível. Registe-se esta confrontação entre o entrar em casa e o desaparecer despercebidamente.

As atitudes de Jesus são, quase sempre, paradigmáticas. Neste caso particular, o paradigma atinge o ponto supremo do próprio conceito. Jesus só entrou em casa porque foi convidado, insistindo para que ele entrasse. Jesus não se apega aos discípulos, nem se faz de imprescindível, só entra quando é convidado<sup>239</sup>, nunca forçando a entrada, nem o convite. Entra para permanecer quando, depois do longo caminho percorrido e do tudo que se experienciou, é convidado pelos dois que até agora acompanhou e aclarou, durante a longa caminhada.

De facto, o convite a permanecer com eles nasce com naturalidade, isto evidencia que Jesus, com o seu modo pedagógico de agir, fez com que os discípulos encarassem o resto do caminho à luz do que haviam apreendido com o estrangeiro. Jesus foi infiltrando e penetrando os corações dos discípulos até ao ponto de serem estes a convidá-lo a ficar com eles<sup>240</sup>.

Atingimos, certamente, o ponto mais determinante de toda a passagem de Emaús, mas também de toda a pedagogia encetada por Jesus, porque «o viajante-Jesus não se limita a corrigir, num certo sentido, e a explicar: assume o risco de alimentar, isto é, de dar uma valência corpórea, experimental, ao mesmo princípio que Ele explicou e aplicou em primeiro lugar»<sup>241</sup>. O alimento preconiza a corporeidade a todo o caminho, ou seja, estar à mesa, tomar, partilhar e compartilhar o pão é dar corpo a toda a experiência que os discípulos vivenciaram com o pedagogo. Com o gesto de alimentar, Jesus torna os viajantes testemunhas da livre dependência da alteridade que o pedagogo sempre assumiu, ao longo de todo o caminho. Agora, simplesmente, dá corpo a todo o caminho, é o culminar da experiência em ato<sup>242</sup>, é um alimento que vem de um outro.

Não obstante, o gesto de Jesus evoca aquilo que vivemos quotidianamente. Ou seja, «na sua atitude encarnada e constituinte de um modo próprio de ser e estar, Jesus inaugura um perfil que excede o quotidiano, sem dele se ausentar nem o negar»<sup>243</sup>. O estar à mesa com os discípulos, além de demarcar o carácter de corporização de tudo o que fora vivido, preconiza um ato preponderantemente quotidiano. Ao estar à mesa com os discípulos, Jesus assume a sua humanidade, comendo e bebendo com os seus. Ele é aquele que tanto se aproxima, caminha,

---

<sup>239</sup> Cf. Monge, *Aprender el arte de Acompañar*, 55.

<sup>240</sup> Cf. Monge, *Aprender el arte de Acompañar*, 55.

<sup>241</sup> Morra, *Palavras em redor do poço*, 86.

<sup>242</sup> Cf. Morra, *Palavras em redor do poço*, 86.

<sup>243</sup> Duque, «Formar para o estilo cristão, como forma de habitar o mundo», 169.

pergunta, narra explicando e não se faz de convidado como o que se senta à mesa. Tudo isto para salientar a normalidade do quotidiano de Jesus.

Esta cena enquadra-se num ambiente festivo. Aliás, podemos pressupor que os discípulos e Jesus estivessem cansados e com vontade de repor as energias perdidas ao longo do caminho; estariam com fome, com sede e a precisar de descansar. Depois do pedagogo já no caminho lhes ter aberto o entendimento, ainda que eles não tivessem consciência disso, podemos intuir que já estivessem mais animados. Efetivamente, estar à mesa, saciando a fome e a sede, é um momento de festejo. A mesa convoca à comunhão com todos os que se encontram à sua volta e a festejar o momento de podermos estar juntos. Com este gesto, Jesus normaliza o próprio gesto, ou seja, comer é um gesto quotidiano humanamente digno, necessário e festivo. Comer, além de satisfazer o corpo, satisfaz também a necessidade de estar com os outros<sup>244</sup>.

Neste sentido, acreditamos que é à mesa que a comunidade evangelizadora jubilosa sabe sempre “festejar”: celebra e festeja cada pequena vitória, cada passo em frente na evangelização. No meio desta exigência diária de fazer avançar o bem, a evangelização jubilosa torna-se beleza na liturgia. A Igreja evangeliza e evangeliza-se com a beleza da liturgia, que é também celebração da atividade evangelizadora e fonte dum renovado impulso para se dar. (EG, 24)

Do paralelismo estabelecido entre as atitudes do pedagogo e os verbos referidos pelo Papa Francisco, o que se enquadra no contexto é: “festejar”.

Este momento de partilha, partir o pão é um momento de festejo. Em primeiro, porque, depois de uma longa jornada, todas as personagens estão reunidas em volta da mesa, a saciar a sua fome; em segundo lugar, porque o estrangeiro conseguiu desfazer as desesperanças dos discípulos, incitando-os ao ânimo natural de um processo evolutivo, próprio do caminho. É momento para festejar porque têm um convidado.

Assim sendo, Jesus ensina a Igreja a entrar sempre que for convidada a fazê-lo, nunca forçando o convite, mas sempre aberta a ele. O convite é o culminar do processo caminhante. Deve aproveitar estes momentos para dar a conhecer, na corporeidade do alimento, o próprio Jesus e a si mesma<sup>245</sup> e, ao mesmo tempo, na convivialidade com os viajantes, provocar o reconhecimento de tudo o que foi experienciado na caminhada.

A Igreja deve provocar uma mesa de iguais, promovendo o contacto através das experiências de comensalidade, porque estas «experiências não podem ser substituídas pelos livros nem pelas regras de vida, nem pela imaginação»<sup>246</sup>. Depois de convidada, a Igreja deve

---

<sup>244</sup> Cf. Monge, *Aprender el arte de Acompañar*, 56.

<sup>245</sup> Cf. Cencini, *Los pasos del discernimento*, 94.

<sup>246</sup> Cencini, *Vida consagrada: itinerário formativo no caminho de Emaús*, 143.

estar como estão os convivas, fazer e estar como eles. Deve saber estar com o rico ou com o pobre, com o alegre ou com o triste, porque é à mesa que acontece a partilha das tristezas e alegrias, dos sucessos e insucessos. Ao mesmo tempo, durante o festim, deve a Igreja encontrar-se a si mesma, tal como Jesus se encontrou a si próprio, pois partir e repartir o pão, deu-se a si mesmo, porque Deus procura-nos, desejoso de nos conduzir a casa<sup>247</sup>.

O tecido eclesial vai-se cobrindo com a pedagogia daquele que caminha connosco. Além de entrar e corresponder afirmativamente ao convite, independente da pessoa que faz o convite, este tecido deve partir e repartir o pão que nos alimenta continuamente e ser fonte de bênção para todos os convivas. Entrar e permanecer são verbos que se têm ausentado a vida eclesial, porque o procedimento é sempre mais convidativo do que sair de si e ir às fronteiras, mesmo que seja necessário entrar e permanecer na casa do outro. Os discípulos de Emaús são o protótipo dos companheiros de viagem que habitam as fronteiras, que caminham voluntariamente para fora, que fazem a experiência da margem e da longitude. Tendo em conta tudo isto, sentimos que todos somos estrangeiros, porque todos já fizemos esta experiência, todos já caminhamos em direção a Emaús e estamos à margem de qualquer coisa, sem reconhecermos o centro<sup>248</sup>.

Cabe, por isso, à Igreja caminhar com todos os que estão à margem e entrar aquando do convite. Se, por um lado, é muito importante entrar e permanecer em casa do caminhante, por outro, é da mesma importância deixar de ser visível, sair discretamente para que o festim continue e os caminhantes façam o caminho de regresso para Jerusalém, de forma autónoma e livre.

Na expressão «Ele deixou de lhes ser visível» (Lc 24, 31b), a Igreja é convidada a saber despedir-se no tempo oportuno. O corpo eclesial precisa de aprender a despedir-se daquilo que já não evangeliza<sup>249</sup>, mas sobretudo a despedir-se daquilo que não torna os outros livres. Jesus podia ter continuado com os discípulos e ter feito o caminho de regresso a Jerusalém com eles, aliás, sairia reforçada a autoridade e a credibilidade do encontro destes dois com a comunidade escondida. Mas não o fez. Jesus quis que os dois viandantes fizessem o caminho de regresso sozinhos, porque já tinham feito o caminho interior e fortalecido as suas dúvidas. Eram homens rejuvenescidos no Ressuscitado. Era necessário deixá-los partir para que fossem testemunhas. Jesus confiou-lhes a continuidade da missão, permitindo que caminhassem confiantemente, com os seus próprios pés<sup>250</sup>.

---

<sup>247</sup> Cf. Nouwen, *Acompanhamento espiritual*, 106.

<sup>248</sup> Cf. Morra, *Palavras em redor do poço*, 86.

<sup>249</sup> Cf. Pagola, *Voltar a Jesus*, 77.

<sup>250</sup> Cf. Paiva, «A pedagogia de Jesus no caminho de Emaús», 35.

Ao deixar de lhes ser invisível, Jesus pretende que os discípulos façam uma experiência mais aprofundada de Deus, porque, em Emaús, Jesus passa a ser um Deus que é testemunhado pelos discípulos, prolongando a memória e a presença do Senhor aos outros, no tempo e na história<sup>251</sup>. A Igreja deve deixar de ser protagonista para que os outros sejam dentro da própria Igreja. Deve saber despedir-se para que os viajantes, agora revigorados pela palavra e pelo pão, saibam fazer memória de Jesus e testemunhá-lo aos escondidos e abatidos pela descrença no Ressuscitado. A Igreja não é apenas memória coletiva, nem uma mera coletividade, mas é *memoria Iesu*<sup>252</sup>.

Há uma alegoria bélica que acreditamos que possa assemelhar-se ao modo de agir de Jesus em Emaús e, conseqüentemente, à Igreja, sobretudo na tática adotada, sabendo aproximar-se quando as condições estiverem reunidas, saindo no tempo e nos espaços oportunos. Portanto, é importante saber que

um olhar a partir da margem tem antes uma dimensão tática. Segue, por isso, a lógica do guerrilheiro que não possui território próprio, mas desfruta o tempo, a ocasião propícia no espaço do outro. Leva a cabo incursões, lança aberturas, desloca-se e não defende nunca nada porque não considera nada definitivamente conquistado, atravessando como um caçador furtivo o terreno que não lhe pertence e buscando onde e como é possível e útil colocar-se<sup>253</sup>.

À junção da alegoria com a pedagogia de Jesus, a Igreja deve assumir que “olhar a partir da margem tem antes uma dimensão tática” para compreender as motivações e estados emotivos dos caminhantes; “não possui território próprio” como Jesus, o nómada; “desfruta o tempo, a ocasião propícia no espaço do outro”, preparando-se para a investidura pedagógica; “leva a cabo incursões”. aproximando-se e pondo-se a caminho com os viajantes; “lança aberturas”, através das perguntas, deixando nelas espaços à espera de serem refletidos; “desloca-se e não defende nunca nada porque não considera nada definitivamente conquistado”, explicando as Escrituras para que haja uma perceção da história da salvação, consciente de que podem não perceber o que fora narrado; “atravessando como um caçador furtivo o terreno que não lhe pertence” fazendo menção de ir adiante; “e buscando onde e como é possível e útil colocar-se”, entrando para reclinar-se à mesa, partir e repartir o pão e, de seguida, deixa de lhes ser visível.

---

<sup>251</sup> Cf. Monge, *Aprender el arte de Acompañar*, 60.

<sup>252</sup> Cf. Tiago Freitas, «O corpo eclesial. Lugar de formação e de experiência de Deus», 133.

<sup>253</sup> Morra, *Palavras em redor do poço*, 26.



## CONCLUSÃO

Ao findar do estudo apresentado, quisemos, acima de tudo, que o tom provocatório da perícopes de Lucas 24,13-35 se refletisse ao longo das páginas escritas. Mais do que respostas, o intuito foi explicar a observância do texto, enquanto paradigma singular de cada humano. Revisitamos cada personagem, compreendendo o seu modo de proceder no que haviam vivido. Numa estrutura itinerante, começámos pelo texto bíblico, passando pelo aprofundamento das dificuldades dos discípulos caminantes e incidindo numa vivência prática, proposta pelo próprio Estrangeiro. Acreditamos que todas as disciplinas teológicas devem ressurgir da Sagrada Escritura porque todas elas estão dependentes da Palavra.

É fulcral beber das fontes, compreender a vivência interior para perspetivarmos um modo atuante. A Palavra requer ação e esse processo itinerante quisemo-lo espelhar ao longo do trabalho. Começar na Sagrada Escritura, passar pela teologia sistemática e culminar na teologia prática ou pastoral.

Assim, a passagem contemplada permite-nos ir ao encontro da narrativa, na sua nudez. Neste primeiro momento, damos o mote para os seguintes capítulos. Apesar do ambiente nefasto e de desolação, percebemos que o texto converge na expressão “Jesus está vivo” (Lc 24, 23c). Esta centralidade permite-nos compreender que as circunstâncias nem sempre fazem o momento, ou seja, as circunstanciais motivações dos discípulos não condizem com o momento: “Jesus está vivo” (Lc 24, 23c).

A trama convida o leitor a percorrer cada recanto do que é apresentado, através da imaginação. Insere-nos na própria narrativa. Somos convidados a repensar os caminhos percorridos, nas motivações assumidas e no muito que se nos escapa entre os meandros do dia a dia. Contudo, somos também convidados a contemplar a gestualidade habitual de uma caminhada e a escutar as palavras ditas a cada passo, porque é no caminho que o Estrangeiro transpõe a fronteira.

A atualidade das relações humanas, de um modo amplo, são um protótipo da experiência dos discípulos de Emaús. Hoje, provavelmente mais do que nunca, a experiência da desilusão é acompanhada pela incompreensão. Cada vez mais, o humano questiona Deus, questiona a existência de Deus, questiona-se a si mesmo, questiona o próprio humano. Tais questionamentos vigoram nos discípulos. E, quando há alguém a tentar responder a tais perguntas, a sensação é de defraudo. Que imagem de Deus possuem os discípulos? Onde estão alicerçadas as suas falsas esperanças? Estas questões são acutilantes porque não albergam somente os discípulos, mas toda a humanidade. Este caráter imaginativo de Emaús incide na realidade de todos porque a imaginação requer a realidade.

A relação não é sinal de conhecimento. O desconhecimento do outro que conviveu proximamente deles, além de ser um problema para os discípulos é-o também para nós. Como podemos desconhecer alguém com quem convivemos de um modo tão próximo? Como é que os discípulos desconhecem Jesus, aquele com quem partilharam grande parte das suas vidas?

Pois bem, o excesso de proximidade, a possessão do outro, as imagens pré-fabricadas e a contemplação do ídolo são os paradigmas de tamanho desconhecimento. É de suma importância reconhecer que é necessário não compreender tudo de Deus para compreendê-lo melhor. O mesmo se aplica nas relações humanas. Porquê querer compreender possessivamente tudo aquilo que o outro é? Temos de conhecer totalmente o outro? Conhecer o mistério que ele é? Conhecer os segredos que guarda dentro de si? O modo como os discípulos queriam relacionar-se levou à possessão idolátrica de Jesus. Não podemos construir nem fabricar imagens dos outros às quais eles não correspondem.

Com o modo de proceder dos dois caminhantes, assumimos que compreender a inabarcabilidade de Deus é perceber que não posso detê-lo como pássaro nas mãos. Projetar imagens da transcendência é desfocar aquilo que ela é. A alteridade requer-se pelo cuidado delicado que é necessário ter para não desfocarmos a identidade do outro, escapando assim à idolatria.

O ídolo é iminentemente recordado no quotidiano dos contemporâneos de cada época, e desde a história de Israel, sempre foi uma constante figura de admiração. Sendo fascinante e cativante, leva ao autopreenchimento de todos aqueles que o adoram, porque na visibilidade física do ídolo está exposta toda a aparência dos idólatras. São estes que constroem o ídolo, logo, ele é um espelho daquele que olha, porque, em rigor, aquele que adora o ídolo está a adorar-se a si mesmo. Quando o ídolo desaparece, o idólatra sente-se perdido, desamparado, triste pois também ele desaparece, e todas as expectativas e preenchimentos colmatados no ídolo se esvaem com o seu desaparecimento.

Só a partir desta reflexão da figura do ídolo é que podemos perceber a tristeza e desesperança dos discípulos, uma vez que estavam agarrados à mera visibilidade sensível de Jesus. Logo, com esta visão detida pelos discípulos, a expressão “Jesus está vivo” (Lc 24, 23c) esvai-se no momento da morte de Jesus. Ele não é apenas imagem sensível, mas relação, e esta vai além do rosto sensível. Ora, para que tal relação saudável aconteça, é necessário um distanciamento para que o outro seja. A distância engendra proximidade. A falta de distância levou a que os discípulos aprisionassem Jesus à idolatria e à construção de imagens falsas do próprio Jesus.

Quanto mais nos aproximamos, aprisionamos e sufocamos o outro, mais nos distanciamos da qualidade daquilo que ele é, pois ficamos mais longe de o compreender tal como ele é: livre

e *alter*. Assim, a verdadeira relação é aquela que, a partir do olhar mais distante, compreende a proximidade, e não a substituição do outro.

Mas como devemos olhar Jesus? Como devemos conceber a Deus? É certo que a distância é essencial para melhor compreendermos a alteridade do outro e também a transcendental. E depois da distância? O que existe? O ícone. O ícone é a resposta ao ídolo. De facto, ao longo do trabalho, não fecundamos a nomeação iconoclasta. Apenas fizemos uma pequena menção.

Preferimos desenvolver a temática da distância pelo seu carácter peculiar e quase contraditório relativamente à temática da proximidade. Inicialmente, o estudo sobre a distância deixou-nos desconcertados: como posso fazer-me próximo? A distância gera proximidade? Como assim? Estas questões foram essenciais para a escolha. Só depois de compreendermos as motivações dos discípulos e as suas excessivas proximidades para com Jesus é que acolhemos a distância, enquanto optimizadora relacional. Por outro lado, enveredar pelo tema do ícone daria outro trabalho deste género, contudo, o tempo seria escasso para enveredar por este caminho e, por isso, tivemos que optar. No entanto, deixamos o mote em aberto.

Não obstante, é necessário fazer com que os discípulos convertam o seu olhar idolátrico e que o humano mude certos hábitos relacionais. Como fez Jesus com os discípulos? E a Igreja? Como deve atuar a Igreja perante aqueles que vivem com motivações desvirtuadas da realidade? Há alguma forma concreta de clarificar tudo isto?

A partir daqui, é perceptível que, pelo seu modo de atuar “Jesus está vivo” (Lc 24, 23c). A narrativa mostra-nos que Jesus é o protótipo da furtiva distância. É no modo atuante de Jesus para com os discípulos de Emaús que percebemos esta salutar distância pedagógica. Não impõe, vai ao encontro, caminha com, pergunta, explica. Não se faz de convidado, mas come à mesa com quem convida a comer, por fim, sai quando é oportuno sair. A pedagogia de Jesus, ao longo de toda a trama, é o modelo que assumimos para a própria Igreja. Cada ação de Jesus é um convite ao agir da própria Igreja.

A ação de Jesus deve ser encarnada pela própria Igreja. Só assim é que a Igreja conseguirá, tal como Jesus, ajudar os viventes do mundo. Só assim podemos derrubar muros, compreender motivações, criar aproximações e fazer com que os outros conheçam Jesus no peregrinar do dia de todos os dias.

Se no início do trabalho o ponto de partida se alicerçou na Sagrada Escritura, o seu findar desenvolve-se envolto na figura de Jesus. Jesus é a realidade vivificante da Palavra, só a partir dele é que o tecido eclesial poderá afirmar-se como Igreja que se quer fazer ao caminho com o mundo. A imaginação partilhada com Jesus nos seus atos faz da Igreja uma realidade putativa nas ações do Estrangeiro. *Primeirear* (EG, 24) é fazer da bacoca precariedade relacional uma índole do encontro existencial. Tocando essa existência com a acutilante questão que deixa

*Envolver-se* (EG, 24) pelas pacóvias situações da superficialidade quotidiana. A evocação do diálogo acontece pelas postremas questões da Igreja, incitando às deambulações interiores dos próprios sujeitos.

A crença nas relações laboriosas acontece quando a linguagem é detentora de empatia e da riqueza poética das palavras de modo que o ato de *Acompanhar* (EG, 24) se torne oportunidade de reconhecimento para os nossos contemporâneos. Exemplarmente, Jesus foi mestre no dizer poético da reexplicação das Escrituras. O confronto linguístico emana novas interpretações. O fulgor abstrato do caminho desaparece quando a mesmidade do autor pedagógico confirma que os sedentários caminhantes conseguem *Frutificar* (EG, 24) na hora da provação, pela nomeação caritativa do convite proclamado “*Fica conosco*” (Lc 24, 29).

Por certo, a penosidade cobre-se pela alegria de *Festejar* (EG, 24) o anúncio prometedora da abertura solene dos olhos e da ardência curativa do coração, no momento transformante da convivialidade. A invisibilidade do anúncio proferido desponta a oportunidade de outros serem, também eles, anunciadores missionários do Ressuscitado. Partir e repartir o mesmo pão é situar em cada rasgo os laços pedagógicos de uma Igreja que compartilha as mesmas dores e alegrias da humanidade caminhante.

Só observando telescopicamente a atuação de Jesus é que a Igreja poderá transfigurar-se em encontro perene e vislumbre de sentido para os caminhantes em fuga.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Sagrada Escritura

*Bíblia Sagrada*. Lisboa e Fátima: Difusora Bíblica, 2013.

Conferência Episcopal Portuguesa. *Os Quatro Evangelhos e os Salmos*. Lisboa: Fundação Secretariado Nacional de Educação Cristã, 2019.

Nestle, Eberhard e Kurt Aland. *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1995.

### 2. Documentos do Magistério da Igreja

Franciscus. Adhortatio Apostolica Post-Synodalis “Evangelii Gaudium”. AAS 105 (2013): 1-119.

Iohannes Paulus II. Adhortatio Apostolica Post-Synodalis “Catechesi Tradendae”. AAS 71 (1979): 1277-1340.

Pius XI. Litterae Encyclicae “Mit Brennender Sorge”. AAS 29 (1937): 145-167.

Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II. Constitutio dogmatica “Dei Verbum”. AAS 58 (1966): 817-830.

Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II. Constitutio dogmática “Lumen Gentium”. AAS 57 (1965): 5-67.

### 3. Bibliografia geral

Acebo, Isabel Gómez. *Lucas*. Navarra: Verbo Divino, 2008.

Aletti, Jean-Noël. *Voltar a falar de Jesus Cristo*. Lisboa: Cotovia, 1999.

Alves, Manuel Isidro. *Ressurreição e Fé Pascal*. Lisboa: Didascália, 1991.

Andresen, Sophia de Mello Breyner. *Obra poética*. Porto: Assírio & Alvim, 2020.

Balthasar, Hans Urs von. *Corazón del mundo*. Madrid: Encuentro, 1999.

Bauman, Zygmunt. *A Sociedade sitiada*. Lisboa: Instituto Piaget, 2010.

Blanco, Juan Carlos Carvajal. «La pedagogía de Dios en la historia de la salvación. Apuntes para la pedagogía de la fe». Em *La pedagogía de la fe*, editado por Manuel del Campo Guilarte, 15-46. Madrid: Publicaciones San Dámaso, 2009.

Bovon, François. *IV El Evangelio según San Lucas: Luc 19,28-24,53*. Salamanca: Síngueme, 2010.

Brandão, Raul. «Húmus». Em *Obras Completas*, vol. 1: 116-120. Espanha: RBA, 2006.

Brighenti, Agenor. *La misión evangelizadora en el contexto actual*. Cidade do México: Dabar, 2008.

- Brown, Raymond E. *I racconti evangelici della risurrezione*. Brescia: Queriniana, 1992.
- Buber, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro, 2003.
- Buelta, Benjamín González. *El discernimento*. Maliaño: Sal Terrae, 2020.
- Cencini, Amadeo. *Los pasos del discernimento*. Maliaño: Sal Terrae, 2021.
- Cencini, Amadeo. *Vida consagrada: itinerário formativo no caminho de Emaús*. São Paulo: Paulus, 1994.
- Clemente de Alexandria. *O Pedagogo*. PG 8, 247A-684D.
- Congregação para o Clero. *Diretório Geral para a Catequese*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- Correia, João Alberto Sousa. *A hospitalidade na construção da identidade cristã*. Lisboa: Universidade Católica, 2014.
- Correia, João Alberto. «Deus educa o seu povo. A pedagogia da Escritura». Em Luís M. Figueiredo Rodrigues (ed.), *Propor a fé numa pluralidade de caminhos*, 22-49. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2017.
- Costa, João Paulo. *À sombra do Invisível*. Lisboa: Documenta, 2020.
- Couto, António. *Como Dádiva: caminhos de Antropologia Bíblica*. Lisboa: Universidade Católica, 2005.
- Duque, João Manuel. *Dizer Deus na pós-modernidade*. Lisboa: Livraria Alcalá, 2003.
- Duque, João Manuel. «Formar para o estilo cristão, como forma de habitar o mundo». Em Luís M. Figueiredo Rodrigues (ed.), *A edificação do tecido eclesial*, 163-175. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2021.
- Duque, João Manuel. *O excesso de dom*. Lisboa: Alcalá, 2004.
- Dussaut, Louis. “Le tripyque des apparitions en Luc 24 (analyse structurelle)”. *Révue Biblique* 94 (1987): 161-223.
- Falcão, Carlos Poças. *A Nuvem*. Guimarães: Opera Omnia, 2019.
- Faria, Daniel. *Poesia*. Porto: Assírio & Alvim, 2012.
- Fitzmyer, Joseph. *El Evangelio según Lucas: I. Introducción General*. Madrid: Cristiandad, 1986.
- Fitzmyer, Joseph. *El Evangelio según Lucas: IV. Comentario de los capítulos 19,28 al 24,53*. Madrid: Cristiandad, 2005.
- Forte, Bruno. *La esencia del cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Freitas, Tiago. «O corpo eclesial. Lugar de formação e de experiência de Deus». Em Luís M. Figueiredo Rodrigues (ed.), *A edificação do tecido eclesial*, 121-134. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2021.
- García, Santiago. *Evangelio de Lucas: comentarios a la nueva Biblia de Jesrusalem*. Urduliz: Editorial Desclée De Brouwer, 2012.

- Gesché, Adolphe. *Jesuscristo*. Salamanca: Sígueme, 2013.
- Guardini, Romano. *Religion y revelación*. Madrid: Guadarrama, 1964.
- Han, Byung-Chul. *A Sociedade Paliativa*. Lisboa: Relógio D'Água, 2020.
- Heidegger, Martin. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.
- Homero. *Odisseia*. Lisboa: Bolso Cotovia Clássicos, 2005.
- Kasper, Walter. *El Dios de Jesuscristo*. Salamanca: Sígueme, 1986.
- Kierkegaard, Soren. *Las obras del amor*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- LaVerdiere, Eugene. *Comer en el Reino de Dios: Los orígenes de la Eucaristía en el evangelio de Lucas*. Santander: Sal Terrae, 2002.
- Léon-Dufour, Xavier. *Resurrección de Jesus y mensaje Pascual*. Salamanca: Sígueme, 1974.
- Levinas, Emmanuel. *De outro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Levinas, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: 70, 1988.
- Marion, Jean-Luc. *Dios sin el ser*. Pontevedra: Ellago, 2010.
- Marion, Jean-Luc. *El idolo y la distanciai*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- Marx, Karl. *Para a crítica da filosofia do direito de Hegel*. Covilhã: Textos Clássicos LusoSofia, 2008.
- Mendonça, José Tolentino. “Emaús, laboratório da fé pascal”. *Communio* XXVII, n. °2 (2010): 135-141.
- Mendonça, José Tolentino. *O tesouro escondido*. Prior Velho: Paulinas, 2014.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- Monge, Manuel Sánchez. *Aprender el arte de Acompañar*. Maliño: Sal Terrae, 2020.
- Morra, Stella. *Deus não se cansa*. Braga: Apostolado da Oração, 2016.
- Morra, Stella. *Palavras em redor do poço*. Braga: Apostolado da Oração, 2016.
- Nietzsche, Friedrich W. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- Nouwen, Henri. *Acompanhamento espiritual*. Braga: Apostolado da Oração, 2017.
- Pagola, José Antonio. *Voltar a Jesus*. Lisboa: Paulus, 2015.
- Paiva, Helber Augusto de. «A pedagogia de Jesus no caminho de Emaús». *TeoPraxis* 1, n.º 1 (2021): 26-42.
- Pedrosa, Vicente Maria, Maria Navarro, Ricardo Lázaro, e Jesus Sastre, eds. *Nuevo Diccionario de Catequética (J-Z)*. Madrid: San Pablo, 1999.
- Pereira, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. 8ª ed.. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1998.

- Picaza, Xabier. *Caminho de Pascua: misterios de gloria*. Salamanca: Sigueme, 1996.
- Pikaza, Xabier. *Abbá-Immá: Historia de Dios en la Biblia*. Madrid: PPC, 2017.
- Rahner, Karl. *Croce e risurrezione*. Milano: San Paolo, 2000.
- Rahner, Karl. *Profesión de fe en JesusCristo*. Barcelona: Herder, 2016.
- Ramírez, Javier González. *La pedagogía de Deus*. Madrid: San Pablo, 2009.
- Recalcati, Massimo. *A força do desejo*. Prior Velho: Paulinas, 2017.
- Satre, Jean-Paul. *O imaginário*. São Paulo: Ática, 1996.
- Sesboüé, Bernard. *Creer*. Madrid: San Pablo, 2000.
- Sesboüé, Bernard. *Jesuscristo el único mediador*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990.
- Steiner, George. *Nostalgia do Absoluto*. Lisboa: Relógio d'Água, 2003.
- Varillon, François. *A Páscoa de Jesus*. Braga: Apostolado da Oração, 2007.
- Vloet, Johan Van Der. «La Pedagogia Cristiana», *Communio* 14, n.º 2 (1992): 231-238.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractus Logico-philosophicus I*. Madrid: Alianza, 1995.
- Wright, Nicholas Thomas. *La Resurrección del Hijo de Dios*. Traduzido por José Pedro Tosaus Abadía. Navarra: Verbo Divino, 2008.