

João Alberto Sousa Correia

A hospitalidade na construção da identidade cristã



Catálogo recomendada

CORREIA, João Alberto Sousa

A hospitalidade na construção da identidade cristã / João Alberto Sousa Correia.
- Lisboa : Universidade Católica Editora, 2014. - 328 p. ; 23 cm
(Investigação)

ISBN 978-972-54-0407-2

I - Tit. II - Col.

CDU 226.4(24,13-35).06

© Universidade Católica Editora | Lisboa 2014

Edição: Universidade Católica Editora, Unipessoal, Lda.

Revisão editorial: António Brás

Capa: Ana Luísa Bolsa | 4 ELEMENTOS

Composição: acentográfico

Impressão e acabamento: Europress

Data: Setembro 2014

Depósito Legal:

ISBN: 978-972-54-0407-2

Universidade Católica Editora

Palma de Cima – 1649-023 Lisboa

tel. (351) 217 214 020 fax (351) 217 214 029

uce@uceditora.ucp.pt | www.uceditora.ucp.pt

João Alberto Sousa Correia

A hospitalidade na construção da identidade cristã

Uma leitura de Lc 24, 13-35, em chave narrativa

NADA OBSTA

*Professor Doutor José Tolentino Mendonça
Professor Auxiliar da Faculdade de Teologia
Universidade Católica Portuguesa
Lisboa, 3 de julho de 2014*

IMPRIMA-SE

*Professor Doutor Mário António de Sousa Aroso de Almeida
Vice-Reitor da Universidade Católica Portuguesa
Universidade Católica Portuguesa
Lisboa, 9 de julho de 2014*

*Tese de Doutoramento em Teologia Bíblica
apresentada na Faculdade de Teologia
da Universidade Católica Portuguesa
a 4 de julho de 2013*

*A todos aqueles que me ajudaram
a ser quem (o que) sou.*

Fica connosco, Senhor, porque anoitece.

Como Te encontraremos,
Ao declinar do dia,
Se o teu caminho não cruzar
O nosso caminho?
Fica connosco,
Dá-nos a tua luz:
E a alegria vencerá
A escuridão da noite.

Venham às nossas mãos
Para Ti estendidas,
As chamas acesas do Espírito,
Fonte da Vida;
E purifica no mais fundo
Do coração do homem
A tua imagem
Que a culpa escureceu.

Vimos romper o dia
Sobre o teu belo rosto,
E o sol abrir caminho
Em tua frente:
Não deixes o vento da noite
Apagar o fogo novo
Que, ao passar, na manhã,
Tu nos deixaste.

LITURGIA DAS HORAS

A VOZ DOS DISCÍPULOS

I

Vínhamos de bem longe, meditando
Sobre o grande problema do Destino,
“Tudo é um sonho”, dizíamos. Foi quando
Nós te encontrámos, meigo Peregrino.

Falaste pouco. Mas foi tal, tão brando
O encanto irresistível desse ensino,
Que em breve os nossos corações pulsando
No fogo ardiam já do amor divino.

E, sentindo minh'alma transformada,
Eu disse: “Mestre, ensina-nos a prece
Que redime, que eleva e santifica.

Ainda há tantos perigos pela estrada...
É tarde... o dia morre; a sombra desce:
Divino Amigo, não nos deixes... Fica.”

II

E tu ficaste. E desde aquele dia
Em que connosco à Mesa, o Pão celeste
Que já teu verbo consagrado havia
Como alimento às nossas almas deste,

Outra vida, da qual nada eu sabia,
Comecei a viver, porque o quiseste.
E então soube o segredo da alegria
E encontrei flores no caminho agreste.

E houve gozo nas lágrimas. E, embora
Viessem torturas, já por nenhum preço
Desfalecera meu amor singelo.

E hoje que pode deslumbrar-me? E agora
Que vale tudo mais, se enfim conheço
O Eterno, o Justo, o Verdadeiro, o Belo?

Siglas

Antigo Testamento

Gn	Génesis
Ex	Êxodo
Dt	Deuteronómio
Js	Josué
Jz	Juízes
1 Sm	1 Samuel
2 Sm	2 Samuel
1 Rs	1 Reis
2 Rs	2 Reis
Ne	Neemias
Tb	Tobite (Tobias)
Jb	Job
Sl	Salmos
Sir	Ben Sirá
Is	Isaías

Novo Testamento

Mt	Mateus
Mc	Marcos
Lc	Lucas
Jo	João
Act	Actos dos Apóstolos (Hch, em língua espanhola)
Rm	Romanos
1 Cor	1 Coríntios
Gl	Gálatas
Fl	Filipenses
1 Tm	1 Timóteo
Tt	Tito
Hb	Hebreus
Tg	Tiago
1 Pd	1 Pedro
2 Pd	2 Pedro
3 Jo	3 João
Ap	Apocalipse

Versões da Escritura

TM	Texto Massorético
LXX	Setenta (versão grega do AT)
CEI	Versão da Conferência Episcopal Italiana
TOB	Traduction Oecuménique de la Bible
TEB	Tradução Ecuménica da Bíblia
BJ	Bíblia de Jerusalém

Literatura apócrifa

2 Esd	2 Esdras
--------------	----------

Agradecimentos

“A gratidão é uma forma singular de reconhecimento, e o reconhecimento é uma forma sincera de gratidão.”

ALAN VASZATTE

É imperioso que aqui deixemos uma singular e sincera palavra de gratidão e reconhecimento a todos os que estimularam, ajudaram e acolheram o projecto de investigação que deu origem a esta dissertação de doutoramento, apresentada à Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa (UCP) e defendida no dia 4 de Julho de 2013, na Faculdade de Teologia – Braga.

O primeiro reconhecimento vai para o orientador da tese, Professor Doutor José Tolentino Mendonça, pela hospitalidade manifestada, pelas sábias sugestões e delicadas correcções. A sua palavra e experiência foram norteadoras e decisivas nas encruzilhadas da investigação. Não podemos também esquecer e deixar de agradecer as preciosas indicações colhidas, no início, junto do Professor Doutor Jean-Noël Aletti, do Pontificio Istituto Biblico (Roma). Preciosas foram ainda algumas das sugestões dos elementos do júri que presidiu à defesa.

O segundo reconhecimento vai para a Faculdade de Teologia da UCP por me acolher no seu seio, primeiro como aluno e depois como professor. Sempre a senti na sua dupla vertente de casa do conhecimento e da hospitalidade. Aos seus responsáveis, aos colegas professores, aos alunos e aos funcionários, um sentido preito de gratidão pelo incentivo, pela amizade e partilha da vida, nos seus momentos bons e menos bons.

O terceiro reconhecimento vai para a minha família e para as comunidades paroquiais de Prado (Santa Maria) e Frossos (São Miguel), da Arquidiocese de Braga. Destas, a primeira é a comunidade onde nasci, balbuciei a linguagem da fé e agora tenho a honra de servir como Pároco. A segunda é a comunidade que há mais tempo sirvo e onde fiz a experiência mais duradoira e vasta do

que é ser pastor. Numa e noutra, pude e posso saborear a importância da hospitalidade (recebida e oferecida) na construção da identidade cristã. Com a consciência tranquila de quem esteve nos momentos fundamentais, à família e às referidas comunidades agradeço a compreensão por diversas ausências e por, em muitas circunstâncias, estar presente de forma menos plena, vergado pelo peso do trabalho, das responsabilidades e até de alguma ansiedade. Agradeço também às comunidades paroquiais, aos movimentos e instituições que já servi de forma contínua ou esporádica. Em diferentes medidas e modos, todos contribuíram para a formação da minha identidade cristã.

Um agradecimento sentido ao Pontifício Instituto Bíblico onde estudei (1995-1999) e em cuja biblioteca me recolhi tantas vezes, depois disso, no aturado processo da investigação. Igual agradecimento ao Colégio Português, em Roma, pelo acolhimento dispensado, pelas condições de trabalho proporcionadas e pelo estímulo manifestado.

A todos os colegas do colégio presbiteral e professoral, aos amigos que sempre me incentivaram e com quem muitas vezes partilhei as agruras e mágoas do processo da investigação, um sentido reconhecimento e uma enorme palavra de gratidão. Quero partilhar com todos eles a alegria do trabalho concluído.

Tenho a certeza de que ficam sempre muitos nomes por referir. Um obrigado de coração a quem esqueci, acompanhado de um humilde e sincero pedido de desculpas.

PREFÁCIO

A actualidade de Emaús

Não é exagero chamar ao relato de Emaús (Lc 24, 13-35) a obra-prima narrativa de Lucas, tão requintado é aqui o seu trabalho autoral. Além da excelência literária, porém, esse episódio ocupa na composição teológica do Terceiro Evangelho uma função absolutamente charneira: cabe-lhe nada menos que resumir a experiência pré e pós-pascal dos discípulos e esboçar uma primeira catequese narrativa da fé no Ressuscitado. Em torno do caminho, da palavra e da mesa acontece uma verdadeira mistagogia, que a tradição cristã até ao presente não deixará de revisitar e replicar. Não admira, portanto, que este seja um dos episódios mais comentados e escrutinados exegeticamente, havendo sobre ele uma montanha imensa de escritos. Ora, esse facto (o do trabalho ingente que qualquer abordagem ao relato de Emaús hoje supõe), não dissuadiu João Alberto Correia e, terminada a sua pesquisa, temos que agradecer-lhe a ousadia.

O método que elegeu para o seu trabalho é o da narratologia, um método de aplicação relativamente recente no âmbito dos estudos bíblicos e de grande consequimento na novidade que transporta para a teologia. É certo que a natureza literária da Bíblia foi sendo observada desde longa data. E isso como exigência da natureza da própria Revelação nela contida. A sua economia, como explicitará depois a Constituição Dogmática *Dei Verbum*, “realiza-se por meio de acções e palavras intimamente relacionadas entre si, de tal maneira que as obras, realizadas por Deus na história da salvação, manifestam e confirmam a doutrina e as realidades significadas pelas palavras; e as palavras, por sua vez, declaram as obras e esclarecem o mistério nelas contido”. Mas o grande esforço de viragem metodológica que ocorre hoje no campo das ciências bíblicas, e da qual a emergência do método narrativo é um fortíssimo sinal, permite-nos operacionalizar com renovada intensidade essa compreensão.

Que pretende a abordagem narrativa? Que escolhas fundamentais realiza? Que modo tem de operar? Antes de tudo, onde a exegese histórico-crítica postulava o primado hermenêutico da história, a narratologia condivide o ponto

de vista das leituras sincrónicas, privilegiando o estado final do texto. Depois, a narratologia desata o nó que aprisiona de forma unívoca o texto ao seu contexto original (como se a única tarefa da hermenêutica fosse a idealizada reconstrução de um sentido primeiro), afirmando que toda a obra literária é dotada de uma dinâmica autónoma, que lhe permite encontrar um sentido em contextos novos (o potencial de revelação de um texto não se esgota com a primeira geração de leitores). Por fim, a narratologia encara o texto como um processo de comunicação entre autor e leitor. Não o autor e o leitor originais, que estão além do texto, mas o autor e o leitor implícitos tal qual se encontram intrinsecamente presentes no escrito. No caso dos Evangelhos, a elaboração deste papel tem, certamente, uma dimensão histórica que respeita ao grupo de leitores a que se referia o autor do século primeiro, mas tem também uma dimensão hipotética: o leitor implícito é uma figura daquele leitor (de qualquer século e latitude) que saiba colher os efeitos do texto, os previstos e os não previstos pelo autor. E o leitor constrói o texto, tal como o texto constrói o leitor.

João Alberto Correia usa o método narrativo com significativo desempenho, permitindo ao mesmo tempo a quem o lê a apreensão pedagógica dos vários passos e o contacto com as ferramentas típicas da chamada mecânica narrativa.

O tópico que tematicamente se destaca da sua minuciosa abordagem não podia ser de maior impacto teológico e de mais pertinente actualidade: o lugar da hospitalidade. A hospitalidade no mundo helenístico-romano, com o qual o Novo Testamento, e Lucas em particular, está em intenso diálogo, tinha certamente um enorme ascendente cultural, mas também um inamovível obstáculo. O filósofo Jacques Derrida anota-o, comentando a antinomia hospitalidade / hostilidade nos diálogos platónicos. Escreve o filósofo: «o estrangeiro... continua a pedir a hospitalidade numa língua que, por definição, não é a sua, mas é aquela imposta pelo dono da casa, o anfitrião, o senhor, o poder, a nação, o estado, o pai, etc. O dilema da hospitalidade começa aqui: devemos pedir ao estrangeiro que nos compreenda, que fale a nossa língua, em todos os sentidos do termo, em todas as extensões possíveis, antes e a fim de poder acolhê-lo entre nós. Ora, se ele já falasse a nossa língua, com tudo o que isso implica, se nós já partilhássemos tudo o que se compartilha com uma língua, o estrangeiro continuaria sendo um estrangeiro e falar-se-ia a propósito dele, em asilo e em hospitalidade?»*

* DERRIDA Jacques, Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar de Hospitalidade, São Paulo, Ed. Escuta, 2003, 15.

Ora, retomando este verdadeiro dilema que a hospitalidade encontrava nas sociedades antigas, organizadas em torno ao parentesco, à etnia e ao estado, pode-se talvez perceber melhor a originalidade do projecto cristão, que João Alberto Correia aqui ilumina. Fica bem claro, na estimulante leitura que aqui nos é proposta, que desde a sua primeira configuração, o cristianismo apresenta-se como experiência e projecto de hospitalidade. O caminho de Emaús (paradigma de todo o caminho crente) continua a explicar porquê.

José Tolentino Mendonça

INTRODUÇÃO

A análise textual constitui um mergulho em profundidade nos textos que permite descobrir neles, e nas suas entrelinhas, a estrutura submersa que os informa¹ e a riqueza literária e de conteúdos que os habita. Trata-se de uma aventura exigente que, por um lado, comporta riscos e, por outro, permite saborear o prazer do texto.

A introdução a este caminho de investigação abarca cinco momentos, que agora elencamos e posteriormente desenvolvemos:

- o texto de Lc 24, 13-35 (texto dos discípulos de Emaús) e os motivos porque o escolhemos para análise;
- a análise narrativa como opção metodológica (sua identidade, instâncias e utensílios, critérios e limites), porque é nessa perspectiva que olhamos o texto e neste âmbito que se enquadra o nosso estudo;
- a tradição interpretativa deste relato (leituras patrísticas e medievais, histórico-críticas e literárias);
- os objectivos e o plano da investigação efectuada;
- a actualidade e o interesse da hospitalidade, num tempo em que a sua ausência é frequente e numa Igreja que, se a negar, obscurece e preverte a sua identidade e missão.

1. O texto (Lc 24, 13-35) e os motivos da sua análise

A aparição aos discípulos de Emaús encerra uma beleza literária e uma tensão dramática universalmente reconhecidas. É um episódio muito singular dentro dos relatos pascais e existe acordo geral de que se trata de um texto sumamente elaborado do ponto de vista redaccional e muito característico da teologia lucana².

¹ A análise estrutural da narrativa foi iniciada por V. Propp (*Morphologie du conte*, ed. Seuil, Paris 1970) e continuada por R. Barthes, em diversos livros e artigos. Sobre o assunto, entre muitos outros estudos, cfr. C. REIS – A. C. M. LOPES, *Dicionário de narratologia*, ed. Almedina, Coimbra 2002⁷, pp. 31-33.

² R. AGUIRRE, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, ed. Sal Terrae, Santander 1994, p. 94. Benoit reforça a ideia, quando afirma: “Le récit de Luc touchant les disciples d’Emmaüs est beau et poétique, en même temps que profondément spirituel et théologique” (P. BENOIT, *Passion et Résurrection du Seigneur*, ed. Cerf, Paris 1985², p. 307).

Lc 24, 13-35, “o incomparável relato dos discípulos de Emaús”³, é a “obra-prima narrativa”⁴ de Lucas e “ocupa um lugar singular entre os relatos do Evangelho”⁵.

Por se tratar de um texto bíblico requer uma abordagem literária e teológica⁶, no sentido de se perceber as suas escolhas vocabulares e expressivas, o esquema literário que o enforma e os objectivos a que se propõe.

Como narrativa pascal – a ressurreição de Jesus é o centro e o foco iluminador da teologia cristã –, inscreve-se naturalmente neste horizonte e esforça-se por verter em palavras humanas realidades que transcendem as coordenadas espaço-temporais em que se move a vida e, por isso mesmo, a linguagem. O seu fascínio tem também a ver com uma linguagem que procura dizer o indizível⁷.

São três os motivos que ditaram a escolha deste texto para objecto do presente estudo: o texto em si mesmo, as suas funções e os seus efeitos.

– Em si mesmo, é paradigma da apaixonante arte de contar e “testemunha de um talento literário consumado”⁸. A beleza e harmonia literárias que o habitam guindam-no ao patamar das grandes páginas da literatura mundial, ao estatuto das melhores obras clássicas.

Trata-se efectivamente de uma “composição notável, não só pela qualidade literária e perfeição de estilo, mas também pela profunda penetração psicológica e riqueza doutrinal”⁹. É universalmente reconhecido que este texto tem o

³ E. LAVERDIÈRE, *Comer en el Reino de Dios. Los orígenes de la Eucaristia en el Evangelio de Lucas*, ed. Sal Terrae, Santander 2002, p. 181.

⁴ X. LÉON-DUFOUR, “Apparitions du Ressuscité et herméneutique”, in Aa. Vv., *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, ed. Cerf, Paris 1969, p. 160.

⁵ A. DELZANT, “Les disciples d’Emmaüs (Luc 24, 13-35)”, in *Recherches de Sciences Religieuses*, 73 (1985), p. 177.

⁶ A relação que se estabelece entre os aspectos literário e teológico do texto é simultaneamente intrínseca, porque não há textos teológicos que não sejam literários, e unívoca, visto haver textos literários que não são teológicos. Nos textos teológicos, não é possível estabelecer fronteiras entre os aspectos literário e teológico, dado que as ideias teológicas têm como suporte expressivo um texto, constituído por um vasto conjunto de recursos literários.

⁷ É quase infundável a literatura exegética e teológica sobre a ressurreição de Jesus e as diversas narrativas pascais no processo de despertar e fortalecer a fé dos crentes. Citamos apenas alguns desses títulos: W. KASPER, *Jesus, el Cristo*, ed. Sígueme, Salamanca 1986; E. SCHILLEBEECKS, *Jesus, la historia de un viviente*, ed. Cristiandad, Madrid 1983²; M. DENEKEN, *La foi pascale. Rendre compte de la résurrection de Jésus aujourd’hui*, ed. Cerf, Paris 2002; J. J. BARTOLOMÉ, *La resurrección de Jesús. El testimonio del Nuevo Testamento*, ed. CCS, Madrid 1994; M. I. ALVES, *Ressurreição e fé pascal*, ed. Didaskalia, Lisboa 1991.

⁸ J. DUPONT, “Les pèlerins d’Emmaüs (Luc., XXIV, 13-35)”, in R. M. DIAZ CARBONELL (editeur), *Miscellanea Biblica B. Ubach*, Montserrat 1953, p. 371.

⁹ M. I. ALVES, o. c., p. 200.

condão de dizer “o essencial da fé mediante uma pedagogia verdadeiramente singular e uma frescura confortante”¹⁰. Assume-se como instância de epifania do Ressuscitado, presente de modo invisível na Palavra e no Pão da Eucaristia e nos gestos da hospitalidade ou acolhimento cristãos.

A sua densidade teológica confere-lhe o estatuto de (quase) síntese da globalidade do Evangelho de Lucas¹¹. A ser assim, se compreenderá melhor a sábia afirmação de Jean Guitton: “se fosse necessário renunciar a todo o evangelho por uma cena onde ele esteja inteiramente resumido, eu não hesitaria muito, escolheria a dos discípulos de Emaús”¹².

– Entre as funções, destacam-se: o carácter programático e paradigmático que assume na espiritualidade e na pastoral¹³; o alcance pedagógico em ordem à descoberta de Cristo e a luz que projecta sobre a existência cristã¹⁴; e a constatação e proposta da hospitalidade como caminho e/ou paradigma de construção da identidade cristã.

A hospitalidade possibilita a descoberta do ressuscitado presente na sua Igreja e gera cristãos vivos que, pelos caminhos do acolhimento e com a linguagem dos seus gestos e atitudes, se entregam à vivência e ao anúncio da fé pascal, na ousadia natural de quem foi transformado por esse acontecimento.

– Os efeitos do texto são reveladores da importância que sempre assumiu aos mais diversos níveis: nos comentários patrísticos e medievais¹⁵; na liturgia¹⁶

¹⁰ B. CHENU, *I discepoli di Emmaus*, ed. Queriniana, Brescia 2005, p. 7.

¹¹ É hoje consensual que o texto de Emaús recapitula uma boa parte do Terceiro Evangelho (pelo menos 9, 51 – 24, 12), à boa maneira das obras literárias clássicas e modernas. Este processo, comum aos mais diversos géneros de literatura, é designado pela expressão “mise en abyme” e encontra-se estudado em L. DÄLLENBACH, *Le récit spéculaire. Essai sur la mise en abyme*, ed. Seuil, Paris 1977.

¹² J. GUITTON, *Jésus*, ed. Grasset, Paris 1956, p. 433.

¹³ Cfr. C. M. MARTINI, *Programmi pastorali diocesani 1980-1990*, ed. Dehoniane, Bologna 1990, pp. 201-269 (programa pastoral para o ano pastoral 1983-84, intitulado “Partenza da Emmaus. Missione e catechesi nella chiesa locale”). Muitos outros exemplos se poderiam citar a propósito.

¹⁴ Cfr. A. CENCINI, *Vida consagrada. Itinerário formativo no caminho de Emaús*, ed. Paulus, São Paulo 1994. Uma pesquisa online sobre Emaús remete-nos para inúmeras páginas de apresentação de iniciativas e instituições que, por todo o mundo, se inspiram neste texto. A relevância deste episódio salta à vista e é motivo de admiração (B. CHENU, *o. c.*, p. 32: “ciò che non cessa di stupire è la capacità di interpellare che Emmaus rivela in ogni situazione ecclesiale”).

¹⁵ Cfr. B. CHENU, *o. c.*, pp. 71-78; P. PRETOT, “Les yeux ouverts des pèlerins d’Emmaüs. Réflexion sur l’utilisation théologique et liturgique d’un texte évangélique”, in *La Maison Dieu*, 195 (1993/3), pp. 21-36. Ver, nesta introdução, 3. 1., pp. 29-32.

¹⁶ No antigo Leccionário, o texto era proposto para evangelho de Segunda-Feira de Páscoa, como acontece ainda no Oriente. Após a reforma litúrgica do Concílio Vaticano II, aparece como possibilidade para a eucaristia da tarde do dia de Páscoa e como texto do evangelho do III Domingo da Páscoa do Ano A e da Quarta-Feira da oitava da Páscoa. Na Liturgia das Horas, inspira o

e sobretudo nas catequeses eucarísticas (há até fortes indícios de que seja este o contexto da sua génese, o seu *Sitz-im-Leben*); na sociedade¹⁷ e nas artes (sobretudo na literatura, na música e na pintura)¹⁸.

2. A análise narrativa como opção metodológica

Narrar (ou contar) é um procedimento tão antigo quanto a humanidade. Nele radica a identidade humana, sua espessura e profundidade¹⁹. É na arte de contar que o ser humano se revela nas grandezas e debilidades, inquietações e conquistas, descobertas e vislumbres que caracterizam e orientam a sua existência. Como bem observa A. Gesché, a história contada “é um ‘laboratório extraordinário’ para compreender e descobrir o real”²⁰.

“Narrar é a estrutura basilar da comunicação e o denominador comum das diversas formas literárias”²¹ (mito, poesia, teatro, prosa, fábula, etc.). Num registo de maior ousadia, podemos mesmo afirmar que da narração depende a transformação do olhar, do pensar, do sentir e, em última instância, da história humana²². É por isso que o presente e o futuro da humanidade têm muito a ver com a narração, como já o teve o seu passado.

hino II de Vésperas de Terça-Feira, do Tempo Comum. Também a Oração Eucarística V, depois do *Sanctus* e antes da epiclese, evoca o texto de Emaús. Sobre este assunto, cfr. P. PRETOT, *a. c.*, pp. 9-15.

¹⁷ A obra de Henry Grouès (Abbé Pierre), que adoptou a designação “Comunidade de Emaús”, tornou conhecido em França e em mais de quarenta países do mundo o nome que adoptou e o texto em que se inspirou. Sobre esta obra e seu espírito, cfr. H. LE BOURSICAUD, “O Movimento Emaús”, in *Communio*, XIX (2002/3), pp. 273-279.

¹⁸ Cfr. B. CHENU, *o. c.*, pp. 11-34 (Emaús na actualidade); e pp. 71-93 (Emaús na história), assim como as obras por ele citadas. Cfr. também P. PRETOT, *a. c.*, pp. 15-20 e outras.

¹⁹ “Raconter est un phénomène essentiel de l’humain. L’homme raconte de même qu’il se raconte. [...] Raconter, dit-on, est un ‘art’” (J.-F. Habermacher, “Promesses et limites d’une ‘théologie narrative’”, in P. BÜHLER – J.-F. HABERMACHER [edited by], *La narration. Quand le récit devient communication*, ed. Labor et Fides, Genève, 1988, p. 57). Umberto Eco afirma mesmo que “raccontare, e ascoltare racconti, è una funzione biologica” (*Sulla Letteratura*, ed. Bompiani, Milano 2003, p. 264). E mais adiante fala até de uma “biologia della narratività” (p. 267).

²⁰ A. GESCHÉ “Pour une identité narrative de Jésus”, in *Revue Théologique de Louvain*, 30 (1999), p. 160.

²¹ G. RAVASI, “‘Ciò che abbiamo udito... lo narreremo’ (Sal 78, 3-4). Narrazione ed esegesi”, in *Rivista Biblica Italiana*, 37 (1989), p. 344.

²² “Toda a narração contém em si o testemunho de uma transformação. Ao longo do Evangelho, de episódio em episódio, [vamos lendo histórias que] são relatos de transformação. Em cada momento, vai-se [mudando] o olhar do leitor acerca da pessoa de Jesus” (J. T. MENDONÇA, *A leitura infinita. Bíblia e Interpretação*, ed. Assírio & Alvim, Lisboa 2008, p. 273).

A importância da narração na vida humana é o lastro em que se apoia, por um lado, a ideia de que “o sagrado só se pode captar de forma narrativa”²³ e, por outro, o seu papel decisivo no processo da comunicação da fé, um dos fenómenos existenciais em que a densidade humana se faz sentir com maior acuidade e profundidade. A propósito, diz A. Gesché: “se é verdade que Deus é indizível, não é verdade que ele seja inenarrável”²⁴. Algo de parecido afirma E. Jünger: “se é verdade que a história humana, enquanto tal, necessita de ser contada, então a humanidade de Deus, que não é compreensível senão como história, não encontra o seu correspondente linguístico senão no processo do relato”²⁵.

Espelho da vida de um povo e seu paradigma, a globalidade da Escritura sublinha a importância vital da narração²⁶. A narração evangélica, em particular, constitui “uma leitura, forçosamente interpretativa, dos acontecimentos fundadores da fé. Do lado da história contada, o relato do evangelho atesta a anterioridade histórica e teológica dos factos revelados; coloca-os à distância e preserva-os da penhora do leitor. Do lado do leitor, a narração revela-lhe que não é de crença e de lei que se reveste o relato [...]. Deste duplo ponto de vista, a narração manifesta-se como um instrumento não somente pedagógico, mas eminentemente teológico”²⁷. Neste horizonte, convém não esquecer que “a Bíblia é um mundo de histórias contadas”²⁸ e que é “Lucas [...] o maior contador de histórias do Novo Testamento”²⁹.

Perante a variedade de paisagens textuais e os inúmeros caminhos percorridos por tantos que, durante séculos, se adentraram no texto de Emaús, em busca dos múltiplos sentidos que dele emergem, impõe-se-nos escolher alguns que permitam descobrir novos endereços e sentidos. Uma coisa parece certa, para já: “os estudos bíblicos realizados com os novos métodos de análise literária distinguem-se dos anteriores pelo seu carácter a-histórico e sincrónico. Ao contrário da teoria das fontes ou documentária, que usa o texto bíblico como um ‘documento’ para reconstruir o passado, as novas teorias literárias

²³ D. CÍA LAMANA, *El poder narrativo de la religión*, ed. PPC, Madrid 2011, p. 17.

²⁴ A. GESCHÉ, *a. c.*, p. 167.

²⁵ E. JÜNGER, *Dieu mystère du monde*, II, pp. 131-132, citado por J.-F. HABERMACHER, *a. c.*, p. 76. É muito interessante a apresentação que J.-F. Habermacher faz de três dos mestres da teologia narrativa: H. Weinrich (pp. 58-62), J. B. Metz (pp. 62-70) e E. Jünger (pp. 70-78).

²⁶ Cfr. G. RAVASI, *a. c.*, pp. 344-347.

²⁷ D. MARGUERAT, “Raconter Dieu. L'évangile comme narration historique”, in P. BÜHLER – J.-F. HABERMACHER (edited by), *o. c.*, p. 94.

²⁸ *Ibid.*, p. 83.

²⁹ M. D. GOULDER, *Luke. A New Paradigm, I*, ed. Sheffield Academic Press, Sheffield 1989, p. 94.

percebem o texto como um ‘monumento’ que se pode contemplar e admirar pelo seu próprio valor estético e artístico”³⁰.

Sendo Lc 24, 13-35 um relato³¹ ou narrativa, parece-nos que a abordagem que melhor se lhe aplica é a da análise narrativa³², um dos mais pertinentes modos sincrónicos de estudo dos textos bíblicos³³. Os seus postulados metodológicos atestam uma mudança de paradigma, uma viragem epocal nos estudos bíblicos (o texto fala por si e é, no mínimo, tão importante o modo como diz como o que diz ou o que deixa por dizer!) e permitem leituras renovadas³⁴ de

³⁰ F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*, ed. Verbo Divino, Estella 2003, p. 55.

³¹ O termo “relato” pode possuir três sentidos: um *enunciado narrativo*; uma *sucessão de acontecimentos*, reais ou fictícios, objecto ou conteúdo do enunciado narrativo; o *acto de narrar* tomado em si mesmo. Usamo-lo no primeiro sentido. Para os outros casos, com G. Genette, preferimos os termos “história” e “narração”, respectivamente. Para mais especificações, cfr. G. GENETTE, *Figures, III*, ed. Seuil, Paris 1972, pp. 71-72.

³² Para o estudo da análise narrativa, cfr. AA. VV., *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique. Les mots, les approches, les auteurs*, ed. Cerf, Paris 2005, p. 75; C. REIS – A. C. M. LOPES, *Dicionário de Narratologia* (já citado na nota 1); D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*, ed. Sal Terrae, Santander 2000; J.-L. SKA, “Our Fathers Have Told Us”. *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, ed. Pontificio Istituto Biblico, Roma 1990; J. L. SKA – J.-P. SONNET – A. WÉNIN, *L'analyse narrative des récits de l'Ancien Testament*, ed. Cerf, Paris 1999 (*Cahiers Évangile*, n.º 107); M. ABRIEUX, “Narratologie”, in O. DUCROT – J.-M. SCHAEFFER, *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, ed. Seuil, Paris 1995², pp. 228-240. Para uma breve apresentação da história da análise narrativa, cfr. J. T. MENDONÇA, *A construção de Jesus. Uma leitura narrativa de Lc 7, 36-50*, ed. Assírio & Alvim, Lisboa 2004, pp. 16-25.

³³ Os outros são a análise retórica e a análise estrutural ou semiótica. A primeira é uma “operação que consiste em revelar a composição dos textos a partir dos diferentes níveis da sua organização e em estudar as relações formais, e significativas, entre unidades simétricas” (R. MEYNET, *Ler a Bíblia*, ed. Instituto Piaget, Lisboa 2002, p. 123). Entre as pp. 91 e 112 deste mesmo estudo se pode encontrar uma apresentação breve da análise retórica. Cfr. também O. DUCROT – J.-M. SCHAEFFER, *o. c.*, pp. 166-180. A segunda consiste no “estudo dos sistemas de significação que procura dar conta da forma do conteúdo, ou seja, da organização do significado, ao nível discursivo, narrativo e lógico-semântico” [*Ibid.*, p. 124]). Para uma breve apresentação da análise semiótica, cfr. J.-C. GIROUD – L. PANIER, *Semiótica. Uma prática de leitura e de análise dos textos bíblicos*, ed. Difusora Bíblica, Lisboa 1991; O. DUCROT – J.-M. SCHAEFFER, *o. c.*, pp. 213-227; C. REIS, *Técnicas de análise textual*, ed. Livraria Almedina, Coimbra 1981³, pp. 323-437; J.-N. ALETTI, “Exégèse biblique et sémiotique. Quels enjeux?”, in *Recherches de Sciences Religieuses*, 80 (1992/1), pp. 9-28. Roland Meynet é mesmo um dos expoentes da exegese retórica, ao passo que Algirdas Greimas e Roland Barthes são os expoentes da análise semiótica.

³⁴ O objectivo desta metodologia não é apenas fazer emergir novos sentidos presentes no texto, mas perceber até a forma como o texto está articulado e a teologia que emerge desta articulação. “Vedere in che modo un racconto si genera e opera dall'inizio alla fine, procedendo per continuità o cesure, mi sembra essere, in effetti, uno dei requisiti per l'approccio narratologico. La posta in gioco di una tale ricerca non è solo tassonomica, come si potrebbe credere: la teologia dei racconti è indissociabile dalla maniera in cui essi sono formulati; o, meglio, è proprio all'interno e attraverso la messa per iscritto in forma di racconto che si offre l'opportunità di riconoscere l'ori-

onde saem mais e melhor evidenciadas a natureza, a estrutura, a unidade e a(s) finalidade(s) dos relatos.

No dizer da Comissão Pontifícia Bíblica, “a exegese narrativa propõe um método de compreensão e de composição da mensagem bíblica que corresponde à forma do relato e do testemunho, modalidades frequentes da comunicação entre pessoas humanas, característica também da Sagrada Escritura”³⁵. E um pouco mais adiante, afirma: “a análise narrativa estuda o modo como a história é contada de forma a envolver o leitor no ‘mundo do relato’ e no seu sistema de valores”³⁶.

A importância e utilidade deste método no estudo da Sagrada Escritura são claramente assinaladas e reforçadas pelo documento supracitado, quando assegura que “para a exegese da Bíblia, a análise narrativa apresenta uma evidente utilidade, porque corresponde à natureza narrativa de um grande número de textos bíblicos”³⁷ e porque toma o texto no seu todo e como um todo.

Ao eleger a análise narrativa como método de trabalho, a nossa abordagem será prevalentemente sincrónica³⁸. Contudo, fazer este tipo de opção metodológica não significa esquecer as aporções significativas de outros métodos de estudo do texto bíblico. Por duas razões essenciais: “porque a exegese católica não tem um método de interpretação próprio e exclusivo, mas [...] utiliza todos os métodos actuais, procurando em cada um deles a ‘semente do Verbo’”³⁹; e porque “nenhum método científico para o estudo da Bíblia está à altura de corresponder à riqueza total dos textos bíblicos”⁴⁰. Estamos mesmo convencidos de que “fechar-se num certo monismo metodológico não é o melhor meio para chegar à compreensão de um texto”⁴¹. No horizonte da necessidade de

ginalità di una teologia” (J.-N. ALETTI, “L’approccio narrativo applicato alla Bibbia”, in *Rivista Biblica Italiana*, 39 [1991], pp. 268-269).

³⁵ COMISSÃO PONTIFÍCIA BÍBLICA, *A interpretação da Bíblia na Igreja*, I, B, 2, ed. Rei dos Livros, Lisboa 1994, pp. 49-50.

³⁶ *Ibid.*, p. 50.

³⁷ *Ibid.*, p. 52.

³⁸ Convém, contudo, ter em conta que este adjectivo é “demasiado genérico para descrever a abordagem narrativa, dado que não lhe define o projecto nem os procedimentos e, de facto, as análises sincrónicas dos textos bíblicos, em particular dos relatos, são múltiplas” (J.-N. ALETTI, “L’approccio narrativo applicato alla Bibbia”, pp. 259-260). Para melhor conhecimento da sincronia e diacronia, termos que entraram na terminologia linguística usual depois de F. Saussure, cfr. O. DUCROT – J.-M. SCHAEFFER, *o. c.*, pp. 334-346.

³⁹ JOÃO PAULO II, “A interpretação autêntica da Sagrada Escritura é de importância capital para a fé cristã e para a vida da Igreja”, in *L’Osservatore Romano* (edição semanal em português), 2 de Maio de 1993, p. 7 (207).

⁴⁰ COMISSÃO PONTIFÍCIA BÍBLICA, *A interpretação da Bíblia na Igreja*, I, B, pp. 45-46.

⁴¹ J. DUPONT, “Les disciples d’Emmaüs (Lc 24, 13-35)”, in *Lectio Divina*, 112 (1982), p. 181.

uma “confluência de métodos”⁴², teremos em conta, quanto possível, os resultados de diversos métodos, abordagens e perspectivas.

Daremos importância e faremos registo particularmente dos contributos do método histórico-crítico⁴³. Este e o da análise narrativa não só não são incompatíveis, como podem até ser chamados “modelos heurísticos complementares”⁴⁴, pelo muito que se completam e esclarecem. A propósito, convém lembrar quanto afirmou J.-N. Aletti: “a atenta consideração das diferentes instâncias de enunciação do relato afirma-se como um dos requisitos mais importantes para a exegese futura [...]. A abordagem narrativa é, neste caso, um instrumento seguro e um correctivo indispensável da análise histórico-crítica”⁴⁵. Daqui se deduz facilmente que a análise narrativa não dispensa os estudos histórico-críticos, mas pressupõe-nos.

2. 1. *Instâncias ou categorias da narrativa*

Escolhido e justificado o método narrativo, impõe-se que se apresentem as suas instâncias ou categorias, porque “a primeira tarefa de quem escolhe a abordagem narrativa consiste em ir no encaço das instâncias diegéticas de um relato. Mas, desde o momento em que quanto o texto diz é menos importante do que como o diz, assume importância capital especificar a estratégia do narrador a partir da articulação de tais instâncias”⁴⁶. Não se trata apenas de recursos e instrumentos de trabalho deste tipo de análise, à maneira de uma teoria aplicada, mas sobretudo de abrir os dados ou ingredientes da própria narrativa no seu jogo vivo. Eles são a gramática que confere à mecânica da narrativa o estatuto da inteligibilidade.

⁴² J. T. MENDONÇA, *A leitura infinita...*, p. 274. “Todos os métodos pertinentes de interpretação dos textos são habilitados a dar a sua contribuição à exegese da Bíblia” (COMISSÃO PONTIFÍCIA BÍBLICA, *A interpretação da Bíblia na Igreja*, III, C, p. 123).

⁴³ “As abordagens histórico-críticas têm um valor muito grande e continuam, com grande pertinência, no trabalho exegético. É importante situar o texto no seu contexto, perceber a espessura e a razoabilidade histórica do que é contado, as descontinuidades, a memória que o texto guarda da maneira como foi sendo tecido” (J. T. MENDONÇA, *A leitura infinita...*, p. 274). Corre, porém, o risco de “um idealismo quase ingénuo, que é acreditar que, deitando muita coisa fora, se chega a um ponto em que se encontra a *ipsissima verba* de Jesus” (J. T. MENDONÇA, *A leitura infinita...*, p. 274). Ao isolar parcelas do texto, pode estar a ceder espaço à arbitrariedade e subjectividade.

⁴⁴ J.-N. ALETTI, “L’approccio narrativo applicato alla Bibbia”, p. 259.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 273.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 266.

Os recursos da narrativa são o tempo, o espaço, os personagens, a intriga, o narrador, o narratário e a focalização⁴⁷. A natureza desta dissertação não comporta uma teorização sobre o assunto, mas requer uma apresentação breve de cada uma das instâncias ou utensílios narrativos de que nos serviremos. Fá-lo-emos ao longo do estudo, pela ordem em que aparecerem e sempre que a compreensão do texto o exija ou recomende.

2. 2. Critérios, objectivos e limites da análise narrativa⁴⁸

Ao contrário da crítica histórica, centrada na pessoa do autor e nas circunstâncias históricas do seu trabalho, o interesse da análise narrativa está centrado no texto e orientado para o leitor, atendendo a que “examina por que estratégia o narrador exerce sobre o leitor o efeito que conduzirá a sua entrada no mundo do texto”⁴⁹.

Para alcançar os seus objectivos, a análise narrativa faz opções e rege o seu *modus operandi*⁵⁰ pelos critérios e princípios metodológicos que agora apresentamos.

a) *O texto como um todo, na sua redacção final*. Se para a exegese histórico-crítica o texto era (é) estudado a partir da história da sua formação (diacronia),

⁴⁷ Limitamo-nos a apresentar uma definição para narratário e focalização, as categorias narrativas de que posteriormente não se falará. O *narratário*, nem sempre explicitamente mencionado, “est l’instance à laquelle le narrateur raconte ou s’adresse” (Aa. Vv., *Vocabulaire raisonné de l’exégèse biblique*, p. 76). Pode ser intradiegético ou extradiegético, conforme faz parte do relato ou não. Sobre o assunto, cfr. também C. Reis – A. C. M. LOPES, *o. c.*, pp. 267-270. O termo “focalização” tem vindo a impor-se na análise narrativa, apesar de existirem diversos outros: “perspectiva”, “ponto de vista”, “visão” ou “aspecto” (J. Pouillon, T. Todorov, “restrição de campo”, “foco narrativo”. A *focalização* ou intrusão narrativa é “l’angulation (comme pour une caméra) à partir de laquelle l’auteur présente les personnages, leurs paroles et leurs actions” (Aa. Vv., *Vocabulaire raisonné de l’exégèse biblique*, p. 73). Cabe à focalização fazer a selecção da informação narrativa, regulando a sua quantidade e qualidade. Com G. Genette (*Figures*, III, pp. 203-211; IDEM, *Nouveau discours du récit*, ed. Seuil, Paris 1983, pp. 49-51) e com Aa. Vv., *Vocabulaire raisonné de l’exégèse biblique*, p. 73, distingue-se habitualmente três tipos de focalização: *focalização interna*, quando o relato dá conta da interioridade de um personagem (é o caso do monólogo interior); *focalização externa*, o que o espectador da cena constata; e *focalização zero* (ou *relato não-focalizado*), visão de grande ângulo que abole o tempo e o espaço. Sobre o assunto, cfr. também C. REIS – A. C. M. LOPES, *o. c.*, pp. 164-177.

⁴⁸ Abordamos a questão de forma muito sucinta. Em ordem ao seu aprofundamento, reveste-se de utilidade a leitura de J.-F. HABERMACHER, *a. c.*, pp. 57-78.

⁴⁹ D. MARGUERAT, “Entrer dans le monde du récit”, in D. MARGUERAT (sous la direction de), *Quand la Bible se raconte*, ed. Cerf, Paris 2003, p. 21. O leitor entra no texto e assim o texto entra mais facilmente no leitor.

⁵⁰ Uma apresentação breve e sistemática deste modo de operar pode encontrar-se em J. T. MENDONÇA, *A construção de Jesus...*, pp. 27-30, a quem seguimos muito de perto.

a análise narrativa, enquanto leitura sincrónica, privilegia o texto no seu estado final, “como um sistema fechado que deve interpretar-se por si mesmo, independentemente do seu autor e das suas origens, das circunstâncias e do mundo que o rodeiam”⁵¹. O primado hermenêutico da história do texto dá lugar ao primado hermenêutico do presente do texto, lido como um todo, no seu estado actual (sincronia).

b) *Uma pluralidade de significados*. A crítica histórica tinha como principal finalidade encontrar o sentido primeiro do texto, o que o seu autor teria pretendido dar-lhe aquando da redacção. A abordagem narrativa, tal como a semiótica, entende que o texto contém em si uma pluralidade potencial de significados e uma dinâmica autónoma que lhe permite adquirir significados novos em contextos novos. É bem verdade que, “para lá de um sentido primitivo, o texto não cessa de se manifestar ao leitor numa potencialidade de significados, que se pode auferir na pluralidade sucessiva das leituras”⁵². Os movimentos são contrários: a crítica histórica fecha o texto, reduzindo-o a um significado, a análise narrativa abre-o à pluralidade dos sentidos que o habitam.

c) *Autor e leitor implícitos*. O autor e o leitor históricos estão para além do texto e, por isso, não é possível conhecê-los. Porém, a obra fala do seu autor e do seu destinatário (leitor). Existe entre eles uma relação tão forte que G. Genette ousa afirmar: “o verdadeiro autor do relato não é somente aquele que o conta, mas também, e por vezes com mais razão, aquele que o escuta”⁵³.

Os narratólogos designam-nos de autor e leitor implícitos⁵⁴. Podemos chegar a eles pelas marcas do texto. O primeiro é “a imagem literária do autor, dito de outro modo, o autor tal como se dá a conhecer através das suas escolhas de escrita. Designa-se, portanto, por autor implícito o artífice da estratégia textual, tal como se manifesta na obra”⁵⁵. O segundo é a imagem do leitor que se reconstrói a partir do texto⁵⁶. “O leitor implícito que, no fundo, representa mais uma função que uma pessoa, é o papel que todo o leitor é chamado a desempenhar no cumprimento do acto de leitura.”⁵⁷

⁵¹ F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco...*, p. 55.

⁵² D. MARGUERAT, “Entrer dans le monde du récit”, p. 26.

⁵³ G. GENETTE, *Figures*, III, p. 267.

⁵⁴ A terminologia é problemática e, por isso, alguns autores preferem chamar-lhe autor e leitor implicado. Sobre isso, cfr. C. REIS – A. C. M. LOPES, *o. c.*, pp. 42-44 e 220, respectivamente.

⁵⁵ D. MARGUERAT, “Entrer dans le monde du récit”, p. 16.

⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 16.

⁵⁷ J. T. MENDONÇA, *A construção de Jesus...*, p. 26.

d) *O texto programa a leitura*. Na análise narrativa, o texto impõe-se ao seu leitor como uma totalidade significativa, numa perspectiva sincrónica, construindo aos poucos os seus valores e conteúdos. É por isso que se fala do primado do texto, que conduz, direcciona e programa a leitura. Sendo assim, “ler é aceitar o pacto proposto pelo narrador. A estratégia do narrador materializa-se numa determinada intriga, com a sua gestão da temporalidade, a sua semantização do espaço, o seu trânsito dos personagens, tudo aquilo de que é feito o mundo do texto e que o leitor é convidado a habitar no acto da leitura”⁵⁸.

e) *O texto constrói o leitor*. O texto é um processo de comunicação entre um autor e um leitor que produz efeito no destinatário: molda-lhe a cultura e o sistema de valores. Podemos mesmo dizer que “se o leitor constrói o texto, também o texto constrói o leitor”⁵⁹. Por outras palavras, na “máquina preguiçosa”⁶⁰ que é o texto, o leitor é chamado a uma “cooperação interpretativa”⁶¹ (reciprocidade texto-leitor).

A transparência dos personagens “engole o leitor para o interior do mundo do relato e confronta-o com o sistema de valores construído pelo texto”⁶². A esse nível, o texto dos evangelhos é exemplar: “fornece uma identidade, mais do que instruções éticas. Faz circular valores, mas não dita leis. [...] Oferece ao leitor uma identidade, mais do que uma conduta, identidade que ele deverá em retorno investir numa história, a sua, feita de múltiplas e irreduzíveis particularidades”⁶³.

Os critérios ou princípios metodológicos da análise narrativa, assim como a sua tendência a sublinhar a unidade e a coerência dos textos, não escondem alguns perigos ou limites: a tentação reduccionista de considerar os textos bíblicos como simples literatura, esquecendo o seu alcance teológico, e ainda “o risco de ceder a um positivismo textual, no qual a descrição literária toma o lugar da interpretação”⁶⁴. É por isso que hoje não só não se acentua a alternativa entre o método narrativo e o histórico-crítico, mas até se recomenda

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁰ A expressão pertence a U. Eco, *Seis passeios nos bosques da ficção*, ed. Difel, Algés 19972, p. 34 (ver também p. 9).

⁶¹ Cfr. U. Eco, *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, ed. Bompiani, Milano 2002⁸.

⁶² D. MARGUERAT, “Raconter Dieu...”, p. 90.

⁶³ *Ibid.*, pp. 90-91.

⁶⁴ D. MARGUERAT, “Entrare nel mondo del racconto. La riletatura narrativa del Nuovo Testamento”, in *Protestantesimo*, 49 (1994), p. 213.

a “complementaridade entre modelos heurísticos”⁶⁵, não só a este nível, mas também dentro do universo das leituras pragmáticas da Escritura.

3. A tradição interpretativa de Lc 24, 13-35⁶⁶

O texto de Emaús é já de si fruto de um processo de interpretação e arrasta consigo uma longa tradição interpretativa, desde o início no século I da era cristã até aos dias de hoje, em diversas frentes ou áreas: na liturgia, na catequese, na arte e na reflexão teológica⁶⁷. Não pretendemos revisitar todos esses âmbitos, em cada um dos seus momentos e expressões, mas apenas registar alguns dos passos mais significativos que a reflexão teológica e, em particular, a análise exegética ousaram dar no processo da sua interpretação e compreensão. São três os momentos: leituras patrísticas e medievais, histórico-críticas (o texto como documento) e literárias (o texto como monumento).

Na apresentação sumária das etapas percorridas, assinalamos, em cada uma delas, os autores e momentos mais emblemáticos, desde as primeiras interpretações do texto à exegese da actualidade. Pretendemos não apenas tomar contacto com o que de mais importante sobre ele já foi dito, como também lançar as bases que nos possibilitem dar os primeiros passos no itinerário interpretativo a que nos propomos.

O conhecimento da sua história interpretativa permitirá perceber que há caminhos a explorar ou a evitar, impedirá que se apresente como novo aquilo que já foi dito e possibilitará enquadrar e compreender melhor as diferentes

⁶⁵ J. T. MENDONÇA, *A construção de Jesus...*, p. 27.

⁶⁶ Para este percurso do âmbito da história da exegese, servimo-nos de estudos que, nalguns casos, seguimos de perto: A. A. JUST, *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento*, 3. *Evangelio según San Lucas*, ed. Ciudad Nueva, Madrid 2006, pp. 496-504; P. PRETOT, *o. c.*, pp. 7-48; B. CHENU, *o. c.*, pp. 71-78; J. DUPONT, “Les disciples d’Emmaüs...”, pp. 169-193; J. WANKE, *Die Emmauserzahlung. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 24, 13-35*, ed. St. Benno-Verlag GMBH, Leipzig 1973, pp. 1-19; R. J. DILLON, *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word. Tradition and Composition in Luke 24*, ed. Biblical Institute Press, Rome 1978, pp. 69-82; J.-M. GUILLAUME, *Luc interprète des anciennes traditions sur la résurrection de Jésus*, ed. Librairie Lecoffre – J. Gabalda et Cie, Paris 1979, p. 10 (a lista dos autores aqui citada é minimalista porque, além de apresentar muito poucos, esquece nomes fundamentais da exegese de Lc 24 [p. ex., J. Wanke, que acima referimos]).

⁶⁷ Nos mais diversos âmbitos, não é descabido afirmar que “este episodio ha hecho correr mucha tinta y suscitado tantas construcciones discutibles como ricos comentarios” (P. MOITEL, *Grandes relatos del evangelio. Construcción y lectura*, ed. Verbo Divino, Estella 1999, p. 15). A variedade de bibliografia apresentada ilustra bem quanto se afirmou.

abordagens do texto. Nesta tarefa, descobre-se, por vezes, caminhos novos à espera de serem percorridos, mesmo se as intuições em causa já não são de todo novas.

3. 1. *Leituras patrísticas e medievais*

Apesar de a literatura patrística não atribuir ao texto de Emaús a importância que hoje lhe damos, os escritos dos primeiros séculos atestam que alguns Padres da Igreja o citaram e comentaram, de forma mais ou menos frequente. Talvez sem terem consciência disso e por razões diversas (apologia, necessidade litúrgica ou uso e aprofundamento catequéticos) são eles os primeiros exegetas desta página da Escritura. Tendo em conta a ousadia, a originalidade e a criatividade interpretativas dos diferentes autores, impõe-se evocar Orígenes, Ambrósio, Agostinho, Leão Magno e Gregório Magno, assim como as perspectivas em que abordaram o texto: a preeminência da Palavra, a abertura dos olhos mediante a fé, a prática da hospitalidade e a pedagogia do reconhecimento.

Orígenes (185-253 d. C.) é o primeiro Padre da Igreja a fazer uso abundante do texto de Emaús⁶⁸, mesmo não o citando nas *Homilias sobre S. Lucas*⁶⁹. Cita-o, porém, três vezes em *Contra Celso*, onde defende a ressurreição de Cristo, suas aparições e desaparecimentos, e sublinha a “superioridade do milagre”⁷⁰.

De teor antropológico, “a leitura origeniana do episódio evangélico repousa sobre a distinção entre *ver* e *conhecer*: para Orígenes, se o texto do Evangelho afirma que os discípulos ‘reconheceram’ Cristo, não diz que o ‘viram’, a não ser com os olhos do coração”⁷¹. Além disso, Orígenes minimiza o gesto eucarístico (“fracção do pão”) e sublinha que “o corpo ‘verdadeiro’ de Cristo é a Palavra e a Eucaristia não é senão o seu corpo simbólico. A Eucaristia é sinal da Palavra. O Pão da Eucaristia prepara para o dom da Palavra”⁷². Estas afirmações mereceram a atenção sábia e crítica de S. Jerónimo, cujas referências a Lc 24, 13-35 são raras e de género geográfico-histórico.

⁶⁸ Na vastidão das suas obras, são sessenta e duas as vezes que Orígenes evoca, cita e comenta Lc 24, 13-35. Destas, vinte e seis são citações ou reenvios a Lc 24, 32 (cfr. *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, III, ed. du CNRS, Paris 1975, p. 308).

⁶⁹ ORIGÈNE, *Homelias sur S. Luc*, ed. Cerf, Paris 1962 (“Sources Chrétiennes”, n.º 87).

⁷⁰ Id., *Contre Celse*, II, 62.68, ed. Cerf, Paris 1967, pp. 431.445-447 (“Sources Chrétiennes”, n.º 132).

⁷¹ P. Pretot, *a. c.*, p. 22. Sublinhado do autor.

⁷² R. JOHANNY, *L'Eucharistie centre de l'Histoire du salut chez Saint Ambroise de Milan*, ed. Beauchesne, Paris 1968, p. 56.

Ambrósio de Milão (340-397 d. C.), influenciado por Orígenes, também valoriza e dá prioridade à explicação das Escrituras (a Palavra), que conduz ao pão eucarístico, mas não deixa de sublinhar que “se existem dois modos da presença de Cristo, o do Pão é mais excelente que o da Palavra, porque a comunhão colhe Cristo na totalidade do seu mistério, entrega Cristo em pessoa. Há, ao mesmo tempo, distinção e unidade entre os dois modos. Não existe, de facto, eucaristia sem as palavras de Cristo”⁷³.

Como resolver a questão da relação entre a Palavra e o Pão da Eucaristia? Qual deles tem precedência? Talvez se possa equacionar assim a questão: “a Palavra precede, está antes, abre o caminho, enquanto a Eucaristia completa o movimento inaugurado no acto de fé da Palavra”⁷⁴.

Agostinho de Hipona (354-430 d. C.) fala de iluminação ou abertura dos olhos da fé e não deixa de, em primeiro lugar, apelar à prática da hospitalidade⁷⁵. Num segundo momento, articula Lc 24, 31 com Gn 3, 7 e interroga-se sobre o sentido desta abertura dos olhos⁷⁶. Conclui, então, que “como neste texto evangélico (Lc 24, 13-35), assim naquele passo (Gn 3) não se trata de um relato figurado, mesmo se a Escritura usa uma metáfora afirmando que os seus olhos se abriram, quando antes já estavam abertos: abriram-se no sentido de que os nossos primeiros pais viram e compreenderam algo a que antes não tinham prestado atenção”⁷⁷. Reconhecer será, então, prestar atenção e tomar consciência de algo que já existe, de forma latente, mas que ainda não tinham percebido.

Agostinho lê o relato de Emaús em perspectiva eucarística, quando coloca a tónica na partilha do pão como condição para o reconhecimento do Senhor⁷⁸. Torna-se o primeiro a perceber a articulação do reconhecimento com a hospitalidade: “detém o estrangeiro, se queres reconhecer o Salvador. O que

⁷³ B. CHENU, *o. c.*, p. 72.

⁷⁴ R. JOHANNY, *o. c.*, p. 41.

⁷⁵ SANTO AGOSTINHO, “Sermo CCXXXVI”, III, in J. P. Migne (accurante), *Patrologia Latina*, XXXVIII, ed. Garnier Fratres – J. P. Migne Successores, Paris 1878, col. 1121.

⁷⁶ Esta associação foi retomada na actualidade, em perspectiva psicanalítica, por X. THÉVENOT, “Emmaüs, une nouvelle Gènes? Une lecture ‘psychanalytique’ de Gènes 2-3 et Luc 24, 13-35”, in *Mélanges de Sciences Religieuses*, 37 (1980), pp. 3-18.

⁷⁷ SANTO AGOSTINHO, *La Genèse au sens littéral*, in P. AGAESSE – A. SOLIGNAC (éd.), *Bibliothèque Augustinienne* 49, ed. DDB, Paris 1972, p. 299.

⁷⁸ Cfr. SANTO AGOSTINHO, “Sermo CCXXXIV, CCXXXV”, *Patrologia Latina*, XXXVIII, cols. 1115-1119.

a dúvida tinha feito perder, a hospitalidade o restituiu. O Senhor manifestou a sua presença na fracção do pão⁷⁹.

É na perspectiva da abertura dos olhos que se situa Leão Magno (400-461 d. C.), quando comenta este excerto, no contexto da festa da Ascensão do Senhor. Como Agostinho, também ele liga “a abertura dos olhos” a Gn 3, 7 e afirma que a fé faz “crer inabalavelmente no que os olhos do corpo não vêem e faz fixar o próprio desejo onde o olhar não pode chegar”⁸⁰. Sugere que a presença corporal de Cristo é retirada aos discípulos (radica aqui a semelhança entre a festa litúrgica da Ascensão e o episódio de Emaús) a fim de não constituir para eles um obstáculo⁸¹.

Gregório Magno (540-604 d. C.), numa homilia pronunciada em dia de Páscoa, retoma a temática da hospitalidade, antes apontada por Agostinho, e articula-a com a pedagogia do reconhecimento: “não só devemos oferecer hospitalidade aos viajantes, mas devemos forçá-los a aceitá-la. Os discípulos preparam a mesa, oferecem de comer; e aquele Deus, que não tinham reconhecido na explicação da Sagrada Escritura, reconhecem-no na fracção do pão. Não é portanto escutando os mandamentos de Deus que eles foram iluminados, mas colocando-os em prática. Não está porventura escrito: ‘não são os que ouvem a Lei que são justos diante de Deus, mas o que praticam a Lei é que serão justificados’ (Rm 2, 13)? Assim, quem quer compreender o que escutou deve apressar-se a realizar com as suas obras o que já conseguiu compreender. Vede, o Senhor não foi reconhecido enquanto falava, mas dignou-se deixar-se reconhecer quando eles lhe deram de comer.

Amai, portanto, irmãos caríssimos, a hospitalidade, amai as obras que a caridade inspira. Paulo afirma a este respeito: ‘Perseverai no amor fraterno. Não esqueçais a hospitalidade; alguns, praticando-a, acolheram anjos sem o saber’ (Hb 13, 1-2). Pedro diz: ‘Praticai a hospitalidade uns para com os outros

⁷⁹ SANTO AGOSTINHO, “Sermo CCXXXV”, III, *Patrologia Latina*, XXXVIII, col. 1118.

⁸⁰ LEÃO MAGNO, “Sermo LXXIV (al. LXXII)”, cap. I, in *Patrologia Latina*, LIV, col. 397. No sermão anterior, havia dito: “Flammam fidei illuminata corda concipiunt; et quae erant tepida, reserante Scripturas Domino, efficiuntur ardentia. In fractione quoque panis convalescentium aperiuntur obtutus; multo felicius horum oculis patefactis, quibus naturae suae manifestata est glorificatio, quam illorum generis nostri principum quibus praevaricationis suae est ingesta confusio” (tradução: “os corações que ele ilumina sentem acender-se a chama da fé e os que eram tépidos tornam-se ardentes quando o Senhor abre as Escrituras. Na fracção do pão, iluminam-se também os olhares daqueles que se sentam à mesa; os seus olhos abrem-se para ver manifestada a glória da sua natureza, bem mais felizmente do que os dos princípios da nossa estirpe que se descobrem confusos em virtude dos seus crimes” (“Sermo LXXIII [al. LXXI]”, cap. II, in *Patrologia Latina*, LIV, col. 395).

⁸¹ Cfr. *Ibid.*, cap. III, col. 398.

sem murmurar’ (1 Pd 4, 9). E a própria Verdade declara: ‘Era forasteiro e me acolhestes’ (Mt 25, 35).

Considerai, irmãos, como é grande a virtude da hospitalidade: Acolhei Cristo às vossas mesas, para merecerdes ser por Ele acolhidos no banquete eterno. Dai asilo hoje a Cristo que se apresenta a vós como forasteiro, a fim de que, no dia do juízo, não sejais forasteiros que Ele não conhece (cfr. Lc 13, 35), mas vos acolha como familiares no seu reino”⁸².

A Idade Média não produz novas interpretações do texto de Emaús, mas retoma as da Patrística e vê nascer diversos dramas litúrgicos baseados nas aparições pascais. É particularmente sugestivo um texto de Beauvais (século XII), que faz parte do Ofício de Vésperas da Segunda-Feira de Páscoa. Caracteriza-se pela fidelidade ao texto de Lc 24, 13-35, com exceção do desenvolvimento sugerido para o v. 27: “Isto, Moisés o havia significado imolando o cordeiro pascal. Isaías tinha predito a mesma coisa proclamando que, como um cordeiro, teria sido açoitado e teria calado. Foi sacrificado – diz ele – porque quis e tomou sobre si os nossos pecados. Assim, segundo o testemunho de todos os profetas, vós deveis acreditar firmemente que Cristo, uma vez quebradas as cadeias da morte, está vivo para sempre.”⁸³

Além da proposta sobre a possível explicação de Jesus, e a propósito do pedido formulado no v. 29 (“Fica connosco...”), o texto atribui aos discípulos a expressão “Meu pai” dirigida ao forasteiro e a Cristo o epíteto de “Nosso Mestre”.

3. 2. Leituras histórico-críticas (o texto como documento)

A partir dos séculos XVIII-XIX, mudou a abordagem do texto bíblico, privilegiando, de forma quase exclusiva, os aspectos histórico-críticos. E foi assim até meados do século XX, altura em que, por influência de novas formas de análise e abordagem literárias, se fizeram à estrada outros modos de leitura e interpretação dos textos bíblicos.

Podemos dividir este período de tempo, em que proliferaram os trabalhos exegeticos, em três etapas:

– a primeira estende-se do século XVIII até à Primeira Guerra Mundial e vê o trabalho dos investigadores centrar-se nos factos e nas fontes que os

⁸² GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur l'Évangile, II*, ed. Cerf, Paris 2008, p. 79-81 (“Sources Chrétiennes”, n.º 522).

⁸³ AA. VV., “Les rencontres pascales avec le Ressuscité”, in *Cahiers Évangile* 108 (1999), Supplément, p. 70.

testemunham, ficando conhecida na história da exegese como “crítica das fontes” (*Quellenkritik*);

– a segunda vai da Primeira à Segunda Guerra Mundial e debruçou-se sobre a formação das tradições orais, no seio das primitivas comunidades cristãs, que posteriormente foram postas por escrito, razão pela qual é chamada “história ou crítica das formas” (*Formgeschichte*)⁸⁴;

– a terceira estende-se de meados do século xx até aos nossos dias e vê a atenção deslizar para a redacção, para os aspectos literários e doutrinários do relato, em que o narrador deixou a sua marca pessoal, o que explica que seja designada por “história da redacção” (*Redaktionsgeschichte*)⁸⁵. Vocabulário, estilo, construções gramaticais e literárias, recursos literários e temas doutrinários são aporções desta época, ainda hoje válidas. No seu conjunto, atestam o carácter redaccional e lucano do relato.

Os estudos histórico-críticos, mesmo os de cunho redaccional, sempre partiram do pressuposto de que o evangelista utilizou materiais anteriores. São disso exemplo N. Huffman, que entende ter Lucas ampliado o relato, acrescentando os vv. 21b, 27 e 32b⁸⁶; P. Schubert, segundo o qual Lucas teria reproduzido um relato primitivo (vv. 13.15b.16.28-31) e acrescentado os versículos relativos ao diálogo dos discípulos com Jesus (vv. 17-27.32.35a)⁸⁷; J. Dupont, que defende que Lucas não compôs este relato a partir do nada, mesmo se não usou um relato primitivo, mas um conjunto de tradições comunitárias que unificou em torno de um eixo⁸⁸. Por isso, o carácter redaccional do relato revela

⁸⁴ Situam-se nesta fase os estudos de H. Gunkel, C. R. Bowen, R. Bultmann, M. Dibelius, M. Albertz, L. Brun e Ch. Dodd. A título de exemplo, refira-se que R. Bultmann e M. Dibelius classificaram o texto de Emaús como *lenda*, no sentido de “relato edificante” (R. BULTMANN, *L'histoire de la tradition synoptique*, ed. Cerf, Paris 1973, p. 350; M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1933, p. 191) e que Ch. H. Dodd sustentou ser o reconhecimento “the dramatic centre of the whole incident” (“The Appearances of The Risen Christ: An Essay in Form-Criticism of The Gospels”, in AA. Vv., *Studies in the Gospels. Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, Oxford 1957, p. 14).

⁸⁵ Segundo J. Wanke e R. J. Dillon, foram dois os artigos que iniciaram esta abordagem do texto: J. DUPONT, “Les pèlerins d’Emmaüs”, pp. 165-186; e P. SCHUBERT, “The Structure and Significance of Luke 24”, in AA. Vv., *Neutestamentliche Studien fuer Rudolph Bultmann*, ed. Alfred Töpelmann, Berlin 1954, pp. 165-186.

⁸⁶ N. HUFFMAN, “Emmaus among the Resurrection Narratives”, in *Journal of Biblical Literature*, 64 (1945), pp. 205-226.

⁸⁷ P. SCHUBERT, a. c., pp. 165-186. Os enriquecimentos do texto inicial seriam fruto de uma reflexão teológica mais desenvolvida e da finalidade querigmática de que se revestiu a sua transmissão.

⁸⁸ Cfr. J. DUPONT, “Les pèlerins d’Emmaüs”, pp. 349-374.

a arte narrativa de Lucas, evidência sufragada pelas semelhanças com o relato do eunuco etíope (Act 8, 26-40)⁸⁹.

A par destas grandes questões, os exegetas ocuparam-se, por vezes, de assuntos menores e marginais que obscureceram a compreensão do relato, naquela que ficou conhecida como a problemática historicizante. São preocupações desta corrente a localização geográfica de Emaús⁹⁰, fazendo incidir o debate em torno de um problema de crítica textual sobre a distância entre Jerusalém e Emaús⁹¹, e a identificação de Cléofas e/ou do discípulo inominado⁹², fazendo deslizar o debate para a questão menor da identidade dos personagens.

É inegável que “a preocupação por preservar a historicidade dos Evangelhos fez atribuir a cada detalhe do texto um peso e uma função que tornam impossível a própria coerência do texto”⁹³. Exemplos disso são a pergunta sobre como podem os discípulos ter reconhecido Cristo na “fracção do pão”, já que não participaram na Última Ceia, ou a suposição de que “Jesus tinha um modo próprio de partir o pão depois de o ter abençoado, modo que os seus conheciam”⁹⁴.

Há muito que a leitura historicizante do relato foi abandonada⁹⁵. Fazendo-se eco de diversos exegetas, Ch. Perrot tece estas considerações: “é necessário somente reter como histórico a menção dos nomes próprios (Emaús e Cléofas), o motivo da viagem e a cena admirável do banquete. Tais serão, com efeito, os ‘resíduos históricos’ deste relato, realçados depois de crivar os elementos puramente redaccionais”⁹⁶.

Mais do que de dados históricos, “o relato de Emaús é portador da experiência cristã da Ressurreição. Não evidentemente da da manhã de Páscoa, no mistério primeiro da Ressurreição. Não directamente da das testemunhas

⁸⁹ As semelhanças entre estes dois relatos serão apresentadas no capítulo 1, 6. 2. 2., pp. 89-93.

⁹⁰ Cfr. L. PIROT, “Emmaüs”, in PIROT L. (sous la direction de), *Dictionnaire de la Bible*, XII, ed. Librairie Letouzey et Ané, Paris 1974, cols. 1049-1063. Cfr. também P. BENOIT, *o. c.*, pp. 307-310.

⁹¹ Cfr. L.-H. VINCENT – F.-M. ABEL, *Emmaüs, sa basilique et son histoire*, ed. Librairie Ernest Leroux, Paris 1932, p. 304. Muita outra bibliografia se poderia citar a este propósito.

⁹² N. HUFFMAN sugere que, no relato primitivo, os dois discípulos fossem Pedro e Cléofas (cfr. *o. c.*, pp. 205-208). Adiante, daremos conta das hipóteses que se colocaram (capítulo 2, 4. 3. 1. 1., pp. 140-146).

⁹³ P. PRETOT, *o. c.*, p. 37.

⁹⁴ M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc*, ed. Gabalda et Cie, Paris 1921, p. 609.

⁹⁵ Cfr. P. PRETOT, *o. c.*, pp. 36-39. Eis, no essencial, o que a este respeito se pode dizer: para a compreensão do texto, não interessa a questão da localização de Emaús, da discussão à volta do carácter eucarístico ou não do relato, da identificação de Cléofas ou do nome do discípulo inominado. Trata-se de questões secundárias que obscurecem os problemas e os objectivos fundamentais do relato.

⁹⁶ Ch. PERROT, “Emmaüs ou la rencontre du Seigneur (Lc 24, 13-35)”, in AA. Vv., *La Pâque du Christ, mytère de salut*, ed. Cerf, Paris 1982, p. 165.

que ‘viram’ o Ressuscitado. Mas antes da dos primeiros cristãos que, apoiados na Comunidade, fizeram a experiência do Ressuscitado, reconhecendo nele aquele que não mais se via”⁹⁷.

A par destas reflexões e descobertas de alcance exegetico, também a liturgia contribuiu para a valorização do texto de Emaús enquanto paradigma da existência cristã: “o relato de Emaús manifesta melhor do que qualquer outro ‘a unitotalidade’ indivisível do mistério com o seu duplo aspecto de memória da Paixão que se ilumina pela descoberta fulgurante da Ressurreição”⁹⁸.

Deste modo, as problemáticas histórico-críticas e as preocupações historicizantes foram perdendo terreno e cederam espaço a outro tipo de questões e a outros modelos de leitura, como os que, a seguir, apresentamos.

3. 3. Leituras literárias (o texto como monumento)

A partir dos meados do século xx, a exegese de Lc 24, 13-35 começa a ser submetida aos procedimentos da análise estrutural: o centro de interesse do estudo exegetico deixa de ser a personalidade do autor e as questões históricas ou geográficas nele contidas e passa a ser o texto enquanto texto e os mecanismos que presidem à sua disposição interna.

Coube a X. Léon-Dufour, na sequência de P. Schubert⁹⁹, dar o pontapé de saída da análise estrutural. É ele quem, em 1971, e pela primeira vez, distingue no relato actual o esquema de uma cena de reconhecimento (vv. 13.15b.16.28-31), qual texto base (*Vorlage*) a que o evangelista acrescenta os restantes elementos, deixando na globalidade do texto as marcas da sua arte literária e dos seus pontos de vista teológicos. O relato articular-se-ia à volta do v. 23c (“ele está vivo”), em simetrias concêntricas, numa “estrutura de inclusão”¹⁰⁰.

Em 1972, M.-É. Boismard propõe uma nova estrutura, ao dividir o texto em duas partes que, no seu entender, se correspondem de forma antitética: vv. 13-24; 25-35¹⁰¹. A primeira é de teor negativo: os discípulos não reconhecem Jesus e não conseguem admitir que ele esteja vivo – assim o afirmavam as

⁹⁷ *Ibid.*, p. 165.

⁹⁸ P. PRETOT, *a. c.*, p. 43.

⁹⁹ Cfr. P. SCHUBERT, *a. c.*, pp. 165-186.

¹⁰⁰ Desta forma, o autor evidencia as correspondências que unem o princípio e o fim do relato: vv. 13 e 33; vv. 14 e 32; vv. 15 e 32.31b; vv. 16 e 31a; etc. (cfr. X. LÉON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et message pascal*, ed. Seuil, Paris 1971, p. 212).

¹⁰¹ A subdivisão proposta é: vv. 13-14 (A); v. 15 (B); v. 16 (C); vv. 17-19 (D); vv. 20-24 (E); vv. 25-26 (E’); vv. 27-30 (D’); v. 31a (C’); v. 31b (B’); vv. 32-35 (A’) (cfr. M.-É. BOISMARD, *Synopse des quatre évangiles en français, II*, Paris 1972, pp. 447).

mulheres – e não se faça ver. A segunda é de teor positivo: o apelo às Escrituras e a “fracção do pão”, intimamente articulados, fornecem as explicações necessárias para as questões anteriores¹⁰².

Foram surgindo outras propostas, semelhantes entre si, no sentido de clarificar o centro estrutural do relato: Soeur Jeanne d’Arc (1976 e 1977) e B. Van Iersel (1978). A primeira sugere o v. 26 como centro à volta do qual se estrutura o relato¹⁰³; o segundo, movido por critérios de ordem lexical e estrutural, situa-o nos vv. 28-29¹⁰⁴.

Soeur Jeanne d’Arc defende que o texto é um drama em três actos: o primeiro situa-se no caminho (vv. 13-28), o segundo em Emaús (vv. 29-32) e o terceiro em Jerusalém (vv. 33-35). A cada um destes actos corresponde um intento catequético preciso: o caminho é o lugar da catequese¹⁰⁵; Emaús, o da fracção do pão e do conseqüente reconhecimento; Jerusalém, o do testemunho¹⁰⁶. Estuda ainda a função que o texto dos discípulos de Emaús ocupa no capítulo 24 do Terceiro Evangelho¹⁰⁷ e as muitas semelhanças que apresenta com dois outros textos de Lucas: Act 8, 26-39 (eunuco etíope) e Lc 10, 30-35 (parábola do bom samaritano)¹⁰⁸.

Em 1978, R. Meynet acusou Soeur Jeanne d’Arc de falta de rigor e propôs uma análise de todo o capítulo 24, recuperando como centro do relato o v. 23, na esteira da proposta de X. Léon-Dufour¹⁰⁹. Sem deixar de reconhecer a validade e interesse de algumas das suas aporções, a crítica que alguns exegetas

¹⁰² Cfr. M.-É. BOISMARD, *o. c.*, pp. 447-448. Estrutura igual, com paralelismo diferente, é proposta por R. Rousseau, “Un phénomène particulier d’inclusions dans Luc 24. 13-35”, in *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 18 (1989), pp. 67-79. Segundo ele, o texto é composto por oito unidades, onde impera o paralelismo: vv. 13-16 (A); 17-19a (B); 19b-21 (B’); 22-24 (C); 25-27 (C’); 28-29 (D); 30-32 (D’); 33-35 (A).

¹⁰³ A sua proposta segue, em boa parte, as de X. Léon-Dufour e M.-É. Boismard. A diferença está no centro do relato, o v. 26. Para mais aprofundado conhecimento da sua reflexão, cfr. SOEUR JEANNE D’ARC, “Le partage du pain à Emmaüs (Luc 24, 28-32)”, in *La Vie Spirituelle*, 130 (1976), pp. 896-907; IDEM, “La Catéchèse sur la route d’Emmaüs”, in *Lumen Vitae*, 32 (1977), pp. 7-20; IDEM, “Un grand jeu d’inclusions dans ‘les pèlerins d’Emmaüs’”, in *Nouvelle Revue Théologique*, 99 (1977), pp. 62-76; IDEM, *Les Pèlerins d’Emmaüs*, ed. Cerf, Paris 1977.

¹⁰⁴ Os vv. 28-29 serão o centro de todo o capítulo 24, ainda que o v. 23 seja o centro de Lc 24, 13-35 (B. VAN IERSEL, “Terug van Emmaüs. Bijdragen tot een structurele tekstanalyse van Lc. 24, 13-35”, in *Tijdschrift voor Theologie*, 18 [1978], pp. 294-322).

¹⁰⁵ O caminho é um dos temas maiores da teologia lucana. Sobre o assunto, cfr. J. NAVONE, *Themes of St. Luke*, ed. Gregorian University Press, Rome 1970, pp. 188-198.

¹⁰⁶ Cfr. SOEUR JEANNE D’ARC, *o. c.*, pp. 49-104.

¹⁰⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 107-184.

¹⁰⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 187-205.

¹⁰⁹ Cfr. R. MEYNET, “Comment établir un chiasme à propôs des ‘pèlerins d’Emmaüs’”, in *Nouvelle Revue Théologique*, 100 (1978), pp. 233-249.

fizeram a Meynet prende-se com a sobrevalorização dos aspectos formais em detrimento das tensões narrativas que conferem ao relato em causa um significado mais profundo¹¹⁰.

No ano seguinte, o mesmo Meynet publicou um livro em que apresenta o Evangelho de Lucas como exemplo perfeito da “retórica bíblica”¹¹¹. Sem lhe retirar valor e alguma pertinência, alguns exegetas apontaram exageros na descoberta, por vezes algo forçada, de determinados aspectos retóricos, no Terceiro Evangelho¹¹².

De entre as muitas propostas que foram surgindo, a de X. Léon-Dufour foi a estrutura literária que reuniu maior consenso entre os especialistas e a que agregou a si um maior número de seguidores¹¹³. Porém, entre outras causas, o desacordo vivido no mundo da exegese abriu as portas a outros métodos de análise literária, como a análise narrativa que, por esta altura, dá os primeiros passos.

Em 1972, F. Schnider e W. Stenger¹¹⁴ contribuem para o redireccionamento do estudo do texto de Emaús, ao propor que se lhe aplicasse a “análise imanente” de R. Barthes. Uma primeira leitura levou-os a sublinhar a importância do diálogo dos vv. 18-27. Segundo eles, respondendo às questões do texto, estes versículos permitem ao leitor uma melhor e mais profunda compreensão. Consideram, por isso, o diálogo como uma adição redaccional de Lucas, tal como os versículos que o preparam (vv. 14-15a) e retomam (v. 32). Sugerem ainda que o discípulo anónimo é um acrescento da narrativa.

Identificados os acrescentos redaccionais, chegar-se-ia a reconstituir o relato primitivo de uma *Vorlage* (modelo)¹¹⁵, construído sobre um esquema onde se destaca a alternância de dois contrastes: o que opõe comunidade e não-comunidade (vv. 13.15b.29-30.31b) e o que opõe conhecimento e não-conhecimento (vv. 16.28.31a). Estes elementos dispõem-se em quiasmo em torno

¹¹⁰ Cfr. J. DUPONT, “Le Magnificat comme discours sur Dieu”, in *Nouvelle Revue Théologique*, 102 (1980), pp. 321-343; L. DUSSAUT, “Le triptyque des apparitions en Luc 24 (Analyse structurelle)”, in *Revue Biblique*, 94 (1987), pp. 167-176.

¹¹¹ R. MEYNET, *Quelle est donc cette parole? Lecture “rhétorique” de l’évangile de Luc (1-9, 22-24)*, ed. Cerf, Paris 1979.

¹¹² Cfr., entre outros, G. MOUNIN, *Préface*, in R. MEYNET, *Quelle est donc cette parole?...*, pp. 8-9; J. GUILLET, “Recension” (au livre de R. Meynet), in *Recherches de Sciences Religieuses*, 69 (1981), pp. 434-436.

¹¹³ Cfr. J.-M. GUILLAUME, *o. c.*, pp. 67-159; L. DUSSAUT, *a. c.*, pp. 167-176.

¹¹⁴ F. SCHNIDER – W. STENGER, “Beobachtungen zur Struktur der Emmausperikope (Lk 24, 13-35)”, in *Biblische Zeitschrift*, 16 (1972), pp. 94-114.

¹¹⁵ O relato primitivo consistiria no seguinte: Cléofas dirigia-se a Emaús e Jesus alcança-o no caminho. Todavia, apenas o reconheceu quando Jesus partiu o pão e se tornou invisível.

dos versículos centrais (vv. 29-30). Teríamos então uma história de reconhecimento semelhante à do livro de Tobias.

O carácter hipotético da *Vorlage*, bem como o seu estado profundamente modificado pelas intervenções redaccionais do evangelista, retira-lhe fundamento e credibilidade¹¹⁶.

Também Soeur Jeanne d'Arc¹¹⁷, B. van Iersel¹¹⁸ e Soeur Marie-Philippe Schuermans¹¹⁹, reconhecendo os limites da análise estrutural, começaram a dar valor a alguns aspectos doutrinários e/ou eixos narrativos, que percorrem o relato e que, aos poucos, se revelaram de significativa importância no processo do estudo do texto. Assim se concluiu que o centro de um relato não pode ser um ou mais versículos estáticos, como o propunha a análise estrutural. É, sobretudo, uma ou mais atitudes dinâmicas que se afirmam como janelas interpretativas do texto, na sua globalidade, possibilitando o aprofundamento de sentido que, de outro modo, se afigura impossível.

A par destes estudos – transversal a todos eles e às diferentes orientações exegéticas –, surge a preocupação por evidenciar a dramaticidade do relato. J. Dupont sublinha-o, quando afirma: “no princípio desta história, os dois discípulos ignoram a identidade do seu companheiro de viagem, mas o leitor, por sua vez, está informado, e é graças a esta transformação que o relato toma uma intensidade pungente e provoca tensão sempre mais forte, até chegar ao paroxismo do momento em que se produzirá o reconhecimento. Findo este, a história poderá acabar rapidamente”¹²⁰.

¹¹⁶ Apesar disso, não deixa de ser verdade que, “en su forma actual, la narración es una composición lucana que integra en un relato de viaje diversos elementos tomados de la tradición kerigmática, litúrgica, catequética y confesional. Sin embargo, es muy probable que el topónimo ‘Emaús’ y el nombre personal ‘Cléofas’ conserven algún tipo de reminiscencia histórica. Tal vez un relato parecido en algunos aspectos al actual, pero imposible de reconstruir, estuviera asociado con un cristiano primitivo llamado Cléofas que tenía su casa en Emaús” (E. LAVERDIERE, *o. c.*, p. 184).

¹¹⁷ SOEUR JEANNE D'ARC reconhece que a sua análise baseada nas “palavras-chave” deixou de lado fragmentos do relato onde a importância doutrinária é evidente (cfr. *o. c.*, pp. 103-112).

¹¹⁸ Cfr. B. VAN IERSEL, *a. c.*, pp. 309-315.

¹¹⁹ M.-Ph. SCHUERMANS, *Techniques de lecture biblique*, Rixensart 1981, pp. 52-67.

¹²⁰ J. DUPONT, “Les pèlerins d'Emmaüs”, p. 364 (fala apenas do “efeito dramático” do texto). A questão está um pouco mais desenvolvida em Idem, “Les disciples d'Emmaüs”, pp. 185-195. Uma das características do relato dramático é o facto de o leitor se situar num patamar gnoseológico superior ao dos personagens nele intervenientes, o que gera tensão e empresta interesse ao reconhecimento.

Na mesma linha se perfilam P. Schubert¹²¹, Ch. H. Dodd¹²² e W. Grundmann¹²³. Todos reconhecem que o texto dos discípulos de Emaús se tece com as linhas da dramaturgia grega. Aplicados ao texto, os princípios da dramaturgia orientam para a ideia de que o fraseado não acentua a aparição em si mesma, mas o reconhecimento final, clímax de todo o relato.

Independentemente dos métodos utilizados e dos resultados alcançados, a segunda metade do século xx é testemunha de um notável aprofundamento de sentido do texto de Emaús, em virtude de uma significativa mudança de paradigma: a substituição ou superação da exegese histórico-crítica pela abordagem literária¹²⁴. É neste último paradigma que se inscreve a análise narrativa (*narrative criticism*), uma das leituras pragmáticas do texto. É esta a metodologia de trabalho que adoptámos e que atrás, de forma breve, já apresentámos¹²⁵.

A história da interpretação do texto de Emaús pretende ser, de forma sumária, um *status quaestionis*, desde a época patrística até aos nossos dias. Os muitos caminhos já percorridos – registámos apenas os mais representativos – não esgotam a tarefa interpretativa, antes a estimulam e potenciam. São tantas e tais as questões susceptíveis de aprofundamento e as leituras possíveis, baseadas em novos métodos de análise literária, enquadramentos e perspectivas de leitura, que não será possível nunca colocar um ponto final no processo interpretativo de Lc 24, 13-35¹²⁶. Este estudo é mais um exemplo do que acabámos de afirmar.

¹²¹ “Pour se qui concerne l'apparition à Emmaüs, aucune insistance n'est mise sur l'apparition elle-même. L'accent se place sur la 'scène de reconnaissance', quand Jésus bénit, rompt e donne le pain (v. 31)” (P. SCHUBERT, *a. c.*, p. 172).

¹²² “Le centre dramatique de tout l'épisode est l'anagnôrisis – car il semble adéquat dans ce cas d'employer le terme technique que les critiques littéraires de l'antiquité appliquaient à la scène de reconnaissance qui constituait si souvent le point crucial du drame grec” (C. H. DODD, *a. c.*, p. 14).

¹²³ Cfr. W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin 1961², p. 442.

¹²⁴ Cfr. P. MERENLAHTI – R. HAKOLA, “Reconceiving Narrative Criticism”, in D. RHOADS – K. SYREENI (edited by), *Characterization in the Gospel. Reconceiving Narrative Criticism*, ed. Sheffield Academic Press, Sheffield 1999, p. 13.

¹²⁵ Ver o ponto 2 desta *Introdução*: A análise narrativa como opção metodológica, pp. 20-28.

¹²⁶ A afirmação é extensível, com maior ou menor fundamento, a todo e qualquer texto bíblico, em virtude da sua natureza e riqueza literário-teológica. As novidades de sentido que os mais recentes estudos têm descoberto nos textos da Escritura são o melhor fundamento para quanto acabámos de afirmar.

4. Objectivos

“Dois deles iam a caminho de uma povoação chamada Emaús” (Lc 14, 13). A imagem do caminho, com que se inicia este texto, transporta-nos para um outro, o desta investigação¹²⁷. De facto, o caminho de Jerusalém para Emaús – parábola da existência humana e cristã – bem pode servir de paradigma para o percurso que nos propomos efectuar e para as descobertas e surpresas a que nos habilitamos, nesta aventura de explorar o bosque da narrativa¹²⁸.

Pôr-se a caminho é a condição para que os olhos se abram às múltiplas paisagens que o texto propõe. É certo que esta abertura é mais dom do companheiro de viagem, Jesus Ressuscitado, do que fruto do esforço humano, mas também é verdade que o empenhamento humano cria as condições para que se torne possível o acolhimento do dom. O reconhecimento do Ressuscitado impele para novos caminhos onde urge testemunhá-lo vivo, com determinação e em pluralidade de registos. A hospitalidade é, em nosso entender, um desses registos e uma das mais interessantes e estimulantes chaves de leitura do relato de Emaús.

O objectivo básico a que nos propomos pode ser formulado de modo genérico e simples: estudar Lc 24, 13-35. Por um lado, a história da exegese dá-nos conta de que esse objectivo foi já perseguido por muitos estudiosos, percorrendo metodologias diversas¹²⁹. Por outro, diz-nos que seguir apenas um desses caminhos é reduzir o filme a uma só imagem ou a sinfonia a um único tema, o que não condiz com a seriedade e a exigência de quem percebe o emaranhado de imagens que nele se cruzam e articulam ou a sinfonia que dele resulta. Tal como a vida, e porque dela surge, as narrativas são poliédricas e polifónicas.

O interesse pela análise narrativa, hoje tão em voga, e o contributo notável desta abordagem do texto bíblico, que se verifica sobretudo no caso dos textos narrativos, são as duas razões fundamentais para a escolha que fazemos: uma leitura de Lc 24, 13-35 em chave narrativa.

A riqueza de conteúdos do texto testemunha que os motivos passíveis de análise podem ser diversos: o caminho, o diálogo, o sofrimento e procura de sentido, o cair da noite, a hospitalidade, a partilha do pão e o seu alcance

¹²⁷ O caminho da investigação é definido habitualmente com a palavra “método”, de origem grega, composta pela preposição μετά e pela palavra ὁδός. Significa “caminho com (para)”.

¹²⁸ A imagem foi colhida no título e na leitura de U. Eco, *Seis passeios nos bosques da ficção*, onde ele mesmo afirma: “o bosque é uma metáfora para o texto narrativo” (p. 12).

¹²⁹ Ver atrás, 3. A tradição interpretativa de Lc 24, 13-35, pp. 28-39.

eucarístico, a abertura dos olhos¹³⁰, entre alguns outros. Diversos são também os “lugares” de encontro com o Cristo Ressuscitado aí sugeridos¹³¹.

Perante tamanha variedade, impõe-se fazer opções. A hospitalidade ou o acolhimento ao outro, na sua essência e diferenciadas manifestações, parece-nos ser um filão a explorar, pela importância que no texto assume, e pela pertinência que revela possuir na globalidade do Terceiro Evangelho e na segunda parte da obra de Lucas, o livro dos Actos dos Apóstolos. Parece-nos ainda que ler o texto nesta perspectiva é abrir portas à ideia de o relato de Emaús ser, também neste aspecto, aquilo que muitos ousam afirmar: um espelho ou um compêndio de (quase) todo o evangelho¹³² e texto de passagem para o livro dos Actos dos Apóstolos.

Na investigação em curso, propomo-nos alcançar alguns objectivos que, no essencial, assim formulamos:

- estudar de forma aprofundada o texto em questão, nas suas vertentes textual, literária e teológica;
- contribuir, quanto possível, para o avanço dos estudos bíblicos, lendo o texto à luz da análise narrativa e partindo do seu exemplo para sublinhar a importância das narrativas enquanto modelos operativos, assim como a relevância da teologia narrativa não apenas em âmbito científico e académico, mas também no processo da transmissão da fé às novas gerações e no esforço constante do seu aprofundamento¹³³;

¹³⁰ Cfr. B. CHENU, *o. c.*, pp. 95-115; J. GILLMAN, “The Emmaus Story in Luke-Acts Revisited”, in AA. VV., *Resurrection in the New Testament. Festschrift J. Lambrecht*, ed. R. Bieringer-V. Koperski-B. Lataire, Leuven-Paris-Dudley 2002, pp. 185-188.

¹³¹ O inesperado e o desconhecido do acontecimento, a compreensão das Escrituras, o escândalo da cruz, o encontro do outro, a oração de pedido, a celebração da Eucaristia, a reunião comunitária, o anúncio pascal, a glória e o caminho vivo são os dez “lugares” de encontro com o Ressuscitado apontados por B. CHENU, *o. c.*, pp. 102-115.

¹³² Cfr. neste capítulo, 6. Lc 24, 13-35 é um relato especular e aberto?, pp. 79-94.

¹³³ Sobre este assunto, tão sensível como actual, recomenda-se a leitura de F. BROSSIER, *Dire la Bible. Récits bibliques et communication de la foi*, ed. Le Centurion, Paris 1987; B. SALVARANI, *In principio era il racconto. Verso una teologia narrativa*, ed. Editrice Missionaria Italiana, Bologna 2004.

– (re)afirmar¹³⁴ a importância da virtude humana e cristã da hospitalidade¹³⁵ como condição para o reconhecimento da presença do Ressuscitado na sua Igreja e como categoria e caminho no processo de construção da identidade cristã, visto que, à pergunta “como se faz um cristão?”, a hospitalidade parece oferecer uma resposta convincente e abrangente. “Na difícil aprendizagem da Fé Pascal, o relato de Emaús desempenha deliberadamente um papel *pivot*. Trata-se [...] de uma extraordinária catequese narrativa sobre a maturação da fé em Jesus”¹³⁶ e, por isso, incontornável no processo da construção da identidade cristã. O projecto cristão não passaria de uma miragem, no passado, no presente e no futuro, se não atendesse a isto.

Os objectivos delineados serão alcançados, assim o esperamos, mediante uma metodologia (a análise narrativa) e um plano de trabalho que enforma este estudo:

– *Preliminares*. O primeiro capítulo centra a sua atenção nos aspectos técnicos do texto: texto e tradução; crítica textual e análise morfo-sintáctica; delimitação narrativa e critérios que a fundamentam; orgânica interna ou estrutura do relato (estruturas já propostas e a proposta de uma outra, de âmbito temático-narrativo); considerações sobre o carácter especular e aberto do relato¹³⁷. Esta contextualização trará ao processo da compreensão do texto, assim o cremos, uma acrescida mais-valia literário-teológica, de alcance bi-unívoco (do contexto para o texto e do texto para o contexto).

– *Instâncias e utensílios da narrativa*. O segundo capítulo consiste numa incursão pelo mundo das categorias narrativas: o papel específico do narrador, na sua identidade e funções; a trama ao serviço da revelação; a construção do

¹³⁴ Talvez a palavra “reafirmar” seja mais ajustada, porque, como vimos, já Agostinho de Hipona e Gregório Magno se referiram à hospitalidade evidenciada nos vv. 29-30 do texto de Emaús.

¹³⁵ A primeira tentação foi optar pela perspectiva eucarística. Contudo, cedo percebemos aquilo que P. Pretot lucidamente formula: “une lecture trop immédiatement eucharistique du texte évangélique occulte le fait que l’expérience de reconnaissance à la fraction du pain est inséparable de l’illumination provoquée par la découverte de l’unité du message biblique exprimée en termes de ‘c’ur brûlant” (a. c., p. 45). E diz mais: “La lecture eucharistique d’Emmaüs focalise trop unilatéralement le regard sur la démarche de reconnaissance qui se joue dans l’expérience sacramentelle elle-même. Ce faisant, elle peut pousser à l’oubli de la tâche essentielle du discernement ecclésial de la présence. Les débats sur la présence réelle ont donné poids et force à cet oubli parce qu’ils ont développé dans la conscience ecclésiale une forme d’automatisme – tenu certes dans la foi – touchant à la présence eucharistique du Christ” (a. c., p. 46).

¹³⁶ J. T. MENDONÇA, “Emaús, laboratório da fé pascal”, in *Communio*, XXVII (2010/2), p. 136.

¹³⁷ Abordaremos a relação que se estabelece entre Lc 24, 13-35 e os seus contextos imediato (Lc 24) e remoto (Lucas-Actos), ajudando a compreender o texto como uma recapitulação ou espelho de todo o evangelho de Lucas (“mise en abyme”) e como uma ponte que se estabelece entre a primeira (Evangelho) e a segunda (Actos) partes da sua obra.

espaço e do tempo; a identidade e importância narrativas dos personagens, à excepção da construção ou caracterização de Jesus, assunto a ser tratado no capítulo seguinte. Uma incursão pela mecânica da narrativa é um trabalho que se exige a quem pretende entrar no texto e lê-lo a partir desta perspectiva.

– *A caracterização de Jesus como exemplo de cristologia narrativa.* O intento é perceber como é que, no decurso da narrativa, Lucas contrói, em diversos registos, de forma progressiva e cada vez mais densa, o personagem Jesus. Uma leitura mais atenta permitirá ver como, de modo velado, também sugere pistas e caminhos para a construção da identidade dos seus discípulos, porque a construção dos discípulos decalca a de Jesus.

– *Lc 24, 13-35 na perspectiva da hospitalidade.* Depois de algumas considerações genéricas sobre a hospitalidade (identidade e caracterização; hospitalidade, linguagem e relação) e de um percurso significativamente longo pelos textos da Sagrada Escritura que possuem este registo, independentemente do seu género, pretende-se provar que Lc 24, 13-35 é um típico relato de hospitalidade, na transição entre o Evangelho e os Actos dos Apóstolos, obras que encontram nela uma das mais importantes chaves de leitura.

A hospitalidade será abordada nas suas categorias semânticas (os momentos da hospitalidade), enquanto condição que possibilita e potencia a revelação do Ressuscitado. Os efeitos desta revelação são o reconhecimento, apenas possível mediante um duplo processo de coerência (com a vida de Jesus e com as Escrituras); e o anúncio, também ele duplo (querigmático e narrativo). Intui-se, desde já, que só pode anunciar o Ressuscitado quem é acolhido e pratica o acolhimento daqueles que nEle encontram o fundamento da fé pascal.

– Assim como a introdução situa o estudo e seus objectivos, a *conclusão* reunirá as principais apertações, apresentará uma aproximação ao género literário e aos objectivos do relato de Emaús e, por último, adiantará algumas propostas operativas, apontando caminhos de matriz bíblica para renovadas leituras cristológicas e eclesiológicas, na esperança de que a hospitalidade lhes emprestará um novo e profético sentido.

5. Interesse e actualidade do tema

Em todas as civilizações, a história da relação das pessoas, grupos e povos regista muitos momentos de hospitalidade e de inospitalidade. Entre uma e outra vai a distância do acolhimento ao não acolhimento do outro, assim como se manifesta a importância e o valor que cada sociedade deu e dá à pessoa

humana. Seja em que época for, não há civilização que se construa à margem da hospitalidade (a hospitalidade como termómetro civilizacional).

A Sagrada Escritura acentua, na sua globalidade, a necessidade e a importância da hospitalidade. Sempre a promove e aconselha, mesmo se, por vezes, também aconselha prudência no seu exercício (Sir 11, 29-34; 29, 21-28).

Herdeira da cultura veterotestamentária, a Igreja percebeu, desde sempre, a sua condição de estrangeira e peregrina no mundo¹³⁸. Em confronto com a heterogeneidade da cultura helénica, “o cristianismo primitivo [...] viu-se radicalmente confrontado com o problema de acolher o estrangeiro e de ser acolhido como estrangeiro”¹³⁹. É nesta condição que a hospitalidade assume uma particular importância no reconhecimento e anúncio do Ressuscitado e na ousada tarefa de estruturação da identidade cristã.

Neste processo de propor a hospitalidade como modelo operativo da práxis eclesial, a Igreja serviu-se de dois tipos de texto: pareneses e narrativas de hospitalidade. As pareneses são textos muito breves, formulados no imperativo, com a finalidade de suscitar e potenciar a virtude da hospitalidade. Um dos exemplos mais conhecidos é 1 Pd 4, 9 (“exercei a hospitalidade uns com os outros, sem queixas”). As narrativas da hospitalidade são textos mais longos que “descrevem a realização e o desenvolvimento da mesma; tais descrições ressaltam a figura do hóspede e a sua dignidade, na qual se fundamenta a ética da hospitalidade como dever e mandamento. Trata-se de verdadeiros relatos, que possuem uma complexa e rica trama de acções, que não se reduzem ao mandamento do dever ético da hospitalidade, mas que ensinam como acontece a hospitalidade praticada segundo a revelação bíblica”¹⁴⁰.

Lido na perspectiva da hospitalidade, Lc 24, 13-35 afigura-se com um texto de grande actualidade. De facto, a nossa época é conhecida como o “tempo do estrangeiro”¹⁴¹, em virtude de a mobilidade dos povos ser um dos seus sinais mais característicos. Mas ficará também conhecida para o futuro como um tempo inóspito, em que os estrangeiros (leia-se estranhos e excluídos) encontram dificuldades crescentes em ser acolhidos.

¹³⁸ A Primeira e a Segunda Cartas de Pedro são exemplos notáveis desta percepção. Fala-se de uma Igreja estrangeira e peregrina (cfr. 1 Pd 1, 1.17; 2, 11), da tenda (2 Pd 1, 12) e refere-se a espera de “uns novos céus e uma nova terra, onde habite a justiça” (2 Pd 3, 13).

¹³⁹ R. AGUIRRE, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, ed. Verbo Divino, Estella 2001, p. 100. O capítulo 5 desta obra constitui um interessante ensaio sobre o estrangeiro no cristianismo primitivo.

¹⁴⁰ I. M. FURNARI-CARBONELL, *La escucha del huésped (Lc 10, 38-42). La hospitalidad en el horizonte de la comunicación*, ed. Verbo Divino, Estella 1995, p. 4.

¹⁴¹ Sobre o assunto, cfr. A. TEIXEIRA, “O estrangeiro, um sinal dos tempos. Perspectivas sobre a realidade europeia”, in *Communio*, XVI (1999/4), pp. 293-307.

O texto de Emaús fornecerá interessantes pistas no sentido de se encontrar soluções para o acolhimento do estrangeiro, do estranho e do excluído, numa época em que “não é raro que posicionamentos mais xenófobos na Europa dos nossos dias pretendam legitimar-se em nome da defesa da civilização cristã”¹⁴². É, por isso, urgente e “necessário que se difunda e enraíze uma cultura da hospitalidade”¹⁴³. Caso contrário, a humanidade perderá o sentido da vida presente e hipotecará o futuro e a Igreja tornar-se-á exilada da sua identidade e truncada na sua missão, porque “o cristianismo nasceu como um movimento de integração social e de abertura ao estrangeiro, fazendo saltar as barreiras que salvaguardavam a identidade judaica”¹⁴⁴.

¹⁴² R. AGUIRRE, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo...*, p. 99.

¹⁴³ L. MANICARDI, *A caridade dá que fazer. Redescobrimo a atualidade das “Obras de misericórdia”*, ed. Paulinas, Prior Velho 2011, p. 112. Sendo uma das obras de misericórdia, a hospitalidade é aqui (re)lida de forma interessante.

¹⁴⁴ R. AGUIRRE, *o. c.*, p. 100.

CAPÍTULO I

O Texto de Lc 24, 13-35

A tarefa da interpretação requer uma ampla e profunda análise do texto que possibilite o conhecimento dos seus aspectos formais e abra caminho à percepção dos seus conteúdos. O enquadramento ajudará a ter noção das coordenadas em que o texto se situa.

O estudo do texto leva-nos a perscrutá-lo enquanto realidade material e física, nos aspectos que agora elencamos: o texto grego, com uma proposta de tradução literal e a respectiva crítica textual (a tradição manuscrita regista algumas variantes, umas mais importantes que outras); a análise morfo-sintáctica; a delimitação narrativa da perícopes; a orgânica interna ou estrutura(s); o carácter especular e aberto do relato, tendo em conta o seu contexto imediato (Lc 24) e remoto (Terceiro Evangelho e Actos dos Apóstolos).

O texto de Lc 24, 13-35 começa por ser, como todos os textos, uma realidade material e física¹⁴⁵. E é por aí que começamos o estudo, porque “muitas vezes, num contexto de leitura crente, esta dimensão material do texto fica demasiado abstracta. Porém, não se chega ao fundo sem abraçar a forma”¹⁴⁶.

Escrito numa língua concreta, a sua acessibilidade a povos de língua e cultura diversas requer sempre um esforço de tradução¹⁴⁷ e interpretação¹⁴⁸. E um texto antigo, se dele existem versões múltiplas, como é o caso, deve ser sempre sujeito a um trabalho de recomposição textual, orientado por regras próprias, no sentido de se apurar qual a versão mais plausível (crítica textual¹⁴⁹).

¹⁴⁵ A palavra “texto” (do latim, *textum*) significa “tecido”, “trama”. Qualquer texto é fruto de um emaranhado de filamentos (personagens, espaço, tempo, recursos expressivos e estilísticos, relações de causa e efeito, etc.) que se entretecem. À semelhança de qualquer tecido, a qualidade de um texto depende dos filamentos utilizados e da forma como a trama é urdida.

¹⁴⁶ J. T. MENDONÇA, *A leitura infinita...*, p. 279.

¹⁴⁷ Traduzir é, já de si, um verdadeiro acto de interpretação: “a interpretação não começa com a exegese, começa com a tradução, esse esforço para mudar o texto de uma língua para outra” (J. T. MENDONÇA, *A leitura infinita...*, p. 263).

¹⁴⁸ A interpretação é um processo mais amplo e complexo que a tradução, pois pressupõe admitir no texto a pluralidade de sentido: “já a doutrina talmúdica admitia quarenta e nove graus diferentes de significado para cada passagem da Torah [e] descrevia o texto como rede múltipla e não como um mundo unidimensional e plano à espera de ser descortinado” (J. T. MENDONÇA, *A leitura infinita...*, p. 24).

¹⁴⁹ “La critique textuelle vise à établir un texte tel qu’il est sorti de la plume de son auteur. Pour ce faire, il faut rassembler plusieurs manuscrits d’une même texte, en collationner les variantes, déterminer le degré de parenté entre certains manuscrits, tenter de reconstituer leurs familles et

O texto é composto de palavras, expressões e frases em que cada elemento possui identidade e se articula com os restantes elementos da frase, assunto estudado pela análise morfo-sintáctica. Possui uma orgânica própria (estrutura ou articulação do texto), em que as diferentes sequências aparecem relacionadas entre si. Está inserido num contexto literário próximo¹⁵⁰, com o qual estabelece relações de articulação e delimitação (a perícopes não está isolada do texto que a precede e segue, mas tem uma identidade própria, bem definida e, por vezes, intencionalmente vincada) e remoto (o do texto em estudo é o evangelho de Lucas e do livro dos Actos dos Apóstolos).

Sendo o principal objectivo da exegese proporcionar um mais profundo conhecimento do texto e do seu enquadramento, em ordem a uma melhor compreensão da mensagem que veicula, pretendemos, deste modo, conhecê-lo nos seus aspectos formais e partir à descoberta das suas articulações internas e externas.

1. Texto e tradução

O texto grego que apresentamos, colhido em E. Nestlé – K. Aland¹⁵¹, é fruto de um longo e acurado trabalho, levado a cabo pelos estudiosos da crítica textual, com base nos diferentes e inúmeros manuscritos que o atestam, em busca do texto supostamente original (o que saiu da pena do redactor)¹⁵².

Não entramos na discussão e explanação do trabalho filológico, com princípios e regras próprios, por se tratar de um assunto muito técnico e atendendo

établir, si possible, le *stemma codicum*, c'est-à-dire l'arbre généalogique des manuscrits et de leurs familles" (AA. Vv., *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique*, p. 28). Itálico do autor.

¹⁵⁰ Referimo-nos apenas ao contexto literário e não entramos nas questões mais amplas dos contextos geográfico, religioso, social, político e histórico. É um facto que “não são nem a história nem as religiões comparadas que explicam a Bíblia e a sua mensagem, mas o exegeta não poderia privar-se delas para esclarecer os textos. Os exegetas sempre deram muita importância àquilo a que chamam os *realia*, isto é, as realidades de todas as ordens nas quais os textos são encarnados” (R. MEYNET, *Ler a Bíblia*, pp. 41-42). Sobre o contexto, cfr. também C. REIS – A. C. M. LOPES, *o.c.*, pp. 77-78.

¹⁵¹ E. NESTLÉ – K. ALAND, *Novum Testamentum Graecae*, ed. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1995²⁷, pp. 243-244.

¹⁵² “A primeira operação da exegese científica é [...] fixar o texto, comparando os melhores manuscritos” (R. MEYNET, *Ler a Bíblia*, p. 21). Encontra-se fixado em E. NESTLÉ – K. ALAND, *o. c.*, pp. 243-244; e em B. ALAND – K. ALAND – J. KARAVODOPOULOS – C. M. MARTINI – B. M. METZGER (edited by), *The Greek New Testament*, ed. Bibelgesellschaft-United Bible Societies, Stuttgart 1994⁴. As duas edições concordam quanto ao texto fixado e contêm um aparato crítico bem elaborado.

a que esse procedimento transcende os limites da nossa investigação. Deixamos essas questões para os estudos críticos do texto e damos conta apenas dos resultados dessa investigação, fazendo algumas opções críticas.

A tradução que apresentamos é nossa e pretende ser um auxiliar para o estudo e melhor compreensão do texto. Em função disso, fizemo-la “ao pé da letra”, o mais literal possível. Em nota de rodapé, indicamos algumas das propostas de tradução de diversas versões, em língua portuguesa, por se tratar das que, entre nós, se tornaram mais conhecidas: Bíblia de Jerusalém (BJ), ed. Paulinas, São Paulo 1985; Bíblia Sagrada (BS), ed. Difusora Bíblica, Lisboa-Fátima 1998¹⁵³; e Tradução Ecuménica da Bíblia (TEB), ed. Loyola, São Paulo 1995.

1. 1. *Texto (Lc 24, 13-35)*¹⁵⁴

- 13 Καὶ ἰδοὺ δύο ἐξ αὐτῶν ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ ἦσαν πορευόμενοι εἰς κώμην ἀπέχουσαν σταδίους ἑξήκοντα ἀπὸ Ἱερουσαλήμ, ἧ ὄνομα Ἐμμαοῦς,
 14 καὶ αὐτοὶ ὠμίλουν πρὸς ἀλλήλους περὶ πάντων τῶν συμβεβηκότων τούτων.
 15 καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ὁμιλεῖν αὐτοῦς καὶ συζητεῖν καὶ αὐτὸς Ἰησοῦς ἐγγίσας συνεπορεύετο αὐτοῖς,
 16 οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἐκρατοῦντο τοῦ μὴ ἐπιγινῶναι αὐτόν.
 17 εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς· τίνες οἱ λόγοι οὗτοι οὗς ἀντιβάλλετε πρὸς ἀλλήλους περιπατοῦντες; καὶ ἐστάθησαν σκυθρωποί.
 18 ἀποκριθεὶς δὲ εἰς ὄνοματι Κλεοπᾶς εἶπεν πρὸς αὐτόν· σὺμόνος παροικεῖς Ἱερουσαλήμ καὶ οὐκ ἔγνως τὰ γενόμενα ἐν αὐτῇ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις;
 19 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,

¹⁵³ É desta edição que colhemos as citações dos textos bíblicos que usamos ao longo deste estudo. Trata-se de uma edição em português corrente que, com limitações, apresenta uma razoável qualidade.

¹⁵⁴ Para evitar a confusão entre os números dos versículos e os das notas de rodapé, optámos por indicar, no texto grego e na tradução, os versículos em posição normal e não em expoente (*superscript*), como habitualmente acontece.

- 20 ὅπως τε παρέδωκαν αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες
 ἡμῶν εἰς κρίμα θανάτου καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν.
- 21 ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν ὅτι αὐτὸς ἐστὶν ὁ μέλλων λυτροῦσ-
 θαι τὸν Ἰσραήλ· ἀλλὰ γε καὶ σὺν πᾶσιν τούτοις
 τρίτην ταύτην ἡμέραν ἄγει ἅψ' οὗ ταῦτα ἐγένετο.
- 22 ἀλλὰ καὶ γυναῖκες τινες ἐξ ἡμῶν ἐξέστησαν ἡμᾶς·
 γενόμεναι ὀρθρινὰ ἐπὶ τὸ μνημεῖον,
- 23 καὶ μὴ εὔροῦσαι τὸ σῶμα αὐτοῦ ἦλθον λέγουσαι
 καὶ ὄπτασίαν ἀγγέλων ἑωρακένας, οἱ λέγουσιν αὐτὸν ζῆν.
- 24 καὶ ἀπηλθόν τινες τῶν σὺν ἡμῖν ἐπὶ τὸ μνημεῖον
 καὶ εὔρον οὕτως καθὼς καὶ αἱ γυναῖκες εἶπον, αὐτὸν δὲ
 οὐκ εἶδον.
- 25 καὶ αὐτὸς εἶπεν πρὸς αὐτούς· ὧ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς
 τῆ καρδία τοῦ πιστεύειν ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐλάλησαν
 οἱ προφηταί·
- 26 οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν
 εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ;
- 27 καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ Μωϋσέως καὶ ἀπὸ πάντων
 τῶν προφητῶν διερμήνευσεν αὐτοῖς ἐν πάσαις
 ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ ἑαυτοῦ.
- 28 καὶ ἤγγισται εἰς τὴν κώμην οὗ ἐπορεύοντο, καὶ αὐτὸς
 προσεποιήτο πορρώτερου πορεμέθαι.
- 29 καὶ παρεβιάσαντο αὐτὸν λέγοντες· μείνον μεθ' ἡμῶν,
 ὅτι πρὸς ἐσπέραν ἐστὶν καὶ κέκλικεν ἤδη ἡ ἡμέρα.
 καὶ εἰσηλθεν τοῦ μεῖναι σὺν αὐτοῖς.
- 30 καὶ ἐγένετο ἐν τῷ κατακλιθῆναι αὐτὸν μετ' αὐτῶν
 λαβὼν τὸν ἄρτον εὐλόγησεν καὶ κλάσας ἐπέδιδου
 αὐτοῖς·
- 31 αὐτῶν δὲ διηνοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοὶ καὶ ἐπέγνωσαν
 αὐτόν· καὶ αὐτὸς ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν.
- 32 καὶ εἶπαν πρὸς ἀλλήλους· οὐχὶ ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη
 ἦν [ἐν ἡμῖν] ὡς ἐλάλει ἡμῖν ἐν τῇ ὁδῷ, ὡς διήνοιγεν
 ἡμῖν τὰς γραφάς;
- 33 Καὶ ἀναστάντες αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερου-
 σαλήμ, καὶ εὔρον ἠθροισμένους τοὺς ἕνδεκα καὶ
 τοὺς σὺν αὐτοῖς,
- 34 λέγοντας ὅτι ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι.

35 καὶ αὐτοὶ ἐξηγοῦντο τὰ ἐν τῇ ὁδῷ καὶ ὡς ἐγνώσθη
αὐτοῖς ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου.

1. 2. Tradução

- 13 E eis que dois deles, nesse mesmo dia, iam para uma aldeia que distava sessenta estádios¹⁵⁵ de Jerusalém, de nome Emaús;
14 e conversavam entre si acerca de todas estas coisas que tinham acontecido.
15 Sucedeu que, enquanto conversavam e discutiam, o próprio Jesus, aproximando-se¹⁵⁶, caminhava com eles.
16 Os seus olhos, porém, não eram capazes de o reconhecer.
17 Ele disse-lhes: “Que palavras são estas que trocaís entre vós enquanto caminhais?” E detiveram-se entristecidos¹⁵⁷.
18 Respondendo, um deles, chamado Cléofas, disse-lhe: “Tu és o único forasteiro¹⁵⁸ em Jerusalém que não soubeste das coisas nela sucedidas nestes dias?”
19 Ele disse-lhes: “Que coisas?” Eles disseram-lhe: “As coisas acerca de Jesus, o Nazareno, que foi um (homem) profeta poderoso em obras e palavras diante de Deus e de todo o povo,
20 como os sumo sacerdotes¹⁵⁹ e os nossos chefes o entregaram para um julgamento de morte¹⁶⁰ e o crucificaram.
21 Nós esperávamos que era ele o que estava para libertar¹⁶¹ Israel; mas, com todas estas coisas, este é o terceiro dia desde que elas aconteceram.
22 Algumas mulheres dos nossos¹⁶² sobressaltaram-nos¹⁶³: tendo estado de manhã cedo no sepulcro
23 e não encontrando o seu corpo, vieram dizer ter tido uma visão de anjos, os quais dizem Ele estar vivo.

¹⁵⁵ TEB: “a duas horas de viagem”; BS: “cerca de duas léguas”.

¹⁵⁶ TEB: “os alcançou”.

¹⁵⁷ BJ: “com o rosto sombrio”; TEB: “com ar sombrio”.

¹⁵⁸ TEB: “és o único homem de passagem por Jerusalém”.

¹⁵⁹ BJ: “nossos chefes dos sacerdotes”.

¹⁶⁰ BJ e TEB: “para ser condenado à morte”.

¹⁶¹ BJ: “redimir”.

¹⁶² BJ e TEB: “que são dos nossos”.

¹⁶³ BS: “nos deixaram perturbados”; BJ: “nos assustaram”.

- 24 E alguns dos que estavam connosco¹⁶⁴ foram ao sepulcro e encontraram assim como as mulheres disseram, mas não O viram”.
- 25 E Ele disse-lhes: “Ó insensatos e lentos de coração¹⁶⁵ para acreditar em todas as coisas que os profetas anunciaram!
- 26 Não tinha o Messias de sofrer estas coisas para entrar na sua glória¹⁶⁶?”
- 27 E, começando a partir de Moisés e de todos os profetas, explicou-lhes¹⁶⁷ em todas as Escrituras as coisas a respeito de si mesmo.
- 28 E aproximaram-se para a aldeia para onde caminhavam e Ele fingiu ir mais além¹⁶⁸.
- 29 Mas eles detiveram-no, dizendo: “Fica connosco, porque é tarde e o dia já declinou.”¹⁶⁹ E entrou para ficar com eles.
- 30 E sucedeu que, no reclinar-se à mesa com eles, tomando o pão, deu graças¹⁷⁰, e partindo-o, distribuía-lho.
- 31 Os seus olhos abriram-se e reconheceram-no; e Ele tornou-se invisível¹⁷¹ deles.
- 32 E disseram entre si: “Não estava a arder o nosso coração [em nós], quando Ele nos falava pelo caminho, quando nos explicava as Escrituras?”¹⁷²
- 33 E, levantando-se nessa mesma hora, voltaram para Jerusalém e encontraram reunidos os Onze e os que estavam com eles¹⁷³,
- 34 que diziam: “Na verdade, o Senhor ressuscitou e apareceu a Simão.”
- 35 E eles contavam as coisas no caminho e como Ele se lhes deu a conhecer¹⁷⁴ na fracção do pão.

¹⁶⁴ BJ: “alguns dos nossos”; TEB: “alguns dos nossos companheiros”.

¹⁶⁵ TEB: “espíritos sem inteligência, corações tardos”.

¹⁶⁶ BJ: “Não era preciso que o Cristo sofresse tudo isso e entrasse na sua glória?”

¹⁶⁷ BJ: “interpretou-lhes”.

¹⁶⁸ BJ: “simulou”; “fingiu que ia prosseguir”.

¹⁶⁹ BJ: “cai a tarde e o dia já declina”; TEB: “a tarde está caindo e o dia já começa a declinar”.

¹⁷⁰ TEB: “pronunciou a bênção”.

¹⁷¹ BJ: “ficou invisível diante deles”.

¹⁷² TEB: “quando Ele nos falava no caminho e nos explicava as Escrituras?”.

¹⁷³ TEB: “companheiros”.

¹⁷⁴ BJ e TEB: “como o haviam reconhecido”.

2. Variantes textuais (*Critica textus*)

As diferenças entre os manuscritos que apresentam o texto de Lc 24, 13-35 resumem-se, com algumas exceções, a pequenos aspectos pouco significativos, do ponto de vista da crítica textual: tempos verbais diversos; verbos diferentes, ainda que do mesmo campo semântico; duas versões distintas de uma mesma palavra¹⁷⁵; uso da forma perifrástica em vez da construção simples (a diferença de construção, contudo, não altera propriamente o significado); acrescentos ou omissões. No geral, as lições textuais são sempre testemunhadas pelo maior número de manuscritos e pelos que oferecem maior credibilidade.

As variantes que nos parecem mais relevantes encontram-se nos vv. 13.17.26.31. Porque interferem no sentido do texto e condicionam a interpretação, procedemos à sua análise com algum detalhe.

2. 1. As variantes do v. 13

a) Algumas versões (syr.s et ° D e) fazem iniciar este versículo com καὶ ἐφανερώθη δυσίβ. A crítica externa permite notar a escassez e o pouco valor das fontes, assim como a suspeita de que se trate de um acrescento posterior, pois antecipa o que o leitor é levado a concluir no decorrer do texto. Pensamos mesmo que se trata de uma harmonização com as aparições do Ressuscitado narradas pelos outros evangelistas¹⁷⁶.

No âmbito da crítica interna, registre-se que, não usando Lucas o verbo φανερώω nos relatos das aparições do Ressuscitado, não seria provável que o fizesse aqui.

b) A distância entre Jerusalém e Emaús seria de ἐξήκοντα (sessenta) ou ἑκατὸν ἐξήκοντα (cento e sessenta) estádios¹⁷⁷?

A lição textual ἐξήκοντα está presente num significativo número de testemunhos muito antigos e provenientes de todas as categorias ou famílias de textos¹⁷⁸:

¹⁷⁵ É o caso do v. 19: são numerosos os manuscritos que usam Ναζωραίου em vez de Ναζαρηνοῦ. A crítica interna não ajuda, pois Lucas usa ambas as formas (cfr. Lc 18, 38 e 4, 34, respectivamente).

¹⁷⁶ Mc 16, 12.14 usa este mesmo verbo e forma verbal (aoristo passivo) para falar da aparição do ressuscitado. Jo 21, 1 usa também o verbo φανερώω, mas no aoristo activo.

¹⁷⁷ Cada estádio equivaleria a 185 ou a 200 metros. A diferença é significativa: onze a doze mil metros, no primeiro caso, vinte e nove a trinta e dois mil, no segundo.

¹⁷⁸ Cfr. A. VACCARI, "L'Emmaüs di S. Luca. Punti sugli i", in *Antonianum*, 25 (1950), pp. 493-500.

– Maiúsculos: Π⁷⁵ (início do séc. III), A (séc. V), B (séc. IV), D (séc. V), L (séc. VIII), W (séc. V), D (séc. IX), 070 (séc. VI);

– Grande parte dos minúsculos (*f*¹, *f*¹³, 28, 33, 157, 180, 205, 565, 579, 597, 700, 892, etc.);

– Alguns manuscritos da *Vetus Latina* (it^a, aur, b, c, d, f) e da *Vulgata*; a maioria dos leccionários bizantinos; as versões siríacas^c, s, p, h e coptas^{sa}, bo; a versão etíope; Agostinho.

A lição textual ἐκατὸν ἑξήκοντα é testemunhada:

– Pelos maiúsculos (unciais): ⲛ (séc. IV), K* (séc. IX), N* (séc. VI), Π (séc. IX), 079 (séc. VI), já citados pelas edições críticas de C. Tischendorf (1872) e H. von Soden (1913). As edições mais recentes (E. Nestlé, A. Merk e K. Aland) acrescentaram o documento Θ (Koridethi, do séc. IX)¹⁷⁹.

– Por alguns minúsculos (158, 175mg, 223*, 237*, 265, 420*, 1219, 1223, 1604) e certos manuscritos da *Vulgata*, syr^{pal}, arm, geo, Jerónimo.

A crítica externa diz-nos que a primeira lição é mais testemunhada e os seus testemunhos mais credíveis¹⁸⁰. A crítica interna também a sugere como mais plausível, pois, a admitir a lição ἐκατὸν ἑξήκοντα, seria impossível conciliar num único dia todos os acontecimentos narrados em Lc 24¹⁸¹ (se é que o texto tem essa preocupação).

As razões apontadas orientam para a preferência da primeira lição textual¹⁸². Sem que a localização seja de todo importante, o texto referir-se-á a El Qubebe, uma aldeia (κώμη) a doze quilómetros de Jerusalém, e não a Nicópolis (Imwas), uma cidade (πόλις) a cerca de trinta e dois quilómetros de Jerusalém.

2. 2. Ἐστάθησαν οὐ ἔστε? (v. 17)

Algumas versões (Ac, W, Q, Y, *f*^{1,13}, 33 e outras) apresentam a forma verbal

¹⁷⁹ D. BUZY, “Emmaüs dans l’Evangile et la tradition”, in *Bible et Terre Sainte*, 36 (1961), p. 4.

¹⁸⁰ Sobre as razões desta credibilidade, cfr. A. DEGLIELMO, “Emmaüs”, in *The Catholic Biblical Quarterly*, III (1941), pp. 294-295. O autor opta pela primeira e explica porque o faz.

¹⁸¹ Esse é o argumento de A. DEGLIELMO (cfr. *Ibid.*, pp. 295-300). Porém, em nosso entender, tem muito menos valor do que o primeiro, dado que nada nos permite concluir que o texto evidencia uma lógica narrativa férrea. Não sendo uma descrição de acontecimentos, não podemos exigir ao texto que se preocupe com a lógica que conjuga as categorias da distância e do tempo.

¹⁸² A cifra 160 será uma correção feita no século III da era cristã, talvez por Orígenes (cfr. P. LAGRANGE, “Origène, la critique textuelle et la tradition topographique”, in *Revue Biblique*, IV [1895], pp. 501-524; V [1896], pp. 87-92; P. BENOIT, *o. c.*, p. 309). Para um estudo mais profundo desta questão, quer ao nível da *Crítica Textus* quer da *Arqueologia*, veja-se J.-M. GUILLAUME, *o. c.*, pp. 96-109.

ἔστε em vez de ἐστάθησαν, o que muda a perspectiva e, em parte, o sentido do texto: seria Jesus a constatar directamente a tristeza dos “dois deles” e não o narrador a dar-nos conta dela.

Trata-se de uma versão não muito credível, em virtude dos manuscritos e da lógica do texto. Não seria provável que Jesus fizesse uma constatação depois de uma pergunta. Ele espera antes uma resposta, que será dada no v. 18. Parece-nos que o termo ἐστάθησαν exprime melhor a perspectiva e observação do narrador.

2. 3. Ἠλπίζομεν ou ἐλπίζομεν? (v. 21)

Os códices S, Θ e outros apresentam o presente ἐλπίζομεν (esperamos), que não nos parece provável, pois o contexto sugere que a esperança foi continuada, mas já havia terminado. Sendo a atmosfera do texto de desalento e falta de esperança, o imperfeito ἠλπίζομεν (esperávamos) será mais adequado e razoável.

2. 4. Δόξαν ou βασιλείαν? (v. 26)

O Π⁷⁵ usa o termo βασιλείαν em vez de δόξαν. Apesar do crédito que este documento merece, os restantes empregam δόξαν. Além disso, Lucas não usa nunca o substantivo βασιλεία ou o verbo βασιλέω nas narrativas pascais (Lc 24). Ainda que a razão apontada não seja credora de força vinculativa, a crítica racional sugere-nos que a lição mais credível seja δόξαν e não βασιλείαν.

2. 5. O momento da abertura dos olhos (v. 31)

Os manuscritos D, c, e apresentam a versão λαβόντων δὲ αὐτῶν τὸν ἄρτον ἀπ’ αὐτοῦ ἠνοιήσαν οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν (“os seus olhos abriram-se quando receberam [tomaram] o pão”). Esta variante não é digna de crédito, nem pelos manuscritos em questão, nem pelo contexto, pois entraria em contradição com o v. 35 que afirma terem-no eles reconhecido “na fracção do pão”.

2. 6. Outras variantes menores

Os manuscritos D e sa^{ms} apresentam a variante ἦν ημ. κεκαλυμμένη (“obtusos” ou “pesados”), no v. 32. É verdade que projecta a atenção sobre a

referência ao coração, já efectuada no v. 25, mas não será de levar a sério, quer pela falta de credibilidade dos manuscritos que a atestam quer pela tendência de harmonização que parece estar-lhe subjacente.

O mesmo manuscrito D apresenta, no v. 34, a variante λέγοντες, colocando os “dois deles” como sujeitos da frase “na verdade, o Senhor ressuscitou...”. Por falta de credibilidade e por espelhar a tentação do mais fácil (conferir ao texto uma sequência narrativa mais lógica e melhor articulada), não parece credível. Será preferível, por isso, manter a *lectio difficilior* λέγοντας, cujo sujeito é “os Onze e os que estavam com eles”.

3. Análise morfo-sintáctica¹⁸³

13 A expressão καὶ ἰδού, que já havia aparecido no v. 4 deste mesmo capítulo, e é frequente noutras passagens do Terceiro Evangelho¹⁸⁴, assinala um novo começo e introduz uma oração principal, cujo sujeito é δύο ἕξι¹⁸⁵ αὐτῶν.

A oração destaca-se pelo uso da construção perifrástica (ἦσαν πορευόμενοι), frequente no grego *koiné*¹⁸⁶ e nos textos de Lucas¹⁸⁷. Duas orações aparecem na sua dependência: participial (ἀπέχουσαν σταδίου ἐξήκοντα ἀπὸ Ἱερουσαλήμ) e relativa (ἧ ὄνομα Ἐμμαοῦς), com omissão do verbo, ao estilo clássico.

14 Regista-se, neste versículo, o uso enfático do sujeito (αὐτοί)¹⁸⁸; o verbo no imperfeito (ὠμίλουν), sublinhando o carácter de continuidade da

¹⁸³ Este tipo de análise prende-se com as palavras no seu aspecto formal, com a função das palavras na frase e com a articulação das frases entre si. Para ela, servimo-nos, em boa parte, de C. ESEVERRI HUALDE, *El griego de San Lucas*, ed. Pampilonensia, Pamplona 1963, pp. 434-440; M. ZERWICK, *Graecitas Biblica. Novi Testamenti exemplis illustratur*, ed. Pontificio Instituto Biblico, Romae 1966, § 80; F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, ed. Paideia, Brescia 1982, § 164. Usámos ainda outros estudos de importância menor que, a seu tempo, citaremos.

¹⁸⁴ Esta expressão aparece no Evangelho de Lucas 25 vezes. A introduzir a apódoxe, trata-se de um hebraísmo de construção que traduz קָמַן (cfr. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *o. c.*, § 442, 5a, p. 442).

¹⁸⁵ O uso redundante de ἐκ e ἀπό em vez do simples genitivo partitivo não acontece no grego clássico, mas torna-se frequente no grego bíblico (cfr. M. ZERWICK, *o. c.*, § 80, pp. 27-28; F. BLASS – A. DEBRUNNER, *o. c.*, § 164, pp. 235-236).

¹⁸⁶ O adjectivo grego κοινή significa “comum”. Com ele se designa habitualmente o grego usado na versão dos Setenta e no Novo Testamento.

¹⁸⁷ Cfr. M. ZERWICK, *o. c.*, §§ 360-362, pp. 123-124; F. BLASS – A. DEBRUNNER, *o. c.*, § 353, p. 429.

¹⁸⁸ Em grego, o sujeito verbal não costuma ser expresso, dado que se subentende. Quando se usa o pronome pessoal antes do verbo, é porque se pretende dar ênfase ao sujeito.

acção; e o particípio perfeito substantivado τῶν συμβεβηκότων (do verbo συμβαίνω)¹⁸⁹, em genitivo regido pela preposição περί.

Constituído por apenas uma oração principal, não oferece particulares dificuldades, seja ao nível morfológico seja ao nível sintáctico.

15 A expressão ἐγένετο... συνεπορεύετο é uma construção hebraizante ou hebraísmo de sintaxe, presente no Evangelho e muito frequente no livro dos Actos dos Apóstolos¹⁹⁰. A construção infinitiva ἐν τῷ ὁμιλεῖν αὐτοὺς καὶ συζητεῖν, muito frequente na versão dos Setenta, ocorre por diversas vezes em Lucas e possui um claro sentido temporal¹⁹¹.

O particípio ἐγγίσας exprime uma acção anterior ou concomitante em relação ao verbo seguinte. Pelo facto de não ser imprescindível para a compreensão do texto, assume a designação de “particípio descritivo ou gráfico”¹⁹².

A oração principal é καὶ ἐγένετο... Com ela se articulam duas orações: infinitiva (ἐν τῷ ὁμιλεῖν αὐτοὺς καὶ συζητεῖν) e, entendendo o καὶ no sentido de “que” (influência hebraica), completiva (αὐτὸς Ἰησοῦς... συνεπορεύετο αὐτοῖς). Com esta se liga a oração participial (ἐγγίσας, cujo sujeito – αὐτὸς Ἰησοῦς – é partilhado com a oração principal).

16 A oração final ou consecutiva τοῦ μὴ ἐπιγινῶναι (infinito precedido de τοῦ), que também aparece no grego clássico, espelha uma das predilecções lucanas e parece possuir valor final ou consecutivo, como se fosse ὥστε μὴ, “de modo que”. Com a oração principal (οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἐκρατοῦντο) se articula uma oração final ou consecutiva (τοῦ μὴ ἐπιγινῶναι).

17 A construção do complemento indirecto do verbo λέγω com πρὸς + acusativo (εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς), quando os destinatários são pessoas, espelha um hábito muito frequente no grego helenístico¹⁹³ e parece sugerir o movimento da palavra entre o emissor e o receptor.

Por seu lado, o verbo ἀντιβάλλω é um *hapax* do Novo Testamento e a forma verbal ἐστάθησαν regista uma certa tendência do grego comum para o uso das formas passivas, com sentido activo (verbos depoentes).

Este versículo contém duas orações principais: εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς e καὶ ἐστάθησαν σκυθρωποί. Entre estas duas, aparece uma interrogativa

¹⁸⁹ Cfr. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *o. c.*, § 413, p. 500.

¹⁹⁰ Cfr. M. ZERWICK, *o. c.*, § 389, p. 132; F. BLASS – A. DEBRUNNER, *o. c.*, § 442, 4a, p. 532.

¹⁹¹ Cfr. M. ZERWICK, *o. c.*, § 387, p. 132; F. BLASS – A. DEBRUNNER, *o. c.*, § 404, 1, p. 490.

¹⁹² Cfr. M. ZERWICK, *o. c.*, § 363, p. 125.

¹⁹³ Cfr. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *o. c.*, § 239, p. 307. A expressão é uma variante também usada para falar do grego da Escritura, a par de grego *koinê* ou grego bíblico. Em concreto, “Luke tended to write εἶπεν δὲ πρὸς” (M. D. GOULDER, *o. c.*, p. 82).

directa (τίνες οἱ λόγοι οὗτοι), que articula consigo mais duas orações, sendo uma relativa (οὗς ἀντιβάλλετε πρὸς ἀλλήλους) e a outra participial (περιπατοῦντες).

18 O início do versículo testemunha o frequente uso pleonástico do participio (ἀποκριθείς... εἶπεν), de claro sabor semítico¹⁹⁴. De seguida, o adjectivo numeral εἷς assume, como muitas vezes acontece, a função de pronome indefinido e o dativo ὄνοματι é de relação¹⁹⁵.

Tal como no versículo anterior, também aqui se constrói o complemento indirecto de λέγω com πρὸς + acusativo (εἶπεν πρὸς αὐτόν). Ἱερουσαλήμ é um complemento de lugar, com a omissão da habitual preposição ἐν¹⁹⁶, procedimento frequente quando se trata de lugares conhecidos.

A conjunção coordenativa καὶ parece substituir uma partícula de subordinação (a relativa ὅς ou a consecutiva ὥστε)¹⁹⁷, talvez por influência do ἵ hebraico.

A oração principal é εἷς [...] εἶπεν πρὸς αὐτόν, enquanto a oração ὄνοματι Κλεοπᾶς (verbo εἰμί subentendido) é pospositiva. A oração seguinte (σὺ μόνος παροικεῖς Ἱερουσαλήμ) é uma interrogativa directa, na dependência da oração principal. Articulada a si, aparece uma outra frase, relativa ou consecutiva (καὶ οὐκ ἔγνωσ τὰ γενόμενα ἐν αὐτῇ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις), variação que tem a ver com o modo como se entende o καὶ.

Παροικεῖς é um participio substantivado (verbo παροικέω) e, por isso, não forma frase participial, mas é o predicativo do sujeito da frase nominal que integra.

19 O complemento indirecto é aqui construído normalmente com dativo (εἶπεν αὐτοῖς). A fórmula verbal εἶπαν atesta algo que é muito frequente no grego comum: um aoristo segundo com terminações do aoristo primeiro¹⁹⁸.

A expressão ἐν ἔργῳ (o mesmo se diga do λέγω seguinte, em que o ἐν está subentendido) atesta o uso do ἐν com sentido modal ou causal¹⁹⁹, de sabor hebraico (semitismo). Por último, o advérbio ἐναντίον é usado como preposição de genitivo.

¹⁹⁴ Cfr. M. ZERWICK, *o. c.*, § 366, pp. 125-126; F. BLASS – A. DEBRUNNER, *o. c.*, § 420, p. 509.

¹⁹⁵ Cfr. M. ZERWICK, *o. c.*, § 53, p. 19; F. BLASS – A. DEBRUNNER, *o. c.*, § 197, p. 266.

¹⁹⁶ O carácter indeclinável da palavra Ἱερουσαλήμ não permite saber o caso. Pode ser dativo ou acusativo de lugar, como acontecia no grego clássico (cfr. C. ESEVERRI Hualde, *o. c.*, p. 435, nota 18).

¹⁹⁷ Cfr. M. ZERWICK, *o. c.*, § 455 e), p. 154.

¹⁹⁸ Cfr. M. ZERWICK, *o. c.*, § 489, p. 165; F. BLASS – A. DEBRUNNER, *o. c.*, § 80, pp. 138-139.

¹⁹⁹ Cfr. M. ZERWICK, *o. c.*, §§ 119-120, p. 41; F. BLASS – A. DEBRUNNER, *o. c.*, §§ 49.195.219, pp. 56.264.291-292, respectivamente.

O versículo começa com uma oração declarativa (καὶ εἶπεν αὐτοῖς), a que se segue uma interrogativa directa (ποῖα;²⁰⁰). Continua com outra declarativa (οἱ δὲ εἶπαν αὐτῶ), seguida da principal, com verbo subentendido, como resposta à pergunta anteriormente formulada (τὰ περὶ Ἰησοῦ τοῦ Ναζαρηνοῦ). Com esta oração se articula a relativa ὅς ἐγένετο ἀνὴρ προφητῆς δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ...

20 Ligadas por καί, são duas as orações²⁰¹ que compõem este versículo: uma interrogativa indirecta com a conjunção final ὅπως a servir de advérbio de modo²⁰² (ὅπως τε παρέδωκαν²⁰³ αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες ἡμῶν εἰς κρίμα θανάτου); e uma coordenada copulativa (καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν).

21 O primeiro fenómeno literário a registar é o uso enfático do pronome pessoal ἡμεῖς²⁰⁴, com o qual pretende o autor realçar o sujeito da espera. Por outro lado, a partícula enclítica γε (ἀλλά γε καί) dá ênfase à frase e a expressão ἀφ' οὗ, que equivale a ἀπὸ τοῦ χρόνου ὅ, significa “desde o tempo em que”.

A oração principal é ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν. Seguem-se uma completiva (ὅτι αὐτὸς ἐστὶν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ) e outra coordenada adversativa (ἀλλά [...] σὺν πᾶσιν τούτοις τρίτην ταύτην ἡμέραν ἄγει ἀφ' οὗ ταῦτα ἐγένετο).

22 A expressão introdutória ἀλλά καί é usada para dar ênfase à anotação posterior²⁰⁵ e pode traduzir-se por “é verdade que”. O uso de um adjectivo (no caso, ὀρθριναί [de manhã muito cedo]), habitual no grego clássico para exprimir circunstâncias de tempo e de lugar, é frequente em Lucas, mas não deixa de ser um *hapax*, no contexto do Novo Testamento.

Duas orações compõem este versículo: apesar de parecer uma coordenada adversativa, por causa da conjunção adversativa ἀλλά, a primeira é claramente uma oração principal (ἀλλά καὶ γυναῖκές τινες ἐξ ἡμῶν ἐξέστησαν ἡμᾶς), a que se segue uma oração participial (γενόμεναι ὀρθριναί ἐπὶ τὸ μνημεῖον).

²⁰⁰ O plural neutro ποῖα explica-se pela concordância com o antecedente τὰ γενόμενα (v. 18).

²⁰¹ Estas orações estão ainda ligadas a ἔγνωσ (v. 18).

²⁰² Cfr. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *o. c.*, § 300¹, p. 383; e *Ibid.*, § 4362, p. 527: “ὅπως numa interrogativa indirecta em vez de πῶς encontra-se só em Lc 24, 20”.

²⁰³ Esta forma verbal é claramente helenística. A fórmula clássica é παρέδωσαν.

²⁰⁴ Cfr. M. ZERWICK, *o. c.*, § 198, pp. 65-66; Cfr. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *o. c.*, § 279, p. 358.

²⁰⁵ Cfr. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *o. c.*, § 448⁶, p. 546.

23 O versículo apresenta dois verbos no infinitivo (λέγουσαι e ἑωρακέ-
ναι), cujo sujeito não aparece expresso por ser o mesmo de ἦλθον, o verbo
principal.

O versículo começa com uma oração participial, na continuidade do ver-
sículo anterior (καὶ μὴ εὐροῦσαι τὸ σῶμα αὐτοῦ), a que se segue uma
oração principal muito simples (ἦλθον), intransitiva, com sujeito subentendi-
do e seguida de uma infinitiva completiva (λέγουσαι). As orações seguintes
são uma infinitiva completiva (καὶ ὄπτασίαν ἀγγέλων ἑωρακέναι), uma
outra relativa (οἱ λέγουσιν) e a última infinitiva (αὐτὸν ζῆν), regida por
λέγουσιν.

24 O uso de καθὼς como partícula comparativa é frequente no grego hele-
nístico e poucas vezes aparece em relação com οὕτως²⁰⁶, como aqui acontece.

A oração principal é καὶ ἀπῆλθόν τινες τῶν σὺν ἡμῖν ἐπὶ τὸ μνη-
μεῖον, a que se segue uma coordenada copulativa muito simples (καὶ εὔρον)
e uma outra que podemos apelidar de coordenada comparativa (οὕτως καθὼς
καὶ αἱ γυναῖκες εἶπον). O versículo termina com uma oração coordenada
adversativa, de teor negativo (αὐτὸν δὲ οὐκ εἶδον).

25 O versículo retoma dois procedimentos que já não são novos: o uso enfá-
tico do pronome (αὐτός)²⁰⁷ e o complemento indirecto com πρὸς e acusativo
(πρὸς αὐτούς)²⁰⁸. A segunda oração é introduzida com a interjeição enfática
ὦ, apresenta um dativo de relação (τῇ καρδίᾳ)²⁰⁹ e a construção τοῦ + infi-
nitivo (πιστεύειν)²¹⁰, com sentido final.

Além disso, este versículo regista o uso de ἐπί + dativo, depois do verbo
πιστεύω. Ora, “a preposição ἐπί com dativo é regida pelo verbo πιστεύω,
crer, e exprime ou o objecto da fé ou o fundamento em que a fé se apoia. E as-
sim a tradução pode ser: *oh lentos para crer em tudo quanto disseram os profetas,
ou também oh lentos para crer, depois de tudo o que os profetas disseram*”²¹¹.

O versículo em questão apresenta quatro breves orações: a primeira é prin-
cipal (καὶ αὐτὸς εἶπεν πρὸς αὐτούς); a seguinte é declarativa, com o
verbo subentendido (ὦ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ); a terceira é

²⁰⁶ *Ibid.*, § 453², p. 553.

²⁰⁷ Cfr., entre outros, o v. 15.

²⁰⁸ Cfr. vv. 17.18.

²⁰⁹ Cfr. v. 18.

²¹⁰ Cfr. v. 16.

²¹¹ C. ESEVERRI HUALDE, o. c., p. 438. Sobre o uso de πιστεύω + ἐπί + dativo, cfr. M. ZERWICK, o. c., § 126, p. 43. O uso de πιστεύω + εἰς é mais frequente no Evangelho de João.

final (τοῦ πιστεύειν ἐπὶ παῖσιν); e a última é relativa (οἷς ἐλάλησαν οἱ προφηταί).

26 São duas as orações deste versículo: uma oração interrogativa directa de teor retórico (οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν χριστὸν) e uma final ou consecutiva, conforme o sentido que se der ao καὶ inicial (καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ)²¹².

27 A morfologia e a sintaxe deste versículo não oferecem dificuldades: oração participial (καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ Μωϋσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν) e principal (διερμήνευσεν αὐτοῖς ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ ἑαυτοῦ).

28 A expressão καὶ αὐτός parece não ter sentido enfático, sendo αὐτός um simples pronome demonstrativo.

À oração principal (καὶ ἤγγισαν εἰς τὴν κόμην οὗ ἐπορεύοντο) segue-se uma coordenada copulativa (καὶ αὐτὸς προσεποιήσατο²¹³ πορρότερον πορεύεσθαι), com os verbos no aoristo, o que pretenderá sublinhar a simultaneidade das duas acções.

29 Destaca-se, neste versículo, o já conhecido uso de του' + infinitivo (τοῦ μεῖναι), com sentido temporal, e a preposição πρὸς, com igual sentido.

Depois da oração principal (καὶ παρεβιάσαντο αὐτὸν λέγοντες), o texto contém, na primeira frase, uma oração imperativa (μεῖνον μεθ' ἡμῶν) e duas causais (ὅτι πρὸς ἐσπέραν ἐστὶν e καὶ κέκλικεν ἤδη ἡ ἡμέρα), ligadas pela partícula coordenativa καί. Por último, na segunda frase, o versículo apresenta duas orações: uma principal (καὶ εἰσηλθεν) e outra final (τοῦ μεῖναι σὺν αὐτοῖς).

30 Como já havia acontecido no v. 15, o texto volta a apresentar uma construção paratáctica (καὶ ἐγένετο [...] εὐλόγησεν), típica da sintaxe semítica e frequente no Grego bíblico. Uma vez mais se usa o hebraísmo ἐν τῷ κατακλιθῆναι αὐτόν, com sentido temporal. Poder-se-á relevar o uso redundante do pronome pessoal αὐτόν, pois que o sujeito da oração infinitiva (por isso está em acusativo) é o mesmo da oração principal. O objecto de ἐπεδίδου, como o de κλάσας, está subentendido: τὸν ἄρτον.

As orações que compõem este versículo são cinco: uma oração principal (καὶ ἐγένετο εὐλόγησεν), uma temporal (ἐν τῷ κατακλιθῆναι αὐτόν) e outra participial (λαβὼν τὸν ἄρτον). Ligadas por καί, há ainda mais duas

²¹² Καὶ εἰσελθεῖν será igual a ὅστε εἰσελθεῖν com um sentido consecutivo por influência do ᾠ hebraico. "La subordinación com ὅστε tiende a desaparecer del N. T." (C. ESEVERRI HUALDE, o. c., p. 438).

²¹³ O verbo προσποιέομαι é um *hapax* do Novo Testamento.

orações: uma dependente coordenativa (ἐπεδίδου αὐτοῖς) e, em ligação com esta, uma participial (κλάσας).

31 Sem especiais dificuldades e carecendo de anotações morfológicas, este versículo é composto por uma oração principal (αὐτῶν δὲ διηνοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοί;), e por duas orações coordenadas copulativas: a primeira é καὶ ἐπέγνωσαν αὐτόν e a segunda καὶ αὐτὸς ἄφαντος²¹⁴ ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν.

32 Começamos por anotar um aoristo segundo com as terminações do aoristo primeiro (εἶπαν), um fenómeno muito frequente no grego bíblico²¹⁵.

Das quatro orações que compõem o versículo, a primeira é declarativa (καὶ εἶπαν πρὸς ἀλλήλους;), a segunda interrogativa directa (οὐχὶ ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν [ἐν ἡμῖν]) e as restantes temporais (ὥς ἐλάλει ἡμῖν ἐν τῇ ὁδῷ ε ὥς διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς).

33 Assinalamos um complemento circunstancial de tempo (αὐτῇ τῇ ὥρᾳ), em dativo, como é habitual, e um complemento circunstancial de lugar para onde, construído com εἰς + acusativo (εἰς Ἱερουσαλήμ), assim como um complemento de companhia construído com σὺν + dativo (σὺν αὐτοῖς).

Tudo começa com uma oração participial (καὶ ἀναστάντες αὐτῇ τῇ ὥρᾳ), a que se segue uma principal (ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλήμ) e duas coordenadas copulativas (καὶ εὗρον ἠθροισμένου²¹⁶ τοὺς ἔνδεκα e καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς).

34 Ao participio declarativo (λέγοντας), segue-se um ὅτι recitativo, sem tradução. O versículo é, no seu todo, composto por duas orações: a primeira é principal (ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος) e a segunda coordenada copulativa (καὶ ὥφθη Σίμωνι).

35 Registe-se o uso do verbo clássico ἐξηγέομαι, no imperfeito (ἐξηγουῖτο)²¹⁷. Composto por uma oração principal (καὶ αὐτοὶ ἐξηγοῦντο τὰ ἐν τῇ ὁδῷ), este versículo regista ainda mais duas breves orações: uma coordenada declarativa (καὶ ὥς²¹⁸ ἐγνώσθη αὐτοῖς) e outra temporal (ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου).

Numa apreciação global, pode dizer-se que o texto se reveste de alguma qualidade gramatical, regista uma apreciável riqueza morfológica e sintáctica

²¹⁴ Este adjectivo é um *hapax* do Novo Testamento.

²¹⁵ Cfr. v. 19.

²¹⁶ Este verbo é um *hapax* do Novo Testamento.

²¹⁷ É a única vez que Lucas o usa. Fora de Lucas, aparece também em Jo 1, 18 (ἐξηγήσατο).

²¹⁸ O ὥς pode ser tomado como advérbio interrogativo ou como conjunção declarativa (= que), equivalente a ὅτι, depois do verbo “dizer”. No sentido da frase, parece possuir mais o segundo que o primeiro sentido.

(a par da riqueza de conteúdo), possui elegância de construção e variedade no uso de recursos estilísticos.

4. Delimitação narrativa da perícopes

Situado entre os vv. 1-12 e 36-49, com quem mantêm relação espacial, temporal e temática, o texto de Lc 24, 13-35²¹⁹ parece não estar de todo bem inserido no contexto e constitui, pelas razões que vamos apresentar, uma unidade literária bem delimitada.

Começamos por identificar os indicadores que articulam o texto às unidades narrativas envolventes, no âmbito de Lc 24, e só depois registaremos os elementos que ajudam à respectiva delimitação. Uns e outros contribuem para que este texto possua fisionomia e identidade próprias.

4. 1. Um texto em articulação...

Uma leitura de conjunto permite concluir que a perícopes dos discípulos de Emaús continua a narrativa anterior (vv. 1-12) e prepara a seguinte (vv. 36-49). É a resposta à pergunta dos “dois homens em trajas resplandecentes”

²¹⁹ Há autores que preferem estabelecer a divisão no fim do v. 33 (cfr. R. MEYNET, *Il vangelo secondo Luca. Analisi retorica*, ed. Dehoniane, Roma 1994, p. 677). Meynet afirma mesmo que os vv. 33b a 35 fazem parte da secção seguinte, dado que aparecem aqui novos personagens e um novo lugar. Na linha de Meynet está também J.-N. ALETTI, “Luc 24, 13-33. Signes, accomplissement et temps”, in *Recherches de Sciences Religieuses* 75 (1987), pp. 305-320; IDEM, *L'arte di raccontare Gesù Cristo. La scrittura narrativa del vangelo di Luca*, ed. Queriniana, Brescia 1991, pp. 157-164, e, em tempos mais remotos (1978), B. VAN IERSEL, a. c., pp. 295-307. De facto, a análise retórica sublinha a inclusão formada pelo uso do termo “Jerusalém” (vv. 13 e 33) e apresenta-a como moldura de toda a narração e, portanto, indicador claro de delimitação textual. Além disso, levantar-se e dirigir-se para um lugar diverso “constitui uma das convenções bíblicas mais importantes para diferenciar o fim de um segmento narrativo” (R. ALTER, *L'arte della narrativa biblica*, ed. Queriniana, Brescia 1990, p. 86). Sendo importante em Lucas e Actos, quanto à estrutura e ao conteúdo, o termo “Jerusalém” não é aqui, em nosso entender, um factor de delimitação textual, pois a divisão no v. 33 não respeita o critério dos personagens e os indicadores linguísticos do v. 36, pelo que são mais os problemas que levanta do que os que resolve. A tudo isto acresce o facto de os discípulos de Emaús serem o sujeito do v. 35, o que nos permite concluir que, apesar da ruptura intencional do v. 34, os vv. 34 e 35 fazem parte desta unidade literária e preparam já a seguinte. A estas razões, dever-se-á acrescentar os factores de delimitação textual do v. 36, que, mais abaixo, indicaremos. Pelas razões expostas, a maioria dos autores defende que esta unidade termina no v. 35. Assim o sugerem também as mais importantes e modernas traduções da Bíblia (CEI, TOB, BJ), baseadas neste tipo de opção exegética. Por todas estas razões, também nós optamos por este género de divisão.

(v. 5: “Porque buscais o Vivente entre os mortos?”)²²⁰ e, ao mesmo tempo, a preparação para a aparição à comunidade (vv. 36-49). Emerge dos três textos uma continuidade que é assegurada pelos personagens, pelo espaço e pela sequência temporal e caracteriza-os a transversalidade dos procedimentos literários e temas comuns.

Nos personagens, o destaque vai para Jesus ressuscitado: está ausente do sepulcro (v. 6), faz-se companheiro de viagem (v. 15), parte o pão (vv. 29-30), torna-se invisível (v. 31) e aparece em Jerusalém (vv. 36-49). Os restantes mudam, mas pertencem ao grupo dos discípulos, como se deduz das expressões que os designam: os Onze e todos os restantes (τοῖς ἑνδεκα καὶ πᾶσιν τοῖς λοιποῖς), “dois deles” (δύο ἐξ αὐτῶν [v. 13]), “os Onze e os que estavam com eles” (τινες τῶν σὺν ἡμῖν [v. 24]).

Os lugares dos acontecimentos também variam, mas todos se situam em Jerusalém ou arredores (o sepulcro e o caminho que vai de Jerusalém a Emaús), o que não admira, visto ser Jerusalém, em todo o Terceiro Evangelho, o epicentro dos acontecimentos²²¹.

As indicações temporais “ao romper da alva” (ὄρθρου βαθέως [24, 1]); “nesse mesmo dia” (ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ [24, 13]); “é tarde e o dia já declinou” (πρὸς ἑσπέραν ἔστιν καὶ κέκλικεν ἤδη ἡ ἡμέρα [24, 29]); “nessa mesma hora” (αὐτῇ τῇ ὥρᾳ [24, 33]), situam num único dia, o “primeiro [...] da semana” (τῇ δὲ μία τῶν σαββάτων [24, 1]), todos os acontecimentos referidos.

Preferimos chamar-lhe continuidade espacial, temporal e temática porque, como teremos oportunidade de referir, as unidades literárias dos vv. 1-12, 13-35 e 36-49 registam entre si algumas incongruências, de onde podemos concluir que, apesar de tratarem do mesmo tema, registam alguma descontinuidade narrativa. Pela forma como se apresenta, tudo leva a crer que seja intencional.

Olhando para os vv. 33-35, percebemos que o narrador, mais do que separar relatos, os quis unir. Estes versículos servem de ponte que faz a transição – arte que o texto bíblico cultivava – dado que, ao introduzir os Onze, personagens da

²²⁰ Seria de esperar que as mulheres procurassem, no sepulcro, o cadáver (τὸ πτώμα) de Jesus de Nazaré. Contudo, no v. 3, refere-se explicitamente que “as mulheres não encontraram o corpo (τὸ σῶμα) do Senhor Jesus”. Sendo o termo σῶμα usado para falar de um corpo vivo, compreende-se melhor a pergunta do v. 5. De facto, se o corpo do Senhor, o que vive, não pode encontrar-se entre os mortos, onde o encontrar? O texto de Emaús apresenta-se como resposta a esta pergunta.

²²¹ A importância e centralidade de Jerusalém é um assunto a desenvolver mais adiante (ver o capítulo 2, 3. 1. deste estudo, pp. 106-114). Para já, importa ter presente que o evangelho de Lucas começa em Jerusalém (1, 5-25) e aí termina (24, 53) e nele assume importância capital o caminho de Jesus para Jerusalém (9, 51 – 19, 27[28]).

narrativa posterior, lhe prepara terreno. Por isso, falamos de textos articulados entre si ou de um texto único constituído por partes sabiamente articuladas e devidamente delimitadas.

4. 2. ... e bem delimitado

A continuidade acima referida apresenta-se como um dado inquestionável que, contudo, não obscurece o reconhecimento de que a perícopie em questão apresenta uma “acentuada independência e singularidade, quer pelo impressionante génio literário que nela transparece quer pela extensão – aparentemente desproporcional – dedicada a dois discípulos secundários, sobretudo se comparada com a breve e indirecta referência à aparição de Cristo a Pedro (24, 34)”²²².

Esta “independência e singularidade” apoia-se numa “introdução perfeitamente definida, como é característico de Lucas”²²³ e concretamente nos sinais linguístico-gramaticais, actoriais e espaço-temporais que agora apresentamos.

Dos sinais linguístico-gramaticais, destacamos a expressão “e eis que” (καὶ ἰδοῦ [v. 13]) e a inclusão²²⁴ sugerida pelas expressões “iam” (ἦσαν πορευόμενοι [v. 13]) e “no caminho” (ἐν τῇ ὁδῷ [v. 35]).

A expressão καὶ ἰδοῦ²²⁵ assume-se como sinal linguístico importante para a delimitação. Assinala um novo começo, chama a atenção do leitor para uma nova fase ou personagem da narrativa, como acontece noutros momentos do evangelho²²⁶.

No início do texto seguinte, registamos a partícula adversativa δέ (v. 36) que estabelece um contraste e uma ruptura nítida com os factos antes narrados e dá início a um novo momento narrativo, mesmo se as expressões “estas coisas” (ταῦτα) e “enquanto eles falavam” (αὐτῶν λαλούντων) fazem ligação com a temática e os personagens do versículo precedente. O começo de uma

²²² M. I. ALVES, *o. c.*, p. 200.

²²³ E. LAVERDIERE, *o. c.*, p. 185. Habitualmente, Lucas trabalha de forma cuidadosa as introduções (cfr. Lc 1, 5-7 e 5, 27-28).

²²⁴ A inclusão tem a finalidade de delimitar o texto e de indicar o seu sentido. “Peut être constituée par la reprise d’un même mot ou de plusieurs mots, par des mots synonymiques, antithétiques ou en rapport de polarité (v.g. terre et ciel). De plus, l’inclusion peut être thématique et même consister en des jeux de mots ou d’assonances” (F. Rousseau, *o. c.*, p. 68). No caso, trata-se de uma inclusão à base do tema e não de palavras, como frequentemente acontece.

²²⁵ “Καὶ ἰδοῦ belongs among the LXX semitisms whose planned profusion in the gospel, and corresponding retreat in Acts, partake of the evangelist’s linguistic techniques for recreating the mood and aura of events narrated” (R. J. DILLON, *o. c.*, p. 83).

²²⁶ Cfr. Lc 2, 25; 5, 12.18; 7, 37; 8, 41; 10, 25; 13, 11; 14, 2; 19, 2; 23, 50; 24, 4.

nova secção textual é um dos melhores indicadores do fim da secção textual anterior.

Nos sinais actoriais, importa referir que, em 24, 1-12, os personagens eram as mulheres²²⁷, os dois homens (vv. 4b e 5b-7)²²⁸, os Onze (24, 9) e Pedro (v. 12). Em 24, 13-35, os personagens mudam e passam a ser os “dois deles”²²⁹ e Jesus que assume o protagonismo. Os Onze também intervêm, mas apenas e só no v. 34.

Mencionados explicitamente pela última vez no v. 35, os “dois deles” são integrados no grupo e passam ao anonimato. Jesus, invisível desde o v. 31, aparece e assume o protagonismo nos vv. 36-53, como já o havia feito nos vv. 13-30.

Nos sinais espaço-temporais, convém ter presente que, do sepulcro (vv. 1-9.12) e de Jerusalém (vv. 10-11), a acção desloca-se para o caminho que leva a Emaús (vv. 13-27). O termo “caminho” (ὁδός) aparece apenas no v. 32, mas os verbos de movimento “iam a caminho” (v. 13: ἦσαν πορευόμενοι), “aproximou-se” e “rôd-se a caminho” (v. 15: ἐγγίσας συνεπορεύετο αὐτοῖς) pressupõem-no e exigem-no.

No v. 33, a acção passa de Emaús para Jerusalém (“voltaram [...] para Jerusalém”/ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλήμ), onde se desenvolve a acção seguinte.

A expressão temporal “ao romper da alva” (24, 1: ὄρθρου βαθέως) situa a acção no começo do “primeiro dia da semana” (24, 1: τῆ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων). A locução temporal “nesse mesmo dia” (v. 13: ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ) não precisa o momento em que tal acontece, mas, atendendo a que, entre o regresso das mulheres e o facto narrado, Pedro foi ao sepulcro (v. 12) e, ao fim da caminhada, estava a anoitecer (v. 29), a acção só pode desenvolver-se na tarde desse dia.

O locução temporal “nesse mesmo instante” (v. 33: αὐτῇ τῇ ὥρᾳ), mais do que a temporalidade, pretende realçar a imediatez da acção. Todavia, os acontecimentos pressupõem uma sequência temporal e o caminho entre Emaús e Jerusalém requeria tempo para ser percorrido. Seria já noite, portanto, quando os discípulos chegaram a Jerusalém e se encontraram com os “Onze e os que estavam com eles” (v. 33).

²²⁷ As mulheres, Maria de Magdala, Joana e Maria, mãe de Tiago (v. 10), aparecem pela primeira vez em 23, 55 e são o sujeito implícito de muitas das acções narradas em 24, 1-10.

²²⁸ A referência aos trajes resplandecentes (ἐν ἑσθῆτι ἀστραπτούσῃ) assemelha-os ao “anjo” de que (Mt 28, 5), ao “jovem [...] vestido com uma túnica branca” (Mc 16, 5) e aos “anjos vestidos de branco” de que fala João (Jo 20, 12) e os “dois deles” (Lc 24, 23).

²²⁹ O antecedente de “dois deles” aparece no v. 9: os “dois deles” pertenceriam ao grupo dos discípulos, aqui indicados com a expressão “todos os restantes”, como adiante se verá.

A delimitação entre os vv. 1-12 e 13-35 é reforçada por algumas incongruências narrativas: o v. 12 fala especificamente de Pedro e não dos discípulos; no v. 24, a expressão “alguns dos nossos” não encontra correspondência nos relatos precedentes, porque, além das mulheres, apenas Pedro havia ido ao sepulcro (v. 12)²³⁰; no v. 34, os “Onze e os que estavam com eles” afirmam com “toda a certeza” a ressurreição de Jesus e a sua aparição a Pedro. Porém, na secção anterior (vv. 1-12), dizia-se que os apóstolos não só não acreditaram no anúncio feito pelas mulheres, como julgaram “sem sentido” (λῆρος) as suas palavras. Além disso, o v. 12 diz somente que Pedro viu o sepulcro vazio, mas não refere qualquer aparição a Pedro, como aparece implicitamente mencionada no v. 34.

A transição entre os vv. 35 e 36 é feita de modo muito discreto: “enquanto eles diziam estas coisas, Jesus colocou-se no meio deles...”. O particípio (λαλούντων) sublinha a contemporaneidade da acção e tem como sujeito todos os que ali se encontravam. Os dois discípulos, que haviam assumido uma importância significativa nos vv. 32-33 e 35, quase sem se notar, desaparecem no v. 36. Porém, esta transição discreta não invalida uma incongruência, sob o aspecto narrativo, entre o v. 34 (certeza da ressurreição com base no que tinham escutado) e os vv. 37.38.41 (dúvidas acerca da ressurreição com base no que viam).

Aos sinais linguístico-gramaticais, actoriais e espaço-temporais podemos somar um dado de conteúdo: apesar da continuidade do argumento (vv. 5 e 23: Jesus está vivo), introduz-se algo de novo, a aparição do Ressuscitado. A sua “visibilidade” é apresentada de forma progressiva: o ausente (v. 6) faz-se presente, primeiro de forma velada (v. 15) e, em seguida, de modo “visível” (v. 36).

O v. 36 assinala ainda o começo de uma nova cena narrativa: Jesus aparece a destinatários diferentes (vv. 36-43: Onze e seus companheiros), num local distinto, em plena cidade de Jerusalém. O texto não havia ainda referido a manifestação explícita do Ressuscitado, o que agora faz, realçando a relação explícita entre a palavra e a corporeidade (cfr. vv. 39-43).

²³⁰ Jo 20, 3-10 é, entre os relatos da ressurreição, o único que nos dá conta de uma ida de dois (Simão Pedro e “o outro discípulo”) ao sepulcro. A “crítica das formas” sempre se questionou: teriam tido os autores do terceiro e quarto evangelhos acesso independente à mesma tradição? J. N. SANDERS, “Those whom Jesus loved (John XI.5)”, in *New Testament Studies*, 1 (1954), pp. 29-41, constata que há “conexões e correspondências entre o terceiro e o quarto evangelho” (p. 35), adianta a hipótese de uma “fonte comum” (p. 36) e sustenta que os dois evangelistas “tiveram acesso independente à tradição” (p. 39). Não é fácil, porém, encontrar as razões desta incongruência narrativa.

O facto de Lc 24, 36 se poder ligar a 24, 11, sem com isso desvirtuar a lógica narrativa, reforça ainda mais a ideia da delimitação textual.

As razões expostas permitem-nos afirmar que os vv. 13-35 constituem, sob o prisma narrativo, um texto independente, bem delimitado e individualizado no seu contexto²³¹, que Lucas aqui colocou de forma discreta e equilibrada.

5. Orgânica interna ou estrutura do relato

Quase sinónimo da antiga *dispositio*, a “estrutura designa o conjunto de relações entre os elementos constitutivos do sistema, ou seja, a rede de dependências e implicações mútuas que um elemento mantém com todos os outros. Nesta interacção dinâmica entre unidades, o todo aparece como qualitativamente distinto da soma mecânica das partes: não resulta de uma aglomeração aleatória de unidades, mas de uma integração orgânica de unidades que se diferenciam e delimitam reciprocamente, obedecendo ao princípio de invariância relacional”²³².

Não se trata de um conjunto de regras e categorias invariáveis, mas da “organização específica de cada texto narrativo”²³³ ou da “poética fundamental do texto bíblico”²³⁴. Por isso mesmo, não se trata de algo que, do exterior, se impõe ao texto, como se de coisa estranha se tratasse, mas, latente no texto, emerge dele, como sua ossatura ou travejamento. Habitualmente, não se percebe de imediato e, por isso, cabe ao leitor ou estudioso descobrir ou reconhecer o que o texto já contém. Há muito que a análise literária chegou à conclusão que nem sempre é fácil reconhecer a estrutura subjacente aos relatos.

Se este trabalho é fundamental para uma melhor e mais profunda compreensão do texto, os critérios escolhidos – aqueles que fazem emergir o que já está latente – são fundamentais e determinantes neste processo²³⁵. Requer-se,

²³¹ Será forçado, contudo, dizer que “el relato [...] no está bien inserto en el contexto” (J. J. BARTOLOMÉ, *o. c.*, p. 132). Se se trata de uma inserção redaccional, podemos até concluir o contrário: o texto está bastante bem inserido no contexto.

²³² C. REIS – A. C. M. LOPES, *o. c.*, p. 14⁶.

²³³ *Ibid.*, p. 148.

²³⁴ F. ROUSSEAU, *a. c.*, p. 67.

²³⁵ Os critérios usados são tão importantes que determinam a estrutura encontrada. Usar como critério os lugares, os diferentes tempos verbais, os actores ou sujeitos gramaticais de um relato é abrir portas a diferentes possibilidades de estruturação de um texto. Veja-se, a respeito deste texto, as diversas propostas apresentadas por A. DELZANT, *a. c.*, pp. 178-180:

para o efeito, um profundo conhecimento do texto e a consciência de que a sua intenção e orgânica colhem-se essencialmente a partir das suas articulações.

5. 1. Estruturas propostas (estado da questão)

Os estudos exegéticos sobre o relato de Emaús orientaram-se, durante muitos anos, para a proposta de dois tipos de estrutura: geográfica e concêntrica²³⁶. Os motivos da diferença prender-se-iam essencialmente com os critérios adoptados: os lugares ou a organização literária respectivamente.

Seguindo o critério geográfico, muitos dividiram o relato de Emaús em três partes, tantas quantos os lugares em que a acção se desenvolve: o caminho entre Jerusalém e Emaús (vv. 13-28), a aldeia de Emaús (vv. 29-32), Jerusalém (vv. 33-35). É verdade que a acção acontece em ambiente circular (de Jerusalém a Jerusalém), mas é hoje um dado incontornável da exegese que a geografia, não sendo assunto a que o autor confira particular relevância, não basta para a estruturação de um texto, mesmo se, em alguns casos, sempre por razões teológicas, possa assumir uma importância acrescida e vinculada.

Baseados no critério da organização literária, muitos se deliciaram a descobrir neste episódio uma estrutura concêntrica²³⁷, gizada à base de um grande quiasmo²³⁸ ou de um particular fenómeno de inclusões. Apesar de o quiasmo

-
- Segundo os lugares: vv. 13-27, vv. 28-32, vv. 33-35;
 - Segundo os tempos do relato: vv. 13-16, vv. 17-34, v. 35;
 - Segundo os sujeitos gramaticais: vv. 13-27, vv. 28-29, vv. 30-35.

²³⁶ É um modelo de organização textual muito usado pelos textos bíblicos. Consiste em colocar no centro do texto aquilo que é mais importante. Por vezes, regista-se uma correspondência circular entre as partes anteriores e posteriores à ideia central do texto. A estrutura concêntrica vigorou, durante muitos anos, como aquela que, com algumas variantes, todos reconheciam no texto. Se nos situarmos no âmbito da forma da expressão, parece não haver dúvidas de que é válida. Porém, tão ou mais importante que a forma de expressão, é para um texto o conteúdo. E neste âmbito, somos levados a admitir que a estrutura concêntrica nem sempre é a mais válida.

²³⁷ A maior parte defende que o eixo do relato é o v. 23b ("dizem que Ele vive"), mas outros entendem ser a ceia (vv. 28-30) o centro: "Al centro, vi è il momento della cena (28-30), preceduto da un colloquio che ha inizio con una domanda di Gesù (17) e si conclude con la sua risposta istruttiva (25-27). I vv. 21b-24 funge da collegamento con i vv. 1-12, benché 'alcuni' del v. 24 non corrisponda esattamente al v. 12" (E. SCHWEISER, *Il Vangelo secondo Luca*, ed. Paideia, Brescia 2000, p. 347).

²³⁸ A estrutura quiástica ocupa um lugar de destaque no NT, como o demonstrou N. W. LUND, *Chiasmus in the New Testament. A Study in the Form and Function of Chiasmic Structures*, ed. Hendrickson, Peabody [Massachusetts], 1992. É verdade que há, em Lc 24, 13-35, um conjunto de correspondências textuais e temáticas (paralelas e antitéticas) que levaram muitos autores, não sem forçar os textos, a estabelecer uma estrutura de inclusão ou construção de tipo quiástico (cfr. M.-É. BOISMARD, *o. c.*, p. 447; X. LÉON-DUFOUR, *o. c.*, pp. 219; SOEUR JEANNE D'ARC, *o. c.*, pp. 32-48; IDEM, "Un grand jeu d'inclusions...", pp. 62-76; R. MEYNET, "Comment établir

ser notório, percebe-se que, aqui e ali, os seus defensores forçam um pouco o texto para realçar as correspondências que lhe são próprias, procedimento que nem sempre é possível. Constata-se ainda que o quiasmo parece extravasar os limites dos vv. 13-35 para se estender a todo o capítulo 24.

São estas razões mais que suficientes para nos parecer que a estrutura concêntrica não é a que emerge deste relato²³⁹. Parece-nos antes que o texto privilegia uma organização temático-narrativa que confere ao relato uma dinâmica própria e o conduz muito para além do caminho e da cidade de Jerusalém, onde as estruturas tradicionais tendiam a aprisioná-lo.

Mesmo assim, não deixamos de reconhecer a importância dos estudos que gizaram as estruturas geográfica e concêntrica porque, além de terem feito a sua época, foram de particular importância para o caminho exegético já percorrido e a percorrer.

5. 2. *Propostas de estrutura*

A análise literária já há muito chegou à conclusão de que os relatos possuem, por vezes, uma organização maleável, que permite admitir a possibilidade de mais do que uma estrutura. Parece-nos que Lc 24, 13-35 se inscreve nesta possibilidade e, por isso, adiantamos duas propostas, acompanhadas de alguns comentários, por ambas nos parecerem possíveis e razoáveis. Pela sua proximidade, iluminam-se e completam-se.

A primeira (estrutura dramática), mais clássica, obedece àquele que é considerado o esquema comum de todos os relatos ou narrativas. A segunda (estrutura temático-narrativa), mais recente, tem muito a ver com as aportações da análise narrativa que usamos como metodologia do nosso trabalho.

Estabelecidos os limites do texto (delimitação textual), passamos agora ao modo como a narrativa articula as suas partes ou as partes se articulam no todo da narrativa.

un chiasme...”, pp. 233-249); F. ROUSSEAU, *o. c.*, pp. 67-79 (o autor fala de oito inclusões consecutivas, tendo como tema central a morte e a ressurreição de Cristo). À parte os exageros, é evidente que “alla partenza dei due discepoli (13 s.), alla comparsa di Gesù (15) e alla loro incapacità di riconoscerlo (16) corrispondo in successione inversa il riconoscimento (31a), la scomparsa di Gesù (31b) e il loro ritorno (33-35)” (E. SCHWEISER, *o. c.*, p. 347).

²³⁹ Há quem fale mesmo em “insuficiencia de las lecturas llamadas ‘quíásticas’ y de la construcción concéntrica del texto [...]. Es un error proponer como centro del episodio de Emaús la frase del ángel ‘está vivo’, relatada una primera vez por las mujeres y citada ahora por los discípulos. En efecto, hasta entonces Jesús no ha sido reconocido y apenas toma la palabra sino para dos breves preguntas (vv. 17 y 19)” (P. MOITEL, *o. c.*, p. 19).

5. 2. 1. Estrutura dramática

Se lermos Lc 24, 13-35 como uma trama de resolução, não será difícil nem forçado reconhecer aí um relato dramático²⁴⁰, em que a *μετάβασις* (transformação) faz a transição entre a *δέησις* (necessidade) e a *λύσις* (solução da dificuldade). A primeira remete para todos os momentos da acção que precedem a transformação, ou seja, para tudo o que se passou no caminho. A segunda comporta tudo o que acontece depois da *μετάβασις*, isto é, a fracção do pão e o reconhecimento²⁴¹.

Os sujeitos passam de um estado (*situação inicial*) a outro (*situação final*), mediante uma *acção transformadora* (*ἀνοργνώρισις*) que é provocada (*nó*) e aplicada (*desenlace*). Segundo P. Larivaille, este é o esquema que preside a todos os relatos²⁴².

Tendo a acção transformadora como centro, as etapas da trama apresentam, no geral, uma correspondência simétrica. No caso, a simetria traduz-se num paralelismo antitético (A – B – C – B' – A'), em estrutura quiástica, como se pode ver na tabela.

A. <i>Situação inicial ou exposição</i>	– vv. 13-16
B. <i>Nó</i>	– vv. 17-27
C. <i>Acção transformadora</i>	– vv. 28-30
B'. <i>Desenlace</i>	– vv. 31-32
A'. <i>Situação final</i>	– vv. 33-35

Sem entrar em muitos detalhes, propomo-nos apresentar cada uma das partes e os laços que se estabelecem entre elas, para concluir que o narrador enumerou e articulou os factos na sua sucessão temporal, como transparece da narrativa. É esta articulação que permite confirmar uma evidência dos relatos

²⁴⁰ “Il paraît important de se rendre compte que nous avons affaire à un récit dramatique. Au début de cette histoire, les deu disciples ignorent l’identité de leur compagnon de route, mais le lecteur, lui, en a été informé, et c’est grâce à cette information que le récit prend pour lui une intensité poignante et provoque en lui une tension de plus en plus forte jusqu’au paroxysme du moment où se produira la reconnaissance, après laquelle l’histoire pourra s’achever très rapidement” (J. DUPONT, “Les disciples d’Emmaüs”, p. 186). Neste artigo, J. Dupont apresenta os exegetas que defendem o carácter dramático do relato, o modelo dramático segundo Aristóteles e as etapas do reconhecimento (pp. 185-193).

²⁴¹ Para aprofundamento dos conceitos e das dinâmicas em causa, cfr. ARISTÓTELES, *Poética*, ed. Fundação Caloute Gulbenkian, Lisboa 2004.

²⁴² Cfr. P. LARIVAILLE, “L’analyse (morpho)logique du récit”, in *Poétique* 19 (1974), pp. 368-388.

e dos respectivos estudos narrativos: a ordem das partes não é arbitrária e nada é referido ou silenciado por acaso.

5. 2. 1. 1. *Situação inicial ou exposição (vv. 13-16)*

Nos vv. 13-16, introdução a todo o relato, Lucas situa e enquadra os acontecimentos²⁴³. A forma como os apresenta regista duas notas essenciais: “proporciona ao leitor os elementos de informação necessários para compreender a situação que o relato vai modificar”²⁴⁴; “a informação contida na exposição serve com frequência para enfatizar determinados aspectos da narração ou sugerir significados implícitos”²⁴⁵.

A retenção das informações (*paralipse*) que caracteriza a exposição inicial²⁴⁶ não a impede de cumprir adequadamente a sua missão: articular a narrativa com os acontecimentos anteriores e enquadrar os posteriores.

5. 2. 1. 2. *Nó*²⁴⁷ (vv. 17-27)

A ligação entre a situação inicial ou exposição e o nó é feita, do ponto de vista literário, pelos vv. 14-15 e 17-18. Há neles algumas expressões que se apelam mutuamente e que, na tabela, registamos:

²⁴³ A exposição “sirve de introducción a la acción relatada en la narración, nos aporta circunstancias, nos presenta a los personajes, nos informa de sus nombres, rasgos, apariencia física, condiciones de vida y de las relaciones entre ellos, y también nos ofrece otros detalles para entender la historia” (Sh. BAR-EFRAT, *o. c.*, pp. 140-141). A narrativa bíblica, por regra, apresenta apenas alguns destes aspectos. Por vezes, no decurso da narração, o narrador ou os personagens revelam alguma da informação que, noutros casos, aparece concentrada no começo do relato. No caso de Lc 24, 13-35, isso acontece de forma mais notória na revelação do nome de um dos dois, Cléofas, que só aparece no v. 18, e também na informação relativa à expectativa dos dois acerca de Jesus: “nós esperávamos” (v. 21).

²⁴⁴ D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *o. c.*, p. 72.

²⁴⁵ Sh. BAR-EFRAT, *o. c.*, p. 148.

²⁴⁶ A escassez tem mais a ver com os personagens, que vão ser definidos sobretudo pelo que (não) dizem e fazem, do que com o lugar de destino. De facto, na aparente ausência de informações, o v. 15 apresenta diversos dados sobre Emaús. Dessa povoação se diz, pela ordem em que as enumeramos, três coisas muito concretas, pretendendo provocar o efeito do real: 1) é uma aldeia (κώμη); 2) dista sessenta estádios de Jerusalém (ἀπέχουσαν σταδίους ἑξήκοντα ἀπὸ Ἱερουσαλήμ); o seu nome é Emaús (ἡ ὄνομα Ἐμμαοῦς). De Jesus, apenas refere que se aproximou e pôs-se com eles a caminho, enquanto, dos dois que para lá caminham, o texto refere apenas que iam a caminho e que os seus olhos estavam impedidos de reconhecer Jesus, aspecto relevante no desenvolvimento da narrativa.

²⁴⁷ O problema em questão aparece aqui enunciado e essa é a razão pela qual se fala de nó. O texto reclama uma solução para o problema apresentado.

– v. 14: ὁμίλουν πρὸς ἀλλήλους (“conversavam entre si”) – v. 15: ἐν τῷ ὁμιλεῖν αὐτοὺς καὶ συζητεῖν (“enquanto conversavam e discutiam”)	v. 17: οἱ λόγοι οὗτοι οὕς ἀντιβάλλε τε πρὸς ἀλλήλους (“estas palavras que trocais entre vós”)
– v. 14: πάντων τῶν συμβεβηκότων τούτων (“tudo o que aconteceu”)	– v. 18: τὰ γενόμενα ἐν αὐτῇ ἐν ταῖς ἡμέραις (“o que lá se passou nestes dias”)

O facto de a exposição e o nó remeterem para os mesmos acontecimentos confere à narrativa uma articulação forte e vincada. Parece sugerir que cabe a Jesus Ressuscitado dar uma solução ao problema, primeiro, pela via explicativa (a explicação das Escrituras [vv. 25-27]) e depois pela dos sinais (a menção se seguir adiante e a fracção do pão [vv. 28-30]).

5. 2. 1. 3. Acção transformadora (vv. 28-30)

Eis-nos chegados ao centro da trama de resolução: a movimentação em *crescendo* atinge o ponto máximo (ἀναγνώρισις). A densidade e velocidade narrativas preparam, de forma acelerada e próxima, o desenlace e a situação final que estão mesmo para acontecer.

Tendo já dito o que era necessário e imperioso que dissesse, Jesus remete-se agora ao silêncio, passa à simulação (v. 28) e à acção (vv. 29c-30). De facto, se no diálogo anterior o dizer esteve em primeiro plano, neste momento torna-se reduzido e aparece sempre na boca dos discípulos, nunca na de Jesus²⁴⁸. Os discípulos tomam a palavra (v. 29b) para fazer um pedido que vai, em boa medida, abrir portas à alteração do curso dos acontecimentos.

As dificuldades antes anunciadas são entretanto vencidas. Os clássicos designam este momento com a palavra grega ἀναγνώρισις (reconhecimento) e a moderna análise narrativa usa a expressão inglesa *turning point* ou a francesa *tournant du récit*. Todas elas se referem ao clímax ou ponto de viragem da sequência narrativa: a tristeza cede o espaço à alegria; o medo à caminhada desatenta; a conversa a dois ao anúncio comunitário; a deserção à (re)inserção

²⁴⁸ “Le récit tend à son achèvement. La proximité du terme spatial (village) et temporel (le soir vient) tend à indiquer également l’achèvement de la parole: leurs paroles ultimes prononcées par Jésus (v. 27) peuvent suffire. Jésus s’éloigne donc, comme si tout avait été dit” (S. REYMOND, “Une histoire sans fin: les pèlerins d’Emmaüs [Luc 24, 13-35]”, in D. MARGUERAT [sous la direction de], *Quand la Bible se raconte*, ed. Cerf, Paris 2003, p. 131).

na comunidade; o não reconhecimento ao reconhecimento; a visibilidade à invisibilidade.

Se é certo que estes três versículos possuem o estatuto de acção transformadora²⁴⁹, não deixa de ser verdade que a transformação já havia começado antes, no processo da interpretação actualizadora das Escrituras, como adiante os próprios discípulos vão reconhecer (v. 32). Por outros termos, a transformação é aqui definitivamente operada e constatada, mas já vinha sendo anteriormente preparada.

5. 2. 1. 4. *Desenlace (vv. 31-32)*

O v. 31a assinala o desenlace: “os seus olhos abriram-se e reconheceram-no”. Eis a resolução do problema anunciado no v. 16, o que confere ao v. 31 o estatuto de “primeira conclusão do relato”²⁵⁰. Porém, a história continua com a temática da invisibilidade (v. 31b) e a resolução apenas se assume como definitiva no v. 35. Desta vez, são os discípulos que a apresentam com algumas diferenças e em moldes narrativos: “eles *contaram* o que lhes tinha acontecido pelo caminho e como Jesus se lhes dera a conhecer, ao partir o pão” (v. 35).

Porque o desenlace é fundamental no processo da resolução e conseqüente compreensão, M. I. Alves conclui, sem dificuldade, que “o reconhecimento [...] constitui claramente o conceito-chave para a interpretação da narrativa”²⁵¹.

5. 2. 1. 5. *Situação final (vv. 33-35)*

A ligação destes versículos com os anteriores e com a perícope, na sua globalidade, é operada pelos discípulos (são eles o sujeito da maior parte dos verbos usados) e pelo v. 35, que resume Lc 24, 13-32: a frase “o que lhes tinha acontecido pelo caminho” (v. 35a) evoca a primeira parte (vv. 13-27) e o

²⁴⁹ Sendo um momento importante do enredo narrativo, não é imperioso que a acção transformadora seja muito desenvolvida nem sequer o momento mais desenvolvido do relato. Além disso, não se impõe que se situe no centro físico do mesmo (“El carácter decisivo de la acción transformadora no quiere decir que el narrador la sitúe en el centro de su relato, ni que sea a ella a la que se dedique necesariamente la descripción más larga” [D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, o. c., p. 76]). Lc 24, 13-35 é um exemplo de trama narrativa onde a acção transformadora é mais evocada que descrita. Porém, é dito o essencial ou, no mínimo, tudo o que é essencial ao relato, segundo a estratégia habitual da economia narrativa (não dizer mais nem menos do que o necessário).

²⁵⁰ A expressão pertence a S. REYMOND, o. c., p. 125.

²⁵¹ M. I. ALVES, o. c., p. 210.

enunciado “como Jesus se lhes dera a conhecer, ao partir o pão” (v. 35b) evoca a segunda (vv. 28-32).

O movimento de conjunção, o querigma apostólico (v. 34) e a narrativa dos acontecimentos (v. 35) são os temas desta parte final, os objectivos para onde tende a narrativa, desde o início. Eles são as consequências naturais e previsíveis da resolução do problema.

5. 2. 2. *Estrutura temático-narrativa*

Lendo Lc 24, 13-35 como uma trama de revelação, as traves que estruturam o texto serão essencialmente de ordem temático-narrativa (as ideias fundamentais e sua articulação). É verdade que, neste assunto, não seremos pioneiros, em virtude de anteriores propostas nesse sentido. J. Gilman, por exemplo, sugere que o texto está articulado em duas partes, à volta da temática da dijunção (vv. 13-27) e da conjunção ou comunhão restabelecida (vv. 28-35)²⁵². Tal articulação permitiria uma subdivisão ulterior, de que resultaria uma estrutura em quatro partes: o encontro (vv. 13-16); a conversação no caminho (vv. 17-27); a refeição de Emaús (vv. 28-32); o regresso a Jerusalém (vv. 33-35). O suporte literário desta estrutura seria o paralelismo invertido entre os vv. 13-16 (jornada de Emaús) e os vv. 33-35 (regresso a Jerusalém)²⁵³.

Aceitamos quase integralmente esta estrutura – a única dúvida prende-se com os vv. 31 e 32 –, ainda que a designação de cada uma das partes obedeça ao critério temático, na sua articulação narrativa. Seguindo este critério, apresentamos os que nos parecem ser os quatro momentos ou tempos essenciais da narrativa de Emaús²⁵⁴.

5. 2. 2. 1. *O tempo da procura (vv. 13-16)*

O relato começa com uma introdução semelhante à de diversos outros relatos: “situa o acontecimento no tempo e no espaço, apresenta os dois discípulos

²⁵² Também os que leram o texto em perspectiva eucarística, com frequência o reduziram a dois momentos: o da palavra e o do pão. A resposta à insuficiência deste tipo de leitura e estruturação emerge do próprio texto que dá relevo ao encontro no caminho e ao regresso dos “dois deles” a Jerusalém, a fim de partilhar com os Onze a experiência que tinham acabado de viver.

²⁵³ Cfr. J. GILMANN, *o. c.*, pp. 180-181. Muito semelhante se apresenta a proposta de P. Moitel: cena 1 (vv. 13-14), cena 2 (vv. 15-29), cena 3 (vv. 30-32) e cena 4 (vv. 33-35) (cfr. P. MOITEL, *o. c.*, pp. 18-20). O autor diz mesmo que “la escena 3 (vv. 30-32) es el centro del acto II, y así el núcleo del acto de cualificación del héroe” (p. 19).

²⁵⁴ Cfr. S. REYMOND, *a. c.*, pp. 123-141.

e Jesus, que se une a eles enquanto discutem no caminho de Emaús, e coloca o principal problema do relato, a saber, que algo impedia os discípulos de reconhecer Jesus (24, 13-16)”²⁵⁵.

Numa introdução focalizadora, o narrador “arrasta os leitores [...] para dentro da cena narrada, como um *zoom-in*, um grande plano elaborado por uma câmara de cinema”²⁵⁶. O leitor fica assim não só convidado a prestar toda a atenção ao que vai acontecer como a tomar parte no desenvolvimento dos acontecimentos.

A articulação interna destes versículos é assegurada pela temática do caminho a percorrer (vv. 13.35) e da conversa em curso entre os “dois deles” (vv. 14.15), os aspectos estruturais e temáticos mais significativos deste começo de relato.

No caminho entre Jerusalém e Emaús, os discípulos conversam e interrogam-se acerca do que aconteceu (o verbo usado é *συζητέω*, “procurar em conjunto” [v. 15]). Apesar de verem quem caminhava com eles, não o reconheciam e, por isso, não procuravam Jesus que, segundo eles, tinha morrido na cruz e se remetera ao silêncio do sepulcro. Procuravam antes ver ou encontrar algum sentido – se é que ele poderia existir! – para a inexplicabilidade dos acontecimentos recentes.

5. 2. 2. 2. O tempo do diálogo (vv. 17-27)

A questão formulada por Jesus (v. 17) suscita o diálogo e introduz um novo momento na narrativa: uma paragem (*ἑστάθησαν*) para a memória dos acontecimentos e a reflexão²⁵⁷. A discussão (*ἀντιβάλλετε*) a dois cede lugar ao diálogo a três e a um discurso dos discípulos (vv. 19-24²⁵⁸) que encontra o seu

²⁵⁵ E. LAVERDIERE, o. c., p. 185. A ligação com a narrativa anterior é efectuada, como já vimos, pela expressão *καὶ ἰδοὺ*, uma das muitas formas de conexão. Se, por vezes, as narrativas não apresentam qualquer ligação entre si, quando isso acontece, a finalidade é sugerir um tipo de associação mais fundamental e próxima (cfr. Sh. BAR-EFRAT, o. c., p. 168).

²⁵⁶ W. S. KURZ, *Reading Luke-Acts. Dynamics of Biblical Narratives*, ed. Westminster – John Knox Press, Louisville (Kentucky) 1993, p. 62.

²⁵⁷ Os acontecimentos a que se faz alusão não são novos e o narrador já tinha dado conta deles no texto anterior (vv. 1-12), ainda que de forma implícita.

²⁵⁸ Atendendo ao conteúdo, o discurso dos discípulos pode dividir-se em duas partes:
– vv. 19-21: relato do vivido/ministério e morte de Jesus, numa alternância entre registos positivos (vv. 19.21a) e negativos (vv. 20b e 21b);
– vv. 22-24: menção de outros relatos/a ida ao túmulo três dias depois da morte, onde também se alterna um registo positivo (vv. 22-23) com um negativo (v. 24). Como adiante veremos, a passagem dos aspectos positivos aos negativos realça a passagem da esperança à decepção. Sobre o assunto, cfr. J.-N. ALETTI, “Luc 24, 13-33. Signes, accomplissement et temps”, pp. 306-307.

complemento na pergunta retórica (v. 26) e no posterior discurso de Jesus (v. 27), do qual se omite quer os conteúdos quer a forma²⁵⁹. Surge então um relato no interior do próprio relato, de tipo especular e em jeito de síntese, frequente nas narrativas e designado pela expressão francesa *myse-en-abîme*.

No plano literário, o estilo dialógico²⁶⁰-discursivo que caracteriza esta secção confere-lhe uma identidade própria que a distingue claramente de quanto se apresenta imediatamente antes e depois.

Na plano dos conteúdos, a recordação ou memória é o *leitmotiv* que, percorrendo todos estes versículos, estabelece a ligação entre eles: o v. 17 recorda as palavras dos “dois deles”; os vv. 19b-21 lembram a vida de Jesus até à sua crucifixão; os vv. 22-24 reportam-se aos acontecimentos daquele mesmo dia; os vv. 25-27 evocam quanto as Escrituras diziam acerca do Messias e sugerem a adequação entre o que está escrito e o que o Messias acabara de viver (profecia-realização²⁶¹); os vv. 19b-21 constituem uma síntese ou analepse de boa parte do evangelho de Lucas, ao passo que os vv. 22-24 reassumem quanto Lucas havia contado antes sobre a aparição dos homens vestidos de branco às mulheres e sobre a ida de Pedro ao túmulo (vv. 1-12); por fim, os vv. 25-27 fazem a ponte entre os acontecimentos e as Escrituras, aspecto fundamental no processo da credibilização deste tipo de Messias.

5. 2. 2. 3. O tempo dos gestos (vv. 28-31)

A ligação entre esta e a parte anterior do relato não se fundamenta em motivos linguísticos, mas na referência à aldeia (κώμη), meta da caminhada dos discípulos (v. 28), e talvez num jogo de ideias subjacente ao texto: o companheiro de viagem, que ia muito à frente na interpretação das Escrituras, transpõe para uma dimensão espacial (ao fazer menção de seguir adiante) a que

²⁵⁹ Os vv. 19-23 e 26-27 apresentam-se como sumários cristãos de natureza confessional e litúrgica. A profissão e a celebração da fé serão certamente o seu *Sitz im Leben*.

²⁶⁰ Sh. BAR-EFRAT, *o. c.*, p. 121, chama-lhe duólogo, palavra que designa um diálogo de dois (no caso, há três personagens, mas apenas dois interlocutores: Jesus, por um lado; os “dois deles”, por outro). As conversações mais ou menos prolongadas são uma das características do Terceiro Evangelho e marcam presença em alguns dos seus textos mais significativos (cfr. 1, 26-38; 4, 1-13; 7, 36-50; 10, 38-42; 15, 11-32; 16, 19-31; 18, 18-27; 19, 1-10).

²⁶¹ Adiante, veremos que não se trata de uma simples realização do que fora anunciado, como se a função ou missão de Jesus fosse somente cumprir um programa pré-anunciado. É, em nosso entender, muito mais do que isso: a realização das profecias pressupõe a sua plenificação na vida e obra de Jesus, o que nos permite falar de um *magis* de Jesus em relação às profecias: realizam-se nele, mas, dado que ele as supera, trata-se de uma realização de superação.

há-de ser a atitude dos crentes no processo da fé, da interpretação das Escrituras e da vivência eclesial: sempre mais à frente.

Ao convite dos discípulos, Jesus entra para ficar (v. 29). O diálogo dá lugar aos gestos (vv. 30-31). Os discípulos ainda ignoram a identidade do hóspede, mas formaram já com ele uma comunidade a três, pois o companheiro de viagem falou das Escrituras e entrou para ficar com eles e partilhar a refeição (vv. 29c e 30). Ao assinalar o reconhecimento e a invisibilidade de Jesus, o v. 31 não sufraga a sua ausência, mas dá corpo à possibilidade da sua presença.

5. 2. 2. 4. O tempo da memória e da narração (vv. 32-35)

Os discípulos ficam sós e de novo se questionam (v. 32) para fazer memória dos acontecimentos. A memória faz ver e ajuda a reconhecer! Sentem, por isso, a necessidade de regressar a Jerusalém e à sua comunidade de origem e referência (v. 33), primeira testemunha da ressurreição de Jesus (v. 34), a fim de anunciar e narrar (v. 35).

Esta parte do relato continua com o habitual particípio ἀναστάς que traduz prontidão e vivacidade (cfr. 1, 39; 4, 39)²⁶². A resolução e fecho de todo o relato são operadas pelo regresso a casa, tão frequente em Lucas (cfr. 1, 23.56; 2, 20.39.51; 24, 12.33.52), aqui assinalado pela forma verbal ὑπέστρεψαν.

Para concluir, o percurso Jerusalém-Emaús-Jerusalém regista um alargamento progressivo e a dois níveis: da conversa ou discussão com dois protagonistas ao testemunho eclesial em que, a seu modo e na sua ordem, todos são protagonistas; da visão redutora dos acontecimentos à leitura cada vez mais ampla e ao testemunho mais alargado, aprofundado e esclarecido.

Independentemente da proposta de estrutura por que se opte, impõe-se concluir que “o relato da aparição de Cristo ressuscitado aos discípulos de Emaús forma um todo muito bem estruturado”²⁶³, é “uma composição unitária e coerente”²⁶⁴ ao serviço de um objectivo fundamental: afirmar narrativamente a fé na ressurreição de Jesus e nela alicerçar e forjar a identidade cristã.

²⁶² Cfr. M. D. GOULDER, *o. c.*, pp. 92-93.

²⁶³ M.-E. BOISMARD, *o. c.*, p. 447.

²⁶⁴ R. FABRIS, “O evangelho de Lucas”, in R. FABRIS – B. MAGGIONI, *Os Evangelhos, II*, ed. Loyola, São Paulo 1998³, p. 238.

6. Lc 24, 13-35 é um relato especular e aberto?

Será que em Lc 24, 13-35 se espelha o Terceiro Evangelho e se esboça o livro dos Actos dos Apóstolos? Formulando a questão de outro modo: não será o texto de Emaús um relato especular e aberto? No entender de muitos, é o resumo do evangelho de Lucas²⁶⁵ e o centro de Lc 24 que, por sua vez, assume o estatuto de capítulo central e articulador das duas obras: evangelho e Actos²⁶⁶. De facto, em posição charneira, parece assumir entre elas a função de relato de transição (ou texto-ponte). E a ser verdade, sai reforçada a sua relevância estrutural, literária e teológica, no contexto da globalidade da obra de Lucas²⁶⁷.

Lc 24, 13-35 não será um relato aberto apenas no sentido em que o são todos os textos – permitindo uma grande variedade de leituras –, mas sobretudo porque, retomando o evangelho nas suas linhas e temas essenciais, se projecta para além de si mesmo, fazendo a ponte literária e teológica com o livro dos Actos dos Apóstolos. E assim se consolida a convicção de que, entre as muitas mestrias de Lucas, figurará também esta, de pendor literário e teológico, a de estabelecer pontes entre diferentes relatos e obras.

A unidade de linguagem, estilo e teologia leva-nos, desde já, a concluir que as duas obras apresentam muito em comum²⁶⁸ e formam um todo orgânico muito consistente, de que Lc 24 seria o eixo articulador. A. Rodríguez Carmo-na chama-lhe mesmo “o conjunto qualitativamente mais importante e mais

²⁶⁵ “Le récit des disciples d’Emmaüs est une anaphore de l’Evangile de Luc. Mais ce dernier est lui-même une anaphore de ce qu’ont dit les prophètes” (A. DELZANT, *a. c.*, p. 183). “L’episodio detto dei discepoli di Emmaus, ricapitola tutto Lc, seguendo in questo le regole della retorica di allora” (J.-N. ALETTI, *Il racconto come Teologia. Studio narrativo dello Terzo Vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli*, ed. Dehoniane, Roma 1996, pp. 168). Nas pp. 168-170, o autor fundamenta a ideia que desenvolve em ID., *L’arte di raccontare Gesù Cristo*, pp. 151-169. Muitos outros autores comungam desta ideia. Da nossa parte, não pretendemos apresentar a sua fundamentação, mas apenas constatá-la.

²⁶⁶ Cfr. J. GILLMAN, *a. c.*, p. 165. “Literary conclusion and [...] theological climax”, assim lhe chama P. SCHUBERT, *a. c.*, p. 166. Adiante, o autor reafirma a ideia: “from Luke’s theological point of view the stories of the empty tomb, of the Emmaus and Jerusalem appearances, because of their climactic significance (both literary and theological) were especially effective as settings for his proof-from-prophecy theology” (p. 176).

²⁶⁷ François Bovon afirma-o em relação a todo o capítulo 24 (cfr. *El Evangelio según San Lucas, IV*, p. 588).

²⁶⁸ Um dos melhores estudos sobre o assunto é R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation, I. The Gospel according to Luke, II. The Acts of the Apostles*, ed. Fortress Press, Philadelphia 1986.

complexo de todo o NT [...], a empresa literária mais ambiciosa do cristianismo primitivo”²⁶⁹.

Para já, situamos o texto de Emaús no seu contexto imediato (Lc 24) e remoto (Lucas – Actos), assinalando as muitas correspondências lexicais e temáticas entre os textos e procurando fundamentar quanto temos vindo a afirmar.

6. 1. Lc 24, 13-35 em contexto imediato (Lc 24)²⁷⁰

O texto de Emaús faz parte de um “tríptico harmonioso”²⁷¹ sobre a Ressurreição, inteiramente consagrado aos acontecimentos do dia de Páscoa, o capítulo 24. Do ponto de vista estrutural, este capítulo regista a particularidade de cada uma das suas sequências narrativas (vv. 1-12; vv. 13-35; vv. 36-53) ser composta por dois segmentos:

²⁶⁹ A. RODRÍGUEZ CARMONA, “La obra de Lucas (Lc-Hch)”, in R. AGUIRRE MONASTERIO – A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, ed. Verbo Divino, Estella 1998³, pp. 281-282. A articulação entre os dois livros encontra, do ponto de vista literário, um suporte nítido em Lc 24, 44-53 e Act 1, 4-11 (As expressões comuns são: “Jerusalém” [Lc 24, 47; Act 1, 4]; “o que meu Pai prometeu” [Lc 24, 49] e “Prometido do Pai” [Act 1, 4]; “força do Alto” [Lc 24, 49] e “uma força, a do Espírito Santo” [Act 1, 8]; “testemunhas” [Lc 24, 48; Act 1, 8]; e a Ascensão [Lc 24, 50-53; Act 1, 9-11]). Além disso, estão disseminados por ambos os livros alguns sinais linguísticos, indicadores literários e temas teológicos que nos permitem falar de correspondências evidentes.

²⁷⁰ Sobre este assunto, cfr. P. SCHUBERT, *a. c.*, pp. 165-186, e J. GILLMAN, *a. c.*, pp. 165-168. Este último autor refere que as três unidades de Lc 24 não podem ser entendidas em separado e fala das conexões retrospectivas e prospectivas, temporais e geográficas que as articulam.

²⁷¹ M. I. ALVES, *o. c.*, p. 199.

²⁷² A tradição da Igreja consagrou esta designação que, contudo, não nos parece a mais adequada. De facto, o túmulo não está vazio: há ali dois homens com vestes resplandecentes (v. 4). Podemos até dizer que “o túmulo não está vazio, mas cheio de sinais de esperança” (A. COUTO, “Reconheceram-no no partir do pão”. *Lectio divina* de Lc 24, 13-35 que ilumina a vivência e celebração da Eucaristia”, in AA. Vv., *Actas do 3.º Congresso Eucarístico Nacional*, ed. Universidade Católica – Conferência Episcopal Portuguesa, Braga 1999, p. 84, nota 1). Será certamente mais adequada a expressão “túmulo aberto”, a sugerir que a morte, metaforicamente evocada no túmulo fechado, já não tem a última palavra. Aliás, a pergunta dos “dois homens em trajes resplandecentes” (v. 5) tem o condão narrativo de fazer transitar as atenções do túmulo para a ressurreição de Jesus, numa evocação clara da transição da morte para a vida.

²⁷³ Os vv. 50-53 assumem-se como um “breve epílogo” (a expressão é de J. DUPONT, “Les disciples d’Emmaüs...”, p. 167), a estabelecer a ligação imediata com o livro dos Actos dos Apóstolos.

<p>– As mulheres vão ao sepulcro (vv. 1-12) . <i>Túmulo vazio</i>²⁷² e <i>angelifania pascal</i> (vv. 1-7) . <i>A notícia das mulheres e a confirmação de Pedro</i> (vv. 8-12)</p>
<p>– Aparição aos discípulos de Emaús (vv. 13-35) . <i>no caminho de Emaús: a palavra explicada</i> (vv. 13-27) . <i>à mesa de Emaús: o pão partilhado</i> (vv. 28-35)</p>
<p>– Aparição do Ressuscitado à comunidade apostólica (vv. 36-53) . <i>aparição aos Onze e últimas instruções</i> (vv. 36-49) . <i>Ascensão</i> (vv. 50-53)²⁷³</p>

Uma comparação atenta destas três sequências narrativas facilmente se apercebe de que “cada um destes relatos é muito distinto dos demais, mas os três estão muito estreitamente relacionados no que toca ao tempo, ao lugar e aos personagens”²⁷⁴. Todo o capítulo se situa no primeiro dia da semana (tempo); em Jerusalém e arredores (lugar); tem como intérpretes pessoas da mesma comunidade de discípulos (personagens). Podemos ainda acrescentar que apresenta uma evidente continuidade e progressão nos seus conteúdos (temas).

Partilhamos a convicção de que “a narrativa de Emaús é uma unidade de passagem [que] faz contemporaneamente de eixo no caminho penoso da narrativa de todo o capítulo”²⁷⁵. As palavras, expressões e temas dos vv. 13-35 apresentam muitas correspondências formais e temáticas, analépticas e prolépticas, que remetem para as outras partes do capítulo 24 e sugerem que Lucas cultiva a arte de unir, ao mesmo tempo que distingue com clareza as diferentes unidades. Enquanto contexto próximo, é este o seu enquadramento e o lugar privilegiado da sua hermenêutica.

6. 1. 1. *Correspondências formais*

São diversas as correspondências formais entre os vv. 13-35 e os outros versículos de Lc 24²⁷⁶: personagens, indicações temporais e geográficas, sumários retrospectivos, indicações prospectivas, a pergunta como procedimento retórico e pedagógico.

²⁷⁴ E. LAVERDIERE, *o. c.*, p. 182.

²⁷⁵ G. Ghiberti, “L’Eucaristia in Luca 24 e negli Atti degli Apostoli”, in *Aa. Vv., La Cena del Signore*, ed. Dehoniane, Bologna 1983, pp. 159-160.

²⁷⁶ Cfr. J. Gillman, *a. c.*, pp. 166-168, onde o autor apresenta estas correspondências formais.

– *Personagens*: a expressão “dois deles”, pelas razões já expostas, liga-se ao grupo dos restantes (24, 9); Jesus, que caminha e dialoga com eles, evoca o “vivente”, o que “ressuscitou” e “o Filho do Homem” (vv. 5, 6 e 7 respectivamente); as mulheres de que fala o v. 22 são as mesmas que o v. 10 refere (Maria de Magdala, Joana e Maria, mãe de Tiago e as outras que estavam com elas); Simão (v. 34) é Pedro (v. 12).

– *Indicações temporais*: a expressão temporal “nesse mesmo dia” (v. 13) articula-se com “no primeiro dia da semana” (v. 1), com “o dia já declinou” (v. 29) e com “nessa mesma hora” (v. 33), correlação temporal reforçada pelo indicador cronológico dos vv. 7.21.46: “o terceiro dia”.

– *Indicações geográficas*: Jerusalém e arredores são os lugares onde se desenvolve a acção narrada no capítulo 24. Referida em todas as unidades textuais (vv. 9, 33, 47 e 52), a Cidade Santa é o lugar de onde todos partem e onde todos retornam (o verbo *ὑποστρέφω* encontra-se nas três partes: vv. 9, 33 e 52)²⁷⁷, para daí partir o testemunho e anúncio da mensagem cristã (cfr. Lc 24, 47-48; Act 1, 8). Nos dois primeiros casos, as mulheres e os “dois deles” dão conta dos acontecimentos aos Onze, na sua condição de depositários da fé e referência credibilizante da mensagem cristã. No último caso, reforça-se a ideia de que cabe aos Onze essa missão que vai conhecer o seu pleno desenvolvimento no livro dos Actos dos Apóstolos, sendo essa mais uma estimulante articulação entre os dois livros.

A alternância entre espaço aberto (caminho) e fechado (túmulo ou casa) percorre todo o capítulo. Cada um ao seu modo, todos se assumem como espaço de revelação.

– *Sumários retrospectivos e indicações prospectivas*: o texto é retrospectivo porque manifesta a preocupação de fazer com que os “dois deles” e o leitor tenham uma atitude diferente da dos Onze, a quem as palavras das mulheres pareceram um desvario (cfr. 24, 10-11); os discípulos de Emaús apresentam ao companheiro de viagem um resumo dos eventos da narrativa da paixão (os vv. 19-21 evocam o v. 7 e são até uma síntese dos capítulos 22 e 23); os vv. 22-23 retomam claramente os vv. 1-11; o esquema profecia – realização liga o relato de Emaús ao das mulheres que vão ao sepulcro e ao da aparição de Jesus aos Onze (cfr. vv. 25-26.6-7.44).

²⁷⁷ O caminho (*ὁδός*), mencionado explicitamente na segunda unidade (v. 35), está suposto em todas elas (na primeira unidade, de forma mais explícita que na segunda) e até a acção que ocorre em Emaús (vv. 28-30) parece ter como finalidade conduzir para Jerusalém, como o sugere o versículo seguinte (v. 33).

– *A pergunta como procedimento literário e pedagógico*: todas as aparições começam com uma pergunta dirigida aos destinatários (vv. 5.17.38), espelhando uma estrutura literária semelhante e uma comum pedagogia, que se torna mais evidente nos vv. 13-35, dadas as suas características e finalidades.

6. 1. 2. *Correspondências temáticas*

As três unidades do capítulo 24 (vv. 1-12; 13-35; 36-53) assinalam três aparições pascais, com muitas semelhanças entre si e com algumas diferenças, quer nos temas tratados quer no modo de os tratar.

Todas as unidades apresentam aparições: uma angelofania (a aparição de “dois homens em trajas resplandecentes” [v. 4]) e duas cristofanias (vv. 15.34.36)²⁷⁸. A de Emaús é, na sequência narrativa, a primeira aparição de Jesus ressuscitado²⁷⁹ e destaca-se por uma centralidade que lhe realça a importância. Com esta aparição, completa-se a mensagem da aparição dos “dois homens em trajas resplandecentes” (vv. 1-12) e prepara-se a aparição de Jesus aos Onze (vv. 36-49).

O género de aparição parece depender dos destinatários e da sua importância ou precedência em relação aos fundamentos da fé pascal: às mulheres aparecem anjos (vv. 1-12); aos “dois deles” e aos que estavam em Jerusalém aparece o próprio Jesus.

A incredulidade parece ser o motivo das sucessivas e cada vez mais evidentes aparições: à incredulidade dos Onze (v. 11) segue-se a dos discípulos de Emaús (v. 25) e a de todos a quem Jesus apareceu, em Jerusalém (v. 41). Ser Jesus quem constata e vence a incredulidade, suscitando a fé²⁸⁰, é um dado transversal a todos eles e é mais um sinal da centralidade de Jesus.

²⁷⁸ Fica-se com a ideia de que a angelofania está ao serviço da cristofania. Mt 28, 5-10 apresenta a mesma sequência.

²⁷⁹ Na ordem histórica, a primeira aparição teria tido como destinatário Pedro, conforme se conclui do v. 34. Veja-se tudo quanto a propósito será dito em capítulo 2, 4. 4. 6., p. 178, sobre a precedência petrina em relação à ressurreição, como consequência natural e lógica da sua precedência em relação à fé (cfr. Lc 9, 20 e paralelos).

²⁸⁰ Na aparição aos Onze, a constatação de Jesus (v. 38: “Porque estais perturbados e porque surgem tais dúvidas nos vossos corações?”) é reforçada pela do narrador (v. 41: “E como, na sua alegria, não queriam acreditar de assombrados que estavam...”).

Estas aparições crescem em amplitude e intensidade, em dois aspectos: a forma de estar de Jesus e o falar dos intervenientes na narrativa²⁸¹. Quanto à primeira, verifica-se a ausência (vv. 1-12), a presença não reconhecida e, uma vez reconhecida, invisível (vv. 13-35) e, por último, a sua presença visível (vv. 36-43). Quanto à segunda, do que dizem os “dois homens” (v. 6) passa-se ao que diz o companheiro de viagem e, num terceiro momento, ao que Jesus diz e faz (vv. 26.36-46). Lucas formula o essencial da fé pascal, colocando-o progressivamente nos lábios de “dois homens” (vv. 5-7), na boca do peregrino desconhecido (vv. 25-27) e nas palavras do próprio Jesus (vv. 44-46).

Com uma preocupação única – afirmar que Jesus está vivo –, estas três aparições apresentam finalidades diversas: a primeira (vv. 1-12) faz partir uma mensagem de vida daquele que era o lugar emblemático da morte, o sepulcro (μνῆμα); a segunda (vv. 13-35) parece querer sugerir que o reconhecimento do Ressuscitado tem as suas instâncias privilegiadas e obedece a exigências concretas; a terceira (vv. 36-53) defende a corporeidade do ressuscitado (finalidade apologética [vv. 39-40]), instrui os discípulos acerca da paixão, morte e ressurreição de Jesus, partindo das Escrituras (finalidade didáctica [vv. 44-46]), e anuncia “o arrependimento para a remissão dos pecados a todas as nações, a começar por Jerusalém” (finalidade missionária [v. 47]).

O corpo de Jesus²⁸² é outro dos temas transversais a todo o capítulo 24. No primeiro texto (vv. 1-12), sublinha-se a sua ausência, ao fazer-nos passar do corpo procurado no túmulo à palavra da ressurreição (“Porque buscais o Vivente entre os mortos?” [v. 5]). No segundo (vv. 13-35), o articulado apresenta Jesus presente, mas não reconhecido e, de seguida, reconhecido, mas invisível (ἄφαντος). O leitor é levado a percorrer o caminho que vai da palavra das Escrituras ao corpo de Cristo, simultaneamente presente e invisível (vv. 13-35). Na última sequência narrativa (vv. 36-49[53]), sugere-se a “presença plena do Ressuscitado”²⁸³. Quando se esperava a sua ausência ou presença misteriosa

²⁸¹ Cfr. B. STANDAERT, “Raconter la résurrection. Un paradoxe narratif”, in AA. Vv., *Ressurrection in the New Testament. Festschrift J. Lambrecht*, ed. R. Bieringer, V. Koperski & Lataire, Leuven-Paris-Dudley 2002, p. 81.

²⁸² Importa notar que a palavra usada, ao longo de todo o capítulo 24, é sempre σῶμα (corpo vivo) e nunca πτώμα (cadáver). O leitor avisado percebe, desde o primeiro momento, o equívoco daquelas mulheres e a intenção do narrador. A percepção do leitor é confirmada pelos “dois homens em trajes resplandecentes” (v. 4) que perguntam: “Porque buscais o Vivente entre os mortos?” (v. 5). Trata-se de uma pergunta que suscita naturalmente uma outra: se o corpo do Senhor, que está vivo, não se pode encontrar no túmulo, onde pode então ser encontrado? O relato de Emaús apresenta-se como resposta narrativa a esta pergunta.

²⁸³ A expressão é de B. STANDAERT, “Raconter la Résurrection”, p. 82. O primeiro a notar esta progressão parece ter sido J. DUPONT, “Les disciples d’Emmaüs...”, pp. 167-195.

– invisível ou irreconhecível –, Jesus manifesta-se na palavra e no corpo associados e em simultâneo: “Vede as minhas mãos e os meus pés: sou Eu mesmo. Tocai-me e olhai que um espírito não tem carne nem ossos, como verificais que eu tenho” (v. 39)²⁸⁴.

Num processo de realce da coerência, a Palavra de Jesus e a importância das Escrituras ocupam um lugar de relevo nas três unidades e emprestam credibilidade aos acontecimentos: as palavras dos “dois homens em trajes resplandecentes” que lembram as de Jesus (“Lembrai-vos de como vos falou, quando ainda estava na Galileia, dizendo que o Filho do Homem havia de ser entregue [δεῖ παραδοθῆναι] às mãos dos pecadores, ser crucificado e ressuscitar ao terceiro dia” [vv. 6-8]), as palavras da Escritura (“Não tinha [ἔδει] o Messias de sofrer essas coisas para entrar na sua glória?” E, começando por Moisés e seguindo por todos os Profetas, explicou-lhes, em todas as Escrituras, tudo o que lhe dizia respeito” [vv. 26-27]) que Jesus recorda aos “dois deles”, as palavras de Jesus Ressuscitado²⁸⁵ e as da Escritura (v. 44) com que Jesus instrui os Onze. São elas que provocam a recordação das mulheres (v. 8), dos discípulos de Emaús, cujo coração inflamaram (v. 32), dos Onze e dos que estavam com eles (v. 45). É tal a força desta “palavra portadora de presença”²⁸⁶ que o anúncio e o testemunho derivam dela com toda a naturalidade (vv. 9.35.48-49).

As aparições provocam em todos os casos um efeito ou reacção: temor (vv. 5.36); admiração (vv. 12 e 41); alegria (vv. 32, 41 e 52). Lendo o v. 32 à luz dos vv. 41.52, o “arder o coração” será quase sinónimo da “grande alegria”, referida nos vv. 41 e 52.

Apesar de a segunda e a terceira unidades registarem uma diferença significativa (os vv. 13-35 seguem o percurso explicação das Escrituras – reconhecimento, ao passo que os vv. 36-53 seguem o percurso inverso), ambas acentuam que a explicação das Escrituras e o reconhecimento exigem-se, esclarecem-se e completam-se.

²⁸⁴ O esquema ausência – presença misteriosa – presença plena apenas é uma estratégia literária por ser a estratégia psicológica e teológica que melhor prepara os destinatários das aparições pascais para a aceitação da revelação do Ressuscitado. Não é um esquema exclusivo de Lucas, pois aparece também em Jo 20 (vv. 1-10: ausência; vv. 11-18: presença misteriosa; vv. 19-29: presença plena).

²⁸⁵ É pela via da palavra que o texto se articula com outros do mesmo evangelho: anunciação (1, 26-38), visitação (1, 39-56), centurião de Cafarnaum (7, 1-10), Jesus em casa de Marta e Maria (10, 38-42). Cfr. L. BARLET – Ch. GUILLERMAIN, *Le Beau Christ de Luc*, ed. Cerf, Paris 2007, pp. 105-172.

²⁸⁶ L. BARLET – Ch. GUILLERMAIN, *o. c.*, p. 145.

6. 2. *Lc 24, 13-35 em contexto remoto (Lucas e Actos)*²⁸⁷

O contexto remoto de Lc 24, 13-35 começa por ser a globalidade do evangelho, “uma unidade literária consistente, articulada a partir de regras internas que lhe são próprias”²⁸⁸, e prolonga-se pelo livro dos Actos dos Apóstolos²⁸⁹.

No caso do evangelho, o relato de Emaús parece retomar a vida pública de Jesus (vv. 19-24: os discípulos recordam os acontecimentos passados) e fornecer-lhe a chave de leitura (Jesus retoma o seu itinerário e esclarece-o):

– Os discípulos recordam os acontecimentos passados (vv. 19-24):

- . v. 19a: o personagem principal do relato: Jesus de Nazaré,
- . v. 19b: resumo do seu ministério público,
- . v. 20: resumo da sua Paixão,
- . vv. 21-24: resumo dos acontecimentos posteriores à sua morte.

– Jesus retoma o itinerário dando-lhe a chave de leitura (vv. 25-27):

- . vv. 25-26: a coerência entre o itinerário e os anúncios proféticos (o “era necessário” [ἐδει] da Paixão),
- . v. 27: convite a reler todo o evangelho em conexão com as Escrituras.

²⁸⁷ Sobre o assunto, cfr. B. P. ROBINSON, “The Place of Emmaus Story in Luke-Acts”, in *New Testament Studies* 30 (1984), pp. 481-497; J. GILLMAN, *a. c.*, pp. 165-188. Por razões de delimitação do nosso trabalho, cingimo-nos aos escritos de Lucas, cientes, contudo, de que poderíamos encontrar pontes literárias e teológicas com muitos outros textos sagrados. No contexto mais vasto de toda a Escritura, seria de citar também Jo 20, 11-18 (cfr. J. DUPONT, “Le repas d’Emmaüs”, in *Lumière et Vie*, n.º 31 [1957], pp. 81-82; A. FEUILLET, “Les cristophanies pascales du quatrième évangile sont-elles des signes?”, in *Nouvelle Revue Théologique*, 97 [1975], pp. 577-592; R. LEANY, “The Resurrection Narratives in Luke [XXIV. 12-53]”, in *New Testament Studies*, 2 [1956], p. 111) e alguns textos do Antigo Testamento: Gn 2 – 3; 18, 1-15; Jz 13, 3-21; Tb 12, 21. Sobre o assunto, cfr. J.-M. GUILLAUME, *o. c.*, pp. 83-85; X. THÉVENOT, “Emmaüs, une nouvelle Gèneses? Une lecture ‘psychanalytique’ de Gèneses 2-3 et Luc 24, 13-35”, in *Mélanges de Sciences Religieuses*, 37 [1980], pp. 3-18; J. D. M. DERRET, “The Walk to Emmaus (Lk 24, 13-35): the Lost Dimension”, in *Estudios Bíblicos* 54 (1996), pp. 183-193. Para alguns dos paralelos não bíblicos, cfr. J.-M. GUILLAUME, *o. c.*, pp. 85-90, e A. EHRHARDT, “Emmaüs, Romulus und Apollonius”, in *Mullus, Festschrift Theodor Klauser*, Munster 1964, pp. 93-99; ID., “The Disciples of Emmaüs”, in *New Testament Studies*, 10 (1964), pp. 182-201 (o mito grego de Rómulo e o “martírio” de Apolónio de Tiana); F. J. PRIETO FERNÁNDEZ, *Las figuras cambiantes de Jesus en la literatura cristiana antigua*, ed. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2009.

²⁸⁸ J.-N. ALETTI, “L’approccio narrativo applicato alla Bibbia”, p. 260.

²⁸⁹ A dizer a verdade, o contexto remoto de qualquer texto bíblico é sempre a Escritura, no seu todo. Porém, o carácter inabarcável desta tarefa leva-nos a restringir o âmbito à obra de Lucas.

Procurando situar Lc 24, 13-35 no seu contexto remoto, detemo-nos na análise das palavras, expressões e motivos literário-teológicos comuns às duas obras²⁹⁰ e passamos depois à comparação do texto de Emaús com dois textos semelhantes, no evangelho (Lc 9, 10-17; 22, 14-20), e um outro, nos Actos dos Apóstolos (Act 8, 26-40)²⁹¹.

6. 2. 1. Palavras, expressões e motivos literário-teológicos²⁹²

Há em Lc 24, 13-35 muitas palavras, expressões e motivos literários que percorrem a obra de Lucas. Alguns são tipicamente lucanos²⁹³ e outros não²⁹⁴. Para os nossos objectivos, são as palavras que interessam: *ὁμιλέω* (Lc 24, 14.15; Act 20, 11; 24, 26); *ἐναντίον* (Lc 1, 6; 20, 26; 24, 19; Act 7, 10; 8, 32); *ἐξήστησαν* (v. 22), em uso transitivo; *ἀνόητος ε βραδύς* (v. 25), aplicados ao coração/mente²⁹⁵; *παραβιάζομαι* (Lc 24, 29; Act 16, 15); *ἐσπέρα* (Lc 4, 3; 24, 29; 28, 23); *κλίνω*, aplicado ao dia (Lc 9, 12; 24, 29); *κατακλίνω* (Lc 7, 36; 9, 14.15; 14, 8; 24, 30)²⁹⁶.

²⁹⁰ Neste âmbito, é sugestiva a semelhança entre Lc 24 e os discursos de Pedro, no livro dos Actos, como é demonstrado por J. DUPONT, “Les discours de Pierre dans les Actes et le chapitre XXIV de l'évangile de Luc”, in AA. VV., *L'Évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques*, ed. J. Duclot, S. A., Gembloux 1973, pp. 329-374.

²⁹¹ No âmbito da obra de Lucas, seria também de se estudar a articulação do texto de Emaús com Lc 1, 1-4 (prólogo) e Act 28, 17-31 (conclusão). Para isso, cfr. J. GILLMAN, *a. c.*, pp. 171-179.

²⁹² Para mais pormenores, cfr. J.-M. GUILLAUME, *o. c.*, pp. 69-75. A análise exaustiva do vocabulário de Lc 24, 13-35 não é de todo consensual, mas não deixa de ser válida e, por isso, útil.

²⁹³ O vocabulário de Lucas testemunha a influência que sobre ele exerceu a versão grega dos LXX (R. LEANY, *a. c.*, p. 110: “the whole section Luke XXIV. [12], 13-53 is a treasury of Luke's septuagintal style and vocabulary”). São exemplos desta influência, entre outros: *ἐγγίσας συνεπορεύετο* (v. 15), *ἀνὴρ προφήτης* (v. 19), *ἐναντίον τοῦ θεοῦ καὶ παντός τοῦ λαοῦ* (v. 19), *λυτρώομαι* (v. 21), *βραδύς τῆ καρδία* (v. 25), *πρὸς ἐσπέραν* (v. 29), *ἀθροίζω* (v. 33).

²⁹⁴ São elas *ἀντιβάλλετε* (v. 17) que só aparece em 2 Mac 11, 13; *ὀρθριναί* (v. 22), do mesmo campo semântico de *ὄρθρου* (24, 1); *διερμηνεύω* (v. 27: explicar) que aparece em Act 9, 36 (traduzir) e 1 Cor 14, 5 (interpretar); *προσποιέομαι* (v. 28); *πρὸς ἐσπέραν ἐστίν* (v. 29); *ἄφαντος* (v. 31), *hapax legomenon* no grego bíblico; *ἠθροισμένους* (v. 33). “Les vocables non caractéristiques de Luc semblent refléter plutôt une bonne connaissance de la langue grecque qu'un emprunt à une tradition. Certaines expressions sont des *hapax* du Nouveau Testament. Elles servent à donner plus de vivacité et de variété au récit” (J.-M. GUILLAUME, *o. c.*, p. 71).

²⁹⁵ O uso do verbo *ἐξίστημι* em sentido transitivo e o de *ἀνόητος ε βραδύς* (v. 25), aplicados ao coração/mente, são frequentes no grego clássico.

²⁹⁶ O texto de Emaús regista algumas outras palavras que são raras em todo o Novo Testamento: *παροικέω* ocorre apenas em Lc 24, 18 e Hb 11, 9 (Act 7, 6 e 13, 17 apresenta termos da mesma raiz e campo semântico: *πάροικον* e *παροικία*, respectivamente); *λυτρώομαι* aparece em Lc 24, 21, Tt 2, 14 e 1 Pd 1, 18.

A recorrência de palavras e expressões de Lc 24, 13-35 ao longo do Terceiro Evangelho e no livro dos Actos ajuda a situar o texto de Emaús no seu contexto remoto, manifestam a arte lucana de compor e reelaborar os dados colhidos nas fontes, de forma a dar ao relato um estilo próprio que se manifesta nas suas palavras e formas de dizer:

– Os verbos ὁμιλέω e συζητέω (v. 15) remetem para uma articulação análoga em Act 9, 29, onde se diz que Paulo “falava também e discutia com os helenistas” (ἐλάλει τε καὶ συνεζήτει πρὸς τοὺς Ἑλληνιστάς).

– A expressão redundante de sabor semítico ἀνὴρ προφήτης ([homem] profeta) (v. 19) liga-se, pelo lado linguístico, a ἀνθρώπων ἀμαρτωλῶν ([homens] pecadores) (Lc 24, 7). Por seu turno, a expressão de Lc 24, 19, ἐναντίον τοῦ θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ (“diante de Deus e de todo o povo”), é característica de Lucas e é usada por partes em Lc 1, 6 (ἐναντίον τοῦ θεοῦ)²⁹⁷ e 20, 26 (ἐναντίον τοῦ λαοῦ).

– Lc 24, 20 emprega dois termos para falar das autoridades e manifesta apreciar as expressões duplas: ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες ἡμῶν (“os sumo sacerdotes e os nossos chefes”)²⁹⁸.

– O uso do adjectivo ὀρθριναί aplicado às mulheres (v. 22) faz lembrar 24, 1, em que se diz que as mulheres foram ao túmulo ὀρθρου βαθέως, e espelha a tendência de Lucas em usar adjectivos em vez de formas mais descritivas²⁹⁹.

– A ressurreição de Jesus é indicada com a fórmula habitual, em Lucas: “eles dizem que *ele vive* (αὐτὸν ζῆν)” (v. 23), retomando o participio “vidente” (τὸν ζῶντα) de 24, 5b. Lucas é o único evangelista a usar o verbo ζάω nos anúncios da ressurreição.

– O verbo διήνοιγεν (“abrir/explicar”) evoca uma temática cara a Lucas, sendo ele o único evangelista a usá-la (24, 32.45): a explicação das Escrituras (cfr. v. 32).

– O uso do verbo παραβιάζομαι (“insistir”) ocorre em Lc 24, 29 e Act 16, 15 (καὶ παραβιέσατο ἡμᾶς) com o mesmo significado: convidar de forma premente alguém para que aceite a hospitalidade oferecida.

²⁹⁷ Act 8, 21 usa a variante ἐναντὶ τοῦ θεοῦ.

²⁹⁸ Lc 23, 13 diz que “Pilatos convocou os sumo sacerdotes, os chefes e o povo”.

²⁹⁹ Os outros exemplos deste texto são os adjectivos σκυθρωποί (v. 17) e ἀνόητοι (v. 25).

– A forma nominal κλάσις τοῦ ἄρτου (Lc 24, 35; Act 2, 42) e a forma verbal κλάω (τόν ἄρτον) (Lc 24, 30; Act 2, 46) são típicas de Lucas.

Além das palavras e expressões já referidas, é conveniente adicionar os motivos literário-teológicos que também lhe são peculiares: os dois personagens, o caminho, o olhar e o reconhecimento, a carga psicológica e dramática, entre outros³⁰⁰.

6. 2. 2. Textos paralelos em Lucas – Actos

De entre os muitos textos com que Lc 24, 13-35 apresenta semelhanças lexicais, estruturais e temáticas evidentes, destacamos apenas dois no próprio evangelho (Lc 22, 17.19 e 9, 16)³⁰¹ e um no livro dos Actos dos Apóstolos (Act 8, 26-40).

³⁰⁰ Não nos detemos na sua apresentação, porque serão desenvolvidos, neste mesmo estudo, em capítulo 2, 4. 3. 1, pp. 138-174. Aí se verá que se trata de temas transversais ao Terceiro Evangelho e ao livro dos Actos dos Apóstolos.

³⁰¹ Poderíamos apontar outros semelhantes em termos de organização. Um exemplo concreto é Lc 10, 30-35, a parábola do bom samaritano (cfr. SOEUR JEANNE D'ARC, *Les pèlerins d'Emmaüs*, p. 196):

Lc 10, 30-35 (Bom samaritano)	Lc 24, 13-35 (Emaús)
Certo homem descia de Jerusalém para Jericó foi despojado, espancado e abandonado um sacerdote e um levita <i>o Samaritano</i> aproximou-se dele colocou-o sobre a sua própria montada ligou-lhe as feridas levou-o para uma estalagem azeite e vinho deu dois denários ao estalajadeiro foi-se embora	“Dois deles” estavam a caminho de Jerusalém para Emaús rosto triste, não esperavam nada os sumo sacerdotes e os chefes <i>o próprio Jesus</i> aproxima-se caminha com eles interpreta as Escrituras entra para ficar com eles parte o pão dava-lhes desaparece

Lc 9, 16 (Multiplicação dos pães)	Lc 22, 17.19 (Última Ceia)
<p><u>λαβών</u> δὲ τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν <u>εὐλόγησεν</u> αὐτοὺς καὶ <u>κατέκλασεν</u> καὶ <u>ἔδίδου</u> τοῖς μαθηταῖς παραθεῖναι τῷ ὄχλῳ.</p>	<p>καὶ δεξιόμενος ποτήριον <u>εὐχαριστήσας</u> εἶπεν, <u>Λάβετε</u> τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς· [...] καὶ <u>λαβών</u> ἄρτον <u>εὐχαριστήσας</u> ἔκλασεν καὶ <u>ἔδωκεν</u> αὐτοῖς λέγων, <u>Τοῦτό</u> <u>ἐστιν</u> τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.</p>
Lc 24, 30 (Emaús)	
<p>καὶ ἐγένετο ἐν τῷ κατακλιθῆναι αὐτὸν μετ' αὐτῶν <u>λαβών</u> τὸν ἄρτον <u>εὐλόγησεν</u> καὶ <u>κλάσας</u> ἐπέδιδου αὐτοῖς.</p>	

A comparação entre os textos permite-nos constatar diversas semelhanças e diferenças³⁰². Nas semelhanças, notamos que o relato de Emaús retoma alguns aspectos dos textos anteriores: usa os mesmos verbos para *tomar* (λαμβάνω), *partir* (κλάω) e *entregar* (ἐπιδίδωμι). Comum aos três, o verbo κλάω faz da fracção do pão o elo de ligação entre eles e reforça-a como uma das suas coordenadas fundamentais.

Trazendo à mente o episódio da multiplicação dos pães e dos peixes (Lc 9, 10-17) e a Última Ceia (Lc 22, 14-20), as semelhanças entre eles conferem a

³⁰² O texto da Última Ceia e o de Emaús são os que apresentam um maior número de diferenças: Lc 24, 13-35 não faz referência à taça (ποτήριον) – 9, 10-17 também não (ποτήριον aparece apenas em 22, 17.20) –, nem regista qualquer palavra a acompanhar o gesto do partir do pão (dispensável porque o reconhecimento se dá pelo gesto e não por palavras [24, 30-31.35]); usa o verbo εὐλογέω (“bendizer”), tal como 9, 16, e não εὐχαριστέω (“dar graças”), como em 22, 19. Além disso, assim como o pão e o peixe – presentes em 9, 10-17 – precedem a confissão de fé em Jesus, assim também o pão (24, 13-35) e o peixe (24, 36-43) se apresentam como sinais que ajudam ao reconhecimento de Jesus Ressuscitado.

Lc 24, 13-35 o colorido eucarístico que caracteriza os textos de comensalidade em Lucas³⁰³.

No conjunto literário Lucas – Actos, Act 8, 26-40 é o texto que mais semelhanças apresenta com Lc 24, 13-35. Compará-los permite concluir que os paralelismos entre eles se situam ao nível da estrutura³⁰⁴, do desenvolvimento literário e das ideias veiculadas. E assim se reforça a ideia de que o texto de Emaús é típico de Lucas e faz a ponte entre Lucas e Actos.

Do paralelismo resultam as correspondências que, de seguida, elencamos:

– A acção começa e desenvolve-se, em parte (Lucas) e no todo (Actos), no caminho que de Jerusalém segue para Emaús e Gaza, respectivamente. É muito semelhante a importância que ambos os textos dão à temática do caminho-viagem:

– Jesus aproxima-se e caminha com os discípulos de Emaús (Lc 24, 15). Filipe aproxima-se e prossegue viagem com o eunuco etíope (Act 8, 30-31). Nos dois casos, pessoas estranhas alcançam os viajantes.

– Os discípulos conversam sobre os acontecimentos recentes (Lc 24, 14). O eunuco etíope lê o profeta Isaías (Act 8, 28). Ninguém percebe o que conversa ou lê, mas a vontade de entender é semelhante.

– Jesus interroga os dois discípulos (Lc 24, 17) e, à sua pergunta, eles respondem com outra (v. 18). Filipe interroga o eunuco (Act 8, 30) e ele responde com outra pergunta (v. 31). As perguntas são diferentes, mas a metodologia é a mesma.

³⁰³ Convém ter presente que a expressão “fracção do pão” parece ser, em Act 2, 42; 20, 7.11; 27, 35, um termo técnico para falar da Eucaristia (cfr. J. DUPONT, “Le repas d’Emmaüs”, pp. 77-92; R. ORLETT, “An Influence of the Early Liturgy upon the Emmaüs Account”, in *Catholic Biblical Quarterly*, 21 [1959], pp. 218-219; R. J. DILLON, “Acts of the Apostles”, in R. E. BROWN – J. A. FITZMYER – R. E. MURPHY [ed.], *The New Jerome Biblical Commentary*, ed. Englewood Cliffs, Prentice Hall 1990, pp. 734; R. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, New York-Doubleday 1997, p. 261).

³⁰⁴ Sobre este assunto, veja-se D. MÍNGUEZ, “Hechos 8, 25-40. Análisis estructural del relato”, in *Biblica*, 57 (1976), pp. 168-191 que propõe para Act 8, 25-40 uma estrutura quiástica, e a pertinente crítica de R. F. O’TOOLE, “Philip and the Ethiopian Eunuch (Acts VIII 25-40)”, in *Journal for the Study of New Testament*, 17 (1983), pp. 25-34, colocando em relevo a importância do baptismo, sem a qual não se pode estabelecer para este texto uma estrutura válida. Para uma apresentação sinóptica dos dois textos (Lc 24, 13-35 e Act 8, 26-40), cfr. J.-M. GUILLAUME, *o. c.*, pp. 80-81; J. DUPONT, “Les pèlerins d’Emmaüs...”, pp. 13-14; E. CHARPENTIER, “L’officier éthiopien (Act 8, 26-40) et les disciples d’Emmaüs (Lc 24, 13-35)”, in *AA. Vv., La Pâque du Christ, mystère de salut*, ed. Cerf, Paris 1982, pp. 197-201; J. A. GRASSI, “Emmaüs Revisited (Luke 24, 13-35 and Acts 8, 26-40)”, in *Catholic Biblical Quarterly*, 26 (1964), pp. 463-467; X. LÉON-DUFOUR, *o. c.*, pp. 213-214; J. GILLMAN, *a. c.*, pp. 169-171; J. M. GIBS, “Luke 24, 13-35 and Act 8, 26-39. The Emmaüs Incident and The Eunuch’s Baptism as Parallel Stories”, in *Bengalore Theological Forum*, 7 (1975), pp. 17-30.

– Jesus explica as Escrituras a partir da sua paixão, morte e ressurreição e apresenta estes acontecimentos como cumprimento das Escrituras, focando o que nelas a si mesmo dizia respeito (Lc 24, 25-27). Partindo de Is 53, 7-8, na versão dos LXX, Filipe explica o que a Jesus diz respeito (Act 8, 35)³⁰⁵. Jesus e Filipe assumem o mesmo posicionamento: intérpretes dos acontecimentos e das Escrituras, em contextos muito parecidos.

– As Escrituras não são um fim em si mesmas, mas o ponto de partida e o meio que conduzem ao reconhecimento de Jesus como Messias, pela “fracção do pão” (Lucas), e Filho de Deus, no baptismo (Actos).

– Os discípulos viam Jesus, mas não O reconheciam (Lc 24, 16). O etíope lia Is 53, 7-8, mas não compreendia (Act 8, 31.34).

– Jesus “parte o pão” (Lc 24, 30.35), Filipe baptiza o eunuco etíope (Act 8, 38). A “fracção do pão” (evocação da Eucaristia) e o Baptismo são realçados por um e outro dos textos³⁰⁶, respectivamente.

– Após a “fracção do pão”, Jesus torna-se invisível (Lc 24, 31). Após o baptismo do eunuco, Filipe é arrebatado pelo Espírito do Senhor (Act 8, 39).

– Depois de terem reconhecido o Ressuscitado, os discípulos, com o coração transformado, retomaram o caminho (Lc 24, 32-33). Também o oficial etíope retomou o caminho, cheio de alegria (Act 8, 39).

Apesar de algumas diferenças³⁰⁷, os dois textos concordam no essencial³⁰⁸ e apresentam a mesma preocupação: afirmar o Baptismo e a Eucaristia – um e

³⁰⁵ Quer os dois discípulos quer o eunuco etíope manifestam ignorância das Escrituras. O Antigo Testamento é, em ambos os casos, interpretado em perspectiva cristológica.

³⁰⁶ Um e outro aparecem no fim dos relatos, após o percurso exegético das Escrituras que desvenda o mistério do Messias (Lucas)-Jesus (Actos), o que lhes confere uma importância acrescida.

³⁰⁷ A diferença mais significativa situa-se ao nível da finalidade: Lc 24, 13-35 aponta para a “fracção do pão” (Eucaristia) como ocasião de reconhecimento de Jesus ressuscitado; Act 8, 26-40 afirma o Baptismo como resultado do anúncio e reconhecimento de Jesus. Além disso, há outras diferenças menos significativas: em Lc 24, 13-35, a acção é directamente conduzida por Jesus Ressuscitado, ao passo que, em Act 8, 26-40, é o anjo ou o espírito do Senhor quem conduz a acção; o reconhecimento do eunuco precede o baptismo, ao passo que o reconhecimento dos discípulos de Emaús segue a “fracção do pão”; os dois de Emaús voltam a Jerusalém enquanto o eunuco etíope segue o seu caminho. A estas diferenças juntar-se-ão outras ainda menos significativas: a diferente situação religiosa dos discípulos e do oficial etíope, provavelmente prosélito; o ponto de partida diverso de Lucas (os acontecimentos recentes) e dos Actos (a Escritura); e, finalmente, o modo diverso como o Ressuscitado continua a revelar o sentido das Escrituras, não já por si mesmo (Lucas), mas, mediante a sua Igreja, representada por Filipe (Actos).

³⁰⁸ Depois desta comparação, só podemos concluir que “Luc, qui a écrit les deux récits et les a marqués de son empreinte, révèle ici une manière de raconter qui lui est propre. Ce n’est pas dans ses sources qu’il a trouvé le schème de ses récits; il les a construits lui-même” (J. DUPONT, “Les pèlerins d’Emmaüs...”, p. 362). A especificidade deste texto é ainda realçada pelo facto de ser o único, entre os relatos das aparições do Ressuscitado (Mt 28, 9-10.16-20; Mc 16, 14-18; Lc 24, 36-49; Jo 20, 11-18.19-23; 21, 1-23), que não inclui uma missão confiada por Jesus.

outro mantêm com a Páscoa uma relação intrínseca e afirmam-se como modos e “lugares” preferenciais para encontrar, reconhecer e acolher Jesus Ressuscitado – como dois sacramentos de profundo alcance eclesial, enquanto instâncias hermenêuticas das Escrituras, meios pelos quais o Ressuscitado se faz presente na vida da Igreja³⁰⁹ e caminhos onde se inicia, alimenta e estrutura a identidade cristã e onde precisa de voltar reiteradamente todo o crente no infundável processo de (re)construção da sua identidade.

Estes factores fazem com que Lc 24, 13-35 seja não apenas uma composição exclusiva e tipicamente lucana, onde se pode descobrir a singularidade, a intervenção redaccional e a habilidade literária do evangelista, como também um texto bem inserido na globalidade da obra de Lucas, com ela habilmente articulado, do ponto de vista literário e teológico.

6. 3. Conclusão

À questão atrás formulada – Lc 24, 13-35 é um relato especular e aberto? – estaremos agora em condições de dar uma resposta mais fundamentada. Integrado em Lc 24, conclusão de todo o evangelho e resumo da fé pascal (os vv. 5-7.25-27.44-46 apresentam o acontecimento pascal e articulam-no com a pregação de Jesus e com a Escritura), o texto de Emaús assume-se como parte de um todo especular. Contudo, nada se conclui por aqui. Lc 24, e particularmente os vv. 13-35, assumem-se como um novo princípio, pois “a Boa-Nova de Jesus volta a arrancar com o rigor da autoridade que lhe advém da ressurreição”³¹⁰, como testemunham os muitos e variados textos que nos falam da vida e do crescimento na fé das primitivas comunidades cristãs.

Reassuntivo e prospectivo são, por isso, dois adjectivos que traduzem o essencial da função do capítulo 24, e nele dos vv. 13-35, na globalidade da obra de Lucas. Os acontecimentos nele referidos fazem a ponte entre o passado (a vida pré-pascal de Jesus referida nos vinte e três capítulos anteriores), o presente (os acontecimentos da Páscoa, aqui apresentados) e o futuro da mensagem e vida cristãs (os primeiros passos da Igreja, assinalados no livro dos Actos dos Apóstolos).

Se a primeira e a terceira unidades narrativas (vv. 1-12 e 36-49, respectivamente) não são novas – há narrativas paralelas nos restantes evange-

³⁰⁹ Apesar desta diferença de finalidades, os relatos coincidem num objectivo comum: “por meio de tais episódios, Lucas mostra ao leitor que através do baptismo e da eucaristia se entra em relação com Cristo ressuscitado” (M. I. ALVES, *o. c.*, p. 202).

³¹⁰ M. I. ALVES, *o. c.*, p. 195.

lhos³¹¹ – Lc 24, 13-35 distingue-se pela extensão, originalidade e beleza do texto: a extensão salta à vista (23 versículos) e a originalidade é poliédrica, pois manifesta-se em muitos aspectos e até no facto de se tratar da única aparição de Jesus Ressuscitado que não tem como destinatários os apóstolos ou algumas mulheres piedosas³¹².

Lc 24, 13-35 não é apenas uma composição exclusiva de Lucas, mas sobretudo tipicamente sua, em que podemos contemplar a singularidade que lhe é própria, a sua arte redaccional e habilidade literária. É um texto ímpar e referencial não só porque integra e, até certo ponto, recapitula o terceiro evangelho (pelo menos 9, 51 – 24, 12), à boa maneira das grandes obras literárias clássicas (o mesmo acontece com algumas das grandes obras modernas), como também por ser paradigma da “arte de contar”³¹³, tornando “visível” a invisível presença de Cristo Ressuscitado.

³¹¹ Os textos paralelos de Lc 24, 1-12 são Mt 28, 1-10; Mc 16, 1-8; Jo 20, 1-18 e os de Lc 24, 36-49 são Mt 28, 16-18; Mc 16, 14; Jo 20, 19-23; 1 Cor 15, 3-8.

³¹² Na generalidade, os textos bíblicos conservaram apenas as tradições apostólicas, pois, sendo os apóstolos as testemunhas qualificadas da ressurreição de Jesus, foi sobre o seu testemunho que se alicerçou a fé dos crentes. A tradição apostólica foi considerada, desde muito cedo, (a única) válida e oficial. O texto de Emaús pode ser disso um sinal quando nos dá conta de, em Jerusalém, os discípulos não darem testemunho da ressurreição de Jesus sem que os Onze o fizessem primeiro (vv. 33-34).

³¹³ Em nenhum outro lado do evangelho se diz que os personagens de um relato “contam” (ἐξηγέομαι). Nos Actos dos Apóstolos, o verbo ἐξηγέομαι é usado em 10, 8; 15, 12.14; 21, 19; mas nenhum deles possui a força narrativa e paradigmática de Lc 24, 35. Fora de Lucas, o verbo apenas aparece em Jo 1, 18.

CAPÍTULO 2

Instâncias e utensílios da narrativa, em Lc 24, 13-35

O estudo histórico-crítico de Lc 24, 13-35, atrás revisitado, contribuiu em muito para o avanço da exegese³¹⁴ e não perdeu validade. Porém, há umas décadas a esta parte que, sem ser ignorado ou postergado, vem cedendo espaço a outros métodos e abordagens do texto.

Uma mudança no paradigma da leitura fez com que a atenção se transferisse do texto em si mesmo para os efeitos que produz no leitor. E assim surgiram novas formas de análise literária, variáveis em função do gênero de texto. Se, para os textos argumentativos ou discursivos, a mais adequada é a análise retórica, no caso dos textos narrativos o caminho mais apropriado para deles extrair aspectos novos e riquezas inauditas será certamente a análise narrativa. É no horizonte da narratividade que se situa o texto de Emaús e esta é, como atrás referimos, a nossa metodologia de trabalho.

“Forma artesanal de comunicação”³¹⁵, a narrativa vive de um narrador e de uma intriga (trama), de espaço e tempo, e de personagens, sendo certo que a ordem da enumeração dos aspectos relevantes do seu desenvolvimento não pretende estabelecer uma hierarquia de valor. São por igual importantes na mecânica narrativa.

Num primeiro momento, detemo-nos no narrador e no seu papel peculiar, quanto ao desenvolvimento da narrativa; abordamos a forma como o narrador tece o enredo (trama ou encadeamento narrativo), procurando registrar as estratégias literárias e narrativas do relato e evidenciar a sua riqueza literária ao serviço da teologia; e, por último, estudamos duas das categorias fundamentais que “outorgam à narrativa uma dimensão de realidade”³¹⁶: o espaço (físico e

³¹⁴ A afirmação aplica-se a este texto em particular, mas é extensiva à generalidade dos textos bíblicos, para cuja compreensão o método histórico-crítico muito contribui, dentro dos seus limites, como se assinala no documento *A interpretação da Bíblia na Igreja*: “restringe-se à procura do sentido do texto bíblico nas circunstâncias históricas da sua produção e não se interessa pelas outras potencialidades de sentido que se manifestaram no decorrer das épocas posteriores da revelação bíblica e da história da Igreja” (I, 4, p. 44).

³¹⁵ J. T. MENDONÇA, *A construção de Jesus...*, p. 81. “Artesanal significa humana, urdida pela inteligência, irrepetível no modo como configura a sua mecânica” (*Ibid.*).

³¹⁶ Sh. BAR-EFRAT, *El arte de la narrativa en la Biblia*, ed. Cristiandad, Madrid 2003, p. 232. O tempo é tratado de forma mais detalhada pela narrativa bíblica que, não estando preocupada com o desfrute da paisagem, apressa-se em revelar o desfecho dos acontecimentos.

psicológico) e o tempo (da história e do discurso ou tempo narrado e tempo de narrar).

De seguida, apresentamos uma análise funcional e psicológica dos personagens, deixando a caracterização de Jesus para depois, em virtude de assumir uma importância ímpar no desenvolvimento da narrativa e, a partir dela, na configuração do leitor.

1. O narrador: identidade e funções

Denominador comum a todas as narrativas e, com frequência, exterior à própria narrativa, o narrador é criado pelo autor literário³¹⁷. Trata-se de uma entidade fictícia, cuja tarefa é engendrar o enredo, enunciar o discurso e gerir o desenvolvimento da narrativa: “é a voz que conta a história, que põe em acção os personagens e comenta a cadeia dos acontecimentos. [...] E não transmite simplesmente: implica-se no seu objecto, deixando marcas no discurso narrativo”³¹⁸, que é fruto das suas opções.

Segundo o modo como se posiciona no relato, o narrador pode ser intradieético ou extradieético³¹⁹. O primeiro faz parte do relato, como um dos seus personagens: quando integra o relato como personagem principal e conta as suas próprias experiências, designa-se autodieético; quando integra o relato como personagem secundário e conta aquilo que recolheu da sua própria experiência, é designado homodieético. Neste caso, é extradieético, porque

³¹⁷ O autor literário é “a entidade materialmente responsável pelo texto narrativo, sujeito de uma actividade literária a partir da qual se configura um universo dieético” (C. REIS – A. C. M. LOPES, *o. c.*, p. 39). A distinção entre autor e narrador pode ser feita nestes termos: “se o autor corresponde a uma entidade real e empírica, o narrador será entendido fundamentalmente como autor textual, entidade fictícia a quem, no cenário da ficção, cabe a tarefa de enunciar o discurso, como protagonista da comunicação narrativa” (C. REIS – A. C. M. LOPES, *o. c.*, p. 257).

³¹⁸ J. T. MENDONÇA, *A construção de Jesus...*, pp. 27-28.81; Cfr. C. REIS – A. C. M. LOPES, *o. c.*, pp. 257-267.

³¹⁹ Por vezes, fala-se de “narrador em primeira pessoa” e “narrador em terceira pessoa”. Porém, esta designação é inadequada, porque a questão não se coloca em termos gramaticais, mas narrativos: a história pode ser contada por um dos seus personagens (narrador intradieético) ou por um narrador que é estranho à própria história (narrador extradieético). G. Genette prefere os termos *homodieético* (*autodieético*), se o narrador for o protagonista e *heterodieético*, respectivamente, porque definem o narrador pela sua relação com a história, ao passo que *intradieético* e *extradieético* definem o narrador pelo seu estatuto narrativo. Não se trata de uma nova categoria, mas de uma nova designação para o lugar que ocupa na relação com a narrativa: dentro dela, como um dos seus personagens, ou fora dela (cfr. G. GENETTE, *Figures*, III, pp. 251-259; *Id.*, *Nouveau discours du récit*, p. 92). O de Lc 24, 13-35 é um exemplo de narrador extradieético (ou heterodieético, na terminologia de G. Genette).

não é um personagem do relato, tem dos acontecimentos um conhecimento directo e intervém nele para fazer anotações sobre a situação, os personagens, os pontos de vista, etc.³²⁰

Nunca o narrador é neutro, dado que conduz a história e direcciona a interpretação do leitor, gerando neste simpatia ou antipatia – porventura, também indiferença – em relação aos diferentes personagens da narrativa, acerca dos quais faz comentários explícitos ou implícitos (simbolismo, ironia, mal-entendido, etc.).

A trama narrativa depende essencialmente da atitude e das opções do narrador. Pode intervir mais ou menos, assim como pode apenas descrever os acontecimentos ou incidir na sua interpretação. Das suas funções, destacamos três: apresentar os actores, informar ou silenciar a informação (princípio da selectividade) e conduzir o leitor (estabelecendo o relacionamento que com ele pretende manter). Cada uma delas nos merecerá um breve comentário, partindo do próprio texto de Emaús, no sentido de as esclarecer e promover a compreensão do seu alcance.

1. 1. *Apresentar os actores*

No começo do relato (vv. 13-15), o narrador coloca em cena três actores: “dois deles” – aparecem em conjunto, mas chegam a desdobrar-se – e Jesus. O facto de o narrador não fornecer o nome próprio dos “dois deles” causa alguma estranheza e centra a atenção em Jesus, o único que, de início, tem nome e conduz a narrativa. Quando se tratar de escolher o protagonista da narrativa, serão tidos em conta todos estes aspectos.

O nome de um deles será posteriormente revelado de forma lacónica pelo narrador (v. 18), conferindo ao relato um efeito real, ainda que tal não acrescente nada de significativo em relação ao processo da sua identificação. A indeterminação continua a habitar o relato e a pairar sobre o leitor.

A apresentação dos dois pela sua vinculação a um grupo (“dois deles”) e não pelo nome próprio parece revelar uma estratégia narrativa que se caracteriza pela sobriedade, típica da economia narrativa, e por alguma indeterminação que favorece o processo da identificação do leitor com qualquer um dos personagens.

³²⁰ Cfr. AA. VV., *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique*, pp. 76-77; C. REIS – A. C. M. LOPES, *o. c.*, pp. 259-267.

1. 2. *Seleccionar e silenciar informação*

Outra das funções do narrador é seleccionar a informação (princípio da selectividade), gerindo-a da melhor forma, pois nem tudo é igualmente importante. Por vezes, retém a informação (paralipse³²¹), fazendo chegar ao leitor apenas e só aquilo que considera importante.

No texto em questão, nota-se claramente que muito fica por dizer, que se guarda silêncio acerca de um dos nomes e se omitem as motivações que levam os “dois deles” de Jerusalém para Emaús. No desenvolvimento do relato, o leitor pode deduzir que os acontecimentos recentes geraram neles desânimo, abatimento e medo, mas o narrador não o diz de forma explícita. Assim como se conclui da ignorância dos “dois deles” em relação ao sentido dos acontecimentos, mas o narrador não o refere explicitamente. São eles mesmos e o próprio Jesus quem o confirma.

O narrador também silencia acerca de Jesus, que entra em cena sem se saber de onde vem e para onde vai. O objectivo é talvez sugerir a subtracção do Ressuscitado à categoria do espaço e do tempo e colocá-lo no seu “lugar”, num plano meta-histórico.

O narrador remete-se ainda ao silêncio no início da narrativa quanto ao teor da conversa de que os dois se ocupavam a caminho de Emaús (v. 14), aos termos da “lição de exegese”³²² de Jesus (v. 27), ao porquê de ele assumir a presidência da mesa (v. 30) e aos motivos da precedência dos Onze na proclamação da fé na Ressurreição (v. 34).

Estes silêncios não são fruto do descuido e da incompetência do narrador ou da sua tendência para a simplificação narrativa. Pelo contrário, manifestam um cuidado narrativo especial, uma competência fora do vulgar e um significativo contributo para o adensamento da narrativa, ao mesmo tempo que espelham uma estratégia cujo objectivo é implicar o leitor na descodificação do relato e abrir a narrativa a uma pluralidade de leituras e possibilidades interpretativas.

1. 3. *Conduzir e implicar o leitor*

Cabe também ao narrador conduzir e implicar o leitor que se abeira do texto para dele se apropriar pelo acto da leitura³²³. A relação que entre eles se

³²¹ “A paralipse consiste em facultar menos informação do que a normalmente permitida pela focalização instituída” (C. REIS – A. C. M. LOPES, *o. c.*, p. 311).

³²² A expressão pertence a J.-N. ALETTI, *L'arte di raccontare Gesù Cristo...*, p. 163.

³²³ A imagem do leitor histórico ou real escapa-nos. Apenas podemos reconstruir o leitor implícito (a partir do texto, podemos imaginar o tipo de leitor para quem o autor implícito escreve) e o leitor real (aquele que se abeira do relato e se deixa guiar por ele, crescendo com a leitura ao

estabelece e, mediante o narrador, entre o leitor e os personagens, é simultaneamente de atracção e exigência. A atracção é provocada, favorecida e potenciada pelo método cénico ou dramático, usado com frequência na narrativa bíblica. Dele resulta um carácter vivo e cénico e, “dado que a representação cénica cria a ilusão de que se está contemplando o facto em si, aumenta a propensão do leitor a meter-se nela e a identificar-se com o que se passa, como um espectador de teatro”³²⁴. A exigência tem a ver com o método do narrador que “requer do leitor um esforço mental constante, isto é, pensamento reflexivo e atenção a cada detalhe dentro da narrativa”³²⁵.

Como acabámos de referir, o leitor nota que, no processo da revelação, muitas coisas ficam por dizer (silêncios do texto). Esquecimento ou estratégia narrativa? A segunda hipótese, seguramente. Como afirma Umberto Eco, o texto é uma “máquina preguiçosa que conta com muita colaboração da parte do leitor”³²⁶ ou, por outras palavras, “sugere e pede ao leitor que preencha uma série de lacunas”³²⁷. Aliás, “interrogar-se sobre os silêncios do texto não é descabido; as respostas é que podem não ser pertinentes se não partem da articulação narrativa”³²⁸. Os silêncios são sugestivos, dizem muito mais do que aquilo que deixam por dizer e são uma outra forma de o narrador conduzir e implicar o leitor!

Entre o que é dito e o que fica por dizer, deparámo-nos com duas posições do leitor que remetem para dois níveis³²⁹, ambos de ordem cognoscitiva: o dos discípulos que não sabem que Jesus está vivo e caminha com eles (“privilégio

apropriar-se da sua cultura e do seu sistema de valores). Quando falamos de leitor, referimo-nos obviamente a este que se apresenta perante o texto, se apropria dele e cresce com ele (cfr. D. MARGUERAT, “La construction du lecteur par le texte (Marc e Matthieu)”, in C. FOCANT (éd.), *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism*, ed. Leuven University Press, Leuven 1993, pp. 239-262; C. REIS – A. C. M. LOPES, o. c., pp. 217-220).

³²⁴ Sh. BAR-EFRAT, o. c., p. 43.

³²⁵ *Ibid.*, p. 57.

³²⁶ U. ECO, *Seis passeios nos bosques da ficção*, p. 34 (ver também p. 9).

³²⁷ *Ibid.*, p. 9.

³²⁸ J.-N. ALETTI, *L'arte di raccontare Gesù Cristo...*, p. 32.

³²⁹ O procedimento literário de um relato em dois níveis é frequente na obra de Lucas (cfr. Lc 1, 5-45; 2, 22-38; e Act 10, 1-48; 8, 26-40; 9, 1-22). “Le récit prend un double départ, sur deux scènes séparées qui s'ignorent presque entièrement, et les circonstances [...] font qu'en un troisième temps cette intrigue double vient à se croiser et à se dénouer merveilleusement dans la rencontre” (B. STANDAERT, “L'art de composer dans l'œuvre de Luc”, in AA. Vv., *À cause de l'Évangile. Études sur les Synoptiques et les Actes offertes au P. Jacques Dupont O. S. B., à l'occasion de son 70e anniversaire*, ed. Cerf, Paris 1985, p. 332. B. Standaert apelida Lucas “l'évangéliste de la rencontre” [*Ibid.*, p. 334]).

dos personagens em relação ao leitor”³³⁰); e o do leitor, a quem o narrador forneceu de antemão todas as informações em causa (privilégio do leitor). O leitor já sabe, desde o início do capítulo, que Jesus está vivo. Se, pelo v. 3 (“Entrando, não acharam o corpo do Senhor”), é levado a colocar essa hipótese, ela é confirmada pelos anjos, no v. 5 (“Porque procurais entre os mortos aquele que vive?”). Porém, o leitor não sabe apenas isto. Sabe também que é Jesus quem acompanha os discípulos (v. 15: “aproximou-se deles o próprio Jesus”). Eles não sabiam de quem se tratava, pois “os seus olhos estavam impedidos de o reconhecer” (v. 16). Como dizem D. Marguerat – Y. Bourquin, “todo o dramatismo do relato gira em torno desta divergência entre a informação dada ao leitor e negada aos discípulos. Se suprimirmos esta divergência, o relato desmorona-se”³³¹.

Graças ao narrador, o leitor sabe que se trata de Jesus e assim goza de uma posição superior à dos discípulos (ironia dramática³³²). Esta superioridade gnoseológica deve-a à preciosa informação do narrador, não ao seu mérito próprio. São estas informações que situam o leitor a um outro nível: ele sabe bastante mais de Jesus que os personagens em questão (nível extradiegético).

Porém, no v. 27, invertem-se as posições: esvai-se o “privilégio do leitor” para dar lugar ao que se poderá chamar “privilégio dos actores” ou ainda “inferioridade cognoscitiva”³³³ do leitor em relação aos personagens do relato. Da explicação e interpretação que o companheiro de Emaús faz das Escrituras, os discípulos sabem agora muito mais que o leitor, a quem foi retida a informação (paralipse) e apenas comunicado aquilo que aconteceu: “e, partindo de Moisés e de todos os profetas, explicou-lhes em todas as Escrituras o que a ele dizia respeito” (v. 27).

³³⁰ A narratologia não é unívoca na definição deste procedimento literário em que o narrador, e com ele o leitor, “vê” alguma coisa que os personagens não podem compreender ou ao contrário. Alguns falam de opacidade (cfr. R. M. FOWLER, *Let the Reader Understand: Reader-Response Criticism and the gospel of Mark*, ed. Fortress Press, Minneapolis 1991, p. 210), outros de lugar de indeterminação ou de não-dito, ou ainda de branco do relato (W. ISER, *L'Acte de lecture: théorie de l'effet esthétique*, ed. Philosophie et Langage, Bruxelles 1985, pp. 351-363).

³³¹ D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *o. c.*, p. 117. Cfr. também R. ALTER, *o. c.*, pp. 22-23, que refere ser este procedimento “parte de un modelo de ironia dramatica” (p. 23).

³³² A expressão é de Sh. BAR-EFRAT, *o. c.*, p. 158 e tem como finalidade enfatizar uma situação dramática, procedimento que torna viva a narrativa, despertando o interesse e a curiosidade do leitor.

³³³ A “inferioridade cognoscitiva” entre os personagens do relato e o leitor é típica de Lucas. Veja-se, a propósito, Lc 8, 40-56 (a filha de Jairo e a mulher com fluxo de sangue).

É esta interpretação das Escrituras que constitui a mais valia dos discípulos de Emaús e lhes faz arder o coração (v. 32). O leitor só poderá vencer esta frustração e subir ao patamar gnoseológico dos discípulos se os escutar e reler os acontecimentos na perspectiva das Escrituras. Pode contar, para o efeito, com a ajuda dos discursos apostólicos do livro dos Actos dos Apóstolos (2, 14-36; 3, 12-26; 7, 1-53; 13, 16-41; etc.) que possuem muitas semelhanças com o texto de Emaús, como J. Dupont bem demonstrou³³⁴, e genericamente com todo o livro dos Actos dos Apóstolos.

Mas a história ainda não chegou ao fim. Os dois níveis caminham em paralelo, numa tensão evidente (*suspense*) até ao v. 28, onde tudo volta ao ponto zero. O leitor possui agora um conhecimento que ultrapassa o dos personagens do relato, o que continua a alimentar a tensão e o dinamismo dramáticos. É este desequilíbrio que suscita a necessidade de saber mais. A tensão desaparece quando os dois níveis confluem num só: “os seus olhos abriram-se e reconheceram-no” (v. 31). Os “dois deles” e o leitor acedem ao mesmo grau de informação (vv. 30-31), mas o Ressuscitado desaparece do alcance da sua vista. E assim “leitores e discípulos ficam em igual situação face ao mistério. Perante a mestria do relato, o narratólogo não pode senão inclinar-se”³³⁵.

Do ponto de vista da economia narrativa, este é o momento do “reconhecimento” (*ἀναγνώρισις*), essencial ao drama e seu clímax. Por isso mesmo, Ch. Dodd vê nele o “centro dramático de todo o episódio”³³⁶.

Este e outros expedientes literários supõem da parte do narrador um agudo sentido de intriga. Pelo dinamismo dramático, atrai a atenção e curiosidade do leitor e trá-lo para dentro do relato. O estatuto de profundo conhecedor da “arte de contar” leva a que o leitor atento e bem formado lhe atribua, sem favor, o título de mestre da narrativa.

Para conduzir e implicar o leitor, o narrador serve-se de muitas estratégias. Ele pede ao leitor uma “cooperação interpretativa”³³⁷, dado que “o texto, órfão de seu pai, o autor, torna-se a criança adoptiva da comunidade dos leitores”³³⁸. Por sua vez, o leitor pede ao narrador, na sua função de gestor do material

³³⁴ J. DUPONT, “Les discours de Pierre dans les Actes...”, pp. 239-284.

³³⁵ D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *o. c.*, p. 118.

³³⁶ Ch. H. DODD, *a. c.*, p. 14, posição corroborada por P. Schubert: “as regards the appearance at Emmaus, no stress is laid on the significance of the appearance itself. The accent lies on the ‘recognition scene’ in Jesus’ blessing, breaking and giving of the bread (v. 31)” (P. SCHUBERT, *a. c.*, p. 172).

³³⁷ A expressão é de U. Eco, *Lector in fabula...*, pp. 67-84.

³³⁸ P. RICOEUR, “Éloge de la lecture et de l’écriture”, in *Études Théologiques et Religieuses*, 64 (1989), p. 403.

narrativo, que favoreça e guie este trabalho para que o texto não permaneça letra-morta, mas seja lido e compreendido³³⁹.

2. A trama ao serviço da revelação

A articulação do texto (trama) não acontece de forma arbitrária. Rege-se por objectivos específicos e, no geral, bem definidos. Depois de nos debruçarmos sobre o conceito e as funções da trama narrativa, partiremos para uma reflexão sobre a natureza da trama de Lc 24, 13-35: de revelação ou de resolução?

2. 1. Conceito e funções da trama narrativa

Toda a narrativa assenta numa trama, também designada intriga ou enredo³⁴⁰. Consiste na ossatura subjacente ao texto que une as suas partes e lhe confere consistência e sustentabilidade³⁴¹. Os momentos da acção, relacionados entre si por laços de causalidade, constituem a intriga, “estrutura unificadora que une as diversas peripécias do relato e as organiza numa história contínua”³⁴² (perspectiva estática) ou “desenvolvimento da acção que parte de um estado inicial, chegando depois, por tensões sucessivas, à sua resolução”³⁴³ (perspectiva dinâmica). Na primeira perspectiva, situa-se a definição de C. Reis – A. M. C. Lopes: “um plano de organização macroestrutural do texto narrativo [que se] caracteriza pela apresentação dos eventos segundo determinadas estratégias discursivas”³⁴⁴. Na segunda perspectiva, a de P. Ricoeur: “um dinamismo integrador que retira uma história unificada e completa de uma diversidade de incidentes”³⁴⁵.

³³⁹ D. MARGUERAT, “Entrer dans le monde du récit”, p. 10.

³⁴⁰ Cfr. C. REIS – A. C. M. LOPES, *o. c.*, pp. 205-207. Em inglês, usa-se o termo *plot*.

³⁴¹ “Si los personajes son el alma de la narrativa, su cuerpo es la trama” (Sh. BAR-EFRAT, *o. c.*, p. 117).

³⁴² D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *o. c.*, p. 68.

³⁴³ AA. VV., *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique...*, p. 75.

³⁴⁴ C. REIS – A. C. M. LOPES, *o. c.*, p. 205; cfr. D. MARGUERAT, “Entrer dans le monde du récit”, p. 23.

³⁴⁵ P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'hermeneutique*, ed. Seuil, Paris 1986, pp. 13-14.

A função da trama é sistematizar os acontecimentos³⁴⁶, inseridos numa sequência temporal (*concatenação*) e unidos por uma relação de causa e efeito (*configuração*) ou paralelismo e contraste. São seus objectivos “organizar os factos de maneira que despertem o interesse do leitor e a sua implicação emocional e, ao mesmo tempo, confira significado aos acontecimentos”³⁴⁷. A estruturação da intriga pode apresentar muitos e variados modelos.

A trama ou enredo cria o relato e pode ser da ordem da contingência, da probabilidade ou da necessidade. Deste ponto de vista, todos os factos relatados são importantes, necessários e indispensáveis ao desenvolvimento narrativo.

Quanto à forma como se apresentam, as tramas podem ser episódicas (micro-relato, como o ciclo de Abraão ou a história de Sansão) ou globais (macro-relato, como a globalidade de um evangelho). Se não há especial ligação entre os textos e “cada episódio forma uma unidade à parte”³⁴⁸, a intriga é episódica, mas, se os episódios estão estreitamente ligados, “continuando cada um o imediatamente precedente e preparando o seguinte (como na história de José, de Rute e de Jonas)”³⁴⁹, a intriga é unificada. O texto de Emaús insere-se na trama unificada de Lc 24, de todo o evangelho e até da globalidade da obra de Lucas.

As tramas narrativas podem ser, quanto à natureza ou finalidade, de resolução (respondem à questão “o que vai acontecer?”) ou de revelação (processo de revelação de um personagem, habitualmente o protagonista)³⁵⁰.

2. 2. Trama de revelação ou resolução?

Será Lc 24, 13-35 uma trama de revelação ou de resolução? Pela pergunta, percebe-se que uma das questões maiores se prende com o tipo de intriga deste texto. Durante muito tempo, se pensou que a trama seria de resolução, pois que a visão sem reconhecimento (situação inicial) é resolvida, desembocando num reconhecimento sem visão (situação final). Mas não será que o reconhecimento nos situa no âmbito da revelação e não da resolução? O que está em

³⁴⁶ É esta sistematização dos acontecimentos que diferencia o relato da crónica, cuja característica principal é a enumeração de factos. Já Aristóteles definia a trama ou enredo como “a imitação da acção, entendendo aqui por enredo a estruturação dos acontecimentos” (*Poética*, 1450a, 5.15, p. 48).

³⁴⁷ Sh. BAR-EFRAT, *o. c.*, p. 117.

³⁴⁸ AA. VV., *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique*, p. 75.

³⁴⁹ *Ibid.*

³⁵⁰ Cfr. *Ibid.*

jogo não é a resolução de um problema, mas a revelação de uma pessoa, Jesus Ressuscitado, pelas razões que agora expomos.

O processo da revelação de Jesus leva-nos de um desconhecido a um personagem evocado posteriormente como “profeta poderoso em obras e palavras” (v. 19) e, porventura, o que estava para libertar Israel (v. 21). Por fim, o protagonista autodesigna-se “Messias” (v. 26) e os Onze afirmam-no como “Senhor” (v. 34), dando testemunho dos acontecimentos e da sua nova condição.

A presença de dois testemunhas, credíveis por serem dois e por pertencerem ao grupo, e a narração da boa notícia (v. 35) são dois dos ingredientes que pertencem à natureza do relato de revelação³⁵¹.

Elemento imprescindível a uma trama de revelação, a coerência entre as profecias do AT e a sua realização, dá sustentabilidade à afirmação, formulada por uma interrogativa retórica, de que o Messias devia sofrer para entrar na sua glória (v. 26). A coerência do seu percurso sai confirmada e acreditada pela Palavra da Escritura (v. 27).

A mudança operada e pelo texto registada é, assim, da ordem do saber (*não sabiam* que Jesus Cristo tinha ressuscitado e *passam a saber*) e da ordem do fazer (*faziam o caminho* para Emaús e retornam a Jerusalém para *fazer o anúncio* de que Ele está vivo). Não nos restam dúvidas de que, mais do que trama de resolução, Lc 24, 13-35 espelha uma trama de revelação. Na verdade, esta não anula aquela, mas pressupõe-na e supera-a.

2. 3. Da ocultação à revelação

O relato evidencia, na sua articulação, uma trama narrativa de revelação onde se passa do não reconhecimento ao reconhecimento do Ressuscitado, mediante um processo de releitura dos acontecimentos da sua paixão e morte na perspectiva mais vasta das Escrituras e no horizonte mais restrito da sua vida e obra (coerência). De mãos dadas, elas tornam possível aquilo que, de outra forma, seria impensável: a revelação do Ressuscitado e o reconhecimento da grandeza e densidade do seu mistério.

O narrador introduz Jesus em cena de forma serena e soberana, numa figura não reconhecível nem envolta de esplendor celeste. Não diz de onde vem nem como aparece – já dissemos que o silêncio da narrativa é intencional e revelador! Porém, o desconhecimento não é fruto de qualquer acção de Deus ou do próprio Jesus, mas da incapacidade humana de o reconhecer³⁵².

³⁵¹ Cfr. J.-N. ALETTI, *L'arte di raccontare Gesù Cristo...*, p. 67.

³⁵² Apresentaremos adiante as razões que, em nosso entender, fundamentam esta leitura do texto (cfr. o ponto 4. 1. deste capítulo, pp. 131-134).

À semelhança de Paulo na estrada de Damasco (cfr. Act 9, 3; Fl 3, 12), os “dois deles” viram-se alcançados por uma terceira pessoa que faz perguntas, corrige respostas, interpreta as Escrituras, ajuda a ler os acontecimentos com olhos diferentes. Não sabem de quem se trata, mas pressentem que não é um personagem qualquer e isto deixa-os interiormente inquietos, como eles próprios revelam (v. 32).

Depois de situar a narrativa no espaço e no tempo e de ter introduzido em cena os “dois deles”, o narrador apresenta o protagonista, mas não prepara o leitor para este *mise-en-scène*. O que pretende ele com esta estratégia narrativa? Talvez duas coisas: associar o leitor aos discípulos na vivência das mesmas sensações e sugerir que “a presença do Ressuscitado é um acontecimento imprevisto, sem premissas, de todo gratuito. Os acontecimentos de Deus são indeduzíveis: simplesmente acontecem”³⁵³.

A trama de revelação atinge um dos seus pontos altos nos vv. 26-27, porque aí se regista uma identidade inegável ou uma coerência inquestionável entre a vida (palavras, obras e sofrimento) de Jesus e aquilo que, mesmo não sendo esperado, constituía a identidade e a missão do verdadeiro Messias. É este momento que possibilita que a fracção do pão, em contexto de hospitalidade, se torne a ocasião propícia para o reconhecimento.

3. Espaço e tempo

O espaço e o tempo³⁵⁴ assumem lugar de particular relevo nas narrativas, por serem duas das suas coordenadas fundamentais. Pela sua complementaridade e exigência intrínseca³⁵⁵, aparecem habitualmente articulados no seio da própria narrativa, onde o tempo assume, por vezes, dimensão espacial.

Para melhor compreender cada um deles, apresentámo-los individualmente. A ordem por que são apresentados – primeiro o espaço e depois o tempo –

³⁵³ B. MAGGIONI, *I racconti evangelici della risurrezione*, ed. Cittadela Editrice, Assisi 2001, p. 65.

³⁵⁴ Referimo-nos, como é evidente, ao espaço e ao tempo da história e não propriamente ao do discurso. Estes são espaço e tempo verbais (metafóricos ou metonímicos, como alguns os apelidam) e têm a ver com a forma e a extensão da narrativa, não propriamente com a história que “gera” a narrativa. Espaço e tempo são duas das categorias que, ao conferirem à narrativa uma dimensão de realidade, a distinguem claramente do mito, cujas referências espaciais e temporais são imprecisas (“era uma vez”, “há muitos anos”, “num país muito distante”).

³⁵⁵ “El espacio objectiva al tiempo hasta el extremo de que pensarnos en el tiempo como espacio, pues sólo localizándolo llegamos a adquirir conciencia de él” (D. VILLANUEVA, *El comentario de textos narrativos: la novela*, ed. Aceña – Júcar, Valladolid-Gijón 1989, p. 42).

não diz da maior ou menor importância de algum deles, porque ambos são igualmente importantes. Contudo, não deixa de se sublinhar a precedência do primeiro em relação ao segundo, a sugerir que é no espaço que o tempo discorre.

3. 1. *Um espaço de revelação*

Onde se desenvolve a acção? O espaço é uma componente essencial da narrativa. Conhecer-lo e compreendê-lo ajuda a progredir no domínio do texto em análise.

O espaço é construído pelo narrador que, por isso, dele possui pleno conhecimento e lhe confere uma acrescida carga simbólica. Eis porque não há, na narrativa, espaços neutros e todos se revestem de maior ou menor significado ou alcance revelador, de acordo com a importância semântica e/ou compositiva³⁵⁶ que o narrador lhe confere. Em virtude da sua dimensão literária, a própria Escritura constitui um vincado exemplo de como o espaço não é uma realidade neutra, mas densa de valor metafórico e alcance teológico³⁵⁷.

No caso de Lc 24, 13-35, o espaço real confina-se a Jerusalém e arredores³⁵⁸, mas o leitor atento e criterioso facilmente compreenderá que estão em jogo diferentes espaços ou diferentes concepções do espaço, simultaneamente semelhantes e distintas: a de Jesus e a dos “dois deles”. Todos percorrem o mesmo caminho, mas o espaço de cada um assume contornos e matizes diferentes.

Concluindo, os “dois deles” percorrem um caminho concreto, mesmo se carregado de forte carga simbólica, que tem uma coloração na direcção Jerusalém – Emaús e outra na direcção Emaús – Jerusalém. Jesus provém, caminha e dirige-se para um lugar mais metafórico que real, um não-lugar, como convém à sua condição de ressuscitado, transcendendo o tempo e o espaço.

³⁵⁶ Na narrativa, utiliza-se “el espacio como un signo que remite a la situación de los personajes, a os sus modos de pensar e de conducirse, y además como un elemento estructural que permite la construcción de la sintaxis narrativa” (M. C. BOVES NAVES, *Teoría general de la novela. Semiología de 'La Regenta'*, ed. Gredos, Madrid 1985, p. 207).

³⁵⁷ “Podemos decir [...] que los lugares, lejos de ser meros dados geográficos, han de ser considerados como elementos literarios de significado fundamental en la narrativa” (Sh. BAR-EPFRAT, *o. c.*, p. 245).

³⁵⁸ Ao contrário de Mateus, que situa os acontecimentos pós-pascasais na Galileia (Mt 28, 16-20), Lucas guarda a acção pós-pascal para Jerusalém e arredores.

3. 1. 1. O conceito literário de espaço

Fisicamente considerado, o espaço pode ser definido como um conjunto de lugares, mais ou menos articulados entre si. Porém, na literatura, é bem mais do que isso, dado que “entendido como domínio específico da história, [...] integra, em primeira instância, os componentes físicos que servem de cenário ao desenrolar da acção e à movimentação dos personagens: cenários geográficos, interiores, decorações, objectos, etc.; em segunda instância, o conceito de espaço pode ser entendido em sentido *translato*, abarcando tanto as atmosferas sociais (espaço social) como até as psicológicas (espaço psicológico)”³⁵⁹.

Quando o espaço é lido em sentido físico, impõe-se a distinção entre espaço interior e exterior, conforme a acção tem lugar dentro ou fora. Quando lido em sentido *translato*, convém ter em conta que, quanto dele se diz ou não diz, não é anódino, mas significativo. Merece e exige, na análise, a mesma importância que assume em sede narrativa.

Tendo muito a ver com o cenário físico da movimentação dos personagens, está muito para além disso: “autentifica, dá veracidade ao relato e situa os personagens, quando não proporciona interessantes efeitos simbólicos”³⁶⁰.

Ao inverso de outros textos literários, a Bíblia apenas menciona o espaço³⁶¹, não o descreve, seja de forma geral ou detalhada, porque o vê como o cenário onde a trama se desenvolve e tem a noção de que fazê-lo seria introduzir “um elemento estático, incompatível com o carácter vigoroso e dinâmico da narrativa bíblica”³⁶².

Jerusalém e arredores são os lugares onde se desenvolve toda a acção narrada nos capítulos 22 – 23 e, de igual modo, no capítulo 24 (vv. 13.18.33.47.52). A Cidade Santa ocupa o lugar de relevo que havia ocupado em todo o evangelho (cfr. 1, 5-25; 9, 51; 13, 33; 18, 31; 19, 28).

Sem entrarmos na discussão acerca do maior ou menor conhecimento que Lucas possuía da geografia da Judeia, em geral, e de Jerusalém e arredores, em

³⁵⁹ C. REIS – A. C. M. LOPES, *o. c.*, p. 135.

³⁶⁰ D. VILLANUEVA, *o. c.*, p. 42.

³⁶¹ Por vezes, o espaço é mencionado, mas não precisado. Em Lc 24, 13-35, a menção do espaço (o caminho de Jerusalém para Emaús) convive com alguma indeterminação e a sua constante superação.

³⁶² Sh. BAR-EFRAT, *o. c.*, p. 246. Podemos acrescentar que a literatura não é uma arte espacial, à semelhança da arquitectura, mas essencialmente temporal, à semelhança da música.

particular³⁶³, com naturalidade se percebe que o evangelista trata estes lugares mais como espaços teológicos do que geográficos.

3. 1. 2. O espaço visto através das preposições

Os textos registam, entre outras, diversas preposições espaciais, ainda que nem todas possuam relevância espacial, directa ou indirecta. Em Lc 24, 13-35, as preposições com sentido espacial são densas de significado e integram sintagmas preposicionais não menos densos. Apresentamos o elenco e, de seguida, um breve comentário.

– vv. 13.22	ἐξ	deles/de entre eles
– vv. 13.20.26.28.33	εἰς	para
– vv. 13.27.31	ἀπό, ἀπ’	desde
– vv. 14.17.18.25.32	πρός	para
– vv. 18.27.(32).35	ἐν	em
– vv. 22.24	ἐπί	sobre
– vv. 24.29.33	σύν	com
– vv. 29.30	μεθ’	com

As preposições são, em quase todas as circunstâncias, referentes simbólicos que projectam o leitor muito para além do(s) espaço(s) concreto(s) a que se referem. Percorreremos, no texto, uma a uma as que possuem denotação ou conotação espacial, com o intento de fundamentarmos e justificarmos esta afirmação.

Logo no início, o texto usa a preposição ἐξ (v. 13)³⁶⁴, que volta a utilizar, com o mesmo significado, no v. 22. É verdade que não se fala de um espaço concreto, mas de um ambiente simbólico. De facto, se, gramaticalmente, definimos as expressões ἐξ αὐτῶν (v. 13) e ἐξ ἡμῶν (v. 22) como partitivos, de imediato nos apercebemos de que o narrador nos projecta para um campo

³⁶³ Registe-se, a este respeito, uma enorme variedade de opiniões. H. Conzelmann é de opinião que Lucas “non ha una conoscenza precisa della regione” (*Il centro del Tempo. La teologia di Luca*, ed. Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 26-27, nota 4). M. D. Goulder afirma que “the only probable error in the two books over Judaea is Emmaus, which is said to be sixty stades (7 km) from Jerusalem; neither of the two places of this name known to us is this distance from the capital, and Luke probably knew of it as the first overnight stop for pilgrims returning to Galilee” (*o. c.*, p. 118).

³⁶⁴ A preposição ἐξ (ἐκ) constrói-se com genitivo e refere propriamente a origem ou mesmo a separação (cfr. M. A. JÚNIOR, *Exegese do Novo Testamento. Um guia básico para o estudo do texto bíblico*, ed. Alcalá – Sociedade Bíblica de Portugal, Lisboa 2005, p. 100).

simbólico ou semântico, o da pertença a um grupo, onde a relação é importante e deixa marcas, ou até da separação em relação a esse grupo. Por isso mesmo, não podem as identidades em questão ser pensadas à margem desta referência fundamental.

Ainda no v. 13, as preposições εἰς³⁶⁵ e ἀπό³⁶⁶ remetem-nos para uma aldeia (εἰς κώμην) e uma cidade (ἀπό Ἱερουσαλήμ), respectivamente. A primeira, apesar de conhecida, é indeterminada, a segunda é mais do que conhecida e bem determinada. A carga simbólica de uma e de outra parece advir-lhes dos motivos que se enunciam:

– o desconhecimento e a incerteza da localização de Emaús talvez queiram sugerir que os “dois deles” percorriam os caminhos que os afastavam do “lugar” da compreensão dos acontecimentos, mergulhando-os primeiro na incerteza e depois na certeza de que tudo tinha falhado;

– a referência a Jerusalém, donde se afastavam, talvez faça emergir da penumbra a ideia de que o afastamento da comunidade adensa a tragicidade dos factos, tornando-os tão opacos que, por ninguém descortinar neles qualquer revelação, nada lhes confere credibilidade.

As preposições εἰς e ἀπό voltam a ser usadas ao longo do texto, quase sempre com o mesmo alcance semântico: a primeira, nos vv. 20.26.28.33; a segunda, nos vv. 27.31. No v. 20 (εἰς κρίμα θανάτου), é evidente que a preposição não tem, à primeira vista, sentido espacial, mas não deixa, mesmo assim, de realçar o “lugar” para onde atiraram Jesus, reforçando a dimensão simbólica da entrega como um afastamento que traduz demarcação e desprezo. Se quisermos ser rigorosos, também a preposição εἰς do v. 26 não indica propriamente um lugar, mas um estado (o da glória) que, contudo, a nossa mente não consegue imaginar à margem de um espaço físico. Nos outros casos (vv. 28.33), voltam os referentes espaciais concretos, com forte densidade simbólica: a aldeia de Emaús e a cidade de Jerusalém, respectivamente.

Quanto à preposição ἀπό, reconhecemos em Moisés e todos os profetas (v. 27) um lugar simbólico que remete para os escritos da Lei (*Torah*) e dos Profetas (*Nebi'im*), respectivamente, de onde parte a explicação de Jesus³⁶⁷. E nem será difícil concluir que, sendo este o ponto de partida, Jesus vai além daquilo que dizem a Lei e os Profetas. O advérbio πορρότερον, além de referência

³⁶⁵ A preposição ἀπό constrói-se com acusativo e possui o sentido genérico de lugar para onde (cfr. *Ibid.*, p. 99).

³⁶⁶ A preposição ἀπό constrói-se com genitivo e possui o sentido genérico de lugar donde (cfr. *Ibid.*, p. 97).

³⁶⁷ O sentido da expressão será, por isso mesmo, “a partir de”.

espacial, pode sugerir, implicitamente e em antecipação, o mais-além de Jesus e projectar-nos para a superação da Lei e dos Profetas que Jesus protagoniza.

A preposição *πρός* (vv. 14.17.18.25.32) indica habitualmente um movimento e pressupõe um espaço³⁶⁸. No v. 14, aparece a seguir a *ὀμίλουν*, imperfeito do verbo *ὀμιλέω*; em todos os outros casos, a seguir a *εἶπεν* (ou *εἶπαν*), aoristo do verbo *λέγω* (vv. 14.17.18.25.32)³⁶⁹.

Em sentido espacial, a preposição *ἐν* (18.27.32.35) situa-nos de forma clara num espaço concreto³⁷⁰. No v. 18, a expressão *ἐν αὐτῇ* refere-se a Jerusalém, cuja carga simbólica já enunciámos. Também no v. 27, *ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς* tem sabor espacial, com o significado e alcance que atrás referimos. Diferente é a expressão *ἐν ἡμῖν* do v. 32, já que se pode dispensar sem que se perca ou altere o sentido do texto³⁷¹. Não deixa, contudo, de sublinhar que o ardor do coração era um sentimento muito próprio, pessoal e íntimo, o que permite intuir sobre a importância e a carga de significado das explicações de Jesus, ao longo do caminho.

Por último, a preposição *ἐν* volta a aparecer no v. 35, na expressão *ἐν τῇ ὁδῷ*. O caminho é um dos referentes espaciais mais prenhos de significado em Lucas e nos Actos dos Apóstolos³⁷². Mais do que um espaço físico de passagem, é o lugar do encontro, da catequese, da revelação e da descoberta do Ressuscitado. É tal o seu significado e importância que chega a ser imagem e mesmo o nome da comunidade crente³⁷³.

A preposição *ἐπί*³⁷⁴ aparece apenas duas vezes (vv. 22.24), integrada na expressão *ἐπὶ τὸ μνημεῖον*. À partida, parece não possuir especial significado, mas o seu significado literal “sobre o sepulcro” coloca o sepulcro abaixo daqueles que a ele se deslocam. Não pretenderá o autor do texto sublinhar a

³⁶⁸ Esta preposição pode construir-se com genitivo, dativo e acusativo, mas a ideia de movimento é expressa com acusativo (acusativo de direcção). Neste caso, traduzirá reciprocidade no falar e parece sugerir o movimento da palavra que vence distâncias para gerar a comunicação (cfr. capítulo 1. 3. Análise morfo-sintáctica, pp. 56-63).

³⁶⁹ O texto regista apenas dois casos, ambos no v. 19, em que o complemento directo de *εἶπεν* (*εἶπαν*) é construído com o dativo.

³⁷⁰ A preposição *ἐν* constrói-se sempre com dativo e possui o sentido básico de lugar onde (cfr. M. A. JÚNIOR, *o. c.*, p. 101).

³⁷¹ É talvez essa a razão pela qual a expressão não aparece em diversos testemunhos textuais.

³⁷² A ideia encontra-se desenvolvida neste mesmo capítulo, quer quanto ao caminho, em geral (4. 3. 1. 2., pp. 146-148) quer quanto a este caminho concreto (4. 3. 1. 2., pp. 148-151).

³⁷³ Cfr. Act 9, 2; 18, 26; 19, 9.23; 22, 4; 24, 14.22.

³⁷⁴ A preposição *ἐπί* pode construir-se com genitivo, dativo e acusativo. Com acusativo, “traduz o contacto directo com uma superfície” (M. A. JÚNIOR, *o. c.*, p. 102).

superioridade dos vivos sobre o lugar dos mortos, sugerindo que a vida se impõe à morte? Não será até esse um sinal a apontar para a vitória daquela sobre esta?

O complemento circunstancial de companhia, expresso mediante σύν + dativo comitativo (vv. 24.29.33) exprime proximidade e sentido de pertença³⁷⁵, como é bem visível nos vv. 24 (τινες τῶν σὺν ἡμῖν) e 33 (τοὺς σὺν αὐτοῖς); ou hospitalidade e acolhimento, mediante a partilha do mesmo espaço de alimentação, descanso e recolhimento, como se depreende do v. 29 (εἰσῆλθεν τοῦ μεῖναι σὺν αὐτοῖς).

Algo de semelhante se pode dizer do complemento circunstancial de companhia, expresso pela construção μετά + genitivo (vv. 29.30) de associação ou companhia³⁷⁶. Ao exprimir a vontade de acolhimento (μεῖνον μεθ' ἡμῶν [v. 29]) e ao constatar a sua aceitação (v. 30: ἐν τῷ κατακλιθῆναι αὐτὸν μετ' αὐτῶν), estes versículos conferem aos espaços físicos uma densidade humana e espiritual muito acima do comum.

3. 1. 3. A simbólica do espaço

Começamos por constatar que o texto de Emaús, como a maioria das narrativas bíblicas, dá conta do lugar de partida e de chegada, em dois momentos e movimentos: Jerusalém – Emaús, Emaús – Jerusalém. A separar estas localidades está o caminho percorrido entre uma e outra.

A – No <i>caminho</i> que vai da cidade de Jerusalém à aldeia de Emaús (vv. 13-28) ³⁷⁷ ;
B – em Emaús (vv. 29-32);
A' – No <i>caminho</i> que vai da aldeia de Emaús à cidade de Jerusalém (v. 33a);
B' – em Jerusalém (vv. 33b-35).

³⁷⁵ Cfr. M. A. JÚNIOR, o. c., p. 110.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 105.

³⁷⁷ Ainda que os versículos iniciais não refiram explicitamente o caminho (ὁδος), a construção verbal ἦσαν πορευόμενοι (v. 13), os verbos (συμ)-πορεύομαι (vv. 15 e 28) e περιπατέω (v. 17), assim como as indicações locais do v. 13 (ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς κώμην) e do v. 28 (com o artigo anafórico: εἰς τὴν κώμην) evocam-no necessariamente. De facto, ἦσαν πορευόμενοι (v. 13) e περιπατοῦντες (v. 17) podem traduzir-se respectivamente por “iam a caminho” e “enquanto caminiais”. Afirmando de forma implícita, só nos vv. 32 e 35 o caminho será mencionado explicitamente: ἐν τῇ ὁδῷ.

Numa primeira observação, salta à vista o paralelismo A – B – A' – B'³⁷⁸, com a sua dupla referência ao caminho, a Jerusalém e Emaús. O paralelismo é vincadamente inverso entre A e A' (caminho – Jerusalém – Emaús/caminho – Emaús – Jerusalém) e entre B e B' (em Emaús – em Jerusalém) e dele emergem as oposições exterior (caminho) – interior (em Emaús/casa?) e cidade (Jerusalém) – aldeia (Emaús)³⁷⁹.

No plano aquitectónico, o relato começa no exterior (o caminho), pois é aí que se desenvolve a acção narrada nos vv. 13-28. Em Emaús, passa para o interior. A mudança é assinalada com o verbo entrou³⁸⁰ (εἰσῆλθεν [v. 29]) e explicada pela referência ao motivo pelo qual entrou: “para ficar com eles” (τοῦ μεῖναι σὺν αὐτοῖς).

O caminho de Emaús representa uma clara exterioridade em relação a Jerusalém. Afirma-se como uma instância crítica ou lugar da possibilidade de uma outra hermenêutica, porque em Jerusalém está tudo visto e a sua interpretação dos factos está viciada pelos esquemas judaicos e pelo aparente fracasso de uma proposta que parecia trazer algo de novo. É a exterioridade em relação a Jerusalém, ao que ela representa e evoca, que permite uma visão de conjunto e sem vícios, que possibilita uma leitura mais abrangente dos acontecimentos.

O narrador não regista explicitamente qualquer saída: de Jesus diz que se tornou invisível (v. 31) e dos discípulos atesta somente que voltaram, de imediato, para Jerusalém (v. 33). Se a invisibilidade não implica necessariamente saída – tornar-se invisível remete para um estado, não para um movimento –, não é possível voltar a Jerusalém sem sair de Emaús. Como o v. 29 referiu explicitamente o acto de entrar, voltar a Jerusalém implica necessariamente sair. Além disso, ὑποστρέφω é um verbo dinâmico e, tal como a preposição εἰς, exige movimento para fora, pressupondo um espaço a percorrer. A saída dos “dois deles” é implícita e duplamente afirmada. Se passou, num primeiro

³⁷⁸ O paralelismo tem a ver com os lugares referidos e não com o desenvolvimento narrativo que é dado a cada um deles. Neste âmbito, regista-se uma notável desproporção narrativa entre o caminho que vai de Jerusalém a Emaús e o caminho inverso, bem como alguma desproporção entre o que acontece em Emaús e em Jerusalém, respectivamente.

³⁷⁹ No final do relato, não prevalece mais este esquema de oposição, para emergir apenas um lugar, Jerusalém (centralidade da Cidade Santa), lugar de realização da salvação e a partir do qual se vai proceder ao anúncio da verdade fundamental, vivenciada no caminho.

³⁸⁰ O texto afirma especificamente que Jesus entrou (εἰσῆλθεν), mas nada diz sobre o lugar para onde entrou. Desta indeterminação concluímos que não será intenção do autor vincular a experiência de Emaús a um lugar específico, antes colorir-la de alguma indeterminação a fim de facilitar o processo da sua afirmação como experiência referencial, à qual se reportarão as outras experiências do Ressuscitado.

momento, do exterior para o interior, agora, mesmo que não seja dito de forma explícita, volta de novo para a exterioridade do caminho a percorrer.

Por último, o narrador não diz de modo explícito que eles entraram no lugar onde estavam reunidos os Onze e os seus companheiros. Se os encontraram reunidos, pode-se concluir que entraram (provavelmente na “sala de cima” [Act 1, 13]). A acção voltou a passar do exterior para o interior. Porém, será só isto que o narrador tem em mente? Se o lugar de Jesus é um “não-lugar”, o que o texto pretenderá dizer é que o “lugar” por excelência dos discípulos, como dos Onze, é a comunidade cristã e o “lugar” desta é o do testemunho do Ressuscitado. Quem fez esta experiência não a pode guardar para si.

Como frequentemente acontece na obra de Lucas, e um pouco por toda a Escritura, mais do que lugares geográficos, o caminho, Jerusalém e Emaús são lugares teológicos de grande espessura simbólica, cujo alcance os projecta para além das realidades físicas a que se referem.

Jerusalém é a capital política de um país e religiosa de um povo. É a cidade para onde todos os povos caminham em busca da alegria, do sentido e fundamento da existência (cfr. Is 54-55); é a cidade onde acontece a Paixão, Morte e Ressurreição de Jesus e onde, segundo o Terceiro Evangelho, têm lugar os factos mais significativos da sua vida³⁸¹. A importância desta cidade “radica [...] na sua centralidade. [...] É o lugar onde todos [...] recebem a revelação de Cristo ressuscitado. Em Jerusalém, as mulheres e os apóstolos descobrem o verdadeiro sentido da vida de Jesus. Jerusalém representa o sentido, a razão de ser da vida humana, o âmbito do encontro com o verdadeiro Senhor”³⁸².

Sem deixar de reconhecer que a acção se desenvolve em três lugares distintos (caminho, Emaús e Jerusalém), o leitor também constatará, sem dificuldade, que o relato está construído de forma a evidenciar a importância do caminho, não enquanto lugar geográfico, mas teológico: aí se manifesta a salvação que, a partir de Jerusalém, é anunciada até “aos confins do mundo” (Act 1, 8). Contudo, este caminho não sobrevive sem a referência a Jerusalém, ponto de partida e de chegada da mensagem salvífica. E mais do que Jerusalém, é importante a referência à comunidade que nela está reunida. Ela é o espaço da experiência do Ressuscitado e o lugar da proclamação da fé pascal.

³⁸¹ É ver como o Terceiro Evangelho se inicia em Jerusalém (1, 5-25) e termina em Jerusalém (22, 24). Pelo meio, a “secção da viagem” ou do caminho para Jerusalém (9, 51 – 19, 27 [28]) ocupa um lugar de particular relevo na configuração e na estrutura do Evangelho de Lucas. Até o livro dos Actos dos Apóstolos, que pretende dar conta da expansão da Igreja, parte de Jerusalém (1, 8).

³⁸² F. RAMIS DARDER, *Lucas, evangelista da ternura de Deus*, ed. Gráfica de Coimbra, Coimbra 2004, p. 122.

Em contraluz com Jerusalém, percebe-se melhor o significado simbólico de Emaús. Trata-se de uma pequena aldeia conhecida, mas de localização incerta³⁸³, onde nada de especial acontecia. Prestava-se a ser “símbolo do sem sentido, lugar da experiência do vazio perante a ausência de Jesus, da tristeza pelo aparente fracasso da vida”³⁸⁴.

Como já mencionámos, pode ser também o espaço da exterioridade e do distanciamento crítico em relação ao palco dos acontecimentos, esse lugar onde a distância ajuda a ver melhor e a entrar no significado mais profundo dos factos. Além disso, ser uma aldeia de localização incerta reforçará a ideia de que o importante não é o lugar, mas o que de mais significativo e denso nele acontece.

Para concluir, o espaço assume em Lc 24, 13-35, e por todos os motivos referidos, um valor claramente metafórico. É neste plano de significação que o leitor se deve situar, porque parece ser lá que o narrador o pretende ver, a fim de que compreenda o alcance e o sentido do relato.

3. 2. *Um tempo de revelação*

Quando tem lugar a acção? É outra das perguntas que endereçamos ao texto, pelas mesmas razões que formulávamos a questão anterior, relativa ao espaço. O relato, enquanto enunciado narrativo, é fruto de uma sucessão de acções relacionadas entre si e ligadas por uma sucessão temporal. O tempo ocupa um papel tão relevante na narrativa que se assume como uma das suas componentes fundamentais (“todo o discurso narrativo está constelado de sugestões temporais”³⁸⁵). O tempo faz parte do relato, inscreve-se na sua natureza e, por isso, assume relevância na sua análise.

³⁸³ A localização de Emaús foi, na história da exegese, uma questão muito estudada (cfr. L. H. VICENT – F. M. ABEL, *Emmaüs. Sa basilique et son histoire*, Paris 1932; P. BENOIT, *o. c.*, pp. 307-310). Apesar de se terem colocado muitas hipóteses, os estudos foram sempre inconclusivos, por diversas razões: a mudança de nome das povoações, com o passar dos tempos; a incerteza acerca da distância a que se situa de Jerusalém (sessenta ou cento e sessenta estádios?); a quase ausência de referências bíblicas a esta povoação são razões que em nada favorecem o processo de identificação. É certo que a Sagrada Escritura fala uma outra vez de Emaús (1 Mac 4, 3), mas não sabemos se se trata da mesma povoação. A fazer fé nas distâncias sugeridas pelos textos (uma aldeia à distância de 12 quilómetros de Jerusalém), tratar-se-á de um lugar situado nas ruínas de Kubebe, em tempos conhecido com o nome de Castellum Emaus. Parece até que, “quando os soldados romanos se reformavam, dava-se-lhes habitualmente uma porção de terra para que a pudessem cultivar e viver dela. Iam viver para lá soldados romanos reformados do exército. Aquela aldeia não era, portanto, de religião judaica. Os seus habitantes acreditavam em outros deuses” (F. RAMIS DARDER, *o. c.*, p. 123). Na perspectiva da análise narrativa, a questão não é pertinente, porque, mais importante do que a sua localização, é a sua função e significado na trama narrativa.

³⁸⁴ F. RAMIS DARDER, *o. c.*, p. 123.

³⁸⁵ U. Eco, *Seis passeios nos bosques da ficção*, p. 44.

Tal como o espaço, também o tempo é construído pelo narrador, razão pela qual o conhece profundamente e lhe confere densidade simbólica. E se tal acontece em toda a literatura, também a Escritura, em virtude da sua dimensão literária, constitui um vincado exemplo de como o tempo não é uma realidade neutra, mas densa de sentido, com alcance metafórico e teológico³⁸⁶.

O tempo é, nas páginas da Escritura, revelador de Deus e do homem, por dois motivos: porque Deus se revela no tempo cronológico, ainda que superando-o e transcendendo-o, e porque “falando narrativamente, o crente rompeu a soberba (*hybris*) de querer ser eterno como Deus: é humano, necessita do tempo, pois não goza da eternidade dos deuses”³⁸⁷.

3. 2. 1. O conceito literário de tempo

Com Sh. Bar-Efrat, começamos por constatar que “uma narração não pode existir fora do tempo, com o qual mantém uma dupla relação: desenvolve-se no tempo e o tempo discorre nela. [...] Para seguir o desenvolvimento da trama, precisamos de tempo”³⁸⁸. A narrativa também requer um tempo interno, pois tanto os personagens como os factos existem no tempo. Tudo o que muda ao longo da narração – e tudo o que permanece – existe no tempo”³⁸⁹. Por outras palavras, a narrativa é uma “uma sequência duas vezes temporal: há o tempo da coisa-contada e o tempo do relato (tempo do significado e do significante)”³⁹⁰.

É verdade que as narrativas transcendem o tempo³⁹¹, mas não prescindem dele – a fazê-lo, transformar-se-iam em mitos –, antes o exigem e pressupõem, assumindo o tempo o estatuto de categoria fundamental em que se alicerça

³⁸⁶ “Podemos decir, pues, que los lugares, lejos de ser meros dados geográficos, han de ser considerados como elementos literarios de significado fundamental en la narrativa” (Sh. BAR-EFRAT, *o. c.*, p. 245).

³⁸⁷ D. CÍA LAMANA, *o. c.*, p. 304.

³⁸⁸ Este tempo de que o leitor precisa para se inteirar dos conteúdos da narrativa assume a designação de tempo exterior à narrativa (a narração revela-se-nos de forma sucessiva, desde a primeira à última palavra). O tempo que habita a narrativa (dos personagens e dos acontecimentos) como seu incontornável componente é designado habitualmente tempo interior.

³⁸⁹ Sh. BAR-EFRAT, *o. c.*, p. 179.

³⁹⁰ Ch. METZ, *Essais sur la signification au cinéma*, ed. Klincksieck, Paris 1968, p. 27. G. Genette entende por duração de um relato o tempo que é necessário para o ler. Sendo assim, nada a pode medir, pois que os tempos de leitura variam de acordo com as circunstâncias e, ao contrário do que acontece com o cinema e com a música, não existe uma velocidade determinada para a execução (cfr. G. GENETTE, *Figures*, III, p. 122).

³⁹¹ Cfr. R. ALVES, “La magia delle storie”, in B. SALVARANI, *In principio era il racconto. Verso una teologia narrativa*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna 2004, p. 13.

e de que se constrói a narrativa. É, como atrás mencionámos, uma das peças fundamentais e imprescindíveis na mecânica da narrativa.

Quando falamos de tempo, vem-nos de imediato à mente o tempo cronológico, mas a verdade é que o tempo das narrativas é muito mais do que isso. É, com frequência, um tempo diferente, psicológico, um tempo sem tempo ou, no caso de Lc 24, 13-35, um tempo teológico (καιρός) da revelação de Jesus Ressuscitado que transcende os dias, horas e minutos com que habitualmente medimos a sucessão temporal. De facto, o que dizemos em relação a todas as narrativas é (ainda mais) válido para Lucas, pois o autor do Terceiro Evangelho manifesta ser mestre na manipulação do tempo, acrescentando uma notável densidade e significado teológico aos eventos contados³⁹².

Segundo G. Genette, a narrativa manipula o tempo em três registos ou níveis de codificação: a ordem, a velocidade e a frequência³⁹³.

Quanto à ordem, o relato pode apresentar a sequência normal dos acontecimentos. Se, por vezes, isso acontece, na maior parte dos casos, o que se regista é uma série de anacronismos narrativos que conferem vivacidade e dinamismo ao relato: o texto faz memória de acontecimentos passados (analepse) ou antecipa uma ou mais referências a acontecimentos futuros (prolepse).

No que respeita à velocidade, começamos por registar a impossibilidade da isocronia – correspondência exacta entre o tempo do acontecimento e o tempo da narrativa –, mesmo quando se trata de um diálogo³⁹⁴. O tempo narrativo (tempo diegético) não coincide habitualmente com o tempo de duração dos acontecimentos (tempo cronológico), pelo que o tempo narrado assume diversas configurações: eclipse (o relato silencia um período de tempo)³⁹⁵, paralipse (retenção da informação ao leitor)³⁹⁶, pausa descritiva (o tempo pára para descrever um cenário ou uma acção)³⁹⁷, episódio ou cena (narração de um acontecimento)³⁹⁸, sumário (síntese de acontecimentos iguais)³⁹⁹.

³⁹² “The imposition of an exact chronological schema on his narrative is one of Lk’s devices for bringing out the theological significance of the events recounted” (R. J. DILLON, *o. c.*, p. 14).

³⁹³ Cfr. G. GENETTE, *Figures*, III, pp. 77-182. Para cada um destes conceitos, cfr. C. REIS – A. C. M. LOPES, *o. c.*, pp. 306-308.419-422.182-183, respectivamente.

³⁹⁴ De facto, o relato de um diálogo não regista a velocidade a que as palavras foram pronunciadas, nem os tempos mortos da conversação.

³⁹⁵ Cfr. C. REIS – A. C. M. LOPES, *o. c.*, pp. 119-121.

³⁹⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 311-312.

³⁹⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 312-314.

³⁹⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 55-57.127-129.

³⁹⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 397-399.

A frequência com que se narra um acontecimento dá origem a três tipos de relato: singulativo (o narrador conta uma vez o que uma vez se passou)⁴⁰⁰; repetitivo (o narrador conta mais do que uma vez o que se passou uma só vez)⁴⁰¹; iterativo (o narrador conta uma vez o que se passou muitas vezes)⁴⁰².

3. 2. 2. Tempo narrado e tempo da narração

Um dos aspectos mais significativos do tempo literário é a distinção entre tempo narrado (*erzählte Zeit*) e tempo da narração (*Erzählzeit*)⁴⁰³. A terminologia usada é uma escolha entre outras possíveis e requer algum esclarecimento. O tempo narrado (tempo cronológico) é constituído pelo conjunto dos anos, dias, horas e minutos com que se contabiliza a duração dos acontecimentos. O tempo da narração (tempo gasto pelo relato para dizer as coisas que aconteceram) é constituído pelas páginas, parágrafos, linhas e palavras com que eles são narrados. Se o primeiro é contínuo e regular – é o relógio quem o determina –, o segundo expande-se ou contrai-se, segundo as circunstâncias e opções do narrador. O primeiro é determinado pelo pêndulo da objectividade, ao passo que sobre o segundo impende a marca da subjectividade.

A relação entre o tempo narrado e o tempo da narração ajuda a interpretar a narrativa e a perceber aquilo a que o narrador confere maior ou menor importância, dado que a duração de um relato ou de uma das suas partes tem muito a ver com a relevância dada pelo narrador aos acontecimentos. Sem esquecer que “a rapidez é uma grande virtude narrativa”⁴⁰⁴, constatamos que para acontecimentos importantes – a avaliação da sua importância é

⁴⁰⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 387.

⁴⁰¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 353-354.

⁴⁰² Cfr. *Ibid.*, pp. 215-216.

⁴⁰³ O pai desta distinção parece ser G. MÜLLER, “Erzählzeit und erzählte Zeit”, in AA. Vv., *Morphologische Poetik*, Tübingen 1968. Entre outras designações possíveis, optámos por esta que bebemos em J. FOKKELMAN, *Come leggere un racconto biblico. Guida pratica alla narrativa biblica*, ed. Dehoniane, Bologna 2002, p. 37. De facto, os termos usados quase variam de autor para autor: tempo monumental e tempo da revelação (P. Ricoeur); tempo objectivo ou tempo do discurso, exterior à narrativa, e tempo subjectivo ou tempo da história, interior à narrativa (cfr. Sh. BAR-ÉFRAT, *o. c.*, pp. 182-183). Umberto Eco chama-lhe “tempo rememorado” e “tempo da rememoração” ou ainda “tempo da história” e “tempo do discurso” (U. Eco, *Seis passeios nos bosques da ficção*, pp. 48 e 60, respectivamente) e Daniel Marguerat apelida-os de “tempo histórico” e “tempo contado” (“Raconter Dieu...”, pp. 94-96). Optámos por não introduzir a distinção entre o tempo de narrar e o tempo da leitura, por dois motivos: porque “em literatura, é difícil quantificar o tempo de leitura” (U. Eco, *Seis passeios nos bosques da ficção*, p. 66) e porque isso nos transportaria para além dos objectivos a que nos propomos.

⁴⁰⁴ U. Eco, *Seis passeios nos bosques da ficção*, p. 11. Na mesma obra, Eco afirma: “toda a ficção narrativa é necessária e fatalmente rápida” (p. 9).

tarefa do próprio narrador, cabendo ao leitor apenas constatar e acatar as suas opções – reserva o narrador mais espaço narrativo, o que não acontece para aqueles que, na sua óptica, são menos relevantes⁴⁰⁵. O objectivo é sempre criar tensão dramática e determinar ou sugerir o posicionamento do leitor no processo da leitura e da interpretação do texto⁴⁰⁶.

O facto de o narrador dedicar um capítulo a contar acontecimentos de um único dia⁴⁰⁷ diz bem da importância do que aqui é narrado (a equação um dia – um capítulo confere saliência literária e teológica às narrativas pascais, no horizonte do evangelho de Lucas) e ilustra bem a distinção entre tempo narrado e tempo de narrar.

3. 2. 3. Marcas da temporalidade e sequência temporal

Em estreita relação com o episódio anterior (vv. 1-12) – tudo acontece no mesmo dia, o primeiro da semana (τῆ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων [24, 1])⁴⁰⁸ –, Lc 24, 13-35 não possui muitas preposições e expressões temporais. É conveniente, contudo, ter em conta que “as expressões temporais explícitas não são o único meio para assinalar o tempo na narrativa bíblica e nem sequer o principal [...]. O tecido narrativo elabora-se [...] mais com os acontecimentos da narração do que com indicações temporais directas”⁴⁰⁹.

⁴⁰⁵ “Resulta inútil decir que el alargamiento del tiempo de contar coincide con una insistencia en la significación” (D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *o. c.*, p. 143). Silenciar um acontecimento ou narrá-lo de forma muito breve é não lhe dar importância, ao passo que abrandar o ritmo narrativo é sinónimo de importância dada àquilo que se narra.

⁴⁰⁶ “Uma história pode ser mais ou menos rápida – ou seja, mais ou menos elíptica –, mas até que ponto pode ser elíptica é determinado pelo tipo de leitor a que se dirige” (U. Eco, *Seis passeios nos bosques da ficção*, p. 12).

⁴⁰⁷ A primeira indicação temporal que o narrador nos oferece é “nesse mesmo dia” (v. 15). A expressão apenas se compreende quando articulada com o v. 1: “no primeiro dia da semana”. É esse o dia em que se situam os acontecimentos narrados nos vv. 13-35, bem como nas outras partes do capítulo 24 (vv. 1-12 e 36-49). Ao contrário do que acontece no v. 1, em que se diz que as mulheres foram ao sepulcro “ao romper da alva”, no v. 13 não se precisa a temporalidade dos acontecimentos. Apenas se diz, e já no v. 29, que, após a caminhada de Jerusalém para Emaús, o dia estava a declinar e a noite a fazer-se sentir. Pelo meio, registam-se diversos acontecimentos que não aparecem indexados a um tempo cronológico específico. O tempo narrado eclipsa-se para dar lugar ao tempo de narrar.

⁴⁰⁸ O primeiro dia da semana é simultaneamente o “terceiro dia” (ἡ τρίτη ἡμέρα) após os factos, uma correlação temporal estabelecida pelos vv. 7.21.46. Nas entrelinhas, fica dito que o dia da Ressurreição de Jesus é simultaneamente o dia da nova criação e, por isso, o dia das promessas. É um tempo de esperança, em claro contraste com a atitude dos “dois deles” que vai ser narrada a seguir.

⁴⁰⁹ Sh. BAR-EFRAT, *o. c.*, p. 185.

A dar-nos conta dos acontecimentos aí estão os verbos que situam a acção no tempo, trazendo a lume um ou outro aspecto mais relevante da forma como a narrativa trabalha esta coordenada fundamental. É por isso que, mesmo na ausência de expressões temporais, podemos falar de tempo narrativo (tempo de narrar), apresentado de forma indirecta (por meio dos acontecimentos referidos que requerem um tempo cronológico) e não nua ou directa (pelas referências temporais explícitas presentes no texto).

Começamos por evidenciar as marcas da temporalidade (preposições, advérbios, expressões temporais e tempos verbais) em que se alicerça a sequência temporal. Passamos depois ao discurso directo e às analepses que sustentam e animam a temporalidade da narrativa.

3. 2. 3. 1. Preposições, advérbios e expressões temporais

São diversas as preposições, advérbios e expressões temporais de Lc 24, 13-35. Começamos por os apresentar e depois faremos um comentário pormenorizado.

– v. 13	ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ	naquele mesmo dia
– vv. 15.30	ἐν τῷ...	em, enquanto
– v. 18	ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις	naqueles dias
– v. 21	τρίτην ταύτην ἡμέραν	terceiro dia
– v. 22	ὄρθριναί	de manhã cedo
– v. 29	πρὸς ἑσπέραν ἔστιν	é tarde
– v. 29	κέκλικεν ἤδη ἡ ἡμέρα	o dia já declina
– v. 32	ὡς	quando
– v. 33	αὐτῇ τῇ ὥρᾳ	naquela mesma hora

A primeira preposição temporal que aparece no texto é ἐν (v. 13), com o sentido de *tempo quando*. Integrada na expressão ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ (“naquele mesmo dia”), situa o leitor num tempo quase determinado⁴¹⁰. Nada

⁴¹⁰ Quase determinado porque este género de expressões temporais situam os acontecimentos no tempo, mas com alguma imprecisão à mistura. Poderá alguém dizer a que horas foi ou a que semana pertence esse primeiro dia? O narrador não pretenderá apenas situar aquele acontecimento num tempo preciso, mas sugerir aos leitores a vivência de experiências semelhantes noutros tempos idênticos àquele, dando a entender que um novo dia (nova vida) começa quando se vive uma experiência semelhante.

dizendo sobre a hora precisa e a duração do acontecimento, a sua extensão⁴¹¹ é de um dia. Não deixa, contudo, de conferir a esse dia uma acrescida carga de significado pela concentração de acontecimentos diversos, com um objectivo único a percorrê-los: afirmar que Jesus ressuscitou.

Do ponto de vista teológico, este primeiro dia “recorda, à semelhança de outros lugares do Novo Testamento, o primeiro dia da criação, em Gn 1, 1-5. Os acontecimentos de Lc 24, 1-53, desde a ida das mulheres ao sepulcro até à ascensão, contam o começo da nova criação”⁴¹².

A preposição ἐν, com o significado de “em” ou “enquanto” (v. 15), em sentido temporal, parece não ter propriamente a finalidade de situar os acontecimentos no tempo, aliás bastante impreciso. Pretenderá antes sublinhar a durabilidade e concomitância das duas acções: conversa e discussão dos “dois deles”, por um lado, aproximação e caminhada em conjunto de Jesus com eles, por outro. Iguais afirmações se podem fazer a propósito da mesma preposição, no v. 30.

Com uma relativa imprecisão temporal, a preposição ἐν é usada também no v. 18. De facto, dizer ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις (“naqueles dias”) é tão preciso (trata-se dos dias anteriores) como impreciso (não precisa com rigor os dias). Situa, contudo, o leitor nos dias imediatamente anteriores aos acontecimentos que o texto está a narrar, o que de si é suficiente para conferir enraizamento temporal ao relato.

O mesmo se pode e deve dizer da expressão temporal αὐτῇ τῇ ὥρᾳ (“neste mesmo momento” [v. 33]), um dativo temporal sem a preposição ἐν. A sua finalidade é somente realçar a imediatez da acção seguinte em relação à anterior, quase sinal de uma determinação própria de quem descobriu aquilo que procurava e precisa de o comunicar com urgência aos outros.

Sem ser um complemento circunstancial de tempo, o complemento directo τρίτην ταύτην ἡμέραν, ligado a ἀφ’ οὗ, (v. 21), não deixa de ter denotação temporal. O terceiro dia funcionava como a chancela de uma morte que nele adquiria confirmação oficial. A referência ao terceiro dia não será neutra, porque, a seguir, se diz que algumas mulheres foram ao sepulcro e os deixaram sobressaltados (v. 22). A anotação temporal está ao serviço da tensão que habita a narrativa e a prepara para o desfecho.

O advérbio ὁρθρινάι (v. 22) situa no tempo a acção das mulheres que, neste momento, está a ser recordada. Evoca necessariamente a expressão temporal

⁴¹¹ Para as categorias de determinação, definição e extensão, cfr. G. GENETTE, *Figures*, III, pp. 157-167.

⁴¹² E. LAVERDIERE, o. c., p. 183.

ὄρθρου βαθέως (24, 1). O amanhecer não é em nada um tempo neutro. Depois da noite em que se mergulhou, é o tempo da busca, das grandes revelações e das boas notícias. O começo de um novo dia bem pode ser um ícone de um novo começo, de tempos novos que se inauguram com a vitória de Jesus sobre a morte.

Duas outras locuções temporais aparecem, no v. 29: πρὸς ἑσπέραν ἐστίν (“é tarde”) e κέκλικεν ἤδη ἡ ἡμέρα (“e o dia já declinou”). Uma e outra estão colocadas na boca dos “dois deles” e traduzem necessariamente a visão que tinham do tempo. A referência a um tempo físico parece ser muito mais do que isso, pois evoca o estado de alma em que se encontram. O tempo físico sugere o tempo psicológico, o que lhe confere carga ou densidade simbólica.

Por duas vezes, o v. 32 usa o advérbio de tempo ὡς. Pretende situar temporalmente o ardor do coração e estabelecer uma concomitância, se não mesmo equivalência, entre o falar no caminho e o abrir das Escrituras, a ponto de nos questionarmos se se trata de duas ações ou de apenas uma.

Na sequência do que foi dito, podemos afirmar que as preposições, advérbios e expressões temporais do texto de Emaús nem sempre e não só situam o leitor no tempo cronológico. São, no seu todo, um referente de grande alcance simbólico no tempo da revelação e do reconhecimento. Chegam mesmo a conferir ao tempo uma carga de sentido teológico, como é próprio do καιρός, transportando consigo o leitor.

3. 2. 3. 2. *Tempos e modos verbais*

Os tempos e modos verbais assumem também uma acrescida importância na narrativa. Com algumas exceções, conferem-lhe dinâmica e manifestam a forma de o narrador manipular o tempo ao serviço da transmissão da mensagem. Apresentamos e comentamos agora todas as formas verbais de Lc 24, 13-35:

Versículo	Formas verbais	Tradução ⁴¹³
– v. 13	ἦσαν πορευόμενοι, ἀπέχουσιν	iam / distando
– v. 14	ὁμίλουν, συμβεβηκότων	conversavam / coisas que tinham acontecido

⁴¹³ A tradução que aqui apresentamos pode não coincidir com o sentido que um determinado verbo assume no contexto de uma expressão idiomática.

<i>Versículo</i>	<i>Formas verbais</i>	<i>Tradução</i>
– v. 15	ἐγένετο ⁴¹⁴ , ὁμιλεῖν, συζητεῖν, ἐγγίσας, συνεπορεύετο	aconteceu / conversar / discutir / / aproximando-se / caminhava com
– v. 16	ἐκρατοῦντο, ἐπιγινῶναι	estavam impedidos / reconhecer
– v. 17	εἶπεν ⁴¹⁵ , ἀντιβάλλετε, περιπατοῦντες, ἐστάθησαν	disse / trocais / caminhando / / detiveram-se
– v. 18	εἶπεν, ἀντιβάλλετε, περιπατοῦντες, ἐστάθησαν	respondendo / sendo forasteiro / / soubeste / as coisas que aconteceram
– v. 20	παρέδωκαν, ἐσταύρωσαν	entregaram / crucificaram
– v. 21	ἠλπίζομεν, ἐστιν, μέλλων, λυτροῦσθαι, ἄγει	esperávamos / é / estando / / libertar / leva
– v. 22	ἐξέστησαν, γενόμεναι	sobressaltaram / tendo ido
– v. 23	εὑροῦσαι, ἦλθον, λέγουσαι, ζῆν	tendo encontrado / vieram / / dizendo / vivia
– v. 24	ἀπῆλθον, εὔρον, εἶδον	foram / encontraram / viram
– v. 25	πιστεύειν, ἐλάλησαν	acreditar / anunciaram
– v. 26	ἕδει, παθεῖν, εἰσελθεῖν	era necessário / sofrer / entrar
– v. 27	ἀρξάμενος, διερμήνευσεν	começando / explicou
– v. 28	ἤγγισαν, ἐπορεύοντο, προσεποιήσατο, πορεύεσθαι	aproximaram-se / iam / / fez menção / ir
– v. 29	παρεβιάσαντο, μεῖνον, ἐστίν, κέκλινεν, εἰσῆλθεν	insistiram / fica / é / / declinou / entrou
– v. 30	κατακλιθῆναι, λαβών, εὐλόγησεν, κλάσας, ἐπεδίδου	reclinar-se / tomando / / deu graças / partindo / dava
– v. 31	διηνοίχθησαν, ἐπέγνωσαν	abriram-se / reconheceram
– v. 32	καιομένη ἦν, ἐλάλει, διήνοιγεν	ardia / falava / explicava
– v. 33	ἀναστάντες, ὑπέστρεψαν, εὔρον, ἠθροισμένους	levantando-se / regressaram / / encontraram / reunidos
– v. 34	ἠγέρθη, ὤφθη	ressuscitou / apareceu
– v. 35	ἐξηγοῦντο, ἐγνώσθη	contaram / deu a conhecer

Os tempos e modos verbais usados no texto dizem muito, possuem matizes sugestivos, saltam à vista e ao ouvido, a tal ponto de o leitor não conseguir ficar indiferente. Nesta “música dos tempos”⁴¹⁶, as formas verbais hão-de ser tidas em conta. Podem ser “inesperadas e muitas vezes imperceptíveis, mas nunca imotivadas”⁴¹⁷.

Em Lc 24, 13-35, a maior parte das formas verbais aparece no indicativo aoristo, o que sugere uma acção simples e pontual ocorrida no passado. São disso exemplo a forma histórica ἐγένετο⁴¹⁸ (vv. 15.19.21.30.31), usada com sentidos variáveis, mas sempre em função histórico-narrativa, as formas declarativas εἶπεν ou εἶπαν (vv. 17-19.25) a introduzir o diálogo ou discurso e os muitos verbos que exprimem acção e fazem avançar a narrativa, mesmo se não possuem todos igual importância e importância de significado. Entre os mais significativos, estão: παρέδωκαν e ἐσταύρωσαν (v. 20), ἐξέστησαν (v. 22), ἦλθον (v. 23), ἀπῆλθον, εὔρον e εἶδον (v. 24), ἐλάλησαν (v. 25), διερμήνευσεν (v. 27), ἤγγισαν, προσεποιήσατο (v. 28), παρεβιάσαντο e εἰσῆλθεν (v. 29). Além de porem a narrativa em marcha, estes verbos emprestam-lhe um ritmo, mais ou menos acelerado, que transporta o leitor para além de uma simples sucessão temporal.

Particularmente significativas são as formas verbais no imperfeito (continuidade ou iteração), “o tempo que nos faz perder os confins do tempo”⁴¹⁹: ἦσαν πορευόμενοι (v. 13); ὠμίλουν (v. 14); συνεπορεύετο (v. 15); ἤλπίζομεν (v. 21); ἐπορεύοντο (v. 28); καιομένη ἦν, ἐλάλει, διήνοιγεν (v. 32); ἐξηγοῦντο (v. 35). Mais do que para uma acção repetida, estes imperfeitos⁴²⁰ apontam para acções continuadas, que se estendem no tempo. Não sabemos quanto duram, mas temos consciência de que nada têm de pontual. Dos imperfeitos do texto, um faz excepção, pelo facto de exprimir um estado e não uma acção temporal: ἐκρατοῦντο (v. 16).

⁴¹⁴ Esta forma verbal é usada também nos vv. 10.21.30.31, o que diz da sua importância narrativa.

⁴¹⁵ Trata-se de uma forma verbal (ou o plural εἶπαν) que é usada também nos vv. 18.19.25, como introdução declarativa ao discurso directo.

⁴¹⁶ A expressão é de U. Eco, *Sulla Letteratura*, p. 58.

⁴¹⁷ Id., *Seis passeios nos bosques da ficção*, p. 49.

⁴¹⁸ J. P. FOKKELMAN, *Come leggere un racconto biblico*, pp. 200-203. Lucas usa esta fórmula cerca de quarenta vezes, habitualmente a indicar o início de um novo momento narrativo. Neste caso, chama a atenção para um encontro e sua importância.

⁴¹⁹ Id., *Sulla Letteratura*, p. 57.

⁴²⁰ O primeiro não é um imperfeito simples, mas da construção perifrástica que também sublinha a continuidade, tal como o imperfeito normal.

Duas formas verbais se destacam, pelo significado particular que assumem na narrativa: ἠλπίζομεν (“esperávamos”) e ἐξηγοῦντο (“contavam”). A primeira traduz bem os sentimentos interiores, pois indicia, de forma mais ou menos clara, que a espera era um dado continuado do passado que os acontecimentos presentes fizeram esfumar. A segunda talvez sugira que a narrativa dos acontecimentos não foi apenas uma acção continuada no passado, mas a continuar no presente. E, a ser assim, mais uma janela se abre na narrativa.

Importantes no enquadramento temporal da narrativa são também os infinitivos substantivados precedidos de ἐν: ἐν τῷ ὀμιλεῖν αὐτοὺς καὶ συζητεῖν (v. 15); ἐν τῷ κατακλιθῆναι (v. 30). Sem prestarem um grande contributo à precisção temporal das acções a que se referem, não deixam de focar as circunstâncias em que as acções seguintes acontecem.

Algo de semelhante se poderá dizer sobre alguns dos participios do texto (como exemplos, podemos apontar εὐροῦσαι, λέγουσαι [v. 23]; ὀρξάμενος [v. 27]; κλάσας [v. 30]; e ἀναστάντες [v. 33]): não exprimem tempo, mas simples acção num tempo que o contexto ajuda a precisar⁴²¹.

O percurso que fizemos pelo texto permite-nos perceber que, não recorrendo a tácticas de dilação⁴²², o texto não cultiva, de forma alguma, a arte da lentidão. Se, no diálogo, nos aproximamos muito da isocronia⁴²³, no resto, o ritmo narrativo acelera.

3. 2. 3. 3. *Discurso directo e analepses*

Em Lc 24, 13-35, como em todos os relatos bíblicos, “a ordem do tempo da história não se corresponde, necessariamente, com a do tempo do discurso”⁴²⁴. O texto regista diversas “transgressões da ordem cronológica”⁴²⁵. A afirmação é válida para todo o relato, mesmo para a conversação entre Jesus e os discípulos

⁴²¹ Na gramática grega, apenas o indicativo exprime tempo. Por serem substantivados, os participios τῶν συμβεβηκότων (v. 14), παροικεῖς, τὰ γενόμενα (v. 18), não possuem *nuance* temporal.

⁴²² Os termos são colhidos em U. Eco, *Seis passeios nos bosques da ficção*, pp. 56 e 59, respectivamente.

⁴²³ “A isocronia é constituída por todo o procedimento que procure imprimir ao discurso narrativo uma duração idêntica à da história relatada” (C. REIS – A. C. M. LOPES, *o. c.*, p. 210). Trata-se de uma situação narrativa em que o tempo narrado e o tempo de narrar coincidem (“é frequente citar-se o diálogo como o exemplo típico da coincidência perfeita entre tempo da história e tempo do discurso” [U. Eco, *Seis passeios nos bosques da ficção*, p. 69]). A dizer a verdade, a isocronia é, de todo, impossível, porque ninguém pode medir a duração de um relato e este não consegue espelhar a maior ou menor velocidade imprimida às palavras no acto do seu pronunciamento, nem os eventuais tempos mortos da conversação (cfr. G. GENETTE, *Figures*, III, pp. 122-123).

⁴²⁴ Sh. BAR-ÉFRAT, *o. c.*, p. 210.

⁴²⁵ A expressão é de G. GENETTE, *Figures* III, p. 121.

(vv. 17-24), onde o tempo da história e o tempo do discurso andariam supostamente mais próximos ou até se equivaleriam (isocronia) e a ordem cronológica dos acontecimentos seria respeitada. De facto, “as conversações, na narrativa bíblica, não são nunca imitações exactas ou naturalistas das conversações da vida real. Concentradas e estilizadas ao extremo, carecem de qualquer elemento não substancial e todos os seus detalhes estão perfeitamente calculados para cumprir uma função muito clara”⁴²⁶.

Os factos referidos não aparecem necessariamente na narrativa pela sua ordem cronológica. Não apresentando a sequência narrativa pausas (paragem da narração em consequência de um acto descritivo), nem elipses (silenciamento de acontecimentos⁴²⁷) nem prolepses (antecipação de acontecimentos futuros)⁴²⁸, contém diversos recuos no que respeita à sequência cronológica, materializados num recurso literário chamado analepse⁴²⁹.

Baseada na categoria psicológica da retrospectão, a analepse é uma estratégia narrativa que gera tensão dramática, situa-se no âmbito da anacronia⁴³⁰ e produz alguma discordância entre a ordem do relato (discurso narrativo) e a ordem da história contada (sequência dos acontecimentos). Não consta do texto com a finalidade de interromper a linearidade do filamento narrativo, mas porque é fundamental para a sua melhor e mais ampla compreensão. É, por isso mesmo, uma anacronia de ordem semântica, mais que de tipo funcional⁴³¹. Tem como missão proporcionar uma melhor compreensão dos acontecimentos, “confere à narração lucana uma extensão histórica máxima”⁴³² e é até uma forma de subtrair o texto à objectividade temporal ou precisão cronológica.

⁴²⁶ Sh. BAR-ÉFRAT, *o. c.*, p. 188.

⁴²⁷ O facto de não se silenciarem acontecimentos não quer dizer que não se retenha informação (o v. 27 é um exemplo claro de informação retida que nunca mais é revelada e o v. 32 apresenta-se como exemplo de uma informação que é inicialmente retida pelo narrador e posteriormente revelada pelos dois discípulos [*focalização interna*]). De facto, não se diz tudo, mas também é necessário ter presente que “la elipsis temporal no se debe confundir con la simple omisión de un elemento” (D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *o. c.*, p. 147).

⁴²⁸ Apesar de não antecipar acontecimentos futuros, não deixa de remeter para eles.

⁴²⁹ Na linguagem técnica da narratologia e das artes que trabalham a coordenada do tempo, usa-se frequentemente a expressão inglesa *flashback*.

⁴³⁰ “Transgression de l’écoulement linéaire du temps” (cfr. D. MARGUERAT, “Racontar Dieu...”, pp. 96-98). Pode evocar o passado (analepse) ou antecipar o futuro (prolepse).

⁴³¹ A prolepse, por seu turno, é uma anacronia de tipo funcional, porque é uma estratégia narrativa que tem como função renovar a atenção e o interesse do leitor, motivando-o para que prossiga na leitura.

⁴³² J.-N. ALETTI, *L’arte di raccontare Gesù Cristo*, p. 61.

Desde logo, no v. 14, o narrador dá-nos conta de que os discípulos “conversavam entre si sobre tudo o que acontecera”. O facto de conversarem sobre os acontecimentos é, por si mesmo, um acto analéptico. Trata-se, como é óbvio, de uma analepse interna, pois o leitor que queira ter uma ideia sobre o teor da conversa deve recuar aos capítulos anteriores (22 – 23) ou avançar para os versículos seguintes (19b-24), também eles uma analepse colocada na boca dos discípulos⁴³³, por repetir factos que o leitor já conhece. Indo atrás ou seguindo para diante, o leitor inteirar-se-á do teor da conversa que, caso contrário, lhe escapará ou lhe exigirá um esforço de recomposição hipotética sujeito à subjectividade e capaz de conduzir à arbitrariedade.

Nos vv. 25-27, deparamo-nos com uma analepse externa, assim designada por extravasar o limite superior do relato: Jesus evoca afirmações passadas, contidas nas Escrituras, para com elas iluminar os acontecimentos presentes (anacronia ligada ao plano sócio-religioso). Esta analepse tem a finalidade de ajudar os discípulos – e com eles o leitor – a compreender que os acontecimentos estavam inscritos no plano divino, cabendo a Deus a tarefa de os comandar (a iniciativa divina é uma das constantes mais recorrentes da Escritura). A forma verbal ἔδει (v. 26), a comentar posteriormente, é um indicador literário desta necessidade teológica que a analepse recupera.

Tal como no v. 14, também no v. 32 a analepse é interna: os discípulos evocam, em discurso directo, sentimentos passados, lidos agora numa perspectiva nova. Do ponto de vista literário, este recurso é conhecido como reflexão⁴³⁴. Consiste em evocar acontecimentos passados sem recuar na sequência temporal. A finalidade da evocação é ajudar o leitor a compreender que a mudança do olhar não aconteceu de imediato, mas foi preparada de forma remota, mediante a conversa mantida ao longo do caminho e a explicação das Escrituras.

Também o v. 35 regista uma analepse interna: os discípulos “contaram o que lhes tinha acontecido pelo caminho e como Jesus se lhes dera a conhecer, ao partir o pão”. É evidente que a preocupação desta analepse não é só recordar, mas também reforçar a convicção de que Jesus ressuscitou. A narrativa dos discípulos, cujos conteúdos e modos nos são subtraídos, acrescenta qualquer coisa de novo ao processo de revelação do Ressuscitado: o caminho e a “fracção do pão”.

⁴³³ Este tipo de analepses “no se refieren a los hechos tal y como ocurrieron, sino como el hablante los ve o como quiere los vea su interlocutor, por lo que contribuyen grandemente a la caracterización de los personajes de la narrativa” (Sh. BAR-EFRAT, *o. c.*, p. 227).

⁴³⁴ Cfr. Sh. BAR-EFRAT, *o. c.*, p. 219.

Além das analepses, o texto contém diversas prolepses⁴³⁵, ou seja, evocações narrativas do livro dos Actos dos Apóstolos, assunto já atrás enunciado⁴³⁶.

3. 2. 4. *A simbólica da temporalidade*

Lido na perspectiva da temporalidade, Lc 24, 13-35 suscita, à partida, duas constatações: a primeira tem a ver com um tempo determinado e específico (“nesse mesmo dia” [v. 13] que evoca a expressão temporal “no primeiro dia da semana” [v. 1]), a segunda prende-se com os ritmos diferenciados aí patentes, que vão de uma exposição apressada a uma conclusão acelerada, passando por um diálogo mais ou menos lento⁴³⁷.

Como em muitas outras narrativas, também neste texto o tempo de narrar (tempo da história) “não é uniforme nem regular e muda frequentemente de velocidade e de sentido”⁴³⁸. Há momentos em que a densidade narrativa é baixa (divergência grande entre o tempo da história e o tempo do discurso) e outros em que é alta (os dois tempos aproximam-se), mas o tempo não pára. Não há interpretações, explicações, conclusões ou avaliações, assim como não se registam descrições. Mesmo no discurso directo, o tempo continua a sua marcha, ainda que mais lenta.

Por outro lado, nem sempre a narrativa respeita a ordem cronológica dos acontecimentos, introduzindo no presente a narração de afirmações ou factos passados (as analepses de que já demos conta). Com frequência, “o narrador manipula [...] o tempo narrado, dilata-o, condensa-o”⁴³⁹. Em suma, a sequência narrativa não se confunde com a sequência temporal, forma habitual de sugerir conexões e significados a ter em conta no processo de interpretação da narrativa e de desvelar os pontos fundamentais da história narrada. As marcas da temporalidade ou da sequência temporal presentes no texto são um sinal claro de quanto até agora afirmámos.

⁴³⁵ As prolepses são “uma manifestação de impaciência narrativa” (U. Eco, *Seis passeios nos bosques da ficção*, p. 36). A expressão inglesa é *flashforwards*.

⁴³⁶ Cfr. capítulo 1, 6. 2., pp. 86-93.

⁴³⁷ Não se regista em Lc 24, 13-35 nenhuma situação em que o tempo pare. O texto não regista interpretações, explicações, conclusões ou avaliações e o narrador (ou algum personagem) não inclui descrições (porque retratam uma situação e não um facto, estas fazem com que o tempo da história se detenha).

⁴³⁸ Sh. BAR-ÉFRAT, *o. c.*, p. 180.

⁴³⁹ J. FOKKELMAN, *o. c.*, p. 41.

Não sendo um sumário⁴⁴⁰, no sentido técnico do termo (Genette chama-lhe iteração interna ou sintetizante⁴⁴¹), os primeiros quatro versículos andam, do ponto de vista da temporalidade, próximos do tipo de texto em que o tempo do relato é muito menor que o tempo da história. De forma abreviada, é-nos dito algo de que não se especifica a duração temporal, antes se usa o imperfeito para sugerir a durabilidade e a indeterminação dos acontecimentos (iam, conversavam, Jesus aproxima-se deles) ou da situação (os seus olhos estavam impedidos de o reconhecer).

O ritmo narrativo dos primeiros quatro versículos é acelerado, como acontece nos sumários. Na equação tempo narrado – tempo de narrar, aquele é muito mais extenso do que este. O narrador, concluímos, apenas está interessado em apresentar os personagens e as circunstâncias, preparando as condições para introduzir o miolo da narrativa que, de seguida, aparece.

O seu olhar dirige-se apressadamente para o diálogo entre Jesus e os “dois deles” que caminhavam para Emaús. Aqui se centra a atenção do narrador – e, por isso mesmo, do leitor –, o que lhe dá, no conjunto da narrativa, uma importância acrescida que poderá ser constatada mais tarde com a ajuda dos discípulos (v. 32).

Nos vv. 17-26, o ritmo narrativo torna-se mais lento, porque o monólogo “transcrito” aproxima o tempo narrado do tempo de narrar (o tempo da história e o tempo do discurso são quase coetâneos). Apesar das diferenças, a conversação aproxima-se da narração, por ser o principal meio para narrar os principais factos da vida de Jesus.

O v. 27 será uma outra iteração interna ou sintetizante, que, tal como os sumários, apressa a narrativa. Num simples versículo, o narrador dá conta de algo que teria demorado muito mais tempo do que o dispendido para narrar: explicar em todas as Escrituras o que lhe dizia respeito é tarefa de muitas horas, aqui condensadas num único versículo. Na equação tempo narrado – tempo de narrar, aquele é muito mais extenso do que este.

A narrativa acelera novamente entre o v. 28 e o v. 35, que genericamente podemos classificar de cena narrativa. À excepção do v. 32 (não é um diálogo, mas uma anotação em discurso directo), o diálogo desaparece e as acções sucedem-se a um ritmo vertiginoso (dezoito acções distintas, que podemos

⁴⁴⁰ Lucas é mestre na arte dos sumários, como se pode constatar no livro dos Actos dos Apóstolos (cfr., entre outros, 2, 42-47; 4, 32-37). “Sumário diegético” é a expressão usada por G. GENETTE, *Nouveau discours du récit*, p. 38.

⁴⁴¹ G. GENETTE, *Figures*, III, p. 150.

catalogar entre principais e secundárias)⁴⁴². Exemplo elucidativo é o v. 30 que regista cinco ações, correspondentes a outros tantos verbos: pôs-se à mesa, tomou o pão, pronunciou a bênção, partiu-o e entregou-lho. Três destas ações são principais (tomou o pão, pronunciou a bênção e entregou-lho) e duas secundárias (quando se pôs à mesa e depois de o partir), como o indica o facto de pertencerem a orações temporais subordinadas.

O ritmo acelerado da narrativa é reforçado, do ponto de vista sintáctico, pela locução temporal $\alpha\upsilon\tau\eta\eta\ \tau\eta\ \omega\rho\alpha$ (v. 33). Sendo a imediatez narrativa uma das estratégias que mais cativa e envolve o leitor – a razão é que o galvaniza e o incentiva a progredir até ao desfecho do relato (tempo psicológico) –, o narrador utiliza-a para sublinhar o carácter de urgência na partilha e na comunicação ou anúncio da mensagem fundamental que motiva e orienta de novo a vida dos discípulos: Jesus está vivo.

Todos estes acontecimentos se situam, como vimos, no quadro temporal de um dia que está a declinar (v. 29). Deste modo, o narrador introduz, ao menos implicitamente, a equação dia – noite⁴⁴³, particularmente sugestiva. Sendo o dia associado à luz e a noite às trevas, metaforicamente o primeiro aparece relacionado com a vida e o segundo com a morte. Neste como noutros textos, “os símbolos das trevas (noite) e da luz (dia) são dificilmente dissociáveis da morte e da ressurreição”⁴⁴⁴.

Lc 24, 13-35 regista, contudo, uma particularidade contrastante e de pendor psicológico: no caminho de Jerusalém-Emaús, o dia é negro e triste, tempo de afirmação da morte; no caminho inverso, a noite é clara e radiante, tempo de afirmação da vida. Pelo meio, a “fracção do pão” e o reconhecimento do Ressuscitado encarregaram-se de dar ao tempo cronológico um colorido psicológico vincado, invertendo por completo as relações semânticas dia-luz-alegria-vida e noite-trevas-tristeza-morte. A inversão fora já suscitada pela própria morte e ressurreição de Jesus que a tradição situa de dia e de noite, respectivamente.

⁴⁴² Nos momentos essenciais, o ritmo narrativo torna-se premente (cfr. R. ALTER, *o. c.*, p. 194). Fica-se com a impressão de que o narrador pretende deslumbrar o leitor com a sucessão dos factos e, mediante um ritmo narrativo acelerado, implicá-lo nos próprios acontecimentos. Além disso, há outros elementos que criam tensão e envolvimento no leitor: a dramaticidade dos acontecimentos, o desnível de conhecimento da situação (o leitor sabe o que os próprios personagens ainda não sabem) e até alguns contrastes polvilhados ao longo da narrativa.

⁴⁴³ Para as múltiplas relações que se estabelecem entre os dois termos, cfr. G. GENETTE, *Figures, II*, pp. 101-122.

⁴⁴⁴ F. ROUSSEAU, *a. c.*, p. 69.

Por outro lado, o dia que declina e a noite que se lhe segue assumem contornos psicológicos de intimidade, de interioridade física e psíquica⁴⁴⁵. O facto de a ceia de Emaús ter acontecido no declinar do dia vem de encontro ao que acabámos de afirmar e, deste modo, Lucas sugere que nela se gera a verdadeira intimidade com o Ressuscitado, pela partilha de um momento ou espaço de interioridade física, psíquica e espiritual.

Do ponto de vista da frequência narrativa, o relato é singulativo ou singular, pois o narrador conta uma vez o que uma vez aconteceu⁴⁴⁶. Para utilizar as palavras de G. Genette, “a singularidade do enunciado narrativo responde à singularidade do acontecimento narrado”⁴⁴⁷. Fazem excepção os vv. 13-14, pois reportam-se ao que aconteceu mais do que uma vez ou, pelo menos, de forma continuada, no contexto da duração da própria cena, como o sugere o uso dos imperfeitos de continuidade.

4. Os personagens

Os personagens são uma “categoria fundamental da narrativa”⁴⁴⁸, a alma ou a tela que dá expressão, visibilidade e cor à trama que tecem. Pela força de representação e significado geral que possuem, conferem carga real ao relato que é apresentado ao leitor. São tão necessários ao enredo como os acontecimentos, com os quais estabelecem laços de forte interdependência: “tal e como a natureza dos personagens serve a trama, a trama serve os personagens, iluminando-os e contribuindo para a sua caracterização. Mais ainda, tal como a natureza dos personagens influi no curso dos acontecimentos, o curso dos acontecimentos influi na natureza dos personagens”⁴⁴⁹ (relação intrínseca entre personagens e acontecimentos).

⁴⁴⁵ Cfr. G. GENETTE, *Figures*, II, p. 109.

⁴⁴⁶ “El relato único sobre acontecimiento único es [...] el ejemplo más frecuente en la narración bíblica” (D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *o. c.*, p. 160). Do ponto de vista da frequência narrativa, pode contar-se uma vez o que uma vez aconteceu, muitas vezes o que muitas aconteceu, uma vez o que aconteceu muitas, muitas o que aconteceu uma só vez (cfr. G. GENETTE, *Figures*, III, pp. 146-149).

⁴⁴⁷ G. GENETTE, *Figures*, III, p. 146.

⁴⁴⁸ Cfr. C. REIS – A. C. M. LOPES, *o. c.*, pp. 314-323. Nesta mesma obra, o autor não se coíbe de afirmar: “na narrativa literária (da epopeia ao romance e do conto ao romance cor-de-rosa), no cinema, na banda desenhada, no folhetim radiofónico ou na telenovela, a personagem revela-se, não raro, o eixo em torno do qual gira a acção e em função do qual se organiza a economia da narrativa” (p. 314).

⁴⁴⁹ Sh. BAR-EFRAT, *o. c.*, p. 98.

A globalidade das narrativas não apenas indica os personagens como sobretudo os caracteriza. Pelo que directamente dizem (ou não dizem) e fazem (ou não fazem) ou pelo que deles é dito, seja pelo narrador ou pelos outros personagens, os intervenientes na acção vêem revelada a sua identidade, densidade e espessura existenciais. E é tão assim que, proceder à separação entre os personagens e a respectiva caracterização, é um exercício académico a situar no patamar da análise, porque, no relato, não é possível pensá-los em separado.

Os personagens que intervêm directamente na trama narrativa de Lc 24, 13-35 são os “dois deles”, Jesus e os Onze. Os restantes (“os sumo sacerdotes e os nossos chefes”, as mulheres, os anjos, “alguns dos nossos”) são secundários ou evocados. A maior ou menor importância de cada um tem a ver com o papel que assume no texto, o seu estatuto narrativo.

Depois de tecermos algumas considerações sobre a identidade e importância narrativas dos personagens, questionamo-nos sobre o protagonista do relato (os “dois deles” ou Jesus?), apresentamos os personagens, mas deixamos propositamente a caracterização de Jesus para um capítulo autónomo, o seguinte, pelas razões que atrás já mencionámos.

4. 1. *Importância e identidade narrativas*

Nos relatos bíblicos, as acções pretendem caracterizar os personagens⁴⁵⁰, mais do que alimentar a trama. O personagem é importante “não só enquanto entidade funcionalmente indispensável para a concretização do processo narrativo [...], mas sobretudo como lugar preferencial de afirmação ideológica”⁴⁵¹.

A caracterização ou construção dos personagens é feita mediante elementos diversos esparsos pelo texto: palavras, gestos ou atitudes e, porventura, silêncios. Todos eles são escolhidos pelo narrador de forma rigorosa e consciente e a sua caracterização é ponderada em função do lugar que ocupam na narrativa (estatuto narrativo) e dos objectivos a que os textos se propõem.

Os personagens são os animadores da história contada e não meros instrumentos ao serviço do desenvolvimento da história. Nas palavras de D. Marguerat – Y. Bourquin, são “o rosto visível da trama: suscitam-na, alimentam-na, vestem-na; sem eles, a trama fica reduzida ao estado de esqueleto. Ao invés,

⁴⁵⁰ “Se si può, al limite, immaginare un racconto senza azioni, ad esempio fortemente psicologico, appare impossibile pensare a una narrazione senza personaggio, umano o antropomorfo che sia, come gli animali protagonisti delle fiabe, il burattino Pinocchio, Gelo o la baba-jaga e magari il naso del maggiore Kovalëv” (A. MARCHESI, *L'officina del racconto. Semiotica della narritività*, ed. Oscar Mondadori, Milano 1990, p. 185).

⁴⁵¹ C. REIS – A. C. M. LOPES, o. c., pp. 318.

um punhado de personagens não faz relato enquanto uma trama não os colocar em relação recíproca”⁴⁵². Podem existir personagens sem trama, mas não existe trama sem personagens.

Não há narrativas sem personagens (reais ou fictícios), sendo até conhecidas a partir do nome de um dos seus personagens. Nesse caso, é o(s) protagonista(s) quem habitualmente empresta o nome à narrativa. Lc 24, 13-35 é vulgarmente conhecido como “texto/cena/períclope dos discípulos de Emaús” em virtude disso mesmo: dois dos seus personagens dão rosto e nome à narrativa. Mas convém, desde já, evitar um equívoco: ser assim conhecido não faz dos discípulos de Emaús os protagonistas ou heróis principais deste relato. Esse estatuto cabe a Jesus. Comprova-o o facto de todos os personagens serem referidos e caracterizados em função da sua interacção com Jesus⁴⁵³ e de todos concorrerem para a sua caracterização.

4. 1. 1. Tipologia

Os personagens são figuras que desempenham um papel significativo na intriga, é a sua interacção que empresta corpo e rosto aos relatos. Porque não há narrativas sem personagens, este é “talvez o verdadeiro problema da narratologia”⁴⁵⁴.

A tipologia dos personagens é diversificada, atendendo ao número (individuais ou colectivos), à função que desempenham (principais e intermediários ou secundários) e à caracterização que deles faz o narrador: personagens bloco (conservam um papel invariável ao longo do desenvolvimento da acção); planos ou unidimensionais (os de quem a narrativa apresenta apenas um aspecto do carácter [personagens secundários]); e redondos ou tridimensionais (os de quem a narrativa apresenta diversos aspectos do carácter [personagens principais])⁴⁵⁵.

A caracterização é constituída por tudo o que a narrativa diz ou não diz acerca dos personagens (caracterização directa) ou pelo que eles próprios comunicam ou fazem (caracterização indirecta). A primeira – menos abundante,

⁴⁵² D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *o. c.*, p. 96. Levanta-se, porém, uma questão a que não é fácil responder: é a trama que coloca os personagens em relação recíproca ou é esta relação que origina a trama?

⁴⁵³ Sobre a caracterização dos personagens em função da sua interacção com Jesus, cfr. J. A. DARR, “Narrator as Character: Mapping a Reader-Oriented Approach to Narration in Luke-Acts”, in *Semeia*, 63 (1993), p. 51.

⁴⁵⁴ A. MARCHESI, *o. c.*, p. 185.

⁴⁵⁵ Cfr. AA. VV., *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique*, p. 77; Sh. BAR-EFRAT, *o. c.*, pp. 114-115.

mas de maior qualidade – é estática, privilegia os adjectivos. A segunda, mais frequente na Escritura, é dinâmica, privilegia os verbos, está mais centrada na existência que na essência e prima pela quantidade⁴⁵⁶.

A fonte de informação que nos permite conhecer melhor os personagens pode ser interior ao relato, quando se trata de um dos personagens (nível intradieético); ou exterior ao relato, quando a informação é fornecida pelo próprio narrador (nível extradieético). A fonte aponta para o estatuto e a fiabilidade da informação, sendo a do narrador, a quem é reconhecida superioridade cognoscitiva, qualitativamente superior à dos personagens do relato.

A relação que os diversos personagens mantêm com o personagem principal ou herói – no caso dos Evangelhos, é Jesus – inscreve-os numa tipologia que os divide entre adjuvantes ou opositores, conforme colaboram com Jesus ou se opõem a ele.

4. 1. 2. *Processo de caracterização*

No relato de Emaús, deparámo-nos com dois tipos de caracterização: directa (o narrador apresenta directamente traços dos personagens, como, por exemplo: “os seus olhos estavam impedidos de o reconhecer” [v. 16]); “pararam entristecidos” [v. 17c]) e indirecta (os personagens são caracterizados pelo que dizem e fazem). No cômputo geral, é uma evidência ser no texto de Emaús, como em toda a Escritura, a segunda mais abundante do que a primeira.

O narrador orienta-se por uma notável discrição, como acontece em todo o evangelho, em que a verdadeira identidade dos personagens se revela sobretudo por aquilo que dizem e fazem (o caso de Zaqueu [Lc 19, 1-10] é paradigmático). Ao leitor se pede um esforço que o implica na narrativa e o leva a mergulhar nos acontecimentos.

Neste processo da caracterização indirecta, o discurso assume uma capital importância: “com o discurso exprimem-se características tanto do falante como do interlocutor ou, para ser mais precisos, todo o acto de fala reflecte e desvela o falante e, por vezes, ilumina qualidades da pessoa a quem este se dirige (ou revela a opinião do falante sobre essa pessoa). O que a gente diz não só dá testemunho dos seus pensamentos, emoções, etc., mas também, com frequência, se procura adequar ao carácter, estado de espírito, interesses e posição social do interlocutor”⁴⁵⁷.

⁴⁵⁶ Cfr. Sh. BAR-EFRAT, *o. c.*, pp. 66-109.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, pp. 81-82. Para uma mais ampla abordagem da questão, ver as páginas 81-97.

Se o que os personagens dizem é altamente revelador, não tanto assim o modo como o dizem. Ao contrário do que acontece na literatura moderna, em que o estado de espírito se reflecte muito no *modus dicendi*, na literatura bíblica o estilo é bastante uniforme. E talvez por isso, apesar de tristes e desanimados, o discurso dos discípulos de Emaús apresenta-se lícido, fluído e sem atropelos gramaticais ou estilísticos.

4. 2. O protagonista

O facto de o texto ser conhecido e designado por “texto/retrato/episódio dos discípulos de Emaús” presta-se a equívocos e suscita, desde logo, uma questão: quem é(são) o(s) protagonista(s) do relato? Os “dois deles” que se deslocam de Jerusalém para Emaús ou Jesus que os alcança e acompanha? Naturalmente que a interpretação do texto muda em função da escolha do(s) seu(s) protagonista(s).

Se se optasse pela primeira possibilidade, o relato insistiria no itinerário e na transformação interior dos discípulos, que passam da condição de derrotados remetidos ao silêncio à de crentes e narradores dos acontecimentos. Optando pela segunda possibilidade, a atenção do relato desloca-se para a apresentação de Jesus Ressuscitado como o revelador de si próprio e da sua nova condição, assim como para a coerência entre o percurso de Jesus e o que as Escrituras referiam acerca do Messias. Ambas as possibilidades encontram sustentabilidade em razões que, de seguida, apresentamos. Contudo, a força das razões não é toda igual.

4. 2. 1. Os “dois deles”?

Há alguns sinais que podem, num primeiro momento, levar-nos a pensar que os “dois deles” são os protagonistas do relato e que o narrador insiste no seu itinerário e transformação interior:

- o texto refere-os em primeiro lugar (vv. 13-15a) e Jesus aparece depois (v. 15b);

- o narrador fornece algumas informações importantes a seu respeito (grupo a que pertencem e acto de caminhar [v. 13], conversa e discussão [vv. 14-15], impedimento dos olhos [v. 16], tristeza [v. 17]); falam demoradamente do que está em jogo – Jesus de Nazaré e quanto dele esperavam (vv. 19b-24) –, fazem um pedido premente (v. 29) que parece orientar os acontecimentos seguintes e dão voz ao ardor do coração que os invade pelo caminho, enquanto Jesus explicava as Escrituras (v. 32);

– o texto termina com a indicação dada pelo narrador de que eles voltaram a Jerusalém (v. 33) e narraram o que aconteceu no caminho e as descobertas que aí fizeram (v. 35).

Mas serão mesmo eles os protagonistas do relato? Dito de outro modo: terá o relato como primeira preocupação e finalidade caracterizar os dois peregrinos de Emaús e falar-nos da sua transformação interior? É certo que nos fala deles e da sua mudança, mas nada disso nos permite afirmar que seja essa a sua finalidade principal⁴⁵⁸. E se o não é, não podemos conceder-lhes o estatuto que o relato lhes não concede, o de serem os seus protagonistas.

4. 2. 2. *Jesus?*

Razões mais fortes, da ordem da estratégia narrativa, orientam-nos para a afirmação de Jesus como protagonista: “o herói e o personagem central do relato é Jesus ressuscitado”⁴⁵⁹. O uso enfático do pronome pessoal *αὐτός* referido a Jesus (v. 28) parece ser um sinal linguístico a sufragar esta afirmação⁴⁶⁰.

Jesus “ocupa o centro do relato, inscreve o inédito na história”⁴⁶¹. O narrador apresenta o Ressuscitado como o revelador da sua nova identidade e condição, em coerência com as Escrituras: Jesus aproxima-se e põe-se a caminho com eles (v. 15); questiona e orienta a conversa (vv. 17.19), provoca a reflexão, mediante a explicação das Escrituras (vv. 25-27); entra, parte o pão e torna-se invisível (vv. 29-31); as suas atitudes e palavras provocam o ardor do coração e a narração dos discípulos (vv. 32.35).

A própria apresentação dos discípulos em primeiro lugar tem a finalidade narrativa de introduzir a apresentação de Jesus e até o resumo que os discípulos fazem da sua “história” orienta para a hermenêutica que Jesus faz de si mesmo (o que sublinha a coerência narrativa).

As atitudes de Jesus revelam que a iniciativa lhe pertence sempre e em todas as circunstâncias: não se limitou a acompanhar os discípulos, tornando-se seu companheiro de viagem, mas tomou a iniciativa e conduziu a acção, tornando-se guia e reconduzindo os discípulos à condição de seus companheiros de caminho; resolve o problema, revelando-se a si mesmo e sublinhando a

⁴⁵⁸ Vimos atrás, neste mesmo capítulo, que a trama de Lc 24, 13-35 não é tanto de resolução, mas de revelação (cfr. 2. 2., pp. 103-104).

⁴⁵⁹ P. MOITEL, *o. c.*, p. 15.

⁴⁶⁰ No caso dos “dois deles”, o texto não explicita o pronome pessoal, que está implícito na forma verbal, como acontece habitualmente na gramática grega.

⁴⁶¹ J. T. MENDONÇA, *A leitura infinita...*, p. 203.

conformidade do seu itinerário com o que as Escrituras haviam anunciado a respeito do Messias e com o que Jesus havia anunciado a seu próprio respeito.

Nos casos em que a iniciativa não pertence a Jesus, não deixa de ser ele o centro das atenções, na medida em que, mesmo ausente ou invisível, é dele que os discípulos falam no começo e no fim do relato. É inquestionável o seu protagonismo e a acentuação e alcance cristológicos que emergem do relato.

O facto de optarmos pela segunda possibilidade – já vimos que é ela que apresenta maior força e consistência do ponto de vista narrativo – não exclui nem elimina a transformação interior operada nos “dois deles”, mas exige-a. Levada a cabo pelo próprio Jesus, também ela é sinal revelador do seu protagonismo. A mudança interior dos discípulos de Emaús torna-se, assim, mais uma razão a somar a todas as outras – e são diversas – que nos permitem descobrir aquilo que o relato evidencia: Jesus é o seu protagonista⁴⁶².

Assume o processo da sua revelação e isso coincide, na ordem temporal e causal, com a transformação dos “dois deles”. O seu dizer e fazer revelam-no a si próprio e simultaneamente provocam a revelação dos dois peregrinos de Emaús, também ela ao serviço da manifestação de Jesus.

Ao contrário dos dois, Jesus é um personagem autónomo: ele guia-se e guia a narrativa, guiando os seus próprios interlocutores. À semelhança dos dois, é um personagem redondo, pois a narrativa apresenta aos poucos muitos traços do seu carácter, exarados nas suas palavras e silêncios e nas diversas indicações sobre a sua acção.

Para concluir, resta-nos acrescentar que “Jesus não é só o protagonista do relato, mas aquele que conhece os seres e as coisas, que prevê os acontecimentos, interpretando-os soberanamente e mostrando a sua profunda coerência: os outros actores e os leitores aprendem dele o ‘como’ dos caminhos de Deus”⁴⁶³. Haverá forma melhor de dizer e sublinhar o seu protagonismo? Pensamos que não e reafirmamos a afirmação de que Jesus é o protagonista do relato de Lc 24, 13-35.

4. 3. *Personagens que se relacionam com Jesus*

São sete os personagens nomeados ou evocados em Lc 24, 13-35. Três deles – um individual (Jesus) e os outros colectivos (“dois deles” e “os Onze e os que estavam com eles”) – interferem directamente no desenvolvimento da

⁴⁶² O protagonismo de Jesus neste texto é reforçado por igual protagonismo em muitos outros: um dos casos mais notórios do Terceiro Evangelho é Lc 19, 1-10.

⁴⁶³ J.-N. ALETTI, *L'arte di raccontare Gesù Cristo...*, p. 54.

narrativa, pelo que dizem e/ou fazem ou pelo que deles o narrador afirma ou deixa por dizer. São genericamente agentes ou actores.

<i>Agentes/Actores</i>
v. 13: δύο ἐξ αὐτῶν (“dois deles” [Cléofas e o companheiro])
v. 15: Ἰησοῦς (“Jesus”)
v. 33: τοὺς ἑνδεκα καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς (“os Onze e os que estavam com eles” ⁴⁶⁴)

Os outros, todos eles colectivos, inserem-se na designação genérica de personagens evocados ou de segunda instância, não interferem propriamente no desenvolvimento da narrativa, mas nem por isso deixam de ter a ver com os factos que estão na origem do texto, ocupando na trama a função de ganchos literários com o contexto.

<i>Personagens evocados/de segunda instância</i> ⁴⁶⁵
– v. 20: οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες ἡμῶν (“os sumo sacerdotes e os nossos chefes”)
– v. 22: γυναῖκες τινες ἐξ ἡμῶν (“algumas mulheres dos nossos”)
– v. 23: ἀγγέλων [...] οἳ λέγουσιν αὐτὸν ζῆν (“uns anjos [...] que dizem estar ele vivo”)
– v. 24: τινες τῶν σὺν ἡμῖν (“alguns dos nossos” ou “alguns dos que estavam connosco”)
– v. 27: Μωϋσέως καὶ [...] πάντων τῶν προφητῶν (“Moisés e todos os Profetas”)
– v. 34: Σίμωνι (“Simão”)

⁴⁶⁴ Não seguimos, nesta enumeração, o critério da importância dos personagens, mas a ordem pela qual aparecem no relato.

⁴⁶⁵ Esta designação não aparece nas classificações propostas pelos estudiosos. Porém, parece-nos ser ajustada porque, de facto, neste texto, eles são apenas evocados. Ao contrário do que se poderia pensar, esta sua condição não lhes retira importância, mas é fundamental para o progresso da narrativa e para a articulação do texto com o contexto em que se insere.

No processo da análise dos personagens, estaremos atentos quer à função (conduzir e fazer progredir a narrativa, na qualidade de agentes ou actores, uns; e na qualidade de personagens evocados ou de segunda instância, outros) quer à caracterização ou espessura psicológica de cada um deles (o carácter ou as qualidades dos personagens)⁴⁶⁶ que lhes confere densidade e, por vezes, uma boa dose de mistério⁴⁶⁷.

Não apenas nos interessa a função que assumem no desenvolvimento da narrativa, como também o seu itinerário dentro do relato. Por isso, é nosso objectivo acompanhar o processo de caracterização ou construção dos personagens⁴⁶⁸, sem o qual não é possível alcançar o sentido mais profundo da sua acção e da função que desempenham na narrativa.

4. 3. 1. “Dois deles”⁴⁶⁹

No momento em que “ensaíam uma saída de cena”⁴⁷⁰, os discípulos dão início a uma interessante narrativa. Por este motivo e porque aparecem mencionados em primeiro lugar, damos-lhes precedência na análise.

Como é frequente acontecer neste género de textos, os personagens são caracterizados em *crescendo*, numa progressiva revelação da sua identidade. É verdade que, por razões de estratégia e/ou economia narrativas, omitem-se aspectos da sua caracterização e, se alguns se lêem ou vislumbram nas

⁴⁶⁶ Importa salientar que o texto bíblico não presta atenção ao aspecto exterior dos personagens nem às suas vestes e, se alguma vez o faz, é porque esse traço é fundamental para o desenvolvimento da narrativa. Não há, na Escritura, qualquer relação entre a aparência (aspecto exterior) e a essência (aspecto interior). Sobre o assunto, cfr. Sh. BAR-EFRAT, *o. c.*, pp. 61-66. Também é de ter em conta que há sempre aspectos da personalidade dos personagens que escapam ao nosso conhecimento: “En literatura, como en la vida real, el carácter de una persona siempre tiene aspectos ocultos” (Sh. BAR-EFRAT, *o. c.*, p. 232).

⁴⁶⁷ Esta dose de mistério é seguramente intencional: provoca a imaginação do leitor e mergulha-o ainda mais na narrativa.

⁴⁶⁸ “La construction d’un personnage est l’ensemble de ses traits en tant qu’ils reflètent la progression du récit (la construction peut aller en positif ou en négatif, du plus obscur au plus clair, du plus superficiel au plus intérieur, etc.). Le terme correspondant anglais est characterization” (AA. Vv., *Vocabulaire raisonné de l’exégèse biblique...*, p. 72; cfr. G. GENETTE, *Nouveau discours du récit*, p. 93).

⁴⁶⁹ O texto não o diz, mas a tradição consagrou-os como discípulos e, por vezes, também os designamos assim. A. Ammassari chama-lhe “apóstolos”, numa argumentação que não partilhamos por ser generalizante e infundada (cfr. A. AMMASSARI, *La Ressurrezione nell’insegnamento, nella profezia, nelle apparizioni di Gesù*, 1, ed. Città Nuova, Roma 1976, p. 198-199).

⁴⁷⁰ J. T. MENDONÇA, “Emaús, laboratório da fé pascal”, p. 135.

entrelinhas, outros não são simplesmente revelados⁴⁷¹, nem sequer no contexto mais vasto da narrativa.

A respectiva caracterização é feita mediante o que dizem a respeito de si próprios, o que de si mesmos é dito pelos outros e pelo narrador (caracterização directa) e pelo que fazem (caracterização indirecta). As informações que deles nos fornece o texto provêm de três fontes diversas: do narrador (focalização zero), de Jesus e deles próprios.

Como se depara da tabela, é abundante e de conteúdo espesso o que o narrador regista a seu respeito:

<i>Narrador</i>
– vv. 13-14: δύο ἐξ αὐτῶν, ἦσαν πορευόμενοι, καὶ αὐτοὶ ὡμίλουν πρὸς ἀλλήλους (“dois deles / caminhavam / e conversavam entre si”);
– v. 16: οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἐκρατοῦντο τοῦ μὴ ἐπιγνῶναι αὐτόν (“os seus olhos, porém, estavam impedidos de o reconhecer”);
– v. 17: καὶ ἐστάθησαν σκυθρωποί (“pararam entristecidos”);
– v. 31: αὐτῶν δὲ διηνοιχθησαν οἱ ὀφθαλμοὶ καὶ ἐπέγνωσαν αὐτόν (“os seus olhos abriram-se e reconheceram-no”);
– v. 33: καὶ ἀναστάντες αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλήμ (“E levantando-se naquela mesma hora voltaram a Jerusalém”);
– v. 35: καὶ αὐτοὶ ἐξηγοῦντο τὰ ἐν τῇ ὁδῷ καὶ ὡς ἐγνώσθη αὐτοῖς ἐντῇ κλάσει τοῦ ἄρτου (“E eles contaram o que aconteceu no caminho e como se lhes deu a conhecer no partir do pão”).

É muito pouco, mas de denso sentido, o que deles diz Jesus (caracterização indirecta):

<i>Jesus</i>
– v. 25: ὁ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ (“ó insensatos e lentos de coração”).

Sugestivo é o que os “dois deles” dizem de si mesmos (caracterização directa):

⁴⁷¹ A elipse é muito frequente nas narrativas e tem como motivos o carácter supérfluo (o que é supérfluo dispensa-se) ou facilmente dedutível da informação (a lei da economia narrativa sugere que não é necessário dizer aquilo que o leitor facilmente conclui).

<i>Eles próprios</i>
– v. 21: ἡμεῖς δε ἠλπίζομεν (“nós esperávamos”);
– v. 29: μείνον μεθ’ ἡμῶν... πρὸς ἐσπέραν ἐστὶν καὶ κέκλικεν ἤδη ἡ ἡμέρα (“fica conosco... é tarde e o dia já declinou”);
– v. 32: οὐχὶ ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν; (“não ardia o nosso coração?”) ⁴⁷² .

Em diversos registos, o texto fornece ao leitor os traços fundamentais destes personagens: designa-os de forma algo imprecisa e indeterminada (v. 13: “dois deles”); diz que estavam a caminho e conversavam entre si (vv. 13-14); refere a “cegueira” de que padeciam (v. 16) e a respectiva superação (v. 31); revela-os como pessoas de sentimentos e afectos (vv. 17.32); sugere-os como porta-vozes da comunidade (v. 21); diz que Jesus lhes chama “insensatos e lentos de coração” (v. 25); põe-nos a formular o convite da hospitalidade; e o narrador apresenta-os a voltar a Jerusalém, assim como a reler os acontecimentos que, em primeiro, viveram e, depois, narraram (vv. 32.35).

4. 3. 1. 1. “Dois deles”⁴⁷³: Cléofas e o inominado

A expressão δύο ἐξ αὐτῶν (“dois deles”), no v. 13, relega estes personagens para a penumbra de uma indeterminação⁴⁷⁴ que não é completa, porque defini-los como “dois deles” já os articula com um grupo de pertença.

Quem são então estes personagens? Seguramente, não pertencem ao grupo dos Onze⁴⁷⁵, dado que não se verifica qualquer suporte textual para aí os situar, nem se regista qualquer articulação entre o v. 12 e o v. 13⁴⁷⁶. Por

⁴⁷² A pergunta em causa é claramente retórica. Tendo o aspecto formal de uma pergunta, redundava numa afirmação reforçada.

⁴⁷³ Dois é um numeral muito usado por Lucas e Actos, em circunstâncias diversas: túnicas, barcos, devedores, peixes, denários, filhos, discípulos, malfeitores, etc. A importância de serem dois personagens é ainda mais realçada quando está em jogo o testemunho: Simeão e Ana (Lc 2, 22-38) são duas testemunhas do Antigo Testamento que proclamam ser Jesus salvação e luz para todos os povos; Moisés e Elias (Lc 9, 30), também eles testemunhas do Antigo Testamento, preanunciam os acontecimentos da paixão, morte e ressurreição de Jesus.

⁴⁷⁴ Depois de se ter questionado sobre a indeterminação que caracteriza o começo do relato, o leitor constata que, até ao v. 18, o narrador não fornece o nome de nenhum destes personagens. Pelo seu carácter indefinido, o pronome pessoal αὐτοί (ou as suas variantes αὐτούς, αὐτοῖς e αὐτῶν), nos vv. 15-17, também não contribui para desfazer esta indeterminação. A imprecisão e indeterminação é, em parte, vencida pela revelação do nome de um deles: Cléofas (v. 18).

⁴⁷⁵ Cfr. v. 9. O v. 10 chama-lhe “Apóstolos”.

⁴⁷⁶ O v. 12 interrompe a sequência narrativa, tal como o v. 34. O estudo diacrónico do texto (método

isso, a hipótese mais provável é que o v. 13 esteja relacionado com o v. 9: “voltando do sepulcro, contaram tudo isto aos Onze e a todos os restantes” (πῶσιν τοῖς λοιποῖς). Será legítimo e sensato pensar que os “dois deles” integram o grupo que acompanha os Onze e que, no texto, é designado com a expressão “todos os restantes” (v. 9)⁴⁷⁷. E isso em nada ofusca a força representativa que possuem, em relação aos restantes discípulos e ao próprio leitor.

O facto de serem dois evidencia a estratégia lucana de dar credibilidade ao testemunho a que são chamados⁴⁷⁸ e traz à mente o envio dos discípulos (dois a dois), associando os “dois deles” ao grupo dos setenta e dois e à sua missão (cfr. Lc 10, 1-11)⁴⁷⁹. É bem provável que o narrador queira fazer eco do envio pré-pascal dos discípulos, quando se encontravam a caminho de Jerusalém (10, 1-11), e até queira apresentar o seu contraponto, a deserção pós-pascal, quando se encontram a afastar-se de Jerusalém. A ser assim, o envio pré-pascal bem pode ser a prefiguração da missão do anúncio pós-pascal, que encontrará nos “dois deles” intérpretes qualificados.

Não sendo figuras de proa da vida da comunidade, por que lhes dará Lucas tanto relevo? A resposta parece encontrar-se na globalidade do evangelho. O tratamento dado por este evangelista aos personagens secundários e aos acontecimentos em que ocupam um lugar de relevo não é, a este ponto, uma novidade. Já noutros momentos Lucas havia referido detalhadamente acções, palavras e sentimentos de personagens secundários ou “marginais”, o que nos permite inferir tratar-se de uma forma lucana de proceder⁴⁸⁰. É frequente, neste Evangelho, serem os derrotados, os excluídos e abandonados testemunhas dos principais acontecimentos ou revelações. Eles são intérpretes de uma fé existencial, caracterizada pela informalidade⁴⁸¹ e assumem um importante papel no

histórico-crítico) adiantou a possibilidade de se tratar de um acrescento posterior (cfr. P. BENOIT, *o. c.*, p. 307: “Il est possible que le verset 12 ait été ajouté, mais je maintiens qu'il le fut par Luc lui-même, car c'est bien là son style”). O estudo sincrónico, de que a análise narrativa é um exemplo, regista a interrupção da sequência narrativa e procura compreender as razões que levaram o narrador a fazer esta opção e a utilizar esta estratégia narrativa.

⁴⁷⁷ Cfr. B. PRETE, *L'opera di Luca. Contenuti e prospettive*, ed. Elle di Ci, Leumann (Torino) 1986, p. 312, nota 14.

⁴⁷⁸ Segundo Dt 19, 15, a verdade de um testemunho dependia de, no mínimo, duas testemunhas.

⁴⁷⁹ Convém lembrar que, em Lucas, o termo apóstolo designa os Doze/Onze (cfr. Lc 6, 12-16) e a palavra discípulo identifica os setenta e dois (cfr. Lc 10, 1-11).

⁴⁸⁰ Este procedimento lucano encontra-se muito bem estudado em C. BROCCARDO, *La fede emarginata. Analisi narrativa di Luca 4-9*, ed. Citadella Editrice, Assisi 2006.

⁴⁸¹ São diversos os exemplos lucanos disso mesmo: Lc 5, 17-26 (os homens que trouxeram um paralítico a Jesus); 7, 1-10 (o centurião); 7, 36-50 (a pecadora); 8, 40-56 (a hemorroíssa e Jairo). Talvez isso tenha a ver com o tipo mais comum de crentes para quem Lucas destina o seu evangelho e a forma mais usual entre eles de viver a fé.

acolhimento de Jesus, no processo do seu reconhecimento⁴⁸² e da construção da identidade cristã do leitor, ao nível dos comportamentos. De facto, “é dos personagens secundários [...] que o leitor recebe os paradigmas morais”⁴⁸³.

O que acontece no final do evangelho, havia acontecido já no início: uns pastores (não havia classe mais marginalizada) são chamados a Belém para, no “menino envolto em panos e deitado numa manjedoura” (Lc 2, 12), descobrirem o “Salvador, que é o Messias Senhor” (2, 11), anunciado pelo anjo⁴⁸⁴.

Entretanto, ergue-se, de forma imperiosa, uma outra questão: por que motivo o narrador permite ou provoca a imprecisão e a indeterminação, revelando alguns dados e omitindo outros? Por desconhecimento não é, seguramente, pois a onisciência faz parte da sua identidade de narrador. As razões serão, pelo menos, duas:

– a estratégia de manter o leitor em *suspense* e gerar nele curiosidade, uma opção típica da economia narrativa que consiste em revelar progressivamente os traços dos seus personagens, de acordo com as características e os objectivos da própria narrativa;

– a “intenção universalizante do autor: aqueles dois serão apenas ‘discípulos’, quer dizer, são representantes de qualquer discípulo em confronto com a Fé Pascal”⁴⁸⁵.

A não revelação do nome provoca uma certa indeterminação, mas também favorece a narrativa, emprestando a estes personagens uma acrescida e sempre actual carga de representatividade, na sua relação com o leitor⁴⁸⁶. Deste modo, Lucas estabelece um jogo de espelhos onde pretende que todos os discípulos se (re)vejam.

O estatuto, forma de ser e de estar dos “dois deles” identifica-o com os crentes para quem Lucas escreve, com o objectivo de, demissionários, os

⁴⁸² Não é necessária uma leitura muito empenhada para se compreender que Lucas reserva uma significativa extensão textual a este encontro com o Ressuscitado: “do quadro traçado por Lucas colhe-se a impressão de que Jesus ocupou o dia da ressurreição a celebrar o mistério pascal com dois discípulos desconhecidos” (M. I. ALVES, *o. c.*, p. 200). A importância dedicada a estes dois aparece em contraste com a fugacidade com que se refere aos Onze (vv. 33-34), e com o encontro que com eles mantém (vv. 36-49). E isto causa maior admiração, se tivermos em conta que Simão teve um papel decisivo na génese da fé pascal (cfr. 1 Cor 15, 5 e Mc 16, 7) e o v. 34 apenas lhe faz uma alusão breve.

⁴⁸³ D. MARGUERAT, “Racontar Dieu...”, p. 93.

⁴⁸⁴ Cfr. R. MEYNET, “La nascita di Gesù, una storia di pastori. O l'enigma della mangiatoia (Lc 2, 1-20)”, in *Studia Rhetorica*, 10 (2002), pp. 1-23. O evangelho de Lucas está pejado de casos semelhantes. Veja-se, a propósito, a já citada obra de Carlo Broccardo.

⁴⁸⁵ J. T. MENDONÇA, “Emaús, laboratório da fé pascal”, pp. 135-136.

⁴⁸⁶ Cfr. R. J. DILLON, *o. c.*, p. 291.

transformar em missionários. Se os membros das primeiras comunidades cristãs – e, bem assim, os das comunidades cristãs de todos os tempos – se podem espelhar neles, também eles espelham a forma de ser e de estar dos primeiros crentes. E será essa uma das principais razões para os caracterizar deste modo.

A progressividade que caracteriza o processo de construção dos personagens deixa o leitor curioso e receptivo em relação aos dados a fornecer posteriormente, assim como lhe concede algum espaço para que dê largas à criatividade e proceda à sua própria construção do personagem em causa. Deste modo, se adentra a progressão da narrativa e se desperta o interesse do leitor que se aproxima do relato⁴⁸⁷.

Aos poucos, o narrador vai referindo outros aspectos que em muito contribuem para a caracterização dos “dois deles”: “estavam a caminho” (ἦσαν πορευόμενοι) e tinham Emaús como destino (εἰς κώμην [...], ἢ ὄνομα Ἐμμαοῦς). Não são personagens estáticos, pois aparecem em movimento; nem de todo abstractos, porque, apesar de não terem nome, possuem já traços de identificação e caracterização. Se são discípulos, como parece ler-se nas entrelinhas, estão relacionados com Jesus (só se pode falar de discípulos quando há vínculo com um mestre) com quem posteriormente dialogam. Além disso, estão em relação coloquial um com o outro (v. 14: conversavam entre si [αὐτοὶ ὁμίλουν πρὸς ἀλλήλους]) e, pela força da narrativa, estabelecem igual relação com o leitor.

Por último, estão em relação geográfica com o lugar que deixam, Jerusalém, e com o lugar para onde se dirigem, Emaús. Não se trata de personagens indefinidos, mas relacionados, localizados e, em parte, caracterizados. É por isso que a imprecisão e indeterminação sugerida pela expressão “dois deles” é relativa e só pode ser intencional.

Tendo designado, até então, os “dois deles” com o pronome pessoal αὐτοί (ou uma das suas variantes, conforme a função na frase), o narrador procede à identificação de um deles: κλεοπᾶς (v. 18)⁴⁸⁸. Na gramática da narrativa, trata-se de uma focalização zero, por ser o narrador a dar conta do nome, ao contrário do que acontece noutras partes, em que são os outros intervenientes a fazê-lo (cfr. Lc 7, 40).

Perante esta identificação, duas questões se colocam: Quem é Cléofas? Por que motivo revela o narrador o seu nome? Na fidelidade aos seus pressupostos,

⁴⁸⁷ “Las personas e las historias atraen la atención del lector mucho más que otros componentes de la narración” (Sh. BAR-EPFRAT, *o. c.*, p. 59).

⁴⁸⁸ O nome Cléofas ou Clopas parece ser uma abreviatura de Cleópatros (cfr. P. BENOIT, *o. c.*, p. 311). A ser verdade, será um nome de origem grega e não tem de ser o Clopas de que fala Jo 19, 25, ainda que nada obste a que seja.

a exegese histórico-crítica preocupou-se essencialmente com a primeira questão e adiantou diversas possibilidades de resposta, de que destacamos três:

– irmão de José, tio de Jesus e pai de Simão, sucessor de Tiago na orientação da comunidade cristã de Jerusalém depois do ano 70⁴⁸⁹;

– Tiago, “irmão do Senhor” (1 Cor 15, 7);

– ou, então, Clopas, referido por Jo 19, 25⁴⁹⁰.

Apesar das possibilidades adiantadas, a identidade de Cléofas continua na penumbra. A revelação em causa pouco acrescentou ao processo da sua identificação, pois que seria um nome mais ou menos frequente, ao tempo em que foi escrita a narrativa.

A análise narrativa deixa cair a primeira questão – Quem é Cléofas? – e preocupa-se essencialmente com a segunda: os motivos que levam o narrador a revelar o nome. Parecem-nos ser duas as razões, em íntima relação:

– O narrador visa provocar o “efeito do real”⁴⁹¹, fazendo a ponte entre o mundo da ficção (a narrativa) e o dos acontecimentos ou da vida das comunidades crentes (história presente e futura) para quem o texto é escrito⁴⁹².

– Sendo, ao que parece, um nome de origem grega e destinando-se o evangelho a comunidades cristãs provenientes desse espaço cultural, não estaria na intenção do narrador provocar uma brecha que criasse empatia no leitor e assim favorecesse o processo de identificação entre o leitor e Cléofas?⁴⁹³ E assim não apenas articula o quotidiano e o sublime como também sugere ao leitor que se olhe no espelho do relato e se identifique com Cléofas ou com o personagem inominado, de que nos ocupamos a seguir. O narrador persegue

⁴⁸⁹ Esta tradição é atestada por Hegesipo (séc. II), como se pode ver em EUSÉBIO DE CESAREIA, *Historia Eclesiástica*, III, 32, segundo a indicação de R. Fabris, “O evangelho de Lucas”, p. 244.

⁴⁹⁰ Assim pensaram Ewald, Meyer, Alford, Lightfoot e também C. E. CHARLESWORTH, “The Unnamed Companion of Cleopas”, in *The Expository Times*, 34 (1922-1923), p. 234. Esta hipótese carece de fundamentação bíblica e, por isso mesmo, está minada a sua credibilidade e sustentabilidade.

⁴⁹¹ O “efeito do real” pode definir-se assim: “une manière d’écrire réaliste; plus précisément de l’art de noter un détail, de signaler un événement singulier, de donner ainsi à l’histoire racontée la couleur et les contours du vrai” (F. BOVON, “Effet de réel et flou prophétique dans l’oeuvre de Luc”, in AA. VV., *À cause de l’évangile...*, p. 353). A expressão pertence a R. BARTHES, “L’effet de réel”, in *Communications*, 11 (1968), pp. 84-89, e o fenómeno aparece noutros textos do evangelho de Lucas (cfr., p. ex., 1, 5).

⁴⁹² O carácter real/histórico do relato é sublinhado por P. BENOIT, *o. c.*, p. 313: “il s’agit d’une expérience historique, par le nom d’Ammaous, par celui de Cléopas, par la vraisemblance générale du récit. Même si l’on n’est pas fixé sur le lieu Ammaous et si les disciples ne sont pas connus, nous sentons qu’il y a là un souvenir réel, que n’est pas une création de Luc comme on l’a dit parfois”.

⁴⁹³ O mesmo parece acontecer com o Teófilo do início do evangelho (1, 3) e dos Actos dos Apóstolos (1, 1).

assim o seu objectivo de, a partir da narrativa, construir a identidade cristã do seu leitor.

A não revelação do nome do outro discípulo levanta, no mínimo, duas questões: Quem é ele? Qual o motivo deste segredo? A exegese histórico-crítica procurou responder à primeira questão, mas não se preocupou com a segunda. Sugeriu que o anónimo do caminho de Emaús poderia ser:

- o próprio Lucas, narrador do relato⁴⁹⁴;
- Pedro⁴⁹⁵;
- Maria, esposa de Cléofas⁴⁹⁶;
- Natanael⁴⁹⁷;
- o diácono Filipe (cfr. Act 8, 40; 21, 8), que, como actor deste acontecimento, o teria comunicado a Lucas⁴⁹⁸.

Para a análise narrativa, a primeira questão não é pertinente, mas sim a segunda. Desta forma, abre-se uma brecha na narrativa que permite a identificação de todos os leitores – mesmo os não gregos – com o discípulo inominado. A razão do anonimato será também uma estratégia narrativa que permite a identificação entre o discípulo inominado e cada um dos leitores crentes ou em busca da fé⁴⁹⁹.

⁴⁹⁴ Esta ideia não colheu adeptos, pois Lucas dá a entender não ter sido “testemunha ocular” dos “factos que [...] se consumaram” (cfr. 1, 2), o que o relega para uma outra geração.

⁴⁹⁵ Alguns pensam que, em Lc 24, 34, a lição correcta é *λέγοντες* (é assim que aparece no Codex Bezae [D]) e não *λέγοντας*. A ser assim, o sujeito – os que pronunciam a frase “na verdade, o Senhor ressuscitou e apareceu a Simão” – seriam os “dois deles” e não “os Onze e os que estavam com eles”. Ficaria aberta a porta à possibilidade de Pedro ser o companheiro de viagem de Cléofas (cfr. B. KINGSTON SOPER, “St. Luke and the ‘Western’ text”, in *The Expository Times*, LX [1948-1949], p. 83). Tudo isto é muito improvável, como se pode ver em J. HUGH MICHAEL, “The text of Luke XXIV. 34”, in *The Expository Times*, LX (1948-1949), p. 292.

⁴⁹⁶ Segundo um costume oriental, apenas o marido é mencionado e, segundo a gramática grega, um masculino e um feminino são expressos pelo plural masculino. Esta hipótese é adiantada pelos que admitem a possibilidade de Cléofas e Clopas serem a mesma pessoa (cfr. C. E. CHARLESWORTH, *a. c.*, p. 234; A. E. BURN, “The Unnamed Companion of Cleopas”, in *The Expository Times*, 34 [1922-1923], pp. 428-429; e G. B. CAIRD, *Saint Luke*, ed. The Westminster Press, Philadelphia 1963, p. 259).

⁴⁹⁷ É talvez a hipótese menos fundamentada, dado que não se adiantaram, para o efeito, razões precisas.

⁴⁹⁸ Cfr. P. BENOIT, *o. c.*, pp. 311-312, que, adiantando esta possibilidade e admitindo-lhe plausibilidade, não deixa de evidenciar o seu carácter conjectural.

⁴⁹⁹ “Ogni lettore del vangelo potrà porre il proprio nome e non tarderà a identificarsi, perché ognuno deve compiere il cammino che i due hanno tracciato con il misterioso compagno di viaggio” (M. ORSATI, *Un Padre dal cuore di madre. Meditazioni*, ed. Ancora, Milano 1988, p. 109. Cfr. também Ch. PERROT, *a. c.*, p. 166; J. GILLMAN, *a. c.*, p. 184; R. F. O’TOOLE, “Activity of the Risen Jesus in Luke-Acts”, in *Biblica* 62 (1981), p. 483; C. GRAPPE, “Au croisement des lectures et aux origines du repas communautaire. Le récit des pèlerins d’Emmaüs: Luc 24/13-35”, in *Études Théologiques et Religieuses* 74 (1998), p. 500. A representatividade daquele cujo nome não é revelado

A figura do discípulo inominado permite intuir, nas entrelinhas, uma das preocupações fundamentais da obra de Lucas: a universalidade da salvação. O narrador dá assim um sinal a todos quantos aderem ao cristianismo, fazendo-lhes sentir que eles têm lugar no processo de descoberta do ressuscitado, facto que se torna possível apenas e só no contexto da hospitalidade oferecida e recebida por parte da comunidade crente. Assim se quererá sugerir ainda que a hospitalidade se concretiza no acolhimento a todos, deriva do acolhimento do Ressuscitado e possibilita-o.

Deste modo, se potencia a hospitalidade enquanto direito e dever: todos são chamados a exercê-la e a fazer dela a condição fundamental da revelação do ressuscitado, o que confere ao cristianismo um acrescido carácter inclusivo⁵⁰⁰.

4. 3. 1. 2. *O caminho e a conversa (vv. 13-14)*

A parca caracterização dos “dois deles” desliza agora para as suas atitudes: estavam a caminho (ἤσαν πορευόμενοι) e conversavam entre si (ὁμίλου). Caminhar e conversar são duas atitudes frequentes e compagináveis. A história e as experiências humanas testemunham uma e outra, assim como a frequente articulação entre o acto de caminhar e de conversar. Deste modo se sugere que o caminho é, por excelência, o lugar de desenvolvimento das mais importantes conversas e estas, por sua vez, rasgam horizontes e ajudam a fazer caminho e, porventura, a percorrer novos caminhos.

a) *O caminho como paradigma*

Lucas é o autor do Novo Testamento que mais vezes e melhor trabalha o paradigma do caminho (ou da viagem)⁵⁰¹. Na perspectiva mais vasta de toda a sua obra, Jesus dá início à sua missão com uma “entrada” (εἴσοδος [Act 13, 24]), continua-a no “caminho” (ὁδός [Lc 1, 76; 3, 4-6; 7, 27; 9, 57; 18, 35; 19, 36]) e termina-a com uma “saída” (ἔξοδος [Lc 9, 31])⁵⁰².

torna-se acrescida, na medida em que uma maior indeterminação lhe confere uma maior carga de representatividade. Favorece esta hipótese o carácter interpelante, pedagógico e sugestivo do relato.

⁵⁰⁰ A omissão de informação (lacuna) é uma das estratégias narrativas e, por isso mesmo, sempre intencional. Podemos afirmar que o silêncio narrativo é, regra geral, altamente eloquente.

⁵⁰¹ O tema é já frequente e estruturante no Antigo Testamento, testemunho literário-narrativo das grandes itinerâncias de personagens concretos (Abraão será mesmo o expoente [Gn 12, 1-9]) e do próprio povo de Deus (o êxodo e o regresso do cativeiro da Babilónia são os acontecimentos mais significativos desta itinerância que a Bíblia documenta).

⁵⁰² Cfr. J. A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke I-IX*, ed. Doubleday & Company, New York

No caso do evangelho, o ministério de Jesus é apresentado numa (como uma) viagem, tendo como exemplo mais típico a “secção da viagem / do caminho” (Lc 9, 5 –19, 27[28]), onde Lucas fala da subida de Jesus a Jerusalém e situa a maior parte das suas acções e ensinamentos⁵⁰³. Nesse caminho, Jesus revela-se, mediante o ensinamento e a realização de sinais e prodígios⁵⁰⁴, e provoca a conversão dos que o seguem ou invocam a sua acção.

Maria põe-se a caminho para visitar sua prima Isabel (1, 39-56); José e Maria dirigem-se a Belém para se recensearem (2, 1-40); Jesus vai com seus pais a Jerusalém, por altura da Páscoa (2, 41-52); no começo do seu ministério, retira-se do Jordão e vai para o deserto (4, 1), volta para a Galileia (4, 14), vai a Nazaré (4, 16) e desce a Cafarnaum (4, 31); “ia de cidade em cidade, de aldeia em aldeia, proclamando e anunciando a Boa-Nova do Reino de Deus” (8, 1) e envia os seus discípulos para tarefa idêntica (9, 1-6); empreende a viagem ou subida para Jerusalém (9, 51 – 19, 27[28]) e, no fim do evangelho, percorre o caminho de Emaús com os discípulos⁵⁰⁵.

Ao situar no caminho os acontecimentos que dão corpo e forma à trama narrativa, vê-se claramente que Lucas encontra nele uma imagem sugestiva do ministério de Jesus e que será essa a razão fundamental por que faz do caminho um dos enquadramentos e suportes privilegiados da narração.

Com a ressurreição, o caminho reforça o seu significado de lugar de ensino e assume a condição de instância de revelação, como se depreende de Lc 24, 13-35 e particularmente dos Actos dos Apóstolos⁵⁰⁶. Neste livro, a missão dos apóstolos, o itinerário da Palavra e do cristão e a própria comunidade cristã também são descritos ou designados com o termo “caminho” (ὁδός): “caminho da salvação” (16, 17), “caminho do Senhor” (18, 25), “caminho de Deus” (18, 26) ou “o caminho”, em sentido absoluto (9, 2; 19, 9.23; 22, 4; 24, 14.22).

1981, p. 169.

⁵⁰³ Uma boa parte dos estudiosos de Lucas refere-a como o motivo literário-teológico central do evangelho e, por isso, claramente estruturante.

⁵⁰⁴ Cfr. Lc 9, 57; 13, 22.33; 17, 11; 18, 35; 19, 36.

⁵⁰⁵ A viagem dos discípulos de Emaús, no fim do evangelho, tem como contraponto a do menino Jesus a Jerusalém (Lc 2, 41-50), com que se inicia o livro (inclusão). A sugestão e o desenvolvimento desta ideia podem encontrar-se, em R. J. DILLON, *o. c.*, pp. 89-90; L. LEGRAND, “Deux voyages: Lc 2, 41-50; 24, 13-33”, in AA. Vv., *À cause de l'Évangile...*, pp. 409-429; G. MARCONI, *Lo Spirito di Dio nella vita interiore. L'opera di Luca, vangelo dello Spirito*, ed. Dehoniane, Bologna 1997, p. 105.

⁵⁰⁶ A este respeito são paradigmáticos os textos da conversão do eunuco etíope, no caminho de Jerusalém para Gaza (8, 26-40) e de Saulo, no caminho de Jerusalém para Damasco (9, 1-19), dois textos paralelos que, como se viu no capítulo I deste estudo (6. 2. 2. Textos paralelos em Lucas – Actos), estão ao serviço da unidade da obra de Lucas.

O caminho assume aí o estatuto de paradigma da vida e da actividade missionária da Igreja.

Como nos foi dado ver, o caminho (ou viagem) não apenas é uma palavra frequente, mas sobretudo um motivo ou esquema literário-teológico recorrente e estruturante, na obra de Lucas⁵⁰⁷. Emerge como uma das chaves de leitura dos escritos lucanos, “o suporte simbólico de outros caminhos”⁵⁰⁸, porque “o caminho topográfico cede lugar a um caminho simbólico (teológico) de que é metalinguagem”⁵⁰⁹.

A deslocação associada ao caminho é já de si uma experiência religiosa⁵¹⁰ e abre para novos horizontes e leituras: “deslocar-se implica uma mudança de posição, uma maturação do olhar, uma abertura ao novo, uma adaptação a realidades e linguagens, um confronto, um diálogo tenso ou deslumbrado, que deixa necessariamente impressões muito fundas”⁵¹¹.

“Inscrito no código genético de cada homem”⁵¹², o caminho – a viagem, itinerância ou errância – sobressai como paradigma da vida e da fé⁵¹³, em todas as circunstâncias e concretamente na obra de Lucas.

b) O caminho Jerusalém – Emaús – Jerusalém

É o caminho Jerusalém – Emaús – Jerusalém⁵¹⁴ que fecha o evangelho do caminho, como podemos designar o evangelho de Lucas. Tendo no horizonte

⁵⁰⁷ O uso do verbo “caminhar” (πορεύομαι) é típico de Lucas, que o emprega 88 vezes (51 no evangelho e 37 nos Actos), contra 29 vezes em Mateus, 3 em Marcos, 13 em João e 8 em Paulo.

⁵⁰⁸ G. MARCONI, *o. c.*, p. 102.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, pp. 101-102.

⁵¹⁰ “O caminho e a marcha são susceptíveis de ser transfigurados em valores religiosos, porque todo o caminho pode simbolizar o ‘caminho da vida’, toda a marcha uma ‘peregrinação’, uma peregrinação para o Centro do Mundo” (M. ELIADE, *O Sagrado e o Profano. A essência das religiões*, ed. Livros do Brasil, Lisboa 1992, p. 191).

⁵¹¹ J. T. MENDONÇA, *O tesouro escondido. Para uma arte da procura interior*, ed. Paulinas, Lisboa 2011, p. 107.

⁵¹² M. ORSATTI, *Un padre dal cuore di madre. Meditazioni*, ed. Ancora, Milano 1988, p. 107. O caminho traduz a necessidade de crescer e deslocar-se. Trata-se, por isso, de uma linguagem metafórica que tem a ver com a fenomenologia e a experiência de cada ser humano.

⁵¹³ Cfr. J.-R. ARMOGATHE, “Uma oportunidade dada aos crentes”, in *Communio*, XVI (1999/4), p. 314.

⁵¹⁴ Apesar de apenas referido explicitamente nos vv. 32.35 (ἐν τῇ ὁδῷ), o caminho é já pressuposto no v. 13, mediante a forma verbal ἦσαν πορευόμενοι (estavam a caminho), no v. 13 (συνεπορεύετο) e no v. 28 (ἐπορεύοντο e πορεύεσθαι). Além disso, a fórmula verbal περιπατοῦντες (v. 17), o facto de terem parado (ἐστάθησαν [v. 17]) e de se terem aproximado da aldeia para onde iam (ἤγγισαν εἰς τὴν κώμην [v. 28]) reforça a ideia de movimento e exige um caminho a percorrer ou já percorrido.

o significado do caminho e da viagem, na globalidade do evangelho, seria ingénuo pensar que o caminho do regresso era apenas o espaço físico a percorrer por quem, depois de em Jerusalém ter celebrado a Páscoa, voltava a casa no dia seguinte. É necessário ir mais longe e perceber o sentido mais profundo do caminho.

O caminho que os discípulos percorrem, em sentido físico, é, de facto, o que vai de Jerusalém para Emaús. Afastam-se do palco dos acontecimentos e do espaço físico da comunidade⁵¹⁵. O afastamento da vida e da história recentes aparece simbolicamente materializado no distanciamento ou disjunção em relação à comunidade.

Tinham deixado de esperar e, quando isso acontece, tudo se torna vazio e sem sentido⁵¹⁶. A frustração é de tal ordem que o futuro se adivinha sombrio e triste (cfr. v. 17). E tem a ver com a gravidade dos acontecimentos, acentuada pela frustração das expectativas, com o que as mulheres afirmaram, porque nada encontraram, e com o que “alguns [...] procuraram”, sem terem alcançado resultados positivos (cfr. 24, 1-12).

Como bem refere José Tolentino Mendonça, “quando se afastam de Jerusalém, ao contrário do que premeditam, os discípulos não se separam dos acontecimentos que naquela cidade tiveram lugar: distanciam-se, sim, de uma leitura incipiente desses factos. A hermenêutica pascal supõe uma deslocação interior, um distanciamento crítico em relação às próprias posições. Supõe Emaús. Os dois discípulos viam Jesus, mas sem o reconhecer, porque a visão deles era ainda a pré-pascal. Precisavam daquela hermenêutica narrativa que se contrói no regresso ao Caminho, à Palavra e à Mesa da fracção do Pão”⁵¹⁷.

O percurso que medeia Jerusalém de Emaús apresenta-se assim como o suporte físico de um outro, de cariz revelador e cognitivo: o que vai conduzir os discípulos do não reconhecimento ao reconhecimento de Jesus. E são dois os momentos que cadenciam este processo: o diálogo entre Jesus e os discípulos, em que o texto evidencia a exegese ou interpretação que estes fazem dos acontecimentos (recordação de Jesus); e o monólogo evocado, mas não contado, em que Jesus apresenta o alcance dos mesmos (coerência com as Escrituras).

Os discípulos maturam, no caminho, uma nova forma de relação com Cristo e disso vai ser sinal o regresso a Jerusalém. Mais do que o caminho inverso,

⁵¹⁵ O posterior caminho Emaús-Jerusalém (vv. 33-35) aparece, à primeira vista, como o inverso deste, mas veremos que será muito mais do que isso.

⁵¹⁶ “Il n’y a plus d’histoire réelle à partir du moment où il n’y a plus d’espérance” (F. VARILLON, *La Pâque de Jésus*, ed. Bayard, Paris 2000, p. 175).

⁵¹⁷ J. T. MENDONÇA, “Emaús, laboratório da fé pascal”, pp. 136-137. Apraz-nos sublinhar que não é possível uma hermenêutica pascal sem a hermenêutica narrativa.

Emaús – Jerusalém é o caminho da inversão (ou con-versão⁵¹⁸) dos pensamentos, sentimentos e atitudes daqueles que o percorriam: o afastamento ou disjunção dá lugar à aproximação ou conjunção. Esta mudança foi provocada e operada pelo próprio Jesus que fez caminho com eles, lhes devolveu a esperança e lhes possibilitou um rosto diferente, pintando o caminho de novas cores e contornos⁵¹⁹.

O caminho do afastamento e desencontro em que se havia convertido o percurso de Jerusalém para Emaús – a falta de esperança, a tristeza e a cruz mal entendida afastava-os de Jesus e da comunidade reunida em Jerusalém –, pela acção de Jesus dá lugar ao caminho do encontro com o Ressuscitado, onde ele próprio ensina e se revela, reconduzindo-os ao essencial: a ressurreição experimentada, vivida e anunciada. Não é possível fazer este caminho sem a intervenção pessoal do próprio Jesus.

Os acontecimentos tinham provocado nos “dois deles” um estado de evidente prostração que agora é vencida e assinalada com a forma verbal *ἀναστάντες* (de *ἀνίστημι*, um dos verbos usados para falar da ressurreição de Jesus). Não pretenderá o autor do texto sugerir que o acolhimento do Ressuscitado é que favorece a ressurreição dos seus discípulos? O texto sublinhará então a mudança interior que neles se operou mediante o uso da forma verbal *ὑπέστρεψαν* (aoristo do verbo *ὑποστρέφω*, “voltar”).

Os discípulos partem de novo para Jerusalém, para o palco dos acontecimentos – e agora não só de novos acontecimentos como também de um novo sentido para os anteriores –, ao encontro da comunidade (“os Onze e os que estavam com eles” [v. 33]). Parece sublinhar-se, nas entrelinhas, que um dos problemas maiores dos discípulos de Emaús era terem abandonado a comunidade e assim se adverte o leitor de que, ao afastar-se da comunidade, entra em processo de desconstrução.

Estão agora reunidas as condições para o encontro com a comunidade que proclama a fé na ressurreição do Senhor e ouve contar quanto aconteceu no caminho. Pelo que diz e faz, é Jesus quem recoloca os discípulos no caminho, isto é, cria as condições para a sua reintegração na comunidade, espaço vital

⁵¹⁸ A temática da conversão é recorrente no evangelho de Lucas (cfr. 3, 1-17; 5, 27-32; 7, 36-50; 15, 11-32; 19, 1-10; 23, 39-43). Para aprofundamento da questão, sugere-se a leitura de F. MÉNDEZ-MORATALA, *The Paradigm of Conversion in Luke*, ed. T & T. Clark International, London 2004.

⁵¹⁹ O caminho de Emaús reveste-se de uma tonalidade especial e de um carácter altamente simbólico, ao mesmo tempo que assume diferentes expressões, quando percorrido por diferentes personagens (os discípulos e Jesus) e até pelos mesmos (como é diferente o caminho Jerusalém – Emaús e Emaús – Jerusalém!). O caminho dos discípulos está ainda envolto nas trevas da Sexta-Feira da Paixão (um des-caminho ou caminho em des-construção), ao passo que o de Jesus resplandece da luminosidade pascal (um caminho em construção).

onde se pode fazer a experiência do Ressuscitado e ambiente que sustenta e legitima a proclamação da fé em Cristo vivo.

Este não é mais o caminho físico Jerusalém – Emaús⁵²⁰ – Jerusalém, porque a questão geográfica deixou de importar, mas o caminho interior que transporta “da zona de sombra do Antigo Testamento à zona de luz do Novo Testamento”⁵²¹, “da esperança perdida à esperança reencontrada, da tristeza à alegria, da Cruz à ressurreição (e da ressurreição à Cruz)”⁵²², o caminho do encontro com Jesus Ressuscitado.

Caminhar (viajar) deixa de ser então uma actividade física para evocar a atitude interior de quem pretende compreender e amar. Caminhar é abrir-se ao inédito, ao diferente, a outros credos e culturas. É sempre regressar a casa e à vida transformados, mais ricos. A peregrinação é um processo dialéctico feito de experiência e hermenêutica. E este texto é disso uma excelente ilustração.

Paradigma da existência, o caminho apresenta-se como um suporte ou estratégia narrativa ao serviço de uma afirmação central: Jesus Ressuscitado aproxima-se e está presente junto dos (des)crentes, em todas as circunstâncias e, particularmente, nos momentos mais difíceis e críticos. Não teria sido intenção do narrador sublinhar isto mesmo, ao situar estrategicamente a acção no caminho? Atendendo a que o caminho é uma parábola da vida e um outro nome usado para a comunidade crente, não só o admitimos como nem sequer hesitamos em afirmá-lo⁵²³.

c) *A pertinência da conversa*

“Conversavam entre si” (v. 14). E por que motivo conversavam? Não tinham sido suficientemente claros os acontecimentos desses dias? O carácter dramático de que se revestiram, assim como a consequente desilusão, não aconselhariam o silêncio? Não será forçado imaginar que o faziam fundamentalmente por dois motivos:

– para aliviar a dor, pois a psicologia aponta a conversa (demorada e enquanto se caminha) como uma das terapias para amenizar o sofrimento, que se torna menor ou até se dilui quando partilhado⁵²⁴;

⁵²⁰ Ἐμμαοῦς é de origem grega e resulta da transcrição de uma palavra hebraica que significa “fonte” ou mesmo “fonte quente” (cfr. P. BENOIT, *o. c.*, p. 308).

⁵²¹ M. ORSATI, *Un Padre dal cuore di madre...*, p. 109.

⁵²² B. MAGGIONI, *o. c.*, p. 63.

⁵²³ Cfr. R. F. O'TOOLE, “Activity of the Risen Jesus in Luke-Acts”, p. 483.

⁵²⁴ “Uma dor partilhada, quando entendida como caminho libertador, deixa de ser paralisante para se tornar versátil” (H. J. M. NOUWEN, *O curador ferido. O ministério na sociedade contemporânea*, ed. Paulinas, Pior Velho 2010², p. 112).

– para alimentar a réstia de esperança que pairava no ar de que poderia estar a acontecer qualquer coisa que escapava à sua compreensão.

Se, ao início, ficamos com a ideia de que a primeira finalidade se impõe, o desenvolvimento do relato parece apontar para a segunda hipótese: tinha acontecido algo de especial que não entendiam bem, como se depreende da ida ao sepulcro, quer das mulheres quer de alguns discípulos (os vv. 1-12 são evocados nos vv. 22-24). A partilha da dor está caldeada pelo pressentimento de que estes acontecimentos podiam ter um desfecho diferente daquele que a sombria lógica do momento impunha.

O conteúdo da conversa, posteriormente explicitado (vv. 19-24), refere-se claramente ao que precede e é evocado, no v. 15, com a expressão genérica *περὶ πάντων τῶν συμβεβηκότων τούτων* (“conversavam acerca de todos estes acontecimentos”). Uma constatação se impõe: o particípio perfeito substantivado *τῶν συμβεβηκότων* indica acções ocorridas no passado cujos efeitos perduram no presente⁵²⁵. E uma questão se levanta: o pronome demonstrativo *τούτων*, em clara função analéptica, refere-se apenas aos acontecimentos mais próximos, narrados em 24, 1-12, ou também aos acontecimentos mais remotos, referidos nos capítulos 22 e 23? Se gramaticalmente não é possível dizer muito, do ponto de vista da lógica dos acontecimentos e da narrativa não será forçado afirmar que *τούτων* se refere a tudo quanto, naqueles dias, se passou em Jerusalém (22 – 23) e aos acontecimentos da manhã desse dia (24, 1-12), até porque, na configuração e concatenação narrativas, os mais recentes pressupõem e exigem os anteriores. Porém, falam entre eles do que o leitor já sabe. Por isso, a novidade não reside aqui, mas no que, mais à frente, vão dizer acerca de Jesus.

O modo como os discípulos conversavam é definido por Lucas mediante três verbos, cuja sequência é atravessada por um fluxo de progressividade: *ὁμιλεῖ* (v. 14), *συζητεῖν* (v. 15), *ἀντιβάλλειν* (v. 17). Com esta estratégia literária (crescendo ou progressão), o narrador atribui ao acontecimento uma importância acrescida e sugere que a estratégia da sua compreensão não se reduz a uma conversa, mas exige a procura conjunta e até a discussão.

O verbo *ὁμιλεῖν* significa “discorrer”, “falar”, “conversar”. A forma verbal do imperfeito sublinha o carácter longo e repetido da conversa. Não é um falar unidireccional, em que um fala e outro escuta, mas uma verdadeira conversa familiar, onde cada um tem algo a dizer. A locução *πρὸς ἀλλήλους* reforça a ideia de reciprocidade já implícita no verbo.

⁵²⁵ “Il perfetto riunisce in sé, per così dire, il presente e l’aoristo, esprimendo la durata dell’azione compiuta” (F. BLASS – A. DEBRUNNER, *o. c.*, § 340).

O verbo συζητεῖν aparece dez vezes no Novo Testamento e significa, no geral, “procurar com”, “indagar em conjunto”, “debater”. Reforça a reciprocidade já sugerida no verbo e locução anteriores⁵²⁶ e é usado no contexto do ensinamento de Jesus (Mc 1, 27; 9, 10) ou da sua discussão com os fariseus e os saduceus (Mc 8, 11 e 12, 28, respectivamente).

Na obra de Lucas, este verbo é usado em Lc 22, 23 (a questão era saber quem iria fazer o que, segundo o v. 22, estava determinado); em Act 6, 9 (logo de seguida, o v. 11 diz-nos que o assunto da discussão era Moisés e Deus); e 9, 29 (fala da discussão de Paulo com os helenistas, em Jerusalém). Também o uso do substantivo ζητήσις (“questão”, “discussão”), em Act 15, 2.7, e συζητήσις, em 28, 29, aparecem, de forma mais ou menos clara, relacionados com a busca do sentido (a interpretação) das Escrituras.

Do uso do verbo nos contextos anteriormente referidos, colhemos a ideia de que, se, nalguns casos, a conversa parece ser uma simples discussão, ela é antes um esforço conjunto e demorado de compreensão do sentido mais profundo dos acontecimentos, com base na interpretação dos textos sagrados. E, se o assunto da conversa possa ter sido mais vasto, “Lucas sugere que pelo menos uma parte da discussão dos discípulos é acerca (algumas partes) das Escrituras”⁵²⁷.

O verbo ἀντιβάλλειν, que aparece um pouco mais adiante (v. 17), colocado pelo narrador na boca de Jesus, significa “discutir” ou “disputar”, quando usado com o termo λόγος. Sugere o debate, o confronto de ideias, a oposição de argumentos, a discussão viva de pontos de vista diferentes e até o desentendimento⁵²⁸.

A sequência verbal e a progressividade nela implícita permitir-nos-á afirmar que, em disjunção com a comunidade e com Jerusalém (o caminho para Emaús era feito de costas voltadas para a Cidade Santa), estes dois discípulos começam a experimentar a separação entre si (ἀντιβάλλετε). À medida que se afastam da comunidade – o afastamento físico é uma metáfora do distanciamento espiritual –, a dissensão ganha terreno na esfera da própria relação pessoal. E mais do que isso: ao afastarem-se da comunidade, estão a afastar-se da sua identidade, apenas possível em contexto comunitário. Separados da

⁵²⁶ Os verbos ὁμιλέω e συζητέω (v. 15) aparecem articulados. Act 9, 29 testemunha uma conjugação semelhante: Paulo “falava (ἐλάλει) também aos helenistas e discutia (συνεζήτη) com eles”.

⁵²⁷ B. J. KOET, *Five Studies on Interpretation of Scripture in Luke-Acts*, ed. Leuven University Press – Uitgeverij Peeters Leuven, Leuven (Louvain) 1989, p. 60.

⁵²⁸ É esse o significado que o verbo possui em Tucídides (VII, 25, 6) e em Políbio (VI, 22, 4), conforme refere Ch. FERROT, *a. c.*, p. 162.

comunidade, correm o risco de não se entenderem e estavam em vias de perder a sua identidade de discípulos.

A conversa e, porventura, a discussão não proporcionaram a compreensão efectiva e abrangente dos acontecimentos, mas tiveram o condão de rasgar as trevas e abrir caminhos. De facto, “a procura do homem não é suficiente, mas é importante: é normalmente o espaço que o homem pode oferecer, quase uma invocação, uma intervenção reveladora”⁵²⁹.

O motivo da disjunção ou dissensão era a recordação de Jesus, como facto passado: “aquele que antes unia as suas vidas e aglutinava as suas esperanças num projecto carregado de futuro, agora, que já pertence ao passado, pois, na sua óptica, morreu já lá vão três dias, já é apenas um *souvenir* para ser narrado com os verbos no passado, e o projecto de futuro que alimentava começa a desfazer-se em tristeza e desilusões, inquietações e dissensões. Dramaticamente separados de Jesus por aquela morte ilegível e indecifrável, o mundo dos que apaixonadamente o seguiam entra em dissolução e caminha para o nada”⁵³⁰.

d) A importância do diálogo e dos monólogos

A desproporção entre a parte inicial do relato (o prelúdio e a vinda do hóspede ocupam quatro versículos [vv. 13-16]) e esta (vv. 17-27 [onze versículos]) confirma que “frequentemente os escritores bíblicos estão menos interessados nas acções em si do que na forma como os personagens concretos a elas reagem ou as realizam; e o discurso directo torna-se assim o instrumento principal para revelar a variedade das relações, por vezes esfumadas, dos personagens com os acontecimentos em que se encontram envolvidos”⁵³¹.

O encontro e o caminho percorrido em conjunto assumem-se como oportunidade e momento do diálogo⁵³², onde, em discurso directo, se alternam perguntas e respostas.

Ao formular uma pergunta (v. 17), Jesus provoca e dá início a um diálogo (vv. 17-19a) que rapidamente se transforma em monólogo (vv. 19b-24)⁵³³.

⁵²⁹ B. MAGGIONI, *o. c.*, p. 65.

⁵³⁰ A. COUTO, *a. c.*, p. 85.

⁵³¹ R. ALTER, *o. c.*, p. 86.

⁵³² Habitualmente ausente dos outros relatos de hospitalidade, o diálogo provocado pelo hóspede faz o ponto de situação do estado em que se encontram os “dois deles” e assume a função de preparar a escuta do hóspede, um dos momentos mais importantes do acto da hospitalidade.

⁵³³ O texto deixa transparecer uma tensão que se nota já no diálogo e sobe de intensidade no monólogo posterior.

No seu conjunto, estes versículos são compostos de:

- quatro introduções declarativas⁵³⁴, fórmulas típicas “que a convenção fixa da literatura bíblica exige para indicar afirmações e respostas no interior de um diálogo”⁵³⁵: “Disse-lhes Ele” (v. 17), “e um deles [...] respondeu” (v. 18), “perguntou-lhes Ele”, “responderam-lhe” (v. 19);
- três intromissões do narrador: “pararam entristecidos” (v. 17), “chamado Cléofas” (v. 18), “e, começando por Moisés...” (v. 27);
- os conteúdos do monólogo (v. 17b.18b.19b.d-24).

Quer o diálogo quer os monólogos mantêm o estilo do texto e não espelham as hesitações, atropelos gramaticais e confusões típicas da linguagem falada, mas antes a uniformidade de linguagem típica do narrador. As introduções declarativas são neutras e a sua finalidade é indicar e introduzir o discurso de um ou mais personagens.

Após algumas perguntas e respostas breves – introduzem a questão e revelam a atitude dos personagens face ao problema –, o texto apresenta duas respostas, de tamanho desigual: a dos discípulos (vv. 19b-24) e a de Jesus (vv. 25b-27). Em ambas, o diálogo cede lugar ao monólogo ou ao discurso da constatação dos acontecimentos e da reflexão sobre eles.

No primeiro caso, salta à vista o contraste entre a brevidade da pergunta de Jesus (v. 19b) e a extensão significativa da resposta dos discípulos (cfr. vv. 19d-24). No segundo, percebe-se que são as extensas declarações dos discípulos a suscitar de Jesus uma resposta relativamente breve (vv. 25b-26), mesmo se o narrador nos dá conta do facto, ainda que não do conteúdo, do seu desenvolvimento (v. 27). É um procedimento que não causa estranheza, pois um dos expedientes mais comuns do diálogo de contraste consiste em contrapor uma afirmação muito concisa a uma outra mais desenvolvida⁵³⁶.

O discurso directo⁵³⁷, marcado por uma quase ausência do narrador⁵³⁸, adequa-se perfeitamente a quem o profere e confere à narrativa uma marca de imediatez e de vivacidade dramáticas que a tornam actual e apelativa.

Se o diálogo é via privilegiada de revelação, estará encontrada uma das razões que levou o narrador a preferir este recurso literário na apresentação da

⁵³⁴ A expressão pertence a G. GENETTE, *Figures*, III, p. 194.

⁵³⁵ R. ALTER, *o. c.*, p. 85.

⁵³⁶ Cfr. R. ALTER, *o. c.*, p. 94.

⁵³⁷ Convém notar que, ao contrário de outras tradições literárias, os textos bíblicos não usam o discurso indirecto, mas o directo, conferindo primazia ao acto de falar (cfr. R. ALTER, *o. c.*, p. 88).

⁵³⁸ Falamos de uma quase ausência do narrador porque, mesmo quando os personagens falam, o narrador não está nunca ausente da narrativa. Só temos acesso ao que dizem os personagens pela mediação do narrador. No caso, a ideia sai reforçada, ao constatararmos que, no diálogo, se mantém o estilo do narrador e não estão presentes as marcas da oralidade.

identidade dos intervenientes no relato. De facto, na estrada de Emaús, para já, todos se revelam mais pelo que dizem do que pelo que fazem.

No que concerne à estrutura, os vv. 17-27 apresentam uma sequência quiásica que parece manifestar a intenção mais profunda do autor e os objectivos do relato:

a – vv. 17-19a: <i>interpelações e constatações</i> iniciais,
b – vv. 19b-21: <i>relato</i> sobre o ministério e a morte de Jesus,
b' – vv. 22-24: menção de <i>outros relatos</i> (em torno do túmulo),
a' – vv. 25-27: <i>resposta</i> de Jesus.

Desde logo, convém sublinhar que “a primeira fase do diálogo (vv. 17-18) tem por função principal situar a relação dos protagonistas entre si, criando um espaço narrativo. A segunda fase (vv. 19-24) faz-nos entrar no âmago da questão de Jesus: ‘Que foi?’ (poia: que acontecimentos, que espécie de acontecimento?)”⁵³⁹.

Por seu turno, “a resposta dos discípulos contém dois micro-relatos: um refere-se à Paixão (vv. 19b-21); o outro – o relato assumido das mulheres e dos companheiros – à ressurreição, mais exactamente ao enigma da ausência do corpo (vv. 22-24)”⁵⁴⁰. O objectivo primeiro é contar “o que se refere a Jesus de Nazaré” (v. 19d) e o segundo tem a ver com a revelação de si próprio porque, ao contar, os discípulos revelam-se a si mesmos, dando conta dos seus pensamentos e sentimentos interiores.

Na óptica dos conteúdos, a resposta dos discípulos (vv. 19d-24) articula-se em duas partes maiores: vv. 19d-21 e vv. 22-24. Cada uma delas apresenta uma divisão e estratégias de articulação específicas. A primeira parte cinde-se em quatro momentos, articula-se em paralelismo e alterna elementos positivos e negativos⁵⁴¹:

⁵³⁹ S. REYMOND, *a. c.*, p. 133.

⁵⁴⁰ *Ibid.*

⁵⁴¹ A estrutura e algumas das reflexões aqui expostas colhemo-las em J.-N. ALETTI, “Luc 24, 13-33. Signes, accomplissement et temps”, pp. 306-308.

a – v. 19b: identidade e ministério de Jesus (positivo),
b – v. 20: entrega, condenação e morte (negativo),
a' – v. 21a: esperança escatológica (positivo),
b' – v. 21b: terceiro dia/confirmação da morte (negativo).

A segunda parte – a menção do relato das mulheres e de alguns discípulos (vv. 22-24) – compõe-se de dois elementos (positivo e negativo), articulados com os anteriores, em estreita concordância e evidente paralelismo entre si⁵⁴²:

a – vv. 22-23: o testemunho de “algumas mulheres do nosso grupo” (positivo),
b – v. 24: o testemunho de “alguns dos nossos” (negativo: “a Ele não o viram”) ⁵⁴³ .

A alternância entre os aspectos positivos e negativos (sempre por esta ordem) permite-nos vislumbrar a passagem da esperança (positivo) à decepção (negativo).

Nos vv. 25-26, os factores invertem-se:

a – v. 25: falta de inteligência e lentidão de espírito (negativo),
b – vv. 26-27: o sofrimento do Messias tinha como finalidade a entrada na glória e as Escrituras já falavam disso (positivo).

A passagem do aspecto negativo ao positivo parece indiciar que o texto desenha agora o movimento contrário: da decepção (negativo) à esperança (positivo).

⁵⁴² Note-se o paralelismo entre os vv. 22-23 e o v. 24 que acentua o contraste entre o dizer e o ver:

* vv. 22-23	* v. 24
– as mulheres <i>foram ao túmulo</i>	– alguns dos nossos <i>foram ao túmulo</i>
– <i>não encontraram</i> o seu corpo	– <i>encontraram</i>
– vieram <i>dizer</i> que	– como as mulheres <i>tinham dito</i>
– <i>viram</i> uns anjos	– a Ele, <i>não o viram</i>
– que <i>diziam</i> que Ele vivia	

⁵⁴³ Não deixa de ser estranha esta referência a “alguns dos nossos” se tivermos em conta que 24, 12 apenas nos fala da ida de Pedro ao sepulcro. Como explicar esta incongruência narrativa se o mais certo é que Pedro tenha ido com outras pessoas ao túmulo? Talvez a explicação se encontre mesmo na preocupação lucana de afirmar o primado de Pedro como testemunha da ressurreição.

Se, de início, parecia que o discurso dos discípulos pretendia responder à pergunta de Jesus e, por isso, informar⁵⁴⁴, as reflexões enunciadas permitem-nos afirmar que ele pretende também persuadir. Os “dois deles” não apenas querem dar conta dos acontecimentos, mas o seu intento mais profundo será levá-lo a partilhar os mesmos sentimentos. A psicologia diz que, partilhados, os sentimentos de alegria agigantam-se e os de frustração e derrota minimizam-se.

Porém, vai ser o companheiro de viagem quem vai alcançar o objectivo da persuasão, desenhando o movimento inverso: da decepção à esperança. A ilustração disso mesmo são os vv. 25-26, que apresentam a resposta de Jesus, em discurso directo, às anteriores afirmações dos discípulos (vv. 19-21).

O v. 27 é uma informação sumária do narrador, dirigida ao leitor, dando conta das explicações de Jesus. Na feliz expressão de Michel de Certeau, “é Cristo que explica Cristo”⁵⁴⁵. Se é verdade que se omite o conteúdo, facilmente se percebe que são esclarecedoras e portadoras de esperança as suas palavras, como adiante o confirmam os discípulos: “Não nos ardia o coração...?” (v. 32). A resposta de Jesus inverte a ideia dos discípulos, projectando uma luz nova – a luz pascal – sobre os acontecimentos. É ela que ajuda a ver melhor e possibilita o reconhecimento e o anúncio.

Se a ignorância dos discípulos os coloca à margem do itinerário de Jesus, é o próprio Jesus quem “alarga a perspectiva na qual devem ser percebidos os acontecimentos”⁵⁴⁶ e fá-lo “com uma força e uma autoridade que não é certamente a de um estranho e de um ignorante”⁵⁴⁷. Compreenderá melhor o leitor as causas da tristeza, do desânimo e da frustração que os acompanham e intuirá um novo e diferente horizonte de leitura do messianismo de Jesus, que tem o próprio Jesus como protagonista. Percebe-se “que alguma coisa transformadora está em movimento. O leitor tem um lugar dentro da urdidura do próprio texto, não é apenas um espectador, mas testemunha. E, ao mesmo tempo que vai lendo, está a ser construído pelo próprio texto”⁵⁴⁸. Lucas dá assim passos significativos na construção da identidade cristã do seu leitor.

⁵⁴⁴ “El discurso en la narrativa bíblica es, en gran parte, de naturaleza informativa o referencial. Es decir, tiene como objetivo producir conocimiento” (Sh. BAR-EPFRAT, o. c., p. 95).

⁵⁴⁵ M. de CERTEAU, “Les pèlerins d’Emmaüs”, in *Christus*, 13 (1957/4), p. 59.

⁵⁴⁶ S. REYMOND, o. c., p. 135.

⁵⁴⁷ R. LAVATORI – L. SOLE, *Ritratti dal Vangelo di Luca. Persone e relazione*, ed. Dehoniane, Bologna 2001, p. 255.

⁵⁴⁸ J. T. MENDONÇA, *A leitura infinita...*, p. 273. Como já pudemos referir, a análise narrativa está muito atenta à participação do leitor no texto e à influência do texto sobre o leitor.

4. 3. 1. 3. *Do ver ao reconhecer*

Tendo afirmado que os “dois deles” caminhavam e conversavam (vv. 13-14), o texto acrescenta que Jesus se aproximou e pôs-se com eles a caminho (v. 15). Na transição da introdução para a parte ou corpo central do relato, o v. 16 refere que sofriam daquela estranha “cegueira” que marca presença em diversos relatos de aparições pascais⁵⁴⁹ e que é mais ou menos frequente no evangelho de Lucas⁵⁵⁰: (οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἐκρατοῦντο τοῦ μὴ ἐπιγινῶναι αὐτόν / “os seus olhos não eram capazes de o reconhecer” [v. 16]). Adiante, na transição para a conclusão, o v. 31 afirma: αὐτῶν δὲ διήνοιχθησαν οἱ ὀφθαλμοὶ καὶ ἐπέγνωσαν αὐτόν / “os seus olhos abriram-se e reconheceram-no”.

A inclusão literária registada entre estes dois versículos (vv. 16.31) desperta-nos para a intuição de que é o Ressuscitado quem possibilita o reconhecimento e para a constatação de que “o corpo ou parte central do relato (14, 16-31) põe de manifesto como os discípulos passaram do não reconhecimento ao reconhecimento do Senhor ressuscitado”⁵⁵¹. A diferença entre o ver e o reconhecer assume pertinência na elaboração do relato e no processo da sua compreensão. É relevante o trocadilho ou contraste que, além de expediente narrativo-dramático, é também motivo teológico: Jesus visível não é reconhecido (afirmação da limitação ou incapacidade dos olhos) e, quando reconhecido, torna-se invisível (afirmação da transcendência do Ressuscitado e da importância da Palavra e da Eucaristia para a ele aceder).

No âmbito de Lc 24, a ideia de ver sem reconhecer volta a aparecer, de uma outra forma, no v. 37 (ἐδόκουν πνεῦμα θεωρεῖν / “julgavam ver um espírito”). Por outro lado, neste mesmo capítulo, ao tema da abertura dos olhos (v. 31) corresponde a “abertura da mente” com a finalidade (τοῦ + infinito) de compreender as Escrituras (v. 45: τότε διήνοιξεν αὐτῶν τὸν νοῦν τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς / “abriu-lhes então a mente a fim

⁵⁴⁹ Cfr. Mt 28, 17; Jo 20, 14; 21, 4. “Il est intéressant de noter que, dans tous les récits d'apparitions, Jésus n'est pas reconnu au premier abord, il faut un geste de lui et un mouvement de foi et d'amour de la part des disciples pour qu'il soit reconnu. Cela signifie qu'il appartient à un monde nouveau qui diffère de ce monde d'expérience normale; on ne peut accéder à lui que par un dépassement de soi-même” (P. BENOIT, o. c., p. 311).

⁵⁵⁰ Um dos exemplos mais interessantes é Lc 19, 42: “Se neste dia também tu tivesses conhecido o que te pode trazer a paz! Mas agora isto está oculto aos teus olhos.”

⁵⁵¹ E. LAVERDIÈRE, o. c., p. 190. Algo de muito semelhante acontece no relato de Zaqueu: a introdução (Lc 19, 1-5) termina com uma declaração de Jesus (v. 5: “hoje, tenho de ficar em tua casa”) e a conclusão (19, 9-10) começa com uma declaração algo parecida (v. 9: “hoje, veio a salvação a esta casa”).

de compreender as Escrituras”), ideia já evocada nos vv. 27 e 32. No âmbito da obra de Lucas, esta expressão é retomada de modo muito semelhante em Act 16, 14: “o Senhor abriu (διήνοιξεν) o coração de Lídia para aderir ao que Paulo dizia”. A ideia com que se fica é que a abertura da mente ou do coração pelas Escrituras torna possível, em Lc 24, o reconhecimento através das palavras ou gestos de Jesus.

No imediato, parece-nos que a forma como o narrador apresenta esta problemática “desperta o leitor para que siga atentamente o desenrolar da acção, na certeza de que, estando tudo nas mãos de Deus, uma luz nova acabará mais cedo ou mais tarde por despontar”⁵⁵². Este pressentimento, contudo, não nos dispensa de fazer algumas perguntas ao texto: Por que é que os discípulos não eram capazes de reconhecer Jesus? O que lhes impedia os olhos de o reconhecerem? Como chegaram ao reconhecimento?

Na busca de uma resposta a estas questões, parece-nos oportuno começar pelo “pararam entristecidos” (v. 17: ἐστάθησαν σκυθρωποί). À primeira vista, tudo tem a ver com o companheiro de viagem não saber o que se passou em Jerusalém nesses dias (v. 18). Contudo, esta reacção emotiva esconde uma pré-história complexa⁵⁵³: a esperança nele depositada é completamente abalroadada pelos acontecimentos. Deste modo, a narrativa fornece ao leitor não só um dos traços mais significativos da espessura psicológica dos seus personagens, como algumas pistas que permitem dar passos no processo da compreensão dos motivos que sustentam esta incapacidade de reconhecer.

É pela incapacidade que começamos. Lucas coloca-a do lado dos discípulos: “a incapacidade para reconhecer Jesus tinha a ver com os olhos dos discípulos, não com uma mudança na forma ou aparência de Jesus. Esta mudança também pode ter influenciado, mas no relato lucano dos discípulos de Emaús resulta muito secundária”⁵⁵⁴. Os discípulos não o reconhecem, não porque a sua condição tenha mudado, mas porque sofriam de uma incapacidade provocada pelos acontecimentos e pela incorrecta leitura que deles fizeram (empecilhos para acolher o dom de Deus).

O verbo κρατέω, no uso que dele fazem os Sinópticos, aponta para o endurcimento do coração, para uma incapacidade profunda que afecta a pessoa na sua globalidade e é habitualmente atribuído aos adversários de Jesus⁵⁵⁵. Assim

⁵⁵² A. COUTO, *o. c.*, p. 86.

⁵⁵³ Cfr. R. ALTER, *o. c.*, p. 151.

⁵⁵⁴ E. LAVERDIERE, *o. c.*, p. 188.

⁵⁵⁵ W. MICHAELIS, “κράτος, κρατέω”, in G. KITTEL – F. GERHARD, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, V, ed. Paideia, Brescia, cols. 975-996.

se compreendem melhor as palavras com que Jesus os censura: “ó homens sem inteligência e lentos de espírito...” (v. 25). Não é Jesus que deve mudar de aspecto, os discípulos é que devem trabalhar o olhar ou deixar que seja Deus a fazê-lo (pedagogia do olhar): “o Ressuscitado permanece necessariamente um estrangeiro se não se entra – através do processo de compreensão das Escrituras – na verdade do Crucificado”⁵⁵⁶. O uso do verbo no imperfeito (ἐκρατοῦντο) aponta para uma incapacidade continuada e reiterada e não apenas momentânea.

A tradição exegética explicou a voz passiva do verbo κρατέω pelo recurso à categoria gramatical do passivo divino ou teológico que se constrói habitualmente sem agente da passiva para, de acordo com o costume judaico, evitar invocar o nome de Deus⁵⁵⁷. A ser assim, tratar-se-ia de um impedimento provocado por Deus ou pelo próprio Ressuscitado⁵⁵⁸. Porém, não se nos afigura sensato admitir que Deus ou Jesus Ressuscitado impeçam, por um lado, o reconhecimento e, por outro, o favoreçam, como acontece no mesmo texto (vv. 30-31). Se isto fosse verdade, tratar-se-ia de uma insustentável contradição divina e não seria aceitável que Deus dificultasse o processo a fim de que a sua acção e glória se manifestassem de forma mais convincente. Atribuir a Deus a causa do não reconhecimento seria confundir tudo e preverter a forma de ser e de estar de Deus e de Jesus Ressuscitado.

Parece-nos, portanto, mais lógico que se trate de um passivo justificado pela lógica da narrativa e, por isso, chamamos-lhe passivo literário ou narrativo. Nessa linha parece situar-se também F. J. Prieto Fernández, quando afirma que “o fechamento e posterior abertura dos olhos dos discípulos de Emaús é um procedimento narrativo de Lucas para descrever o itinerário que conduz à fé”⁵⁵⁹. Esta interpretação traduz, em nosso entender, um maior respeito pela natureza, lógica e unidade da narrativa. De facto, parece-nos ser o narrador quem sente a necessidade de sublinhar a impossibilidade de reconhecimento, independentemente da causa, para depois afirmar que ele se torna possível

⁵⁵⁶ B. MAGGIONI, *o. c.*, p. 66.

⁵⁵⁷ M. ZERWICK, *o. c.*, § 236. Assim lhe chamam J. WANKE, *o. c.*, p. 35; D. LEE, *Luke's Stories of Jesus. Theological Reading of Gospel Narrative and the Legacy of Hans Frei*, ed. Sheffield Academic Press, Sheffield 1999, p. 239; H. HENDRICKX, *Resurrection Narratives of the Synoptic Gospels*, ed. East Asian Pastoral Institute, Manila 1978, p. 77.

⁵⁵⁸ Cfr. H. COUSIN, *L'évangile de Luc. Commentaire pastoral*, ed. Centurion – Novalis, Paris – Outremont 1993, p. 329. Assim pensa também P. BENOIT, *o. c.*, p. 310: “Leurs yeux sont privés, par quelque volonté divine, de la faculté de reconnaître le Maître.”

⁵⁵⁹ F. J. PRIETO FERNÁNDEZ, *o. c.*, p. 101.

pela acção de Deus ou de Jesus Ressuscitado. Só eles podem remover esta incapacidade, o que pode estar implicitamente admitido ou até afirmado no v. 35, quando os discípulos narram “como Jesus se lhes dera a conhecer, ao partir o pão”. A tónica não estará tanto no acto de reconhecer (os “dois deles” como sujeito), mas no de dar a conhecer (Jesus Ressuscitado como sujeito), respeitando a sua natureza de trama de revelação.

Se as causas da impossibilidade nos transcendem sempre, apesar de serem da esfera humana e terrestre (incapacidade humana e/ou limitação circunstancial), o texto sugere que vem da esfera celeste a capacidade do reconhecimento, enquanto dom do próprio Deus⁵⁶⁰. Não se trata propriamente de diminuir a capacidade humana, mas de reconhecer as suas limitações e afirmar a gratuidade de Deus e dos seus dons. É Deus que torna possível que a capacidade humana se supere.

A julgar pela globalidade da narrativa e do Evangelho de Lucas, não será sensato admitir que o narrador não se tenha apercebido desta dificuldade teológica. Percebeu, sim, mas trata-se de uma dificuldade que, já vimos, deixa de o ser, na medida em que se apresenta como expediente da narrativa.

A impossibilidade de reconhecimento é expressa com $\tau\omicron\upsilon\tilde{\nu}$ μή + infinitivo (ἐπιγινῶναι), uma das formas mais frequentes de introduzir as orações finais e consecutivas. Ora, em nosso entender, esta oração é consecutiva e não final. Não se pretende dizer que os seus olhos foram impedidos para que não reconhecessem Jesus, mas sim afirmar o não reconhecimento como a consequência da incapacidade dos olhos (a causa é desconhecida). A ser assim, reforça-se e fundamenta-se ainda mais a ideia de que estamos perante um passivo literário ou narrativo, como atrás afirmámos.

A interpretação desta passagem tem ainda muito a ver com o sentido do verbo (ἐπι)γινώσκω, “reconhecer”. É um verbo frequente nos textos bíblicos e aponta não apenas para o conhecimento intelectual, mas também e sobretudo para o do coração (conhecimento gerado pelo afecto e pela relação)⁵⁶¹.

O narrador pretenderá constatar esta incapacidade e sugerir a enorme distância que vai entre a capacidade humana de ver e a de (re)conhecer Jesus.

⁵⁶⁰ “The Emmaus narrative serves to highlight the contrast between human understanding, represented by the disciples, and God’s way of working in Jesus. It dramatizes human blindness by presenting an ironic situation. The disciples do not recognize that they are trying to inform Jesus about Jesus. Irony is strong as they rebuke Jesus for ignorance (v. 18), when they themselves are the ones who do not understand” (R. C. TANNEHILL, *o. c.*, p. 282).

⁵⁶¹ Cfr. R. BULTMANN, “γινώσκω”, in G. KITTEL – F. GERHARD, *o. c.*, cols. 461-528.

Os olhos do corpo têm a finalidade e a capacidade de ver, mas a percepção do que vêem não depende deles, vem-lhes de fora⁵⁶².

No relato de Emaús, o reconhecimento não tem a ver com palavras nem tanto com factos, mas essencialmente com uma pessoa e com a relação que se mantém com ela. Ora, “conhecer uma pessoa pressupõe uma relação pessoal com ela. Não se baseia na aparência exterior de alguém, mas na mútua revelação e na sintonia íntima. Dizer que os olhos dos discípulos estavam como incapacitados para reconhecer Jesus equivale a dizer que algo impedia já antes os discípulos de o conhecer realmente. E esta é a razão de o não puderem reconhecer agora como o Senhor ressuscitado. O diálogo da primeira parte do relato mostra o que é que os impedia de o reconhecer”⁵⁶³. A incapacidade para reconhecer Jesus Ressuscitado tem a ver com a falta de entendimento das Escrituras, dos anúncios da paixão (9, 45; 18, 34). Quando assim acontece, as consequências podem ter a ver com o não entendimento da respectiva realização.

A cegueira dos discípulos é, na verdade, uma cegueira em duplo registo, em que a primeira provoca necessariamente a segunda. Se é certo que a ressurreição ilumina os acontecimentos da paixão e morte, também é verdade que uma correcta compreensão destes abre caminho a um reconhecimento mais adequado daquela.

Os relatos de aparições pascaís colocam-nos perante a evidência de que o Ressuscitado não é evidente e, por isso, não é reconhecido de imediato. Porém, uma vez reconhecido, é necessário algum tempo para se aceitar a evidência dos sentidos⁵⁶⁴. É notória sempre uma tensão entre a proximidade física e a distância emocional e racional que impede ou prorroga o reconhecimento. Só uma palavra, uma expressão ou um gesto que reconduza à pessoa podem favorecer o reconhecimento. É o que acontece no relato de Emaús e noutros relatos de aparições pascaís.

Parece-nos que a natureza, a lógica e a unidade da narrativa saem reforçadas e legitimadas com esta interpretação: o não reconhecimento constatado exige todo um percurso, delineado pela própria narrativa, em ordem ao reconhecimento alcançado como dom de Deus ou do próprio Ressuscitado, não apenas na sua dimensão gnoseológica, mas sobretudo afectiva. Como afirma X. Léon

⁵⁶² Lucas usa o verbo (ἐπι)γινώσκω em 1, 4 (o reconhecimento tem a ver com as palavras ou a mensagem com que Teófilo foi catequizado), em 1, 22 (o reconhecimento tem a ver com algo que aconteceu) e 5, 22 (um conhecimento penetrante que capta os pensamentos não expressados).

⁵⁶³ E. LAVERDIERE, *o. c.*, p. 189.

⁵⁶⁴ Cfr. Lc 24, 36-43; Jo 20, 11-28.19-29; 21, 1-14.

Dufour, “é necessário aclimatar os olhos a uma presença inesperada”⁵⁶⁵, abrir o coração a essa possibilidade e dar tempo para que, num processo progressivo, o Ressuscitado se faça (re)conhecer.

A partir de agora, é Jesus quem conduz os acontecimentos e lhes muda o sentido. Este não é mais o caminho de Emaús, mas o do encontro com o Ressuscitado. O afastamento de Jerusalém dá lugar ao encontro com Jesus e este ao reencontro da comunidade, em Jerusalém.

Para terminar, parece-nos que, no processo do reconhecimento do Ressuscitado, também assume relevância o carácter aberto do relato, que se verifica a diversos níveis: ao nível histórico, sublinhando o retorno aos factos (a memória ou recordação dos acontecimentos); ao nível eclesial, destacando o regresso a Jerusalém, lugar geográfico, mas sobretudo teológico (lugar onde a comunidade está reunida); ao nível narrativo, evidenciando o acto de narrar dos “dois deles”, após a proclamação querigmática dos Onze e dos que estavam com eles; e, por último, ao nível literário, fazendo a ponte com o livro dos Actos dos Apóstolos e, por ele, com a história futura da vida eclesial, sempre marcada por este *leitmotiv* da necessidade de reconhecimento do Ressuscitado.

Para concluir, o olhar é, em Lucas, itinerante e conduz para além de si mesmo. Como em toda a Escritura, não constitui sinónimo de reconhecimento. É até frequente que dele apareça dissociado (Gn 18). A temática dos olhos que vêem mas não reconhecem ou que, reconhecendo, deixam de ver, é, em Lc 24, 13-35, não só relevante, como também estruturante. Do ponto de vista narrativo e teológico, é particularmente significativa: “o ressuscitado pertence a um mundo novo no qual os olhos dos homens nada podem vislumbrar”⁵⁶⁶.

A abertura dos olhos (24, 31) deverá, como referimos, ser entendida à luz da abertura da mente (Lc 24, 45; Act 16, 14): os olhos reconhecem quando o coração/mente foi transformado e consegue compreender as Escrituras. É Jesus quem faz com que os destinatários das suas aparições vençam o desespero, o desalento e a incredulidade. Só assim o reconhecerão ressuscitado entre eles. Nas palavras de Y. Simoens, “o Ressuscitado é o Ressuscitante”⁵⁶⁷.

⁵⁶⁵ X. LÉON-DUFOUR, *a. c.*, p. 164.

⁵⁶⁶ B. PRETE, *L'opera di Luca...*, p. 153. Mc 16, 12, referindo-se provavelmente ao mesmo facto, apresenta uma expressão mais “mítica”: “manifestou-se com uma outra forma”. Convém ter em conta que o relato de Marcos se apresenta como síntese de uma boa parte das narrativas pascais dos outros evangelistas.

⁵⁶⁷ Y. SIMOENS, *Selon Jean. 3. Une interprétation*, ed. Institut d'Études Théologiques, Bruxelles 1997, p. 903; Cfr. B. CHENU, *o. c.*, p. 70.

4. 3. 1. 4. *Da tristeza ao ardor do coração (vv. 17.32)*

Na dinâmica transformadora do caminho de Emaús, ninguém fica insensível à passagem da tristeza ao ardor de coração. É um processo que revela a caminhada interior daqueles dois peregrinos que, guiados pela mão da paciente pedagogia de Jesus, foram por ele transformados.

Os “dois deles” começam por ser intérpretes de uma desolação profunda, gerada pelo contraste entre o esperado e o sucedido: a ideia que tinham de Jesus (v. 19) e a esperança⁵⁶⁸ nele depositada (v. 21), em confronto com os acontecimentos trágicos desses dias (v. 20). Eis porque, à pergunta de Jesus⁵⁶⁹, eles pararam entristecidos (v. 17: ἐστάθησαν σκυθρωποί⁵⁷⁰).

Porque “os rostos revelam mundos”⁵⁷¹, é-nos dado perceber que, por detrás de rostos tristes, se esconde um mundo de tristeza, cujas causas são, pelo menos, duas e aparecem interligadas:

– os acontecimentos trágicos desses dias e a conseqüente morte da esperança;

– a pergunta do companheiro de viagem que indicia uma profunda ignorância sobre o assunto e a evidência do túmulo vazio⁵⁷². Transparece a sensação de que, mais grave e espantoso que a gravidade dos acontecimentos recentes, é haver alguém que ainda os ignore.

Percorrido o percurso exterior, que os levou de Jerusalém a Emaús, o texto documenta um outro percurso, do foro interno, que conduziu os “dois deles” da desolação à esperança e ao ardor de coração (v. 32). Aparece na boca dos “dois deles” e goza, por isso mesmo, de uma credibilidade maior, introduzida, como de costume, pelo verbo “dizer”.

⁵⁶⁸ A temática da esperança é específica de Lucas. Cinco vezes (3 no Evangelho e 2 em Actos) utiliza ele o verbo ἐλπίζω e sete (todas em Actos) o substantivo ἐλπίς. Quer o verbo quer o substantivo estão ausentes em Marcos. Mateus utiliza o verbo uma única vez, numa citação do AT (12, 21, citando Is 42, 4).

⁵⁶⁹ Com esta pergunta, Jesus não só se introduz no diálogo, como cria a possibilidade de esclarecer os discípulos sobre o que “conversavam e discutiam” (v. 15).

⁵⁷⁰ O adjectivo σκυθρωποί é uma palavra grega muito forte: “o desespero é visível no seu rosto. Eles não vêm que a esperança, a esperança que é uma pessoa, está viva no meio deles” (F. VARILLON, *o. c.*, p. 175).

⁵⁷¹ R. ALVES, *A boa nova dos dias*, ed. Asa, Porto 2006, p. 16.

⁵⁷² “Narrativement, il n’y a aucune raison de limiter la cause de cet air sombre à l’espoir déçu; l’expression trouve son explication dans les deux micro-récits subséquents. Ce second micro-récit se termine en ouvrant une brèche dans leur désespoir: ‘mais lui, ils ne l’ont pas vu’ (v. 24); s’il est mort, où est son corps? S’il est vivant, où est-il? Il y a de quoi avoir l’air sombre, mais aussi perplexe et bouleversé” (S. REYMOND, *o. c.*, p. 133).

O verbo *καίομαι*, com o significado de “arder”, remete para sentimentos interiores mais profundos. “Arder o coração” é uma expressão forte que exprime alegria⁵⁷³ e transformação interior provocada por uma palavra ou acontecimento. Tal reacção ajuda ainda a compreender o extraordinário afecto que os discípulos nutriam por Jesus e a particular intensidade com que viveram os acontecimentos do caminho. E não se trata de uma invenção dos discípulos, pois a memória “não se inscreve na ordem da invenção, mas da reminiscência: os discípulos não inventaram o ardor do coração, tornaram-se conscientes dele depois de o ter ignorado. A memória é um acto de alerta da consciência”⁵⁷⁴.

O arder de coração terá a ver com o interesse, a profundidade, o encanto e a ternura da conversa, que os galvanizou interiormente. E prende-se com o sentimento de que a pessoa em causa e o seu pensar não eram assim tão estranhas como, à primeira vista, podia parecer. Talvez tenha algo a ver com “a beleza singular de Jesus”⁵⁷⁵ que os “feriu”, tomou e transfigurou⁵⁷⁶.

Os dois sentimentos (a tristeza e o ardor de coração), distintos nas causas e na expressão, têm uma origem comum: a relação próxima que mantiveram com Jesus e cuja chama ainda não se tinha apagado de todo. É certo que não nos permitem fazer um esboço do carácter destes dois personagens, mas ajudam-nos a perceber a mudança de sentimentos operada e o significativo afecto que nutriam por Jesus, mesmo depois de um desfecho inesperado.

A indicação do caminho interior percorrido pelos discípulos manifesta, da parte do narrador, conhecimento apurado dos sentimentos humanos (“é necessário descer ao profundo da decepção para, de seguida, exultar de alegria”⁵⁷⁷) e domínio da psicologia, o que torna este relato vivo e expressivo.

4. 3. 1. 5. *Da espera(nça) frustrada ao convite empenhado*

A afirmação dos discípulos de Emaús sobre a espera(nça) frustrada (v. 21: “nós esperávamos...”), que será também a da comunidade de que são porta-

⁵⁷³ A importância dada à alegria é uma das características de Lucas (cfr., entre outros, Lc 2, 10; 8, 13; 10, 17; 24, 41.52; Act 8, 8; 12, 14; 13, 52; 15, 3).

⁵⁷⁴ S. REYMOND, *o. c.*, p. 138.

⁵⁷⁵ J. T. MENDONÇA, *O tesouro escondido...*, p. 72.

⁵⁷⁶ Nada disto será estranho se tivermos em conta a ternura de Deus, manifestada já no Antigo Testamento, que assume um rosto em Jesus e se propõe à Igreja como forma de ser e de agir. Sobre o assunto, cfr. C. ROCCHETTA, *Teología de la ternura. Un “evangelio” por descubrir*, ed. Secretariado Trinitario, Salamanca 2001.

⁵⁷⁷ X. LÉON-DUFOUR, *o. c.*, p. 212.

-vozes⁵⁷⁸, diz muito acerca da espera(nça) no passado (“esperávamos”) e da sua perda no presente (das entrelinhas do texto deduzimos que já nada esperam)⁵⁷⁹. É, aliás, a frustração da espera(nça) que provoca o regresso a Emaús e a perturbação interior (v. 22), efeito psicológico provocado pelo anúncio das mulheres e sentimento que não encontra paralelo nos outros relatos da Ressurreição.

E se, na sequência de Lc 9, 22 e 18, 33 e da tradição judaica, muito se esperava do terceiro dia, a ausência de sinais esfumou a esperança. A desilusão é grande, como resultado da equação entre o muito que se esperava e a ausência de qualquer realização visível da expectativa. A psicologia constata que, a uma esperança frustrada, sucede uma desilusão acrescida.

A pergunta que salta à mente depois deste raciocínio é obrigatoriamente a que, a seguir, formulamos: o que falhou para que a conclusão a que chegaram os discípulos fosse tão negativa e desajustada em relação ao que, a seguir, vai ser revelado? “O erro dos dois discípulos não está em ter esquecido alguma coisa, mas em pensar os [...] momentos separados em vez de unidos numa linha coerente, como a formar um só acontecimento.”⁵⁸⁰ Se é a ligação dos factos entre si que empresta sentido ao acontecimento na sua globalidade, esquecê-la é ferir de morte o sentido de conjunto do acontecimento. E parece ser isso que acontece!

O testemunho desiludido dos “dois deles” anda à volta da ressurreição e é tributário do testemunho das mulheres e dos companheiros. Recuando um pouco, apercebemo-nos que o testemunho das mulheres repousa no dos “dois homens em trajas resplandecentes” (Lc 24, 4.23). Apesar de toda a desilusão, há ainda uma réstia de esperança: em virtude de assentar num testemunho celeste, o testemunho humano não foi arquivado, espreita por entre as nuvens da desilusão e, por isso, aponta para uma remota possibilidade e suscita a hipótese de alguma credibilidade.

A crucifixão não havia encerrado o capítulo de Jesus. A história continuou, pois as mulheres e os discípulos foram ao sepulcro, constataram que ele estava

⁵⁷⁸ Cfr. H. D. BETZ, “The Origin and Nature of Christian Faith According to the Emmaus Legend (Luke 24:13-32)”, in *Interpretation*, 23 (1969), p. 45.

⁵⁷⁹ Por trás da constatação do v. 21, estará subjacente o seguinte raciocínio: se esperávamos, mas não aconteceu, e se “já lá vai o terceiro dia desde que se deram estas coisas” (v. 21; cfr. 9, 22; 18, 33), é dado assente que nada de especial acontecerá, mesmo havendo rumores de que algo de anormal tenha sido vislumbrado. No limite do terceiro dia, não valerá a pena continuar a esperar, porque a palavra não revelou a sua eficácia, a morte está confirmada e o assunto parece estar definitivamente encerrado.

⁵⁸⁰ B. MAGGIONI, *o. c.*, p. 67. A leitura global dos acontecimentos empresta-lhes o sentido que a leitura parcial lhes sonega.

vazio e tiveram a visão de uns anjos. Porém, nesta situação não basta o relato dos que foram ao sepulcro nem a constatação da vacuidade do túmulo. Impõe-se uma dupla constatação negativa (v. 24): implícita, no caso das mulheres (“apareceram-lhes uns anjos, que afirmavam que Ele vivia”); explícita, no caso dos discípulos (“a Ele, não o viram”). Uns e outros precisam de fazer caminho, por vias diferentes, para que a constatação negativa não seja empecilho, mas antes motivo para a descoberta do Ressuscitado.

Sem dúvida que “os vv. 22-24 sobre o túmulo vazio manifestam, de facto, a distância última que é necessário transpor entre a mensagem frágil das mulheres e divinamente autorizada dos anjos, declarando que Jesus ‘vive’, de uma parte, e o facto de nem as mulheres nem os discípulos terem visto o Ressuscitado, de outra”⁵⁸¹.

Na penumbra de acontecimentos que estavam ainda por confirmar, o narrador joga numa certa ambiguidade e, se deixa no ar uma aparente dúvida sobre a mensagem celeste comunicada pelos anjos, parece já valorizar a palavra das mulheres, ao contrário do que antes haviam feito os apóstolos (cfr. 24, 11). Deste modo e uma vez mais, o narrador confere às mulheres uma relevância que vai de encontro à importância que o terceiro evangelho, na sua globalidade, manifestamente lhes atribui⁵⁸².

Depois de tudo o que se passou, a forma como os discípulos fazem o convite parece pressupor o estado de insegurança e ansiedade em que se encontravam. O companheiro de viagem e intérprete das Escrituras é para eles o único que transmite alguma tranquilidade e esperança. É aqui que acontece e se formula a hospitalidade⁵⁸³ dos discípulos em relação a Jesus: *μῆϊνον μεθ’ ἡμῶν* (“fica

⁵⁸¹ Ch. PERROT, *a. c.*, p. 162.

⁵⁸² Para além das referências às mulheres em textos que Lucas partilha com os outros evangelistas, são diversos os textos exclusivos do Terceiro Evangelho em que algumas mulheres são recordadas e apresentadas: Isabel (c. 1), Maria (cc. 1 – 2), a profetisa Ana (2, 36-38), a viúva de Naim (7, 11-15), a pecadora em casa de Simão (7, 36-50), as mulheres que sustentam Jesus com os seus bens (8, 2-3), Marta e Maria (10, 38-42), a mulher que declara feliz a mãe de Jesus (11, 27-28), a mulher curada em dia de Sábado (13, 10-17), a mulher que perde e encontra a moeda (15, 8-10), a viúva e o juiz iníquo (18, 1-8), as mulheres do caminho do Calvário (23, 27-31). Para aprofundamento, cfr. A. VALERIO (a cura di), *Donne e Bibbia. Storia ed esegesi*, ed. Dehoniane, Bologna 2006 (interessam as pp. 197-240); L. SEBASTIANI, *o. c.*; M. ORSATTI, *Luca: Vangelo al femminile. Meditazioni*, ed. Ancora, Milano 1997. A propósito, diz M. Orsati: “se Luca parla di più delle donne e assegna loro un posto d’onore, non lo fa con intento giuridico-sociale, ma solo per mostrare che l’amore di Dio in Cristo è rivolto a tutti indistintamente e che la salvezza è rivolta direttamente tanto all’uomo quanto alla donna. È un modo garbato per riaffermare la comune dignità che il tempo e le circostanze avevano fatto dimenticare” (p. 15).

⁵⁸³ A hospitalidade ou comensalidade é um tema frequente em Lucas, como se poderá ver adiante, no capítulo 4 deste estudo, pp. 219-293.

conosco” [v. 29]). Há diferenças entre este relato e os relatos típicos da hospitalidade judaica – esta requer um espaço e um ritual que aqui não existem⁵⁸⁴ –, mas não há dúvidas de que a hospitalidade é realçada enquanto condição para a revelação e caminho para a construção da identidade cristã. Sendo este o assunto do nosso estudo, teremos oportunidade de, no quarto capítulo, retomar e fundamentar a temática.

Nos bastidores da narrativa, percebe-se que o convite dos discípulos é mais do que isso. O significado do verbo παραβιάζομαι (“usar a força”, “fazer violência”, “insistir fortemente”) sugere alguma pressão exercida sobre Jesus. Apesar de não ser o desejo dos “dois deles” a determinar a decisão do companheiro de viagem, o seu pedido ajuda a compreender o que a narrativa, de seguida, apresenta. Não pretendemos dizer que foram os discípulos a tomar a iniciativa e a conduzir ou determinar a acção⁵⁸⁵, pois o protagonista continua a ser Jesus, como se depreende das atitudes de que, no decurso da narrativa, é sujeito. Queremos apenas sublinhar a importância do pedido/insistência dos discípulos, enquanto oportunidade para Jesus se revelar e momento crucial da mudança interior que neles se operou.

O verbo μένειν (“ficar/permanecer”) é usado com frequência no evangelho de Lucas e nos Actos dos Apóstolos⁵⁸⁶. No caso, exprime um pedido colocado directamente na boca dos discípulos (v. 29a) e apresenta-se simultaneamente como a finalidade do acto de entrar (v. 29c). Porque seguido do complemento circunstancial de companhia (μεθ’ ἡμῶν [v. 29] e σὺν αὐτοῖς [v. 29]), poderíamos concluir que o motivo da entrada era fazer companhia aos discípulos. Convém, contudo, ir mais longe e perceber que a atitude de Jesus foi a forma encontrada para abrir horizontes e projectar para diante estes dois caminheiros de Emaús, fazendo deles peregrinos da Ressurreição, com um testemunho formulado em registo narrativo. Se a pretensão inicial era que o companheiro de viagem trouxesse alguma luz e paz àquela noite que se previa escura e triste,

⁵⁸⁴ A hospitalidade judaica incluía o ritual de purificação dos pés (cfr. Gn 18, 4; 19, 2), que Lucas bem conhece (cfr. Lc 7, 44-46). Por outro lado, a ceia judaica obedecia a um esquema e a precedências que aqui não são respeitadas.

⁵⁸⁵ Permitimo-nos discordar de J. Dupont que afirma pertencer, desta vez, a iniciativa aos discípulos (“Les disciples d’Emmaüs”, p. 191), porque, em nosso entender, é a atitude de Jesus que conduz o pedido dos discípulos e nunca este que determina a atitude de Jesus. A iniciativa e o protagonismo pertencem-lhe.

⁵⁸⁶ Cfr. Lc 1, 56; 8, 27; 9, 4; 10, 7; 19, 5; Act 9, 43; 16, 15; 18, 3.20; 21, 7.8; 28, 16. No capítulo 4, teremos oportunidade de estudar alguns destes textos.

o que se constata é que a atitude de Jesus os inquietou e projectou para um caminho novo, o do regresso a Jerusalém, como paradigma dos novos caminhos a que são chamados os que se deixam encontrar pelo Ressuscitado.

Jesus aceita o convite e fica com eles. À mesa, ocorre a acção transformadora⁵⁸⁷ e a revelação suprema do Ressuscitado. Chegamos a um dos momentos mais densos do relato: inverte-se a orientação e os discípulos confrontam-se de forma decisiva com a intervenção de Jesus, num gesto simples e revelador – a “fracção do pão”⁵⁸⁸ –, a fazer lembrar a promessa de Ap 3, 20: “Eu estou à porta e bato: se alguém ouvir a minha voz e me abrir a porta, Eu entrarei na sua casa e cearei com ele e ele comigo.”

Para evitar leituras distorcidas e conclusões infundadas e incorrectas, convém notar que o pedido dos discípulos e a anuência de Jesus não foram a causa dos acontecimentos posteriores, mas sim a ocasião propícia ou potenciadora que os despoletou. Sendo sempre divina, a causa há-de encontrar-se do lado do Ressuscitado.

A atitude de Jesus é paradigmática em relação às atitudes e à vida dos discípulos. Se o mestre fica com eles, deduzimos que é ficando com Ele que se torna possível o itinerário de iniciação a Jesus: faz parte da condição dos discípulos ser “como catecúmenos que recebem a primeira instrução e se abrem à fé”⁵⁸⁹.

A palavra preparou a comunhão, dado que aproximou formas de ver e de pensar. Por seu turno, o pão partido não só convidou à comunhão como também a possibilitou. É nessa altura que a comunhão plena acontece, quando os seus olhos se abrem e reconhecem Jesus (v. 31).

Neste itinerário, ficar com Jesus e seguir adiante – caminhar e permanecer – não são aspectos contraditórios, antes complementares ou, quando muito, paradoxais: é neste ir mais longe que se fica e permanece com o Ressuscitado, como é no fingir ir adiante (v. 28) que Jesus aponta o caminho a quem o quer seguir e no tornar-se invisível (ἄφαντος ἐγένετο [v.31]) que ele verdadeiramente fica e permanece com eles.

Ficar com ele não é uma atitude estática, mas dinâmica e, por isso, uma exigência que se coloca a quem quer seguir adiante, a quem pretende ir além

⁵⁸⁷ Aristóteles define-a como “a passagem da ignorância para o conhecimento” (*Poética*, 1452a, p. 57).

⁵⁸⁸ “El pan era un elemento central de la comida e incluso en la cultura del antiguo Israel, poseía un valor que estaba por encima de la simple función material de nutrición” (F. BOSCIONE, *Los gestos de Jesús. La comunicación no verbal en los Evangelios*, ed. Narcea, Madrid 2004, p. 114).

⁵⁸⁹ P. BENOTT, o. c., p. 317. Utilizando a linguagem do texto, é a passagem do não reconhecimento ao reconhecimento.

de Emaús. Ficar ou permanecer com ele exige a atitude dinâmica de quem está a caminho e sempre se dispõe a ir mais longe.

O pedido dos discípulos é premente e sincero, mas o motivo (ὅτι) que o justifica é, no mínimo, desconcertante: “porque está a ser tarde (πρὸς ἑσπέραν ἔστιν) e o dia já declinou (καὶ κέκλικεν ἤδη ἡ ἡμέρα)” (v. 29)⁵⁹⁰. O pedido e sua justificação levantam algumas questões: será o declinar do dia o motivo que move o pedido dos discípulos de Emaús? Será o medo da noite física e exterior que os preocupa e atormenta?⁵⁹¹ Formularão eles o pedido apenas para dar cumprimento ao preceito judaico da hospitalidade, tantas vezes referido na Escritura? Não apenas, certamente. Os motivos parecem-nos ser mais densos e profundos: “do que eles têm medo é do escuro interior, do vazio da alma, do sem-sentido da vida que experimentaram com aquela morte ilegível de Jesus. Foi a morte de Jesus e, conseqüentemente, do projecto de futuro que tinham com ele, que os fez desistir e dissistir”⁵⁹².

A referência ao dia que declina parece ser muito mais do que uma constatação temporal. Será sim a afirmação, de índole psicológica e espiritual, de que, goradas todas as esperanças, vai ser dura a noite, pois é nela que a frustração se acentua e a convivência com o fracasso se torna mais tangível e premente.

Almejando ficar em Emaús – era esse o projecto imediato de homens sem projecto de futuro –, os discípulos foram muito mais longe e o caminho de regresso a Jerusalém bem pode ser a expressão simbólica desta descoberta de novos horizontes e da transposição dos limites que o fracasso e a morte de Jesus lhes tinha imposto e que o cair da noite simbolicamente sugeria⁵⁹³.

⁵⁹⁰ “Desde su punto de vista, el día había declinado; pero desde el punto de vista del evangelio, éste era todavía ‘el primer día de la semana’... ¡y distaba mucho de haber terminado!” (E. LAVERDIERE, *o. c.*, p. 198).

⁵⁹¹ Alguns vêem na alusão à noite eminente “una velata indicazione del tempo in cui la comunità cristiana si riuniva per celebrare la cena in memoria del Signore glorificato (Luca 9, 12-17; Atti 20, 7-8)” (R. OSCULATI, *L’evangelo di Luca*, ed. IPL, Milano 2002, p. 228).

⁵⁹² A. COUTO, *a. c.*, pp. 87-88. Discordamos de quem opina que “non pensano più a loro stessi, ma si preoccupano della situazione disagiata di quel pellegrino, le cui parole hanno toccato profondamente il loro cuore” (R. LAVATORI – L. SOLE, *o. c.*, p. 257). Sem excluir a preocupação com o peregrino, prestes a assumir a condição de hóspede e até de anfitrião, o motivo essencial do pedido será, pensamos nós, o pressentimento de que ele, como já o fizera na viagem, é o único capaz de dar algum sentido a uma vida sem sentido, evocada simbolicamente no cair da noite.

⁵⁹³ “La nuit est [...] ‘l’ouverture à ce qui ébranle’. Elle nous demande de traverser l’expérience de la perte du sens” (A. DUFOURMANTELLE, *a. c.*, p. 48). É, por isso mesmo, uma imagem muito expressiva da situação em que os discípulos de Emaús se encontravam.

4. 3. 1. 6. *Da incredulidade ao testemunho*

Para os “dois deles”, o caminho de Emaús é ícone de um outro, o que vai da incompreensão e incredulidade ao testemunho. A incompreensão dos discípulos aparece referida diversas vezes ao longo do evangelho, mas, em virtude do contexto, torna-se mais expressiva no fim do segundo e terceiro anúncios da paixão (9, 45; 18, 34). A incredulidade, também ela presente ao longo do evangelho, deduz-se, neste texto, da conversa que mantinham entre si (v. 14), percebe-se melhor e ganha forma no v. 21 (“nós esperávamos [ἠλπίζομεν] ser ele o que havia de libertar Israel”). A incredulidade é reafirmada no v. 24 (“mas, a Ele não o viram” [αὐτὸν δὲ οὐκ εἶδον]) e confirmada por Jesus (v. 25: “ó homens sem inteligência [ἄνόητοι] e lentos de coração para acreditar [βραδεῖς τῇ καρδίᾳ τοῦ πιστεύειν]...”).

Das três anotações de incredulidade tem particular força a que é proferida por Jesus. A sua primeira palavra (ἄνόητοι [“insensatos”]) parece possuir um carácter absoluto; a segunda (βραδεῖς τῇ καρδίᾳ [“lentos de coração”]) um carácter relativo⁵⁹⁴, pois tem a ver especificamente com o acreditar. Apesar de possuírem alcances diferentes, a caracterização que Jesus faz dos discípulos não é nada abonatória: falta-lhes, por um lado, a abertura da mente que lhes permita ver para além das aparências e, por outro, a memória dos acontecimentos.

O termo ἄνόητοι (“sem inteligência”, “sem entendimento”) possui uma profunda carga religiosa, designa uma incompreensão dos planos e factos salvíficos⁵⁹⁵. A falta de entendimento prende-se com a incompreensão das Escrituras que os impedia de ver em Jesus o Messias esperado e nas suas obras e palavras a salvação anunciada.

A expressão βραδεῖς τῇ καρδίᾳ é mais branda que o termo ἄνόητοι, mas precisa-lhe o significado: porque são “sem inteligência” também são “lentos de coração”, “superficiais na valorização da história de Jesus”⁵⁹⁶, incapazes de compreender, pois o coração é, na Escritura, a sede do pensamento e do conhecimento. Um coração lento não aposta na mudança de esquemas e hábitos, é “incapaz de abrir-se à novidade e à surpresa”⁵⁹⁷. Vai ser necessário

⁵⁹⁴ Reforça a ideia o facto de τῇ καρδίᾳ ser, do ponto de vista gramatical, um dativo de relação.

⁵⁹⁵ O termo ἄνόητοι é usado no mesmo sentido em Gl 3, 1: “Oh Gálatas insensatos (ὦ ἄνόητου Γαλάται)! Quem vos enfeitiçou, a vós, a cujos olhos foi exposto Jesus Cristo crucificado?”

⁵⁹⁶ B. MAGGIONI, *o. c.*, p. 69.

⁵⁹⁷ *Ibid.*

tempo, esforço e um bom mestre para compreenderem o sentido e o alcance das Escrituras⁵⁹⁸.

Deste modo, Jesus não apenas confirma a incredulidade dos “dois deles” e ajuda à sua caracterização (falta de inteligência e de fé), como lança uma interpelação forte para a mudança interior e corrige a concepção errônea que manifestam possuir acerca do Messias (vv. 19-21).

A acção de Deus faz com que os olhos dos discípulos se abram (v. 31) e digam um ao outro: “não ardia o nosso coração quando nos falava no caminho, quando nos abria as Escrituras? (ὡς διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς)” (v. 32). Eis-nos perante dois casos diferenciados de caracterização: o primeiro é feito pelo narrador (focalização zero); o segundo é levado a cabo pelos próprios discípulos, mediante uma constatação em estilo directo. Lançando uma luz retrospectiva sobre os acontecimentos passados, que agora se afiguram mais claros, a abertura dos olhos é, nem mais nem menos, do que um ícone da abertura do entendimento (cfr. Lc 24, 45).

É então que os discípulos se levantam, partem para Jerusalém e encontram reunida a comunidade (“os Onze e os que estavam com eles” [v. 33]). Lucas é mestre na arte de pôr os personagens a voltar a casa, ao espaço mais íntimo onde se refazem as identidades perdidas ou abaladas, ao lugar da revelação plena e da mudança desejada (2, 51-52; 15, 17-21; 19, 5-6).

Acontece, então, o testemunho, em forma narrativa: “eles contavam (ἔξηγοῦντο) o que tinha acontecido no caminho e como ele se lhes deu a conhecer (ἐγνώσθη), na fracção do pão” (v. 35). O acto de narrar, já de si expressão de fé, aparece na sequência de um percurso que os levou da incredulidade inicial à fé experimentada e testemunhada de forma narrativa. O que inicialmente não viam e depois se transformara num pressentimento é agora visto com a clareza de quem se deixou conduzir pelo companheiro de viagem e hóspede de Emaús, Jesus Ressuscitado.

4. 3. 1. 7. Conclusão

Concluindo, os “dois deles” podem ser classificados, do ponto de vista da análise narrativa, como personagens redondos, pois que, chegado ao fim do texto, o leitor está na posse de muitos traços e aspectos da sua personalidade, pese embora não lhe ser possível identificá-los de forma clara e certa.

⁵⁹⁸ Cfr. B. PRETE, *L'opera di Luca...*, pp. 317-318.

Pode ainda acrescentar-se que os discípulos de Emaús não são personagens autónomos⁵⁹⁹, porque não existem por si mesmos, mas em relação e em função da revelação da figura central do relato, Jesus Ressuscitado. Assim se reforça o protagonismo de Jesus.

A focalização que deles faz o evangelista gera no leitor sentimentos de empatia, dado que se revê facilmente na sua conduta: partilha com eles a desilusão gerada, ao aperceber-se do contraste entre o que se esperava e a evidência dos acontecimentos; faz a descoberta progressiva da presença de Cristo Ressuscitado, mediante a escuta da palavra e a “fracção do pão”; e, por último, torna-se seu pregoeiro.

4. 3. 2. “Os Onze e os que estavam com eles” (vv. 33-34)

A caracterização dos Onze e dos restantes é feita de forma breve e indirecta. Eles encarnam a figura de personagens de segunda instância, ainda que a sua informação e proclamação de fé mantenham um lugar de primeira importância.

O texto começa por dizer que eram Onze e que estavam reunidos, ideia claramente sublinhada pela forma verbal ἡθροισμένους (“reunidos”) e implicitamente sugerida pela expressão τοὺς σὺν αὐτοῖς (“os que estavam com eles”). Diz ainda que não estavam sós, sublinhando não só a ideia da reunião, mas também do grupo ou comunidade que, em conjunto, proclama a sua fé no Ressuscitado.

Os Onze são o modelo acabado de personagens planos, atendendo a que apenas se apresenta um aspecto do seu carácter e da sua missão: estar reunidos (carácter) e proclamar a fé na ressurreição (missão). Registe-se que, quando se trata de dar testemunho da ressurreição de Jesus, eles falam em primeiro lugar e só depois os “dois deles”. Lucas manifesta conhecer e respeitar as precedências.

Se é certo que a narrativa não acrescenta mais nada a seu respeito, deles diz o essencial no processo narrativo e o que diz não apenas constitui um acrescento à narrativa, como projecta sobre ela uma luz nova.

⁵⁹⁹ Esta é, aliás, uma das particularidades da narração bíblica: “la carencia de autonomía de sus personajes. Que se quiere decir con esto? Los relatos del Antiguo Testamento, lo mismo que los evangelios, construyen sus personajes en el interior de un sistema enteramente gobernado (narrativamente hablando) por una figura central: Dios o Jesús. A eso es a lo que se denomina ausencia de autonomía: el personaje no existe en sí mismo, sino en relación con la figura central del relato” (D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, o. c., p. 106).

4. 4. *Personagens secundários ou evocados*⁶⁰⁰

Chamamos “personagens secundários ou evocados” àqueles que não entram directamente em cena, não falam nem agem na própria narrativa, mas são mencionados e, por vezes, sujeitos a um processo de construção simples por parte dos personagens intervenientes no relato ou, em última instância, pelo próprio narrador. Não tomam parte na acção narrada por Lc 24, 13-35, mas têm alguma influência e peso na narrativa.

É muito pouco o que sobre eles explicitamente se diz e muito mais o que fica por dizer ou é dito nas entrelinhas. De forma directa ou indirecta, o texto aponta para alguns dos seus traços significativos que aqui queremos retomar e brevemente comentar.

4. 4. 1. “Os Sumo sacerdotes e os nossos chefes” (v. 20)⁶⁰¹

A expressão em epígrafe parece distinguir dois tipos de autoridades: religiosas e civis. Os primeiros são os sumo sacerdotes (οἱ ἀρχιερεῖς), membros do Sinédrio (cfr. 22, 66); os segundos, as autoridades políticas (οἱ ἄρχοντες) que decretaram a sentença da condenação (Pilatos e Herodes, referidos em 23, 1-12).

Deles se diz que “o entregaram, para ser condenado à morte e crucificado”. A síntese de quanto é narrado em Lc 22 – 23 não é uma afirmação ingénua. Leva associado a si, de forma implícita, um juízo de desaprovação ou condenação da atitude, que resulta tanto mais evidente quanto mais nos apercebemos do que é dito, em precedência, acerca de Jesus de Nazaré: “profeta poderoso em obras e palavras diante de Deus e de todo o povo” (v. 19).

4. 4. 2. “Algumas mulheres” (vv. 22-23)

As mulheres são caracterizadas de forma breve, mas densa. Delas se dizem sete coisas que apresentamos pela ordem em que se enumeram na narrativa:

⁶⁰⁰ Não se trata de uma designação corrente na linguagem da análise narrativa, porém, parece-nos ajustada, dado não se tratar de personagens que interferem directamente na narrativa. A sua relação com o relato é algo ténue, situa-se ao nível dos acontecimentos que lhe dão origem e à evocação que deles é feita.

⁶⁰¹ Tendo em conta que Lc 23, 35 usa o termo ἄρχοντες para designar os sumo sacerdotes, os escribas e os anciãos, Bruno Prete coloca a hipótese de os dois substantivos se referirem ao mesmo, sendo o primeiro uma designação judaica e o segundo uma designação grega (cfr. B. PRETE, *L'opera di Luca...*, p. 309). Para fundamentar esta hipótese, o autor refere Act 5, 21 onde o termo συνέδριον e a expressão γερουσία τῶν υἱῶν Ἰσραήλ significam o mesmo. A mesma diáde havia aparecido antes, em 23, 13 (τοῦς ἀρχιερεῖς καὶ τοῦς ἄρχοντας).

a indeterminação (“algumas”), a condição (“mulheres”), a pertença (“dos nossos”), a acção (“foram ao sepulcro de madrugada”), uma constatação (“não encontraram o corpo de Jesus”), a comunicação que protagonizam (“vieram dizer que lhes apareceram uns anjos”) e o efeito produzido (“deixaram-nos perturbados”).

Não podemos deixar de admitir que a aparente escassez de informações dá lugar a uma abundância significativa de dados. O leitor já sabia que estas mulheres tinham ido ao sepulcro, ao romper da alva (24, 1), e já conhecia a sua identidade: “Maria de Magdala, Joana e Maria, mãe de Tiago” e ainda “outras mulheres que estavam com elas” (24, 10). Agora, depara-se com um acréscimo na informação: o que fizeram e disseram (já no v. 9 se dizia que “voltando do túmulo, foram contar tudo isto aos Onze e a todos os restantes”).

Em suma, o processo da sua identificação abre-se ao da respectiva caracterização, bem mais necessário e útil ao desenvolvimento da narrativa. A sua referência, neste momento, denota aquilo que já se afirmou: a importância acrescida das mulheres, no Evangelho de Lucas.

4. 4. 3. “Uns anjos” (v. 23)

Os anjos marcam presença no começo e no fim do Terceiro Evangelho, em jeito de inclusão. São os arautos dos momentos que, no pensar de Lucas, assinalam a erupção da transcendência na história humana: o nascimento e a ressurreição de Jesus⁶⁰².

O anjo Gabriel anuncia o nascimento de João e de Jesus (cfr. Lc 1, 11.19.26) e “um anjo do Senhor” (v. 9) aparece aos pastores para lhes anunciar o nascimento do Salvador (v. 11). A ele se junta “uma multidão do exército celeste” (v. 13) para dar glória a Deus.

Os anjos são referidos no contexto da proclamação da ressurreição: o texto havia-os definido “dois homens em trajes resplandecentes” (v. 4) que, numa interrogação retórica, definem Jesus como “o Vivente” (v. 5); afirmam a sua ressurreição (e a conseqüente ausência do túmulo) e relembram quanto Ele havia dito a respeito de si próprio, quando ainda estava na Galileia (vv. 6-7). Se eles evocam os ensinamentos de Jesus para a compreensão dos acontecimentos, fica a sugestão ao leitor para que faça o mesmo se quer iniciar-se no processo da compreensão.

⁶⁰² A aparição de um anjo no contexto da Paixão (22, 43) assume contornos diferentes, dado que a sua finalidade não é informar, mas confortar.

Em ambos os casos, o ambiente está pejado de alegria e de manifestação da glória de Deus. É a alegria celestial que inunda o mundo, lugar onde Deus se revela, e as pessoas, a quem e para quem Deus se manifesta.

Na evocação que destes “dois homens” agora fazem, os “dois deles” sublinham três aspectos: a indeterminação (“uns”), a condição (“anjos”) e a missão (“afirmavam que ele vivia”). A indeterminação (“uns”) favorece a articulação deste episódio com o relato do nascimento de Jesus (Lc 2, 1-20), evidenciada pela figura literária da inclusão, um texto elaborado à luz das narrativas pascais.

Verdadeiramente importante, do ponto de vista da narrativa, é a sua condição e missão: a palavra “anjo” significa “mensageiro” e a mensagem que comunicam é sempre proveniente da esfera divina⁶⁰³. Neste caso, comunicam aquela que é, segundo o Novo Testamento, a mais importante mensagem de Deus aos homens: Jesus está vivo.

4. 4. 4. “*Alguns dos nossos*” (v. 24)

A expressão “alguns dos nossos” sublinha quer a indeterminação (“alguns”) quer a pertença (“nossos”). Deles se refere a acção (“foram ao sepulcro”) e se apresenta uma dupla constatação, positiva e negativa: “encontraram tudo como as mulheres tinham dito. Mas, a Ele, não o viram”.

O narrador afirma, até ao momento, duas coisas essenciais: Ele vive e não o viram. Deste modo, sugere que não há necessariamente uma relação intrínseca, isto é, de causa e efeito entre o viver e o ver. Podemos concluir que, se era impensável vê-lo fora do sepulcro sem que ele vivesse (o sepulcro era o lugar dos mortos), era possível que ele vivesse sem que o vissem (a transcendência da sua nova vida assim o sugere e exige).

4. 4. 5. *Moisés e todos os Profetas* (v. 27)

A evocação de Moisés e de todos os Profetas é feita pelo narrador e remete para os personagens literários tidos, na tradição hebraica, como autores da *Torah* (Pentateuco) e dos *Neb'im* (Escritos Proféticos). Se a referência a estes últimos é vaga e imprecisa – não se aponta nomes –, a referência a Moisés é explícita.

O facto de começar por Moisés espelha a ordem canónica da Bíblia Hebraica que, por seu turno, se alicerça na importância acrescida que Moisés –

⁶⁰³ O texto bíblico que melhor o ilustra é o sonho de Jacob, em Betel (Gn 28, 10-22).

e o Pentateuco – possui no processo da revelação de Deus ao seu povo. Os Profetas, no seu todo (πάντων), aparecem a seguir porque, na tradição hebraica, são tidos como aqueles que interpretam e actualizam a Lei de Moisés.

4. 4. 6. *Simão (v. 34)*

Na afirmação dos “Onze e os seus companheiros” não apenas se evoca Simão, como se dá a entender que ele foi destinatário de uma aparição do Ressuscitado⁶⁰⁴. Nas entrelinhas, deduz-se que Pedro a tenha comunicado aos restantes, pois só assim se compreende que dela tenham conhecimento.

Não deixa de ser credora de registo esta anotação, atendendo ao que se diz de Pedro em 24, 12: “Pedro [...] pôs-se a caminho e correu ao sepulcro. Debruçando-se, apenas viu as ligaduras e voltou para casa, admirado com o sucedido.” Fica sublinhada, nos interstícios do texto, a precedência de Pedro no processo da construção e transmissão da fé pascal, o que não é de admirar se tivermos em conta Lc 22, 32: “Mas Eu roguei por ti, para que a tua fé não desapareça. E tu, uma vez convertido, fortalece os teus irmãos.” Assim se desvenda o paradoxo entre o v. 12 e o v. 34.

É esta importância petrina que ajuda a compreender ter Jesus aparecido, em primeiro lugar, a Pedro (v. 34). Tendo a primazia em relação ao reconhecimento de Jesus como Cristo, Filho de Deus (Lc 9, 20), devia tê-la também em relação ao fundamento da fé, a sua ressurreição.

4. 4. 7. *Evocações com relevância estrutural e narrativa*

A importância destes personagens evocados advém-lhes não só da sua identidade e missão, mas também da sua função de articuladores da narrativa. Vestem a pele de personagens-gancho, a fazer a ponte com o macrotexto. Como já vimos, “os sumo sacerdotes e os nossos chefes” ligam o texto de Emaús a Lc 22 – 23; as mulheres, tal como os anjos, articulam-na à narrativa anterior (vv. 1-12); os anjos ligam-na ainda com o começo do evangelho (Lc 1 – 2); a referência a Moisés e a todos os Profetas tem como finalidade unir

⁶⁰⁴ O uso da forma verbal ὄφθη sublinha a iniciativa do Ressuscitado e o carácter “não-subjectivo” das aparições. Mais, “le thème de l’initiative du Ressuscité exprime, à sa manière, que les apparitions sont des expériences objectivement vécues par les disciples et interprétées ainsi: Dieu a agi sur l’homme Jésus, en lui donnant de se montrer vivant après sa mort” (cfr. X. LÉON-DUFOUR, *a. c.*, p. 167).

Lc 24, 13-35 a “todas as Escrituras”; e a menção de Simão visa estabelecer relação com a globalidade do Evangelho, a partir de 4, 14, onde Pedro assume a precedência em relação aos restantes discípulos.

Deste modo, os personagens evocados ocupam um relevante papel na articulação textual e na afirmação da narrativa como um texto global em que as unidades narrativas aparecem interligadas e se iluminam, fazendo valer para a narrativa o axioma filosófico de que o todo é maior do que a soma das suas partes.

A ressurreição é situada e testemunhada em planos distintos, mas interligados: no plano histórico, pelos “sumo sacerdotes e os nossos chefes”, por “algumas mulheres dos nossos”, por “alguns dos nossos” e por Simão; no plano histórico-salvífico, por Moisés e por todos os Profetas; no plano meta-histórico, pelos anjos.

À semelhança do que aconteceu aquando do nascimento de Jesus (Lc 2, 8-14), as criaturas terrestres e celestes unem-se na proclamação da glória de Deus, manifestada de forma plena na Ressurreição de Jesus, um acontecimento que, apesar de enquadrado na história, transcende a própria história.

5. Conclusão

A mecânica narrativa e as suas ferramentas percorrem transversalmente todo este capítulo. Manipuladas pelo narrador em função da mensagem a apresentar e do leitor a quem se dirige, foram habilmente conduzidas pelo narrador que vestiu a pele de mecânico da narrativa: apresentou os actores (os personagens do relato na relação entre si), seleccionou e silenciou informação (escolheu o que queria dizer e não disse tudo o que sabia), conduziu e implicou o leitor (no dramatismo com que tece a narrativa, manifestou ser possuidor de uma pedagogia que conduz habilmente o leitor e faz dele um interveniente na narrativa).

A trama (os momentos da acção articulados) por ele tecida, seguindo o percurso da ocultação à revelação de Jesus (do não reconhecimento ao reconhecimento), foi tecida com filamentos diversos e de diferentes colorações: espaço, tempo e personagens.

Notámos que o espaço e o tempo, na sua carga ou espessura simbólica e na forma como o narrador os manipula, não são propriamente descritos, mas evocados, e não apenas estão articulados entre si como são claramente reveladores de um sentido que está muito para além da sua dimensão física. Sem prescindir

destas duas categorias, a narrativa transcende uma e outra e empresta à mensagem uma acentuada dimensão metafórica.

Por último, pudemos notar como os diversos personagens (os intervenientes [os “dois deles”, Jesus e os Onze] e os evocados [sumo sacerdotes e chefes, mulheres, anjos, “alguns dos nossos”]) possuem um estatuto narrativo de importância variável, em virtude da função que desempenham no relato. Não resta dúvidas de que o protagonista é Jesus e que os “dois deles” assumem um papel de capital importância no desenvolvimento da narrativa.

Num estudo minucioso, apresentámos a caracterização de cada um deles a partir do que dizem e fazem e tendo em conta o que deles diz ou não o narrador e os restantes personagens (a caracterização é progressiva e a identidade apresentada aparece claramente associada à função que desempenham na narrativa). As estratégias narrativas (diálogo, monólogo, *suspense*, ironia, etc.) revelaram-se preciosas no processo da sua caracterização, tendo cada um deles emprestado vida e colorido à narrativa e dirigido uma mensagem pertinente ao leitor.

A caracterização ou construção de Jesus vai ser tratada no capítulo seguinte, em virtude da importância ímpar que assume no desenvolvimento da narrativa e, a partir dela, na configuração do leitor: o protagonista do relato assume o estatuto de principal paradigma no processo da construção da identidade cristã (a cristologia narrativa ao serviço da configuração da identidade narrativa do leitor).

CAPÍTULO 3

A Caracterização de Jesus

Lc 24, 13-35 como exemplo de cristologia narrativa

O evangelho de Lucas, no seu todo, espelha um esforço consumado de construção ou caracterização⁶⁰⁵, com o objectivo de proporcionar uma “*epifania* de Jesus [...]: uma manifestação, uma revelação do que ele é e representa a seus olhos, Salvador e Senhor”⁶⁰⁶. O resultado é uma obra que possibilita a afirmação da “identidade narrativa de Jesus”⁶⁰⁷ e o ensaio de uma cristologia narrativa⁶⁰⁸, esparsa num vasto conjunto de traços e de memórias nos textos que integram o Terceiro Evangelho. De facto, no todo e nas partes que as integram, as narrativas lucanas⁶⁰⁹ tecem-se essencialmente em torno de uma progressiva revelação de Jesus, intento que exige a sua construção ou caracterização como

⁶⁰⁵ É sugestivo o título da tese de doutoramento de José Tolentino Mendonça, *A construção de Jesus*, obra já citada. Depois de uma época em que a análise narrativa privilegiou o estudo da intriga ou trama, a sua atenção voltou-se para o processo da caracterização ou construção dos personagens. Há uns quinze anos atrás, F. W. Burnett exprimia-se assim: “The need for studies of characterization in the Gospels, however, is an urgent one since other areas of inquiry, like christology, may depend partially upon the results” (F. W. BURNETT, “Characterization and Reader Construction of Characters in the Gospels”, in *Semeia*, 63 [1993], p. 3). E, adiante, afirmava: “both the strategies of characterization in the text and the process of the reader’s construction of character need to be emphasized in biblical characterization” (*Ibid.*, p. 19). Como o último texto sugere, a caracterização é o efeito de um processo de leitura, mas só porque foi antes uma preocupação do narrador. Trata-se de um processo misto: na sua elaboração, contam os indicadores textuais (narrador) e o processo de leitura (leitor ou narratário). A caracterização começa no processo da escrita e estende-se ao da leitura.

⁶⁰⁶ A. GESCHÉ, *a. c.*, p. 171. Itálico do autor.

⁶⁰⁷ Cfr. A. GESCHÉ, *a. c.*, pp. 153-179 e pp. 336-356. A ideia da identidade narrativa colhe-a Gesché noutros autores, tais como Hannah Arendt e Paul Ricoeur. Na p. 155 do artigo citado, defende que, entre o *Sitz im Leben* (o Jesus da história) e o *Sitz im Glauben* (o Cristo da fé), existe um *Sitz im Schrift* (o Jesus do relato). Se o ser humano narra e é narrado, a narrativa faz parte da sua identidade e esta não se desvela sem aquela. Sobre a noção de “identidade narrativa”, enquanto produto do cruzamento entre a história e a ficção, cfr. *a. c.*, pp. 155-164 e 172-179. E o mesmo autor afirma: “C’est à la narration que l’Évangile tout entier confie l’identité de Jésus. [...] L’Évangile donne bel e bien à Jésus une identité narrative, celle-là même que nous lui racontons” (A. GESCHÉ, *a. c.*, pp. 167-168).

⁶⁰⁸ É verdade que “Luke does not provide a completely systematic Christology” (R. F. O’TOOLE, “Activity of the Risen Jesus in Luke-Acts”, p. 473), mas também é certo que apresenta um notável esboço de cristologia narrativa, na medida em que proporciona uma progressiva revelação de Jesus (e um correlativo conhecimento), à medida que a narrativa avança.

⁶⁰⁹ Lc 24, 13-35 é um texto narrativo, tal como todo o capítulo 24 e a boa parte do Terceiro Evangelho. A cercir as diferentes narrativas está Jesus, personagem principal de todas.

personagem, que determina largamente a intriga⁶¹⁰ e que assume nela uma importância acrescida e claramente reveladora da sua natureza e objetivos.

Se, por um lado, a trama se articula essencialmente em torno da caracterização de Jesus (os traços são suficientes para a afirmação da sua identidade e para o seu reconhecimento por parte dos outros personagens e do leitor), por outro, o relato parece perseguir três objetivos fundamentais: procurar a sua identidade (revelada em *crescendo*)⁶¹¹; afirmar a superioridade da sua figura, aos mais diversos níveis e em relação a todas as demais; preparar a “transformação radical das situações”⁶¹².

Na forma como faz progredir a narrativa e contribui para a revelação de Jesus, Lucas persegue os intentos referidos com a mestria que todos lhe reconhecem e que o eleva aos patamares mais altos de mestre da cristologia narrativa.

Detemo-nos, num primeiro momento, no processo caracterizador (em torno da caracterização) e, em seguida, nos conteúdos da caracterização (a identidade narrativa de Jesus).

1. Em torno da caracterização

No que é dito ou no que, nas entrelinhas, fica por dizer (silêncios do texto), a caracterização de Jesus que transparece da globalidade do texto de Emaús é densa e apresenta-se em diferentes registos:

– ampla e diversificada, porque é muito o que sobre ele se diz e variadas são as referências aos aspectos da sua personalidade;

⁶¹⁰ É a construção da intriga que empresta unidade e sentido a um relato, seja ele histórico ou de ficção.

⁶¹¹ Se o relato da confissão messiânica de Pedro (Lc 9, 18-20) é disso um paradigma, esta é uma preocupação de todo o evangelho de Lucas – e dos restantes evangelhos –, como se depreende das muitas perguntas acerca da identidade de Jesus por ele espalhadas: “Não é este o filho de José?” (Lc 4, 22); “Quem é este que profere blasfêmias?” (5, 21); “És tu o que está para vir ou devemos esperar outro?” (7, 19.20); “Quem é este que até perdoa os pecados?” (7, 49); “Quem é este homem, que até manda nos ventos e nas águas, e eles obedecem-lhe?” (8, 25); “Quem dizem as multidões que eu sou? [...] E vós, quem dizeis que eu sou?” (9, 18.20); “Declara-nos se tu és o Messias” (22, 67); “Tu és, então o Filho de Deus?” (22, 70); “Tu és o rei dos judeus?” (23, 3); “Não és Tu o Messias?” (23, 39). Em registo positivo, a busca da identidade de Jesus encontra no texto da transfiguração (Lc 9, 28-36) a melhor resposta.

⁶¹² J. T. MENDONÇA, *A leitura infinita...*, p. 166. Ao longo de todo o Terceiro Evangelho, a finalidade da intervenção de Jesus é mudar cenários e transformar situações.

– gradual e cumulativa⁶¹³ ou progressiva, em virtude de ir do mais superficial ao mais profundo, do menos ao mais claro, do mais simples ao mais complexo, numa ordem sequencial em que os primeiros preparam os segundos e estes pressupõem e exigem os primeiros;

– quase sempre correcta, ainda que nem sempre adequada – a maior ou menor adequação tem a ver com os seus operadores ou intérpretes –, sendo trabalhada, corrigida e modificada ao longo do relato⁶¹⁴;

– coerente, no geral, pois que o texto não regista informações contraditórias a seu respeito⁶¹⁵.

Convivem, no texto de Emaús, dois tipos de caracterização: directa e indirecta. A primeira é assumida pelo narrador e pelos actores ou personagens intervenientes; a segunda é levada a cabo pelas analepses que conferem ao texto uma dimensão de profundidade e coerência históricas.

Os modelos da caracterização são essencialmente religiosos – bíblicos, em particular –, como se conclui dos diversos títulos cristológicos e do enquadramento dos acontecimentos nas coordenadas e expectativas bíblicas. É significativa a coerência entre os acontecimentos e a vida e palavras de Jesus, tal como entre eles e as Escrituras, como se depreende das observações do próprio Jesus (vv. 25-27).

⁶¹³ “Character is cumulative, and the means and timing of its accumulation must be taken into account by the interpreter” (J. A. DARR, *a. c.*, p. 53). Do menos ao mais se tece a dinâmica deste processo revelador. É esta a lógica do processo do reconhecimento e da revelação aos seus destinatários.

⁶¹⁴ É que acontece ao longo de todo o Evangelho. É função da caracterização incorrecta gerar o comentário correctivo e ser “uma nota importante de realismo na narrativa. Pode mesmo enquadrar-se naquilo que Bovon designou por ‘efeito do real’, isto é ‘a arte de dar à história contada o colorido e os contornos de verdade’ (F. BOVON, “Effet de réel et flou prophétique...”, p. 353). De facto, essa mostra como a construção de Jesus acontece no meio de tensões e de ideias desfavoráveis a seu respeito” (J. T. MENDONÇA, *A construção de Jesus...*, p. 228). Além disso, este tipo de caracterização deixa as portas abertas “para Jesus corrigir a construção social que dele fazem e assim afirmar o seu protagonismo. A caracterização incorrecta mostra quem é quem, no jogo da caracterização. Jesus é um personagem nunca completamente compreendido ao longo do seu ministério. Há uma incontrolável curiosidade pela sua pessoa” (J. T. MENDONÇA, *A construção de Jesus...*, p. 229).

⁶¹⁵ De facto, não há contradições entre os títulos aplicados a Jesus, mas sim insuficiência nalguns deles e sobretudo na sua compreensão. É o caso dos títulos “profeta” (v. 19) e “libertador” (v. 21). Jesus não deixa de o ser, mas é bem mais do que isso e nem sequer o é no sentido que os “dois deles” imaginavam.

A caracterização de Jesus e o manancial de revelação que daí emerge faz-se por obras, palavras (acção e discurso) e silêncios ou omissões narrativas⁶¹⁶, a que acresce o alcance implícito de cada um destes procedimentos. A cooperação entre as obras/acção e as palavras/discurso é tão estreita que facilmente nos apercebemos tratar-se de realidades que se exigem e esclarecem mutuamente.

As obras de Jesus permitem-nos falar de auto-revelação e o mesmo permitem as palavras, se é Jesus a falar de si mesmo. Se são outros a falar de Jesus, estamos perante uma revelação operada por terceiros. Em Lc 24, 13-35, acontece quer uma quer outra, pelo que a identidade narrativa de Jesus é credora das duas.

A caracterização de Jesus é assumida por diversos intérpretes, directa ou indirectamente presentes no texto: a voz narrativa ou narrador; os “dois deles”; o próprio Jesus que, dizendo pouco a seu respeito, é o principal operador da sua própria caracterização, pelo que faz e pelo que diz, pela forma como conduz as coisas, corrigindo e orientando; e, por último, “os Onze e os que estavam com eles”, a quem cabe a caracterização mais plena, em jeito de coroação de todo o processo caracterizador.

As variações de perspectiva e a diferente intensidade de conteúdos têm muito a ver com quem os enuncia: “o relato impõe que se opere uma clara distinção entre o modo como um título é utilizado pelo narrador e pelos restantes personagens”⁶¹⁷. Também o que os operadores da caracterização dizem acerca de Jesus se ajusta perfeitamente, sendo possível falar da adequação dos procedimentos narrativos. Assim se compreende que o narrador lhe chame “Jesus” (v. 15), porque sabe de quem se trata (os “dois deles” não sabem); que os “dois deles” lhe chamem “profeta” e libertador (vv. 19.21, respectivamente), dado ser essa a ideia que tinham de Jesus de Nazaré; que o próprio Jesus se apresente como Messias sofredor (v. 26), pois só ele sabia ler a sua missão nesta perspectiva; que os Onze o tratem por Senhor (v. 34), título pós-pascal que pressupõe algum nível de identificação entre Jesus e Deus, só possível na boca dos que haviam vivido a experiência da Páscoa e ousavam já balbuciar a linguagem da fé pascal.

O processo da caracterização regista uma sequência lógica, reassumindo, de forma progressiva, os títulos usados ao longo do evangelho, num percurso que vai do nome (e também título cristológico) “Jesus de Nazaré” aos títulos

⁶¹⁶ O silêncio é tão eloquente que bem podemos formular a noção de uma epistemologia própria (cfr. A. GESCHÉ, *a. c.*, p. 178).

⁶¹⁷ J.-N. ALETTI, “L’approccio narrativo applicato alla Bibbia”, p. 272.

“profeta”, “Messias” e “Senhor”⁶¹⁸. É ao narrador que cabe a tarefa da manipulação narrativa, conduzindo o leitor de um desdobramento do personagem Jesus à sua revelação última e soberana como “Senhor”.

2. A identidade narrativa de Jesus

Nos dois últimos séculos, a exegese oscilou entre a pretensão de apresentar a verdade histórica de Jesus (Jesus da história) e o intento de valorizar as verdades da fé em Cristo e sobre Cristo (Cristo da fé). Mas será esta a melhor forma de nos abeirarmos da identidade de Jesus? E como pode alguém aproximar-se desta identidade sem o recurso aos textos? É deles que emerge “uma espécie de identidade que o sujeito humano alcança pela mediação da função narrativa”⁶¹⁹, que, por isso, apelidamos de identidade narrativa⁶²⁰. Resulta do próprio texto, dos muitos aspectos e expedientes de que ele lança mão em ordem à “epifania” (manifestação) de Jesus. Podemos mesmo dizer que não há identidade sem texto ou fora do texto⁶²¹, como não existe história sem discurso, relato ou narração. Por isso, toda a identidade, qualquer que seja o adjectivo que se lhe coloque à frente, é sempre narrativa⁶²².

E se é importante o texto, não o é menos o leitor do texto. Depois que o autor concluiu a operação de escrita, é a operação de leitura que empresta vida ao texto e o faz falar⁶²³. Quer a operação da escrita quer a da leitura são actos

⁶¹⁸ Apesar de conviverem, no evangelho, desde o início, diferentes títulos cristológicos, regista-se inicialmente uma maior incidência do título “Jesus” que, aos poucos, vai cedendo espaço aos outros.

⁶¹⁹ P. RICOEUR, “L’identité narrative”, in P. BÜHLER – J.-F. HABERMACHER (edited by), *o. c.*, p. 287. A propósito, afirma Ricoeur: “le récit construit le caractère durable d’un personnage, qu’on peut appeler son identité narrative, en construisant la sorte d’identité dynamique propre à l’histoire racontée. C’est l’identité de l’histoire qui fait l’identité du personnage” (p. 290).

⁶²⁰ “L’identité historique risquera toujours de nous faire émigrer dans le passé. L’identité narrative permet de conserver le caractère dynamique de l’identification de Jésus, qui se fait incessamment hier (c’est vrai, mais aussi) aujourd’hui et demain (cfr. He 13, 8)” (A. GESCHÉ, *a. c.*, p. 350). “Le risque de l’identité dogmatique laissée à elle-même, sera toujours de laisser croire (contre son intention) que nous y trouvons un accès immédiat au Christ. Or déjà saint Thomas, dans une phrase célèbre, rappelait que l’acte de foi (actus credentis) ne s’achève pas (non terminatur) dans l’énoncé (ad enuntiabile), mais dans ce qu’il vise, dans la réalité en cause (ad rem)” (A. GESCHÉ, *a. c.*, p. 350).

⁶²¹ É o que se designa por “acontecimento de textualidade” (A. GESCHÉ, *a. c.*, p. 344).

⁶²² A teorização sobre a identidade narrativa ultrapassa os limites do nosso estudo, pelo que remetemos para P. RICOEUR, “L’identité narrative”, pp. 287-300.

⁶²³ Há uma tal e tão estreita conexão entre a escrita e a leitura que um texto não existe, enquanto tal, sem relação a um público.

de interpretação ou refiguração e convém não esquecer que “o homem é um ser que interpreta e é a partir da sua interpretação que a realidade se torna realidade”⁶²⁴.

Do texto de Emaús emerge uma identidade narrativa de Jesus, íntima e complexa. O ponto de partida da dinâmica caracterizadora, de onde resulta a referida identidade, é a apresentação de um incógnito caminhante (v. 15). O ponto de chegada explícito⁶²⁵ é o reconhecimento de que ele é o Senhor, está vivo e apareceu a Simão (v. 34). Pelo meio, o texto oferece-nos um acervo de traços e qualificativos, conforme as diferentes instâncias narrativas. É isso que nos permite falar de identidade narrativa ou de narratividade do protagonista do relato, Jesus Ressuscitado.

2. 1. As informações do narrador

É o narrador quem nos fornece, de forma explícita ou implícita, uma boa parte da caracterização de Jesus (focalização zero) e que, “como operador da caracterização, [...] está evidentemente omnipresente, dado que foi ele quem colocou em ordem e fez a triagem de todas as informações, sublinhando umas e minorando outras”⁶²⁶:

<i>Narrador</i>
– v. 15: αὐτὸς Ἰησοῦ ἐγγίσας συνεπορεύετο αὐτοῖς (“o próprio Jesus, aproximando-se, caminhava com eles”).
– v. 27: διερμήνευσεν αὐτοῖς ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ ἑαυτοῦ (“explicitou-lhe em todas as Escrituras o que lhe dizia respeito”).
– v. 28: αὐτὸς προσεποίη-σατο πορρώτερον πορεύεσθαι (“ele próprio fez menção de seguir adiante”).

⁶²⁴ A. GESCHÉ, *a. c.*, p. 348.

⁶²⁵ Poderíamos ainda falar de um ponto de chegada implícito, porque o texto diz que os discípulos “contaram o que lhes tinha acontecido pelo caminho e como Jesus se lhes dera a conhecer, ao partir o pão” (v. 35), informação que, contudo, não é nova, pois já a conhecíamos de antemão.

⁶²⁶ J.-N. ALETTI, “La construction du personnage Jésus dans les récits évangéliques. Le cas de Marc”, in C. FOCANT – A. WÉNIN, *Analyse narrative et Bible*, ed. Leuven University Press – Uitgeverij Peeters, Leuven-Paris-Dudley 2005, p. 20.

<i>Narrador</i>
<p>– v. 30: καὶ ἐγένετο ἐν τῷ κατακλιθῆναι αὐτὸν μετ’ αὐτῶν λαβῶν τὸν ἄρτον εὐλόγησεν καὶ κλάσας ἐπεδίδου αὐτοῖς· (“e sucedeu que, quando se reclinou à mesa, tomando o pão, deu graças e, partindo-o, dava-lho”).</p>
<p>– v. 31: αὐτὸς ἄφαντος ἐγένετο ἀπ’ αὐτῶν (“ele próprio tornou-se invisível deles”).</p>

A construção do personagem Jesus⁶²⁷ que o narrador directamente empreende é ampla e está focalizada na sua identidade, passando por diferentes graus⁶²⁸: chama-se Jesus⁶²⁹; faz caminho com os “dois deles”; escuta-os, interpela-os e faz-lhes a explicação das Escrituras no que a si mesmo dizia respeito; faz menção de seguir adiante de Emaús; à mesa, toma o pão, dá graças, parte-o e distribui-o; por último, torna-se invisível. É uma caracterização que tem a ver essencialmente com as atitudes de Jesus e que respeita o processo natural e progressivo da sua revelação.

Antes de referir algumas das afirmações de Jesus, o narrador apresenta-o pelo que faz, sublinhando o seu aspecto de personagem dinâmico e dando ao leitor um sinal claro de que pretende começar a caracterização de Jesus pelo lado das acções ou gestos, como frequentemente acontece no processo de caracterização dos mais importantes personagens bíblicos.

2. 1. 1. *Jesus no caminho (v. 15)*

O v. 15 situa Jesus no caminho⁶³⁰. Em poucas palavras, fornece duas informações preciosas: é o próprio Jesus⁶³¹; aproxima-se e caminha com eles.

⁶²⁷ “The proper name, especially in ‘classical’ texts like the Gospels, becomes the crucial factor in the construction of a character, but it also allows the character to transcend the text by helping to create the illusion of individuality or ‘personality’ for the reader” (F. W. BURNETT, *a. c.*, p. 17). Na narrativa, ter nome é passar a existir, assumindo uma identidade.

⁶²⁸ Como atrás referimos, a caracterização de Jesus é gradual, progressiva e cada vez mais pronunciada. Apesar de o leitor e os “dois deles” estarem em patamares diferentes, ambos estão a ser levados pelo narrador para patamares mais elevados de competência gnóstica. Mais progressiva e vincada é também a descoberta que dele fazem os “dois deles” e o leitor.

⁶²⁹ Jesus é simultaneamente um nome, com um significado preciso (“Deus salva”) e um título cristológico.

⁶³⁰ Sobre o sentido do caminho, ver quanto já foi dito.

⁶³¹ O uso do pronome αὐτός é claramente enfático e serve para dissipar a dúvida, reforçando assim para o leitor a certeza de que se trata de Jesus e não de outra pessoa.

Ao invés do que possa parecer, Jesus não realiza duas acções (aproximar-se e caminhar com), mas apenas uma (caminhar com), porque o particípio ἐγγίσσας é um simples particípio gráfico⁶³², isto é, o narrador “não pretende assinalar uma *circunstância do facto*, o modo como se aproximou e associou aos dois caminhanes, mas quer estabelecer simplesmente um *dado de facto*, isto é, que Jesus se fez seu companheiro de caminho”⁶³³.

Não basta que caminhe, é necessário que os alcance e faça caminho com eles. É neste caminho que Jesus assume atitudes que ajudam os “dois deles” a progredir no processo da compreensão dos acontecimentos e do conseqüente reconhecimento de Jesus. O caminho assume-se não só como paradigma da vida, mas também do percurso cristológico dos discípulos e da revelação de Jesus, sob a sua própria batuta.

Sendo, para já, omissa quanto às motivações, a narrativa sugere ao leitor que olhe para Jesus como aquele que ajuda os discípulos a maturar a experiência que vêm fazendo. Ou até que o veja como pastor que vai ao encontro da(s) ovelha(s) perdida(s) (Lc 15, 4-7) para a(s) reconduzir às pastagens e ao redil. Jesus “aproxima-se daqueles que se afastam e vai ao coração daquilo que os separa”⁶³⁴. Começa aqui um movimento de aproximação, que se tornará bem mais explícito a partir do v. 25.

Pretendendo o narrador sugerir Jesus como companheiro de viagem/vida, os “dois deles” percebem-no ainda e só como mais um caminhanes. Só mais tarde perceberão que é muito mais do que isso (cfr. v. 32). Também o leitor infere o mesmo, à medida que a narrativa avança.

Não será difícil descobrir que o caminho de Emaús se reveste de uma tonalidade especial e de um carácter altamente simbólico. É a caminho e no caminho que tudo acontece: o diálogo entre um e outro (v. 14), entre os dois e Jesus (vv. 17-26), a explicação das Escrituras (v. 27) e a simulação de Jesus de ir para mais longe (v. 28). Além disso, o caminho assume diferentes expressões quando percorrido por diferentes personagens (Jesus ou os discípulos) e até pelos mesmos personagens (a mudança do estado de espírito torna diferente para os “dois deles” o caminho Jerusalém – Emaús e Emaús – Jerusalém).

⁶³² O particípio gráfico exprime uma acção antecedente ou concomitante e pode ser omitido sem que isso afecte o sentido e a compreensão da frase. É de claro sabor semítico (cfr. M. ZERWICK, *o. c.*, § 363, p. 125).

⁶³³ B. PRETE, *L'opera di Luca...*, p. 310. Itálico do autor.

⁶³⁴ Ch. PERROT, *a. c.*, p. 162. Outros autores utilizam os termos “disjunção” e “comunhão” (cfr. C. GRAPPE, *a. c.*, pp. 491-501; F. SMYTH-FLORENTIN – C. COMBET-GALAND, “Le pain que fait lever les Écritures”, in *Études Théologiques et Religieuses*, 68 [1993], pp. 323-332).

2. 1. 2. *Jesus, pedagogo e hermeneuta (vv. 17-27)*

Quando finge não saber⁶³⁵, Jesus assume-se como um pedagogo de longo curso e vasta experiência, como um mestre⁶³⁶ de reconhecida competência. Pergunta (vv. 17.19), deixa espaço para a resposta (vv. 18.19-24) e transforma este dispositivo coloquial num momento de revelação dos próprios discípulos, do seu sentir e pensar sobre a identidade de Jesus e o (sem) sentido dos acontecimentos.

Criadas as condições para a intervenção esclarecedora de Jesus, ele próprio corrige (“ensinamento correctivo”⁶³⁷) o que ouviu por meio de uma admoestação (v. 25) e de uma pergunta retórica (v. 26), também elas reveladoras da sua pedagogia. Se as obras e palavras de Jesus suscitaram esperanças que a sua morte desvaneceu, é o próprio Jesus quem sublinha que o sofrimento e a morte são a afirmação da sua glória (v. 26).

E para isso lança mão não dos acontecimentos, em si mesmo obtusos, mas da palavra da Escritura que sobre eles pode projectar alguma luz. É a exegese de Jesus a rebater a dos discípulos: o sofrimento e morte de Jesus são motivos para os discípulos deixarem de esperar, ao passo que o sofrimento é, para Jesus, o caminho que conduz à vida e o motivo pelo qual devem continuar a esperar!

Se “a condição essencial para reconhecer o Ressuscitado é a compreensão da Cruz, que, por sua vez, exige a compreensão das Escrituras”⁶³⁸, o narrador coloca-nos, então, perante uma resposta mais pormenorizada de Jesus, ainda que omita os desenvolvimentos (v. 27). Mais do que contar/narrar – essa tarefa pertence aos discípulos (v. 35) –, a missão de Jesus é interpretar, como o sugere o verbo *διερμηνεύω*⁶³⁹. Neste contexto, cheio de alusões às Escrituras

⁶³⁵ Afigurava-se impossível alguém não saber de um assunto bem conhecido de todos (cfr. Act 26, 26). A ironia radica mesmo aqui: afinal, não é Jesus que não sabe o que lá se passou, mas são eles que não sabem, isto é, não compreendem o sentido mais profundo desses acontecimentos.

⁶³⁶ A afirmação de Jesus como mestre é implícita. Além disso, Lucas não dá especial atenção ao título *διδάσκαλος*, prefere antes *ἐπιστάτης* (cfr. Lc 5, 5; 8, 24; 9, 33.49; 17, 13).

⁶³⁷ R. C. TANNEHILL, *o. c.*, p. 280.

⁶³⁸ B. MAGGIONI, *o. c.*, p. 63. Há nesta interpretação algo de paradigmático: “Jesus’s interpretation of the scriptures concerning himself also parallels the first Christians’ search in the scriptures for an understanding of Jesus’ death and resurrection” (W. S. KURZ, *Reading Luke-Acts...*, p. 70).

⁶³⁹ O seu significado é “explicar plenamente”, “interpretar profundamente”. Assim o traduz P. SCHUBERT, *a. c.*, p. 174: “he fully explained...”. O verbo *διερμηνεύω* aparece seis vezes em Lucas, duas em 1 Cor (12, 30; 14, 5) e uma em Act 9, 36 (está presente também na versão longa de Act 18, 6, testemunhada por D h [sy^{hmg}]). Possui sempre o significado de “interpretar” ou “explicar”, à excepção de Act 9, 36, onde significa “traduzir”.

e ao processo da sua compreensão, “é claro que *διερμίνευσεν* indica interpretação da Escritura”⁶⁴⁰. As referências que aqui se fazem a Moisés e a todos os Profetas, assim como o uso do termo técnico *γραφαί*⁶⁴¹, orientam com alguma clareza neste sentido⁶⁴².

A explicação das Escrituras situa Jesus na linha dos grandes homens do povo de Deus, de que fala o Antigo Testamento (Moisés, David, os profetas), ainda que a profundidade com que o faz, evocada nas entrelinhas dos vv. 25-27, permita pensar em alguém que os supera a todos⁶⁴³, o que evoca a inaudita liberdade de Jesus, a continuidade, a promessa realizada e até a ruptura com o AT⁶⁴⁴. De facto, o v. 27 sublinha que Jesus é capaz de interpretar as Escrituras e até de as rever (cfr. Lc 4, 16-30), o que sugere ser ele muito mais do que um profeta e não estar viciado no processo sempre exigente da leitura e interpretação.

Se as suas obras e palavras suscitaram esperanças que a morte desvanecera, é o próprio Jesus quem sublinha, com a força da pergunta retórica, que o sofrimento e a morte são a afirmação da sua glória. Só é possível chegar a esta conclusão relendo as Escrituras, lembrando a sua vida e palavras, e mais concretamente os anúncios da paixão, morte e ressurreição (Lc 9, 21-22.44-45; 18, 31-33).

Os acontecimentos recentes são então enquadrados no contexto mais vasto das Escrituras, sem que, contudo, estas limitem o âmbito da sua interpretação e os horizontes da respectiva compreensão. De facto, “a questão de Jesus conduz os discípulos a fazer das Escrituras o lugar de compreensão dos acontecimentos e a reler com inteligência o seu próprio relato dos mesmos”⁶⁴⁵. Contudo, Jesus não apenas realiza as Escrituras, como se de um simples processo determinista se tratasse, mas transforma-as segundo o que lhe é peculiar⁶⁴⁶. Enquanto plenitude das Escrituras, acrescenta-lhes algo que elas ainda não previam. Assim o deixa entrever a comparação que, a seguir, se apresenta:

⁶⁴⁰ B. J. KOET, *a. c.*, pp. 63-64.

⁶⁴¹ “*Ἡ γραφή, αἱ γραφαί* denotes what is called the OT or its constituent books” (B. J. KOET, *a. c.*, p. 61).

⁶⁴² Além disso, situar os acontecimentos na linha da realização das Escrituras é, em toda a obra de Lucas, uma das formas de afirmar a salvação (cfr. R. F. O’TOOLE, *L’unità della Teologia di Luca. Un’analisi del Vangelo di Luca e degli Atti*, ed. Elle di Ci, Leumann [Torino] 1994, p. 19).

⁶⁴³ Cfr. Lc 4, 15.22.32.

⁶⁴⁴ Cfr. D. MARGUERAT, *Le Dieu des premiers chrétiens*, ed. Labor et Fides, Genève 2011, pp. 93-101.

⁶⁴⁵ S. REYMOND, *a. c.*, p. 135.

⁶⁴⁶ Cfr. D. LEE, *o. c.*, p. 236.

Lc 4, 18-19 (Jesus a ler o profeta Isaiás)	Lc 7, 22-23 (Jesus a responder a João)
“O Espírito do Senhor está sobre mim, porque me ungiu para anunciar a Boa-Nova aos pobres; enviou-me a proclamar a libertação aos cativos e, aos cegos, a recuperação da vista; a mandar em liberdade os oprimidos, a proclamar um ano favorável da parte do Senhor.”	“Ide contar a João o que vistes e ouvistes: os cegos vêem, os coxos andam, os leprosos ficam curados, os surdos ouvem, os mortos ressuscitam, a Boa-Nova é anunciada aos pobres; e feliz de quem não tiver em mim ocasião de queda.”

A primeira coluna apresenta uma citação de Is 61, 1, aquando da leitura pública de Jesus na sinagoga de Nazaré (cfr. Lc 4, 16-30); a segunda expõe uma lista de eventos que o próprio Jesus enumera, como resposta aos discípulos de João que lhe perguntam: “És tu o que está para vir ou devemos esperar outro?” (Lc 7, 19b.20b). A diferença entre uma e outra “exprime a convicção do narrador de que o personagem Jesus realiza ambas e transforma definitivamente as esperanças proféticas das Escrituras Hebraicas”⁶⁴⁷, mediante a sua superação. Aliás, as Escrituras Hebraicas não são a primeira instância da interpretação da história de Jesus, porque esse lugar é ocupado pelas suas palavras e pela sua vida (cfr. Lc 24, 6-7.44).

Talvez o texto da transfiguração de Jesus (cfr. Lc 9, 28-36) ajude a entender melhor 24, 27. Por um lado, a transfiguração foi o primeiro grande sinal da ressurreição de Jesus: apontam nesse sentido o rosto que se modifica e as vestes que se tornam de uma brancura fulgurante (Lc 9, 29). Por outro, as testemunhas veterotestamentárias do acontecimento são Moisés e Elias (v. 30). Ambos falavam com Jesus acerca da sua morte que ia acontecer em Jerusalém (v. 31) e tudo acontece num contexto de glória. Em Lc 24, 27, Moisés aparece referido explicitamente e Elias é implicitamente evocado, quando se fala dos Profetas. A glória é atrás referida quando o próprio Jesus pergunta: “Não tinha o Messias de sofrer essas coisas para entrar na sua glória?” (v. 26).

Parece, então, que se pode ir um pouco mais longe e vislumbrar um sentido peculiar na forma verbal *διερμηνεύσεν*. Ela apontará para a actualização e a renovação das Escrituras, segundo o conceito da *Hiddushee-Torah*, que parece ser o *background* desta passagem. Sendo assim, “Jesus confronta os discípulos com a actualização interpretativa da *Torah* que é dada na e pela sua vida

⁶⁴⁷ D. LEE, o. c., pp. 221-222.

(Lc 24, 27): ‘ele interpreta para eles em todas as Escrituras (= tradição) o que lhe dizia respeito (= actualização)’⁶⁴⁸.

O narrador não só dá conta de um procedimento de passagem da exegese judaica à hermenêutica cristã, como propõe um interessante método de exegese ou leitura cristã das Escrituras, talvez já em voga ao tempo do evangelista⁶⁴⁹, que consta de três momentos articulados entre si:

– Jesus Cristo é o verdadeiro intérprete das Escrituras, o único capaz de as ler na perspectiva cristológica que é a sua;

– a interpretação das Escrituras não é fruto da busca e da capacidade humanas, mas dom do próprio Deus;

– o âmbito da interpretação não se restringe a um texto particular, como se tratasse de uma predição, mas refere-se à globalidade dos textos (Moisés⁶⁵⁰, todos os Profetas, todas as Escrituras⁶⁵¹), pois não sendo predita pelos textos veterotestamentários, a cruz apresenta-se em “conformidade” com eles⁶⁵². Os textos do Antigo Testamento não dizem como se passa do sofrimento à glória, só mesmo a interpretação que Jesus faz deles pode trazer algo de novo a esse respeito.

Se o leitor quiser alcançar o sentido da explicação de Jesus, terá de ter em conta “três elementos que o narrador coloca à sua disposição: um eixo cristológico, dois pólos (sofrimento e glória), uma ligação necessária de realização [...]. E tudo isto se fará tomando como apoio ‘todas as Escrituras’ (não somente as palavras proféticas)”⁶⁵³.

⁶⁴⁸ B. J. KOET, *a. c.*, p. 64.

⁶⁴⁹ “The narrator alludes to the Christian search in scriptures for knowledge of Jesus. He implies that his audience will deepen their understanding of his narrative to the extent that they too allow the risen Jesus to open the meaning of the scriptures to them” (W. S. KURZ, *Reading Luke-Acts...*, p. 71).

⁶⁵⁰ Porque a tradição atribuiu a Moisés a Lei (o Pentateuco), referi-lo em conjunto com os Profetas e todas as Escrituras é necessariamente falar dos cinco livros da Lei. “Alcuni esegeti lamentano che spesso l’evangelista non dimostra esplicitamente come Gesù compia le Scritture, ma non si accorgono che per Luca il rapporto più importante da stabilire tra Gesù e l’Antico Testamento è il principio generale che in lui si sono realizzate tutte le speranze, le promesse e la salvezza dell’Antico Testamento” (R. O’TOOLE, *L’unità della Teologia di Luca...*, p. 20).

⁶⁵¹ A expressão “todas as Escrituras” poderá possuir dois sentidos: referência às restantes Escrituras, além de Moisés e dos Profetas; expressão sinónima para designar Moisés e os Profetas. Dado que Moisés (a Lei) e os Profetas constituíam o essencial das Escrituras (cfr. Lc 16, 16.29-31; Act 24, 14; 28, 23), como eram lidas nas sinagogas (cfr. Act 13, 15), optámos pelo segundo sentido.

⁶⁵² B. MAGGIONI, *o. c.*, p. 71.

⁶⁵³ S. REYMOND, *a. c.*, 137.

Quanto à forma como os discípulos receberam e compreenderam esta explicação e aplicação das Escrituras, o leitor vai ter de esperar pelo v. 32 para saber que Jesus lhes “abriu as Escrituras”, expressão que reenvia necessariamente para a abertura dos olhos (v. 31). Saberá ainda o leitor, no mesmo versículo, que tal acontecimento os transformou profundamente, mudança evocada pelo ardor do coração que, na altura, sentiram (v. 32) e pelo regresso imediato a Jerusalém (v. 33).

Os verbos *λαλέω*, *διανοίγω* e *καίομαι* assumem, no v. 32, um papel fundamental que se impõe esclarecer. *Λαλέω* significa “falar” e remete habitualmente para o falar profético⁶⁵⁴. Usado frequentemente na obra de Lucas (31 vezes, em Lucas, e 59 vezes, em Actos)⁶⁵⁵, no contexto do capítulo 24, o verbo *λαλέω* “reflete talvez um especial modo de falar, isto é, uma espécie de mensagem profética”⁶⁵⁶.

O verbo *διανοίγω* significa, num primeiro sentido, “abrir”. Gertner sugere que se trata da tradução do verbo hebraico *פָּתַח* (“abrir”), enquanto termo técnico da interpretação⁶⁵⁷. O uso desta tradução na versão dos LXX⁶⁵⁸ teria influenciado o Novo Testamento. Parece, contudo, que, nesta passagem, assume o sentido de “interpretar”, como acontece em Act 17, 3, onde o significado remete para a interpretação da Escritura. O seu objecto directo é *τὰς γραφάς* (cfr. Lc 24, 27.45), termo que refere o Antigo Testamento. Sufragamos quanto, a este respeito, afirma B. J. Koet: “olhando a importância do tema da interpretação em Lc 24 e o peculiar uso de *פָּתַח* no AT e na literatura rabínica, concluo que ‘abrir as Escrituras’, em Lc 24, 32, é o mesmo que interpretação”⁶⁵⁹.

Se atrás fez perguntas pedagógicas, agora, ao chegar à povoação, Jesus assume uma “finta pedagógica”⁶⁶⁰ (v. 28: “fez menção de/fingiu [*προσεποιήσατο*] seguir para diante [*πορρότερον πορεύεσθαι*]”). Jesus caminhou com eles, fez perguntas, escutou mágoas, adiantou explicações. “É esta luzinha interior acesa no caminho – e o caminho é um dos lugares da graça na obra de Lucas⁶⁶¹

⁶⁵⁴ Cfr. 24, 19, onde Jesus é definido como “profeta”, e 24, 25, em que o sujeito é “os profetas”.

⁶⁵⁵ Cfr., como exemplo, Lc 1, 70; 2, 33.38; Act 2, 4; 19, 6.

⁶⁵⁶ B. J. KOET, *a. c.*, p. 67.

⁶⁵⁷ GERTNER, “Terms”, pp. 14-16, citado por B. J. KOET, *a. c.*, p. 60.

⁶⁵⁸ A versão dos Setenta usa o verbo *διανοίγω* em Ne 8, 5 (= 2 Esd 18, 5). O sentido não poderá ser “abrir”, dado que, no v. 3, se havia dito que Esdras leu o livro. De facto, como poderia ler o livro primeiro e abri-lo depois? O problema fica resolvido se aceitarmos que o verbo *διανοίγω* (v. 5) significa “interpretar”.

⁶⁵⁹ B. J. KOET, *a. c.*, p. 62.

⁶⁶⁰ A expressão é de A. COUTO, *a. c.*, p. 87.

⁶⁶¹ Cfr. G. MARCONI, *o. c.*, pp. 104-105.

– que eles não querem agora perder. Por isso, logo que presentem que o companheiro desconhecido se apresta para os deixar, rogam/rezam do fundo das entranhas: ‘Fica connosco’”.⁶⁶²

Parecendo não possuir especial significado – trata-se de um gesto que, em si mesmo, vale o que vale! –, a atitude de Jesus adquire um alcance mais profundo. O narrador parece servir-se dela para sublinhar que a meta do terceiro peregrino de Emaús não é a mesma dos outros dois e para potenciar neles um desejo que é expresso em forma de convite, verbalização da hospitalidade, condição para o posterior reconhecimento e coordenada fundamental no processo de construção da identidade cristã.

As simulações (vv. 17, 19 e 28) e o diálogo evidenciam a apurada pedagogia de Jesus e a destreza narrativa de Lucas que assim torna o relato mais vivo e ajuda o leitor a compreender o estado de alma dos personagens e os diversos matizes dos acontecimentos, bem como o alcance das afirmações.

Na progressão narrativa, o gesto de Jesus reveste-se de contornos novos, não só provoca o pedido dos discípulos como desencadeia a narrativa dos acontecimentos posteriores. O lugar dos discípulos, e naturalmente da comunidade que representam, não é aquele, é sim o (não) lugar de Jesus: mais além, no que isto sugere de caminhos novos a percorrer e de objectivos e metas a alcançar.

A tensão entre o lugar em que se encontra e o mais além para onde o Ressuscitado constantemente a chama há-de ser o motor da vida comunitária e a provocação da sua fé. Aliás, a posterior invisibilidade do Ressuscitado (v. 31) pode também apontar nesse sentido: a comunidade vive a tensão entre o mundo visível, onde decorre a sua história, e o mundo invisível, de onde o Ressuscitado a orienta e para onde a chama. Ela não possui o Ressuscitado (a invisibilidade sugere a subtracção à posse que o poder ver sugere), mas é por ele orientada (a invisibilidade não significa ausência nem inacção).

Estas reflexões ajudarão a perceber por que motivo os discípulos voltam a Jerusalém: voltando aquém, à comunidade, fazem a experiência de ir mais além, enviados a dar testemunho da fé pascal e a formar novas comunidades. O anúncio pascal não apenas fortalece as comunidades já existentes como dilata as fronteiras geográficas e culturais do cristianismo, ao promover o aparecimento de outras comunidades crentes, noutras espaços e noutras culturas, como bem o documenta o livro dos Actos dos Apóstolos.

⁶⁶² A. COUTO, *a. c.*, p. 88.

2. 1. 3. *Jesus à mesa (v. 30)*

A cena narrativa transita do caminho para a mesa e Jesus passa da condição de forasteiro (v. 18) a convidado (v. 29) e a anfitrião⁶⁶³. Quando se esperava que o hóspede fosse mais um comensal, Jesus aceita o convite e assume a presidência da mesa: “tomando o pão, deu graças e, partindo-o, dava-lho” (v. 30). Jesus age como já antes o tinha feito, na condição de comensal e de mestre da refeição (cfr. Lc 9, 16; 22, 19). O hóspede assume inesperadamente o lugar de presidente da mesa, não por deferência ou honorabilidade, como se poderia pensar, mas porque, na lógica da narrativa, não faria sentido que não presidisse à mesa aquele que tinha presidido a toda a caminhada, tendo estado até na origem do desejo, formulado em jeito de oração: “Fica conosco” (v. 29b). Assim se atribui à hospitalidade, visível na comensalidade, o estatuto de momento favorável da revelação.

Reclinados à mesa, ganham importância os gestos e eclipsam-se as palavras. Se antes falou, agora Jesus passa à acção. As diversas acções são subordinadas a ἐγένετο, forma verbal que remete para a narração dos acontecimentos e lhes confere a chancela da historicidade: Jesus reclina-se (ἐν τῷ κατακλιθῆναι αὐτόν)⁶⁶⁴, não apenas pega, mas toma o pão (λαβὼν τὸν ἄρτον). Logo de seguida, pronuncia a bênção (εὐλόγησεν)⁶⁶⁵ e, por último, partindo o pão (κλάσας), dava-lhes (ἐπέδιδου αὐτοῖς).

A atenção focaliza-se no pão que é partido e repartido, o gesto tipicamente cristão⁶⁶⁶. Se tivermos em conta que, em Lc 22, 19, Jesus havia afirmado ser o pão o seu corpo, então podemos concluir que dar o pão é dar o corpo, é dar a vida. Na verdade, Jesus não apenas dava, mas sobretudo dava-se, entregava-se no pão como antes se tinha entregado na cruz.

Convém notar que o imperfeito ἐπέδιδου sublinha a continuidade da acção e, deste modo, o narrador pretenderá evocar não apenas aquele acto concreto de doação do pão, como também estabelecer uma ponte com a Eucaristia, evocada no gesto como o momento em que Jesus Cristo oferece o pão e nele se oferece aos seus.

⁶⁶³ É a primeira vez que, convidado, Jesus assume de imediato o estatuto de anfitrião.

⁶⁶⁴ “Nos parece que el Maestro recupera el valor socializador de la mesa y se aprovecha de la intimidad que, en general, se creaba para ofrecer sus mensajes más profundos” (F. BOSCIONE, *o. c.*, pp. 118-119).

⁶⁶⁵ O texto grego sublinha a simultaneidade do reclinar-se e do tomar o pão e, pelos modos verbais utilizados (κατακλιθῆναι é um infinito substantivado e λαβὼν um particípio presente), subordina-as à acção de dar graças (εὐλόγησεν é um indicativo aoristo). Biblicamente, pronunciar a bênção é unir-se inteiramente a Deus.

⁶⁶⁶ Cfr. F. VARILLON, *o. c.*, p. 38.

Traduzindo a continuidade ou durabilidade da acção, o imperfeito apontará também para um gesto excessivo de Jesus⁶⁶⁷, para o “excesso do dom”⁶⁶⁸ que caracteriza a sua relação com a humanidade. A partir de agora, a forma encontrada por Jesus para ficar com os discípulos é dar-se no pão partido e repartido, após longos percursos de escuta e acolhimento da sua palavra.

A importância que Lucas atribui a este gesto, descrito com os mesmos termos dos textos eucarísticos do Novo Testamento⁶⁶⁹, levanta necessariamente algumas questões a que o texto não responde directamente. Começamos pela sua enunciação: teria Jesus celebrado a eucaristia, em Emaús?; seria a ceia de Emaús uma simples ceia judaica ou um gesto especificamente cristão?; o que é que Lucas pretende sugerir mediante a referência a este gesto?

É hoje pacífico entre os exegetas que, em Emaús, Jesus não celebrou a Eucaristia⁶⁷⁰. Para que tal tivesse acontecido, teria de fazer com o vinho o que fez com o pão⁶⁷¹. A perícopa em causa não é, em nenhum dos seus aspectos, um texto descritivo e, se o fosse, como poderíamos explicar que os discípulos, não tendo participado na Última Ceia e estando profundamente desiludidos e perturbados, pudessem compreender o gesto e o dom da Eucaristia⁶⁷²? As diferenças entre os textos, aliadas a muitas outras razões, fazem com que a maior parte dos comentadores afirme, sem reservas, que a refeição de Emaús não pode ser considerada uma Eucaristia⁶⁷³.

Mesmo assim, o relato inscreve-se numa atmosfera litúrgica e uma das perspectivas da sua leitura pode ser a sacramental-eucarística, justificada por duas características ou tendências do texto de Lucas: a comunhão de mesa de Jesus com os discípulos (comensalidade) e a tendência de Lucas a fazer alusões

⁶⁶⁷ Este gesto pode comparar-se ao da mulher anónima de Betânia (cfr. Mt 26, 6-13; Mc 14, 3-11), que derramou sobre a cabeça de Jesus um frasco inteiro de perfume.

⁶⁶⁸ A expressão é capa de livro: J. DUQUE, *O excesso do dom*, ed. Faculdade de Teologia UCP-Alcalá, Lisboa 2004.

⁶⁶⁹ Cfr. Lc 24, 30; Mt 26, 26; Mc 14, 22; Lc 22, 19; 1 Cor 10, 16; 11, 24.

⁶⁷⁰ Cfr. R. LAVATORI – L. SOLE, *o. c.*, p. 258, nota 12.

⁶⁷¹ Nas refeições normais, era normal todo o ritual aqui referido em relação ao pão, mas não em relação ao vinho (cfr. E. SCHWEIZER, *o. c.*, p. 350), o que reforça ainda mais a ideia de ser a ceia de Emaús uma refeição judaica normal.

⁶⁷² Nem será necessário entrar em suposições, como a que, a seguir, transcrevemos: “Yet these two disciples had not been present at the last supper. The memories which Jesus’ action evoked must have been of other meals which he had held with his friends, perhaps, like the last supper, as anticipations of the messianic banquet of the kingdom” (G. B. CAIRD, *o. c.*, p. 259).

⁶⁷³ Cfr. R. LAVATORI – L. SOLE, *o. c.*, p. 258, nota 12. E. LaVerdiere chama-lhe “una comida eucarística, celebrada a la mesa del Señor” (*o. c.*, p. 200).

à Eucaristia sempre que se proporciona uma circunstância favorável⁶⁷⁴. Não sendo comunhão eucarística, a comunhão de mesa aponta para a Eucaristia e é expressão da alegria plena que deriva da comunhão com o Senhor (cfr. Act 2, 46⁶⁷⁵). Na verdade, “Lucas quer fazer-nos pensar na Eucaristia e ensinar-nos que é neste gesto que reconhecemos Jesus”⁶⁷⁶.

A “fracção do pão” é um acto especificamente cristão, por duas razões fundamentais: Lucas não é um hebreu de Israel e escreve, em primeiro lugar, para uma comunidade de pagano-cristãos; a expressão “fracção do pão” é uma das que melhor caracteriza a vida dos crentes da primitiva comunidade cristã (cfr. Act 2, 42⁶⁷⁷), porque, “no judaísmo, o partir o pão designava o rito que se realizava no início de uma refeição e que consistia em palavras e acções: o chefe de família, ou qualquer israelita piedoso que presidia à mesa, no início da refeição louvava e agradecia a Deus pelos benefícios recebidos, partia o pão e distribuía-o aos presentes. No hebraísmo, a expressão ‘partir o pão’ indicava simplesmente o rito que ocorria no início da refeição, não toda a refeição”⁶⁷⁸.

Por fim, “é irrelevante perguntar se Jesus celebrou realmente a Eucaristia, em Emaús, e qual pode ter sido o significado de uma representação sacramental levada a cabo por alguém que estava fisicamente presente. A questão não é o que Jesus pode ter feito, mas o que é que Lucas quer fazer perceber ao leitor”⁶⁷⁹. De facto, Lucas pretende recordar e evocar a celebração da Eucaristia enquanto lugar teológico-sacramental onde a comunidade dos crentes pode encontrar e (re)fazer a experiência do Ressuscitado.

Deste modo, a “fracção do pão” é um gesto em que “se concentram, sobrepondo-se, os três momentos da existência de Jesus: o Jesus terreno,

⁶⁷⁴ A tendência de Lucas a fazer alusões à Eucaristia, descobrindo a perspectiva eucarística em acontecimentos e situações diversas pode constatar-se, entre outros, em Act 9, 19; 16, 27-34 (é sugestivo que Lucas use aqui a palavra *τράπεζα* [mesa], por ele usada também no relato da Última Ceia [cfr. Lc 22, 21]); 27, 13-44 (não podemos, por razões óbvias, desenvolver esta questão, pelo que remetemos para A. VÖÖBUS, “Kritische Beobachtungen über die lukanische Darstellung des Herrenmahls”, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 61 [1970], pp. 102-110).

⁶⁷⁵ Lucas usa a expressão *ἐν ἀγαλλιάσει*, que remete para o aoristo *ἠγαλλιάσατο* de Act 16, 34.

⁶⁷⁶ P. BENOIT, o. c., p. 316; cfr. R. O’TOOLE, *L’unità della teologia di Luca...*, pp. 41-43.

⁶⁷⁷ Há autores que falam de uma relação estreita entre Lc 24, 30 e Act 2, 42. Daí concluem que o pequeno grupo de Emaús é uma imagem das comunidades cristãs primitivas (cfr. L. LEGRAND, “Christ the Fellow Traveller. The Emmaus Story in Lk 24: 13-35”, in *Indian Theological Studies*, 19 [1982], pp. 42-43). Efectivamente, existe uma relação terminológica e temática, mas o texto de Emaús, tal como Act 2, 42-47, parece-nos ser muito mais uma proposta de vida para as comunidades cristãs primitivas do que uma constatação da sua forma de viver.

⁶⁷⁸ B. PRETE, *L’opera di Luca...*, pp. 320-321.

⁶⁷⁹ L. LEGRAND, “Christ the Fellow Traveller...”, p. 42.

o Ressuscitado e o Senhor agora presente na comunidade”⁶⁸⁰. Por esse motivo, compreendida a cruz como realização das Escrituras, a “fracção do pão” torna-se o gesto do reconhecimento do Ressuscitado, não enquanto causa, mas enquanto ocasião ou momento para tal⁶⁸¹.

Como vimos, o verbo “dar” no imperfeito (ἐπεδίδου) sublinha o carácter continuado e reiterado do gesto de Jesus: Jesus deu e continua a dar o pão; dá-se no pão. Ele está presente na comunidade como aquele que dá o Pão da Eucaristia e se dá nele, tal como antes se havia entregado na Cruz. Não se afirma pela força de quem manda, antes pela humildade e discrição de quem dá e se dá (serviço/entrega). É aí que a “fracção do pão” atinge a força máxima e plenitude de significado.

À precedência e à presidência de Jesus, podemos agora adicionar o motivo da sua entrega, doando-se aos discípulos. Por eles assimilado, não custa admitir que se torne invisível e que essa invisibilidade não seja sinal da sua ausência, mas de outra forma de presença.

2. 1. 4. *Jesus invisível (v. 31)*

Por último, Jesus torna-se *invisível* (αὐτὸς ἄφαντος ἐγένετο [v. 31]). Se a forma verbal ἐγένετο pretende conferir ao acontecimento um cunho de historicidade, o adjectivo ἄφαντος projecta-o para além dela, para o mundo do próprio Deus. Superando as coordenadas históricas, o Ressuscitado inicia uma nova forma de ser e de estar: presente, mas invisível.

O pão partido e repartido não só é sinal da sua presença, como também indicia a sua invisibilidade⁶⁸². Jesus torna-se invisível sem deixar de estar ali: “desaparece naturalmente como objecto da [...] vista (v. 31), mas fica mais presente do que nunca na [...] vida, pois se dar reclama a realidade do dom, dar-se reclama a presença do doador, presença não apenas real, mas íntima e de amor”⁶⁸³. A invisibilidade configura-se então como um expediente narrativo que guarda e salvaguarda a identidade de Jesus.

O narrador conduziu-nos de forma hábil ao estado normal do Ressuscitado, a invisibilidade, fazendo-nos passar do mais humano (a percepção de um

⁶⁸⁰ B. MAGGIONI, o. c., p. 73.

⁶⁸¹ O gesto da “fracção do pão” vem na sequência da instrução de Jesus e só nesse enquadramento pode ser visto como ocasião para o reconhecimento do Ressuscitado.

⁶⁸² Convém notar que não há qualquer relação sinonímica ou de causalidade entre invisibilidade e ausência. Jesus continua presente, porém de forma diferente.

⁶⁸³ A. COUTO, a. c., p. 90. Cfr. J.-M. FERRIN, *L'Eucharistie. De l'Évangile à Vatican II*, ed. Beauchesne, Paris 1971, p. 88.

companheiro de viagem, mesmo se irreconhecido) ao mais divino (a certeza de que Ele está presente, mesmo não se vendo). Jesus torna-se invisível (v. 31) porque entrou na glória (v. 26), mas é reconhecível para quem, com Ele, percorre os caminhos que possibilitam o seu reconhecimento: as Escrituras, a hospitalidade e a “fracção do pão” (Eucaristia).

Pelo meio, ajudou-os a caminhar no processo de compreensão e aceitação dos acontecimentos, e na tarefa da descoberta da identidade do misterioso companheiro. Com tudo isto, o próprio Jesus assumiu o papel de guia da caminhada, no que ela evoca de descobertas e de mudança na forma de pensar e de ver os acontecimentos, à luz da conversa que com eles estabelece e da evocação e interpretação das Escrituras. Não sendo um dado neutro, a invisibilidade sugere que o seu âmbito é outro, o horizonte de Deus, que o ser humano não consegue enxergar pela visão, mas só pela fé.

Se as palavras de Jesus tinham sido importantes, relevantes tornam-se também os seus gestos: a menção de seguir adiante⁶⁸⁴ e a fracção do pão. São eles que reforçam as palavras de Jesus, lhes desvelam *nuances* e evocam o seu lugar e o da comunidade: presente, mas invisível (Jesus); no seu sítio, mas a ver para além das aparências e a tender para mais além (comunidade). Aquele que caminha com eles passa a um ser muito especial, que se torna invisível e a comunidade um lugar particular onde, na palavra proclamada e explicada e na fracção do pão, Jesus se faz presente.

A invisibilidade (ἄφρατος ἐγένετο) será um outro modo de evocar o sem-lugar de Jesus, enunciado já na menção de seguir para diante (v. 28) e posteriormente evocado na sua ascensão (Lc 24, 50-53 e Act 1, 4-11). O texto afirma que Jesus se subtrai à visibilidade exterior e deixa no ar a possibilidade da sua presença invisível, quando, em contexto de hospitalidade, se explica as Escrituras e se procede à fracção do pão. E também isto favorece a ideia da unidade entre Lucas e Actos, dado que a presença invisível, mas actuante, do Ressuscitado é transversal a todo o livro dos Actos dos Apóstolos.

A quase ausência de Jesus – poderia ter seguido adiante – torna-se uma presença reconfortante e geradora de novos horizontes, (re)leituras e perspectivas. Acolher o companheiro de viagem foi uma atitude que levou os “dois deles” a acolher melhor, a saborear a sua palavra e a formular o pedido: “Fica connosco.” E como não ficam sem recompensa aqueles que usam de hospitalidade, o hóspede faz com que o seu dom se torne visível, tornando-se ele

⁶⁸⁴ Não podemos deixar de registar uma interessante analogia entre este gesto de Jesus e as suas palavras ou a palavra, genericamente considerada: “a palavra ama esconder-se. [...] É um horizonte para onde se caminha, mas [...] está sempre além, fica sempre por dizer” (J. T. MENDONÇA, *A leitura infinita...*, p. 266).

próprio invisível. Abriu assim uma clareira para a fé, pois é próprio desta acreditar na presença de Jesus Ressuscitado, sob o signo da invisibilidade.

Do caminho à mesa e desta à invisibilidade se tece e traça a caracterização que o narrador empreende acerca do Ressuscitado.

2. 2. O que afirmam os “dois deles”

A caracterização de Jesus conta também com o contributo precioso dos “dois deles”. No diálogo, fazem sobre Jesus duas afirmações que, apesar de insuficientes e até desajustadas, contêm algo de verdade. E mais do que isso, na sequência da narrativa, formulam um pedido e fazem afirmações que dizem muito acerca de Jesus.

<i>“Dois deles” (discípulos de Emaús)</i>
<p>– v. 18: σὺ μόνος παροικεῖς, Ἰερουσαλὴμ καὶ οὐκ ἔγνωσ τὰ γενόμενα ἐν αὐτῇ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις (“tu és o único forasteiro [peregrino] em Jerusalém a não saber o que lá se passou nestes dias?”).</p>
<p>– vv. 19-20: τὰ περὶ Ἰησοῦ τοῦ Ναζαρηνοῦ, ὃς ἐγένετο ἀνὴρ προφήτης δυνατὸς ἐν ἔργοις καὶ λόγῳ ἐναντίον τοῦ θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ, ὅπως τε παρέδωκαν αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες ἡμῶν εἰς κρίμα θανάτου καὶ ἐσταύρωσαν αὐτό (“o que se refere a Jesus de Nazaré, que foi um profeta poderoso em obras e palavras diante de Deus e de todo o povo, como os sacerdotes e os nossos chefes o entregaram para juízo de morte e o crucificaram”).</p>
<p>– v. 29: μεῖνον μεθ’ ἡμῶν, ὅτι πρὸς ἑσπέραν ἐστὶν καὶ κέκλικεν ἡδὴ ἡ ἡμέρα (“fica connosco, porque está a ser tarde e o dia já declinou”).</p>
<p>– v. 32: οὐχὶ ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν ἐν ἡμῖν, ὡς ἐλάλει ἡμῖν ἐν τῇ ὁδῷ, ὡς διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς; (“não nos ardia o coração quando ele nos falava pelo caminho, quando nos explicava as Escrituras?”).</p>

A caracterização não é ampla e há aspectos que são abandonados ou corrigidos à medida que a narrativa caminha (caracterização gradual e progressiva). O texto de Emaús conduz-nos de uma pessoa qualquer, um anónimo forasteiro, diferente dos outros por parecer ignorar o que todos sabem, a um personagem específico e concreto, Jesus de Nazaré, que não é um homem qualquer, mas antes “um profeta poderoso em obras e palavras diante de Deus e do povo” (v. 19); “o que estava para libertar Israel” (v. 21); uma pessoa versada nas Escrituras (v. 27). Mais do que isso, aquele que, ao falar pelo caminho explicando as Escrituras, é capaz de transmitir a força, a confiança e a esperança que fazem arder o coração e voltar a Jerusalém e à comunidade (v. 32).

2. 2. 1. “Único forasteiro...” (v. 18)

A pergunta de Jesus (v. 17: “Que palavras são essas que trocáis entre vós...?”) suscita uma resposta por parte de Cléofas, também em forma de pergunta⁶⁸⁵: “tu és o único forasteiro (μόνος παροικεῖς)⁶⁸⁶ a ignorar o que em Jerusalém se passou nestes dias?” (v. 18).

Balanceda entre a admiração dos “dois deles” e a ironia que só os leitores percebem⁶⁸⁷, a pergunta pode traduzir-se e entender-se em dois registos:

– “tu és o único forasteiro em Jerusalém a ignorar o que lá se passou nestes dias?”;

⁶⁸⁵ Alguns tradutores e exegetas preferem a forma declarativa e, por isso, transformam a pergunta em afirmação. É uma opção discutível, porque não encontra fundamento na tradição manuscrita.

⁶⁸⁶ Sobre o(s) sentido(s) do verbo grego παροικέω e dos substantivos πάροικος e παροικία, no contexto mais vasto do mundo grego, bíblico e eclesial, cfr. K. L. SCHMIDT – M. A. SCHMIDT, “πάροικος, παροικία, παροικέω”, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, IX, cols. 793-830. O termo é usado em Jr 14, 8 com idêntico significado. No Novo Testamento, o verbo παροικέω é usado em sentido técnico para designar aquele que reside num país como estrangeiro. Lc 24, 18 parece fazer excepção: “qui παροικεῖν potrebbe significare semplicemente *abitare*, ma forse c'è anche un accento alla diaspora giudaica o al fatto che lo sconosciuto non sia evidentemente di Gerusalemme” (K. L. SCHMIDT – M. A. SCHMIDT, *o. c.*, col. 827). Convém precisar que Jesus não é definido como um estrangeiro (o estrangeiro é dito pela palavra grega ξένος e define-se pelo nascimento, mas antes como um forasteiro (πάροικος). A razão é simples e evidente: ele domina a língua e a cultura de quem o acolhe. Neste versículo, forasteiro significará “um residente temporal, alguien que interrumpió su viaje y se quedó en Jerusalén por un tiempo antes de ponerse de nuevo en camino, como hacían los peregrinos con ocasión de la Pascua” (E. LAVERDIERE, *o. c.*, p. 191). “A palavra grega que designa um grupo de imigrantes na Cidade, *paroikoi*, servirá desde muito cedo para designar as igrejas espalhadas à volta do Mediterrâneo (como se vê no *Martírio de S. Policarpo*, do início do séc. II), e vai dar a nossa palavra *paróquia*, enquanto *paroikos*, ‘estrangeiro emigrado’, dará o latim *parochus*, de onde vem *pároco*. A *Carta a Diogneto* chama aos cristãos *paroikoi*” (J.-R. ARMOGATHE, *o. c.*, p. 317).

⁶⁸⁷ Convém lembrar que os leitores sabem de toda a história de Jesus e mais concretamente dos acontecimentos mais recentes, em Jerusalém (19, 29 – 24, 12).

– “és tão forasteiro em Jerusalém que ignoras o que lá se passou nestes dias?”.

A primeira tradução valoriza o facto de ser forasteiro e admite implicitamente a possibilidade do desconhecimento, ao passo que a segunda não valoriza o primeiro aspecto nem admite a possibilidade do desconhecimento. É uma pergunta que diz muito mais da admiração de quem pergunta (Cléofas) que do desconhecimento de quem é interrogado (Jesus)!

A aparente ignorância de Jesus, com finalidade pedagógica, gera em Cléofas uma admiração incontida, porque não a percebeu como aparente, mas como real. Projecta, então, sobre o companheiro de caminho o apelativo que manifesta a sua condição de peregrino que subira a Jerusalém pela Páscoa, mas adensa essa condição com o adjectivo *μόνος*. Aquele que caminha a seu lado é, no seu entender, um forasteiro e mesmo o único a ignorar aquilo que toda a gente sabe ou deveria saber. E não sabia nem pressentia ele que a ignorância de Jesus era fingida, enquanto a sua era real. Ignorando o sentido mais profundo dos acontecimentos, Cléofas e o companheiro é que são os verdadeiros forasteiros, não propriamente em relação a Jerusalém, mas em relação ao que lá se passou e ao seu sentido mais profundo.

Eis como uma afirmação acerca de Jesus revela mais de quem a profere que do próprio Jesus. Não ter compreendido o alcance da pergunta daquele que os acompanhava nem a estratégia pedagógica nela contida é um sinal profundamente revelador da cegueira e perturbação interior em que se encontravam. Não deixa de ser pertinente esta anotação, se atendermos a que Lucas, usando a arte da ironia⁶⁸⁸ e do contraste, pretende sugerir aquilo que o leitor atento já teria intuído: Jesus não só não é forasteiro ou estrangeiro em Jerusalém, não só não é o único a ignorar o que lá se passou, como é mesmo o único a saber aquilo que eles supunham ser por ele ignorado e que mais ninguém sabe, nem mesmo quem julga saber!

Por um lado, Jesus sabe dos acontecimentos, do seu sentido e desfecho. A sua competência gnoseológica tem a marca da plenitude e da totalidade. Por outro, o leitor vê sufragada a sua intuição ou, no caso de nada ter intuído, fica devidamente informado acerca de Jesus e dos “dois deles”.

⁶⁸⁸ É todo o diálogo que está carregado de ironia (cfr. R. AGUIRRE, *La mesa compartida...*, p. 95). Falamos de ironia, não de mentira. A diferença é muito grande: a mentira diz o contrário da verdade, ao passo que a ironia diz ou dá a entender o contrário daquilo que se crê ser verdadeiro (cfr. U. Eco, *Sulla Letteratura*, p. 250).

2. 2. 2. “Jesus de Nazaré, profeta poderoso...” e libertador esperado (vv. 19-21)

À pergunta de Jesus (ποῖα;), eles avançam com uma resposta que, pretendendo vencer a ignorância do forasteiro, revela o desconhecimento acerca da sua verdadeira identidade e missão e talvez espelhe a catequese cristológica da Igreja primitiva, como o documenta o livro dos Actos dos Apóstolos⁶⁸⁹.

Jesus é lembrado como figura do passado (o aoristo ἐγένετο não permite dúvidas), em três registos: “Jesus de Nazaré” (v. 19), “profeta poderoso” (v. 19) e libertador esperado de Israel (v. 21).

– “Jesus de Nazaré” é uma designação pouco frequente na obra de Lucas, “a menos humana e a menos doutrinal de todas as descrições de Jesus”⁶⁹⁰. Contudo, quando se trata da afirmação mais ou menos explícita da autoridade e das obras de Deus, manifestadas por Jesus, esta é uma das mais frequentemente utilizadas⁶⁹¹.

Nazaré não é para Lucas apenas o lugar onde Jesus cresceu, como acontece noutros evangelistas (cfr. Mc 6, 1 e Mt 13, 54). É também o lugar da sua unção e onde a sua morte como profeta é prefigurada (cfr. Lc 4, 16-30).

– Jesus foi (ἐγένετο) um “profeta poderoso em obras e palavras (v. 19)⁶⁹², à semelhança de tantos outros profetas da história de Israel, cuja morte nada trouxe de novo, pensam eles, a não ser a reafirmação da sua identidade profética (o mesmo tinha acontecido a outros profetas).

– Jesus era, para eles, o libertador esperado de Israel, cuja morte causou escândalo, frustrou expectativas e desfez sonhos. O tema da libertação ou redenção de Israel (ou Jerusalém) não é novo: aparece logo no início do evangelho (1, 68; 2, 38), tendo como protagonistas João Baptista e Jesus, respectivamente.

O nível cristológico em que o leitor e Jesus se situam é superior aos dos “dois deles”. Não o anula, mas revela-o e aponta para a sua superação. Aliás, o próprio discurso dos discípulos deixa já transparecer algo nesse sentido:

⁶⁸⁹ Act 2, 14b-36; 4, 8b-12; 10, 34b-43; 13, 16b-41. “Luc a bien connu cette prédication primitive et l’a reproduite. En la comparant au récit des disciples d’Emmaüs, nous constatons que Luc a rédigé la conversation de Jésus avec les disciples à la lumière de cette catéchèse traditionnelle” (P. BENOIT, o. c., pp. 314-315). As semelhança não se restringem aos motivos, mas estendem-se às próprias palavras.

⁶⁹⁰ D. RAVENS, *Luke and the Restoration of Israel*, ed. Sheffield Academic Press, Sheffield 1995, p. 126.

⁶⁹¹ Aparece em Lc 4, 34; 18, 37; 24, 20 (alguns manuscritos atestam a forma grega Ναζωραίου [A D W f¹³ 33, etc.], de origem e significado imprecisos) e em Act 2, 22; 3, 6; 4, 10; 6, 14; 22, 8, em contextos diversos.

⁶⁹² Pela forma como se referem a Jesus, os discípulos tinham evidentemente uma opinião positiva sobre Ele. Todavia, trata-se de uma opinião minimalista, se tivermos em conta que uma leitura atenta das Escrituras lhes poderia ter proporcionado uma visão mais exacta e profunda da pessoa de Jesus. Vai ser essa a razão da censura posterior do próprio Jesus, no v. 25.

há aqui qualquer coisa mais, intuído nas entrelinhas do discurso que, nos vv. 22-24, é formulado com a marca do inusitado. De facto, a salvação escatológica já está contida nas obras e palavras do próprio Jesus e aqueles dois parece terem disso uma vaga noção.

Os discípulos não falam apenas de e sobre Jesus, falam também deles próprios, da relação que mantinham com ele, da forma como interpretavam o sucedido e do seu estado de alma. Não admira que seja assim, porque a história da recepção e transmissão dos acontecimentos integra habitualmente o seu processo narrativo, sendo o “como” (ὅπως, v. 20) e o “nós esperávamos” (v. 21: ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν) sinais evidentes desta constatação.

Eles partem de um facto inquestionável, do foro da história, onde nos situa a forma verbal ἐγένετο: Jesus foi um profeta poderoso que mereceu a aprovação do povo e de Deus, as duas instâncias que balizam a acção profética. Não foi crucificado por Deus nem pelo povo, mas pelas autoridades (religiosas [os sumo sacerdotes] e políticas [os nossos chefes])⁶⁹³. Foi sujeito à morte e crucificado⁶⁹⁴.

No pensar dos “dois deles”, a cruz não retira a Jesus o estatuto de profeta, ainda que o ofusque, mas nega-lhe o de Messias. Para eles, na morte do crucificado, morre também a esperança messiânica. Escapa “aos dois [...] a ligação de continuidade entre o profeta poderoso e o messias crucificado. O modo de olhar a cruz deve mudar radicalmente: não é o desmentido da esperança, mas o seu fundamento”⁶⁹⁵.

A forma de pensar dos “dois deles” espelha o messianismo em voga entre a generalidade do povo de Israel e, por isso mesmo, entre os próprios discípulos de Jesus⁶⁹⁶. Porém, estes dois, ao admitir que esperavam algo mais de Jesus, dão um passo em frente e introduzem um dado novo no discurso. Só Jesus vai

⁶⁹³ É sugestivo que, se até 19, 39, os adversários de Jesus são os fariseus, os doutores da lei e os escribas, daí em diante passam a ser os sumo sacerdotes, os doutores da lei e os anciãos. A partir de 22, 2, também os doutores da lei desaparecem, ficando apenas os sacerdotes, os chefes e os anciãos. Todo o relato da paixão e morte se orienta para a afirmação das autoridades religiosas judaicas como responsáveis pela condenação e morte de Jesus. Para aprofundamento da questão, cfr. J. A. WEATHERLY, *Jewish Responsibility for the Death of Jesus in Luke-Acts*, ed. Sheffield Academic Press, Sheffield 1994.

⁶⁹⁴ Salta à vista a concisão narrativa acerca da sorte de Jesus e, nas entrelinhas, parece reafirmar-se que a sua condenação foi injusta, i. é, Jesus foi condenado inocente.

⁶⁹⁵ B. MAGGIONI, o. c., p. 68.

⁶⁹⁶ Parece ser essa a razão que os impede de acreditar: esperavam um tipo de Messias a que Jesus não corresponde (cfr. E. SCHWEISER, o. c., p. 351). Alguns autores vão mais longe, ao afirmar que os primeiros cristãos provenientes do judaísmo tiveram muita dificuldade em aceitar e compreender o messianismo religioso de Jesus (cfr. B. PRETE, *L'opera di Luca...*, p. 312, nota 15).

operar a mudança de mentalidade necessária para descobrirem que já se realizou aquilo que eles esperavam.

A designação de Jesus como profeta (v. 19)⁶⁹⁷ é uma das características da obra de Lucas, aceite pela maior parte dos seus críticos⁶⁹⁸. Mas será Jesus *um* profeta ou *o* profeta? Teria Jesus consciência profética? As opiniões dividem-se e a discussão é intensa. Porém, este título cristológico nunca aparece, de forma directa, nos textos redaccionais. Mesmo assim, no terceiro anúncio da paixão, “Lucas acentua o carácter profético de Jesus: Jesus é capaz de compreender as Escrituras proféticas face à ignorância dos discípulos (cfr. Lc 18, 31-34)”⁶⁹⁹, assunto que é retomado em Lc 24, 2-27.44-46. Deste modo, e ainda que implicitamente, Lucas afirma o estatuto profético de Jesus.

Parece não haver dúvidas de que o título “profeta” remonta a Jesus e tem-no habitualmente como autor. Em quase todos esses casos, evoca o destino reservado aos enviados de Deus, como se pode concluir de uma leitura atenta do início da viagem de Jesus para Jerusalém⁷⁰⁰. O narrador nunca usa este título para Jesus, talvez por lhe parecer inadequado por insuficiência e em virtude do declínio que foi conhecendo na Igreja primitiva, para quem Lucas escreve.

Os exemplos clássicos são Lc 4, 24 e 13, 33-34, onde Jesus se autodesigna “profeta”⁷⁰¹. Se, por um lado, o carácter dos textos em causa retira ao título uma parte significativa da carga teológica que habitualmente possui, por outro, o seu uso inscreve-se no âmbito do tema da rejeição profética, com raízes fundas no Antigo Testamento (cfr. 1 Rs 17; 2 Rs 5, respectivamente), como se pode intuir pela referência a Elias e Eliseu, em 4, 25-26⁷⁰². Podemos dizer que “rejeição e morte são, de acordo com Lucas, os sinais distintivos e o destino do verdadeiro profeta”⁷⁰³. Além disso, “a aceitação de Jesus e do seu

⁶⁹⁷ O título “profeta” está suficientemente estudado por diversos exegetas. Uma apresentação destes estudos, entre 1950-1975, pode encontrar-se em F. BOVON, *Luc, le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, ed. Labor et Fides 1988², pp. 191-193.

⁶⁹⁸ O uso do verbo λαλεῖν (usado na LXX para designar o falar profético) em situações em que Jesus fala (Lc 5, 4; 8, 49; 11, 37; 22, 47) reforça a ideia do carácter profético de Jesus.

⁶⁹⁹ F. BOVON, *Luc, le théologien...*, p. 193.

⁷⁰⁰ A partir de Lc 9, 51, a palavra “profeta” começa a ser usada mais vezes (cfr. Lc 10, 24; 11, 47.48.50; 13, 28.33.34), sempre no contexto de oposição e recusa.

⁷⁰¹ Parece não haver dúvidas de que o título remonta ao próprio Jesus, teria conhecido algum sucesso nos primeiros tempos da Igreja e depois ter-se-ia eclipsado face aos títulos mais gloriosos de “Messias” e “Senhor”.

⁷⁰² As semelhanças entre Jesus, Elias e Eliseu são, na obra de Lucas, diversas, ainda que diferentes das que podemos observar em Mateus e Marcos. Cfr. D. RAVENS, *o. c.*, pp. 128-134.

⁷⁰³ D. RAVENS, *o. c.*, p. 125. Cfr. Lc 11, 47-51; 13, 33-34; Act 7, 52.

destino profético em Jerusalém é central para a compreensão lucana da morte de Jesus⁷⁰⁴, o que parece confirmar, com evidência, a sua missão profética.

O evangelho regista, contudo, dados contrastantes a este respeito: em Nazaré, Jesus não é reconhecido como profeta (4, 28-29), mas vai ser declarado “grande profeta” aquando da ressurreição do filho da viúva de Naim (cfr. 7, 16), um milagre semelhante ao de Elias, em Sarepta (cfr. 1 Rs 17, 10-24).

Lucas apresenta Jesus como um profeta, mais, apresenta-o como o profeta escatológico ou, nas palavras de Ch. Perrot, “responde à expectativa do profeta messiânico, na linha da tipologia mosaica”⁷⁰⁵, mesmo se não é reconhecido como tal pelos responsáveis de Israel.

Na sequência da designação de Jesus como “profeta poderoso em obras e palavras diante de Deus e do povo” (v. 19), os discípulos confessam ter acreditado nele como o libertador esperado: “nós esperávamos que fosse ele o que viria libertar (λυτροῦσθαι) Israel” (v. 21). Por esse motivo, tinha muito em comum com Moisés.

Entre o “nós” (ἡμεῖς) e o “ele próprio” (αὐτός), até há bem pouco tempo em conjunção, instala-se agora uma verdadeira disjunção, sem remédio. De facto, passados três dias, a esperança já morreu e, se ele era visto como o libertador ou messias esperado, já deixou de o ser, em virtude de quanto lhe aconteceu.

A afirmação, conjugada com Act 1, 6 (“Senhor, é agora que vais restaurar o Reino de Israel?”), faz-nos pensar numa expectativa de ordem política, aliás condizente com o tipo de messianismo, profético e político, tão em voga no tempo de Jesus. É este género de expectativa que ajuda a compreender o desencanto presente: a frustração é grande, porque grande havia sido a expectativa gerada e agora gorada.

A caracterização de Jesus como profeta e libertador é real, mas insuficiente e até incorrecta, se tivermos em conta o contexto em que é proferida e o seu sentido mais profundo. Trata-se de um procedimento típico de Lucas. Caberá a Jesus corrigir e orientar a sua própria caracterização, como adiante veremos.

2. 2. 3. *Hóspede* (v. 29: “Fica connosco...”)

Ao formularem a Jesus o pedido “fica connosco, Senhor...” (v. 29), os “dois deles” revelam o que sentem por ele e sugerem implicitamente que o misterioso companheiro da estrada de Emaús, que depois se torna intérprete das

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 125.

⁷⁰⁵ Ch. PERROT, *a. c.*, p. 163.

Escrituras, é – pela segunda razão, não pela primeira – alguém que desfaz preconceitos, inspira confiança e alimenta uma réstia de esperança. O pedido “fica connosco” parece traduzir a implícita afirmação de que nele se pode encontrar o alento e o sentido que os acontecimentos da vida teimam em negar. A caracterização é indirecta, mas não deixa de o ser.

O convite dos “dois deles” (v. 29b: “Fica connosco”) e a aceitação de Jesus (v. 29c: “entrou para ficar com eles”) conferem ao companheiro de viagem e ao mestre das Escrituras o estatuto de hóspede.

Mas será Jesus hóspede ou mais do que isso? Quem acolhe e quem é acolhido, em Lc 24, 13-35? À primeira vista, é Jesus quem é acolhido, mas se atendermos a que os dois estavam prisioneiros das suas leituras e subjectividade e que o hóspede Jesus assume a missão de libertador e emancipador – para isso possui as chaves –, então facilmente concluímos que Jesus só aparentemente é hóspede, na verdade é o anfitrião⁷⁰⁶; só aparentemente é acolhido, de verdade é ele quem acolhe, entrando em casa e proporcionando aos “dois deles” uma viagem libertadora ao interior de si mesmos. É sugestivo que seja alguém que vem de fora e que é (quase) coagido – aponta nesse sentido o verbo παραβιάζομαι – a ficar com eles a ajudá-los neste processo.

O texto situa-se no âmbito da hospitalidade, como é nosso intento equacionar e demonstrar no capítulo seguinte. E há nesta hospitalidade um duplo registo: os dois acolhem, mas são eles os acolhidos (hóspedes); Jesus é acolhido, mas, em última análise, é quem acolhe (anfitrião). E se acolher é reconhecer a dignidade do outro ou ajudá-lo a lutar por ela ou a reencontrá-la, é Jesus quem, em última instância, possibilita tal processo.

As circunstâncias da hospitalidade conferem-lhe contornos novos e mais profundos: o fracasso experimentado invoca a necessidade da hospitalidade (as derrotas digerem-se mais facilmente na conversa em grupo ou em comunidade) e a noite reforça essa necessidade, porque evoca o espectro da insegurança e do medo.

2. 3. *Jesus por si mesmo*

Se é verdade que em parte alguma do evangelho Jesus se identifica a si mesmo⁷⁰⁷, não deixa de ser de importância acrescida, no processo da sua

⁷⁰⁶ “El forastero, acogido como huésped (v. 29), se va a convertir en el anfitrión” (R. AGUIRRE, *La mesa compartida...*, p. 96), presidindo à mesa.

⁷⁰⁷ As frases do evangelho que melhor ilustram o que acabámos de afirmar são: “Quem dizem as multidões que eu sou?” (Lc 9, 18) e “E vós, quem dizeis que eu sou?” (9, 20).

caracterização, o que ele mesmo faz e diz. À parte as informações que, a esse respeito, nos foram fornecidas pelo narrador – acima referidas e comentadas – há três perguntas de Jesus (vv. 17.19.26) que o revelam enquanto pedagogo de reconhecida competência que, ao corrigir e orientar os discípulos de Emaús, corrige e orienta a sua própria caracterização. É escassa na quantidade, mas destaca-se pela sua superior qualidade:

<i>Jesus</i>
– v. 17: <i>τίνες οἱ λόγοι οὗτοι οὓς ἀντιβάλλετε πρὸς ἀλλήλους περιπατοῦντες;</i> / “que palavras são essas que trocáis entre vós enquanto caminhais?”; – v. 19: <i>Ποῖα;</i> / “que foi?”
– v. 26: <i>οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ</i> / “não tinha (devia) o <i>messias</i> de sofrer estas coisas para entrar na sua glória?”

2. 3. 1. *Pedagogo*

Da primeira vez que fala (v. 17), Jesus parece nada dizer a seu respeito. Ficamos até com a ideia de que pretende apenas que os discípulos falem de si mesmos e revisitem os temas da sua anterior conversa. Porém, nada afirmando a seu respeito, deixa transparecer uma arte de condução das conversas muito própria, típica da excelência do mestre que pergunta mesmo quando sabe, fingindo não saber. Se pretende que os discípulos se revelem, ele mesmo se revela possuidor de uma estratégia correctiva e assertiva que produz os seus efeitos.

Jesus não lhes pergunta de onde vêm nem para onde se dirigem, questões periféricas que em nada contribuiriam para a caracterização dos discípulos nem para os objectivos do relato. Quer antes saber de que estão a falar, dado que os motivos essenciais das suas imediatas preocupações constituem, de momento, a sua melhor caracterização. Com as questões pedagógicas que lhes coloca, pretende que os discípulos tomem consciência dos motivos das suas tristezas e dissensões (v. 17) e que digam porque se encontram neste estado de espírito (vv. 19-24)⁷⁰⁸. E mais, é também seu intento corrigir e orientar a sua própria caracterização, como acontece ao longo de todo o Evangelho⁷⁰⁹.

⁷⁰⁸ Cfr. A. COUTo, *a. c.*, pp. 86-87.

⁷⁰⁹ Trata-se, de facto, de uma tónica que percorre transversalmente o evangelho de Lucas (cfr. J. T. MENDONÇA, *A construção de Jesus...*, pp. 227-230).

É por isso que, tomando a iniciativa do diálogo, vai directo ao essencial e coloca ele próprio as questões. Talvez o leitor fique admirado por Jesus perguntar aquilo que sabe melhor do que ninguém, mas não deixará de se aperceber da fina ironia deste “pedagogo de longo curso e profundo conhecedor dos corações, como a Bíblia diz que só Deus sabe ser (1 Sm 16, 7; Lc 16, 15; Act 1, 24), com perguntas certas, fá-los dizer e dizer-se. Suavemente os corrige. Magistralmente lhes abre o mundo novo de todas as Escrituras. É ele que surge de fora, é ele que faz as perguntas decisivas, é ele quem corrige as respostas, é ele que toma sempre a iniciativa e conduz a acção”⁷¹⁰.

Além de ter alcançado espacialmente os discípulos, Jesus também os alcança no seu patamar, isto é, no nível do seu saber, um procedimento que é típico do pedagogo (descer para ajudar a subir). E a intenção é inteirar-se do seu estado, mas também ajudá-los a dar o salto para o patamar superior da compreensão dos acontecimentos e do reconhecimento do Ressuscitado. É a releitura ajustada do sucedido que os há-de conduzir a um patamar gnoseológico mais elevado.

Autor das perguntas, Jesus torna-se o protagonista do percurso e da reflexão, como atrás se afirmou. E não apenas assume o protagonismo, como relega os discípulos para o papel de seus interlocutores. De forma pedagógica, leva-os a dizer o que lhes vai na alma, a fim de os guiar por um outro caminho interpretativo, de que o caminho de regresso a Jerusalém pode ser ícone.

É sintomático que, nesta altura, tenham parado para falar e depois escutar. Conversar e discutir entre eles esteve associado à caminhada, contar e escutar foi um acto estacionário e o texto nem sequer assinala o recomeço da marcha, deixando afirmado, de forma implícita, que não é propriamente a viagem até Emaús que conta. Conta muito mais a viagem psicológica, gnoseológica e espiritual que os vai levar do patamar da derrota ao da vitória.

A pergunta de Jesus (ποῖα;) não busca respostas para o que aconteceu nem para o modo como, em Jerusalém, se falava do que tinha acontecido. O que Jesus pretende – e com ele o leitor – é que os discípulos verbalizem a sua própria interpretação dos factos: “ouvir como contam os factos é importante: vem-se a saber não só o acontecido, mas também como o viram e interpretaram”⁷¹¹. E é o que acontece: a pergunta breve de Jesus gera dois micro-relatos que, além de darem conta dos acontecimentos, ilustram o conhecimento que os discípulos tinham de Jesus e, nas entrelinhas, o modo como imaginavam o Messias.

⁷¹⁰ A. COUTO, *o. c.*, p. 87.

⁷¹¹ B. MAGGIONI, *o. c.*, p. 67.

O verbo da resposta aparece no plural (v. 19: οἱ δὲ εἶπαν αὐτῶ / “eles disseram-lhe”) para sublinhar que ambos contam e, por isso, o que a seguir é dito exprime a interpretação e o sentimento dos “dois deles” e talvez o pensar e sentir da comunidade – a de Jerusalém – de que se tinham separado e de cujos pensamentos e sentimentos se tornam, neste momento, porta-vozes⁷¹². E não será esta comunhão de sentimentos que lhes vai conferir legitimidade e credibilidade quando, dentro de momentos, se encontrarem novamente na comunidade para narrar “o que lhes tinha acontecido pelo caminho e como Jesus se lhes dera a conhecer, ao partir o pão” (Lc 24, 35)?

2. 3. 2. “Messias” (v. 26)

O relato (ou os micro-relatos) dos discípulos suscita(m) uma questão premente, onde Jesus não só vai directo ao problema, como faz uma leitura divina dos factos: “não tinha (devia/ἔδει) o Messias de sofrer (παθεῖν) estas coisas para entrar na sua glória (εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτου)?” (v. 26)⁷¹³.

Ao formular assim a pergunta, Jesus afirma-se claramente como Messias e admite que o seu sofrimento entra nos planos de Deus⁷¹⁴. E convém não esquecer que Messias é um dos títulos cristológicos fundamentais do Evangelho de Lucas⁷¹⁵. Percorrendo-o, parece não haver problema para os discípulos em aceitar Jesus como tal (cfr. 9, 20). A dificuldade estará em aceitar este tipo de Messias (cfr. 9, 21-22), porque, segundo a concepção de então, o Messias não podia terminar deste modo⁷¹⁶. Não tinham, de facto, percebido as palavras

⁷¹² Se o pronome pessoal ἡμεῖς (v. 21) puder ser entendido como um plural colectivo que abarque a comunidade (ver o que a seguir se afirma a esse respeito), então sai legitimada e reforçada esta interpretação.

⁷¹³ Cfr. Act 17, 3. Marcos apresenta a questão de forma parecida, ainda que no contexto do primeiro anúncio da paixão e da transfiguração: “não dizem as Escrituras que o Filho do Homem tem de padecer muito e ser desprezado?” (Mc 9, 12).

⁷¹⁴ “Il disegno divino sembra [...] essere la molla che fa scattare il racconto lucano” (J.-N. ALETTI, “L’approccio narrativo applicato alla Bibbia”, p. 271).

⁷¹⁵ Não é este o lugar para entrarmos na questão delicada de saber se o termo *Messias* é usado sempre por Lucas enquanto título cristológico, como o defende H. Conzelmann (*Luke*, p. 176). Por vezes, parece não ser mais que um adjetivo. Sobre o assunto, cfr. D. RAVENS, *o. c.*, pp. 111-123. Este autor defende que o título “is added only in the post-resurrection instances” (p. 116). E mais: “It is only after the resurrection that Jesus refers to himself as the χριστός (Lk. 24.26-27, 46)” (p. 118). A razão é também por ele referida: “The reason for this portrayal is not primarily political caution or historical accuracy but a compelling pastoral purpose” (p. 120). A ideia é controversa, como se pode deduzir da leitura de B. BYRNE, “Jesus as Messiah in the Gospel of Luke: Discerning a Pattern of Correction”, in *Catholic Biblical Quarterly*, 65 (2003), pp. 80-95.

⁷¹⁶ “It was hard to reconcile the idea of Jesus as Messiah with the ignominious end of his public career” (B. BYRNE, *o. c.*, p. 81).

de Jesus (cfr. 18, 34) nem teriam presente a ligação entre o Messias e o servo sofredor de Is 52, 13 – 53, 12 já feita pelo *Targum do Pseudo-Jônatas*, na parte relativa aos profetas⁷¹⁷. Será por esta razão que, nunca utilizando este título, Jesus só o faz no final do evangelho, depois da experiência do sofrimento? Será de admitir essa possibilidade!

Duas observações de importância desigual se impõem a propósito: o modo da pergunta (uma pergunta retórica⁷¹⁸) e o seu conteúdo (a necessidade do sofrimento para entrar na glória). O modo não é problemático, pois a pergunta retórica, abundante na prosa bíblica, resulta numa afirmação reforçada. A sua finalidade é enquadrar os acontecimentos recentes no contexto mais vasto do anúncio profético e “persuadir a audiência de que a resposta é evidente ou de todos sabida, pelo que não há lugar para a dúvida ou discussão”⁷¹⁹.

O conteúdo é que é controverso, dado que o sofrimento e a glória são aspectos que, à primeira vista e humanamente falando, não articulam bem. Mas Jesus articula-os e parece estabelecer uma relação de causalidade entre um e outro. Radica aqui a novidade e o carácter inaudito da sua mensagem. O leitor é levado a concluir destas afirmações que um Messias sofredor fazia parte dos planos de Deus, tal como a afirmação de que o Filho do homem deveria sofrer fazia parte dos discursos e planos de Jesus (9, 22.44; 18, 31-33).

O uso do verbo *παθεῖν*⁷²⁰ situa a paixão na perspectiva do sofrimento, assim como a expressão “entrar na sua glória” aponta para a ressurreição. A distância, simultaneamente temporal e qualitativa, entre a constatação da primeira e a descoberta da segunda é significativa, mas encurta-se à medida que Jesus fala e age, até porque se percebe que não são aspectos contraditórios, mas duas faces correlativas e complementares da mesma realidade.

Se a preocupação é afirmar a vitória sobre a morte, duas constatações se impõem: não se trata apenas de um regresso à vida, por muito significativo que ele pudesse ser; a glória não é algo de estranho a Cristo, mas é a sua glória (*τὴν δόξαν αὐτοῦ*). O Ressuscitado volta a viver numa outra condição e regressa ao estado que sempre lhe pertenceu e a Ressurreição não se apresenta

⁷¹⁷ “The experience the two disciples later describe as of their ‘hearts burning’ within them (24:32) expresses the overcoming of the gap between what they had been expecting on the basis of their conventional messianic hope and the reality that had actually occurred” (B. BYRNE, *o. c.*, p. 94).

⁷¹⁸ A interrogação faz parte da estratégia pedagógica de Jesus, disseminada ao longo de todo o Terceiro Evangelho (Lc 5, 22-23.34; 6, 3-4.9.33-34.39.41-42; 7, 24-26; 8, 25; etc.).

⁷¹⁹ Sh. BAR-EFRAT, *o. c.*, p. 267. Admitindo que o acto de narrar é um modo de exprimir o acontecimento, o assentimento dos discípulos é dado apenas, de forma explícita, no v. 35.

⁷²⁰ O verbo é usado também em Lc 22, 15 (“tenho ardentemente desejado comer esta Páscoa convosco antes de padecer [*παθεῖν*]”) e ainda em Lc 9, 22 e 17, 25.

como uma mais-valia que lhe vem de fora – um género de prémio dado pelo Pai em virtude dos serviços prestados –, mas como uma força intrínseca que advém da própria natureza de filho de Deus.

Todas estas questões são importantes, mas “o fulcro da afirmação de Jesus é o ‘devia’, que acompanha sempre os discursos evangélicos sobre a Cruz e exprime uma *divina necessidade*”⁷²¹. Trata-se de uma resposta que sublinha um aspecto já referido antes pelos “dois homens em trajes resplandecentes” (Lc 24, 6-7) e posteriormente focado pelo próprio Jesus (Lc 24, 46): não apenas Jesus devia ressuscitar, era necessário também ressuscitar a memória. E não apenas a memória do que Jesus havia dito e feito, mas também a memória de quanto as Escrituras haviam dito a respeito do Messias.

Pela primeira vez, e de forma velada, o desconhecido do caminho de Emaús, até agora designado Jesus de Nazaré (pelos discípulos) ou simplesmente Jesus (pelo narrador), dá um passo em frente na clarificação dos acontecimentos, ao identificar Jesus com o Messias. O leitor, não ainda os “dois deles”, percebe esta identificação, em abstracto, e a identificação entre Jesus, o Messias e aquele que conversa com os discípulos na estrada de Emaús, em concreto. E o passo em frente na clarificação dos acontecimentos é simultaneamente um passo adiante no processo da hospitalidade que enforma este relato.

As formas do verbo impessoal ἔδει (tempo do imperfeito: devia, tinha de) e δεῖ⁷²² (tempo do presente: deve, tem de) parece apontarem, em simultâneo, para duas realidades diferenciadas: a necessidade remete para os planos de Deus, exarados nas Escrituras e anunciados pelo próprio Jesus⁷²³; a fidelidade orienta para a obediência de Jesus aos desígnios de Deus. No imperfeito ou no presente, é “a palavra mestra de Jesus, a divisa que vai orientar toda a sua vida. [...] Ele repeti-la-á em todas as ocasiões onde falará da missão que lhe é

⁷²¹ B. MAGGIONI, *o. c.*, p. 70. Cfr. J. NAVONE, *o. c.*, pp. 100-102. Do ponto de vista narrativo, esta expressão parece introduzir um agente narrativo diferente, inominado. Contudo, trata-se de uma perífrase para “a vontade de Deus é” ou “o desígnio de Deus é”. Neste momento, o discurso de Jesus está focalizado na perspectiva de Deus.

⁷²² Estas formas verbais aparecem quarenta e quatro vezes nos escritos de Lucas (cfr., entre outros, Lc 2, 49; 9, 22; 13, 33; 17, 25; 22, 37), relacionadas habitualmente com a Paixão e/ou com o cumprimento das Escrituras. Só em Lc 24 aparece quatro vezes (vv. 7.22.44.46). A frequência só pode ser sinal de relevância teológica.

⁷²³ O que estava a acontecer tinha já sido anunciado por Jesus, conforme consta dos anúncios da paixão, morte e ressurreição (Lc 9, 22.44; 18, 31-33), exemplos concretos de profecia proferida por Jesus que se cumpre nele próprio. F. Bovon chama-lhe “*flou prophétique*” (cfr. “Effet de reel”, pp. 355-359).

confiada⁷²⁴, a missão que o conduz à Paixão⁷²⁵. A expressão está frequentemente ligada ao cumprimento da Escritura⁷²⁶⁷²⁷.

Usada neste contexto, a forma verbal ἔδει (imperfeito) indica que a paixão não constitui uma ruptura ou um desmentido dos planos de Deus, antes faz parte deles e se apresenta em conformidade com eles. Se a isto associarmos Lc 22, 42 (“Pai, se quiseres, afasta de mim este cálice; contudo não se faça a minha vontade, mas a tua”), podemos concluir que Ele viveu a paixão em constante e plena obediência aos desígnios de Deus.

Ironia ou paradoxo da lógica divina, a cruz, que se afigurava como o sinal da perda da esperança, é a instância do cumprimento dos desígnios de Deus e revela a outra face do mistério: é ela quem sugere o tipo de messianidade de Jesus. Se os milagres já haviam afirmado Jesus como salvador, é a cruz que indica o tipo de salvação por ele trazida e realizada. A ressurreição não anula nem esquece a cruz, mas redimensiona-a.

Não só este plano é conforme às Escrituras como é também no acontecimento histórico-salvífico da morte e ressurreição de Jesus que encontram significado a sua actividade e as próprias Escrituras⁷²⁸. Convém ainda acrescentar que “o relato no seu conjunto nos faz compreender que também as Escrituras não bastam. Só ele sabe explicá-las de modo a vencer a superficialidade da inteligência do homem e a preguiça do seu coração”⁷²⁹. Na sua explicação, o Ressuscitado destaca-lhes a novidade e a ruptura.

Jesus deixa perceber nas entrelinhas o que, no v. 27, o narrador vai afirmar (“explicou-lhes [...] tudo o que *lhe* dizia respeito”). Falando de si próprio, aporta uma mais-valia e uma credibilidade incomparáveis ao processo da sua revelação e do desenvolvimento da trama narrativa.

Convém ter em conta que apenas na obra de Lucas se fala do messias sofredor e da predição das Escrituras a este respeito⁷³⁰ e que, somente após a Páscoa, Lucas atribui a Jesus o título de Messias, fazendo transitar para este a carga sofredora que, antes da Páscoa e segundo os profetas, caracterizava o título de

⁷²⁴ Cfr. 4, 43: “Tenho de (δὲῖ) anunciar a Boa-Nova do Reino de Deus também às outras cidades, pois para isso é que fui enviado.”

⁷²⁵ Cfr. 9, 22: “o Filho do Homem tem de (δὲῖ) sofrer muito, ser rejeitado [...], ser morto [...].”

⁷²⁶ Cfr. 22, 37 (“deve [δὲῖ] cumprir-se em mim esta escritura”) e 24, 44 (“é necessário [δὲῖ] que se cumpra tudo quanto a meu respeito está escrito em Moisés, nos Profetas e nos Salmos”).

⁷²⁷ Cfr. L. BARLET – Ch. GUILLERMAIN, *o. c.*, pp. 34-35.

⁷²⁸ Cfr. M. I. ALVES, *o. c.*, p. 208.

⁷²⁹ B. MAGGIONI, *o. c.*, p. 71.

⁷³⁰ Cfr. Lc 24, 25-26; Act 3, 18; 17, 2-3; 26, 22-23.

“Filho do homem”⁷³¹. Para Lucas, “Jesus é o *χριστός* mas como o profeta que seguiu o papel descrito por Isaías e o profeta prometido por Moisés”⁷³² (cfr. Dt 18, 15, citado por Act 3, 22; 7, 37).

Sendo esta a segunda vez que intervém (v. 26), Jesus afirma-se, de forma discreta e velada, como o Messias e sublinha a coerência dos acontecimentos da sua paixão e morte com as Escrituras. É assim que desfaz a ideia de que o curso dos acontecimentos se apresente na direcção inversa do que para o Messias era esperado e chama a atenção para a coerência entre os acontecimentos e os anúncios proféticos, convidando a relê-los em conexão e no contexto mais vasto das Escrituras.

Jesus é o único que pode explicitar tudo o que antes tinha sido dito para o designar e o que ele próprio afirma a seu respeito. E fá-lo de forma soberana quando, partindo das Escrituras, lhes explica o que nelas lhe dizia respeito (v. 27). Mas é sobretudo pelo que adiante faz – a iniciativa pertence-lhe – assim como pela forma como orienta e regula o que se diz a seu respeito (caracterização pela positiva) que Jesus assume a dinâmica da sua própria caracterização⁷³³.

A contradição aparente entre Jesus de Nazaré “profeta poderoso em obras e palavras diante de Deus e de todo o povo” (v. 19) e a sua condição de “condenado à morte e crucificado” (v. 20) gera escândalo⁷³⁴ e perplexidade, mas apenas se pode resolver com a ajuda das Escrituras, lugar por excelência da interpretação dos acontecimentos salvíficos.

Esta iluminação dos acontecimentos mediante as Escrituras não é ainda a fé. Ela exige um encontro com o Ressuscitado. E podemos ir mais longe: “a confissão da Ressurreição não é somente a reinterpretação do acontecimento da Cruz. [...] É necessária a afirmação de uma presença”⁷³⁵ que, posteriormente, os discípulos procuram garantir (v. 29).

⁷³¹ Cfr. Lc 9, 22.44; 18, 31-33.

⁷³² D. RAVENS, *o. c.*, p. 136.

⁷³³ O que não diz e não faz (caracterização pela negativa) merece também atenção, pois, na narrativa, o silêncio é de ouro e tão ou mais eloquente que a informação facultada.

⁷³⁴ O tema do escândalo da cruz é essencialmente paulino, mas não é de todo estranho à obra de Lucas (cfr. Lc 9, 22; 18, 31; 24, 26; Act 26, 23).

⁷³⁵ Ch. PERROT, *a. c.*, pp. 163-164.

A forma de estar daqueles dois não se traduz, de modo algum, em falta de fé, mas na incapacidade de aceitar a novidade da acção do Ressuscitado. Aliás, se Jesus insinua que eles não compreenderam é porque podiam ter compreendido, se não tudo, pelo menos alguma coisa. E isto por três motivos fundamentais:

- podiam ter dado mais importância às palavras dos que foram ao sepulcro e o viram vazio (se não às palavras das mulheres, pelo menos às dos discípulos);
- podiam ter intuído que a missão de Jesus não se destinava somente ao povo de Israel (as palavras e atitudes de Jesus tinham dado alguns indicadores nesse sentido, como se depreende de Lc 7, 1-10);
- podiam ter alcançado, meditando as Escrituras, a coerência que caracterizou todos os momentos da vida de Jesus.

A admitir que, dadas as circunstâncias, não fossem fáceis tais conclusões, pedia-se aos discípulos que, no mínimo, suspeitassem da forma como tudo aconteceu. Gera alguma admiração não terem admitido a hipótese de o desenvolvimento dos acontecimentos se inscrever nos planos de Deus. E tal só se compreende se tivermos em conta que a fé dos discípulos estaria de tal modo agarrada a hábitos e esquemas que não se abria a novas possibilidades. É o que Jesus Ressuscitado constata e procura corrigir.

Lc 24, 13-35 é um texto denso e profundo, em que o autor apresenta, de forma plástica e vigorosa, a verdade fundamental da fé cristã, lançando uma profunda luz sobre o mistério cristológico: “o Salvador tinha de passar pela derrota da morte para obter a plenitude da vida”⁷³⁶. A mesma verdade, dita pelas palavras do texto, em formulação interrogativa, soa assim: “Não tinha o Messias de sofrer estas coisas para entrar na sua glória?” (v. 26).

2. 4. *Jesus visto por “os Onze e os que estavam com eles”*: “Senhor” (v. 34)

Por último, também “os Onze e os que estavam com eles” se colocam ao serviço da caracterização de Jesus e, em virtude da sua condição, fazem-no com acrescida credibilidade. No seu pronunciamento, formulam explicitamente o que já era pressentido pelos “dois deles” e conhecido do leitor. Condensam

⁷³⁶ R. LAVATORI – L. SOLE, o. c., p. 251.

tudo nesta palavra tão simples quanto profunda: κύριος, Senhor (v. 34)⁷³⁷, já usada pelas mulheres, na manhã do primeiro dia da semana (Lc 24, 3).

Os Onze e os que estavam com eles

– v. 34: ὄντως ἠγγέρθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι / “na verdade, o Senhor ressuscitou e apareceu a Simão”.

Se a revelação havia atingido um patamar elevado na pergunta de Jesus (v. 26), é com este título que ela parece atingir o máximo da sua formulação cristológica, porque o termo “Senhor” possui “uma ressonância essencialmente messiânica”⁷³⁸ e projecta para o livro dos Actos dos Apóstolos.

Transferido de Deus para Jesus após a Páscoa, talvez por influência da versão grega dos LXX e da cultura helénica – o que permite explicar o termo pelo recurso ao Antigo Testamento –, este título afirma Jesus como a manifestação presente e definitiva de Deus. A ressonância messiânica que possui talvez explique o seu uso pós-pascal ou em textos pré-pascuais que preanunciam o acontecimento pascal. De facto, só na Páscoa se afirmou a messianidade de Jesus e se esclareceu o alcance do seu senhorio.

Até certo ponto, este título é uma síntese de tudo quanto, até ao momento, se disse sobre Jesus, acrescentando-lhe, contudo, um dado novo: o do culto. “‘Senhor’ é Jesus glorificado, mas enquanto exerce a sua soberania presente na comunidade cristã. É este o uso mais característico e frequente de ὁ κύριος no evangelho de Lucas: por antecipação, ele designa aí Jesus como o *Senhor da*

⁷³⁷ Lucas manifesta um particular interesse em Jesus como κύριος. Sinal disso é as 103 vezes que usa a palavra no evangelho e as 107 que a usa nos Actos dos Apóstolos (Mateus usa-a 80 vezes e Marcos, 18). Ao chegar a Lc 24, 34, o leitor já possui disso clara consciência, porque o evangelista usou o termo nas narrativas da infância (1, 43; 2, 11[cf. Act 2, 36]), nos textos narrativos da vida pública de Jesus (cfr. Lc 7, 13.19; 10, 1.39.40.41; 11, 39; 12, 42; 13, 15; 17, 5-6; 18, 6; 19, 8.31.34; 22, 61) e em Lc 24, 3. Entre as muitas razões possíveis, esta parece-nos a mais plausível: “Luc a utilisé ὁ κύριος dans l’évangile, là où l’événement qu’il racontait avait à ses yeux valeur d’antecipation ou de préfiguration pour le temps de la résurrection, la vie de l’Église ou l’eschatologie. Ce n’est là du reste qu’une application particulière du rapport général qui unit le troisième évangile au livre des Actes: Luc semble avoir vu dans l’évangile une préfiguration de l’histoire de l’Église” (I. DE LA POTTERIE, “Le titre κύριος appliqué a Jésus dans l’évangile de Luc”, in A. DESCAMPS – A. DE HALLEUX [ed.], *Mélanges Béda Rigaux*, Gembloux 1970, p. 119). “Senhor” é um título pós-pascal de clara ressonância litúrgica e escatológica que, ao contrário dos outros evangelistas, Lucas não se coíbiu de atribuir, com relativa frequência, ao próprio Jesus pré-pascal. Sobre o assunto, cfr. I. DE LA POTTERIE, *op. cit.*, pp. 117-146.

⁷³⁸ *Ibid.*, p. 145.

*Igreja.*⁷³⁹ Também nisto se nota que o autor do Terceiro Evangelho escreveu na perspectiva dos Actos dos Apóstolos.

Se “para Lucas, o emprego do título ὁ κύριος em 24, 3.34 serve para fazer compreender que Cristo ressuscitou e que ele permanece doravante presente entre os seus”⁷⁴⁰, não admira que tenham sido “os Onze e os que estavam com eles” a fazer esta confissão, fruto de uma reflexão amadurecida sobre a condição pascal de Jesus que só eles possuíam e, por isso, só eles estavam em condições de formular.

3. Retrato poliédrico e multifacetado de um personagem em construção

O personagem Jesus que resulta da narrativa de Lc 24, 13-35 é retratado de modo poliédrico e multifacetado. Protagonista do relato⁷⁴¹, é ele quem habitualmente toma a iniciativa, conduz a caminhada, tudo o que diz ou faz tem a marca do inesperado (a forma verbal ἐγένετο [vv. 15.30.31], sublinha o carácter real e, ao mesmo tempo, imprevisto das atitudes de Jesus) e assume, em última instância, a sua caracterização, corrigindo o que ouve ou afirmando, por palavras e atitudes, aquilo que é.

São muitos os traços que a narrativa dele nos fornece: caminhante, companheiro e guia da caminhada; mestre e hermeneuta (o seu lugar é sempre mais à frente); “único forasteiro”; “Jesus de Nazaré”, “profeta poderoso...” e libertador esperado; Messias sofredor (dele falam as Escrituras); comensal, invisível, Senhor. Deste texto se pode afirmar o que J. T. Mendonça diz de todo o evangelho: “a narrativa vai acumulando uma série de modelos e traços que podem servir ao seu entendimento [...]. Contudo, estes títulos não parecem, em si mesmos, suficientes para descrever o personagem. A natureza deles é funcional e provisória, pois eles são [...] elaborados e modificados no decurso do raconto. É Jesus que determina o que o messianismo significa e isso obriga a que as categorias estejam ao serviço da narrativa e não ao contrário”⁷⁴².

⁷³⁹ *Ibid.*, p. 146. Itálico do autor.

⁷⁴⁰ *Ibid.*, p. 124.

⁷⁴¹ Como atrás dissemos, apesar de este excerto ser conhecido frequentemente por “texto dos discípulos de Emaús”, não podemos deixar de referir que o principal protagonista do relato é Jesus. Pelo que vimos até agora, Ele assume a primazia, pois é Ele quem, com o que diz e faz, provoca o dizer e o falar dos “dois deles” e dos Onze. Assim, encaminha ou conduz a narrativa e a própria leitura.

⁷⁴² J. T. MENDONÇA, *A construção de Jesus...*, pp. 229-230.

De todos os títulos, os mais relevantes são Messias e Senhor, que, no Novo Testamento, se aplicam a Jesus Ressuscitado. Se a informação do nome provém do narrador e os dois o designam “Jesus de Nazaré”, “profeta poderoso” e libertador esperado, os títulos Messias e Senhor provêm de duas instâncias que possuem uma credibilidade narrativa superior e acima de toda a suspeita: Jesus e os Onze.

Apesar de bastante bem construído pelo narrador, Jesus não é um personagem acabado, encontra-se ainda em construção: o leitor constrói e reconstrói o protagonista da narrativa sempre que se debruça sobre o texto e prescrua o modo como os seus filamentos se entrecruzam, descobrindo progressivamente novos aspectos do rosto de Jesus. O texto permanece aberto e é susceptível de novas e renovadas leituras. O personagem Jesus, poliédrico e multifacetado, apresenta-se inacabado. É, no dizer de J. T. Mendonça, “um mistério fascinante, ainda em aberto”⁷⁴³. Aliás, “o terceiro Evangelho não apresenta uma cristologia acabada. A aposta de Lucas não foi chegar a uma definição de Jesus, mas devolver ao leitor uma identidade narrada, para que o leitor sentisse o desafio de também ele se colocar à escuta e no seguimento de Jesus”⁷⁴⁴.

Apesar da sua invisibilidade, o leitor não deixa de descobrir surpreendentemente aspectos novos da sua identidade narrativa, numa variedade e pluralidade de formas e registos, à medida que lê e relê o texto de Lc 24, 13-35. É por isso que o texto, no que diz e no que sugere, assume o estatuto de paradigma da cristologia narrativa.

⁷⁴³ ID., *A leitura infinita...*, p. 269.

⁷⁴⁴ J. T. MENDONÇA, *A construção de Jesus...*, p. 230.

CAPÍTULO 4

Lc 24, 13-35 na Perspectiva da Hospitalidade

A história da exegese de Lc 24, 13-35 regista uma interessante polifonia de leituras e interpretações⁷⁴⁵, no seguimento dos diferentes ângulos e perspectivas com que o texto foi olhado, ao longo dos tempos⁷⁴⁶. Apesar de não possuírem todas o mesmo valor, consistência ou pertinência, nada permite retirar-lhes a legitimidade e a riqueza que lhes assiste. Parece-nos, contudo, ser tempo de ousar novas leituras ou de visitar os fundamentos e a consistência de outras já anteriormente propostas. O objectivo é ir ao encontro da profundidade de sentido do texto de Emaús e, se possível, encontrar alguma novidade que projecte novas luzes sobre o ser cristão e as realidades eclesiais, possibilitando a sua releitura e fundamentação prática com as categorias da tradição bíblica.

Apresentada em roupagem narrativa, a hospitalidade emerge como uma das dimensões da densidade do seu sentido e, por isso, uma das tónicas mais relevantes do texto de Emaús⁷⁴⁷. Poderá ser também uma das perspectivas possíveis da sua leitura e aprofundamento. Não sendo nova a ideia – já alguns Padres da Igreja a sugeriram (p. ex., Agostinho de Hipona e Gregório Magno⁷⁴⁸) –, o que agora está em jogo é a sua fundamentação crítica e a verificação da respectiva consistência. A isso nos propomos, ao longo do percurso que agora empreendemos.

Começamos com algumas considerações sobre a hospitalidade como categoria antropológica: aproximações ao conceito (a sua identidade) e articulação entre hospitalidade, relação e linguagem (aspectos da sua expressão). Após este percurso, apresentamos as coordenadas da hospitalidade bíblica, tema transversal a toda a Escritura. Por razões compreensíveis, estabelecemos uma separação

⁷⁴⁵ Facilmente se constata que a perspectiva eucarística é a mais frequente e a mais trabalhada. Porém, a densidade de sentido e pluralidade de registos deste texto permite-nos falar de polifonia de leituras e interpretações.

⁷⁴⁶ Cfr. Introdução 1., pp. 28-39.

⁷⁴⁷ “Lk 24, 28-29 seems to recommend the Christian virtue of hospitality which was so important in the early Church” (R. F. O’TOOLE, “Activity of the Risen Jesus in Luke-Acts”, p. 483). Na mesma linha se situa E. LAVERDIERE, *o. c.*, p. 184: “Como en la fracción del pan en Betsaida (9, 10-17) y las comidas en casa de Marta (10, 38-42) y de Zaqueo (19, 1-10), la fracción del pan en Emaús es una comida informal de hospitalidad, que hemos distinguido de la comida formal conocida como simposio.”

⁷⁴⁸ Cfr. Introdução, 3. 1., p. 31.

entre Antigo e Novo Testamento⁷⁴⁹ e damos relevo aos textos narrativos, como sugerem o género e os objectivos deste estudo.

No contexto do Novo Testamento, assume particular relevo a obra de Lucas – Evangelho e Actos –, cujas semelhanças estruturais e temáticas⁷⁵⁰ conferem aos textos em questão uma força particular e um significado acrescido. É com base neles que ousamos falar de uma teologia lucana da hospitalidade (acolhimento).

O estudo comparativo dos relatos de hospitalidade do Terceiro Evangelho em que Jesus é o protagonista⁷⁵¹ permite-nos constatar a existência de um esquema narrativo semelhante, à base de categorias semânticas comuns, apresentadas numa sequência lógica e mais ou menos definida. Algo de parecido emerge também do livro dos Actos dos Apóstolos.

Feita esta constatação, pretendemos verificar no texto de Emaús a emergência das categorias semânticas da hospitalidade com que habitualmente se costura este género narrativo. Os intentos subjacentes a este itinerário e, por isso, os seus objectivos fundamentais são: mostrar como se leva o forasteiro (παροικεῖς) a casa (οἶκος), lugar da revelação (do encontro a uma intimidade maior); fundamentar a tese de que Lc 24, 13-35 pode ser lido e interpretado como um relato de hospitalidade, na dupla vertente de síntese dos relatos do mesmo género, no Terceiro Evangelho (a hospitalidade como espelho), e de preparação de relatos semelhantes, nos Actos dos Apóstolos (a hospitalidade como proposta). A ser assim, assumir-se-á também como um texto paradigmático para os crentes, de todos os tempos e dos mais variados ambientes e situações eclesiais⁷⁵² e será uma das páginas que melhor fundamenta a teologia da hospitalidade, da relação ou da ternura⁷⁵³, tão caras a Lucas. Nesta perspectiva, o texto de Emaús ergue-se, entre os textos do Novo Testamento e de

⁷⁴⁹ No caso do Novo Testamento, faremos uma distinção entre os textos que enunciam a questão de forma exortativa e declarativa, por um lado, e narrativa, por outro. Para os relatos do mesmo género, na literatura judaica antiga, cfr. I. M. FURNARI-CARBONELL, *o. c.*, pp. 133-147.

⁷⁵⁰ A par de muitas semelhanças, as diferenças que registam entre si (os relatos dos Actos são menos definidos e possuem intérpretes diferentes) faz com que os apresentemos em separado.

⁷⁵¹ Cfr. Lc 5, 27-32; 7, 36-50; 10, 38-42; 11, 37-50; 14, 1-6; 19, 1-10. Há outros, no Terceiro Evangelho, que também enunciam ou abordam a questão da hospitalidade, mas o protagonista não é Jesus (cfr. 10, 1-11.29-37; 15, 11-32).

⁷⁵² Com este livro, Lucas procura “riportare la sua Chiesa alla freschezza e vitalità delle origini. Invitarla a rispecchiarsi nella primitiva comunità cristiana, discretamente idealizzata, è ora lo scopo che guida Luca nel comporre il libro degli Atti” (M. LACONI, *Vangeli Sinottici e Atti degli Apostoli*, ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1999, p. 181. Trata-se de um escrito que, por um lado, dá conta da história das origens cristãs e, por outro, pretende apresentar modelos para as comunidades cristãs de todos os tempos.

⁷⁵³ Sobre o assunto, cfr. o já referido livro de C. ROCCHETTA, *Teologia de la ternura...*

toda a Escritura, como uma das mais elaboradas e fundamentadas propostas de construção da identidade cristã.

1. A semântica da hospitalidade

O ser humano só o consegue ser em relação e a sua identidade tem muito a ver com a alteridade (o Outro e os outros⁷⁵⁴). É aqui que se alicerça a hospitalidade, fenómeno tão vincadamente humano que Jean Daniélou ousou afirmar: “a civilização deu um passo decisivo, talvez o [único] passo decisivo, no dia em que o estrangeiro, de inimigo (*hostis*) se transformou em hóspede (*hospes*)”⁷⁵⁵.

Como todos os fenómenos humanos, a hospitalidade é uma realidade complexa, de significado denso e profundo, cuja definição não é fácil. Apresenta *nuances* diversificadas, em função das épocas, das circunstâncias e das culturas em que é requerida e praticada. É tão grande a importância antropológica que possui – no âmbito da sociologia, da cultura e da religião – que marca presença em todas as culturas⁷⁵⁶, nos textos da memória colectiva de todos os povos e da literatura de todos os tempos.

Cientes dessa complexidade, não deixamos de ensaiar uma aproximação ao conceito (identidade) e de tecer algumas considerações sobre a hospitalidade e as suas exigências ou aspectos: a relação, como expressão da alteridade, e a linguagem, como veículo de relação. É isto que faz dela uma atitude humana e geradora de humanidade.

1. 1. Aproximações ao conceito

A já referida complexidade do fenómeno da hospitalidade, além de não lhe facilitar a definição, contrasta com as definições simples que se encontram na maior parte dos dicionários e enciclopédias: “Acto de acolher um forasteiro na

⁷⁵⁴ Sobre este tema, cfr. J. GEVAERT, *El problema del hombre. Introduccion a la Antropologia filosófica*, ed. Sígueme, Salamanca 1984⁶, pp. 31-67; E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, ed. 70, Lisboa 2000.

⁷⁵⁵ J. DANIELOU, “Pour une théologie de l’hospitalité”, in *La Vie Spirituelle*, 367 (1951), p. 340.

⁷⁵⁶ “L’ospitalità è universale presso le popolazioni primitive, sia tra privati sia tra gruppi, perchè essendo lo straniero potenzialmente un nemico (*hospes* e *hostis* hanno la stessa radice [...] potrebbe importare nel luogo dove à ospitato influssi malefici e quindi è bene renderselo amico e anche aiutarlo in caso di necessità” (A. P. FRUTAZ, “Ospitalità”, in *Enciclopedia Cattolica*, IX, ed. Ente per l’Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, Città del Vaticano 1952, col. 418). A universalidade faz parte da essência da própria hospitalidade, uma forma de ser e de estar que caracteriza toda a humanidade (cfr. J. DERRIDA, *De l’hospitalité*, ed. Calmann-Lévy, Paris 1997, p. 65).

própria casa.”⁷⁵⁷ Por extensão, a palavra não apenas significa o acto de acolher, como aponta para a qualificação do acto em si: “recepção ou tratamento afável, cortês; amabilidade, gentileza”⁷⁵⁸. Lida na perspectiva crente, “a hospitalidade é a virtude que nos permite superar a estreiteza dos nossos próprios medos e abrir as nossas casas ao desconhecido, com a intuição de que a salvação vem até nós sob a forma de um viajante cansado”⁷⁵⁹. Assume-se sempre como a responsabilidade de tomar a seu cuidado aqueles que se encontram de viagem, que passam por particulares necessidades ou simplesmente se recebem como visita.

Se a deslocação, errância ou peregrinação fazem parte da essência/existência e do mistério da humanidade – *homo viator* é uma das expressões clássicas da condição humana a que a Sagrada Escritura empresta expressão e fundamento⁷⁶⁰ –, é sobretudo em viagem, em necessidade ou no acto da visita a alguém que o ser humano se apercebe da sua essência e mistério. A alteridade desperta a relação que, associada à dependência, faz vir ao de cima a necessidade, a importância e o valor da hospitalidade.

Fica-se com a sensação de que, em trânsito, a identidade do ser humano se esvai ou redefine. A identidade humana fundamenta-se mais na relação do que na essência, ou seja, dependemos dos outros para ser o que somos, para sustentar a nossa própria identidade. E é em trânsito ou na necessidade que se faz melhor e de forma mais tangível esta experiência.

A densidade do fenómeno requer algumas reflexões. A primeira incide sobre a distinção entre hospitalidade receptiva (recebida) e activa (oferecida)⁷⁶¹. A segunda tem a ver com a hospitalidade corrente ou condicional e a hospitalidade absoluta ou incondicional⁷⁶². Se é verdade que, ao nascer e mesmo

⁷⁵⁷ A. P. FRUTAZ, *a. c.*, col. 418. É com estas palavras ou outras muito semelhantes que a definem alguns dos dicionários que consultámos.

⁷⁵⁸ *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, IV, ed. Círculo de Leitores, Lisboa 2003, p. 2014.

⁷⁵⁹ H. J. M. NOUWEN, *O curador ferido. O ministério na sociedade contemporânea*, ed. Paulinas, Pior Velho 2010², p. 107.

⁷⁶⁰ Cfr. CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PASTORAL DOS MIGRANTES E ITINERANTES, *A Peregrinação no grande Jubileu do ano 2000*, ed. Paulinas, Lisboa 1999; J. SILVA LIMA, *A Peregrinação. Percursos e Palavra*, ed. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa 2007; B. CHATWIN, *Anatomia da errância*, ed. Quetzal, Lisboa 2008; J. T. MENDONÇA, *O tesouro escondido...*, pp. 107-113; F. M. PEREIRA, “A peregrinação, fenómeno humano e religioso”, in *Communio*, XIV (1997), pp. 316-328; J. A. SOUSA CORREIA, *Do Éden à Jerusalém Celeste. A migração em perspectiva bíblica*, ed. Obra Católica Portuguesa de Migrações, Moscavide 2008.

⁷⁶¹ Cfr. C. DI SANTE, *L'io ospitale*, ed. Lavoro – Esperienze, Roma – Fossano 2001.

⁷⁶² Trata-se de uma distinção que traduz uma antinomia clara e insolúvel entre a hospitalidade ilimitada e as leis da hospitalidade.

durante toda a vida, cada ser humano faz a experiência da hospitalidade recebida, dado que é acolhido pelos outros, a hospitalidade não deve, contudo, ser desejada e procurada, mas ser fruto da necessidade.

A par da experiência da hospitalidade recebida (ser acolhido pelo outro), o ser humano é convidado a tornar-se intérprete da hospitalidade, dispensando-a aos outros (hospitalidade activa). A hospitalidade pode ser corrente/condicional (a que exige a identificação do sujeito que se acolhe) ou absoluta/incondicional (a que não exige essa identificação).

Face à questão sobre qual delas seguir, o texto de Emaús parece sufragar a ideia defendida por muitos de que a hospitalidade não exige saber o nome e a identidade de quem se acolhe. Está nele espelhada uma hospitalidade simultaneamente activa e receptiva, absoluta ou incondicional⁷⁶³, que “exige que eu abra a minha casa e dê não somente ao estrangeiro (provido de um nome de família, de um estatuto social de estrangeiro, etc.), mas ao outro absoluto, não conhecido, anónimo, que eu lhe dê lugar, que o deixe vir, que o deixe chegar, e ter lugar no lugar que eu lhe ofereço, sem lhe pedir nem a reciprocidade (a entrada num pacto) nem mesmo o seu nome. A lei da hospitalidade absoluta exige que se rompa com a hospitalidade de direito, com a lei ou a justiça como direito”⁷⁶⁴. Eis uma questão difícil que está longe de ser resolvida e, por isso, a deixamos apenas enunciada.

Porque nem todos os actos de receber se podem assim apelar, “hoje, uma reflexão sobre a hospitalidade supõe, entre outras coisas, a possibilidade de uma delimitação rigorosa dos limiães ou das fronteiras”⁷⁶⁵, assim como a percepção dos seus novos espaços. Um dos limiães da hospitalidade é o inviolável respeito pelo outro, a sua imunidade e integridade. É isso que possibilita a distinção entre a hospitalidade, por um lado, e a violação da intimidade, a intrusão, o parasitismo, o abuso e a perversão, por outro.

À parte a dificuldade em defini-la, é evidente que a hospitalidade é uma categoria antropológica, um acto humano⁷⁶⁶ e humanizador. Com a sua di-

⁷⁶³ Perguntar o nome e aferir acerca da identidade de quem se acolhe é habitualmente o primeiro passo de qualquer acto de hospitalidade. Neste caso, os “dois deles” não só não sabem o nome como também não lho perguntam, pelo que podemos falar de uma hospitalidade absoluta ou incondicional.

⁷⁶⁴ J. DERRIDA, *o. c.*, p. 29.

⁷⁶⁵ *Ibid.*

⁷⁶⁶ Definir a hospitalidade como acto humano significará afirmar que o ser humano não oferece hospitalidade senão a outro ser humano? Entendemos que a hospitalidade é um acto humano, mas tem muitos outros destinatários, além do ser humano. Concordamos com J. Derrida, quando pergunta: “le propre de l’homme [...] n’est-il pas au contraire de pouvoir ouvrir l’hospitalité aux animaux, aux plantes... et aux dieux?” (J. DERRIDA, *o. c.*, p. 124).

nâmica transformadora, torna os seus intérpretes mais humanos, na medida em que, fazendo “passar do limbo da indiferença ao círculo da empatia”⁷⁶⁷, gera relação e integração. Inscreve-se na ordem da necessidade e situa-se entre os imperativos que possibilitam um acréscimo ou reforço de humanidade, na medida em que o acolhimento do outro rompe com a indiferença, reconhece e consagra o direito à diferença, combatendo os mecanismos da exclusão social e/ou eclesial. A hospitalidade é inclusiva.

Depois do que foi dito, facilmente se conclui que a hospitalidade é um dos aspectos fundamentais da antropologia, um dos traços essenciais da humana forma de ser e de estar (é um modo de ser e não de fazer). Podemos, então, falar da profundidade do seu alcance antropológico, nas vertentes de valor, direito e dever.

Se é a hospitalidade que caracteriza e revela a nossa humana matriz, ela assume-se como um valor inegável, um valor maior, mas não absoluto. A hospitalidade requer verdade, transparência e prudência. A ter que escolher entre hospitalidade ou verdade, há que sacrificar aquela e manter esta⁷⁶⁸. Pode haver verdade sem hospitalidade, mas não há nunca hospitalidade autêntica sem verdade. E se, porventura, ela configura uma situação de perigo, é veementemente desaconselhada: “Não metas um qualquer em tua casa, porque são numerosas as armadilhas do homem astuto. [...] Alberga o estranho e logo ele transtornará a tua vida e te separará dos teus” (Sir 11, 29.34); “O essencial da vida do homem é a água, o pão, o vestuário e uma casa para ocultar a própria nudez. É melhor viver pobre sob um tecto de tábuas, do que ter magníficos banquetes em casas alheias. Contenta-te com o pouco ou muito que tiveres e evitarás a censura de seres um intruso. É uma vida miserável a daquele que se hospeda de casa em casa; onde és hóspede, não poderás abrir a boca. Receberás, constrangido, hospedagem e bebida e, depois disto, ouvirás palavras amargas; ‘Vem cá, forasteiro, põe a mesa; se tens alguma coisa, dá-me de comer’. ‘Retira-te, forasteiro, cede lugar a alguém mais digno! Preciso da minha casa para nela receber o meu irmão” (29, 21-27).

Porque valor humano, a hospitalidade foi e é um direito e um dever⁷⁶⁹ de grande relevância em todas as culturas – particularmente na oriental⁷⁷⁰ –,

⁷⁶⁷ A. TEIXEIRA, *a. c.*, p. 296.

⁷⁶⁸ Cfr. J. DERRIDA, *o. c.*, p. 67.

⁷⁶⁹ “O estrangeiro não tem somente um direito, tem também, reciprocamente, deveres” (J. DERRIDA, *o. c.*, p. 27).

⁷⁷⁰ “Tutti i popoli orientali ebbero (e l'hanno tuttora) in onore l'ospitalità cui annetevano un carattere di sacra inviolabilità” (A. P. FRUTAZ, *a. c.*, col. 418).

o que faz dela um imperativo categórico⁷⁷¹ e permite equacionar uma “ética da hospitalidade”⁷⁷². Termos correlativos, o direito e o dever da hospitalidade eram já reconhecidos, praticados e reclamados pela cultura grega (Athenas) e judaica (Jerusalém), de que as nossas culturas ocidentais são altamente devedoras. Assim se compreende que ela tenha na nossa civilização uma relevância acrescida e ocupe um lugar de destaque entre as virtudes humanas e cristãs.

Se como direito não carece de esclarecimentos ou especificações – o direito ao acolhimento é universal e inquestionável –, o mesmo não se passará com a hospitalidade como dever. É conveniente esclarecer que afirmar a hospitalidade como dever não significa praticá-la por ser um dever: “se eu pratico a hospitalidade *por* dever (e não somente *em conformidade com* o dever), esta hospitalidade de pagamento não é uma hospitalidade absoluta”⁷⁷³.

Para ser verdadeira hospitalidade, há-de ser humilde (a humildade é um dos seus postulados fundamentais) e não pode colocar reservas nem condições, a não ser aquelas que decorrem naturalmente da sua natureza e limites. Nestes se pode situar a liberdade e gratuidade da parte de quem acolhe e de quem é acolhido: “acolher é aceitar ser afectado pelo outro, sem que o outro perca a soberania da sua interioridade ou se implante em mim e se confunda em mim (Levinas). A hospitalidade diz que não tenho *poder* sobre o outro que a procura na minha casa ou que eu procuro na dele. O outro apresenta-se diante de mim, e eu diante dele, em posição de resistência a toda e qualquer relação de posse ou de totalização”⁷⁷⁴.

O que se pode dizer, a concluir, é que a hospitalidade reclama um espaço, é sempre urgente e só a liberdade de parte a parte a torna possível, na condição de oferecida ou recebida. Ela vai de encontro à ideia do outro como um fim e não como um meio. Categoria existencial por excelência, ela é o segredo da vida que dela depende e nela se inscreve.

1. 2. Hospitalidade, relação e linguagem

A relação e a linguagem andam de mãos dadas em qualquer processo de acolhimento, a ponto de serem condições e momentos de expressão e revelação

⁷⁷¹ Cfr. J. DERRIDA, *o. c.*, p. 71.

⁷⁷² A expressão é de J. DERRIDA, *o. c.*, p. 63.

⁷⁷³ *Ibid.*, p. 77.

⁷⁷⁴ I. VARANDA, “A inclusão do diferente. Na esteira do Ano Europeu da pessoa com deficiência”, in *Theologica*, XXXIX (2004/1), p. 87.

da hospitalidade. Pressupõem um caminho percorrido em comum e uma casa partilhada.

Na vida de todos os povos e culturas e na literatura que a espelha, a casa ocupa um lugar de relevo pelo que significa e pelo que nela acontece. Se, por um lado, “simboliza [...] a fronteira que cada um traça entre a vida pública e a esfera privada”⁷⁷⁵, por outro, “formula em termos espaciais a ideia de uma pertença emocional que tem a ver com a geografia interior da história pessoal”⁷⁷⁶. Lugar onde cada um pode retirar-se, é também “o espaço por excelência em que se praticam, na presença de Jesus e em nome do evangelho, as artes do encontro, do acolhimento e da hospitalidade”⁷⁷⁷.

Além de espelho de nós próprios, a casa é o refúgio e o ninho, dela se parte e para ela se volta, na ânsia de amenizar dores e receios, de digerir derrotas e fracassos, de celebrar e partilhar alegrias e sucessos. Nela se cultiva a intimidade familiar, a comunhão com os amigos, se concretiza e intensifica a hospitalidade e se possibilita a revelação. É, de facto, em casa que habitualmente acontece o desnudamento interior que possibilita a intimidade e a partilha da vida. É no seu interior, vencidas as barreiras sociais, que melhor mostramos o que somos e que os outros melhor nos (re)conhecem e se nos dão a conhecer.

Abrir as portas da casa a alguém é simultaneamente abri-las à mudança de quem acolhe e de quem se acolhe. Por ser uma atitude que a todos deixa diferentes, ninguém lhe fica indiferente. A hospitalidade afecta quem a oferece e quem a recebe e, se é difícil dizer quem por ela fica mais tocado, não é difícil reconhecer que toca a todos quantos nela estão implicados. Num mundo em que se assiste a uma certa robotização das relações, pede-se à hospitalidade que as humanize, tornando-nos não apenas acolhedores, mas também mediadores.

Na casa, são a mesa e a comensalidade⁷⁷⁸ que se afirmam como o espaço e o momento particulares da relação e da linguagem e, por isso, lugares e tempos onde se constrói uma teologia da relação ou da hospitalidade, que é simultaneamente uma teologia da proximidade e da consolação. Há, de facto, entre a linguagem e a hospitalidade uma relação tão estreita que E. Levinas ousou

⁷⁷⁵ F. VOUGA, *Evangelio y vida cotidiana*, ed. San Pablo, Madrid 2008, p. 175.

⁷⁷⁶ *Ibid.*, p. 176.

⁷⁷⁷ *Ibid.*, p. 181.

⁷⁷⁸ “Já em Plutarco se lia que não nos sentamos à mesa simplesmente para comer, mas para comer com (*Propos de table*, ed. Belles Lettres, Paris 1972, p. 14), e esta convivialidade constituiu, no quadro de valores do mundo mediterrânico de então, um factor que distinguia o homem civilizado do bárbaro” (J. T. MENDONÇA, *A leitura infinita...*, p. 160).

afirmar: “a linguagem é hospitalidade”⁷⁷⁹. Daqui retiramos a ilação de que, sem linguagem, no sentido amplo de comunicação, não há hospitalidade; e sufragamos a constatação de que o domínio da língua⁷⁸⁰ – em sentido mais extensivo, da linguagem – é tão importante no processo da hospitalidade que se apelida de estrangeiro aquele que a não domina. Por esse e por outros motivos, é ao estrangeiro que uma hospitalidade mais atenta e empenhada é devida. E sublinham-no com cores vivas e variadas as diferentes culturas e literaturas, particularmente a Sagrada Escritura.

A articulação entre a linguagem e a hospitalidade é tão forte que J. T. Mendonça ousa afirmar: “a hospitalidade é um pacto de linguagem. É um espaço/ tempo onde o contar se realiza no contar-se. Diante dos que escutam, abre-se a possibilidade autobiográfica, que permite recompor os fragmentos, enlaçar os fios quebrados, encontrar as palavras que segredam a íntima arquitectura da vida”⁷⁸¹. E podemos acrescentar que, se a linguagem é fundamental ao processo da hospitalidade, este é já por si uma eloquente linguagem, mesmo quando a barreira da língua ou outras tornam a comunicação verbal impossível e colocam obstáculos a outros modos de comunicação.

O relato de Emaús constitui uma interessante exposição narrativa de quanto acabámos de afirmar: depois de um caminho percorrido em conjunto (peregrinação) e de uma longa conversa, condições prévias à hospitalidade, o texto refere que, ao convite dos discípulos, Jesus “entrou para ficar com eles” (v. 29). O espaço aparece relativizado, dado que a casa não é explicitamente referida, mas apenas evocada na forma verbal “entrou” (v. 29) e na referência directa à mesa (v. 30: “quando se pôs à mesa”). A hospitalidade concretiza-se na sua expressão mais visível: convite e aceitação, entrando para ficar e partilhar a mesa (comensalidade).

No texto de Emaús, a linguagem verbal (o diálogo entre o Ressuscitado e os “dois deles”) e gestual (sobretudo os gestos de Jesus: aproximação [v. 15],

⁷⁷⁹ Citado por J. DERRIDA, *o. c.*, p. 119.

⁷⁸⁰ “A língua, em que alguém se dirige ao estrangeiro ou na qual o entende, se é que o entende, é o conjunto da cultura, são os valores, as normas, as significações que habitam a língua. Falar a mesma língua não é somente uma operação linguística. [...] Sem falar a mesma língua nacional, qualquer um pode ser-me menos ‘estrangeiro’ se ele partilha comigo uma cultura” (J. DERRIDA, *o. c.*, p. 117). Em sentido estrito, a língua é uma forma comum de expressão, mediante a qual se conseguem entender aqueles que partilham um mesmo modo de se exprimir.

⁷⁸¹ Cfr. J. T. MENDONÇA, “O espaço social da refeição. Perspectivas cristãs”, in *Communio*, XXI (2004/4), p. 449.

a menção de seguir para diante [v. 28] e o desaparecimento [v. 31]), expressões da relação, são tão importantes que marcam presença ao longo do texto e em diversas das coordenadas do esquema narrativo da hospitalidade e esta formula-se e vive-se nos registos da relação, que encontram suporte na linguagem e na comensalidade⁷⁸².

2. Coordenadas da hospitalidade bíblica

Como há pouco dissemos, a hospitalidade é transversal a toda a Escritura, como a boa parte da literatura de todos os tempos e latitudes. Sendo uma das características fundamentais do ser humano, a sua importância advém-lhe do facto de espelhar, realizar e potenciar aquilo que mais e melhor caracteriza a humanidade.

São muitos e de variados géneros os textos bíblicos em que ela está presente. Tendo em conta as coordenadas ou categorias semânticas que lhe dão corpo e forma, o percurso que agora empreendemos atravessará toda a Escritura.

2. 1. No Antigo Testamento

A hospitalidade é, no Antigo Testamento, um assunto vasto e complexo, cuja importância será “de reconduzir em parte à origem nómada de Israel”⁷⁸³ e genericamente à consciência de que, peregrino nesta terra (Sl 119, 19), o ser humano encontra no acolhimento aos outros um dos traços mais específicos da sua humanidade. A hospitalidade afirma a dependência da sua natureza e deriva da condição relacional que o caracteriza (ser com é uma das melhores definições do ser humano). E tudo isto porque os fundamentos do ser humano se encontram para além de si mesmo e porque os seus anseios o transportam para fora e até para longe de si.

Sendo, por vezes, sinal de agradecimento por uma cortesia recebida (Ex 2, 20; 2 Sm 19, 32-40), a hospitalidade apresenta-se habitualmente como um

⁷⁸² Sobre a importância e o sentido antropológico da refeição ou banquete (comer é um acto cultural e um forte indicador de pertença), cfr. R. AGUIRRE, *La mesa compartida...*, pp. 26-35. Sobre a sua importância na definição, vivência e expansão do cristianismo, cfr. J. T. MENDONÇA, *A leitura infinita...*, pp. 145-177.

⁷⁸³ M. J. SELMAN, “Ospitalità”, in A. M. PIAZZONI – P. OCCHIPINTI, *Grande Enciclopedia Illustrata della Bibbia*, II, ed. Piemme, Casale Monferrato 1997, p. 493.

acto inteiramente gratuito. Quem acolhe um hóspede assume a responsabilidade da sua segurança e saúde (Gn 19, 8; Jz 19, 24-35), assim como da sua higiene/purificação (Gn 18, 4; 19, 2; 24, 32; Jz 19, 21) e alimentação (Dt 23, 5; 1 Rs 17, 10-11). E se a hospitalidade se processa habitualmente entre humanos, por vezes, faz parte dos seus cânones concedê-la também aos animais (Gn 24, 14.32; Jz 19, 21). É talvez aí que ela se afirma de modo mais pleno, na medida em que é mais gratuita.

É às portas da cidade (Gn 19, 1; Jz 19, 15) e junto das fontes (Gn 24, 14; Ex 2, 20), frequentemente referidas na Sagrada Escritura como lugares de encontro e, por isso, de grande espessura simbólica e densidade de sentido, que acontece o primeiro contacto entre o que pede e o que oferece hospitalidade.

Mais do que um uso, em virtude de uma necessidade, a hospitalidade veterotestamentária apresenta-se como um sinal de fidelidade a Deus, como se pode deduzir de Jb 31, 32 (“não deixei o estrangeiro de noite à intempérie e abri sempre a minha porta ao viandante”) e de Is 58, 6-7 (“O jejum que me agrada é este: libertar os que foram presos injustamente, livrá-los do jugo que levam às costas, pôr em liberdade os oprimidos, quebrar toda a espécie de opressão, repartir o teu pão com os esfomeados, *dar abrigo aos infelizes sem casa*, atender e vestir os nus e não desprezar o teu irmão”). E tanto assim se pensava e vivia que “não cuidar as exigências dos viajantes e peregrinos era um grave delito que podia ser punido por Deus (Dt 23, 4-5) e pelos homens (1 Sm 25, 2-38; Jz 8, 5-17)”⁷⁸⁴.

A hospitalidade era vista como direito universal, isto é, todos tinham direito a ela, mas muito mais os membros da própria família e do próprio povo (Gn 29, 1-14; Jz 19, 1-10), assim como os servos de Deus (2 Sm 17, 27-29; 1 Rs 17, 8-16; 2 Rs 4, 8-17).

Como já atrás referimos, apesar do seu reconhecido valor, a hospitalidade não era praticada de forma inconsciente e irresponsável. A longa experiência histórica levou Israel a reflexões sapienciais em que se sugerem alguns cuidados e reservas a quem, valendo-se da hospitalidade, possa incorrer na pretensão de fazer mal aos outros ou viver à sua custa (Sir 29, 21-28). Os cuidados e reservas estendem-se também a quem oferece a hospitalidade (Sir 11, 29-34)⁷⁸⁵.

⁷⁸⁴ M. J. SELMAN, *a. c.*, p. 493.

⁷⁸⁵ Na mesma linha se inscreve, alguns séculos mais tarde, a melhor tradição patrística: “Todo aquele que vier até vós em nome do Senhor seja recebido. Na verdade, depois de o ter posto à prova, sabereis quem é, pois tereis a dificuldade de discernir a direita e a esquerda. Se aquele que vem for transeunte, ajudai-o quanto puderdes. Mas não permaneça entre vós senão dois ou três dias, se for necessário. Mas se desejar estabelecer-se entre vós, caso tenha uma profissão, trabalhe e coma. Se, porém, não tiver ofício algum, providenciai com inteligência, para que não viva entre vós

Além de alguns textos exortativos e declarativos sobre a hospitalidade – no geral, breves – o Antigo Testamento apresenta outros mais extensos, em que a hospitalidade aparece de forma mais desenvolvida, em jeito de narrativa. Têm como palco uma casa ou uma tenda⁷⁸⁶, conforme os intervenientes protagonizam uma vida sedentária ou nómada. E são doze, ao todo⁷⁸⁷:

- hospitalidade na tenda de Abraão (Gn 18, 1-16),
- hospitalidade na casa de Lot (Gn 19, 1-14),
- hospitalidade na casa de Rebeca (Gn 24, 1-67),
- hospitalidade na casa de Raab (Js 2, 1-24),
- hospitalidade na tenda de Jael (Jz 4, 17-22),
- hospitalidade na casa de Gedeão (Jz 6, 11-24),
- hospitalidade na casa de Manoé (Jz 13, 1-25),
- hospitalidade na casa da concubina (Jz 19, 1-10a),
- hospitalidade em Guibeá (Jz 19, 10b-30),
- hospitalidade na casa da viúva (1 Rs 17, 7-16),
- hospitalidade na casa da sunamita (2 Rs 4, 8-17),
- hospitalidade na casa de Raguel (Tb 7, 1-17[8, 1]).

Se é verdade que todos eles possuem grande relevância, o primeiro relato bíblico do género (Gn 18, 1-16) é “uma peça fundamental da literatura bíblica sobre a hospitalidade”⁷⁸⁸. Nele “se condensa um inteiro tratado sobre a hospitalidade que, com a força da linguagem narrativa, [...] desenha os traços fundamentais do ser humano hospitaleiro”⁷⁸⁹. Sendo um relato que nos dá conta de como Abraão acolheu o estrangeiro ou até “de como Abraão se tornou hospitaleiro graças ao estrangeiro”⁷⁹⁰, pode ser, por isso mesmo, o paradigma de leitura e interpretação/compreensão dos restantes relatos.

crisãu algum ocioso. E se não quiser assim fazer, é traficante de Cristo. Acautelai-vos desses tais” (*Didaché*, XII. 1., ed. Alcalá-Faculdade de Teologia UCP, Lisboa 2004, pp. 237-239).

⁷⁸⁶ Apesar de aparecer inserido no contexto do crescimento de Israel (“vais aumentar por todos os lados”), não deixa de ser sugestivo o apelo de Is 54, 2 (“Alarga o espaço da tua tenda”). Bem poderá ser interpretado como um apelo implícito à hospitalidade.

⁷⁸⁷ Emerge da globalidade dos textos abaixo citados um esquema narrativo que pode ser consultado em I. M. FORNARI-CARBONELL, *o. c.*, pp. 126-127.

⁷⁸⁸ I. M. FORNARI-CARBONELL, *o. c.*, p. 113. Neste texto, se constata que “Abraão vive a sua Fé como uma forma de hospitalidade” (J. T. MENDONÇA, *O tesouro escondido...*, p. 34).

⁷⁸⁹ C. DI SANTE, *o. c.*, p. 78.

⁷⁹⁰ *Ibid.*, p. 96.

Neste “modelo exemplar da relação que se estabelece entre residente e itinerante”⁷⁹¹ se colhe “a grande importância da hospitalidade na vida dos nómadas, mas também na das antigas civilizações sedentárias [...]. A visita de um estranho podia ter uma importância vital; o forasteiro vem de um outro mundo e pode dar informações sobre ele”⁷⁹².

A comparação dos diferentes textos permite-nos encontrar as categorias da hospitalidade veterotestamentária que formulamos com as expressões de I. M. Fornari-Carbonell⁷⁹³: vinda (ida) do hóspede, acolhimento do hóspede, serviços ao hóspede, palavras do hóspede, escuta e acolhimento das palavras do hóspede, despedida do hóspede. Apresentamo-las em quatro textos: Gn 18, 1-16⁷⁹⁴; Js 2, 1-24⁷⁹⁵; Jz 19, 1-10a⁷⁹⁶; Tb 1, 17(8, 1)⁷⁹⁷.

a) Vinda (ida) do hóspede

Todos os relatos referem, no começo, de forma explícita ou implícita, a *vinda (ida) do hóspede*.

⁷⁹¹ I. M. FURNARI-CARBONELL, *o. c.*, p. 114.

⁷⁹² C. WESTERMANN, *Genesi. Commentario*, ed. Piemme, Casale Monferrato 1995², p. 143.

⁷⁹³ I. M. FURNARI-CARBONELL, *o. c.*, p. 113.

⁷⁹⁴ Para o comentário exegético, cfr. H. GUNKEL, *Genesis*, ed. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966, pp. 193-201; G. VON RAD, *Genesis*, ed. SCM Press Ltd, London 1963², pp. 198-204; C. WESTERMANN, *o. c.*, pp. 142-145; C. DI SANTE, *L'io ospitale*, ed. Lavoro – Esperienze, Roma – Fossano 2001, pp. 77-92. Não é consensual a delimitação desta unidade narrativa. A maior parte dos exegetas inclui o v. 16, mas alguns outros excluem-no ou apenas incluem a primeira frase. Nestes últimos, se inclui C. WESTERMANN, *o. c.*, p. 144.

⁷⁹⁵ Js 2 assinala uma estratégia de espionagem que se integra num conjunto mais vasto sobre a entrada na terra (Js 1 – 4). Sobre o Livro de Josué, cfr. A. GONZÁLEZ LAMADRID, “Los libros de Josué y de los Jueces”, in AA. VV., *Historia, narrativa, apocalíptica*, ed. Verbo Divino, Estella 2000, pp. 63-89; Ph. ABADIE, *O Livro de Josué. Crítica histórica*, ed. Difusora Bíblica, Lisboa-Fátima 2006.

⁷⁹⁶ Sobre o Livro dos Juízes, cfr. A. GONZÁLEZ LAMADRID, *a. c.*, pp. 90-118. Jz 19, 1-10 é o único exemplo bíblico de um acolhimento tão prolongado no tempo. O texto não refere os nomes dos personagens, de si irrelevantes, mas antes a sua condição: “um certo levita” e “uma concubina de Belém de Judá” (v. 1). Logo a seguir, há um outro relato de hospitalidade: Jz 19, 10b-30.

⁷⁹⁷ Sobre o Livro de Tobite, onde se insere este relato, cfr. D. DORÉ, *O Livro de Tobite ou o Segredo do Rei*, ed. Difusora Bíblica, Lisboa – Fátima 2001.

– Gn 18, 1-2a: “O Senhor apareceu a Abraão junto dos carvalhos de Mambré, quando ele estava sentado à porta da sua tenda, durante as horas quentes do dia. Abraão ergueu os olhos e viu três homens de pé em frente dele.”⁷⁹⁸

– Js 2, 1a-c: “Josué, filho de Nun, enviou secretamente de Chitim dois espíões e disse-lhes: ‘Ide, examinai a terra e a cidade de Jericó.’ Foram...”⁷⁹⁹

– Jz 19, 3ab⁸⁰⁰: “O marido foi ao seu encontro falando-lhe ao coração, a ver se conseguia reconduzi-la para junto de si. Levou consigo um criado e dois jumentos.”

– Tb 7, 1a: “Quando chegaram a Ecbátana, Tobias disse ao anjo: ‘Irmão Azarias, leva-me já a Raguel, nosso irmão.’ O anjo conduziu-o à casa de Raguel.”

O hóspede é um ser humano, desconhecido ou familiar, que, por razões diversas, está de viagem ou de passagem. Move-se por iniciativa própria (Jz 19, 3) ou como enviado de Deus (é o caso dos hóspedes-anjo, ainda que nem sempre a identidade divina seja percebida pelos destinatários da revelação [Gn 18, 1-16]). Pode ainda ser alguém que viaja por fidelidade a Deus, como os espias exploradores (Js 2, 1) ou o servo de Tobias (Tb 7, 1).

As modalidades da vinda do hóspede são tão diversas que quase cada texto apresenta a sua: encontro (Gn 18, 1-2), vinda clandestina e secreta (Js 2, 1), chegada precedida de uma viagem (Jz 19, 3; Tb 7, 1).

O vocabulário utilizado pertence, com alguma exceção, ao campo semântico dos verbos “ir/vir” (יָרַח)⁸⁰¹ ou “levar” (Tb 7, 1a: ἀπάγω).

b) Acolhimento do hóspede

O acolhimento do hóspede também está presente em todos os relatos e chega mesmo a ser apresentado de forma pormenorizada.

⁷⁹⁸ A vinda do(s) hóspede(s) não é dita de forma explícita, mas subentendida. Trata-se de uma vinda inesperada e surpreendente, como se deduz da partícula הנה. A semântica do verbo ir/vir é substituída pela dos verbos aparecer/ver (ראו) e talvez a razão se prenda com a natureza e a proveniência destes hóspedes.

⁷⁹⁹ Às ordens de Josué, filho de Nun, dois espíões vão examinar a terra e a cidade de Jericó (v. 1ab). A forma verbal “foram” (וַיֵּלְכוּ) refere explicitamente a ida dos espíões.

⁸⁰⁰ O prelúdio do texto refere que “um certo levita veio fixar-se junto da montanha de Efraim; tomou para si como mulher uma concubina de Belém de Judá. Essa concubina foi-lhe infiel e voltou para a casa de seu pai, em Belém de Judá, e ficou aí por um certo tempo, quatro meses inteiros” (Jz 19, 1-2).

⁸⁰¹ Jz 19, 3ab apresenta a forma יָרַח אֶתְרַיָּהָ.

– Gn 18, 2b-5a: “Imediatamente (Abraão) correu da entrada da tenda ao seu encontro, prostrando-se por terra, e disse: ‘Meu Senhor, se mereci o teu favor, peço-te que não passes adiante da casa do teu servo. Permite que se traga um pouco de água para vos lavar os pés; e descansai debaixo desta árvore. Vou buscar um bocado de pão e, quando as vossas forças estiverem restauradas, prosseguireis o vosso caminho, pois não deve ser em vão que passastes junto do vosso servo.’”⁸⁰²

– Js 2, 1c: “e entraram em casa de uma prostituta, de nome Raab, onde se alojaram.”⁸⁰³

– Jz 19, 3cd-4a: “A concubina fê-lo entrar em casa de seu pai. O pai da jovem, mal o viu, saiu feliz ao seu encontro. O sogro, pai da jovem, reteve-o em sua casa...”⁸⁰⁴

– Tb 7, 1g.8: “E introduziu-os em casa. [...] Mataram um carneiro do rebanho e ofereceram-lhes cordial hospedagem.”

O sujeito do acolhimento tanto pode ser homem (Gn 18, 1-16; Jz 19, 1-10) como mulher (Js 2, 1-24), estrangeiro (Js 2, 1-24) ou mesmo da família (Tb 7, 1b-8), e a responsabilidade do acolhimento recai habitualmente sobre o chefe de família, que tudo faz para que o hóspede se sinta bem e em segurança (dos textos que apresentámos, o episódio de Raab é o mais ilustrativo).

O acolhimento exprime-se em diferentes modos: o do convite (Gn 18, 2b-5), concessão (Js 2, 1b-3), retenção (Jz 19, 4-6) ou o de introduzir em casa (Tb 1g.8).

Para falar do acolhimento do hóspede, os relatos usam uma terminologia diversificada: ver (רָאָה [Gn 18, 2]), sair ao encontro (לִקְרָאתָם יִרְרָ [Gn 18, 2]), dizer (אָמַר [Gn 18, 3]). Num dos casos, a partícula אֵי (Gn 18, 3.4), com o significado de “por favor”, confere ao texto um tom desiderativo e sublinha a vontade de acolhimento.

⁸⁰² O texto refere-se a um acontecimento que tem lugar “durante as horas mais quentes do dia” (v. 1c [וּבְחֹם הַיּוֹם]), altura em que a necessidade de acolhimento mais se faz sentir. A atitude de Abraão – correr ao encontro e prostrar-se por terra – evidenciam a preocupação e o profundo respeito que os hóspedes lhe merecem (v. 2b). Só depois formula um convite humilde, pois “o tom humilde faz parte da linguagem de hospitalidade” (C. WESTERMANN, *o. c.*, p. 144).

⁸⁰³ O acolhimento que Raab lhes dispensou fez com que fosse agregada ao povo eleito (Js 6, 25) e conquistasse um lugar na genealogia de Jesus (Mt 1, 5). Esse acolhimento é evocado e louvado por Hb 11, 31 (“Pela fé, Raab, a prostituta, não pereceu com os incrédulos, por ter acolhido pacientemente os espiões”) e Tg 2, 25 (“A prostituta Raab não foi ela também justificada pelas suas obras, ao receber os mensageiros e ao fazê-los sair por outro caminho?”).

⁸⁰⁴ O acolhimento é assumido pela concubina, que o faz entrar, e pelo pai dela, que, “mal o viu, saiu feliz ao seu encontro”.

Em todos os casos, o convite é aceite e em duas situações se faz referência explícita à casa (Jz 19, 3cd-4a [בֵּיתָ]; Tb 7, 1g [οἰκία]).

c) Serviço ao hóspede

Nem sempre é fácil distinguir o serviço ao hóspede do acolhimento ao hóspede, pois que o serviço é a expressão visível do acolhimento.

– Gn 18, 6-8: “Abraão foi, sem perda de tempo, à tenda onde se encontrava Sara e disse-lhe: ‘Depressa, amassa já três medidas de flor de farinha e coze uns pães no borralho.’ Correu ao rebanho, escolheu um vitelo dos mais tenros e gordos e entregou-o ao servo que imediatamente o preparou. Tomou manteiga, leite e o vitelo já pronto e colocou-o diante deles. E ficou de pé junto dos estranhos, debaixo da árvore, enquanto eles comiam.”⁸⁰⁵

– Js 2, 1c: “... e entraram em casa de uma prostituta, de nome Raab, onde se alojaram.”⁸⁰⁶

– Jz 19, 4b: “... ficou com ele durante três dias comendo, bebendo e dormindo ali.”⁸⁰⁷

– Tb 7, 9a: “Ora, tendo-se eles lavado e sentado para comer...”

⁸⁰⁵ O serviço aos hóspedes é apresentado de forma detalhada e divide-se entre proposta (vv. 4-5) e execução (vv. 6-8). Abarca as três dimensões ou expressões do acolhimento: água para lavar os pés (v. 4 [מֵיִם וְרַחֲצוּ רַגְלֵיכֶם]), possibilidade de descanso (v. 4 [וְהִשְׁעֵנוּ]) e pão para retemperar as forças (v. 5 [פַּתִּילֵיחֵם]). Os detalhes narrativos contrastam com a brevidade da afirmação: “faz como disseste” (v. 5b) e com a descrição pormenorizada da forma como Abraão executa o que prometera (vv. 6-8). Balanceados entre o movimento e a quietude, o texto testemunha a preparação minuciosa e atenta que não se poupou a esforços para oferecer aos hóspedes um excelente banquete, e a presença atenta de Abraão, enquanto comiam, uma atitude que revela disponibilidade para resolver algum problema que surgisse. Tudo “deriva da una cultura dell’ospitalità senza pari e che è diventata estranea” (C. WESTERMANN, *o. c.*, p. 144).

⁸⁰⁶ Não se refere, de forma explícita, mas sabemos que, na cultura bíblica, nunca acontece o acolhimento sem o serviço ao hóspede. Este texto acrescenta um dado novo, um incidente (vv. 2-7). O serviço ao hóspede é dito com o gesto do acolhimento, já de si apreciável, e também com as palavras e as atitudes que exprimem a sua protecção: “A mulher ocultou os dois homens e respondeu: “Vieram, na verdade, uns homens a minha casa, mas eu desconhecia de onde vinham. À tarde, quando se fechavam as portas da cidade, eles partiram. Persegui-os depressa e em breve os alcançarei!’ Ora, ela fizera-os subir para o terraço de sua casa e ocultara-os sob uns feixes de linho que ali tinham amontoados” (vv. 4-6).

⁸⁰⁷ O dever de serviço ao hóspede é dito e especificado pelo narrador e pelo sogro (veja-se o convite explícito e repetido a passar a noite [לָיְלִי]). Além disso, descreve-se o acolhimento de forma pormenorizada (repetem-se os verbos “sentar-se” [שָׁבַע], “comer” [אָכַל], “beber” [שָׁתָה] e outros similares).

Genericamente, o serviço ao hóspede contempla a água para lavar os pés, a comida e a bebida, a possibilidade de pernoitar e até de dar comida aos animais. Gn 18, 1-16 é o texto em que se verificam as cinco leis da tenda: porta aberta, lavagem dos pés, alojamento, comida e ajuda para prosseguir⁸⁰⁸.

Quem acolhe o hóspede dispõe-se a servi-lo, seja homem ou mulher, rico ou pobre, familiar ou estranho e, no geral, oferece mais do que aquilo que o hóspede pede ou precisa. E se a responsabilidade é de quem acolhe, o chefe da casa, todos os membros da sua família se dispõem a prestar atenção à pessoa acolhida.

No geral, o serviço aos hóspedes materializa-se no alojamento e na comida, ainda que Js 2, 4-7 silencie estes aspectos e dê relevo à protecção dispensada aos que são acolhidos. O serviço é prestado, por vezes, com dinamismo e vivacidade (Gn 18, 2b-5).

O vocabulário utilizado pertence ao campo semântico do serviço, em que imperam os verbos comer (אָכַל [Gn 18, 8]), beber (הָשָׂה [Jz 19, 4.6]), lavar os pés (רָחַץ [Gn 18, 4]), passar a noite (לָיַל [Jz 19, 1–10]).

d) Palavras do hóspede

Depois da vinda do hóspede, do seu acolhimento e dos serviços que lhe são prestados, os relatos registam o momento de maior intensidade de revelação: as palavras do hóspede.

- Gn 18, 9a: “Então, disseram-lhe: ‘Onde está Sara, tua mulher?’”;
- 18, 10ab: “Um deles disse: ‘Passarei novamente pela tua casa dentro de um ano, nesta mesma época; e Sara, tua mulher, terá já um filho’”;
- 18, 13-14: “O Senhor disse a Abraão: ‘Porque está Sara a rir e a dizer: Será verdade que eu hei-de ter um filho, velha como estou?’ Haverá alguma coisa que seja impossível para o Senhor? Dentro de um ano, nesta mesma época, voltarei à tua casa, e Sara terá já um filho”;
- 18, 15b: “Não! Tu riste-te mesmo.”⁸⁰⁹

⁸⁰⁸ Cfr. I. M. FORNARI-CARBONELL, *o. c.*, p. 121.

⁸⁰⁹ No diálogo, os hóspedes revelam progressivamente a sua missão: comunicar, na presença de Sara, o que, em Gn 17, havia sido comunicado a Abraão, ou seja, a concretização para breve da promessa de um filho.

– Js 2, 14: “Responderam-lhe eles: ‘À custa da nossa vida salvaremos a vossa, contanto que não nos atraísteis. Quando o Senhor nos entregar esta terra, também te trataremos com bondade e fidelidade’”;

– 2, 17: “Os homens disseram-lhe: ‘Eis como cumpriremos o juramento que te fizemos: quando tivermos entrado na vossa terra, colocarás este cordão vermelho na janela por onde nos desceste; reúne em tua casa o teu pai, a tua mãe, os teus irmãos e toda a família de teu pai. Se alguém transpuser a porta da tua casa e sair para a rua, será responsável pelo que acontecer; nós não teremos culpa. Mas se alguém prender quem quer que se encontre contigo em tua casa, é sobre nós que tal recairá. Se, porém, deres conhecimento do que combinámos contigo, estaremos desobrigados do juramento que te fizemos.’”

– (Jz 19, 3a: “... falando-lhe ao coração, a ver se conseguia reconduzi-la para junto de si”).⁸¹⁰

– Tb 7, 9b: “Irmão Azarias, pede a Raguel que me dê por esposa Sara, minha irmã”;
– 7, 12: “Tobias, porém, replicou: ‘Não comerei nem beberei antes que resolvas a minha situação.’”

O hóspede não apenas é um personagem acolhido, é alguém que fala, e a sua mensagem faz parte da descrição da hospitalidade. Com o que diz, revela⁸¹¹ e ensina, desvela planos (Js 2, 1-24) e manifesta sentimentos (Jz 19, 3a). As palavras do hóspede inscrevem-se no modo da comunicação de uma promessa de nascimento (Gn 18, 10) ou da expressão de um desejo (Jz 19, 3a; 19, 18.19).

O vocabulário usado pertence ao campo semântico da dicção e da revelação: dizer (דָּבַר), verbo que introduz a conversação, e falar (דָּבַר), termo mais comum entre as palavras do hóspede.

e) A escuta e acolhimento das palavras do hóspede

A escuta e acolhimento das palavras do hóspede completa a coordenada anterior. Nalguns casos, afirma-se como o ponto culminante do relato.

⁸¹⁰ O texto não apresenta palavras do hóspede, mas não deixa de referir que ele falou.

⁸¹¹ Em Gn 18, 1-16, revela a onnipotência de Javé.

– Gn 18, 10b-12: “Ora, Sara estava a escutar à entrada da tenda, mesmo por trás dele. Abraão e Sara eram já velhos, de idade muito avançada, e Sara já não estava em idade de ter filhos. Sara riu-se⁸¹² consigo mesma e pensou: ‘Velha como estou, poderei ainda ter esta alegria, sendo também velho o meu senhor?’”;
 – 18, 15a: “Cheia de medo, Sara negou, dizendo: ‘Não me ri.’”⁸¹³

– Js 2, 21ab: “Ela respondeu: ‘Seja como dissestes!’”

– Jz 19, 3c: “A concubina fê-lo entrar em casa de seu pai”;
 – 10b: “Chegou perto de Jebus, que é Jerusalém, e com ele os dois jumentos carregados e a sua concubina.”⁸¹⁴

– Tb 7, 10: “Raguel ouviu estas palavras e respondeu a Tobias: ‘Come e bebe e passa a noite tranquilo, pois não há ninguém a quem toque tomar por esposa minha filha Sara, a não ser tu, irmão, pois nem mesmo eu tenho o direito de a entregar a outro homem senão a ti, porque és o meu parente mais próximo [...]’”⁸¹⁵

Se antes o protagonismo estava centrado no hóspede, agora desloca-se para o anfitrião, cujas atitudes traduzem uma implicação no plano daquele que é acolhido. Do anfitrião se destacam a escuta e acolhimento das palavras do hóspede (Gn 18, 10b-12.15b), e a colaboração com a sua missão (Js 2, 21b; Jz 19, 10).

A escuta das palavras do hóspede aparece de forma mais ou menos explícita e exprime-se no diálogo, introduzido com uma pergunta (Gn 18, 12), ou em diversas correspondências: entre o objectivo da missão e a sua realização (Js 2, 1.21), entre o propósito e o acto de trazer a esposa (Jz 19, 3.10).

⁸¹² Gn 17, 7 documenta a mesma atitude, tendo como protagonista Abraão.

⁸¹³ Este é o ponto culminante do relato. Sara riu-se (Gn 17, 7 documenta a mesma atitude, tendo como protagonista Abraão), parecendo não acolher a palavra dos visitantes, em virtude do carácter humanamente absurdo da mensagem. Porém, o diálogo do Senhor com Abraão questiona a atitude de Sara e reafirma a promessa, baseada na ideia de que nada é impossível a Deus (v. 14a). Ao negar que se riu (v. 15b), Sara parece estar a retractar-se, “índice de autoimplicación en la misión de los huéspedes e indica, en definitiva, la acogida de su Palabra” (I. M. FORNARI-CARBONELL, *o. c.*, p. 115).

⁸¹⁴ As atitudes da concubina (fazê-lo entrar na casa de seu pai e seguir com ele) manifestam que escutou e acolheu as palavras do hóspede.

⁸¹⁵ A este versículo seguem-se outros onde é bem visível a escuta e o acolhimento que Raguel prestou às palavras do seu hóspede, a ponto de satisfazer por inteiro o seu pedido (vv. 11-14).

f) *A despedida do hóspede*

Após o tempo mais ou menos longo da hospitalidade, a despedida do hóspede põe termo ao tempo e ao processo da hospitalidade, ainda que não lhe suprima os efeitos.

– Gn 18, 16: “Os homens levantaram-se e partiram em direcção a Sodoma e Abraão acompanhou-os para deles se despedir.” ⁸¹⁶
– Js 2, 21c: “Depois despediu-os e eles partiram.” ⁸¹⁷
– Jz 19, 10a: “O homem [...] não concordou em passar a noite; levantou-se e partiu”.
– Tb 8, 1: “Tendo acabado de comer e de beber, decidiram ir dormir.” ⁸¹⁸

Cumprida a sua missão, o hóspede segue caminho: é acompanhado (Gn 18, 16), despedido (Js 2, 21) ou então parte por sua própria iniciativa (Jz 19, 10a).

O verbo *הִלַּךְ* (mandar, enviar) é o usado para exprimir a despedida (Gn 18, 16; Js 2, 21). Por vezes, vai acompanhado do verbo *הָלַךְ* que significa andar ou caminhar (Gn 18, 16; Jz 19, 5.7.8.9.10).

g) *O esquema narrativo e a função dos relatos*

A análise efectuada a cada texto e um olhar sinóptico sobre todos eles permitem concluir duas coisas: o esquema narrativo destes relatos obedece, em boa parte, ao modelo habitual dos restantes relatos bíblicos de hospitalidade; o relato organiza-se em torno de dois pólos, do que recebe a hospitalidade e do que a oferece. A identidade e a acção de um e de outro polarizam o relato.

O que recebe a hospitalidade é um sujeito que vem e fala e, deste modo, se revela. O que oferece a hospitalidade nem sempre fala, mas acolhe o hóspede,

⁸¹⁶ A narração conclui-se, de forma quase inesperada, com a partida e a despedida dos hóspedes (v. 16a [הִלַּךְ וַיִּסְעוּ]). Assim termina o relato que nos dá conta de como Abraão acolheu o estrangeiro.

⁸¹⁷ À despedida dos hóspedes, segue-se ainda um epílogo: “Ela, então, tomou o cordão vermelho e colocou-o na janela. Eles foram para o monte e ali permaneceram durante três dias, até ao regresso dos perseguidores. Estes, tendo procurado os espiões por toda a parte, não os encontraram. Os dois homens desceram, então, do monte e, voltando, passaram o Jordão; foram para junto de Josué, filho de Nun, e narraram-lhe tudo quanto se havia passado. “O Senhor – disseram eles – entregou nas nossas mãos toda esta terra; todos os seus habitantes tremem de medo diante de nós” (Js 2, 21d-24).

⁸¹⁸ Mais do que uma despedida, o texto refere uma permanência sugerida pelo verbo “dormir”. Porém, o recolhimento aos aposentos nupciais reveste-se de contornos de despedida do hóspede.

serve-o, escuta-o, acolhe as suas palavras e despede-o. Na prática, ambos se revelam e a hospitalidade assume o estatuto de instância de epifania.

O eixo narrativo do relato é o acolhimento, em duas manifestações: o(s) serviço(s) ao hóspede e a escuta das suas palavras. As palavras do hóspede fazem emergir a sua personalidade e projecto, de onde resultam duas consequências interligadas: a revelação do hóspede e a respectiva implicação por parte de quem hospeda. Se tivéssemos que estabelecer uma hierarquia de importância, diríamos que o hóspede é a pessoa mais importante, pois é ele que torna possível a hospitalidade e empresta à pessoa que acolhe o estatuto de hospitaleiro.

A prioridade é dada à palavra anunciada e acolhida, relegando a comida e a bebida para segundo plano. Exemplo disso é Tb 7, 1 – 8, 1. Às palavras de Tobias (v. 9: “Irmão Azarias, pede a Raguel que me dê por esposa Sara, minha irmã”), Raguel responde de forma esquiva: “Come e bebe... (φάγε καὶ πίε)” (vv. 10.11). Porém, para Tobias, mais importante que comer e beber, é que Raguel acolha a sua proposta: “não comerei nem beberei (οὐ μὴ φάγε... οὐδὲ μὴ πίω) antes que resolvas a minha situação” (v. 12).

A função destes relatos é religiosa e sociocultural. No horizonte religioso, pode-se dizer que “Deus leva por diante o seu projecto salvífico, entrando em comunicação com o homem por meio da hospitalidade”⁸¹⁹. É forte a convicção de que acolher o hóspede é acolher Deus, porquanto o enviado é instrumento salvífico do próprio Deus.

Nas comunidades para que foram escritos e onde eram lidos, “a intenção destes textos [...] é provocar nos ouvintes uma atitude de imitação dos modelos de acção propostos”⁸²⁰ e “confirmar o costume social da hospitalidade como meio de comunicação e de revelação”⁸²¹. De forma narrativa, se exaltava em Israel a virtude da hospitalidade e se propunha este modo de proceder às gerações vindouras.

2. 2. ... no Novo Testamento

Os textos de hospitalidade do Novo Testamento aparecem na continuidade dos textos da hospitalidade veterotestamentária e levam facilmente a concluir que “o dever humano da hospitalidade humana não é senão um débil reflexo

⁸¹⁹ I. M. FORNARI-CARBONELL, *o. c.*, p. 129.

⁸²⁰ *Ibid.* Nem admira que seja assim, dado que os textos são escritos a pensar em destinatários concretos, com a finalidade de os instruir e fortalecer na fé.

⁸²¹ *Ibid.*, p. 130.

da generosidade e da hospitalidade divina”⁸²² (Mt 22, 1-14; Lc 14, 15-24; Jo 13, 1-20). O hóspede recebe o mesmo tratamento (água, alimento) e, se a hospitalidade é exigida e oferecida a alguns em particular – aos servos de Deus, por exemplo –, não deixa de, em última instância, ser exigida e oferecida a todos (Rm 12, 13-14; Gl 6, 10), ainda que, à semelhança do Antigo Testamento, também o Novo alerte para os limites da hospitalidade: “Não deveis associar-vos com quem, dizendo-se irmão, fosse devasso, avaro, idólatra, caluniador, beberrão ou ladrão. Com estes, nem sequer deveis comer” (1 Cor 5, 11); “todo aquele que passa adiante e não permanece na doutrina de Cristo não tem Deus consigo; mas aquele que permanece na doutrina, esse tem em si o Pai e o Filho. Se alguém vier até vós e não traz esta doutrina, não o recebeis em vossa casa nem o saudeis, pois quem o saúda torna-se cúmplice das suas más obras” (2 Jo, 9-11)⁸²³.

A gramática, o estilo e o género literário permitem-nos distinguir no Novo Testamento três tipos de textos de hospitalidade: declarativos, exortativos e narrativos, conforme a constatarem, apelam à sua observância ou a narram como acontecimento, respectivamente. A diferença radica sobretudo na forma literária, dado que o objectivo é o mesmo: afirmar a hospitalidade como procedimento a observar e propô-la como prática cristã.

Os textos declarativos e exortativos aparecem esparsos pelos mais diversos autores neotestamentários, enquanto os narrativos são típicos de Lucas e dos Actos dos Apóstolos⁸²⁴.

2. 2. 1. *Textos declarativos e exortativos*

Uma parte significativa dos textos neotestamentários que se referem à hospitalidade fazem-no de forma declarativa e exortativa. A sua organização literária não acontece segundo as coordenadas semânticas que caracterizam os relatos bíblicos da hospitalidade, pela brevidade e pela diferença de género. Contudo, reforçam-lhe a importância, nas mais diversas expressões,

⁸²² M. J. SELMAN, *a. c.*, p. 494.

⁸²³ Não é fácil dizer se Rm 16, 17-19 também se refere à hospitalidade. Contudo, a referência ao ventre (v. 18) parece evocar esse registo, ainda que pela negativa.

⁸²⁴ Estes dois livros apresentam uma plêiade de textos onde a hospitalidade se conjuga e propõe de forma narrativa. Apresentamo-los mais adiante, tendo em conta as coordenadas da hospitalidade que os enformam.

manifestações e circunstâncias da vida eclesial. Põem a claro a relevância desta virtude na vida cristã, enquanto manifestação concreta do mandamento novo do amor ao próximo (Jo 13, 34)⁸²⁵, que de si é expressão do acolhimento dispensado ao próprio Jesus Cristo (Jo 13, 20).

Do ponto de vista gramatical, alguns desses textos usam o verbo no modo do indicativo, por se tratar de declarações, ou no modo do imperativo (habitualmente, o imperativo presente), por se tratar de exortações. Deles apresentamos apenas a citação textual e um breve comentário.

– Mt 10, 40-42⁸²⁶: “Quem vos recebe (δεχόμενος), a mim recebe; e quem me recebe, recebe aquele que me enviou. Quem recebe um profeta por ele ser profeta, receberá recompensa de profeta; e quem recebe um justo por ele ser justo, receberá recompensa de justo. E quem der de beber a um destes pequeninos, ainda que seja somente um copo de água fresca, por ser meu discípulo, em verdade vos digo: não perderá a sua recompensa” (Mc 9, 37: “Quem receber um destes meninos em meu nome é a mim que recebe; e quem me receber, não me recebe a mim mas àquele que me enviou”; Lc 9, 48: “Quem acolher este menino em meu nome, é a mim que acolhe, e quem me acolher a mim, acolhe aquele que me enviou; pois quem for o mais pequeno entre vós, esse é que é grande”).

É notória a identificação entre Jesus e os seus discípulos (o texto enquadra-se na eleição e missão dos doze), à semelhança da identificação entre Jesus e o Pai. O texto alicerça-se num princípio jurídico judaico em que “o mandante considerava como feito a si mesmo o tratamento reservado ao seu enviado”⁸²⁷.

Depois de falar dos Doze por Jesus enviados, Mateus fala de profetas, justos e pequeninos, três categorias existentes na sua comunidade⁸²⁸. Será que pretende fazer uma identificação entre os Doze, por um lado, e os profetas, justos

⁸²⁵ “O amor é a forma mais radical de hospitalidade” (J. T. MENDONÇA, *A leitura infinita...*, p. 141).

⁸²⁶ Estes versículos fecham o discurso missionário (9, 36 – 10, 42) e compreendem-se melhor se se tiver em conta os vv. 24-25, que sublinham a identidade entre o mestre e o seu discípulo.

⁸²⁷ G. BARBAGLIO, “O Evangelho de Mateus”, in AA. VV., *Os Evangelhos (I)*, ed. Loyola, São Paulo 1990, p. 185.

⁸²⁸ Os profetas “caracterizavam-se pela perspicácia sobrenatural com que sabiam captar os sinais dos tempos e indicar a vontade de Deus nas circunstâncias históricas. Os pequeninos [...] eram crentes fracos e inseguros, expostos ao perigo de perder a fé. Dos justos, como grupo eclesial, fala-se apenas aqui e em 13, 17 e 25, 37. Pensa-se que se qualificassem pela conduta exemplar e pela fidelidade ao querer do Pai revelado por Jesus” (G. BARBAGLIO, *o. c.*, p. 185).

e pequeninos, por outro? O texto não o permite afirmar com clareza⁸²⁹, mas não resta dúvidas de que a recompensa pelo acolhimento é idêntica àquela merecida por quem é acolhido e a promessa que lhe está associada reforça nitidamente a importância do acolhimento e do serviço prestado (o copo de água é disso ícone) a quem se recebe.

Acolher os Doze será mesmo escutá-los e acreditar na sua pregação e daí se infere a importância de escutar as palavras do hóspede.

– Mt 25, 34-35: “Vinde, benditos de meu Pai! Recebei em herança o Reino que vos está preparado desde a criação do mundo. Porque tive fome e deste-me de comer (ἐδώκατέ μοι φαγῆν), tive sede e deste-me de beber (ἐπότισάτέ με), era peregrino (ξένος) e recolhiste-me (συνηγάγετέ με).”

No processo da separação que caracterizará o juízo final, Jesus Cristo é o juiz universal e o critério do juízo é claramente a prática do bem a favor dos mais pobres ou circunstancialmente necessitados, como é o caso dos peregrinos⁸³⁰.

Se estes versículos sublinham o acolhimento aos peregrinos e a importância do dar de comer e de beber (serviços prestados ao hóspede), o contraponto é feito nos vv. 41-43 do mesmo capítulo, em que se condena o não acolhimento, manifesto na ausência de serviços prestados ao hóspede. Pela negativa, se reforça a importância do acolhimento, se chama a atenção para a gravidade que é não o praticar e para as inevitáveis consequências que daí derivam.

– Lc 10, 1-11: “Depois disto, o Senhor designou outros setenta e dois discípulos e enviou-os dois a dois, à sua frente, a todas as cidades e lugares aonde Ele havia de ir. Disse-lhes: ‘A messe é grande, mas os trabalhadores são poucos. Rogai, portanto, ao dono da messe que mande trabalhadores para a sua messe. Ide! Envio-vos como cordeiros para o meio de lobos. Não leveis bolsa, nem alforje, nem sandálias; e não vos detenhais a saudar alguém pelo caminho.

⁸²⁹ Talvez por isso as opiniões sejam algo divergentes: “Entre os futuros missionários (10, 41-42) encontram-se os *profetas* (cristãos), alguns dos quais foram precedentemente criticados (7, 15-23), e os *justos*, talvez uma denominação dos escribas (cristãos), que transmitiam a *justiça* das Escrituras, o ensino do que é justo aos olhos de Deus. O acolhimento apresenta-se em três graus paradoxalmente decrescentes. Pode-se ser recebido pelo título de profeta ou pelo de justo. Mas é melhor ver-se acolhido como ‘um destes pequenos’, um simples discípulo. Nos anos 80, a Igreja de Mateus, segundo parece, passa por uma crise de ministérios (ver Mt 23, 8-11). Para o evangelista, a missão seria mais fecunda se os ministros agissem menos como mestres do que como discípulos, que modelam a sua existência sobre Cristo manso e humilde de coração (11, 29)” (C. TASSIN, *Evangelho de Jesus Cristo segundo S. Mateus*, ed. Difusora Bíblica, Fátima-Lisboa 2010, pp. 47-48).

⁸³⁰ “O julgamento não incide sobre a fé ou a ausência de fé em Jesus, mas sobre o amor. Mais exactamente, segundo o pensamento judeo-cristão veiculado por Mateus (ver também Tg 2, 14-26), é vazia a fé que não age por amor” (C. TASSIN, *o. c.*, pp. 95-96). Assim, podem ser salvos também os que não acreditam, mas amam.

Em qualquer casa em que entrardes, dizei primeiro: ‘A paz esteja nesta casa!’ E, se lá houver um homem de paz, sobre ele repousará a vossa paz; se não, voltará para vós. Ficai nessa casa (ἐν αὐτῇ δὲ τῆ οἰκίᾳ μένετε), comendo e bebendo (ἐσθίοντες καὶ πίνοντες) do que lá houver, pois o trabalhador merece o seu salário.

Não andeis de casa em casa. Em qualquer cidade em que entrardes e vos receberem (δέχονται), comei (ἐθίετε) do que vos for servido, curai os doentes que nela houver e dizei-lhes: “O reino de Deus já está próximo de vós.’ Mas, em qualquer cidade em que entrardes e não vos receberem, saí à praça pública e dizei: Até o pó da vossa cidade, que se pegou aos nossos pés, sacudimos, para vo-lo deixar. No entanto, ficai sabendo que o Reino de Deus já chegou.”

No contexto do envio dos discípulos, o texto é uma exortação (muitas vezes se usa o verbo no imperativo) ao desprendimento (“não leveis...”) e à urgência da missão (“não vos demoreis...”). A incidência na hospitalidade é evidente na linguagem usada: “ficai nessa casa⁸³¹, comendo e bebendo do que lá houver” (v. 7).

– Rm 12, 13: “Partilhai com os santos que passam necessidade; aproveitai todas as ocasiões para serdes hospitaleiros (τὴν φιλοξενίαν διώκοντες).” Este versículo insere-se num conjunto mais vasto de exortações sobre as relações a estabelecer entre os membros duma mesma comunidade (Rm 12, 3-16). “No âmago das divisões entre os grupos judeus, judeo-cristãos e gentio-cristãos, o Apóstolo sublinha a importância da relação entre irmãos⁸³², numa exortação que, tal como as outras dos vv. 10-12, se dirige aos membros da comunidade cristã de Roma e apresenta a hospitalidade aos cristãos (“os santos”) como um dever. Assim se concretiza o v. 9: “Que o vosso amor seja sincero. Detestai o mal e apagai-vos ao bem.”

A par das relações fraternas e calorosas (v. 10), da alegria na esperança, da paciência na tribulação, da perseverança na oração (v. 12) e da partilha com os que passam necessidade (v. 13a), a hospitalidade é vista como expressão concreta do amor e, por isso, uma das atitudes de marca dos cristãos.

– Rm 15, 7-9: “acolhei-vos (προσλαμβάνετε) uns aos outros, na medida em que também Cristo vos acolheu (προσελάβετο), para glória de Deus.

⁸³¹ “El éxito en la ciudad (v. 8-11) presupone el acceso a la casa (v. 5-7). [...] Así pues, antes de la proclamación pública tienen que establecerse contactos personales. La casa es el lugar de los primeros encuentros. [...] Los misioneros se quedarán en la primera casa que los acoja: es este gesto de hospitalidad lo que cuenta” (F. BOVON, *El evangelio según San Lucas II [Lc 9, 51 – 14, 35]*, ed. Sígueme, Salamanca 2002, pp. 74-75).

⁸³² Ch. FERROT, *A Carta aos Romanos*, ed. Difusora Bíblica, Lisboa 1993, p. 69. O amor é o distintivo dos cristãos e encontra na hospitalidade uma das suas expressões.

Efectivamente, digo que foi por causa da fidelidade de Deus que Cristo se tornou servidor dos circuncisos, confirmando, assim, as promessas feitas aos patriarcas; por sua vez os gentios dão glória a Deus por causa da sua misericórdia”.

O texto sugere que o modelo para o acolhimento é o próprio Cristo e a sua finalidade é a glória de Deus. Assim se releva a importância da hospitalidade, numa comunidade que se pretende inclusiva e onde todos têm lugar: circuncisos (judeus) e incircuncisos (gentios).

Paulo reforça a afirmação mediante o recurso às três partes do Antigo Testamento: Lei (v. 10; Dt 32, 43); Profetas (v. 12; Is 11, 10); e Escritos (vv. 8.11; Sl 18, 50; 117, 1). E diz de forma explícita e exortativa o que Lucas sugere de forma implícita e narrativa: Jesus Cristo é o Senhor de todos os povos (cfr. v. 12).

– 1 Tm 3, 2: “é necessário que o bispo seja [...] hospitaleiro (φιλόξενον)”⁸³³.

Entre as dezasseis qualidades⁸³⁴ de que o bispo deve revestir-se (3, 2-7), a hospitalidade aparece em pé de igualdade com as restantes. Sendo esta virtude também uma das exigências que se coloca às viúvas (1 Tm 5, 10: “só pode ser inscrita como viúva a que tiver [...] praticado a hospitalidade [ἐξενεδοχῆσεν], lavado os pés [πόδας ἔνιπσεν]⁸³⁵ dos santos, assistido os atribulados [εἰ θλιβομένοις ἐπήρκεσεν] e for dedicada a toda a boa obra”), não será difícil deduzir que se trata de uma virtude não especificamente episcopal, mas genericamente cristã. O valor e importância advêm-lhe da sua própria natureza e, por isso, não dependem de quem os interpreta.

– Hb 13, 1-3: “Que permaneça a caridade fraterna. Não vos esqueçais da hospitalidade (τῆς φιλοξενίας), pois, graças a ela, alguns, sem o saberem, hospedaram (ξενίσαντες) anjos. Lembrai-vos dos presos, como se estivésseis presos com eles, e dos que são maltratados, porque também vós tendes um corpo.”

No contexto das últimas recomendações e com a preocupação de “reforçar a coesão da comunidade”⁸³⁶, o texto apela ao não esquecimento da hospitalida-

⁸³³ Do mesmo fala Tt 1, 8. “La hospitalidad exigida al obispo (v. 2b) era considerada por los griegos y los judíos como un deber sagrado. Para las comunidades cristianas este deber se hallaba asociado con el dar alojamiento y comida a los misioneros itinerantes (Mt 10, 11; Hch 16, 15; 21, 7.17; 28, 14)” (H.-H. SCHROEDER, “1 Timoteo”, in AA. Vv., *Comentario Bíblico Internacional*, ed. Verbo Divino, Estella 1999, p. 1584).

⁸³⁴ Não se trata de um elenco exaustivo, como se conclui da enunciação que delas faz Tt 1, 7-9.

⁸³⁵ O acto de lavar os pés inscreve-se na categoria dos serviços ao hóspede.

⁸³⁶ A. VANHOYE, “Hebreos”, in AA. Vv., *Comentario Bíblico Internacional*, ed. Verbo Divino, Estella 1999, p. 1624.

de, relacionando-a com a caridade fraterna (atenção aos presos e maltratados), de que se afirma como expressão concreta. Justifica esse apelo pela alusão, mais ou menos clara, ao texto bíblico mais paradigmático sobre a hospitalidade: aquele em que Abraão é o protagonista (Gn 18, 1-16).

– 1 Pd 4, 9: “Exercei a hospitalidade (φιλόξενοι) uns com os outros, sem queixas. Como bons administradores das várias graças de Deus, cada um de vós ponha ao serviço dos outros o dom que recebeu.”

Em contexto de apelo às virtudes, também neste texto a recomendação da hospitalidade segue o mandamento da caridade: “Mantende entre vós uma intensa caridade, porque o amor cobre a multidão dos pecados” (4, 8). Para que não aconteça de alguém praticar a caridade por obrigação, queixando-se a seguir, o texto recomenda que ela deve ser exercida “sem queixas”, com a naturalidade de quem vive em “intensa caridade” e percebe que esta é a forma de um cristão viver e proceder.

– 3 Jo, 5-10: “Caríssimo, em tudo o que fazes aos irmãos, mesmo sendo estrangeiros (ξένος), tu procedes como é próprio de um fiel. Eles deram testemunho da tua caridade, diante da igreja. Farás bem em os prover do necessário para a sua viagem, de um modo digno de Deus, pois foi pelo seu nome que eles se puseram a caminho, sem nada receberem dos gentios. Por isso, nós devemos acolhê-los (ὀφείλομεν ὑπολαμβάνειν), a fim de sermos cooperadores da causa da verdade. Escrevi algumas palavras à igreja, mas Diótrefes, na sua ambição de ser o mais importante, não nos aceita bem. Por isso, quando eu for aí, recordar-lhe-ei o que ele anda a fazer, criticando-nos com palavras maldosas; e, não contente com isto, não acolhe (οὔτε αὐτὸς ἐπιδέχεται) os irmãos, proíbe-o aos que os querem acolher e expulsa-os da igreja.”

A Terceira Carta de João, um escrito muito breve, “não é uma carta que aborde problemas teológicos específicos. Trata do problema prático da hospitalidade para os missionários ambulantes”⁸³⁷. No contexto das congratulações a Gaio por ter recebido tão bem os irmãos, duas importantes coisas se dizem acerca da hospitalidade: “deve estender-se à preparação da continuação da viagem, de uma maneira digna de Deus. É para eles um dever divino, do qual Deus cuida”⁸³⁸; “A hospitalidade que se demonstrou faz alguém participar da

⁸³⁷ G. THEVISSEN – J. J. A. KAHMANN – B. DEHANDSCHUTTER, *As Carta de Pedro, João e Judas*, ed. Loyola, São Paulo 1999, p. 289.

⁸³⁸ *Ibid.*

obra em prol da verdade que os missionários ambulantes realizam. [...] A hospitalidade torna-nos cooperadores da verdade de Deus”⁸³⁹.

Em contraponto com o louvor a Gaio, segue a reprimenda a Diótrefes enquanto exemplo do que se não deve fazer: não acolhia os irmãos, proibia os que o queriam fazer e expulsava-os da igreja.

Também o vocabulário empregue reforça esta ideia e situa os textos citados no campo semântico da hospitalidade: os substantivos φιλοξενία (hospitalidade) e ξένος (estrangeiro)⁸⁴⁰, os verbos (ἐπι)δέχομαι (receber), μένω (permanecer), ξενοδοχέω (praticar a hospitalidade), προσλαμβάνω (acolher), ξενίζω (hospedar). Além disso, alguns dos verbos usados remetem especificamente para a coordenada do serviço ao hóspede: ἐσθίω (comer), ποτίζω (dar de beber), πίνω (beber) e νίπτω πόδας (lavar os pés).

2. 2. 2. A hospitalidade no evangelho de Lucas⁸⁴¹

Se é verdade que “o Novo Testamento fala continuamente de comidas e banquetes”⁸⁴², tendo como pano de fundo Is 25, 6-8 (o banquete messiânico) e outros textos veterotestamentários do mesmo género, o evangelho de Lucas é o texto bíblico que mais e melhor trabalha a hospitalidade/comensalidade⁸⁴³ e

⁸³⁹ *Ibid.*

⁸⁴⁰ Apenas uma vez se usa o substantivo οἰκία (Lc 10, 7).

⁸⁴¹ Na formulação e conteúdos, seguimos muito de perto I. M. FORNARI-CARBONELL, *o. c.*, pp. 64-85.

⁸⁴² R. AGUIRRE, *La mesa compartida...*, p. 9.

⁸⁴³ A comensalidade é um dos aspectos da hospitalidade que percorre o Terceiro Evangelho, mesmo quando os textos o não referem explicitamente. Cinco dos dez episódios lucanos de comensalidade estão ausentes em Marcos e em Mateus: a visita de Jesus a casa de Marta e Maria (Lc 10, 38-42), o almoço de Sábado “em casa de um dos principais fariseus” (14, 1-24), a hospitalidade na casa de Zaqueu (19, 1-10), as refeições pós-pasciais de Jesus (24, 13-35.36-43). Com base nesta constatação, podemos concluir duas coisas: “five oh the accounts that suggest that Jesus came to dinner at the house oh Pharisees or that he shared a meal with his disciples belong to Luke’s proper material” (R. F. COLLINS, “The man who came to dinner”, in R. BIERINGER – G. VAN BELLE – J. VERHEYDEN [edited by], *Luke and his Readers (Festchrift A. Denaux)*, ed. Leuven University Press, Leuven 2005, p. 152); “Luke highlights Jesus’ commensality much more than do the other Synoptists” (R. F. COLLINS, *a. c.*, p. 152). Além disso, podemos deduzir duas outras: “The dinner invitation is a redactional feature of Luke’s gospel narrative. [...] Luke emphasizes Jesus’ appearance at meals not only by the quantity of material in his narrative but also by his focus on Jesus as the invited guest, as the recipient of an invitation to dinner” (R. F. COLLINS, *a. c.*, p. 153). Dos muitos estudos sobre o assunto, cfr. E. LAVERDIERE, *o. c.*, e J. P. HEIL, *The Meal Scenes in Luke-Acts. An Audience-Oriented Approach*, ed. Society of Biblical Literature, Atlanta (Georgia) 1999.

a relação entre o caminho e a mesa⁸⁴⁴. Trata-se mesmo de dois dos filamentos mais evidenciados do seu tecido narrativo.

A vida do Filho do Homem, que “não tem onde reclinar a cabeça” (9, 58), é “uma grande viagem em que as comidas e a hospitalidade desempenham um papel decisivo para ele e também para os seus seguidores”⁸⁴⁵. E se isso se nota ao longo de todo o evangelho, não deixa de ser sugestivo que a questão também se coloque no começo e no fim, em jeito de inclusão: aquele que, ao nascer, não fora acolhido (2, 7: “teve o seu filho primogénito, que envolveu em panos e recostou numa manjedoura, por não haver lugar para eles na hospedaria”), antes de morrer, investe seriamente na comensalidade (22, 14-20) e insiste nela depois de ressuscitar (24, 13-35.36-49).

Na globalidade do evangelho, articulados com as muitas viagens nele referidas, os relatos de hospitalidade/comensalidade apresentam-se esparsos. Indicamo-los, em itálico, a fim de facilitar a sua localização⁸⁴⁶:

PRÓLOGO (1, 1-4)

NARRATIVAS DA INFÂNCIA (1, 5 – 2, 52)

PRELÚDIO DA MISSÃO MESSIÂNICA (3, 1 – 4, 13)

MINISTÉRIO NA GALILEIA (4, 14 – 9, 50)

Chamamento dos primeiros discípulos (5, 1 – 6, 11)

1) Um grande banquete em casa de Levi (5, 27-39)

Eleição dos Doze (6, 12 – 8, 56)

2) Uma refeição em casa de Simão, o fariseu (7, 36-50)

A missão dos Doze (9, 1-50)

⁸⁴⁴ A vinculação entre o caminho e o comer está bem patente no livro do Deuteronomio (Israel é conhecido como terra onde “corre leite e mel” [Dt 6, 3; 8, 8; 11, 9; 26, 9-10.15; 27, 3; 31, 20; 32, 13-14] e o objectivo fundamental do êxodo não é tanto entrar na Terra Prometida, mas nela comer os primeiros frutos das colheitas com o pobre, o levita e o estrangeiro [Dt 14, 28-29; 26, 12]). Provavelmente, este tema influenciou Lucas (cfr. R. AGUIRRE, *La mesa compartida...*, p. 57). É esta, no essencial, a tese fundamental da interessante obra de D. P. MOESSNER, *Lord of the Banquet. The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative*, ed. Trinity Press International, Harrisburg (Pennsylvania) 1989.

⁸⁴⁵ E. LAVERDIERE, *o. c.*, p. 27.

⁸⁴⁶ A estrutura que aqui propomos, uma entre as muitas possíveis, não pretende ser um dado absoluto. Sinal disso é a multiplicidade de estruturas apresentadas nos diferentes estudos sobre o evangelho de Lucas (a estrutura depende sempre dos critérios utilizados para o efeito). No geral, apresentam algumas diferenças, mas coincidem no essencial (cfr. E. LAVERDIERE, *o. c.*, p. 32, e J. P. HEIL, *The Meal Scenes in Luke-Acts. An Audience-Oriented Approach*, ed. Society of Biblical Literature, Atlanta [Georgia] 1999, pp. 8-10). Para facilidade de consulta, optamos pela estrutura que consta da edição da Bíblia que vimos utilizando (*Bíblia Sagrada*, ed. Difusora Bíblica, Lisboa – Fátima 2003).

- 3) *A fracção do pão em Betsaida (9, 10-17)*⁸⁴⁷
 SUBIDA PARA JERUSALÉM (9, 51 – 19, 27[28])
 O começo da subida (9, 15 – 13, 21)
 4) *Hospitalidade em casa de Marta e Maria (10, 38-42)*
 5) *Almoço em casa de um fariseu (11, 37-54)*
 Continuação da viagem (13, 22 – 19, 48)
 6) *Ceia a um Sábado em casa de um fariseu (14, 1-24)*
 7) *Hospitalidade em casa de Zaqueu (19, 1-10)*
 PAIXÃO, MORTE E RESSURREIÇÃO DE JESUS (22, 1 – 24, 53)
 8) *A última ceia (22, 7-38)*⁸⁴⁸
 9) *A fracção do pão em Emaús (24, 13-35)*
 10) *Com a comunidade em Jerusalém (24, 36-53)*⁸⁴⁹

Constata-se facilmente que o caminho de Jesus para Jerusalém (9, 51 – 19, 27[28]) contém quatro relatos do género e as outras partes três relatos cada⁸⁵⁰.

A localização e a leitura dos textos leva-nos, de imediato, a perceber duas coisas: uma boa parte dos ensinamentos de Jesus acontece em casa⁸⁵¹, durante as comidas, e é feito em parábolas; apesar de nem todos os textos acima destacados com itálico constituírem relatos típicos de hospitalidade, não deixam de, em última instância, assumir essa *nuance*, pois que a partilha da mesa é um dos aspectos mais evidenciados da hospitalidade bíblica.

Trata-se, no geral, de textos bem definidos, com muitas semelhanças entre si. Alguns deles obedecem a coordenadas semânticas e a um esquema narrativo comum, parecido com o do Antigo Testamento, em que as diferenças se

⁸⁴⁷ A fracção do pão em Betsaida (9, 10-17) é um texto que não apresenta as coordenadas habituais dos relatos lucanos de hospitalidade. Por esse motivo, não o estudamos. Porém, são muitas as semelhanças que apresenta com os referidos relatos. Para o seu estudo, nesta perspectiva, cfr. E. LAVERDIERE, *o. c.*, pp. 79-93, e J. P. HEIL, *o. c.*, pp. 56-65.

⁸⁴⁸ Da Última Ceia se pode dizer o mesmo que se disse sobre a fracção do pão, em Betsaida. Para estudo e aprofundamento de Lc 22, 7-38, na perspectiva da hospitalidade, cfr. E. LAVERDIERE, *o. c.*, pp. 145-177, e J. P. HEIL, *o. c.*, pp. 165-198.

⁸⁴⁹ “La historia lucana de los orígenes de la eucaristia no estaría completa sin hablar del cumplimiento de la eucaristía en el reino de Dios. De ahí que, tras las siete comidas con Jesús el profeta y la Última Cena con Jesús el Cristo, Lucas cuente la historia de dos comidas con Jesús el Señor. La primera es el incomparable relato de los discípulos de Emaús” (E. LAVERDIERE, *o. c.*, p. 181).

⁸⁵⁰ Sendo estes os textos mais trabalhados, não são, porém, as únicas referências à comida e bebida, em Lucas: cfr. 1, 15.53; 2, 7.12.16.37; 3, 11; 4, 39; 8, 55. Para um estudo crítico-narrativo destes textos, cfr. J. P. HEIL, *o. c.*, pp. 11-56.

⁸⁵¹ “As casas em Lucas são territórios onde Jesus desenvolve preferencialmente o seu ministério em ordem à revelação. A casa chega mesmo a representar uma alternativa ao Templo e a tudo o que ele simboliza” (J. T. MENDONÇA, “Emaús, laboratório da fé pascal, p. 140).

prendem apenas com o género literário e os comensais de Jesus. Este é sempre o protagonista ou “hóspede de honra”, toma a iniciativa e o relato gravita em torno a si. É “o homem que veio para o jantar” (“The man who came to dinner”), nome de um jogo e título de um filme que R. F. Collins usou para intitular um artigo, que já citámos, sobre a comensalidade de Jesus, em Lucas⁸⁵².

Quanto ao género literário, dividem-se por igual entre a categoria do *symposium* grego⁸⁵³ e a de refeições hebraicas de hospitalidade⁸⁵⁴. O acolhimento, a comensalidade e o ensinamento são sempre registados com traço indelével e cerzidos de forma elaborada e discreta.

Quanto aos comensais, Jesus come com três grupos diferentes de pessoas: a) com pecadores e publicanos (5, 27-39; 15, 2; 19, 1-10), tendo por objectivo reintegrar os excluídos e marginalizados; b) com fariseus (7, 36-50; 11, 37-54; 14, 1-24), provocando as suas certezas e subvertendo a ordem estabelecida; c) com os seus discípulos (22, 14-38; 24, 13-35.36-49)⁸⁵⁵, evidenciando a preocupação de revelar o sentido e o destino da vida do Messias e de convidar os discípulos a participar da sua forma de viver. São todos eles “textos muito característicos de Lucas, muito elaborados literariamente e de enorme profundidade teológica”⁸⁵⁶.

⁸⁵² R. F. COLLINS, *a. c.*

⁸⁵³ O género literário *symposium* encontra a sua origem no costume de, depois de um banquete, os convivas se demorarem a beber e conversar. Na literatura grega, são famosos os *symposia* (banquetes) de Platão (será mesmo o iniciador do *symposium* como género literário em prosa) e Xenofonte, em que Sócrates é o convidado principal. Cada um deles escreveu uma obra com esse título: *Symposium*. Plutarco, contemporâneo de Lucas, também publicou obras filosóficas pertencentes ao género literário *symposium*. Em Lucas, inscrevem-se nesta categoria o banquete em casa de Levi (5, 27-39), as três refeições em casa de um fariseu (7, 36-50; 11, 37-54; 14, 1-35) e a Última Ceia (22, 14-38). Sobre as semelhanças entre os autores gregos e Lucas, cfr. R. F. COLLINS, *a. c.*, pp. 160-168. Esta classificação não é, todavia, unanimemente aceite. Quase todos situam 5, 27-39 no género literário *symposium* (cfr. F. BOVON, *El evangelio según San Lucas, I [Lc 1, 1 – 9, 50]*, ed. Sígueme, Salamanca 2005, p. 360; E. LAVERDIÈRE, *o. c.*, pp. 58-60), mas há quem não concorde: “Se ha querido ver en Lc 5, 27-39 – injustificadamente en mi opinión – el género literario denominado ‘simposio’. En el ‘simposio’ se establece un diálogo entre los comensales, mientras que aquí quienes interrogan a Jesús no están – ni aceptarían estar jamás – en la mesa él comparte con los impuros; lo que hacen es acecharlo y espiarlo desde fuera” (R. AGUIRRE, *La mesa compartida...*, p. 60).

⁸⁵⁴ São comidas de hospitalidade a fracção do pão em Betsaida (9, 10-17), a hospitalidade oferecida em casa de Marta (10, 38-42) e em casa de Zaqueu (19, 1-10) e as duas comidas posteriores à ressurreição de Jesus: a de Emaús (24, 13-35) e a de Jerusalém (24, 36-49).

⁸⁵⁵ Os textos das comidas de Jesus com os seus discípulos (22, 14-38 [ceia de despedida]; 24, 13-35 [ceia de Emaús] e 24, 36-52 [o Ressuscitado come com os Onze...]), são todos relatos de comensalidade, mas, em nosso entender, apenas a Ceia de Emaús contém as coordenadas dos habituais relatos de hospitalidade, como adiante, neste mesmo capítulo, se apresentará.

⁸⁵⁶ R. AGUIRRE, *La mesa compartida...*, p. 58. Nas pp. 58-102 desta obra, pode o leitor encontrar um comentário a todos os textos referidos.

Apresentamos brevemente seis dos textos acima referidos:

– *Hospitalidade em casa de Levi* (Lc 5, 27-32⁸⁵⁷)⁸⁵⁸. Inserido na secção das controvérsias galilaeicas (5, 17 – 6, 11), este texto é fruto da composição de duas cenas distintas: o chamamento de Levi (vv. 27-28) e um banquete que gera controvérsia (vv. 29-32). É, em si mesmo, um relato de formulação simples: após a vocação de Levi (vv. 27-28), fala do acolhimento que este dispensa a Jesus (v. 29), do murmúrio dos fariseus e doutores da Lei (v. 30) e termina com uma sentença de Jesus que esclarece por que motivo o chamou (vv. 31-32). Registe-se a inclusão semântica com o v. 27 e como o relato foca toda a sua atenção em Jesus.

– *Hospitalidade em casa de Simão* (Lc 7, 36-50)⁸⁵⁹. Este episódio situa-se entre o julgamento negativo de Jesus sobre a sua geração (7, 31-35) e a referência positiva a diversas mulheres que o seguiam (8, 1-3). A atitude dos contemporâneos de Jesus, que não são capazes de compreender a bondade do momento presente (7, 31-35), é ilustrada pela atitude omissa e inadequada deste fariseu (julga aquela mulher e critica Jesus) e contrabalançada pela da mulher que adopta o procedimento contrário (uma verdadeira ilustração de 8, 1-3), ao tomar atitudes que se apresentam como referentes claros de uma hospitalidade que, por um lado, não se confunde com o acolhimento comum e, por outro, nada tem de fingido⁸⁶⁰.

⁸⁵⁷ A unidade literária não termina no v. 32, mas estende-se até ao v. 39 (cfr. F. BOVON, *El evangelio según Lucas*, I, p. 360). Porém, no horizonte da hospitalidade e suas categorias semânticas, interessam-nos apenas os vv. 27-32.

⁸⁵⁸ Não cabendo dentro dos nossos objectivos o seu estudo exegético, pode ser útil a consulta de F. BOVON, *El evangelio según Lucas*, I, pp. 358-369; J. A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, II. *Traducción y comentario* (Capítulos 1 – 8, 21), ed. Cristiandad, Madrid 1987, pp. 526-537; I. GÓMEZ ACEBO, *Lucas*, ed. Verbo Divino, Estella 2008, pp. 148-152; entre outros possíveis. A comparação deste texto com os textos paralelos de Mt 9, 9-13 e Mc 2, 13-17 também ajudará à melhor compreensão do texto e das opções do seu autor.

⁸⁵⁹ Cfr. F. BOVON, *El evangelio según San Lucas*, II, pp. 542-560; J. A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, I., pp. 687-707; I. GÓMEZ ACEBO, *o. c.*, pp. 207-214; M. ORSATI, *Luca: Vangelo al femminile*, pp. 93-108; L. SEBASTIANI, *Donne dei Vangeli. Tratti personali e teologici*, ed. Paoline, Milano 1994, pp. 177-193. Para o estudo narrativo, cfr. o já citado estudo de J. T. MENDONÇA, *A construção de Jesus...*; e C. BROCCARDO, *o. c.*, pp. 159-231.

⁸⁶⁰ Ao contrário de Jo 11, 2, que identifica esta mulher com Maria, irmã de Lázaro, Lucas mantém-na no anonimato. A opção traduz a delicadeza do autor do Terceiro Evangelho, mas sobretudo a ideia de que, mais importante que o nome, é a mudança de vida (cfr. M. ORSATI, *Luca: Vangelo al femminile*, p. 99). Em relação a Mt 26, 6-7 e Mc 14, 3-4, são diversas as semelhanças e diferenças.

Pelo meio, Jesus conta uma parábola, “uma forma de argumentar que leva o fariseu a uma situação análoga sobre a qual tem de emitir um juízo, que depois deve aplicar à sua própria realidade”⁸⁶¹. A interrogação com que termina testemunha uma retórica persuasiva e suscita a resposta de Simão (v. 43a), um juízo sobre si próprio e sobre a situação que lhe provocara a objecção interior. Há muitas semelhanças entre esta parábola e a de Natan (cfr. 2 Sm 12, 1-15).

Sendo um dos textos mais paradigmáticos e estudados da hospitalidade neotestamentária, é também um dos “mais belos do evangelho e muito típico de Lucas”⁸⁶². Do ponto de vista literário, é claramente um simpósio.

– *Hospitalidade em casa de Marta e Maria (Lc 10, 38-42)*⁸⁶³. Episódio próprio de Lucas, “ao mesmo tempo real e ideal, concreto e exemplar”⁸⁶⁴, este texto é claramente um relato de hospitalidade que pretende ilustrar o tema do amor a Deus, como se deduz do contexto (vv. 25-42), onde emerge a estrutura quiástica que se apresenta:

A (v. 27a): Amor a Deus
B (v. 27b): Amor ao próximo
B' (vv. 29-37): Parábola do bom samaritano (amor ao próximo)
A' (vv. 38-42): Relato de Marta e Maria (amor a Deus)

⁸⁶¹ R. AGUIRRE, *La mesa compartida...*, p. 73.

⁸⁶² *Ibid.*, p. 70. Apesar de algumas semelhanças com a unção de Betânia (Mt 26, 6-13; Mc 14, 3-9; Jo 12, 1-8[11]), as muitas diferenças sustentam a afirmação de que se trata de um texto que é típico de Lucas.

⁸⁶³ O título já citado de I. M. FURNARI-CARBONELL, *La escucha del huésped...*, é um interessante estudo sobre este texto. Cfr. também F. BOVON, *El evangelio según San Lucas, II*, pp. 130-150; J. A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas, III. Traducción y comentario (Capítulos 8, 22 – 18, 14)*, ed. Cristiandad, Madrid 1987, pp. 292-301; I. GÓMEZ ACEBO, o. c., pp. 311-316; M. ORSATI, *Luca: Vangelo al femminile*, pp. 60-67; L. SEBASTIANI, o. c., pp. 156-165; L. BARLET – Ch. GUILLERMAIN, o. c., pp. 141-144. A articulação deste texto com Jo 11, 1-3 levar-nos-ia a concluir tratar-se de Betânia, mas Jesus está muito longe de Jerusalém, o que torna essa hipótese improvável. Além disso, da omissão do nome se deduz que a localização é para Lucas uma questão menor (não a conhecia ou preferiu suprimi-la), porque verdadeiramente importante é a atitude proposta na relação com o Mestre.

⁸⁶⁴ F. BOVON, *El evangelio según San Lucas, II*, p. 133.

– *Hospitalidade em casa de um fariseu (Lc 11, 37-50)*⁸⁶⁵. De construção simples, este episódio situa-se entre duas perícopes que falam de luz e trevas (11, 33-36 e 12, 1-3) e gravitam em torno de um esquema de revelação: “nada há encoberto que não venha a descobrir-se, nem oculto que não venha a conhecer-se” (12, 2; cfr. 11, 33).

Numa apreciação global, “o relato dá, numa pincelada, a notícia do acolhimento e não se detém no tema da comida oferecida ao hóspede ou na caridade praticada pelo fariseu. Pelo contrário, espraia-se no ensinamento de Jesus no ambiente doméstico da casa do fariseu”⁸⁶⁶. Pese a reacção negativa dos fariseus e doutores da Lei, a importância da escuta e acolhimento das palavras do hóspede sai suficientemente bem realçada.

Salta do texto a ideia de que a hospitalidade, espaço habitual de aprendizagem e revelação, quando viciada nos seus pressupostos (no caso, a posição crítica face às atitudes e ensinamentos do hóspede), desliza veladamente para a hostilidade e é usada para fins perversos.

– *Hospitalidade em casa de um fariseu importante (Lc 14, 1-6)*⁸⁶⁷. Próprio de Lucas⁸⁶⁸, é um relato pequeno e simples que se insere na típica itinerância

⁸⁶⁵ Para um estudo exegético mais amplo e aprofundado do texto, cfr. F. BOVON, *El evangelio según San Lucas, II*, pp. 269-298; J. A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas, III*, pp. 391-415; I. GÓMEZ ACEBO, o. c., pp. 341-347. Este discurso adquire, em Lucas, um enquadramento diferente do de Mt 23, por se situar no contexto de um relato de hospitalidade e comensalidade. A narrativa orienta-se apressadamente para as *palavras do hóspede* (vv. 39-44.46-52) que, por um lado, justificam a sua atitude e, por outro, esclarecem acerca da verdadeira purificação, a interior. Num primeiro momento, parece dirigirem-se apenas ao fariseu, mas estendem-se a todos os fariseus e doutores da lei. São palavras muito duras, em muitos aspectos semelhantes às de Mt 23, que denunciam o formalismo dos primeiros, mais preocupados com o exterior do que com o interior, e a casuística dos segundos, mais centrados no cumprimento dos preceitos da Lei do que na vivência do seu espírito. “Las palabras de Jesús hacen referencia a una discusión de escuela, existente en el judaísmo de la época, sobre si era necesario purificar las copas e los platos por fuera e por dentro (escuela de Shammai, dominante antes del 70) o sólo por fuera (escuela de Hillel). Jesús critica la opinión de Shammai, pero va mucho más allá: les dice que discuten sobre lo interior y lo exterior, porque no entienden el verdadero sentido de la ley. Jesús traslada la preocupación de o ritual a lo moral. Ellos hablan de los utensilios, cuando lo que importa es el corazón del pueblo y sus actitudes. No importa el exterior de los platos, pero tampoco el interior. Lo que importa es lo interior de las personas: ‘o vosso interior está cheio de rapina e de maldade’ (v. 39b)” (R. AGUIRRE, *La mesa compartida...*, p. 75). Sobre o sentido destas imprecizações de Jesus, cfr. R. AGUIRRE, *La mesa compartida...*, pp. 76-79. Com elas, Lucas “combina os géneros literários grego do simpósio e hebraico da maldição” (F. BOVON, *El evangelio según San Lucas, II*, p. 277).

⁸⁶⁶ I. M. FORNARI-CARBONELL, o. c., p. 73.

⁸⁶⁷ Para um estudo exegético mais amplo e aprofundado do texto, cfr. F. BOVON, *El evangelio según San Lucas, II*, pp. 560-582; J. A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas, III*, pp. 584-593; I. GÓMEZ ACEBO, o. c., pp. 401-404.

⁸⁶⁸ Mt 12, 9-14 e Mc 3, 1-6, com relato semelhante em Lc 6, 6-11, apresentam algumas semelhanças, mas também significativas diferenças.

lucana de Jesus para Jerusalém (cfr. 13, 22; 14, 25) e surge na sequência de 13, 22-30 (a tensão entre as refeições com Jesus e o banquete messiânico). Fala da cura de um hidrópico⁸⁶⁹, em dia de Sábado, e desencadeia uma polémica que se estende ao longo de 14, 7-24 (três parábolas em torno da mesa e da comida⁸⁷⁰) e continua no capítulo 15, com as parábolas da misericórdia.

– *Hospitalidade em casa de Zaqueu (Lc 19, 1-10)*⁸⁷¹. Este episódio, também típico de Lucas, situa-se quase no final da ampla “secção do caminho para Jerusalém” (9, 51 – 19, 27[28]) e do mais restrito “evangelho dos excluídos” (15 – 19). O facto de se situar pouco depois da vocação frustrada de um rico (18, 18-27) e imediatamente depois da cura do cego de Jericó (18, 35-43) traz à evidência as semelhanças entre o cego e Zaqueu e funciona como resposta à pergunta de 18, 26 (“então, quem pode salvar-se?”) e ilustração da afirmação de 18, 27: “o que é impossível aos homens é possível a Deus”. Na sua estrutura e função, é uma história muito parecida com o chamamento de Levi (5, 27-32).

No contexto da itinerância de Jesus que vai a caminho de Jerusalém (cfr. 17, 11), 19, 1 diz explicitamente: “tendo entrado em Jericó, Jesus atravessava a cidade”. O texto passa, de imediato, à apresentação de Zaqueu, cuja identidade revela de forma progressiva: a sua condição social, nome, profissão, inquietação e estatura (“um homem rico, chamado Zaqueu, que era chefe de cobradores de impostos. Procurava ver Jesus e não podia por causa da multidão e porque era de pequena estatura” [vv. 2-4]), a sua condição religiosa de “pecador” (v. 7)⁸⁷², depois reabilitada na nova condição de “filho de Abraão” (v. 9).

Ainda que, à primeira vista, o relato ressalte Zaqueu, Jesus é que é o protagonista: Zaqueu procurava ver Jesus (v. 3) e não apenas o vê, como até o reconhece enquanto Senhor (v. 8). Aliás, é pelas palavras de Jesus que o leitor conhece quer Zaqueu quer o próprio Jesus. E daqui se pode concluir que, se,

⁸⁶⁹ Talvez seja à hidropisia que se refere Nm 5, 21-22 e Sl 109 (108), 18. É, sobretudo, na literatura rabínica que a doença aparece mais referida e abordada enquanto consequência de pecados de ordem sexual (adulterio, luxúria), religiosa (idolatria, feitiçaria) ou relacional (difamação). Sobre o assunto, cfr. F. BOVON, *El evangelio según San Lucas, II*, pp. 572-573. A presença de um hidrópico ali era inesperada, por duas razões: não fora convidado e tornava impuro o lugar. O carácter inesperado desta presença reforça a ideia de que a finalidade do relato não é a cura em si mesma, mas o ensinamento que ela despoleta.

⁸⁷⁰ Sobre o que está em jogo nestas parábolas, cfr. R. AGUIRRE, *La mesa compartida...*, pp. 80-89.

⁸⁷¹ Cfr. F. BOVON, *El evangelio según San Lucas, III (Lc 15, 1 – 19, 27)*, ed. Sígueme, Salamanca 2004, pp. 326-346; J. A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas, IV. Traducción y comentario (Capítulos 18, 15 – 24, 53)*, ed. Cristiandad, Madrid 2005, pp. 53-67; I. GÓMEZ ACEBO, o. c., pp. 503-508; M. ORSATI, *Un Padre dal cuore di madre...*, pp. 84-106.

⁸⁷² O nome Zaqueu significa “o puro”, “o inocente”. Confrontado com a sua condição de “chefe de publicanos”, é surpreendente e irónico e até talvez aponte para a sua posterior nova condição.

num primeiro momento, a hospitalidade tem como intérprete Zaqueu (v. 6: “acolheu Jesus”), em última instância, é Jesus quem o acolhe e o reintegra na comunidade e nos planos de salvação do próprio Deus (v. 9: “hoje, veio a salvação a esta casa”). De acolhido, Jesus torna-se aquele que verdadeiramente acolhe.

2. 2. 2. 1. Coordenadas da hospitalidade

As coordenadas ou categorias semânticas comuns aos diferentes relatos de hospitalidade do evangelho de Lucas permitem-nos falar de um esquema narrativo típico dos relatos lucanos de hospitalidade, constituído pelas seguintes coordenadas: a vinda do hóspede, o acolhimento do hóspede, o serviço ao hóspede, situação criada em torno do hóspede, objecção ao hóspede, palavras do hóspede⁸⁷³.

Nas tabelas que apresentamos, assinalamos o(s) versículo(s) que a(s) sustenta(m).

a) Vinda do hóspede

Os relatos de hospitalidade do Terceiro Evangelho em que Jesus assume o protagonismo situam-no no caminho, no exercício da sua missão, e iniciam-se com a notícia da vinda do hóspede.

– Lc 5, 27: “Jesus saiu e viu um cobrador de impostos, chamado Levi, sentado no posto de cobrança.”⁸⁷⁴

⁸⁷³ Cfr. I. M. FORNARI-CARBONEL, *o. c.*, p. 76. Quase todos os textos terminam com as palavras do hóspede, como resposta às objecções e ensinamentos delas derivados. Alguns textos referem ainda a escuta e acolhimento das palavras do hóspede, a despedida e a missão do hóspede.

⁸⁷⁴ A vinda do hóspede é implicitamente afirmada (v. 27: “Jesus saiu”) e a atenção do texto centra-se no chamamento de Levi. Os versículos de introdução (vv. 27-28) são o prelúdio à descrição da cena de hospitalidade e “têm o valor de apresentar a identidade do que acolhe: um homem da categoria dos pecadores, que começa a fazer parte dos que o seguiam” (I. M. FORNARI-CARBONEL, *o. c.*, p. 69). A condição de discípulo é sublinhada mediante o vocabulário técnico do seguimento: ἀκολουθεῖ μοι (v. 27) e ἠκολούθει αὐτῷ (v. 28).

– Lc 7, 36: “Um fariseu convidou-o ⁸⁷⁵ para comer consigo.” ⁸⁷⁶
– Lc 10, 38a: “Continuando o seu caminho, Jesus entrou numa aldeia.”
– Lc 11, 37: “Mal Jesus tinha acabado de falar, um fariseu convidou-o para almoçar em sua casa. Jesus entrou...”
– Lc 14, 1: “Tendo entrado em casa de um dos principais fariseus.” ⁸⁷⁷
– Lc 19, 5a: “Quando chegou àquele local.” ⁸⁷⁸

A maior parte das vezes, Jesus é convidado (Lc 5, 29; 7, 36; 10, 38; 11, 37; 14, 1), sendo os autores do convite o publicano Levi (5, 29), os fariseus (7, 36; 11, 37; 14, 1) e uma mulher (10, 38). Por uma única vez, autoconvida-se e hospeda-se em casa de um chefe de publicanos (19, 5b). Contudo, “o objectivo da sua vinda não é receber hospitalidade, muito menos retardar a chegada a Jerusalém, mas manifestar a finalidade salvífica da sua visita. Ele vem para procurar e salvar (Lc 5, 32; 19, 10)”⁸⁷⁹, tarefa que executa na pluralidade e variedade de registos que os textos documentam.

Nesta coordenada, os textos atestam uma série de correspondências lexicais (verbos) que assinalamos: ἔρχομαι/vir (14, 1; 19, 5.10); ἐξέρχομαι/sair (5, 27); εἰσέρχομαι/entrar (7, 36; 10, 38⁸⁸⁰; 11, 37; 19, 1.7); διέρχομαι/atrossar (Lc 19, 1.4).

⁸⁷⁵ O verbo ἐρωτάω, que Lucas volta a usar em 11, 37, significa habitualmente “perguntar/interrogar”, mas pode também significar “pedir”, “convidar”. Este último significado “es el preferido por Lucas (9 veces en el evangelio y 6 veces en Hechos) [...]”. Con este significado, el término se usa como una circunlocución para requerir amistosamente que se haga algo, casi siempre con un lenguaje indirecto” (W. SCHENK, “ἐρωτάω [...], pedir”, in H. BALZ – G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, I, ed. Sígueme, Salamanca 2005³, col. 1597). “Esta invitación implica deferencia y reconocimiento de la honorabilidad del profeta, que está teniendo un importante eco popular” (R. AGUIRRE, *La mesa compartida...*, p. 73).

⁸⁷⁶ A vinda do hóspede não é referida de forma explícita, mas deduz-se do convite do fariseu e do facto de Jesus ter aceitado esse convite. O mesmo se pode dizer em relação a Lc 11, 37 e 14, 1.

⁸⁷⁷ “La expresión ‘uno de los jefes de los fariseos’ es sorprendente, ya que los fariseos no estaban organizados jerárquicamente. Se trata, bien de un fariseo eminente, de una autoridad moral en su partido, o bien de un magistrado judío de tendencia farisea, juez, jefe de la sinagoga o miembro de un sanedrín local” (F. BOVON, *El evangelio según San Lucas*, II, p. 569). Não é de admirar, pois era costume dos principais fariseus oferecer uma refeição aos itinerantes, depois do ofício sabático na sinagoga.

⁸⁷⁸ IOs primeiros quatro versículos são o prelúdio (vv. 1-4) que introduz o relato.

⁸⁷⁹ I. M. FURNARI-CARBONELL, *o. c.*, p. 77.

⁸⁸⁰ Este versículo regista ainda um outro verbo do mesmo campo semântico: πορεύομαι (ir).

b) *Acolhimento do hóspede*

Nem sempre de forma explícita, mas todos os relatos fazem alusão ao acolhimento do hóspede – é incontornável, nos relatos de hospitalidade – e referem directa ou indirectamente a casa e/ou a mesa.

– Lc 5, 29a: “Levi ofereceu-lhe, em sua casa, um grande banquete.”
– Lc 7, 36a: “Um fariseu convidou Jesus para comer consigo.”
– Lc 10, 38b: “Uma mulher, de nome Marta, recebeu-o em sua casa.”
– Lc 11, 37: “Mal Jesus tinha acabado de falar, um fariseu convidou-o para almoçar em sua casa.”
– Lc 14, 1: “Tendo entrado em casa de um dos principais fariseus para comer uma refeição.”
– Lc 19, 5b-6: “Zaqueu, desce depressa, pois hoje, ⁸⁸¹ tenho de ⁸⁸² ficar em tua casa. ⁸⁸³ Ele desceu imediatamente e acolheu Jesus.”

Jesus é convidado e acolhido por pessoas marginalizadas (Levi e Zaqueu) e, ao invés do que ditavam as normas da conduta social e do correcto comportamento religioso, nunca declina o convite, antes o aceita prontamente. Por ser assim, os fariseus, fiéis observantes da Lei, ficam escandalizados. Noutros casos, são eles que convidam Jesus, nem sempre movidos pelas melhores e mais rectas intenções.

Também nesta coordenada os relatos utilizam terminologia comum ou, pelo menos, palavras do mesmo campo semântico: o verbo ἐρωτάω/convidar (7, 36; 11, 37); μένω/albergar-se, habitar, deter-se (19, 5); ὑπεδέχομαι/

⁸⁸¹ “La repetida inserción que Lucas hace de *shvmeron* en su Evangelio, y que abarca la historia de Jesús desde el comienzo (2, 11) hasta el fin (23, 43), no tiene analogía” (M. VÖLKELE, “σήμερον [...], hoy”, in H. BALZ – G. SCHNEIDER, o. c., col. 1397). O advérbio assume um claro valor teológico-salvífico, como se depreende do v. 9 e dos outros usos: 2, 11; 4, 21; 5, 26; 23, 43.

⁸⁸² “Il verbo esprime la volontà divina, il piano salvifico e la sua urgenza” (M. ORSATI, *Un Padre dal cuore di madre...*, p. 96). Sobre a carga teológica deste verbo no Novo Testamento, cfr. W. POPKES, “δει [...], es necesario”, in H. BALZ – G. SCHNEIDER, o. c., cols. 840-843.

⁸⁸³ “El adverbio ‘hoy’ y el verbo ‘es preciso’ confirman la existencia de una estrategia salvífica” (F. BOVON, *El evangelio según San Lucas, III*, p. 339). Por outro lado, regista-se, no Terceiro Evangelho, um uso frequente do verbo μένω (cfr. 1, 56; 8, 27; 9, 4; 10, 7; 24, 29), como também acontece no Evangelho de João. Este verbo aparece 20 vezes nos escritos de Lucas (7, no Evangelho, e 13, nos Actos). É o verbo do acolhimento, da calma, do tempo prolongado e da residência.

/receber em casa, hospedar (10, 38; 19, 6)⁸⁸⁴; e *καταλύομαι*/alojar-se em casa de (19, 7).

A referência explícita à casa ((*οἰκία* ou *οἶκος*) está patente em todos os relatos. Lc 7, 36a faz exceção, mas o acto de comer pressupõe uma mesa e uma casa.

c) *Serviço ao hóspede*

O acolhimento pressupõe o dever do serviço ao hóspede, materializado em muitas atitudes possíveis, em que se realça a alimentação festiva, no contexto de um banquete.

– Lc 5, 29a: “Levi ofereceu-lhe, em sua casa, um grande banquete.”
– Lc 7, 36b: “(Jesus) pôs-se à mesa.”
– Lc 10, 40a: “Marta [...] andava atarefada ⁸⁸⁵ com muito(s) serviço(s).”
– Lc 11, 37b: “Ele entrou e pôs-se à mesa.”
– Lc 14, 1: “Tendo entrado em casa de um dos principais fariseus para comer uma refeição.”
– Lc 19, 6: “Ele desceu imediatamente e acolheu Jesus.”

O serviço ao hóspede podia acontecer em qualquer dia da semana, mas era sobretudo depois do culto sinagoga sabático que se costumava convidar para um banquete pessoas famosas que por ali se encontravam de passagem. Nessas circunstâncias, “a comida oferecida não é só expressão de uma obra de caridade, mas expressão de comunicação, dado que no mundo oriental a comunhão da mesa é sinónimo da comunhão de vida”⁸⁸⁶.

Em todos os relatos, o serviço é referido de forma breve e lacónica, acontecendo mesmo os verbos *ἔσθίω* (comer) e *πίνω* (beber) não aparecerem, o que

⁸⁸⁴ “Como confirma Josefo, *ὑποδέχομαι*, ‘acolher’, implica a hospitalidade, com toda a sua generosidade e segundo todas as suas regras” (F. BOVON, *El evangelio según San Lucas*, II, p. 137).

⁸⁸⁵ “*περισπῶμαι* es un verbo muy raro que significa ‘estar en tensión por todas partes’, ‘estar absorbido’, ‘estar inquieto’, ‘estar distraído’. Contiene, por tanto, los sentidos complementarios de estar alejado de una realidad y absorbido por otra o por otras muchas. Ordinariamente tiene un matiz peyorativo” (*Ibid.*, p. 138).

⁸⁸⁶ I. M. FORNARI-CARBONELL, *o. c.*, p. 78. Os estudiosos da antropologia cultural afirmam que, em todas as civilizações e culturas, a comunhão de mesa traduz comunhão de vida.

nos leva a concluir que estes gestos ganham amplitude e espessura de sentido no contexto da hospitalidade.

As correspondências semânticas mais frequentes prendem-se com o uso dos verbos φάγω (ἄρτον)/comer (pão) (7, 36; 14, 1) e ἀριστάω/almoçar (11, 37), que nos situam no motivo da refeição. O serviço é dito pelas referências ao estar à mesa (5, 29: κατακείμενοι; 7, 36b: κατεκλίθη; 11, 37: ἀνέπεσεν), ao fazer os preparativos (10, 40: διακονεῖν) ou pela simples alusão ao banquete (5, 29: δοχή).

d) Situação criada em torno do hóspede

O comportamento de Jesus ou de alguém que se encontra junto dele, por parecer inadequado, cria uma situação que rapidamente se transforma em objeção e polémica. É a situação criada em torno do hóspede.

– Lc 5, 29b: “Encontravam-se com eles, à mesa, grande número de cobradores de impostos e de outras pessoas.”

– Lc 7, 37-38: “Ora certa mulher, conhecida naquela cidade como pecadora, ao saber que Ele estava à mesa em casa do fariseu, trouxe um frasco de alabastro com perfume. Colocando-se por detrás dele e chorando, começou a banhar-lhe os pés com lágrimas; e enxugava-os com os cabelos e beijava-os, unguindo-os com perfume.”⁸⁸⁷

– Lc 10, 40c: “Senhor, não te preocupa que a minha irmã me deixe sozinha a servir?”⁸⁸⁸

⁸⁸⁷ Era costume, na Palestina, as portas ficarem abertas durante os banquetes para que os curiosos pudessem satisfazer a sua curiosidade. A posição à mesa – reclinado, isto é, apoiado apenas de um lado – fazia com que os pés ficassem fora do divã, o que facilitava as acções aqui descritas. Se é verdade que o relato aparece, desde o início, como sendo de hospitalidade, agora volta ao assunto, mudando porém o registo: é a pecadora arrependida (uma mulher inominada que ama) que acolhe e não propriamente Simão, o que convidara (vv. 44-46). De forma muito subtil, Lucas pinta este cenário com as cores da ironia, no intuito de valorizar as atitudes da mulher e reforçar a gravidade da omissão de Simão, a quem competia desencadear os trâmites habituais da hospitalidade.

⁸⁸⁸ Para além de ser estranho que uma mulher assumia uma tarefa que compete aos homens, esta escuta configura uma situação criada em torno do hóspede, formulada com as palavras da posterior objeção de Marta a Jesus.

– Lc 11, 38: “O fariseu admirou-se de que Ele não se tivesse lavado antes da refeição.”⁸⁸⁹

– Lc 14, 2: “Achava-se ali, diante dele, um hidrópico.”

– Lc 19, 6: “Ele desceu imediatamente e acolheu Jesus.”

A razão prende-se com o facto de Jesus assumir um comportamento de risco em relação às normas e à práxis social e religiosa: põe ou aceita que ponham em questão as normas da conduta social, da pureza legal e da equilibrada e sadia convivência.

O vocabulário que exprime a relação e proximidade ao hóspede é de extrema importância: μετ’ αὐτῶν/com eles (5, 29); ὀπίσω παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ/atrás, aos pés dele (7, 38); παρακαθεσθεῖσα πρὸς τοὺς πόδας τοῦ κυρίου/sentada aos pés do Senhor (10, 39); ἔμπροσθεν αὐτοῦ/diante dele (14, 2); ἐπὶ τὸν τόπον/perto, naquele lugar (19, 5).

e) Objecção ao hóspede

Da situação criada em torno do hóspede, os textos passam, de imediato, à objecção ao hóspede, traduzida na não aceitação das suas palavras ou atitudes.

– Lc 5, 30: “Os fariseus e os doutores da Lei murmuravam, dizendo aos discípulos: ‘Por que comeis e bebeis com os cobradores de impostos e com os pecadores?’”⁸⁹⁰

⁸⁸⁹ Tratava-se de uma lavagem demorada das mãos que não estava prescrita pela Lei. Teria sido um costume introduzido pelos fariseus, sendo, por isso mesmo, uma instituição relativamente recente. Os fariseus davam-lhe um particular relevo, mas Jesus e os seus discípulos não as observavam (cfr. Mt 15, 2; Mc 7, 2-5).

⁸⁹⁰ É aos discípulos que se dirige a objecção enunciada pelos fariseus e doutores da Lei, em jeito de murmuração (ἐγόγγυζον), tema recorrente na obra de Lucas (Lc 15, 1-2; 19, 7; Act 11, 1-3). Interrogar assim os discípulos é pôr em questão o mestre e suscitar a sua reacção. A partilha da mesa “es mas que un puro gesto amistoso, o la expresión de una solidaridad altruísta, es la inclusión de los pecadores en la comunidad de los redimidos” (I. M. FORNARI-CARBONELL, *o. c.*, p. 70). Percebe-se facilmente que “el compartir la mesa con los impuros de Israel cuestionaba las fronteras étnicas del propio pueblo y creaba las condiciones de posibilidad para el paso posterior, que dará Pedro en los Hechos, de compartir la mesa [...] con los impuros paganos” (R. AGUIRRE, *La mesa compartida...*, p. 62).

- Lc 7, 39: “Vendo isto, o fariseu que o convidara disse para consigo: ‘Se este homem fosse profeta, saberia quem é e de que espécie é a mulher que lhe está a tocar, porque é uma pecadora!’”⁸⁹¹
- 7, 49: “Começaram, então, os convivas a dizer entre si: ‘Quem é este que até perdoa os pecados?’”
- Lc 10, 40b: “Senhor, não te preocupa que a minha irmã me deixe sozinha a servir? Diz-lhe, pois, que venha ajudar-me.”⁸⁹²
- Lc 11, 38: “O fariseu admirou-se de que Ele não se tivesse lavado antes da refeição.”
- Lc 14, 2: (objecção tácita).⁸⁹³
- Lc 19, 7: “Ao verem aquilo, murmuravam todos entre si, dizendo que tinha ido hospedar-se em casa de um pecador.”⁸⁹⁴

⁸⁹¹ O texto regista uma dupla objecção, assumida pelo anfitrião e pelos comensais. Para além de a presença da mulher ser fonte de impureza, os seus gestos são insólitos e até providos de alguma carga erótica (F. BOVON, *El evangelio según San Lucas*, I, p. 553). Eis porque o fariseu põe em causa a identidade profética do seu hóspede (cfr. 7, 16.19-20.39.49). A dúvida sobre Jesus e o desprezo para com Ele ajuda a compreender a deficiente hospitalidade que Simão lhe prestara. A abertura das portas da casa não foi acompanhada da abertura do coração. Simão não percebeu que esta mulher ungia e preparava Jesus para o seu posterior ministério de profeta a caminho de Jerusalém nem que o juízo por ele formulado dizia muito acerca da sua mesquinhês. Jesus apresenta-se como profeta “de un Dios que se afirma como misericordia y no como santidad; que se acerca con su perdón, del que todos necesitan y que es mejor aceptado por quien tiene consciencia de su pecado y no se atrinchera en su pretendida santidad y justicia (7, 29-30; 18, 9-14)” (R. AGUIRRE, *La mesa compartida...*, p. 73). E como o perdão traduz salvação (v. 50: “a tua fé te salvou”), não apenas Jesus é um profeta, mas o Salvador. A questão maior do texto prende-se com a conjunção *ἔτι*: os seus pecados são perdoados *porque* (causa) muito amou ou os seus pecados são perdoados e, *por conseguinte* (consequência), mostra muito amor? Sobre isso, cfr. J. T. MENDONÇA, *A construção de Jesus...*, pp. 127-141; R. AGUIRRE, *La mesa compartida...*, pp. 70-71; E. LAVERDIERE, *o. c.*, pp. 76-77).

⁸⁹² É este facto – uma atarefada, outra à escuta – que leva Marta a colocar uma *objecção* à atitude de Jesus. Marta parece situar o acolhimento no plano do fazer e, por isso, soava-lhe a injustiça que Jesus o permitisse. Então, interpela-o e censura-o, duas atitudes que indirectamente se dirigem também a Maria.

⁸⁹³ Parece não haver objecção dos circunstantes, mas a pergunta do hóspede supõe-na, pois “la intervención de Jesús puede ser considerada como una especie de comentario a las tácitas sospechas de los comensales y responde a una lectura de sus pensamientos” (I. M. FORNARI-CARBONELL, *o. c.*, p. 74).

⁸⁹⁴ A razão é simples: “hospedarse en casa de un pecador significa incurrir en impureza y desafiar el orden social de Israel” (R. AGUIRRE, *La mesa compartida...*, p. 67). Esta atitude prolongada (“murmuravam” está no imperfeito) espelha rigidez na forma de olhar as pessoas e situações e contrasta com a alegria interior de Zaqueu.

Há sempre quem discorde, por vezes implicitamente (11, 38; 14, 1), da acção ou das palavras de Jesus: está rodeado de publicanos e pecadores (5, 30; 19, 7); dá a sensação de que não percebe o tipo de mulher que se abeira dele (7, 39), parece tolerar a “injustiça” de Maria para com Marta (10, 40), permite a presença de um hidrópico e cura-o (14, 2-4) ou simplesmente não cumpre as normas da ablução ritual (11, 38).

As acções de Jesus põem de tal forma em questão os adversários que eles reagem em autodefesa e recusa. Começa assim a delinear-se uma estratégia para tramar Jesus. Num dos casos, Jesus provoca directamente os circunstantes, que não respondem às suas provocações e se mantêm calados (Lc 14, 4a.6).

O vocabulário que caracteriza esta coordenada é, por vezes, explícito: (δι) ἐγόγγυζον/murmuravam (5, 30: 19, 7). Outras, é implícito: εἶπεν ἐν ἑαυτῷ/ /dizia para si (7, 39); ἐθαύμασεν/ficou admirado (11, 37); παρατηρούμενοι/ observando-o (14, 1).

É neste contexto que aparecem as interrogativas διὰ τί/porquê? (5, 30), οὐ/não? (10, 40), a declarativa ὅτι/que (19, 7) e a partícula de dúvida εἰ/se (7, 39).

f) *Palavras do hóspede*

É típico de Lucas servir-se deste género de relatos para apresentar um conjunto significativo de ensinamentos. São as palavras do hóspede.

– Lc 5, 31-32: “Jesus tomou a palavra e disse-lhes: ‘Não são os que têm saúde que precisam de médico, mas os que estão doentes. Não foram os justos que Eu vim chamar ao arrependimento, mas os pecadores.’”⁸⁹⁵

⁸⁹⁵ As palavras do hóspede são a resposta, em tom sapiencial, à situação criada em torno a si e à objecção que antes fora colocada aos discípulos. São ainda a afirmação de que os pecadores constituem o motivo da vinda de Jesus, ficando salvaguardado o objectivo do texto: justificar a acção de Jesus e reabilitar Levi que, ao acolher o hóspede, manifesta ter já escutado e acolhido as suas palavras. O assunto é retomado e desenvolvido nas parábolas da ovelha e da dracma perdidas (15, 7.10) e na parábola do fariseu e publicano (18, 9-14). “Jesús contrapone fariseos y escribas a publicanos y pecadores, y afirma su llamada a la conversión de todos. Su respuesta es un *argumentum ad hominem*, irónico, como si los fariseos no necesitaran médico. Sin embargo, ¿quién no necesita de conversión? ¿quienes son los justos? Esta es la cuestión que sugiere la respuesta de Jesús” (I. M. FORNARI-CARBONELL, *o. c.*, p. 70).

- Lc 7, 40a: “Então, Jesus disse-lhe: ‘Simão, tenho uma coisa para te dizer’”;
- 7, 41-42: “Um prestamista tinha dois devedores: um devia-lhe quinhentos denários e o outro cinquenta. Não tendo eles com que pagar, perdoou aos dois. Qual deles o amará mais?⁸⁹⁶;
- 7, 43b-48: “Jesus disse-lhe: ‘Julgaste bem.’ E, voltando-se para a mulher, disse a Simão: ‘Vês esta mulher? Entrei em tua casa e não me deste água para os pés; ela, porém, banhou-me os pés com as suas lágrimas e enxugou-os com os seus cabelos. Não me deste um ósculo; mas ela, desde que entrou, não deixou de beijar-me os pés. Não me ungieste a cabeça com óleo, e ela ungiu-me os pés com perfume⁸⁹⁷. Por isso, digo-te que lhe são perdoados os seus muitos pecados, porque muito amou; mas aquele a quem pouco se perdoa pouco ama.’ Depois, disse à mulher: ‘Os teus pecados estão perdoados.’”⁸⁹⁸

⁸⁹⁶ O problema referido pela parábola era grave e frequente: “los pequeños propietarios solían caer en las redes en las redes de los prestamistas, de las que era muy difícil librarse, por lo que tenían que vender todos sus bienes y convertirse en jornaleros, quando no en esclavos” (R. AGUIRRE, *La mesa compartida...*, p. 72). Sobre as muitas dificuldades levantadas por este texto, cfr. J. T. MENDONÇA, *A construção de Jesus...*, pp. 106-140; M. ORSATI, *Luca: Vangelo al femminile*, pp. 102-107).

⁸⁹⁷ As atitudes da mulher são a acção insólita que, neste género de textos, está na origem do diálogo. Jesus percebe o escândalo e a objecção do fariseu que o acolhe. Assim se gera um diálogo polémico, crítico e correctivo: Jesus diz e Simão responde (vv. 40.43.44). Uma vez mais o texto se serve da ironia: o fariseu que presumia saber e pensava que Jesus não sabia é agora conduzido a um verdadeiro conhecimento por quem realmente sabe (pedagogia de Jesus). Aprende de Jesus, a quem pretendia ensinar, e também da mulher pecadora, de quem nunca pensou ter algo a aprender.

⁸⁹⁸ A parábola aplica-se à situação concreta por dois motivos: exalta a atitude daquela mulher, de quem nada se esperava por ser pecadora e estranha à casa onde Jesus fora acolhido; realça o deficiente acolhimento de Simão, a quem competia fazer mais do que havia feito e, sobretudo, de quem se esperava que não tivesse para com o seu hóspede tal posicionamento. Do relato se conclui facilmente que “acoger al huésped no es sólo invitarle y ofrecerle un banquete, sino escucharle y acogerle en sus palabras y acciones” (I. M. FORNARI-CARBONELL, *o. c.*, p. 72). Deste modo, Jesus sugere que o banquete em que se deve tomar parte é aquele em que se oferece e recebe a sua misericórdia (cfr. M. ORSATI, *Luca: Vangelo al femminile*, p. 96). Conclui-se que o tema principal do relato é a visita salvífica de Deus e a identidade do seu enviado (cfr. F. BOVON, *El evangelio según San Lucas*, I, p. 545), que se revelam e acolhem em contexto de hospitalidade. Se em todo o capítulo 7 se realça a visita de Deus na actividade de Jesus, neste relato, em particular, diz-se que, para o acolher verdadeiramente, é necessário reconhecê-lo como profeta e mais, como Salvador.

– Lc 10, 41: “O Senhor respondeu-lhe: ‘Marta, Marta, andas inquieta e perturbada com muitas coisas; mas uma só é necessária. Maria escolheu a melhor parte, que não lhe será tirada.’”⁸⁹⁹

– Lc 11, 39-44: “O Senhor disse-lhe: ‘Vós, os fariseus, limpais o exterior do copo e do prato, mas o vosso interior está cheio de rapina e maldade. Insensatos! Aquele que fez o exterior não fez também o interior? Antes, dai esmola do que possuís e para vós tudo ficará limpo. Mas, ai de vós, fariseus, que pagais o dízimo da hortelã, da arruda e de todas as plantas e descurais a justiça e o amor de Deus. Estas eram as coisas que devíeis praticar, sem omitir aquelas. Ai de vós, fariseus, porque gostais do primeiro lugar nas sinagogas e de ser cumprimentados nas praças públicas. Ai de vós, porque sois como túmulos, que não se vêem e sobre os quais as pessoas passam sem se aperceberem.’”

– 11, 46-52: “Ai de vós, também, doutores da Lei, porque carregais os homens com fardos insuportáveis e nem sequer com um dedo tocais nesses fardos. Ai de vós, que edificais os túmulos dos profetas, quando os vossos pais é que os mataram! Assim, dais testemunho e aprovação aos actos dos vossos pais, porque eles mataram-nos e vós edificais-lhes sepulcros. Por isso mesmo é que a Sabedoria de Deus disse: ‘Hei-de enviar-lhes profetas e apóstolos, a alguns dos quais darão a morte e a outros perseguirão, a fim de que se peça contas a esta geração do sangue de todos os profetas, derramado desde a criação do mundo, desde o sangue de Abel até ao sangue de Zacarias, que pereceu entre o altar e o santuário.’ Sim, Eu vo-lo digo, serão pedidas contas a esta geração. Ai de vós, doutores da Lei, porque vos apoderastes da chave da ciência: vós próprios não entrastes e impedistes a entrada àqueles que queriam entrar.”

⁸⁹⁹ As palavras do hóspede não são uma crítica, mas um diagnóstico. Não só esclarecem e resolvem o equívoco, como pretendem dizer a Marta que, não sendo incorrecta a sua atitude, precisa de se ater ao essencial. Mais uma vez a ironia de Lucas: pretendia Marta corrigir uma situação aparentemente injusta e talvez até corrigir aquele que a permitia e foi por ele corrigida. Sem descartar a importância do serviço (não se estimula Marta a descurar a hospitalidade como princípio e as atitudes que lhe dão forma e expressão), o texto possui valor normativo, ao sugerir que o verdadeiro acolhimento é aquele que dá prioridade à escuta e presta atenção às palavras do hóspede, reclamando a lucidez e a ousadia da escolha (v. 42b), assim como a hierarquização das atitudes (as coisas boas deverão esperar face à urgência das coisas melhores). É legítimo afirmar que, sendo Marta quem recebe Jesus, é Maria quem verdadeiramente o acolhe, enquanto discípula disposta a escutar o Mestre, como sugere a expressão “sentada aos pés do Senhor” (cfr. 2 Rs 4, 38; Lc 8, 35; Act 22, 3). Na verdade, “este relato no es una historia de mujeres, sino un ejemplo de discipulado” (I. GÓMEZ ACEBO, *o. c.*, p. 312). A hospitalidade torna-se, para Maria, o contexto da epifania de Jesus, a tal “melhor parte, que não lhe será tirada”.

- Lc 14, 3: “Jesus, dirigindo a palavra aos doutores da Lei e fariseus, disse-lhes: ‘É permitido ou não curar ao sábado?’”
- 14, 5: “Depois, disse-lhes: ‘Qual de vós, se o seu filho ou o seu boi cair a um poço, não o irá logo retirar em dia de sábado?’”
- Lc 19, 9-10: “Jesus disse-lhe: ‘Hoje, veio a salvação a esta casa, por este ser também filho de Abraão; pois, o Filho do Homem veio procurar e salvar o que estava perdido.’”⁹⁰⁰

As palavras do hóspede são ensinamentos diversos, apropriados às circunstâncias, que se assumem como prolongamento da pregação. Na verdade, “o mais importante dos relatos de hospitalidade cifra-se nas palavras do hóspede. Como hóspede, ensina. É apreciável o dom da sua presença e o seu ensinamento”⁹⁰¹.

As referências à Escritura testemunham que Jesus as (re)conhece como norma da sua actuação, sublinhando a continuidade e coerência entre o passado e o presente, a promessa e a realização⁹⁰². Os seus comportamentos levam, contudo, a pensar em algo de novo que veio trazer, na linha da ruptura ou da superação na continuidade.

As palavras de Jesus são a resposta aos adversários, introduzida pela fórmula ἀποκριθεὶς... εἶπεν (5, 31; 7, 40; 10, 41; 14, 3), ou como iniciativa de Jesus, introduzida pelo verbo λέγω, no indicativo aoristo (εἶπεν: 11, 39.46; 19, 9).

Dois dos textos registam a aceitação ou não das palavras do hóspede. Apenas uma vez a reacção é dita em discurso directo (Lc 11, 45). Nos outros casos, é o narrador quem constata as suas perguntas, ciladas (11, 53) ou silêncios (Lc 14, 4.6).

⁹⁰⁰ As palavras de Zaqueu ajudam-nos a compreender as do hóspede. Do que se passou na sua casa, o texto apenas dá conta das palavras trocadas entre ele e Jesus que se destinam a responder a todos os que murmuravam de Jesus, como o sugere a terceira pessoa do singular: “Hoje veio a salvação a esta casa, por este ser também filho de Abraão” (v. 9). Um excluído do povo é nele reintegrado. Na verdade, “la comuni3n de mesa, objeto de murmuraciones, signific3 para Zaqueo la reconciliaci3n con la comunidad religiosa, de la cual haba sido excluido. Zaqueo reconoce en su hu3ped la visita de Dios. Es la salvaci3n en persona quien ha entrado en su casa” (I. M. FORNARI-CARBONELL, *o. c.*, p. 75).

⁹⁰¹ I. M. FORNARI-CARBONELL, *o. c.*, p. 80.

⁹⁰² Cfr. I. M. FORNARI-CARBONELL, *o. c.*, p. 80.

- Lc 11, 45: “Mestre, falando assim, também nos insultas (ὕβριζω) a nós.”⁹⁰³
- 11, 53: “Quando saiu dali, os doutores da Lei e os fariseus começaram a pressioná-lo fortemente com perguntas e a fazê-lo falar sobre muitos assuntos, armando-lhe ciladas e procurando apanhar-lhe alguma palavra para o acusarem.”
- Lc 14, 4a: “Mas eles ficaram calados.”
- 14, 6: “E a isto não puderam replicar.”⁹⁰⁴

Dois são também os textos em que o hóspede refere explicitamente a sua missão, com termos muitos semelhantes.

- Lc 5, 32: “Não foram os justos que Eu vim chamar ao arrependimento, mas os pecadores.”⁹⁰⁵
- Lc 19, 10: “O Filho do homem veio procurar e salvar o que estava perdido.”⁹⁰⁶

⁹⁰³ “La inserción redaccional de este versículo le permite a Lucas dar un nuevo impulso a la disputa y abrir un segundo frente. Si Jesús atacó antes a los fariseos, ahora la emprende contra los legistas. Mencionados de ordinario unos junto a otros [...], conviene distinguirlos. Si los fariseos señalados en el evangelio parecen ser los responsables del movimiento, los legistas son los notables. Por tanto, la diferencia no consiste en el nivel jerárquico entre unos y otros, sino más bien en su inserción social: Lucas piensa en dos grupos o movimientos sociales dentro del judaísmo y, para su tiempo, en dos tendencias rivales en el seno de la Iglesia, sobre cuyos jefes hace que caigan las filípicas de Jesús” (F. BOVON, *El evangelio según San Lucas*, II, p. 288).

⁹⁰⁴ A escuta das palavras do hóspede pressupõe-se e o seu acolhimento é tácito (vv. 4a.6). O próprio relato se conclui com uma referência ao silêncio dos interlocutores: “a isto não puderam replicar” (v. 6b). Retorna a controvérsia sobre uma cura em dia de Sábado (cfr. 6, 6-11 e 13, 10-17, em contexto de ensinamento). Nas entrelinhas, emerge uma questão que se pode formular com uma pergunta retórica: para que serve partilhar a mesa com Jesus se não se acolhe o seu ensinamento? A melhor forma de acolher Jesus é acolher os seus ensinamentos (Cfr. I. M. FORNARI-CARBONELL, o. c., p. 74). Note-se que os ensinamentos posteriores de Jesus (vv. 7-11 e 12-14) versam a temática da hospitalidade.

⁹⁰⁵ “El v. 32 es [...] un comentario de la parábola. El verbo ἔρχομαι (“venir”) tiene aquí un sentido mesiánico y, tanto si lo emplean Marcos y Mateo en aoristo como si lo usa Lucas en perfecto, abarca toda la vida de Jesús. El socorro del médico, esperado en el v. 31, es atestiguado y realizado en el v. 32” (F. BOVON, *El evangelio según San Lucas*, I, p. 369).

⁹⁰⁶ Para além da ligação a Lc 5, 32, registre-se a inclusão com o v. 2 deste mesmo capítulo que também usa o verbo “procurar”. É sugestivo que a verdadeira procura não tenha como intérprete Zaqueu, mas Jesus. “Si se ha podido decir que el episodio de Zaqueo representa la quintaesencia del evangelio entero, esta fórmula se aplica aún mejor al v. 10. El vocabulario de la pérdida y del hallazgo es constitutivo del pensamiento teológico de Lucas y domina el capítulo 15, tan central en el evangelio (cf. especialmente los v. 24 y 32)” (F. BOVON, *El evangelio según San Lucas*, III, pp. 342-343).

2. 2. 2. 2. *Esquema, função e tipologia dos relatos de hospitalidade, em Lucas*

As análises textuais até agora efectuadas permitem concluir por uma frequência de categorias semânticas e narrativas que dá forma a um esquema narrativo típico de Lucas, caracterizado por coordenadas mais ou menos comuns a todos os relatos.

No esquema narrativo dos textos da hospitalidade, em Lucas, emergem habitualmente três personagens: o que recebe a hospitalidade (nos relatos que vimos, é sempre Jesus⁹⁰⁷), o que oferece a hospitalidade⁹⁰⁸, e “um terceiro personagem que gera uma situação de tensão entre o hóspede e o que acolhe. Frequentemente costuma ser alguém que não foi convidado e que entra em cena, assumindo um papel que irreversivelmente conduz o relato para a confrontação, o diálogo e o ensinamento”⁹⁰⁹.

O acolhimento é o eixo narrativo em torno do qual se organiza a estrutura dos relatos. Depois de uma referência breve à vinda, ao acolhimento e ao serviço de Jesus, descritos de forma muito concisa, “a intervenção de um terceiro elemento que provoca conflito é determinante para desvendar o sentido do acolhimento do hóspede. O verdadeiro acolhimento exprime-se muitas vezes na atitude deste terceiro personagem e as palavras de Jesus oferecem a razão do acolhimento que este manifesta”⁹¹⁰.

Não há dúvidas de que a prioridade destes relatos está voltada para a comunicação de um ensinamento discutido e para o acolhimento das palavras do hóspede e seus ensinamentos. No geral, o convite ao hóspede serve de introdução para o diálogo que se segue. Ao bom estilo da literatura simposíaca grega ou de comensalidade judaica, Lucas cultiva a arte do diálogo no horizonte da hospitalidade.

Em síntese, podemos dizer que “a introdução geralmente está composta em forma narrativa. Depois passa-se ao diálogo, introduzido frequentemente por uma questão a que Jesus responde. É assim que o acolhimento hospitaleiro se converte em ocasião para entrar em discussão. Dá-se prioridade à palavra, à escuta, à revelação e ao respectivo acolhimento, pois o acolhimento de Jesus traduz-se definitivamente no acolhimento da sua revelação”⁹¹¹.

⁹⁰⁷ É apresentado como aquele que vem, enuncia uma mensagem, provoca uma polémica que ele próprio resolve com a sua palavra. A sua conduta pauta-se pela revelação e ensinamento.

⁹⁰⁸ São personagens diversos, de diferentes estratos sociais e sensibilidades religiosas. Os textos destacam sobretudo o acolhimento, o serviço e a escuta do ensinamento.

⁹⁰⁹ I. M. FORNARI-CARBONELL, *o. c.*, p. 82.

⁹¹⁰ *Ibid.*

⁹¹¹ *Ibid.*, p. 83. Este procedimento espelha um itinerário pedagógico que acompanha muitos dos relatos de Jesus: introdução, pergunta, diálogo (discussão), escuta, revelação e acolhimento.

Inicialmente em destaque, o banquete é um enquadramento que passa rapidamente a segundo plano para dar particular relevo ao diálogo e aos ensinamentos que nele acontecem e dele provêm. Moldura circunstancial em que a revelação acontece, o banquete é o momento favorável e uma das instâncias da revelação de Jesus.

Os relatos registam uma situação de conflitualidade em que o ensinamento do hóspede constitui ruptura e proposta de um novo paradigma. O caminho é o lugar do ensinamento e a casa o da revelação. A hospitalidade e a refeição são o contexto em que nascem as principais escolas de interpretação da Lei e da Tradição judaicas.

Além disso, os relatos possuem uma função religiosa: “a comunidade que os narra explica, por meio deles, o objectivo da hospitalidade praticada por Jesus. Dado que o hóspede é um enviado de Deus, o Senhor, a sua palavra não é comparável à de outros mestres. É a Palavra de Deus. Aceitar a sua doutrina ensinada nas casas é aceitar o próprio Deus. Por isso, o acolhimento de Jesus como hóspede desloca-se para a consciência da identidade divina do hóspede e [...] para a recepção de Deus por seu intermédio e nele mesmo”⁹¹².

Percebe-se facilmente que todos os relatos se saldaram num acréscimo de revelação e de reconhecimento. Aqueles que acolhem e os que os rodeiam são instruídos, não ficam insensíveis à mensagem e, de forma natural, passam ao anúncio das descobertas que a hospitalidade lhes proporcionou.

O esquema comum que caracteriza estes textos sufraga a ideia de serem relatos tipificados. Porém, é necessário “distinguir o simples acolhimento do hóspede, do acolhimento da sua palavra, da sua actuação e da sua missão”⁹¹³. Se os fariseus acolhem fisicamente Jesus, não acolhem as suas palavras e acções e o acolhimento torna-se deficitário. Por seu turno, os restantes personagens acolhem o que Jesus faz e diz. As diferentes reacções traduzem diferentes níveis, que vão do simples acolhimento ao hóspede (fariseus) ao acolhimento da sua palavra, actuação e missão (todos os restantes).

A razão da insistência de Lucas nesta temática prender-se-á seguramente com as comunidades cristãs, de cultura grega, a que o texto do Terceiro Evangelho se dirige: “partilhar a mesa converteu-se na cerimónia central de umas igrejas que tinham o seu núcleo na casa”⁹¹⁴.

⁹¹² *Ibid.*, p. 84.

⁹¹³ *Ibid.*, p. 78.

⁹¹⁴ R. AGUIRRE, *La mesa compartida...*, p. 9.

Pelo até agora exposto, podemos concluir que, na constelação dos seus muitos atributos, não pode faltar a Lucas o de evangelista da hospitalidade ou do acolhimento, pela razão de que nenhum outro sublinha e trabalha tanto, tão bem e com tanta profundidade esta temática, ao serviço da progressiva revelação de Jesus. O percurso que agora encerramos ilustra-o à saciedade.

2. 2. 3. *A hospitalidade nos Actos dos Apóstolos*

A hospitalidade parece ser também um dos temas fundamentais do livro dos Actos dos Apóstolos, como o indiciam os dez relatos do género nele presentes. Não admira que seja assim, dado terem as duas obras o mesmo autor. Os protagonistas desses textos são Pedro ou Paulo, que aparecem como continuadores por excelência da actividade missionária de Jesus. Assumem por inteiro o mandato de anúncio do Reino (Lc 9, 1-6; 10, 1-20) e tornam possível a realização do versículo programático de todo o livro dos Actos dos Apóstolos: “sereis minhas testemunhas em Jerusalém, por toda a Judeia e Samaria e até aos confins do mundo” (Act 1, 8).

Num processo de expansão do cristianismo (Filipe leva o evangelho à Samaria [8, 4-13] e ao eunuco etíope (8, 26-40), Pedro abre as portas da fé aos pagãos, em Cesareia e em Jope, no contexto da hospitalidade (Act 9, 31 – 11, 18). A sós ou com outros colaboradores, Paulo percorre grandes distâncias, de cidade em cidade, de casa em casa, em três longas viagens missionárias, para anunciar o evangelho (Act 13, 1 – 21, 26). Apesar da sua entrega à causa dos gentios, pelo meio surge a questão premente acerca dos destinatários da salvação, assunto que se resolve em Jerusalém (Act 15, 1-35). No contexto de um cristianismo nascente, em processo de expansão missionária e de aprofundamento de sentido, a hospitalidade revela-se como categoria essencial e determinante⁹¹⁵.

Para já, apresentamos uma estrutura do livro dos Actos dos Apóstolos, assinalando, em itálico, os relatos de hospitalidade:

Prólogo (1, 1-3)

PROÉMIO NARRATIVO (1, 4-26)

⁹¹⁵ “Acts may be read as a collection of guest and host stories depicting missionary ventures that have originated in circles associated with the earliest churches. Luke’s special concern it to show how itinerant and residential believers can support one another in the worldwide mission of the Church. Through this mutuality, he believes, the Holy Spirit will bring about rich exchanges of spiritual and material gifts; and the Church will grow” (J. KOENIG, “Hospitality”, in D. N. FREEDMAN [editor], *The Ancor Bible Dictionary*, III, ed. Doubleday, New York, 1992, p. 301).

A MISSÃO DA COMUNIDADE CRISTÃ PRIMITIVA DE JERUSALÉM E A SUA IRRA-
DIAÇÃO ATÉ ANTIOQUIA (2, 1 – 14, 28)

A missão apostólica e a expansão da Igreja em Jerusalém (2, 1 – 8, 3)

A comunidade cristã difunde-se na Samaria, Judeia e Antioquia (8, 4 – 12, 24)

1) *Hospitalidade em casa de Simão, o curtidor* (9, 39.43 – 10, 23a)⁹¹⁶

2) *Hospitalidade em casa de Cornélio* (10, 24-48)⁹¹⁷

A obra missionária a que são chamados Saulo e Barnabé (13, 1 – 14, 28)

O CONCÍLIO DE JERUSALÉM (15, 1-35)

AS MISSÕES DE PAULO DESDE A ÁSIA À EUROPA (ROMA) (15, 36 – 28, 31)

2.^a e 3.^a viagens de Paulo até Éfeso (15, 36 – 19, 20)

3) *Hospitalidade em casa de Lídia* (16, 11-15.40)⁹¹⁸

4) *Hospitalidade em casa do carcereiro* (16, 32-34)

5) *Hospitalidade em casa de Jasão* (17, 1-9)

6) *Hospitalidade em casa de Áquila* (18, 1-6)

7) *Hospitalidade em casa de Justo* (18, 7-11)

Viagem de Paulo até Jerusalém e Roma (19, 21 – 23, 11)

8) *Hospitalidade em casa de Filipe* (21, 8-14)

Paulo foge à morte, apela a César e é enviado a Roma (23, 12 – 28, 31)

⁹¹⁶ A fundamentação desta unidade literária é da ordem espaço-temporal: Pedro permanece em casa de Simão (9, 43) e sai dela (10, 23b). O protagonista é Pedro, na sua *itinerância* por Lida/Lod (9, 32-35) e Jope/Jafo (9, 36-43), onde, pela força de Deus que nele opera, cura o paraplético Eneias e ressuscita a discípula Tabitá. Estes factos causam admiração e levam à conversão de muitos habitantes destas duas cidades (cfr. 9, 35.42). Para um estudo exegético do texto, cfr. R. FABRIS, *Os Atos dos Apóstolos*, ed. Loyola, São Paulo 1991, pp. 196-211; J. ROLOFF, *Gli Atti degli Apostoli*, ed. Paideia, Brescia 2002, pp. 215-230.

⁹¹⁷ O relato anterior (9, 43 – 10, 23a), faz de introdução a este outro relato de hospitalidade, em casa de Cornélio (10, 24-48). A função e finalidade deste relato de hospitalidade, assim como do anterior, é introduzir, justificar e legitimar a missão aos gentios, num momento em que o livro dos Actos dos Apóstolos se prepara para alargar o âmbito do anúncio da mensagem. Deste modo, se sugere que, ao contrário do judaísmo, onde abundam as cláusulas de interdição, a comunidade cristã tem fronteiras amplas, onde todos cabem. Por outras palavras, enquanto o judaísmo é exclusivo, o cristianismo afirma-se pela sua inclusividade. O acolhimento que a comunidade cristã dispensa aos pagãos é reconhecido e usado como caminho e estratégia de evangelização. Para o estudo exegético, cfr. R. FABRIS, *Os Atos dos Apóstolos*, pp. 211-216; J. ROLOFF, *o. c.*, pp. 222-235.

⁹¹⁸ Paulo está em viagem missionária à Macedónia e encontra-se, de momento, em Filipos, “cidade de primeira categoria deste distrito da Macedónia” (v. 12a). Aí se detém por alguns dias (v. 12b) e a mensagem cristã entra em solo europeu. Para o estudo exegético, cfr. R. FABRIS, *Os Atos dos Apóstolos*, pp. 313-320; J. ROLOFF, *o. c.*, pp. 322-330. A seguir ao acolhimento em casa de Lídia, o relato dá conta de alguns acontecimentos que conduzem Paulo e Silas ao cárcere e posteriormente à liberdade (vv. 16-39). Nesse lapso de tempo, tem lugar um outro acolhimento, na casa do carcereiro (vv. 32-34). Por fim, voltam a casa de Lídia e, então, partem (v. 40).

9) *Hospitalidade na ilha de Malta* (27, 44b – 28, 6)

10) *Hospitalidade em casa de Públio* (28, 7-10)

Ao contrário do que fizemos com o Evangelho de Lucas, não apresentamos os textos em particular, mas apenas as categorias semânticas comuns a (quase) todos os relatos: a vinda do hóspede, o acolhimento do hóspede, o serviço ao hóspede, a escuta e acolhimento das suas palavras, a acção do hóspede e respectivo acolhimento e a permanência ou partida do hóspede⁹¹⁹.

a) *Vinda do hóspede*

É usual nestes relatos que tudo comece com a deslocação e vinda do hóspede⁹²⁰.

– Act 9, 39: “Pedro partiu imediatamente com eles. Logo que chegou...” ⁹²¹
– Act 10, 24a: “Chegou a Cesareia, um dia depois.” ⁹²²
– Act 16, 13a: “No dia de Sábado, saímos fora de portas, em direcção à margem do rio, onde era costume haver oração.” ⁹²³
– Act 16, 34: “Depois, levando-os para cima, para a sua casa.”
– Act 17, 1: “Passando por Anfílope e Apolónia, chegaram a Tessalónica...”
– Act 18, 1-2: “Depois disso, Paulo afastou-se de Atenas e foi para Corinto. Encontrou ali um judeu chamado Áquila, natural do Ponto, recentemente chegado da Itália com Priscila, sua mulher [...]. Paulo foi procurá-los.”

⁹¹⁹ Cfr. I. M. FURNARI-CARBONELL, *o. c.*, p. 152. Nem sempre é esta a ordem e nem sempre estão presentes todas estas categorias. A verdade é que, apesar da ordem alterada e de algumas ausências, as categorias fundamentais não estão ausentes. Comparando com o Evangelho de Lucas, nota-se nos Actos a ausência de objecções ao hóspede. Quererá Lucas afirmar que as objecções foram vencidas por Jesus e a acção dos apóstolos segue a sua marcha sem obstáculos significativos?

⁹²⁰ O único relato que o não faz, de forma explícita, é Act 28, 7-10.

⁹²¹ O que havia despoletado a vinda do hóspede fora o acontecimento da morte de Tabitá e o convite premente dos discípulos para que Pedro fosse ter com eles (9, 36-39).

⁹²² A vinda do hóspede segue-se a uma breve referência à itinerância de Pedro (v. 23b).

⁹²³ Em Filipos, não havia sinagoga e, por isso, a oração acontecia em lugar aberto, junto ao rio, o que facilitava as abluções rituais. Talvez por isso o texto refira a presença de mulheres e não homens. Se se tratasse de uma sinagoga, teria de se registar o número exigido para a reunião sinagoga: dez homens.

– Act 18, 7: “Retirou-se dali e foi para casa de um certo Tício Justo, homem temente a Deus, cuja casa era contígua à sinagoga.”

– Act 21, 8a: “Partimos no dia seguinte para Cesareia.”

– Act 27, 44b: “E, assim, chegaram todos a terra, sãos e salvos.”

Referida de forma mais ou menos explícita, a vinda do hóspede nem sempre abre o relato e pode ter diferentes motivações: um convite (9, 38b; 16, 33), a revelação em sonhos (10, 22) ou a iniciativa missionária (16, 11-13a; 17, 1; 18, 1.7; 21, 8; 28, 1.7).

Trata-se de uma coordenada que apresenta um vocabulário muito próprio, constituído pelos verbos: *συνέρχομαι*/partir (9, 39), *εἰσέρχομαι*/entrar (10, 24a; 16, 15; 18, 7), *ἐξέρχομαι*/sair (16, 13a), *ἀνάγω*/subir (16, 34), *ἔρχομαι*/vir ou chegar (17, 1; 18, 1; 21, 8), *διασωζέω*/chegar sãos e salvos (27, 44b).

b) Acolhimento ao hóspede

Após a vinda, os relatos referem o acolhimento ao hóspede, uma das coordenadas mais em evidência nestes relatos e presente em todos eles.

– Act 9, 43: “Pedro ficou em Jope bastante tempo ainda, em casa de um curtidor chamado Simão.”⁹²⁴

– Act 10, 23: “Então, Pedro mandou-os entrar e deu-lhes cordial hospedagem.”⁹²⁵

– Act 10, 24b-25: “Cornélio estava à espera deles com os seus parentes e amigos íntimos, que havia reunido. Na altura em que Pedro entrava, Cornélio foi ao seu encontro e, caindo-lhe aos pés, prostrou-se.”

– Act 16, 15: “Depois de ter sido baptizada, bem como os de sua casa, fez este pedido: ‘Se me considerais fiel ao Senhor, vinde ficar a minha casa.’ E obrigou-os a isso.”

⁹²⁴ É interessante esta anotação, porque curtir peles era tido pelos judeus como um trabalho impuro. Parece, desta forma sugerir-se, em antecipação, a ruptura que Pedro estabelecerá com a lei cultural judaica (cfr. J. ROLOFF, *o. c.*, p. 219). O acolhimento dispensado a Pedro é referido de forma muito breve, mas não deixa de ser sugestivo que o texto seguinte lhe faça repetidas referências (10, 6.32; 11, 13).

⁹²⁵ Neste relato se vê como Pedro passa de hóspede a hospiteiro, mesmo não sendo sua a casa.

– Act 16, 34a: “Depois, levando-os para cima, para a sua casa.”
– Act 17, 6b-7a: “Aqui estão os homens que alvoroçaram o mundo inteiro e Jasão recebeu-os em sua casa.”
– Act 18, 3: “E, como eram da mesma profissão – isto é, fabricantes de tendas – ficou em casa deles e começou a trabalhar.”
– Act 18, 7: “Retirou-se dali e foi para casa de um certo Tício Justo, homem temente a Deus, cuja casa era contígua à sinagoga.”
– Act 21, 8b: “Fomos a casa do evangelista Filipe [...] e ficámos em sua companhia.”
– Act 28, 2: “Os nativos trataram-nos com invulgar humanidade...”
– Act 28, 7: “Nas proximidades daquele sítio, havia umas terras pertencentes ao Primeiro da ilha, que se chamava Públio, o qual nos recebeu e, durante três dias, nos hospedou da forma mais cordial.”

Ao contrário do que acontece no evangelho de Lucas, esta coordenada nem sempre aparece no início do relato, porque é entendida “mais como consequência da sua actividade do que como causa dela”⁹²⁶. A hospitalidade tem mais a ver com a comunhão gerada entre o que dá e o que recebe do que com o imperativo enquanto tal.

O vocabulário usado remete directamente para a hospitalidade ou acolhimento. Nos verbos, destacam-se: *ξενίζω*/dar hospedagem (10, 6.32; 28, 7); *συναντάω*/sair ao encontro (10, 25); *μένω*/permanecer como hóspede (16, 15; 18, 3; 21, 8); *ὑποδέχομαι*/receber (17, 7); *ἀναδέχομαι*/aceitar (28, 7); *προσλαμβάνω*/acolher (28, 2). Nos substantivos, assume predominância a casa, no duplo registo de *οἰκία* (10, 6.17.32; 16, 32; 17, 5; 18, 7) e *οἶκος* (10, 30; 16, 15.31.34; 18, 8; 21, 8).

c) Serviço ao hóspede

A categoria do serviço ao hóspede aparece referida de forma muito parca e breve, por vezes até na voz retrospectiva do narrador⁹²⁷. Outras vezes, con-

⁹²⁶ I. M. FURNARI-CARBONELL, o. c., p. 152.

⁹²⁷ Cfr. Act 11, 3: “Tu entraste em casa de incircuncisos e comeste com eles.” Por vezes, falta a menção do alimento do hóspede.

funde-se com o acolhimento, não é explicitamente referido ou é assinalado no relato seguinte⁹²⁸.

– Act 10, 10: “Então, senti fome e quis comer alguma coisa. Enquanto lhe preparavam de comer, foi arrebatado em êxtase.”

– Act 16, 34: “Depois, levando-os para cima, para a sua casa, pôs-lhes a mesa.”

A atenção do relato não incide tanto em quem acolhe e nas suas obrigações de hospitalidade, mas antes em quem é recebido e na sua actividade missionária. Percebe-se melhor que seja assim quando se constata que são os acolhidos quem conduz e faz evoluir a narrativa. O protagonismo do hóspede, em palavras e acções, percorre, de forma transversal, mas bem vincada, todos os relatos de hospitalidade do livro dos Actos dos Apóstolos.

O vocabulário deste campo semântico resume-se a ἤθελεν γεύασθαι/ /desejava comer (10, 10); παρασκευαζόντων/preparando de comer (10, 10); συνέφαγες αὐτοῖς/comeram com eles (11, 3) e παρέθηκεν τράπεζαν/p repararam a mesa (16, 34b)⁹²⁹.

d) Palavras do hóspede

Estando em jogo a sua actividade missionária, vislumbra-se facilmente por que se dá relevo às palavras do hóspede⁹³⁰ e assim se aponta para a sua acção e missão⁹³¹.

⁹²⁸ Assim acontece no relato de hospitalidade de Act 10, 24-28. No relato seguinte, censurando Pedro, os circuncisos dizem-lhe: “Tu entraste em casa de incircuncisos e comeste com eles” (11, 3).

⁹²⁹ A escassez de termos comuns, que se traduz em ausência de correspondências lexicais, esfuma a importância semântica e narrativa desta coordenada.

⁹³⁰ Por palavras do hóspede entendemos “las unidades que hacen sobresalir la actividad verbal del huésped, el contenido de sus palabras, sus acciones y su misión. En el fondo, todo ello participa del denominador común de la comunicación, que tiene lugar por medio del huésped” (I. M. FERNÁNDEZ-CARBONELL, *o. c.*, p. 153).

⁹³¹ Nalguns casos, refere-se explicitamente a acção do hóspede: Act 28, 3.5.8. E também se refere o acolhimento da sua acção: Act 28, 6.9.

- Act 10, 34-43: “Então, Pedro tomou a palavra e disse: ‘Reconheço que, na verdade, Deus não faz acepção de pessoas, mas que, em qualquer povo, quem o teme e põe em prática a justiça, é-lhe agradável. Enviou a sua palavra aos filhos de Israel, anunciando-lhes a Boa-Nova da paz, por Jesus Cristo, Ele que é o Senhor de todos. Sabeis o que ocorreu em toda a Judeia, a começar pela Galileia, depois do baptismo que João pregou: como Deus ungiu com o Espírito Santo e com o poder a Jesus de Nazaré, o qual andou de lugar em lugar, fazendo o bem e curando todos os que eram oprimidos pelo Maligno, porque Deus estava com Ele. E nós somos testemunhas do que Ele fez no país dos judeus e em Jerusalém. A Ele, que mataram, suspendendo-o num madeiro, Deus ressuscitou-o, ao terceiro dia, e permitiu-lhe manifestar-se, não a todo o povo, mas às testemunhas anteriormente designadas por Deus, a nós que comemos e bebemos com Ele, depois da sua ressurreição dos mortos. E mandou-nos pregar ao povo e confirmar que Ele é que foi constituído por Deus Juiz dos vivos e dos mortos. É dele que todos os profetas dão testemunho. Quem acredita nele recebe, pelo seu nome, a remissão dos pecados.’”⁹³²
- Act 10, 46b-47: “Pedro então declarou: ‘Poderá alguém recusar a água do baptismo aos que receberam o Espírito Santo, como nós?’”⁹³³
- Act 16, 13b: “Depois de nos sentarmos, começámos a falar às mulheres que lá se encontravam reunidas.”
- Act 16, 32: “E anunciaram-lhes a palavra do Senhor, assim como aos que estavam na sua casa.”
- Act 17, 2-3: “Segundo o seu costume, Paulo foi lá procurá-los e, durante três sábados, discutiu com eles acerca das Escrituras, explicando-as e provando que o Messias tinha de sofrer e ressuscitar dos mortos. ‘E o Messias – dizia ele – é este Jesus que vos anuncio.’”
- Act 18, 4-5: “Todos os sábados dissertava na sinagoga e esforçava-se por convencer, tanto a judeus como a gregos. Quando Silas e Timóteo chegaram da Macedónia, Paulo entregou-se à pregação, afirmando e provando aos judeus que Jesus era o Messias.”

⁹³² A extensão do texto testemunha um amplo espaço dado às palavras do hóspede.

⁹³³ Pedro apresenta as razões que o levaram a entrar em casa de um pagão e pede que lhe digam o motivo do convite (vv. 28-29). Na resposta, Cornélio manifesta o desejo de escutar o hóspede (v. 33: “estamos todos na tua presença para ouvirmos [ἀκοῦσαι] o que Deus te ordenou”), como se havia exprimido já em 10, 22.

– Act 21, 13: “Paulo, então, respondeu: ‘Porque estais a chorar e a despedaçar-me o coração? Quanto a mim, estou pronto, não só a ser amarrado, mas também a morrer em Jerusalém, pelo nome do Senhor Jesus.’”

Porque a missão do hóspede é comunicar a boa-nova, a linguagem relativa às palavras do hóspede, no caso de Pedro, anda à volta do verbo λέγω, sobretudo no tempo verbal do aoristo (εἶπεν: 9, 40; 10, 3.4.14.19.21.22.34; 16, 18.31; 18, 6.9; 21, 11). Os textos configuram-se em registo dialógico, no dinamismo de um que fala e outro(s) que responde(m).

Quando o hóspede é Paulo, sem deixar o campo semântico da comunicação, os verbos são mais variados: λαλέω/falar (16, 14.32; 18, 9); λέγω/dizer (16, 18.31); ἀποκρίνω/responder (21, 13); καταγγέλλω/anunciar (16, 21; 17, 3); διδάσκω/ensinar (18, 11); e διαλογίζομαι/discutir (17, 2; 18, 4) sobre as Escrituras.

e) Escuta e acolhimento (ou não) das palavras do hóspede

A reacção à mensagem do hóspede traduz-se na escuta e acolhimento (ou não) das suas palavras⁹³⁴, o que se exprime frequentemente com reacções positivas ou negativas suscitadas nos destinatários, quer em relação à mensagem quer mesmo ao mensageiro.

– Act 10, 44: “Pedro estava ainda a falar, quando o Espírito Santo desceu sobre quantos ouviam a palavra.”

– Act 11, 1: “Os Apóstolos e os irmãos da Judeia ouviram, entretanto, dizer que também os pagãos tinham recebido a palavra de Deus.”

– Act 16, 14: “Uma das mulheres chamada Lídia, negociante de púrpura, da cidade de Tiatira⁹³⁵ e temente a Deus, pôs-se a escutar. O Senhor abriu-lhe o coração para aderir ao que Paulo dizia.”

⁹³⁴ Apesar de faltarem referências explícitas à missão do hóspede, “obsérvese que la acogida del huésped en su casa es posterior a la acogida de sus palabras. Lidia obliga a los misioneros a hospedarse en su casa para ofrecerles no solo alojamiento y comida, sino para enriquecerse del conocimiento del mensaje de la salvación” (I. M. FORNARI-CARBONELL, *o. c.*, pp. 151-152).

⁹³⁵ “Il suo nome, benché documentato come nome di persona, dichiara al tempo stesso la sua origine. Proviene dalla città di Tiatira in Lidia (Ap 2, 18-19), celebre per la sua industria della porpora” (J. ROLOFF, *o. c.*, p. 326).

– Act 16, 33: “O carcereiro⁹³⁶, tomando-os consigo, àquela hora da noite, lavou-lhes as feridas e imediatamente se baptizou, ele e todos os seus.”

– Act 17, 4-9: “Alguns deles ficaram convencidos e reuniram-se a Paulo e Silas, bem como grande número de crentes gregos e muitas mulheres de categoria social. Mas os judeus, cheios de inveja, aliciaram alguns indivíduos da escória do povo, provocaram ajuntamentos e espalharam a agitação pela cidade. Assaltaram a casa de Jasão, à procura de Paulo e Silas, para os levarem à assembleia do povo. Não os tendo encontrado, arrastaram Jasão e alguns dos irmãos à presença dos politarcas, gritando: ‘Aqui estão os homens que alvoroçaram o mundo inteiro, e Jasão recebeu-os em sua casa. Todos eles estão em oposição aos éditos de César, pois afirmam que há outro rei, Jesus.’ Impressionaram de tal maneira o povo e os politarcas com os seus clamores que estes, só depois de exigirem uma caução de Jasão e dos outros, os libertaram.”

– Act 18, 6: “Perante a oposição e as blasfémias deles, sacudiu as suas vestes e disse-lhes: ‘Que o vosso sangue recaia sobre as vossas cabeças. Eu não sou responsável por isso. De futuro, dirigir-me-ei aos pagãos.’”

– Act 21, 14: “Como não havia meio de o dissuadir, cessámos os nossos pedidos, dizendo: ‘Seja feita a vontade do Senhor.’”

Acolher o hóspede significa essencialmente acolher a sua palavra (é frequente o uso do verbo “escutar” [ἀκούω]), porque o anúncio da palavra é a finalidade da itinerância missionária empreendida pelo(s) hóspede(s). O acolhimento vai do crer ao receber o baptismo.

Do vocabulário mais usado, é de registar os verbos πιστεύω/crer (9, 42; 18, 8); δέχομαι/aceitar a Palavra de Deus (11, 1); ἀκούω/escutar (10, 22.33.44; 16, 14; 18, 8); βαπτίζω/baptizar ou receber o baptismo (10, 47.48; 16, 15.33; 18, 8); πείθω/convencer-se (17, 4; 21, 14); προσκληρώ/unir-se (17, 4); μεταβάλλω/mudar de opinião (28, 6).

Por vezes, o acolhimento não incide propriamente sobre as palavras do hóspede, mas sobre a sua acção ou missão.

⁹³⁶ É estranho que não se apresente o seu nome, “in quanto la tradizione solleva in genere conservare i nomi dei primi convertiti. Tutti i tentativi di identificazione con le persone nominate nelle lettere paoline [...] sono indovinelli oziosi” (J. ROLOFF, *o. c.*, p. 330).

– Act 9, 42: “Toda a cidade de Jope soube deste acontecimento e muitos acreditaram no Senhor.”
– Act 18, 8: “Crispo, o chefe da sinagoga, acreditou no Senhor, ele e todos os da sua casa; e muitos dos coríntios que ouviam Paulo pregar abraçavam também a fé e recebiam o Baptismo.” ⁹³⁷
– Act 28, 6: “Eles esperavam que viesse a inchar ou a cair repentinamente morto. Depois de terem aguardado muito tempo e verem que nada de anormal lhe acontecia, mudaram de opinião e começaram a dizer que era um deus.”
– Act 28, 9: “Em consequência disso, os outros enfermos da ilha vieram também procurá-los e foram curados.”

f) Permanência ou partida do hóspede

Ao contrário do Terceiro Evangelho, o livro dos Actos dos Apóstolos regista frequentemente o motivo da permanência ou partida do hóspede, sendo, contudo, mais frequente o primeiro que o segundo.

– Act 9, 43: “Pedro ficou em Jope bastante tempo ainda, em casa de um curtidor chamado Simão.” ⁹³⁸
– Act 10, 23b: “No dia seguinte, levantando-se, partiu com eles e alguns irmãos de Jope acompanharam-no.”
– Act 10, 48b: “Então eles pediram-lhe que ficasse alguns dias com eles.”
– Act 16, 40: “Ao saírem do cárcere, Paulo e Silas foram a casa de Lídia e, vendo os irmãos, fizeram-lhes as suas recomendações e partiram.”
– Act 18, 7a: “Retirou-se dali e foi para casa de um certo Tício Justo.”
– Act 21, 15: “Decorridos esses dias, fizemos os nossos preparativos e subimos a Jerusalém.”
– Act 21, 8a: “Partimos no dia seguinte para Cesareia.”

⁹³⁷ Sobre as dificuldades que este texto encerra, cfr. J. ROLOFF, *o. c.*, p. 360.

⁹³⁸ “La conciatura delle pelli era ritenuta dai giudei un lavoro impuro. In tal senso Pietro sarebbe già allora arrogato la libertà di mostrare che all’interno della comunità cristiana erano caduti i confini stabiliti dalla legge culturale giudaica” (J. ROLOFF, *o. c.*, p. 219).

Depois do anúncio da mensagem e do respectivo acolhimento por parte dos seus destinatários, os hóspedes são instados a permanecer. Tal como a vinda, também a permanência procede de um convite ou pedido, da revelação em sonhos ou da iniciativa missionária.

Esta permanência é expressa pelos verbos: μένω/permanecer (9, 43; 16, 15; 10, 48b); καθίζω/sentar-se (18, 11a). A partida é dita com os verbos: ἐξέρχομαι/partir ou sair (10, 23b; 16, 40); μεταβαίνω/retirar-se (18, 7a).

g) *Esquema, função e tipologia dos relatos de hospitalidade, nos Actos dos Apóstolos*

A análise dos relatos de hospitalidade no livro dos Actos dos Apóstolos evidencia a existência de um esquema narrativo semelhante ao que emerge dos relatos similares do Terceiro Evangelho. A razão prende-se com terem o mesmo autor e perseguirem objectivos semelhantes. Muda o hóspede e o esquema narrativo é menos definido⁹³⁹, mas os restantes aspectos são muito parecidos (p. ex., importância dada ao hóspede).

Os elementos fundamentais da hospitalidade são: o que recebe a hospitalidade (Pedro e Paulo, “cada um deles numa dupla dimensão de sujeito agente: como sujeito que vem e sujeito que comunica, como itinerante e evangelizador”⁹⁴⁰); o que a oferece (“o anfitrião caracteriza-se pela sua actividade de acolhimento, mas não é apresentado no cumprimento do seu dever de serviço hospitaleiro, nem é necessariamente o destinatário das palavras do hóspede. Ao contrário dos relatos do A. T. e do evangelho de Lucas, a actividade do hóspede nem sempre ocorre no horizonte da casa, nem em benefício do anfitrião”⁹⁴¹); e um terceiro protagonista (diferente do hóspede e do destinatário, situa-se ao nível da pregação, da mensagem e seu acolhimento⁹⁴²).

⁹³⁹ Não podemos falar de unidades narrativas, no sentido próprio do termo, porque “están insertas en contextos más amplios y con objetivos narrativos diversos” (I. M. FORNARI-CARBONELL, *o. c.*, p. 149). As diferenças que registam não lhes sonega importância, antes lha acrescenta, possibilitando perceber a hospitalidade como fenómeno humano pluriforme nas suas motivações e expressões e como atitude eclesial de primordial importância.

⁹⁴⁰ I. M. FORNARI-CARBONELL, *o. c.*, p. 156.

⁹⁴¹ *Ibid.*

⁹⁴² No caso da hospitalidade em casa de Simão, o curtidor (9, 43 – 10, 24), “las palabras de Pedro no van dirigidas a su anfitrión, sino a Tabitá y a la comunidad creyente; y la acogida de sus palabras tampoco se atribuye al anfitrión, sino a todo el pueblo” (I. M. FORNARI-CARBONELL, *o. c.*, p. 156). Algo de semelhante se passa noutros relatos.

O eixo narrativo em torno do qual se estrutura e organiza todo o relato é a escuta e o acolhimento das palavras do hóspede. Por isso, o acolhimento físico quase passa despercebido, não sendo o que aparece em primeiro lugar nem aquele a que se dá mais importância. A prioridade do relato é, de facto, o acolhimento das palavras do hóspede. Os relatos “estão ao serviço da comunicação da palavra de Deus e da sua expansão missionária”⁹⁴³.

A pouca importância que se confere ao acolhimento físico do hóspede sufraga a importância do acolhimento das suas palavras. O que vem pretende que o que escuta adira à mensagem proposta e isso, por vezes, traduz-se na celebração do baptismo (10, 44-48; 16, 15), como sinal de adesão à fé e de integração na comunidade cristã.

Estes relatos assumem uma função social e histórico-religiosa, por dois motivos fundamentais: pelo papel relevante que, neste processo, as mulheres ocupam e pela importância que a hospitalidade assume no processo da expansão da Boa-Nova.

Também as sinagogas e as casas adquirem significativa importância, do ponto de vista sociológico: as primeiras como ambiente das tensões e da recusa da mensagem (19, 8-10); as segundas como lugar onde se reúnem os que aderem às palavras do hóspede e, por isso, como espaço do acolhimento da mensagem. Regista-se, contudo, uma importante diferença em relação ao Terceiro Evangelho: “enquanto no evangelho de Lucas, as casas participam de uma tipologia conflitual, os relatos da hospitalidade em Actos participam de uma tipologia de comunicação, de expansão missionária e estão ao serviço da revelação aceite. Não são cenários de discussões polémicas, mas lugares onde reina, entre gentios e judeus da diáspora, o acolhimento da mensagem proposta pelo hóspede”⁹⁴⁴.

Emerge do texto uma relação forte entre a hospitalidade e a missão, estando aquela ao serviço desta. As casas são o lugar onde os gentios chegam à conversão e, como diz o *Bet hamidrash* judaico, “as casas convertem-se em lugares de ensinamento, em escolas de evangelização. Nelas, o apóstolo realiza a mesma actividade que realiza quando tem uma casa particular alugada”⁹⁴⁵, como consta do final do livro dos Actos dos Apóstolos (28, 30-31: “Paulo permaneceu dois anos inteiros no alojamento que alugara, onde recebia todos os que iam procurá-lo, anunciando o Reino de Deus, e ensinando o que diz respeito ao Senhor Jesus Cristo, com o maior desassombro e sem impedimento”).

⁹⁴³ I. M. FORNARI-CARBONELL, *o. c.*, p. 157.

⁹⁴⁴ *Ibid.*, p. 157

⁹⁴⁵ *Ibid.*, p. 158.

2. 2. 4. Conclusão

Do longo percurso efectuado pelos livros do Novo Testamento em busca de referências à hospitalidade não apenas se constata que são numerosas e de géneros variados como se colhe facilmente a ideia de que, sendo de matriz judaica e grega, ela é adoptada e potenciada pela vivência cristã, a ponto de se assumir como uma das mais genuínas, típicas e eloquentes práticas e virtudes do cristianismo. E é tanto assim que não apenas se apresenta como mais uma virtude cristã, entre tantas outras. A hospitalidade afirma-se como instância de epifania e de testemunho da fé comprometida que encontra naquele que é acolhido a melhor imagem de Deus e o mais apropriado interlocutor. Pela sua universalidade e dimensão inclusiva, afirma-se também como “lugar” e oportunidade que possibilita o encontro, o anúncio e o acolhimento da mensagem.

3. Um relato de hospitalidade na transição Lucas – Actos

Já atrás chegávamos à conclusão de que o texto de Emaús é, do ponto de vista literário e teológico, uma (quase) síntese do Terceiro Evangelho e uma ponte não somente entre dois textos (os vv. 1-12 e 36-43), mas também entre duas obras (o Terceiro Evangelho e os Actos dos Apóstolos)⁹⁴⁶. São muitos os sinais linguísticos, os indicadores literários e os temas teológicos que fundamentam esta afirmação.

Se tal parece evidente, não é tão claro o género de texto que possa ser o relato de Emaús⁹⁴⁷. Conscientes da complexidade da sua trama e da pluralidade sinfónica das muitas leituras possíveis, propomo-nos lê-lo à luz do esquema narrativo da hospitalidade, à semelhança do que acontece com os outros textos da hospitalidade bíblica que acabámos de apresentar.

Partindo das respectivas categorias semânticas⁹⁴⁸, é nosso intento fundamentar a tese de que Lc 24, 13-35 é um relato de hospitalidade, na dupla função de (quase) síntese e coroa dos relatos de acolhimento que, no Terceiro Evangelho, estão ao serviço da revelação da identidade de Jesus e da construção da identidade cristã⁹⁴⁹; e de texto – ponte, em sentido literário e teológico,

⁹⁴⁶ Cfr. capítulo 1, 6., pp. 79-94.

⁹⁴⁷ Na conclusão final, ensaiaremos uma aproximação ao género literário e finalidades deste relato.

⁹⁴⁸ É verdade que as categorias semânticas da hospitalidade não aparecem tratadas em Lc 24, 13-35 do mesmo modo nem na mesma sequência dos restantes relatos de hospitalidade de Lucas, mas não deixam de estar lá presentes, de forma mais ou menos evidenciada.

⁹⁴⁹ Não é difícil que o leitor atento relembre os relatos de hospitalidade de todo o evangelho e de outros textos, quer deste evangelho quer de toda a Escritura. Sobre o assunto, cfr. J. P. HEIL, *o. c.*, pp. 199-218.

que transporta o leitor para a temática da hospitalidade e sua singular importância no processo missionário da(s) Igreja(s) das origens (Actos dos Apóstolos).

3. 1. *Lc 24, 13-35, um relato de hospitalidade*

Do relato de Emaús, lido na perspectiva da hospitalidade, emergem, com algumas diferenças do que é habitual, as coordenadas que apresentamos e comentamos:

– Vinda (inesperada) do hóspede ⁹⁵⁰	v(v). 15-(16) ⁹⁵¹
– Situação criada e objecção ao hóspede	vv. 17-18(-24) ⁹⁵²
– Escuta das palavras do hóspede	vv. 25-27
– Acolhimento do hóspede	v(v). (28)29 ⁹⁵³
– Serviços do hóspede	v. 30(31) ⁹⁵⁴
– Partida do hóspede (para além da hospitalidade ⁹⁵⁵)	v. 31
– Acolhimento das palavras e atitudes do hóspede	v(v). 32(33) ⁹⁵⁶
– Anúncio dos acontecimentos	vv. 34-35

⁹⁵⁰ Os vv. 13-14 constituem um prelúdio a todo o texto, cuja função é introduzir o relato. Cabe-lhes a função de apresentar os “dois deles” a caminho e em conversa sobre os acontecimentos, situar os acontecimentos no tempo (“nesse mesmo dia”) e no espaço (a estrada que vai de Jerusalém para Emaús). Do ponto de vista narrativo, procedem ao enquadramento dos momentos de hospitalidade que estamos a apresentar.

⁹⁵¹ Parecendo não encaixar na categoria da vinda do hóspede, o v. 16 aparece a ela associado e com ela interligado: está em jogo o seu não reconhecimento após a vinda e a consequente dificuldade em acolhê-lo como hóspede.

⁹⁵² O discurso dos “dois deles” constitui a argumentação que sustenta a objecção ao hóspede.

⁹⁵³ O v. 28 não trata propriamente do acolhimento do hóspede, mas relata a situação que, de forma mais próxima, o provoca. O título que usamos traduz a ambiguidade da situação: Jesus é acolhido, mas essencialmente é Ele quem acolhe.

⁹⁵⁴ Dom do Ressuscitado, o reconhecimento é também, em nosso entender, serviço do hóspede. Não é tão evidente, mas parece-nos que a invisibilidade se inscreve também nesta categoria, porque não se traduz em ausência, mas noutra forma de presença.

⁹⁵⁵ Nenhum outro relato de hospitalidade integra uma memória tão detalhada dos acontecimentos, o que confere a este uma particularidade e importância estruturais acrescidas. A sua importância é realçada não só pelos acontecimentos narrados como também pelas propostas eclesiais veiculadas.

⁹⁵⁶ A atitude que tomam (levantar-se e regressar a Jerusalém) diz bem do acolhimento das palavras e atitudes do hóspede.

a) *Vinda (inesperada) do hóspede (v[v]. 15[16])*

À semelhança dos referidos relatos de hospitalidade do Terceiro Evangelho, também Lc 24, 35-35 o situa no caminho, no exercício da sua missão, e se inicia com a vinda do hóspede. No caminho Jerusalém – Emaús (v. 13), enquanto “conversavam e discutiam” (vv. 14-15), os “dois deles” são guindados ao estatuto de testemunhas de uma vinda inesperada (v. 15). O relato assume a coloração da hospitalidade, mesmo se o acolhimento apenas se torna visível e se traduz em gestos mais adiante (vv. 28-29).

O hóspede vem pela sua própria iniciativa, faz caminho com os discípulos e não é reconhecido (v. 16). Não há qualquer indício de que pretenda receber hospitalidade ou apenas manifestar-se como ressuscitado.

O particípio gráfico ἐγγίσσας parece sugerir o carácter inesperado da sua vinda, pois é a primeira vez que tal acontece e a sequência textual carece, até ao momento, de sinais que apontem nesse sentido. É verdade que, em Lc 24, 4-7, já tinham aparecido uns anjos, mas a aparição de Emaús reveste-se de redobrado interesse, porque se trata do “próprio Jesus”⁹⁵⁷, e de surpreendente novidade, porque nada o fazia prever.

É sobretudo o imperfeito verbal συνεπορεύετο (v. 15)⁹⁵⁸ que, do ponto de vista lexical, enquanto verbo de movimento, sustenta esta coordenada.

b) *Situação criada e objecção ao hóspede (vv. 17-18[-24])*

Dá a sensação de que o hóspede não sabe o que seria suposto que todos soubessem. A sua pergunta e o fingimento (v. 17) provoca os discípulos e desencadeia uma situação embaraçante, a partir da qual surge, de imediato, uma objecção implícita ao hóspede: “Tu és o único forasteiro em Jerusalém que não soubeste das coisas nela sucedidas nestes dias! (?)” (v. 18). Parece enquadrar-se no âmbito dessa objecção a necessidade de visitar a história mais antiga e a vida de Jesus (vv. 19c-24). Tenta-se, pela via da informação, vencer a “ignorância” do hóspede e resolver a situação criada.

O vocabulário utilizado introduz a situação e a objecção e aponta para as consequências de uma e de outra: εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς/disse-lhes (v. 17a); ἐστάθησαν σκυθρωποί/pararam entristecidos (v. 17c); εἶπεν πρὸς αὐτόν/

⁹⁵⁷ O texto sublinha-o mediante o uso enfático do pronome pessoal αὐτός.

⁹⁵⁸ O verbo συνεπορεύομαι não aparece nos restantes relatos lucanos de hospitalidade, mas por pertencer ao campo semântico dos verbos de movimento, presta-se a assinalar a vinda do hóspede.

/disse-lhe (v. 18). Também as interrogativas de ambos parecem situar-nos neste horizonte.

c) *Escuta das palavras do hóspede (vv. 25-27)*

Tendo falado (vv. 19c-24), os “dois deles” escutam as palavras do hóspede e isso empresta ao texto de Emaús a coloração habitual dos relatos de hospitalidade⁹⁵⁹.

Enquanto hóspede, Jesus assume a tarefa de falar e os dois de Emaús a de escutar. Eles – e, em última instância, o leitor – são os destinatários da mensagem. Deste modo, são preparados para o reconhecimento (v. 31) e para o anúncio, que posteriormente vão escutar, em forma querigmática (v. 34), e proclamar, em forma narrativa (v. 35).

A resposta de Jesus (vv. 25-26) que os dois de Emaús escutam apresenta-se articulada em dois segmentos:

a – v. 25: “Ó homens sem inteligência e lentos de espírito para crer em tudo quanto os profetas anunciaram!”
--

b – v. 26: “Não tinha o Messias de sofrer essas coisas para entrar na sua glória?”
--

O primeiro segmento (v. 25) apresenta uma afirmação sobre eles mesmos que, além de advertir, pretende constatar com termos fortes e duros uma insuficiência grave. O segundo (v. 26) é uma interrogação retórica sobre o Messias, o sofrimento, a glória e a conformidade ou coerência dos acontecimentos com o que estava previsto.

Tinham falado sem pensar e sem compreender. Agora, advertidos e calados, os discípulos de Emaús passam a escutar a (re)leitura que Jesus faz da sua vida, à luz da tradição, ajudando-os a dar alguns passos em frente no processo da aceitação e da compreensão dos acontecimentos.

Sem que ninguém espere, o Ressuscitado faz compreender que a história humana ficou definitivamente marcada, a partir desse momento, por uma realidade nova que surpreende e transcende a própria história. O texto transporta o leitor para um patamar mais elevado da revelação.

⁹⁵⁹ A relação entre a escuta e o acolhimento pode ser assim formulada: “escutar é acolher o outro na nossa própria casa” (F. TORRALBA, *A arte de saber escutar*, ed. Guerra e Paz, Lisboa 2010, p. 11).

A leitura que Jesus faz dos factos remodela, por completo, as representações que os discípulos tinham do messianismo⁹⁶⁰ e a forma como olhavam o companheiro de viagem que antes os havia alcançado na angustiada estrada de Emaús. A conversão do olhar, na sua itinerância, e do pensar, na sua inadequação, é fundamental no processo que entreabre as portas ao acolhimento, conferindo expressão sensível à hospitalidade.

Do ponto de vista literário, estas palavras são introduzidas pelas formas verbais εἶπεν (vv. 17.18.19.25) ou εἶπαν (v. 19) e ἀποκριθεῖς (v. 18). Em lado algum se usa o verbo ἀκούω (escutar), mas a escuta pressupõe-se do falar de Jesus e a resposta às suas palavras pressupõe a escuta atenta, essa mesma que fez arder o coração (v. 32). Podemos mesmo dizer que, se falaram e procederam deste modo, é porque escutaram atentamente as palavras do companheiro de viagem.

A conversação mantida ao longo do caminho e particularmente a escuta das palavras do hóspede proporcionou conhecimento mútuo, empatia e comunicação de sentimentos, e abriu as portas ao acolhimento do hóspede.

d) Acolhimento do hóspede ([v]. [28-]29)

Se é verdade que o acolhimento começou a desenhar-se no momento do encontro (v. 15) e foi ganhando espessura no diálogo, no monólogo dos “dois deles” e na instrução de Jesus, o convite a ficar só é formulado ao chegar a Emaús, num registo discreto. O pedido “fica connosco...” (v. 29) assinala o acolhimento do hóspede.

Formulado o convite, Jesus manifesta a sua aceitação, quando “entrou para ficar com eles” (εἰσῆλθεν τοῦ μείναι σὺν αὐτοῖς [v. 29c]). Não se refere a casa, mas os verbos “entrar” e “ficar com”⁹⁶¹ pressupõem um espaço de interioridade⁹⁶². A casa não deixa de estar implicitamente presente e de ser afirmada por Lucas como o palco por excelência da hospitalidade e da revelação⁹⁶³. Também o complemento circunstancial de companhia “com eles”

⁹⁶⁰ Cfr. J.-N. ALETTI, “La construction du personnage Jésus dans les récits évangéliques...”, p. 30.

⁹⁶¹ São, como vimos, verbos que aparecem na maior parte dos relatos de hospitalidade.

⁹⁶² O termo οἶκος ou οἰκία não figura no texto, mas não deixa de ser sugestivo que Jesus tenha sido antes designado como πάροικος. Da condição de forasteiro, ignorando os acontecimentos e estranho a tudo e a todos, à de hóspede em casa, espaço onde a revelação acontece e tudo se torna familiar, se desenha o seu percurso.

⁹⁶³ Cfr. os relatos de hospitalidade do Terceiro Evangelho, atrás referidos. Existe uma relação intrínseca de causa e efeito ou, no mínimo, de facto e consequência entre a hospitalidade e a revelação. É neste vocabulário que se fundamenta a aproximação deste relato aos outros que, em Lucas, tratando do mesmo assunto, usam o mesmo verbo (cfr. 19, 5) ou verbos do mesmo campo semântico.

(σὺν αὐτοῖς) reforça a ideia da hospitalidade, apenas possível quando há alguém que convida, acolhe e com quem se possa ficar.

Entrar na casa de alguém significa transpor os umbrais que tornam possível a hospitalidade, é reconhecer que há um espaço e uma pertença comuns que possibilitam a abertura a uma intimidade maior⁹⁶⁴. Se entrar é passar do espaço público ao privado, o “ficar com” e a comensalidade permitem-nos concluir que Jesus transpôs um outro umbral, mais simbólico e denso, o que separava o espaço privado do espaço íntimo. E, por regra, é no espaço da intimidade que acontece a revelação (v. 31).

O verbo usado para falar do acolhimento e hospitalidade é μένω (μεῖνον μεθ’ ἡμῶν⁹⁶⁵ [v. 29]), usado em diversos outros relatos de hospitalidade, em Lucas e Actos dos Apóstolos. A justificação do convite faz referência ao dia que declina, como já acontecera em Lc 9, 12 (ἡ δὲ ἡμέρα ἤρξατο κλίνειν).

e) Serviços do hóspede (v[v]. 30[31])

Ao longo do Terceiro Evangelho, o acolhimento pressupõe o dever do serviço ao hóspede, concretizado na alimentação festiva, em contexto de banquete. Lc 24, 30 fala da mesa e do pão partido, mas regista uma diferença muito importante: o serviço ao hóspede cede terreno ao serviço do hóspede. O texto desliza da hospitalidade recebida para a hospitalidade oferecida, quando aquele que se esperava que fosse o destinatário do serviço se torna seu sujeito (v. 30), relegando os “dois deles” para o patamar dos destinatários.

Tal como a viagem, também a comensalidade é um dos *leitmotiv* da obra de Lucas⁹⁶⁶. A importância da mesa é realçada pela constatação de que “o

⁹⁶⁴ A história de Zaqueu (Lc 19, 1-10) é uma excelente ilustração de como a intimidade abre as portas à mudança interior.

⁹⁶⁵ “Ces formules ne doivent pas être prises avec rigueur; c’est une forme d’hospitalité bien orientale d’inviter les hôtes à rester: ‘na nuit tombe, vous partirez demain’, même s’il n’est pas plus tard que 2 h de l’après-midi” (P. BENOIT, *o. c.*, p. 312).

⁹⁶⁶ Dela se pode dizer o mesmo que já neste estudo se disse acerca do caminho, enquanto paradigma literário e teológico. É sugestivo o título de “Senhor do banquete” atribuído a Jesus (D. P. MOESNER, *o. c.*). Lucas foca a comensalidade, mas habitualmente não especifica o que Jesus come e bebe: “Apart from the references to the bread and wine of the Passover meal (Luke 22, 17-20) and the references to the bread and fish eaten by Jesus and his disciples in the post-resurrectional episodes (Luke 24, 30.[35].41-43), Luke does not write about what Jesus ate and drank, rather he focused on how Jesus ate and those with whom he ate, be they carping tax-collectors and sinners, Pharisees, unexpected guests, or his own disciples” (R. F. COLLINS, *a. c.*, p. 160).

banquete representa um dos momentos mais significativos da vida diária, dado que partilhar o alimento leva consigo frequentemente uma profunda comunhão⁹⁶⁷. No meio da casa, “a mesa é símbolo de convivencialidade e acolhimento”⁹⁶⁸ e evoca uma gastronomia que “não é nada sem a hospitalidade, que constitui o seu verdadeiro sentido.”⁹⁶⁹

Lugar da partilha da vida e do pão, é à mesa que a intimidade, a comunhão e a familiaridade nascem e crescem e o verbo “acolher” melhor se conjuga. Assim se perscruta a relação intrínseca entre a comensalidade e a hospitalidade: uma pressupõe a outra, mas a segunda é mais ampla que a primeira. Por isso, a hospitalidade é o melhor enquadramento para a revelação de quem acolhe e de quem é acolhido.

A concentração verbal presente neste versículo relaciona o serviço com a refeição, centra toda a atenção em Jesus⁹⁷⁰, evoca e realiza o serviço prometido em Lc 12, 37: “Felizes aqueles servos a quem o senhor, quando vier, encontrar vigilantes! Em verdade vos digo: Vai cingir-se, mandará que se ponham à mesa e há-de servi-los.”

São assim conseguidos dois objectivos: acentua-se a coloração eucarística do relato (a fracção do pão é, nas primeiras comunidades cristãs, o termo técnico para designar a Eucaristia); aproxima-se este texto dos relatos do género, no livro dos Actos dos Apóstolos, onde os relatos de hospitalidade não incidem tanto em quem acolhe e suas obrigações de hospitalidade, mas em quem é recebido e sua actividade missionária (o protagonismo do hóspede percorre, de forma transversal, todos os relatos de hospitalidade deste livro). É o hóspede quem conduz e faz evoluir a narrativa.

O pedido dos discípulos, por um lado, e o gesto de Jesus, por outro, criaram “uma verdadeira comunhão de espírito que suscitou neles a compreensão e a aceitação do acontecimento salvífico do Ressuscitado”⁹⁷¹. Além disso, fez com que passassem da exclusão à inclusão – esse é um dos objectivos principais da hospitalidade –, pelo regresso ao sentido dos acontecimentos e à comunidade. A mesa assume-se como inclusiva, como espaço onde se eliminam barreiras e se constrói comunidade.

⁹⁶⁷ F. BOSCIONE, *o. c.*, p. 113.

⁹⁶⁸ F. VOUGA, *o. c.*, p. 181.

⁹⁶⁹ *Ibid.*

⁹⁷⁰ A concentração verbal é típica da narração bíblica. Privilegia centrar-se no essencial, sugerindo uma particular intensidade e/ou rapidez de acção (como atrás se afirmou, a rapidez é uma das virtudes da narrativa).

⁹⁷¹ R. LAVATORI – L. SOLE, *o. c.*, p. 256.

Em qualquer dos casos, a comunhão de mesa traduz comunhão de vida. O serviço do hóspede é referido sem os verbos habituais da semântica da comensalidade (ἐσθίω [comer] e πίνω [beber] não estão presentes). Mas é expresso pelo estar à mesa (ἐν τῷ κατακλιθῆναι αὐτόν), tomar e partir o pão (λαβὼν τὸν ἄρτον... καὶ κλάσας) e pela sua distribuição (ἐπεδίδου αὐτοῖς).

f) *Partida do hóspede (v. 31)*

O hóspede parte. Não se trata de uma partida física que gera ausência, mas de tornar-se invisível (ἄφαντος ἐγένετο ἅπ' αὐτῶν), o que não exclui a presença. No contexto das narrativas pascais, quererá mesmo afirmar a sua presença, de forma diferente.

Os relatos de hospitalidade do evangelho de Lucas não assinalam a partida do hóspede, mas essa é uma coordenada bem vincada no livro dos Actos. Lc 24, 13-35 não apenas a refere como até adianta os efeitos ou consequências dessa atitude: quando Jesus se torna invisível (v. 31)⁹⁷², os “dois deles” regressam a Jerusalém (v. 33) e fazem memória narrativa dos acontecimentos (v. 35). Não é que se estabeleça uma relação causal entre a hospitalidade, por um lado, e a invisibilidade de Jesus e a atitude dos discípulos, por outro. Não sendo causa, a hospitalidade é a ocasião para que o Ressuscitado se revele (e esconda) e os discípulos empreendam a marcha para Jerusalém, com a finalidade de se tornarem arautos das descobertas feitas nesse contexto.

A subtração à vista lembra que é da essência da hospitalidade não ter poder ou domínio sobre o outro⁹⁷³. E quem melhor que a invisibilidade o pode sugerir? A presença invisível é a expressão do para além da hospitalidade, sugere a sua superação, mas não lhe anula a efectividade, importância e efeitos.

g) *Acolhimento das palavras e atitudes do hóspede (v. 32)*

A reacção à mensagem do hóspede traduz-se na escuta e acolhimento das suas palavras e atitudes, coordenada bem vincada em Lucas e no livro dos Actos. Esse acolhimento começa por se notar no convite formulado (v. 28) e no reconhecimento alcançado (v. 31). Contudo, é no v. 32 que ele se constata, em primeira pessoa e em discurso directo: “Não estava a arder o nosso coração

⁹⁷² Sobre este assunto, cfr. capítulo 3, 2. 1. 4. *Jesus invisível*, pp. 198-200.

⁹⁷³ Cfr. I. VARANDA, *a. c.*, p. 87.

[em nós], quando ele nos falava pelo caminho, quando nos explicava as Escrituras?” (v. 32).

Os “dois deles” regressam a Jerusalém. Os acontecimentos tinham provocado neles um estado de evidente prostração que agora é vencida e assinalada com a forma verbal ἀναστάντες (do verbo ἀνίστημι, usado para falar da ressurreição de Jesus). Não pretenderá o autor do texto sugerir que o acolhimento do Ressuscitado é que possibilita a ressurreição dos seus discípulos?

Independentemente das respostas que se possam dar à pergunta, o texto sublinha a mudança interior que neles se operou mediante o uso da forma verbal ὑπέστρεψαν, aoristo do verbo ὑποστρέφω. Tratando-se do verbo habitualmente usado para falar da mudança interior e da conversão, não pretenderá também o autor do texto sugerir que o acolhimento do Ressuscitado se exterioriza na conversão do olhar, do pensar e do sentir, levando à mudança de rumo e de caminhos? Ora, andando por aqui a fé pascal, podemos facilmente concluir que não só a hospitalidade transporta para além de si mesma como, pela hospitalidade, os “dois deles” são transportados para além da sua própria condição de incredulidade.

É essa transformação interior que os conduz à narrativa do acontecimento, dando já início à intensa actividade missionária que caracteriza o livro dos Actos. Assim se abre e desenha o caminho de construção da identidade cristã.

h) Anúncio dos acontecimentos (vv. 34-35)

Ao chegar a Jerusalém, os “dois deles” escutam o testemunho (v. 34) e fazem memória narrativa dos acontecimentos: “contaram (ἔξηγουῦντο) o que lhes tinha acontecido pelo caminho e como Jesus se lhes dera a conhecer, ao partir o pão” (v. 35)⁹⁷⁴.

Feito o caminho ao inverso (Emaús – Jerusalém), duas coisas se constataam, bem articuladas entre si:

– Começa uma nova história de hospitalidade ao serviço do anúncio: são os dois de Emaús quem agora assume o estatuto de hóspedes da comunidade reunida em Jerusalém e lhes levam a mensagem que, no livro dos Actos, cabe aos hóspedes transmitir (v. 35).

– Não fica insensível nem igual aquele que oferece e/ou recebe hospitalidade. Ela marca tão profundamente que não pode deixar de a narrar aquele que

⁹⁷⁴ “The summary of the Emmaus scene in v. 35 gives the conversation on the road equal importance with the recognition at the meal” (R. C. TANNEHILL, *o. c.*, p. 279).

dela fez a experiência. A linguagem é fundamental neste processo e verte-se nas palavras e gestos que lhe conferem expressão narrativa e propõem a hospitalidade de Emaús como modelo a imitar.

3. 2. *Função de Lc 24, 13-35, na obra de Lucas*

Não será que Lc 24, 13-35 é um texto de transição para o livro dos Actos, onde as narrativas dos acontecimentos das comunidades cristãs das origens têm muito em comum com as aparições de Cristo ressuscitado? É o que tentamos demonstrar.

Tal como nos outros relatos lucanos de hospitalidade, o texto de Emaús dá prioridade à palavra, à escuta, à revelação e respectivo acolhimento. A mesa aparece em segundo plano, mas assume-se como o momento e lugar favorável para a revelação de Jesus, como a moldura circunstancial em que a revelação acontece. O caminho fora o lugar do ensinamento; a mesa, centro da casa, afirma-se como lugar da revelação.

Para além das muitas semelhanças que Lc 24, 13-35 apresenta com os relatos do género, no Terceiro Evangelho, são também muitas as que regista na comparação com os textos de hospitalidade do livro dos Actos dos Apóstolos. Nestes, muda o hóspede e o esquema narrativo é menos definido⁹⁷⁵, mas os restantes aspectos são muito parecidos (o exemplo mais evidente é a importância dada ao hóspede).

Assim como nos Actos, também em Emaús o eixo narrativo em torno do qual se estrutura e organiza o relato é a escuta e o acolhimento das palavras do hóspede. Por isso, o acolhimento físico quase passa despercebido. Não aparece em primeiro lugar nem se lhe dá a maior importância. A prioridade do relato é, sem dúvida, o acolhimento das palavras do hóspede e o envio missionário⁹⁷⁶: o que vem pretende que os que escutam adiram, recuperando a fé, se reintegrem na comunidade crente e se tornem anunciadores do essencial da fé cristã, a mensagem pascal.

⁹⁷⁵ Não podemos falar de unidades narrativas, no sentido próprio do termo, porque “están insertas en contextos más amplios y con objetivos narrativos diversos” (I. M. FORNARI-CARBONELL, *o. c.*, p. 149). As diferenças que registam não lhes sonega importância, mas possibilita perceber a hospitalidade como fenómeno humano vasto nas suas motivações e expressões e como atitude eclesial de grande importância.

⁹⁷⁶ Como acontece nos relatos de hospitalidade, nos Actos, também em Lc 24, 13-35, emerge uma relação forte entre a hospitalidade, ao serviço do reconhecimento, e a missão, alicerçada no anúncio.

Ao contrário dos relatos do Terceiro Evangelho e muito na linha dos relatos do mesmo género, nos Actos, a casa onde a comunidade se encontra reunida é, em Lc 24, 13-35, o lugar da proclamação da mensagem e do seu testemunho, onde a fé em Cristo ressuscitado é proclamada e celebrada.

De tudo quanto foi exposto, podemos retirar duas importantes conclusões:

1) Não será difícil, neste momento, reconhecer em Lc 24, 13-35 um relato de hospitalidade, na sequência de tantos outros do Terceiro Evangelho, pelos motivos já expostos (as coordenadas de hospitalidade que moram no relato) e ainda por aqueles que agora apresentamos⁹⁷⁷:

– o relato de Emaús associa-se claramente ao tema lucano da comensalidade de Jesus com os seus discípulos, partindo e distribuindo-lhes o pão (9, 10-17; 22, 14-20);

– a ceia de Emaús apresenta e desenvolve o tema da comida de hospitalidade oferecida àqueles que são enviados em missão, antes da Páscoa e depois dela (9, 1-4; 10, 6-8.38-42; 19, 1-10);

– Lc 24, 13-35 volta à temática da apresentação dual de Jesus, tão frequente neste género de relatos: hóspede e anfitrião (5, 27 – 6, 5; 7, 36-50; 10, 38-42; 19, 1-10);

– por último, parece dar-se início, em Emaús, ao banquete escatológico do reino de Deus, antes anunciado (5, 33-34; 9, 17; 22, 15-18.29-30) e agora realizado, mediante a sua morte e ressurreição.

2) O autor pretende fazer de Lc 24, 13-35 um relato de transição para o livro dos Actos dos Apóstolos, onde as memórias narrativas dos acontecimentos das primitivas comunidades cristãs têm muito em comum com as primeiras experiências/revelações de Cristo Ressuscitado.

Sendo assim, não só Lc 24, 13-35 é um relato de hospitalidade, como a sua função é estabelecer a continuidade entre esta virtude e procedimento cristão no evangelho e no livro dos Actos, na vida de Jesus e na missão da Igreja. É a via da hospitalidade que confere credibilidade à acção das comunidades cristãs e faz delas comunidades de salvação para o presente e para o futuro.

Do texto de Emaús se pode afirmar o que Fornari-Carbonell afirma dos outros relatos de hospitalidade do evangelho de Lucas: “dado que o hóspede é um enviado de Deus, o Senhor, a sua palavra não é comparável à de outros mestres. A sua palavra é a Palavra de Deus. Aceitar a sua doutrina [...] é aceitar o próprio Deus. Por isso, o acolhimento de Jesus como hóspede desloca-se para

⁹⁷⁷ Estas ideias foram colhidas em J. P. HEIL, *o. c.*, pp. 215-217. Sugere-se a sua leitura para o respectivo aprofundamento.

a consciência da identidade divina do hóspede e [...] para a recepção de Deus por seu intermédio e nEle mesmo”⁹⁷⁸.

O relato salda-se, por isso, num acrescento de revelação e de reconhecimento. Ninguém fica insensível à mensagem e, de forma natural, todos passam da condição passiva de quem recebe o anúncio à condição activa de quem anuncia o que, em contexto de hospitalidade, recebeu.

Como atrás já referimos, a insistência de Lucas nesta temática prender-se-á com as comunidades cristãs, de cultura grega, a que o texto do Terceiro Evangelho se dirige: “partilhar a mesa converteu-se na cerimónia central de umas igrejas que tinham o seu núcleo na casa”⁹⁷⁹.

4. Conclusão

Começámos este capítulo por afirmar a percepção de a hospitalidade ser uma das tónicas emergentes do texto de Emaús e, por isso mesmo, uma das perspectivas possíveis da sua leitura e aprofundamento de sentido. Quando a formulámos, tínhamos consciência de que se tratava de uma intuição que, apesar de não ser nova, carecia de ser verificada e fundamentada. E foi esse o caminho que, até agora, empreendemos.

O ponto de partida consistiu na apresentação de algumas considerações sobre a identidade e a caracterização da hospitalidade. A linguagem e a relação ocupam nela um lugar de relevo e são o seu rosto mais visível.

O estudo de alguns textos do Antigo Testamento e a descoberta de que obedecem a um esquema mais ou menos determinado abriu caminho à fundamentação crítica da ideia de que a hospitalidade é transversal a toda a Escritura. Assim se desenhou a afirmação da mesma possibilidade no Novo Testamento e se pôde admitir que não apenas a hospitalidade é uma virtude com raízes no Antigo Testamento, como também a forma neotestamentária de a narrar bebe nos esquemas veterotestamentários.

O facto de a maior parte dos textos que se lhe referem obedecerem a um esquema narrativo estruturado ou tipificado segundo categorias semânticas quase invariáveis não significa que seja a narrativa a criar os momentos da hospitalidade, mas antes sugere que ela outra coisa não faz que respeitar os momentos dos acontecimentos que narra.

⁹⁷⁸ I. M. FORNARI-CARBONELL, *o. c.*, p. 84.

⁹⁷⁹ R. AGUIRRE, *La mesa compartida...*, p. 9.

Depois de se situar a hospitalidade no âmbito mais vasto do Novo Testamento (assinalámos os textos declarativos e exortativos), passámos ao estudo do tema no Terceiro Evangelho. Aí se procurou encontrar e perceber as categorias semânticas que presidem a este género de relatos e deles emergem. Facilmente se concluiu que os textos registam um esquema comum que, *grosso modo*, também marca presença no livro dos Actos dos Apóstolos.

A partir daí se fundamentou a hipótese de Lc 24, 13-35 ser um relato de hospitalidade. E não apenas mais um, mas a síntese e a coroa dos relatos deste género, no Evangelho de Lucas. O estudo permitiu verificar nele a presença das principais categorias semânticas da hospitalidade, com algumas *nuanças* em relação ao género literário habitual deste tipo de relatos. Entre elas merece destaque os efeitos de hospitalidade (o anúncio dos acontecimentos), aqui apresentados de forma mais desenvolvida do que o que habitualmente acontece em relatos do mesmo género.

Podemos, então, concluir que da constatação à proposta da hospitalidade se tece esta narrativa, pelo que não é ousado nem desajustado apelidá-la de relato de hospitalidade. A hospitalidade que percorre transversalmente todo o Terceiro Evangelho marca presença no texto de Emaús, como facto e proposta: por um lado, o evangelho espelha a comunidade para quem se dirige, na sua identidade e necessidades e, por outro, o autor pretende que a comunidade espelhe o evangelho que para ela escreve, com intento correctivo e pedagógico.

E a verdade é que uma leitura atenta, focada na hospitalidade, permite concluir que, se por um lado, Lc 24, 13-35 espelha a hospitalidade do evangelho, mais vincada, por outro prepara já a dos Actos, bem mais fluida. Em última análise, afirma a hospitalidade como instância por excelência da cristofania – manifestação visível da invisível presença de Jesus Ressuscitado – e como instrumento de construção da identidade cristã, sugerindo às comunidades cristãs que deixem de lado a cultura do *gheto* e abram as portas a todos os que se situam do lado da hospitalidade, na dupla condição de seus dispensadores e receptores.

Após o percurso efectuado – é de lembrar que os relatos analisados são uma parte do universo dos textos bíblicos sobre o assunto – não é difícil concluir que a hospitalidade se apresenta como uma das coordenadas fundamentais de toda a Escritura e, por isso mesmo, do processo de revelação que nela se desenvolve: o contexto do acolhimento é um dos palcos privilegiados da comunicação de Deus aos homens que se destina a ser por estes acolhida. Não admira que seja a coordenada escolhida como instância de epifania do Ressuscitado e lugar teológico da construção da identidade cristã.

Em síntese, podemos dizer que, lido na perspectiva da hospitalidade, o texto pretende constatar e propor o procedimento da hospitalidade como atitude decorrente da Ressurreição de Jesus e “lugar teológico” onde, por um lado, se descobre a presença e a acção do Ressuscitado – a hospitalidade ao serviço da cristofania pascal – e, por outro, se constrói e vive, no presente e no futuro, a identidade do cristão e da comunidade cristã – a hospitalidade ao serviço da construção eclesial.

A carga pedagógica e sugestiva de que se revestem estas narrativas faz delas paradigmas ou modelos eternos da prática desta virtude, dos contornos e *nuances* de que se revestem e em que acontecem, como das consequências que daí advêm.

Se, na sua expressão e formulação, o Terceiro Evangelho e o livro dos Actos se articulam em torno da hospitalidade, o seu autor pretende fazer deles a grande proposta de evangelização integradora que norteie o sentir da comunidade, espelhe o seu proceder e simultaneamente se apresente como modelo de vida para os cristãos e para as comunidades crentes a quem se dirige, em todas as latitudes e épocas históricas.

CONCLUSÃO

O estudo que agora nos propomos concluir constituiu uma aventura exigente, mas calculada, em que as dificuldades e os riscos não ofuscaram a descoberta da beleza literária e da riqueza de conteúdos que habita o texto de Emaús. Tivemos a oportunidade de saborear o prazer do texto e de descobrir nele caminhos em ordem à construção da identidade cristã.

Em jeito de conclusão, parece-nos oportuno, em primeiro lugar, apresentar uma síntese do percurso percorrido, nas suas múltiplas etapas. Num segundo momento, tentaremos uma aproximação ao género literário e às finalidades do texto estudado. Por último, apontaremos algumas das conclusões operativas para a vida crente e eclesial. Como se faz um cristão a partir do relato de Emaús? Como é que Lc 24, 13-35 inspira e norteia o processo de construção da identidade cristã? São perguntas com as quais dialogaremos, a partir do percurso feito.

1. Um percurso longo e enriquecedor

Quando nos detemos a olhar retrospectivamente o trabalho elaborado, concluímos facilmente que tem a dimensão de um percurso. Começamo-lo com uma *Introdução*, em que nos detivemos na apresentação do texto de Lc 24, 13-35 e dos motivos porque o escolhemos; falámos da análise narrativa como opção metodológica (identidade, instâncias e utensílios, seus critérios e limites); apresentámos a longa história da tradição interpretativa de Lc 24, 13-35 (*status quaestionis*, desde a época patrística até aos nossos dias) e descobrimos que se trata de um texto observado a partir de muitas perspectivas e metodologias de trabalho, que exerceu e continua a exercer um enorme fascínio num conjunto significativo de exegetas; indicámos os objectivos e o plano da investigação efectuada; evocámos a actualidade e o interesse da hospitalidade, num tempo em que a sua ausência vai sendo frequente e numa Igreja que precisa de ter sempre presente que negar a hospitalidade é obscurecer a sua identidade e missão.

Dedicámos o primeiro capítulo à análise do texto enquanto realidade material e física (texto grego e tradução, crítica textual, análise morfo-sintáctica, sua delimitação narrativa e orgânica interna e, por último, o carácter aberto e

especular do relato⁹⁸⁰). A singularidade, a beleza e o alcance intertextual são aspectos a reter depois do circuito efectuado.

No segundo capítulo, a atenção deslizou para a mecânica narrativa, nas suas instâncias e utensílios: a importância do narrador (mecânico velado da narrativa), a complexidade da trama narrativa, a simbólica do espaço e do tempo, o carácter denso e complexo dos personagens, enquanto alma e tela que confere suporte à trama. A forma como o narrador os constrói e os interliga ao serviço do enredo testemunha a favor da sua mestria narrativa.

Em virtude da complexidade que assume no desenvolvimento da narrativa e na configuração do leitor, deixámos o personagem Jesus para o terceiro capítulo, onde, em busca da sua identidade narrativa, elaborámos uma espécie de breve ensaio de cristologia narrativa, a partir de Lc 24, 13-35. Concluíamos este capítulo afirmando que nos é apresentado, neste texto, um retrato poliédrico de Jesus. Porém, a sua riqueza ajuda-nos a perceber que estamos perante um personagem cuja construção está sempre em aberto. O mistério de Jesus ultrapassa sempre o muito que sobre ele se possa dizer!

O quarto capítulo é, porventura, o momento culminante deste trabalho de investigação. Aí se apresenta um aspecto do que de novo se pode dizer sobre este texto, já estudado em inúmeras perspectivas. Lc 24, 13-35 é lido na perspectiva da hospitalidade, identificada como uma das tónicas dele emergentes. Depois disso, partiu-se em busca da sua verificação crítica. Após algumas considerações sobre a hospitalidade como categoria antropológica, num *travelling* demorado pela Escritura, percebeu-se que os relatos bíblicos de hospitalidade obedecem, *grosso modo*, a um esquema que se repete, com algumas variantes. O longo percurso empreendido levou à conclusão que, apresentando semelhanças com os relatos do mesmo género quer de Lucas quer dos Actos, também o texto de Emaús testemunha as coordenadas semânticas deste género de relatos. Desse modo pode falar-se de uma teologia lucana da hospitalidade e concluir que Lc 24, 13-35 ocupa um lugar de destaque na globalidade da obra de Lucas, porque faz a ponte literária e teológica entre o evangelho e o livro dos Actos dos Apóstolos.

A hospitalidade é proposta como categoria fundamental para a construção da identidade cristã, alicerçada em Jesus Cristo Ressuscitado, e para o crescimento e expansão da Igreja, por obra de uma actividade missionária que fez da

⁹⁸⁰ O texto de Emaús parece constituir um resumo de (quase) todo o evangelho de Lucas e o centro do seu capítulo 24 que, por sua vez, assume o estatuto de capítulo central e articulador da obra lucana. De facto, em posição charneira entre as duas, faz de relato de transição. Sai assim reforçada a sua relevância estrutural e teológica, no contexto da globalidade da obra de Lucas.

hospitalidade a todos oferecida e por alguns recebida a imagem de marca do cristianismo nascente e a melhor forma de testemunhar a universalidade da sua mensagem.

Em todo este processo, foram sendo levantadas muitas questões a que se procurou dar resposta. Umias foram resolvidas e outras ficaram a ressoar. Sem a pretensão de as resolver em definitivo, o género literário e as finalidades do relato são dois dos assuntos que agora estaremos mais em condições de abordar.

2. Aproximação ao género literário e às finalidades do relato

Sabemos que não é tarefa fácil, mas ousamos agora tentar uma aproximação ao género literário e às finalidades do texto, assuntos tão difíceis quanto em estreita relação. Sem pretensões desmedidas, é nossa intenção fechar algumas janelas interpretativas e, porventura, abrir outras.

Os exegetas concordam que o relato da aparição de Emaús, apesar de apontar aos que não o viram o caminho para encontrar Jesus Ressuscitado, não apresenta finalidade apologética, i. é, não pretende apresentar provas sobre a verdade histórica da ressurreição nem sobre a realidade física do corpo do ressuscitado. De facto, o texto não faz eco de qualquer dúvida a esse respeito como, ao invés, acontece em Lc 24, 41-43 e Jo 21, 9-14.15a⁹⁸¹.

O interesse da narrativa não se situa, por isso, no plano histórico, mas essencialmente na dimensão querigmático-catequética (proclamar a verdade fundamental da fé em ordem à formação dos crentes)⁹⁸² e especular (as comunidades que se confrontam com o texto de Lucas “podem contemplar-se e encontrar um novo *élan* para realizar o programa único esboçado em Lc 24, 47: ‘que havia de ser anunciada, em seu nome, a conversão para o perdão dos pecados a todos os povos, começando por Jerusalém’”⁹⁸³).

Lc 24, 13-35 parece ter, de facto, uma finalidade mais querigmática do que apologética: “o evangelista não pretende ater-se ao passado para reevocar a experiência pascal dos dois discípulos afortunados de Emaús, mas quer comunicar um anúncio, isto é, quer manifestar o sentido que o evento da aparição

⁹⁸¹ Referindo-se a Lc 24, 13-35, J. Dupont afirma: “De toute évidence, ce récit n’a pas été composé pour prouver quelque chose. Il ne répond pas à une intention apologétique, au désir de montrer le bien-fondé de la foi chrétienne” (“Le repas d’Emmaüs”, p. 81). Cfr. ainda B. PRETE, *Storia e teologia nel Vangelo di Luca*, ed. Studio Teologico Domenicano, Bologna 1973, p. 160.

⁹⁸² O relato espelha “l’itinéraire théologique de la première communauté chrétienne” (D. MARGUERAT, *Le Dieu des premiers chrétiens*, p. 119).

⁹⁸³ B. STANDAERT, “Racontar la Résurrection”, p. 83.

de Emaús possui para os seus leitores”⁹⁸⁴. Podemos, por isso, afirmar que uma das principais finalidades do texto será sugerir aos primeiros cristãos o modo de encontrar Jesus depois da sua morte, ou mais precisamente, o “lugar” onde a presença de Jesus pode ser reconhecida e, a partir do qual, pode e deve ser proclamada⁹⁸⁵.

Seguindo o critério da temática, distinguem-se habitualmente duas espécies de aparições do Ressuscitado: as de reconhecimento (cfr. Lc 24, 13-35.36-49; Jo 20, 14-18.24-29) e as de mandato (cfr. Mt 28, 16-20; Mc 16, 14-18; Jo 20, 19-23; 21, 1-17)⁹⁸⁶. Lc 24, 13-35 situar-se-á entre a primeira espécie⁹⁸⁷: o texto não contém nenhum mandato explícito, mas é claro quanto ao reconhecimento do Ressuscitado, apresentando-o como fruto da actividade didáctica de Jesus.

Encontradas as finalidades essenciais do relato, detemo-nos agora numa questão sempre difícil, o seu género literário. Na confrontação com as muitas

⁹⁸⁴ B. PRETE, *L'opera di Luca...*, p. 321.

⁹⁸⁵ “The experience of these disciples epitomizes the experience of the early followers of Jesus. [...] the experience of the two disciples epitomizes what they experienced at these early liturgical meetings from the readings and explanations of the Scriptures and from the agape, climaxed, as it was, by the celebration of the Eucharist” (R. ORLETT, “An Influence of the Early Liturgy upon the Emmaus Account”, in *Catholic Biblical Quarterly*, 21 [1959], pp. 216-217).

⁹⁸⁶ B. Prete defende uma terceira espécie: as didácticas ou de instrução, de que esta constituiria um exemplo paradigmático. Sustenta que a finalidade primária desta aparição é didáctica (cfr. B. PRETE, *Storia e teologia...*, pp. 162 e 166; IDEM, *L'opera di Luca...*, pp. 316-317). Nós pensamos que a aparição, enquanto tal, tem como primeira finalidade o reconhecimento de Jesus vivo e glorioso: “il ne suffit pas que Jésus soit là; il faut encore qu'on le reconnaisse. Tout l'accent est mis sur le moment pathétique de la reconnaissance de Jésus par ceux qui l'aiment” (J. DUPONT, “Le repas d'Emmaüs”, p. 81). De facto, o reconhecimento seria uma realidade inatingível sem a actividade didáctica de Jesus e o seu ensinamento não teria produzido efeitos se os discípulos o não tivessem reconhecido. O ensinamento estará assim em função do reconhecimento que se torna possível somente após a actividade didáctica de Jesus. Se o reconhecimento é o objectivo pretendido, a instrução é o meio de que o Ressuscitado se serve para alcançar tal objectivo. Em relação às comunidades a que se dirige, o relato da aparição no caminho de Emaús tem finalidade didáctica (conduz ao reconhecimento) ou não fosse a períclope de Emaús um texto paradigmático: o autor procura apontar aos cristãos o caminho para o reconhecimento de Jesus ressuscitado. Por vezes, usa-se o critério dos destinatários e distingue-se também três espécies de relatos pascais: a descoberta do túmulo vazio pelas mulheres, as aparições aos apóstolos, as aparições a outros além dos apóstolos (cfr. R. ORLETT, *a. c.*, pp. 212-213).

⁹⁸⁷ É visível a afinidade entre a história da aparição de Jesus aos discípulos de Emaús e a aparição de Jesus a Maria Madalena (Jo 20, 11-18), como em I. 2. 6. 2. referimos. O facto de o situarmos entre esta espécie de aparições do Ressuscitado, não quer dizer que o reconhecimento esgote a mensagem ampla e profunda contida no texto. O carácter singular da períclope levou alguns exegetas a questionarem-se se, neste caso, se pode falar de uma “aparição”, dado que “os dois discípulos não viram o Ressuscitado, mas um viandante estranho, e depois, na hora de o reconhecer, não mais viram alguém” (G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, ed. Città Nuova, Roma 1992, p. 1015).

definições⁹⁸⁸, facilmente percebemos que esta não é uma questão pacífica: R. Bultmann chama-lhe “lenda” ou “saga”⁹⁸⁹; A. Ehrhardt define-o como uma “epifania”⁹⁹⁰; X. León Dufour diz tratar-se de um “esquema de reconhecimento”⁹⁹¹; E. Schweizer sustenta que “exteriormente, o episódio segue o esquema de um relato de milagres”⁹⁹²; J. Dupont compara-o com outros textos⁹⁹³ e afirma literalmente que “este relato pertence a um género totalmente diferente”⁹⁹⁴, “um género bem determinado: a história comovente ou edificante”⁹⁹⁵.

Qualquer uma destas definições peca por defeito e sofre de reduccionismo, porque contempla apenas um dos muitos aspectos presentes no texto. Concluímos que não é fácil definir um género tão complexo, fruto da intercepção de géneros literários diversos, e concordamos com Ch. Perrot quando afirma: “é uma curiosa história pascal, dotada de um género literário difícil de caracterizar e sem os motivos habituais dos relatos de aparição”⁹⁹⁶.

À margem de definições ou conceitos estreitos e precisos, podemos afirmar que o relato possui diversas tónicas, de que destacámos a hospitalidade ao serviço da revelação de Jesus e da construção da identidade cristã.

3. A gramática da hospitalidade, ao serviço da identidade cristã

Ao terminar este longo percurso pelo texto de Emaús, é chegado o momento de focalizá-lo a partir da gramática da hospitalidade, ao serviço da construção da identidade cristã⁹⁹⁷. Fundamentados na intuição de que o texto

⁹⁸⁸ Cfr. J.-M. GUILLAUME, *o. c.*, pp. 90-92, que apresenta de forma sintética o problema e as respostas equacionadas pelos diversos exegetas.

⁹⁸⁹ R. BULTMANN, *L'histoire de la tradition synoptique*, ed. Seuil, Paris 1973, p. 350.

⁹⁹⁰ Cfr. A. EHRHARDT, “The Disciples of Emmaüs”, pp. 184-185.

⁹⁹¹ X. LÉON-DUFOUR, *o. c.*, p. 227.

⁹⁹² E. SCHWEISER, *o. c.*, p. 347. Na mesma página, o autor esclarece e fundamenta a sua proposta: “a introdução apresenta o lugar e os personagens (vv. 13 s.), aparece o portador da salvação (v. 15), as dificuldades são rebatidas (vv. 16-24), uma ajuda temporânea (vv. 25-27) provoca o pedido por parte dos necessitados (vv. 28 s.) e como resposta é-lhes oferecida a salvação (vv. 30 s.); confissão, confirmação e pregação (vv. 33-35) concluem o episódio”.

⁹⁹³ J. DUPONT, “Le repas d’Emmaüs”, pp. 77-83.

⁹⁹⁴ *Ibid.*, p. 79.

⁹⁹⁵ *Ibid.*, p. 82. Tratar-se-ia de um relato ao serviço da reflexão e da vida da comunidade cristã. Nesta linha se situa também R. FABRIS, *o. c.*, p. 242.

⁹⁹⁶ Ch. PERROT, *a. c.*, p. 159.

⁹⁹⁷ Lc 24, 13-35 não apenas ensaia uma identidade narrativa de Jesus Cristo (capítulo 3), como também forja e fundamenta a identidade dos seus discípulos, pelas vias da hospitalidade.

pretende apresentar um paradigma narrativo de como se faz um cristão, retiraremos algumas conclusões operativas em ordem ao processo da construção da identidade cristã. Em todo este processo, emerge a importância da hospitalidade, nos seus momentos e coordenadas fundamentais.

Lc 24, 13-35 configura assim uma catequese narrativa que tem por objectivo despertar e fortalecer a fé dos crentes (Lc 1, 4; Jo 20, 30-31). Ir a Emaús é voltar às origens, a “uma experiência fundante, um encontro com o Senhor ressuscitado que delimita um antes e um depois, e que suscita um novo impulso vital”⁹⁹⁸.

Antes mesmo de nos centrarmos na hospitalidade ao serviço da construção da identidade cristã, empreendemos uma viagem pelo texto de Emaús ao encontro das etapas da fé cristã. Este percurso poderá ajudar à posterior compreensão da importância que a hospitalidade assume no processo de despertar e solidificar a fé.

3. 1. “Emaús, laboratório da fé pascal”⁹⁹⁹

Quando está para finalizar o evangelho e se prepara para uma nova aventura literária e teológica (os Actos dos Apóstolos), Lucas coloca perante os cristãos a figura de dois discípulos, detentores de uma significativa carga de representatividade, em processo de elaboração da fé pascal. Daí se poderá perceber por que motivo este episódio assume tal relevância no evangelho e na globalidade da obra de Lucas, como já tivemos oportunidade de referir. Refere J. T. Mendonça que, “na difícil aprendizagem da Fé Pascal, o relato de Emaús desempenha deliberadamente um papel *pivot*. Trata-se [...] de uma extraordinária catequese narrativa sobre a maturação da Fé em Jesus”¹⁰⁰⁰.

Com os olhos impedidos de reconhecer Jesus – os leitores já sabem desde o início de quem se trata –, os “dois deles” vivem um equívoco que é necessário vencer para que a fé seja possível: objectivamente falando, não é a situação de Jesus que constitui o problema, “é antes o défice de conhecimento que os discípulos têm ainda, défice que os impede de aceitar a nova situação pascal de Jesus”¹⁰⁰¹.

⁹⁹⁸ B. CHENU, *o. c.*, p. 30.

⁹⁹⁹ A expressão é de J. T. MENDONÇA, “Emaús, laboratório da fé pascal”. Constitui, em nosso entender, um dos títulos que melhor resume o essencial do texto de Emaús.

¹⁰⁰⁰ J. T. MENDONÇA, “Emaús, laboratório da fé pascal”, p. 136.

¹⁰⁰¹ *Ibid.*

No dilema de ver e não ver Jesus (as oposições assumem um papel estruturante neste relato) que caracteriza o capítulo 24 (as mulheres não encontraram o corpo de Jesus [v. 3], mas viram “dois homens em trajes resplandecentes” [v. 4], enquanto Pedro apenas viu as ligaduras [v. 12]) e que lhe organiza a intriga, “o caminho de Emaús constitui uma evolução: os discípulos estão impedidos de o reconhecer, contudo Jesus está ali”¹⁰⁰². No processo da elaboração da fé, assume particular importância a hermenêutica pascal que “supõe uma deslocação interior, um distanciamento crítico em relação às próprias posições. Supõe Emaús. Os dois discípulos viam Jesus, mas sem o reconhecer, porque a visão deles era ainda a pré-pascal. Precisavam daquela hermenêutica narrativa que se constrói no regresso ao Caminho, à Palavra e à Mesa da fracção do Pão”¹⁰⁰³.

Jesus faz-se presente sem que eles o reconheçam – repare-se na ironia – e enceta um diálogo que provoca uma cisão na linearidade dos acontecimentos e do discurso que os recorda. Primeiro o diálogo e depois o discurso revelam-se essenciais no processo do reconhecimento de Jesus. Os discípulos confirmam esta ruptura, quando param entristecidos (v. 17) e dão início a um discurso sobre Jesus que ajuda a esclarecer por que motivo o não reconheciam. De facto, quando falam, os discípulos revelam o que pensavam de Jesus e ajudam o leitor a entender a causa do não reconhecimento. É necessário percorrer o longo caminho que os vai conduzir à proclamação narrativa da fé pascal (v. 35) e à sua formulação querigmática: “Realmente o Senhor ressuscitou e apareceu a Simão” (v. 34).

No resumo analéptico que fazem de (quase) todo o evangelho, os “dois deles” referem-se ao companheiro de viagem com os títulos de “Jesus de Nazaré” (v. 19), “profeta poderoso em obras e palavras” (v. 19) e revelam sobremaneira o motivo de tão grande frustração: “nós esperávamos...” (v. 21). Uma vez mais voltam ao problema da visão e não visão: “o drama do ver/não ver mostra como o nosso relato está construído sob o signo das oposições. O sepulcro é um lugar contrário à vida. O relato como que exige a passagem a um outro lugar, um lugar de vida para Jesus se revelar vivente. As mulheres vão ao sepulcro de madrugada e não encontram Jesus. Isso faz com que a aposta do leitor recaia no crepúsculo. A não visão de Jesus na madrugada abre a expectativa pelo

¹⁰⁰² *Ibid.*, p. 136.

¹⁰⁰³ *Ibid.*, p. 137.

entardecer”¹⁰⁰⁴. A elaboração da fé pascal convive com as dúvidas – mais do que isso, serve-se delas para ir mais longe – e pauta-se pela paciência de quem sabe que, no processo de qualquer maturação, é necessário saber esperar, uma espera evocada no lapso de tempo que vai da madrugada ao entardecer (a vida toda).

Com a resposta de Jesus (v. 25), distanciando-se da visão dos discípulos, o texto empreende o processo da desconstrução de equívocos, incontornável na elaboração da fé pascal. É o próprio Jesus quem constata que a razão de tal cegueira está na incapacidade de crer em Jesus como Messias (v. 26). E o equívoco radica num messianismo desvirtuado que, em confronto com a vida e o ensinamento de Jesus, não permitia concluir qualquer identificação.

No falar dos “dois deles” e do próprio Jesus, se percebe a importância das palavras, e sobretudo da Palavra, na purificação do coração, como é sugerida pelo v. 32: “não nos ardia o coração...?”. Na progressividade da sua elaboração, “o coração deles era purificado, preparado para aceitar a novidade e o risco da Fé Pascal”¹⁰⁰⁵.

Se o diálogo tinha aberto caminho à revelação, é a entrada do forasteiro (v. 18) em casa que o escancara definitivamente. À parte as razões que o motivavam (“a noite vai caindo e o dia já está no ocaso” [v. 29a]), o convite dos discípulos (“Fica conosco...” [v. 29a]) e o tácito assentimento de Jesus (“entrou para ficar com eles” [v. 29b]) geraram aproximação e fizeram-no passar da condição de “forasteiro” (παροικεῖς), no caminho, à de hóspede, em casa. No lugar da intimidade, está preparado o ambiente para o desvelamento do hóspede.

Rapidamente o hóspede revela a sua verdadeira condição e se assume como anfitrião. Numa sequência vertiginosa de acções, “ele não só toma o pão como se dá naquele pão, num gesto que reenvia para a dádiva total, na hora máxima da cruz. A narrativa fica, assim, completamente alterada. Na situação inicial, Jesus tinha desaparecido da vista deles e esse era o motivo da tristeza e da sua desmobilização. Em Emaús, há de novo um aparecimento, mas já sem tristeza. Os discípulos compreendem, por fim, que estão continuamente na presença de Jesus, pelo dom da Fé Pascal”¹⁰⁰⁶. A partilha da mesa com o Ressuscitado é essencial no processo da revelação da sua presença entre aqueles que, reunidos, se dispõem a iluminar e fortalecer a fé pascal.

¹⁰⁰⁴ *Ibid.*, p. 138.

¹⁰⁰⁵ *Ibid.*, p. 139.

¹⁰⁰⁶ *Ibid.*, p. 136.

Por último, e a partir de uma interessante intuição de Xavier Thevenot¹⁰⁰⁷, o relato de Emaús parece sugerir que, no exigente percurso da fé, há sempre necessidade de começar de novo, de retomar o caminho.

A fé gerada em Emaús assume-se como recriadora da identidade crente dos “dois deles”. É por isso que partem, de imediato, para Jerusalém. “A dificuldade de ver Jesus e o carácter inconclusivo do relato das mulheres determinou a sua partida para longe. O reconhecimento de Jesus naquela casa e na gestualidade daquela mesa leva-os agora ao caminho de regresso. É aqui que entra em cena a comunidade dos Onze e daqueles que permaneceram com eles em Jerusalém. A comunidade reunida aparece como factor de antecipação e confirmação da experiência que os dois de Emaús vêm testemunhar. Antes mesmo de falar, eles assentem na Fé que a comunidade proclama: ‘realmente o Senhor foi ressuscitado e apareceu a Simão!’ (v. 34). Os olhos deles foram abertos pela Fé”¹⁰⁰⁸. Como nos foi dado ver, a iluminação da fé acontece depois de um longo percurso em que o objectivo fundamental é mesmo este: elaborar a fé pascal dos crentes.

3. 2. *A hospitalidade na construção da identidade cristã*

Na indagação da importância da hospitalidade no processo de construção da identidade cristã, deixando marcas nos caminhos da elaboração da fé pascal, surgem inevitavelmente algumas questões que importa esclarecer. A primeira tem a ver com a opção pela narrativa e seus objectivos (o autor do texto prefere narrar a teorizar e pretende que o leitor se deixe conduzir pelo relato), a segunda prende-se com o porquê da opção pela hospitalidade (parece estar-lhe na raiz uma intencional ambivalência) e a terceira diz respeito ao desenvolvimento do processo (a hospitalidade como fenómeno complexo ao serviço do não menos complexo de educação e de configuração da identidade cristã).

¹⁰⁰⁷ Cfr. X. THEVENOT, “Emmaüs, une nouvelle Gènesis? Une lecture ‘psychanalytique’ de Gènesis 2-3 et Luc 24, 13-35”, in *Mélanges de Sciences Religieuses*, 37 (1980), pp. 3-18. Neste artigo, aproximando Lc 24, 13-35 de Gn 2 – 3, Thevenot sugere que o relato de Emaús é um novo Génesis, em que a recriação dos discípulos acontece por meio da palavra, como por meio da palavra havia acontecido a criação do mundo. Com uma diferença: Génesis relata um desencontro (Adão e Eva abrem os olhos e reconhecem a sua nudez, como expressão da sua miséria) que assinala a queda original, ao passo que Lc 24, 13-35 relata um encontro (os olhos dos discípulos abrem-se e reconhecem que Jesus está vivo) que remete para a redenção operada pelo Ressuscitado (disso poderá ser sinal a grande alegria que os invade, apesar da sua ausência), enquanto recriação da humanidade.

¹⁰⁰⁸ J. T. MENDONÇA, “Emaús, laboratório da fé pascal”, p. 136.

3. 2. 1. A narrativa ao serviço da fé

Já na *Introdução* deste estudo¹⁰⁰⁹ falávamos da dimensão antropológica da narrativa e do seu alcance teológico, ao serviço da fé. Por esse motivo, o carácter narrativo da perícopa de Emaús confere-lhe uma densidade humana e teológica bem vincadas. Ao serviço da fé pascal, o narrador de Lc 24, 13-35 manifesta-se possuidor de uma grande sensibilidade para a importância da narração e das histórias contadas (narrar em vez de argumentar) e persegue o objectivo de conduzir o leitor e a comunidade crente na árdua, mas apaixonante tarefa de estruturar a sua identidade cristã a partir das narrativas que expõem percursos concretos de fé vivida e testemunhada.

3. 2. 1. 1. Narrar em vez de argumentar

Pela forma como apresenta as narrativas pascais, Lucas manifesta ter consciência de que a melhor forma de falar da fé não é definir, mas expor, não é argumentar, mas narrar, dado que “o cristianismo não é, em primeiro lugar, uma comunidade de argumentação e interpretação, mas uma comunidade de narração”¹⁰¹⁰. De facto, “a fé cristã só se compreende verdadeiramente contando uma história”¹⁰¹¹, porque na sua génese está a história contada (as narrativas que nascem dos acontecimentos salvíficos). A narração é a mediação entre a salvação e a história. Só ela nos permite falar de uma história da salvação¹⁰¹².

¹⁰⁰⁹ Cfr. *Introdução*. 2. *A análise narrativa como opção metodológica*, p. 22.

¹⁰¹⁰ J. B. METZ, “Breve apologia de la narración”, in *Concilium*, 85 [1973], p. 228. Os próprios sacramentos estão em íntima conexão com a narração, “aludiendo a la narración como *signum efficax* en cierto sentido y, viceversa, al substrato narrativo del sacramento como signo eficaz de la salvación” (*Ibid.*, p. 226).

¹⁰¹¹ A. DEL AGUA, “Identità narrativa dei cristiani secondo il Nuovo Testamento”, in *Concilium*, 285 (2000), p. 126. J. B. Metz afirma que “el peligro de una atrofia de la narración afecta de manera especial a la teología y al cristianismo. Una teología que se ha visto desposeída de la categoría de narración, o que desdénia teóricamente la narración, considerándola una mera forma de expresión precrítica, lo que hace es marginar las experiencias ‘propias e originales’ de la fe, desplazándolas hacia el ámbito de lo inobjetivo y lo inexpresable, por lo que en definitiva sólo puede valorar las formas lingüísticas de expresión de la fe en lo que tiene de objectivaciones categoriales, de cifras y símbolos cambiantes de una realidad inefable. Pero de esta manera la propia experiencia de la fe se convierte en algo indeterminado, y su contenido queda reducido exclusivamente al lenguaje de los ritos y de los dogmas, sin que la estructura narrativa, que en este caso se convierte en mera fórmula, sea capaz de mostrar entonces la fuerza propia de todo intercambio de experiencias” (J. B. METZ, *a. c.*, p. 223).

¹⁰¹² “Una teología de la salvación que no condiciona ni suspende la historia de la salvación, ni tampoco ignora o supera dialécticamente la no identidad de la historia del sufrimiento, no puede ser explicitada de forma puramente argumentativa, sino que además tendrá que serlo siempre de forma narrativa. Habrá de ser fundamentalmente teología rememorativa y narrativa” (J. B. METZ, *a. c.*, p. 233).

Por tudo isso, a didáctica cristã – não apenas a pedagógico-catequética, mas também a teológica – há-de ser essencialmente narrativa¹⁰¹³: o modo como se diz (a expressão da fé) é fundamental para comunicar bem o que se pretende dizer (os conteúdos da fé).

O carácter narrativo de Lc 24, 13-35 confere-lhe uma extraordinária capacidade sugestiva/interpelativa, bem como uma evidente carga de actualidade: “ele criou deste modo um horizonte evocador, um espaço que tem tudo de um espelho, porque o que nós descobrimos como leitores corresponde espantosamente à situação que *nos* caracteriza hoje. Os nossos olhos também estão ‘impedidos de ver’. Lendo o evangelho, percorremos e repercorremos, pela nossa parte, e como Cléofas, toda a história de Jesus, desde a Galileia até à cruz, e mesmo para além dela (cfr. 24, 19-24). Podemos reler esta vida à luz das Escrituras, com a mesma chave cristológica: ‘Não tinha o Messias de sofrer essas coisas para entrar na sua glória?’ Realizamos enfim a refeição cumprindo o gesto da fracção do pão em seu nome. Indirectamente, esta página tão rica ensina-nos os lugares e meios de viver a sua presença na ausência: fazer memória da sua vida, estudar a relação entre as Escrituras e a sua realização, e praticar a fracção do pão em seu nome”¹⁰¹⁴.

O relato de Emaús testemunha uma fé mais narrativa e menos argumentativa, como habitualmente acontece na maior parte dos livros da Sagrada Escritura. Desse modo persegue o seu objectivo fundamental – despertar e fortalecer a fé – com mais e melhores resultados.

3. 2. 1. 2. *Deixar-se conduzir pelo texto*

Um dos efeitos mágicos das narrativas é a capacidade de arrastar o leitor para dentro de si, levando-o a uma comunhão de vida, pensamentos e sentimentos com os seus personagens. O leitor é conduzido pelo texto e introduzido na narrativa. Para isso muito contribui a subtilidade da observação psicológica, o efeito dramático, as diversas estratégias e motivos narrativos: diálogo, perguntas retóricas, ironias, constatações em discurso directo...

Mediante a subtilidade da observação psicológica e o efeito dramático, o autor atribui às situações uma forte carga emocional e faz com que o leitor reviva, em *crescendo* dramático, os acontecimentos e as reacções mais profundas dos seus

¹⁰¹³ A máxima “a pregação narra, a teologia argumenta” é desajustada porque esquece a estrutura narrativa da teologia (cfr. J. B. METZ, *a. c.*, pp. 230-235).

¹⁰¹⁴ B. STANDAERT, “Racontar la Résurrection”, pp. 81-82. Esta síntese ajuda a compreender o alcance do texto na vida dos crentes e das comunidades cristãs.

actores. Deste modo, Lucas demonstra ser possuidor de uma extraordinária habilidade narrativa e de um conhecimento apurado das reacções psicológicas do ser humano¹⁰¹⁵. Ao despertar a curiosidade do leitor, mediante a dramaticidade do relato, faz com que o próprio leitor entre em cena e, por comunhão de sentimentos, tome parte na acção¹⁰¹⁶.

Além destes recursos, a narração de Emaús apresenta motivos e estratégias narrativas colocados pelo autor ao serviço da mensagem que tinha em mente transmitir. E, “apesar de [...] poder prestar-se a uma exposição imaginativa e descritiva, o evangelista soube expô-la com linguagem elevada, não descritiva, e teologicamente apurada; ao narrá-la, Lucas não procura descrever-lhe as modalidades, nem o desenvolvimento, mas antes assinalar o seu sentido e conteúdo doutrinal”¹⁰¹⁷.

Até a linguagem aparentemente descritiva possui uma evidente finalidade teológica, como acontece na frase “o próprio Jesus aproximando-se caminhou com eles” (v. 15). Mais do que assinalar as circunstâncias, Lucas pretende realçar o facto em si mesmo: Jesus caminha com os discípulos, faz-se seu companheiro de viagem, partilha com eles as dúvidas e inquietações.

Da mesma forma, o v. 28 (“ele fez menção de seguir para diante”) indicia que Jesus e os discípulos não tinham a mesma meta, pois eram diversos os seus horizontes, a sua interpretação dos acontecimentos e motivações. A própria afirmação dos discípulos, no v. 32 (“Não nos ardia o coração, quando Ele nos falava pelo caminho e nos explicava as Escrituras?”), parece ser mais um convite aos leitores a que façam reflexões semelhantes do que a constatação de um facto¹⁰¹⁸.

Também o aspecto dialógico do relato, as perguntas retóricas e as constatações em discurso directo (vv. 18 e 32) manifestam a intenção do autor em não só narrar um acontecimento, mas, mediante estratégias narrativas e motivos literários concretos, cativar o interesse do leitor para lhe transmitir a mensagem, levando-o a pensar como Jesus e não como os discípulos.

¹⁰¹⁵ “Le sens de la psychologie du lecteur s’accompagne chez Luc d’un intérêt très vif pour la psychologie des personnages qu’il met en scène. C’est là, on le sait, un des traits caractéristiques de son évangile” (J. DUPONT, “Les pèlerins d’Emmaüs”, p. 365. O mesmo artigo foi publicado integralmente em J. DUPONT, *Études sur les évangiles synoptiques*, II, pp. 1128-1152).

¹⁰¹⁶ “Guidé par un sens littéraire très sûr, Luc a su mettre en valeur les données qui lui étaient fournies: composition du récit extrêmement habile, tirant des situations tout leur effet dramatique; notations psychologiques qui animent l’action et permettent au lecteur de partager plus facilement les sentiments des acteurs” (J. DUPONT, “Les pèlerins d’Emmaüs...”, p. 367).

¹⁰¹⁷ B. PRETE, *Storia e teologia...*, pp. 151-152.

¹⁰¹⁸ Para todos os casos, cfr. B. PRETE, *L’opera di Luca...*, p. 310.

A partir do grande objectivo atrás enunciado, “a ideia central de todo o episódio é que a verdadeira fé exige uma escolha decisiva por Cristo, qual adesão total ao dado revelado que testemunha a intervenção libertadora de Deus em Jesus, através da morte na cruz e da ressurreição. Este posicionamento leva o homem a libertar-se das estruturas mentais ou expectativas humanas pré-concebidas para participar no movimento da salvação que vem de Deus, de modo a adequar-se ao seu desígnio salvífico e não ao desígnio próprio”¹⁰¹⁹.

O texto reveste-se, por isso mesmo, de uma particular importância pela função paradigmática que exerce na obra de Lucas e na vida de todos os crentes. Trata-se de um texto arquetípico da fé cristã, uma perícopie onde se faz “a passagem que vai da imediatez do encontro pascal à condição actual do cristão”¹⁰²⁰.

Não tendo preocupações históricas, “este relato é um testemunho histórico importante, entre outros, de uma ligação essencial entre a refeição e a experiência cristã da ressurreição”¹⁰²¹, pela qual todos os dias o Ressuscitado abre os olhos dos crentes e lhes oferece o sentido da palavra da Escritura.

Nele é formulado o essencial da catequese pascal e interpelado o leitor na sua própria experiência de fé. A caminhada dos discípulos é paradigma da caminhada de fé a que são chamados todos os cristãos. Nos caminhos complexos e, por vezes, sombrios da vida cristã, “a Eucaristia é uma forma permanente da aparição do Ressuscitado”¹⁰²², o “lugar” em que ele se faz presente na Palavra e no Pão. É legítimo, por isso, afirmar que, em cada Eucaristia, se revive o caminho que vai de Jerusalém a Emaús e de Emaús a Jerusalém. E é tanto mais legítimo fazer esta afirmação quanto mais a vida for levada para a Eucaristia, for nela celebrada, por ela iluminada e alimentada.

Concluindo, com este episódio, “Lucas não quer somente instruir, procura também comover. O episódio dos peregrinos de Emaús testemunha um talento literário consumado. O relato está cheio de vida, de subtileza psicológica. Os efeitos são habilmente dirigidos. Na sua simplicidade despojada, a redacção atinge, deste modo, um grau de emoção contida que perturba o leitor. É com

¹⁰¹⁹ R. LAVATORI – L. SOLE, *o. c.*, p. 260.

¹⁰²⁰ Ch. PERROT, *a. c.*, p. 164.

¹⁰²¹ *Ibid.*, p. 166.

¹⁰²² F-X. DURRWELL, *La résurrection de Jésus, mystère de salut*, Paris 1976, p. 236. “La vie ecclésiale, avec ses assemblées cultuelles où sont proposées l’explication des Écritures et la fraction du pain, est le lieu où le croyant peut reconnaître aujourd’hui la présence du Seigneur ressuscité» (H. COUSIN, *o. c.*, p. 329).

uma grande sensibilidade que o evangelista introduz a mensagem pascal nos corações. Vive-se ao mesmo tempo que se aprende”¹⁰²³.

3. 2. 2. Uma intencional ambivalência

Parece já lampear ao longo do evangelho de Lucas o “programa teológico de integração”¹⁰²⁴ que caracteriza o livro dos Actos dos Apóstolos e consiste na fidelidade às raízes da Igreja e na abertura à universalidade, unindo “estes dois pólos inimigos que são Jerusalém e Roma”¹⁰²⁵. Numa aparente apologia do Império Romano, “Lucas expõe na sua obra como o Deus do povo de Israel se tornou o Deus de todos e de cada um [...]. O autor está persuadido de que o acesso a este Deus universal é favorecido pela universalidade do Império”¹⁰²⁶. Assim parece estar em construção “um projecto de civilização cristã, englobando a antiguidade judaica e a modernidade romana”¹⁰²⁷.

Sendo assim, parece-nos que, na sua condição de texto de transição entre Lucas e Actos, o relato de Emaús se rege já por uma intencional “ambivalência semântica, susceptível de abrigar a diversidade”¹⁰²⁸ e de “representar um cristianismo múltiplo”¹⁰²⁹.

Esta ambivalência evidencia-se particularmente no tema da itinerância/viagem e no da comensalidade, com tudo o que lhes aparece associado. No primeiro caso, “Lucas aproveita as grandes itinerâncias que fundam o povo de Israel, assim como alude à imagem do filósofo itinerante ou ao herói que se revela ao longo de uma viagem e que está no centro da cultura helenística”¹⁰³⁰.

¹⁰²³ J. DUPONT, “Les pèlerins d’Emmaüs...”, p. 371. Segundo J. Dupont, este texto tem um género bem determinado: “l’histoire émouvante, ou édifiante” (“Le repas d’Emmaüs”, p. 82). E tem uma finalidade religiosa concreta: a edificação. Sobre este assunto, veja-se o n.º 2 desta mesma *Conclusão*, pp. 297-299.

¹⁰²⁴ D. MARGUERAT, *La première histoire du Christianisme. Les Actes des Apôtres*, ed. Cerf – Labor et Fides, Paris – Genève 2007², pp. 111-119.

¹⁰²⁵ *Ibid.*, p. 120.

¹⁰²⁶ *Ibid.*, p. 113.

¹⁰²⁷ *Ibid.*, pp. 114. Este projecto transparece do destinatário literário da obra de Lucas (Teófilo), da identidade dos seus destinatários reais (leitores diversificados: pagãos cultos, cristãos, prosélitos da diáspora) e das escolhas historiográficas de Lucas. Sobre o assunto, cfr. D. MARGUERAT, *La première histoire du Christianisme*, pp. 119-122.

¹⁰²⁸ J. T. MENDONÇA, *A leitura infinita...*, p. 180. “L’ambivalence n’impose pas un sens; elle interpelle et intrigue. Elle propose. Elle surprend par défaut de limiter de sens. Il appartient au lecteur de trancher, ou alors de poursuivre la lecture du texte en gardant à l’esprit la pluralité des significations ainsi suggérées” (D. MARGUERAT, *La première histoire du Christianisme*, p. 110).

¹⁰²⁹ J. T. MENDONÇA, *A leitura infinita...*, p. 179.

¹⁰³⁰ J. T. MENDONÇA, *A leitura infinita...*, p. 180.

No segundo caso, serve-se da refeição, que tanto remete para o *Symposium* grego como para as *Haburot* hebraicas, para sugerir que o cristianismo se constrói à mesa e para pôr em diálogo Atenas e Jerusalém. Deste modo, abre caminho para judeus e gentios, e sugere aos seus destinatários que o único caminho que respeita o projecto cristão, constrói comunidade e forja a identidade cristã é o da inclusão pelas vias da hospitalidade.

O efeito pretendido parece ser o de abertura ou de uma “brecha semântica”¹⁰³¹ que nos revela a identidade cristã: “o cristianismo é uma realidade mista, heterogénea e plural desde a sua origem. Num dos primeiros esforços para o dizer, faz-se a escolha de uma configuração transcultural para o cristianismo. Ele constrói-se do lado da hospitalidade”¹⁰³².

A hospitalidade aparece assim como um lugar teológico, uma das melhores ferramentas para a construção da identidade cristã. Com base nesta constatação e partindo do texto de Emaús, ousamos agora propô-la nesse sentido.

3. 2. 3. O desenvolvimento do processo (propostas operativas)

Lc 24, 13-35 apresenta-se como um relato de acolhimento que possibilita o reconhecimento do Ressuscitado e explode em anúncio pascal, nas suas expressões de memória querigmática (v. 34) e narrativa (v. 35). A hospitalidade que, a diversos níveis e em diferentes momentos, se faz sentir no texto torna possível a inclusão na comunidade dos “dois deles” e daqueles que eles representam, pessoas a quem a dramaticidade e o sem-sentido dos acontecimentos atirara para a via do afastamento e da exclusão.

Num processo humano longo e complexo, o acolhimento desenvolve-se em momentos sucessivos e gradativos. Tudo começa, no caminho, com o encontro, o diálogo e a escuta da Palavra; continua, em casa, com a comensalidade; para terminar em Jerusalém com o anúncio. Eis os momentos da hospitalidade que registam entre si uma exigência e iluminação mútuas: o encontro que acontece no caminho assinala o início de todo um processo em que Jesus é o acolhido, mas é sobretudo o que acolhe; possibilita o diálogo e a escuta da Palavra, situando a hospitalidade no horizonte da comunicação; provoca e potencia a comensalidade, expressão concreta e visível da hospitalidade e momento ideal do reconhecimento; projecta para Jerusalém, a partir da qual os discípulos hão-de anunciar a mensagem “por toda a Judeia e Samaria e até

¹⁰³¹ *Ibid.*, p. 181.

¹⁰³² J. T. MENDONÇA, *A leitura infinita...*, p. 180.

aos confins do mundo” (Act 1, 8). É isto que confere ao relato de Emaús o carácter de uma “história sem-fim”¹⁰³³ e faz dele um ícone da vivência da fé cristã.

A actualidade e pertinência eclesiais deste texto decorrem da necessidade da hospitalidade para se ser pessoa e para combater um mundo inóspito, como também da profunda relação entre a hospitalidade, o reconhecimento e o anúncio.

Assim como o encontro que Jesus provocou se traduziu em inesperadas atitudes e transformações, também na vida dos crentes, no horizonte das comunidades cristãs, graças à hospitalidade, a linguagem da fé e da vida se escrevem com um outro alfabeto, se interpretam segundo outra gramática e se escutam num outro registo e amplitude. E tudo isto a bem de cada crente, da comunidade em que se insere e da natureza missionária da própria Igreja.

Ampliando o horizonte e o registo da observação, não é difícil concluir que a identidade humana e cristã se articula em torno da hospitalidade, trama onde se tece toda a vida, nas suas diversas formas, momentos e expressões. Por isso mesmo, da gramática da hospitalidade depende a inteligibilidade e credibilidade da vida do ser humano, em geral, e da sua vivência e testemunho cristãos, em particular. E, deste modo, não apenas se fundamenta a tese acima proposta (Lc 24, 13-35 é um texto de hospitalidade ao serviço da construção da identidade cristã), como também se valida e amplia o sentido e alcance desta intuição: a hospitalidade como virtude de excelência que traz ao de cima a excelência do cristianismo.

Nas actuais circunstâncias, a Igreja “tem de se preparar para situações de mudança, se quer ser anunciadora da Boa-Nova do Evangelho aos ‘homens a caminho’ e permanecer a sua companheira nos caminhos da vida. É deste modo que tem de prosseguir o seu serviço pastoral”¹⁰³⁴. Há-de estar ao lado de todos e nunca esquecer que “a esmola e a hospitalidade têm uma importância estrutural e são os símbolos de uma nova sociedade baseada no dom e na reciprocidade generalizada”¹⁰³⁵.

A importância dada à hospitalidade dirige-se ao leitor e tem em mira a própria comunidade, como o espaço onde se trabalham e saboreiam os ingredientes do ser cristão. Aliás, “o encontro e a descoberta de Jesus ressuscitado são antes de mais nada eclesiais, e os relatos situam no núcleo desta Boa-Nova não a experiência individual, mas a experiência da comunidade de crentes”¹⁰³⁶.

¹⁰³³ S. REYMOND, *o. c.*, pp. 139-141.

¹⁰³⁴ U. KÖPPEL, “A Igreja perante o desafio da migração”, in *Communio*, XVI (1999/4), p. 341.

¹⁰³⁵ R. AGUIRRE, *La mesa compartida...*, pp. 76-77.

¹⁰³⁶ P. MOITEL, *o. c.*, p. 15.

Víamos atrás que, na sua globalidade, o texto de Emaús (e todo o capítulo 24) tem a preocupação de ser espelho do evangelho e o lugar onde os crentes e a comunidade se podem ver ao espelho, no processo da sua formação cristã. E “é por um efeito subtil de espelho que o leitor ou a comunidade que escuta o evangelho proclamado, se reconhece como introduzido em cena e abolida, de um salto, a distância de uma narração histórica”¹⁰³⁷.

Na graduação do caminho da fé, a hospitalidade revela-se um dos caminhos – porventura, o mais importante – para a construção da identidade cristã, na comunidade crente, o espaço onde a hospitalidade se torna tangível. Além de testemunho eloquente para os de fora, a hospitalidade cria um ambiente caloroso para os de dentro. Estes não pretenderão sair e aqueles talvez coloquem a hipótese de entrar.

Assim como Jesus acolhe e inclui quando se revela e revela-se quando acolhe e inclui, assim também o narrador sugere essa atitude aos crentes: a comunidade constrói-se apenas e só pelas vias da inclusão, do lado da hospitalidade. Não há outro caminho para que ela seja verdadeiramente comunidade e não haverá para ela melhor designação do que esta: casa da hospitalidade¹⁰³⁸. E não apenas entre os seus, onde a hospitalidade é a expressão da fraternidade dos cristãos, mas para com todos: “a catolicidade não se manifesta somente na comunhão fraterna dos baptizados, mas exprime-se também na hospitalidade assegurada ao estrangeiro, qualquer que seja a sua pertença religiosa, na rejeição de toda a exclusão ou discriminação racial e no reconhecimento da dignidade pessoal de cada um, com o consequente compromisso de promover os seus direitos inalienáveis”¹⁰³⁹.

Insistimos neste aspecto para sublinhar que o evangelista propõe a via inclusiva que constrói a comunidade, a faz reconhecer o Ressuscitado que se revela e a projecta no anúncio credível. E essa via é a da hospitalidade que fala a linguagem interpelante do testemunho e articula a gramática provocante do acolhimento do diferente e de todos, em registo universal.

Na linha do que até agora temos vindo a afirmar, adiantamos algumas reflexões, que poderão conduzir a propostas operativas concretas, para que os cristãos continuem a forjar a sua identidade cristã e para que as comunidades crentes sejam a atmosfera onde, sem se dar por isso, se respira a fé cristã,

¹⁰³⁷ B. STANDAERT, “Raconter la Résurrection”, p. 90.

¹⁰³⁸ “Para Lucas, la Iglesia es un lugar de hospitalidad, un hogar acogedor, y los cristianos son personas que crean su hogar unos en otros y con otros” (E. LAVERDIERE, *o. c.*, p. 198).

¹⁰³⁹ JOÃO PAULO II, “O acolhimento e a integração do estrangeiro...”, p. 7 (111).

assimilando-a como algo que plasma por inteiro os momentos e os espaços da vida inteira.

Na viagem da vida crente, peregrino do além e hóspede, o cristão é convidado a dispensar acolhimento a todos, dando o primado à escuta da palavra (ou da Palavra) e assumindo-a como instância de epifania. Genericamente considerada, “a palavra é o que nos vincula aos outros [...], é também algo que nos liga a nós mesmos”¹⁰⁴⁰. Escutar atentamente a palavra (ou a Palavra) que nos é dirigida é já acolher os outros (ou o Outro) e deixar-se moldar por eles (Ele).

Não há caminho cristão sem o acolhimento/escuta atenta da Palavra de Deus. Começa aí a hospitalidade cristã e a construção da identidade de qualquer cristão e de qualquer comunidade crente. Na feliz formulação de F. Torralba, “escutar o outro quando ele deseja ser escutado é uma exigência ética, um acto de cortesia; mais ainda, é um acto de hospitalidade”¹⁰⁴¹. E adianta o mesmo autor: “escutar consiste em arranjar um lugar para o outro, em ceder-lhe um espaço e um tempo na mente e no coração. É como acolher um hóspede invisível e arranjar-lhe lugar na nossa casa. [...] Escutar é acolher, dar tempo e espaço ao outro, arranjar um sítio onde ele possa caber”¹⁰⁴². Percebe-se que não é tarefa fácil, mas também se conclui que não há outro caminho para vencer a indiferença e a exclusão em que vive mergulhado o nosso mundo.

Além da escuta da palavra (ou da Palavra), também o caminho, a viagem ou a itinerância se assumem como referentes da hospitalidade: sente a necessidade de ser acolhido e sabe acolher quem faz a experiência do caminho, percebendo a sua existência como tal e reconhecendo que o mundo deixa de ser inóspito quando o acolhimento se afirma enquanto imperativo existencial e teológico.

É por demais evidente que “Jesus, os seus discípulos, todo o que o segue depois e a própria Igreja, são gente que está de viagem, gente de hospitalidade, tanto dada como recebida. A eucaristia é a expressão suprema desta hospitalidade; sustenta-os na sua viagem para o reino de Deus”¹⁰⁴³.

A mesa é, por excelência, o espaço da revelação, porque “todo o hóspede traz como dom a narração da sua história”¹⁰⁴⁴, e os banquetes têm sempre como

¹⁰⁴⁰ Ph. BRETON, *Elogio da palavra*, ed. Loyola, São Paulo 2006, p. 7.

¹⁰⁴¹ F. TORRALBA, *o. c.*, p. 32.

¹⁰⁴² *Ibid.*, p. 31.

¹⁰⁴³ E. LAVERDIERE, *o. c.*, p. 27.

¹⁰⁴⁴ M. VETTA, “La cultura del simposio”, in J.-L. FLANDRIN – M. MONTANARI, *Storia dell'alimentazione*, ed. Laterza, Roma-Bari 1997, p. 126.

finalidade fortalecer a solidariedade interna dos grupos. Tendem, por isso, a ser fechados e potenciadores de exclusão (daí a sua relação estreita com as normas da pureza judaica¹⁰⁴⁵). Com Jesus, tornam-se abertos e inclusivos (Lc 14, 13.21), expressão de benevolência e generosidade solidárias¹⁰⁴⁶, imagem do reino de Deus.

O que se persegue é uma sociedade radicalmente diferente (cfr. Lc 1, 52-53; 6, 20-24), uma comunidade aberta e inclusiva “que desvaloriza as normas convencionais da honra e da pureza e, portanto, abate as fronteiras do próprio grupo”¹⁰⁴⁷. Só assim poderá acolher os pagãos.

Parafraseando Di Segni (“o judaísmo aprende-se comendo”¹⁰⁴⁸), podemos dizer que também o cristianismo se aprende comendo. E se todas as mesas dos lares cristãos são espaços de revelação e de aprendizagem da fé, é sobretudo na mesa da Eucaristia que tal acontece. Por isso mesmo, não há identidade cristã sem a celebração da Eucaristia. O banquete da Ceia do Senhor – aberto a todos os povos, de todas as raças, culturas e condições sociais – é fundamental e imprescindível no processo da construção da identidade cristã e do anúncio da mensagem cristã em ordem à expansão do cristianismo.

É tão importante a relação entre a viagem da vida, a comensalidade e o anúncio que E. LaVerdiere se exprime deste modo: “do mesmo modo que a grande viagem é uma viagem vital na companhia de Jesus, mais que uma viagem geográfica, assim também as comidas com Jesus proporcionam algo mais que o alimento físico. Asseguram a força e a saúde espiritual para a viagem cristã. Os relatos lucanos de viagens proporcionam um cenário básico para os seus relatos de comidas, ao converter cada um deles numa pausa que questiona, forma e transforma no tocante aos valores mais básicos para uma vida cristã em comunidade e em missão”¹⁰⁴⁹.

A comunidade cristã assume-se como inclusiva, reunindo gente das mais diversas procedências étnicas e culturais e preconizando um novo tipo de relações sociais. Pela hospitalidade, a comunidade torna-se não apenas acolhedora, mas também fonte de consolação e cura¹⁰⁵⁰. Aliás, a cura pressupõe e exige

¹⁰⁴⁵ “A comensalidade servia para reforçar e impermeabilizar identidades e posturas, enfatizando linhas de divisão, consolidando mecanismos de ruptura no tecido social e religioso” (J. T. MENDONÇA, *A leitura infinita...*, p. 164). O aprofundamento desta questão pode fazer-se com a ajuda de R. AGUIRRE, *La mesa compartida...*, pp. 84-89.

¹⁰⁴⁶ A antropologia chama-lhe reciprocidade generalizada (cfr. *Ibid.*, p. 83).

¹⁰⁴⁷ *Ibid.*, p. 89.

¹⁰⁴⁸ Cfr. S. DI SEGNI, *L'ebraismo vien mangiando*, ed. Giuntina, Firenze 1999.

¹⁰⁴⁹ E. LAVERDIERE, *Comer en el Reino de Dios...*, p. 33.

¹⁰⁵⁰ H. J. M. NOUWEN, *o. c.*, p. 113.

o acolhimento como atitude prévia. Só nestes registos ela continuará a ser verdadeira comunidade cristã.

Para além dos objectivos alcançados, este estudo testemunha um acolhimento constante de dados novos que se nos revelaram e procurámos acolher. Ele próprio é testemunha de uma hospitalidade não apenas reflectida, mas também praticada. Fruto de uma maturação paciente que nos levou a novas descobertas e a patamares mais elevados da reflexão e da vivência eclesiais, ele faz-nos concluir que é no seio da comunidade crente, em atitude de hospitalidade, que se constrói a identidade cristã e é no regresso a ela que a identidade ferida se refaz.

Terminamos em aberto, à semelhança da obra de Lucas, à espera de posteriores estudos e de novos caminhos de aprofundamento. Como Paulo, anunciamos, com “desassombro e sem impedimento” (Act 24, 31), a mais importante mensagem da fé cristã e propomos Lc 24, 13-35, na perspectiva da hospitalidade, como paradigma sempre válido e actual no processo infindável da construção da identidade cristã.

BIBLIOGRAFIA *

1. Versões e edições críticas

- Bíblia de Jerusalém (BJ)*, ed. Paulinas, São Paulo 1985.
Bíblia Sagrada (BS), ed. Difusora Bíblica, Lisboa-Fátima 1998.
Tradução Ecuménica da Bíblia (TEB), ed. Paulinas, ed. Loyola, São Paulo 1995.
The Greek New Testament, ed. B. ALAND – K. ALAND – J. KARAVIDOPOULOS – C. M. MARTINI – B. M. METZGER, Bibelgesellschaft – United Bible Societies, Stuttgart 1994⁴.
Novum Testamentum Graecae, ed. E. NESTLÉ – K. Aland, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1995²⁷.
Biblia Hebraica Stuttgartensia, ed. ELLIGER – W. RUDOLPH, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1997⁵.
Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graecae iuxta LXX interpretes, edition altera, ed. Ralphs – R. Hanhart, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006.

2. Livros e artigos

2. 1. Livros

- Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, III*, ed. du CNRS, Paris 1975.
Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, IV, ed. Círculo de Leitores, Lisboa 2003.
Didaché, ed. Alcalá – Faculdade de Teologia-UCP, Lisboa 2004.
AA. VV., *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique. Les mots, les approches, les auteurs*, ed. Cerf, Paris 2005.
ABADIE PH., *O Livro de Josué. Crítica histórica*, ed. Difusora Bíblica, Lisboa – Fátima 2006.
AGUIRRE R., *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, ed. Sal Terrae, Santander 1994.
—, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, ed. Verbo Divino, Estella 2001.
ALETTI J.-N., *Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo Vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli*, ed. Dehoniane, Roma 1996.
—, *L'arte di raccontare Gesù Cristo. La scrittura narrativa del vangelo di Luca*, ed. Queriniana, Brescia 1991.
—, *Quand Luc raconte*, ed. Cerf, Paris 1998.
ALTER R., *L'arte della narrativa biblica*, ed. Queriniana, Brescia 1990 (edição original: *The Art of Biblical Narrative*, ed. Basic Books, New York 1981).
ALVES M. I., *Ressurreição e fé pascal*, ed. Didaskalia, Lisboa 1991.
ALVES R., *A boa nova dos dias*, ed. Asa, Porto 2006.
AMMARI A., *La Risurrezione nell'insegnamento, nella profetia, nelle apparizioni di Gesù*, 1, ed. Città Nuova, Roma 1976.
ARISTÓTELES, *Poética*, ed. Fundação Caloute Gulbenkian, Lisboa 2004.
BAR-EPFRAT SH., *El arte de la narrativa en la Biblia*, ed. Cristiandad, Madrid 2003 (edição original: *Narrative Art in the Bible*, ed. Sheffield Academic Press, Sheffield 2000).
BARLET L. – GUILLERMAIN CH., *Le beau Christ de Luc*, ed. Cerf, Paris 2007.

* Constam desta bibliografia algumas obras (livros ou artigos) consultadas e não citadas. Distinguimos entre versões e edições críticas, por um lado, e livros e artigos, por outro.

- BARTOLOMÉ J. J., *La resurrección de Jesús. El testimonio del Nuevo Testamento*, ed. CCS, Madrid 1994.
- BENOIT P., *Passion et résurrection du Seigneur*, ed. Cerf, Paris 1985².
- BLOSS F. – DEBRUNNER A., *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, ed. Paideia, Brescia 1982 (edição original: *Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch*, ed. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976).
- BOBES NAVES M. C., *Teoría general de la novela. Semiología de 'La Regenta'*, ed. Gredos, Madrid 1985.
- BOISMARD M.-É., *Synopse dès quatre évangiles en français*, II, Paris 1972.
- BOSCIONE F., *Los gestos de Jesús. La comunicación no verbal en los Evangelios*, ed. Narcea, Humanes (Madrid) 2004 (edição original: *I gesti di Gesù*, ed. Ancora, Milano).
- BOVON F., *El evangelio según San Lucas, I (Lc 1, 1 – 9, 50)*, ed. Sígueme, Salamanca 2005² (edição original: *L'évangile selon Saint Luc [1, 1 – 9, 50]*, ed. Benzinger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1989).
- , *El evangelio según San Lucas, II (Lc 9, 51 – 14, 35)*, ed. Sígueme, Salamanca 2002 (edição original: *L'évangile selon Saint Luc [9, 51 – 14, 35]*, ed. Labor et Fides, Genève 1996).
- , *El evangelio según San Lucas, III (Lc 15, 1 – 19, 27)*, ed. Sígueme, Salamanca 2004 (edição original: *L'évangile selon Saint Luc [15, 1 – 19, 27]*, ed. Neukirchener Verlag, Zürich – Dusseldorf 2001).
- , *Luc, le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, ed. Labor et Fides, Genève 1988².
- BRETON PH., *Elogio da palavra*, ed. Loyola, São Paulo 2006 (edição original: *Éloge de la parole*, ed. La Découverte, Paris 2003).
- BROCCARDO C., *La fede emarginata. Analisi narrativa di Luca 4-9*, ed. Cittadella Editrice, Assisi 2006.
- BROSSIER F., *Dire la Bible. Récits bibliques et communication de la foi*, ed. Le Centurion, Paris 1987.
- BROWN R., *An Introduction to the New Testament*, ed. Doubleday, New York 1997.
- BULTMANN R., *L'histoire de la tradition synoptique*, ed. Cerf, Paris 1973 (edição original: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1931²).
- CAIRD G. B., *Saint Luke*, ed. The Westminster Press, Philadelphia 1963.
- CENCINI A., *Vida consagrada. Itinerário formativo no caminho de Emaús*, ed. Paulus, São Paulo 1994.
- CHATWIN B., *Anatomia da errância*, ed. Quetzal, Lisboa 2008.
- CHENU B., *I discepoli di Emmaus*, ed. Queriniana, Brescia 2005.
- CÍA LAMANA D., *El poder narrativo de la religión*, ed. PPC, Madrid 2011.
- CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PASTORAL DOS MIGRANTES E ITINERANTES, *A Peregrinação no grande Jubileu do ano 2000*, ed. Paulinas, Lisboa 1999.
- CONZELMANN H., *Il centro del tempo. La teologia di Luca*, ed. Piemme, Casale Monferrato 1996 (edição original: *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, ed. J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen 1954).
- COUSIN H., *L'évangile de Luc. Commentaire pastoral*, ed. Centurion – Novalis, Paris – Outremont 1993.
- D'ARC SÈUR JEANNE, *Les Pèlerins d'Emmaüs*, ed. Cerf, Paris 1977.
- DÄLLENBACH L., *Le récit spéculaire. Essai sur la mise en abyme*, ed. du Seuil, Paris 1977.
- DENEKEN M., *La foi pascale. Rendre compte de la résurrection de Jésus aujourd'hui*, ed. Cerf, Paris 2002.
- DERRIDA J., *De l'hospitalité*, ed. Calmann-Lévy, Paris 1997.
- DIBELIUS M., *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1933³.
- DILLON R. J., *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word. Tradition and Composition in Luke 24*, ed. Biblical Institute Press, Romae 1978.

- DI SANTE C., *L'io ospitale*, ed. Lavoro – Esperienza, Roma – Fossano 2001.
- DI SEGNI S., *L'ebraismo vien mangiando*, ed. Giuntina, Firenze 1999.
- DORÉ D., *O Livro de Tobite ou o Segredo do Rei*, ed. Difusora Bíblica, Lisboa Fátima 2001.
- DUQUE J., *O excesso do dom*, ed. Faculdade de Teologia UCP-Alcalá, Lisboa 2004.
- DURRWELL F.-X., *La résurrection de Jesus, mystère de salut*, ed. Seuil, Paris 1976.
- ECO U., *Seis passeios nos bosques da ficção*, ed. Difel, Lisboa 1997².
- , *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, ed. Bompiani, Milano 2002⁸.
- , *Sulla letteratura*, ed. Bompiani, Milano 2003.
- ELIADE M., *O Sagrado e o Profano. A essência das Religiões*, ed. Livros do Brasil, Lisboa 1992.
- ESEVERRI HUALDE C., *El griego de San Lucas*, ed. Pampilonensia, Pamplona 1963.
- FABRIS R., *Os Atos dos Apóstolos*, ed. Loyola, São Paulo 1991.
- FITZMYER J. A., *El Evangelio según Lucas, II. Traducción y comentario (Capítulos 1 – 8, 21)*, ed. Cristiandad, Madrid 1987.
- , *El evangelio según Lucas, III. Traducción y comentario (Capítulos 8, 22 – 18, 14)*, ed. Cristiandad, Madrid 1987.
- , *El Evangelio según Lucas, IV. Traducción y comentario (Capítulos 18, 15 – 24, 53)*, ed. Cristiandad, Madrid 2005.
- FOKKELMAN J. P., *Comme leggere un racconto bíblico. Guida pratica alla narrativa biblica*, ed. Dehoniane, Bologna 2002 (edição original: *Vertelkunst in de bijbel. Een handleiding bij literair lezen*, ed. Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer 1995).
- FORNARI-CARBONELL I. M., *La escucha del huésped (Lc 10, 38-42). La hospitalidad en el horizonte de la comunicación*, ed. Verbo Divino, Estella 1995.
- FOWLER R. M., *Let the Reader Understand: Reader-Response Criticism and the gospel of Mark*, ed. Fortress Press, Minneapolis 1991.
- GARCÍA LÓPEZ F., *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*, ed. Verbo Divino, Estella 2003.
- GENETTE G., *Figures, II*, ed. Seuil, Paris 1969.
- , *Figures, III*, ed. Seuil, Paris 1972.
- , *Nouveau discours du récit*, ed. Seuil, Paris 1983.
- GEVAERT J., *El problema del hombre. Introducción a la Antropología filosófica*, ed. Sígueme, Salamanca 19846.
- GIROUD J.-C. – PANIER L., *Semiótica. Uma prática de leitura e de análise dos textos bíblicos*, ed. Difusora Bíblica, Lisboa 1991.
- GÓMEZ ACEBO I., *Lucas*, ed. Verbo Divino, Estella 2008.
- GOULDER M. D., *Luke. A New Paradigm, I e II*, ed. JSOT Press, Sheffield 1989.
- GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélie sur l'Évangile, II*, ed. Cerf, Paris 2008, pp. 79-81 (“Sources Chrétiennes”, n° 522).
- GRUNDMANN W., *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin 1961².
- GUILLAUME J.-M., *Luc interprète des anciennes traditions sur la résurrection de Jesus*, ed. J. Gabalda et Cie, Paris 1979.
- GUITTON J., *Jésus*, ed. Grasset, Paris 1956.
- GUNKEL H., *Genesis*, ed. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966.
- HEIL J. P., *The meal Scenes in Luke-Acts. An Audience-Oriented Approach*, ed. Society of Biblical Literature, Atlanta (Georgia) 1999.
- HENDRICKX H., *Resurrection Narratives of the Synoptic Gospels*, ed. East Asian Pastoral Institute, Manila 1978.
- ISER W., *L'Acte de lecture: théorie de l'effet esthétique*, ed. Philosophie et Langage, Bruxelles 1985.
- JOHANNY R., *L'Eucharistie centre de l'Histoire du salut chez Saint Ambroise de Milan*, ed. Beauchesne, Paris 1968.

- JÚNIOR M. A., *Exegese do Novo Testamento. Um guia básico para o estudo do texto bíblico*, ed. Alcalá – Sociedade Bíblica de Portugal, Lisboa 2005.
- JUST JR. – ARTHUR A., *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento 3. Evangelio según San Lucas*, ed. Ciudad Nueva, Madrid 2006.
- KASPER W., *Jesus, el Cristo*, ed. Sígueme, Salamanca 1986.
- KOET B. J., *Five Studies on Interpretation of Scripture in Luke-Acts*, ed. Leuven University Press – Uitgeverij Peeters Leuven, Leuven (Louvain), 1989.
- KURZ W. S., *Reading Luke-Acts. Dynamics of Biblical Narratives*, ed. Westminster – John Knox Press, Louisville (Kentucky) 1993.
- LÀCONI M. e collaboratori, *Vangeli Sinottici e Atti degli Apostoli*, ed. Elledici, Leumann (Torino) 1999.
- LAGRANGE M.-J., *Évangile selon Saint Luc*, ed. J. Gabalda et Cie, Paris 1921.
- LAVATORI R. – SOLE L., *Ritratti dal Vangelo di Luca. Persone e relazioni*, ed. Dehoniane, Bologna 2001.
- LAVERDIERE E., *Comer en el Reino de Dios. Los orígenes de la Eucaristía en el Evangelio de Lucas*, ed. Sal Terrae, Santander 2002.
- LEÃO MAGNO, “Sermo LXXIV (al. LXXII)”, cap. I, in *Patrologia Latina*, LIV.
- , “Sermo LXXIII (al. LXXI)”, cap. II, in *Patrologia Latina*, LIV.
- LEE D., *Luke’s Stories of Jesus. Theological Reading of Gospel Narrative and the Legacy of Hans Frei*, ed. Sheffield Academic Press, Sheffield 1999.
- LÉON-DUFOUR X., *Résurrection de Jésus et message pascal*, ed. Seuil, Paris 1971.
- LEVINAS E., *Totalidade e Infinito*, ed. 70, Lisboa 1988.
- LUND N. W., *Chiasmus in the New Testament. A Study in the Form and Function of Chiasmic Structures*, ed. Hendrickson, Peabody (Massachusetts), 1992.
- MAGGIONI B., *I racconti evangelici della risurrezione*, ed. Cittadella Editrice, Assisi 2001².
- MANICARDI L., *A Caridade dá que fazer. Redescobrimo a actualidade das “Obras de misericórdia”*, ed. Paulinas, Prior Velho 2011.
- MARCHESE A., *L’officina del racconto. Semiotica della narratività*, Milano 1990.
- MARCONI G., *Lo Spirito di Dio nella vita interiore. L’opera di Luca, Vangelo dello Spirito*, ed. Dehoniane, Bologna 1997.
- MARGUERAT D. – BOURQUIN Y., *Como leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*, ed. Sal Terrae, Santander 2000.
- MARGUERAT D., *La première histoire du Christianisme. Les Actes des Apôtres*, ed. du Cerf – Labor et Fides, Paris – Genève 2007².
- MARTINI C. M., *Programmi pastorali diocesani 1980-1990*, ed. Dehoniane, Bologna 1990.
- MÉNDEZ-MORATALLA F., *The Paradigm of Conversion in Luke*, ed. T & T. Clark International, London 2004.
- MENDONÇA J. T., *A construção de Jesus. Uma leitura narrativa de Lc 7, 36-50*, ed. Assírio & Alvim, Lisboa 2004.
- , *A leitura infinita. Bíblia e interpretação*, ed. Assírio & Alvim, Lisboa 2008.
- , *O tesouro escondido. Para uma arte da procura interior*, ed. Paulinas, Lisboa 2011.
- MEYNET R., *Quelle est donc cette parole? Lecture “rhétorique” de l’évangile de Luc (1-9, 22-24)*, ed. Cerf, Paris 1979.
- , *Il vangelo secondo Luca. Analisi retorica*, ed. Dehoniane, Roma 1994 (edição original: *L’Évangile selon Saint Luc. Analyse rhétorique*, ed. du Cerf, 1988).
- , *Ler a Bíblia*, ed. Instituto Piaget, Lisboa 2002.
- METZ Ch., *Essais sur la signification au cinéma*, ed. Klincksieck, Paris 1968.
- MOESSNER D. P., *Lord of the Banquet. The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative*, ed. Trinity Press International, Harrisburg (Pennsylvania) 1989.

- MOITEL P., *Grandes relatos del evangelio. Construcción y lectura*, ed. Verbo Divino, Estella 1999.
- NAVONE J., *Themes of St. Luke*, ed. Gregorian University Press, Roma 1970.
- NOUWEN H. J. M., *O curador ferido. O ministério na sociedade contemporânea*, ed. Paulinas, Pior Velho 2010².
- ORIGÈNE, *Homelies sur S. Luc*, ed. du Cerf, Paris 1962 (“Sources Chrétiennes”, n.º 87).
- ORSATTI M., *Luca: Vangelo al femminile. Meditazioni*, ed. Ancora, Milano 1997.
- , *Un Padre dal cuore di madre. Meditazioni*, ed. Ancora, Milano 1998.
- OSCOLATI R., *L’evangelo di Luca*, ed. IPL, Milano 2002.
- O’TOOLE R. F., *L’unità della teologia di Luca. Un’analisi del Vangelo di Luca e degli Atti*, ed. Elledici, Leumann (Torino) 1984.
- PERRIN J.-M., *L’Eucharistie. De l’Évangile à Vatican II*, ed. Beauchesne, Paris 1971.
- PERROT Ch., *A Carta aos Romanos*, ed. Difusora Bíblica, Lisboa 1993.
- PRETE B., *Storia e teologia nel vangelo di Luca*, ed. Studio Teologico Domenicano, Bologna 1973.
- , *L’opera di Luca. Contenuti e prospettive*, ed. Elledici, Leumann (Torino) 1986.
- PRIETO FERNÁNDEZ F. J., *Las figuras cambiantes de Jesús en la literatura cristiana antigua*, ed. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2009.
- PROPP V., *Morphologie du conte*, ed. Seuil, Paris 1965.
- RAMIS DARDER F., *Lucas, evangelista da ternura de Deus*, ed. Gráfica de Coimbra, Coimbra 2004.
- RAVENS D., *Luke and the Restoration of Israel*, ed. Sheffield Academic Press, Sheffield 1995.
- REIS C. – LOPES A. C. M., *Dicionário de narratologia*, ed. Almedina, Coimbra 2002⁷.
- REIS C., *Técnicas de análise textual*, ed. Livraria Almedina, Coimbra 1981³.
- RICOEUR P., *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique*, ed. Seuil, Paris 1986.
- ROCCHETTA C., *Teologia de la ternura. Un “evangelio” por descubrir*, ed. Secretariado Trinitario, Salamanca 2001.
- ROLOFF J., *Gli Atti degli Apostoli*, ed. Paideia, Brescia 2002.
- ROSSÉ G., *Il Vangelo di Luca*, ed. Città Nuova, Roma 1992.
- SALVARANI B., *In principio era il racconto. Verso una teologia narrativa*, ed. Editrice Missionaria Italiana (EMI), Bologna 2004.
- SCHILLEBECKS E., *Jesús, la historia de un viviente*, ed. Cristiandad, Madrid 1983².
- SCHUERMANS M.-Ph., *Techniques de lecture biblique*, Rixensart 1981.
- SCHWEISER E., *Il Vangelo secondo Luca*, ed. Paideia, Brescia 2000.
- SEBASTIANI L., *Donne dei Vangeli. Tratti personali e teologici*, ed. Paoline, Milano 1994.
- SILVA LIMA J., *A Peregrinação. Percursos e Palavra*, ed. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa 2007.
- SIMOENS Y., *Selon Jean. 3. Une interprétation*, ed. Institut d’Études Théologiques, Bruxelles 1997.
- SKA J. L., “Our Fathers Have Told Us”. *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, ed. Pontificio Istituto Biblico, Roma 1990.
- SKA J. L. – SONNET J.-P. – WÉNIN A., *L’analyse narrative des récits de l’Ancien Testament*, ed. Cerf, Paris 1999 (*Cahiers Évangile*, n.º 107).
- SOUSA CORREIA J. A., *Do Éden à Jerusalém Celeste. A migração em perspectiva bíblica*, ed. Obra Católica Portuguesa de Migrações, Moscavide 2008.
- TANNEHILL R., *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation, I. The Gospel according to Luke, II. The Acts of the Apostles*, ed. Fortress Press, Philadelphia 1986.
- TASSIN C., *Evangelho de Jesus Cristo segundo S. Mateus*, ed. Difusora Bíblica, Fátima – Lisboa 2010.
- THEVISSSEN G. – KAHMANN J. J. A. – DEHANDSCHUTTERS B., *As Cartas de Pedro, João e Judas*, ed. Loyola, São Paulo 1999.
- TORRALBA F., *A arte de saber escutar*, ed. Guerra e Paz, Lisboa 2010.
- WANKE J., *Die Emmauserzählung. Eine Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 24, 13-35*, ed. St. Benno-Verlag GMBH, Leipzig 1973.

- WEATHERLY J. A., *Jewish Responsibility for the Death of Jesus in Luke – Acts*, ed. Sheffield Academic Press, Sheffield 1994.
- WESTERMANN C., *Genesi. Commentario*, ed. Piemme, Casale Monferrato 1995².
- VALERIO A. (a cura di), *Donne e Bibbia. Storia ed esegesi*, ed. Dehoniane, Bologna 2006.
- VARILLON F., *La Pâque de Jesus*, ed. Bayard, Paris 2000.
- VICENT L.-H. – ABEL F.-M., *Emmaüs, sa basilique et son histoire*, ed. Librairie Ernest Leroux, Paris 1932.
- VILLANUEVA D., *El comentario de textos narrativos: La novela*, ed. Aceña – Júcar, Valladolid-Gijón 1989.
- VOUGA F., *Evangélio y vida cotidiana*, ed. San Pablo, Madrid 2006 (edição original: *Évangile et vie quotidienne*, ed. Labor et Fides, Genève 2006).
- ZERWICK M., *Graecitas Biblica. Novi Testamenti exemplis illustratur*, ed. Pontificio Istituto Biblico, Romae 1966.
- ZERWICK M. – GROSVENOR M., *A Gramatical Analysis of the Greek New Testament*, Pontificio Istituto Biblico, Romae 1966⁵.
- ZORELL F., *Lexicon Graecum Novi Testament*, Pontificio Istituto Biblico, Romae 1999⁵.

2. 2. Artigos

- AA. Vv., “Les rencontres pascales avec le Ressuscité”, in *Cahiers Évangile*, 108 (1999), Supplément.
- ABRIOUX M., “Narratologie”, in O. DUCROT – J.-M. SCHAEFFER, *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, ed. Seuil, Paris 1995², pp. 228-240.
- ALETTI J.-N., “Les finales des récits évangéliques et le statut du livre et des lecteurs”, in *Revue des Sciences Religieuses*, LXXIX (2005), pp. 23-37.
- , “Luc 24, 13-33. Signes, accomplissement et temps”, in *Recherches de Sciences Religieuses*, 75 (1987), pp. 305-320.
- , “Exégèse biblique et sémiotique. Quels enjeux?”, in *Recherches de Sciences Religieuses*, 80 (1992/1), pp. 9-28.
- , “L’approccio narrativo applicato alla Bibbia”, in *Rivista Biblica Italiana*, 39 (1991), pp. 257-275.
- , “La construction du personnage Jésus dans les récits évangéliques. Le cas de Marc”, in C. FOCANT – A. WÉNIN (ed.), *Analyse narrative et Bible*, ed. Leuven University Press – Uitgeverij Peeters, Leuven-Paris-Dudley 2005, pp. 19-42.
- ALVES R., “La magia delle storie. Come sono diventato un narratore di storie, o un mago che è la stessa cosa”, in B. SALVARANI, *In principio era il racconto. Verso una teologia narrativa*, Editrice Missionaria Italiana (EMI), Bologna 2004, pp. 11-19.
- ARMOGATHE J.-R., “Uma oportunidade dada aos crentes”, in *Communio*, XVI (1999/4), pp. 313-319.
- BARBAGLIO G., “O Evangelho de Mateus”, in AA. Vv., *Os Evangelhos (I)*, ed. Loyola, São Paulo 1990, pp. 33-420.
- BARTHES R., “L’effet de réel”, in *Communications*, 11 (1968), pp. 84-89.
- BEHM J., “κλάω, κλάσι, κλάσμα”, in AA. Vv., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, ed. Paideia, Brescia 1969, cols. 501-548.
- BETZ H. D., “The Origin and Nature of Christian Faith According to the Emmaus Legend (Luke 24: 13-32)”, in *Interpretation*, 23 (1969), pp. 32-46.
- BOVON F., “Effet de réel et flou prophétique dans l’oeuvre de Luc”, in AA. Vv., *À cause de l’évangile. Mélanges offerts à Dom Jacques Dupont*, ed. du Cerf – Publications de Saint-André, Paris 1985, pp. 349-359.

- BULTMANN R., “γλυώσκω”, in G. KITTEL – F. GERHARD, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, II, ed. Paideia, Brescia, cols. 461-528.
- BURN A. E., “The Unnamed Companion of Cleopas”, in *The Expository Times*, XXXIV (1922-1923), pp. 428-429.
- BURNETT F. W., “Characterization and Reader Construction of Characters in the Gospels”, in *Semeia*, 63 (1993), pp. 3-28.
- BUZY D., “Emmaüs dans l’Evangile et la tradition”, in *Bible et Terre Sainte*, 36 (1961), pp. 4-5.
- BYRNE B., “Jesus as Messiah in the Gospel of Luke: Discerning a Pattern of Correction”, in *Catholic Biblical Quarterly*, 65 (2003), pp. 80-95.
- CERTEAU M., “Les pèlerins d’Emmaüs”, in *Christus*, 13/4 (1957), pp. 56-63.
- CHARLESWORTH C. E., “The Unnamed Companion of Cleopas”, in *The Expository Times*, XXXIV (1922-1923), pp. 233-234.
- CHARPENTIER É., “L’officier éthiopien (Act 8, 26-40) et les disciples d’Emmaüs (Lc 24, 13-35)”, in AA. VA., *La Pâque du Crist, mystère de salut*, ed. du Cerf, Paris 1982, pp. 197-201.
- COLLINS R. F., “‘The Man who came to dinner’”, in R. BIERINGER – G. VAN BELLE – J. VERHEYDEN (ed.), *Luke and his Readers* (Festschrift A. Denaux), ed. Leuven University Press, Leuven 2005, pp. 151-172.
- COUTO A., “‘Reconheceram-no no partir do pão’. Lectio divina de Lc 24, 13-35 que ilumina a vivência e celebração da Eucaristia”, in AA. VA., *3.º Congresso Eucarístico Nacional. Actas*, ed. Universidade Católica Portuguesa – Conferência Episcopal Portuguesa, Braga 1999, pp. 83-91.
- D’ARC SÆUR JEANNE, “Le partage du pain à Emmaüs”, in *La Vie Spirituelle*, 130 (1976), pp. 896-907.
- , “Un grand jeu d’inclusions dans ‘les pèlerins d’Emmaüs’”, in *Nouvelle Revue Théologique*, 99 (1977), pp. 62-76.
- , “La catéchèse sur la route d’Emmaüs”, in *Lumen Vitae*, 32 (1977), pp. 7-20.
- DANIÉLOU J., “Pour une théologie de l’hospitalité”, in *La Vie Spirituelle*, 367 (1951), pp. 339-347.
- DARR J. A., “Narrator as Character: Mapping a Reader-Oriented Approach to Narration in Luke-Acts”, in *Semeia*, 63 (1993), pp. 43-60.
- DEGUGLIELMO A., “Emmaüs”, in *The Catholic Biblical Quarterly*, III (1941), pp. 293-301.
- DEL AGUA A., “Identidad narrativa de los cristianos según el Nuevo Testamento”, in *Concilium. Revista Internacional de Teología*, 113 (2000), pp. 281-289.
- DE LA POTTERIE I., “Le titre κύριος appliqué a Jésus dans l’évangile de Luc”, in A. DESCAMPS – A. de HALLEUX (ed.), *Mélanges Bédard Rigaux*, Gembloux 1970, pp. 117-146.
- DELZANT A., “Les disciples d’Emmaüs (Lc 24, 13-35)”, in *Recherches de Sciences Religieuses*, 73 (1985), pp. 177-186.
- DERRET J. D. M., “The Walk to Emmaus (Lk 24, 13-35): The Lost Dimension”, in *Estudios Bíblicos*, 54 (1996), pp. 183-193.
- DILLON R. J., “Acts of the Apostles”, in R. E. BROWN – J. A. FITZMEYER – R. E. MURPHY (ed.), *The New Jerome Biblical Commentary*, ed. Englewood Cliffs, Prentice Hall 1990.
- DODD Ch. H., “The Appearances of the Risen Christ. An Essay in Form-Criticism of the Gospels”, in E. N. DENIS, *Studies in the Gospels. Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, ed. Basil Blackwell, Oxford 1957, pp. 9-35.
- DUPONT J., “Les pèlerins d’Emmaüs (Luc XXIV, 13-35)”, in R. M. DIAZ CARBONELL (ed.), *Miscellanea Bíblica B. Ubach*, Montserrat 1953, pp. 349-374. Este artigo foi também publicado, na íntegra, em J. DUPONT, *Études sur les évangiles synoptiques*, II, ed. Leuven University Press, Leuven 1985, pp. 1128-1152.
- , “Les disciples d’Emmaüs (Lc 24, 13-35)”, in *Lectio Divina*, 112 (1982), pp. 167-195. Este

- artigo foi também publicado, na íntegra, em AA. Vv., *La Pâque du Crist, mystère de salut*, ed. Du Cerf, Paris 1982, pp. 167-195, e em J. DUPONT, *Études sur les évangiles synoptiques, II*, ed. Leuven University Press, Leuven 1985, pp. 1153-1181.
- , “Le repas d’Emmaüs”, in *Lumière et Vie*, n.º 31 (1957), pp. 77-92.
- , “Les discours de Pierre dans les Actes et le chapitre XXIV de l’évangile de Luc”, in AA. Vv., *L’évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques*, ed. J. DUCULOT, Gembloux 1973, pp. 329-374. Estudo também publicado em F. NEIRYNCK (ed.), *L’Évangile de Luc/The Gospel of Luke*, ed. Leuven University Press – Uitgeverij Peeters Leuven 1989, pp. 239-284.
- , “Le Magnificat comme discours sur Dieu”, in *Nouvelle Revue Théologique*, 102 (1980), pp. 321-343.
- DUSSAUT L., “Le triplique des apparitions en Luc 24 (Analyse structurelle)”, in *Revue Biblique*, 94 (1987), pp. 161-213.
- EHRHARDT A., “Emmaüs, Romulus und Apollonius”, in *Mullus, Festschrift Theodor Klauser*, Munster 1964, pp. 97-135.
- , “The Disciples of Emmaus”, in *New Testament Studies*, 10 (1964), pp. 182-201.
- FABRIS R., “O evangelho de Lucas”, in R. FABRIS – B. MAGGIONI, *Os Evangelhos, II*, ed. Loyola, São Paulo 1998³, pp. 9-247.
- FRUTAZ A. P., “Ospitalità”, in *Enciclopedia Cattolica, IX*, ed. Ente per l’Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, Città del Vaticano 1952, cols. 418-420.
- GESCHÉ A., “Pour une identité narrative de Jésus”, in *Revue Théologique de Louvain*, XXX (1999), pp. 153-179 e 336-356.
- GHIRBERTI G., “L’Eucaristia in Luca 24 e negli Atti degli Apostoli”, in AA. Vv., *La Cena del Signore*, ed. Dehoniana, Bologna 1983, pp. 159-173.
- GIBBS J. M., “Luke 24, 13-35 and Act 8, 26-39. The Emmaus Incident and The Eunuch’s Baptism as Parallel Stories”, in *Bengalore Theological Forum*, 7 (1975), pp. 17-30.
- GILLMAN J., “The Emmaus Story in Luke-Acts Revisited”, in R. BIERINGER – V. KOPERSKI & B. LATAIRE (edited by), *Ressurrection in the New Testament. Festschrift J. Lambrecht*, ed. Leuven University Press – Uitgeverij Peeters, Leuven 2002, pp. 165-188.
- GONZÁLEZ LAMADRID A., “Los libros de Josué y de los Jueces”, in AA. Vv., *Historia, narrativa, apocalíptica*, ed. Verbo Divino, Estella 2000, pp. 63-89.
- GRAPPE C., “Au croisement des lectures et aux origines du repas communautaire. Le récit des pèlerins d’Emmaüs: Luc 24/13-35”, in *Études Théologiques et Religieuses*, 74 (1998), pp. 491-501.
- GRASSI J. A., “Emmaus revisited (Luke 24, 13-35 and Acts 8, 26-40)”, in *The Catholic Biblical Quarterly*, 26 (1964), pp. 463-467.
- GUILLET J., “Recension” (au livre de R. Meynet), in *Recherches de Sciences Religieuses*, LXIX (1981), pp. 434-436.
- HABERMACHER J.-F., “Promesses et limites d’une ‘théologie narrative’”, in P. BÜHLER – J.-F. HABERMACHER (ed.), *La narration. Quand le récit devient communication*, ed. Labor et Fides, Genève 1988, pp. 57-78.
- HUFFMAN N., “Emmaus among the Resurrection Narratives”, in *Journal of Biblical Literature*, 64 (1945), pp. 205-226.
- HUGH MICHAEL J., “The Text of Luke XXIV.34”, in *The Expository Times*, LX (1948-1949), p. 292.
- JOÃO PAULO II, “A interpretação autêntica da Sagrada Escritura é de importância capital para a fé cristã e para a vida da Igreja”, in *L’Osservatore Romano* (edição semanal em português), 2 de Maio de 1993, pp. 6-8 (206-208).
- , “O acolhimento e a integração do estrangeiro: um dever institucional para a Paróquia” (Mensagem para o 85.º Dia Mundial dos Migrantes e dos Refugiados), in *L’Osservatore Romano* (edição semanal em português), 27 de Fevereiro de 1999, pp. 6-7 (110-111).

- KOENIG J., "Hospitality", in D. N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, III, ed. Doubleday, New York, 1992, pp. 299-301.
- KÖPPEL U., "A Igreja perante o desafio da migração", in *Communio*, XVI (1999/4), pp. 332-341.
- LAGRANGE M.-J., "Origène, la critique textuelle et la tradition topographique", in *Revue Biblique*, IV (1895), pp. 501-524; V (1896), pp. 87-92.
- LARIVAILLE P., "L'analyse (morpho)logique du récit", in *Poétique*, 19 (1974), pp. 368-388.
- Le BOURSICAUD H., "O Movimento Emaús", in *Communio*, XIX (2002/3), pp. 273-279.
- LEANEY R., "The Resurrection Narratives in Luke (XXIV.12-53)", in *New Testament Studies*, 2 (1956), pp. 110-114.
- LEÃO MAGNO, "Sermo LXXIV (al. LXXII)", cap. I, in *Patrologia Latina*, LIV.
- , "Sermo LXXIII (al. LXXI)", cap. II, in *Patrologia Latina*, LIV.
- LEGRAND L., "Deux voyages: Lc 2, 41-50; 24, 13-33", in R. REFOULÉ (ed.), *À cause de l'évangile. Études sur les Synoptiques et les Actes offertes au P. Jacques Dupont O. S. B., à l'occasion de son 70e anniversaire*, ed. du Cerf, Paris 1985, pp. 409-429.
- , "Christ the Fellow Traveller. The Emmaus Story in Lk 24: 13-35", in *Indian Theological Studies*, 19 (1982), pp. 33-44.
- LÉON-DUFOUR X., "Apparitions du Ressuscité et herméneutique", in AA. Vv., *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, ed. du Cerf, Paris 1969, pp. 153-173.
- MAGNE J., "L'épisode des disciples d'Emaüs et le récit du paradis terrestre", in *Cahiers Renan*, 18 (1971), pp. 29-32.
- MARGUERAT D., "Entrer dans le monde du récit", in D. MARGUERAT (sous la direction de), *Quand la Bible se raconte*, ed. Cerf, Paris 2003, pp. 9-37.
- , "Entrare nel mondo del racconto. La rilettura narrativa del Nuovo Testamento", in *Protestantesimo*, 49 (1994), pp. 196-213.
- , "La construction du lecteur par le texte (Marc e Matthieu)", in C. FOCANT (ed.), *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism*, ed. Leuven University Press, Leuven 1993, pp. 239-262.
- , "Raconter Dieu. L'évangile comme narration historique", in P. BÜHLER – J.-F. HABERMACHER (ed.), *La narration. Quand le récit devient communication*, ed. Labor et Fides, Genève 1988, pp. 83-106.
- MENDONÇA J. T., "O espaço social da refeição. Perspectivas cristãs", in *Communio*, XXI (2004/4), pp. 449-457.
- , "Emaús, laboratório da fé pascal", in *Communio*, XXVII (2010/2), pp. 135-141.
- MEYNET R., "Comment établir un chiasme. À propos des 'Pèlerins d'Emmaüs'", in *Nouvelle Revue Théologique*, 100 (1978), pp. 233-249.
- , "La nascita di Gesù, una storia di pastori. O l'enigma della mangiatoia (Lc 2, 1-20)", in *Studia Rhetorica*, 10 (2002), pp. 1-23.
- MERENLAHTI P. – HAKOLA R., "Reconceiving Narrative Criticism", in D. RHOADS – K. SYREENI (ed.), *Characterization in the Gospel. Reconceiving Narrative Criticism*, ed. Sheffield Academic Press, Sheffield 1999, pp. 13-48.
- METZ J. B., "Breve apologia de la narración", in *Concilium*, 85 (1973), pp. 223-237.
- MICHAELIS W., "κράτος, κρατέω", in G. KITTEL – F. GERHARD, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, V, ed. Paideia, Brescia, cols. 975-996.
- MÍNGUEZ D., "Hechos 8, 25-40. Análisis estructural del relato", in *Biblica*, 57 (1976), pp. 168-191.
- MOUNIN G., "Préface", in R. MEYNET, *Quelle est donc cette parole? Lecture "rhétorique" de l'évangile de Luc (1-9, 22-24)*, ed. du Cerf, Paris 1979, pp. 8-9.
- NEIRYNCK F., "Lc 24, 36-43. Un récit lucanien", in J. DUPONT (ed.), *À cause de l'Évangile...*, ed. du Cerf, Paris 1985, pp. 655-680.

- ORLETT R., “An Influence of the Early Liturgy upon the Emmaus Account”, in *The Catholic Biblical Quarterly*, XXI (1959), pp. 212-219.
- O'TOOLE R. F., “Philip and the Ethiopian Eunuch (Acts VIII, 25-40)”, in *Journal for the Study of New Testament*, 17 (1983), pp. 25-34.
- , “Activity of the Risen Jesus in Luke-Acts”, in *Biblica*, 62 (1981), pp. 471-498.
- PASQUETO V., “L'apparizione del Risorto ai discepoli di Emmaus (Lc 24, 13-35)”, in M. LACONI e collaboratori, *Vangeli Sinottici e Atti degli Apostoli*, ed. Elle di Ci, Leumann (Torino) 1999, pp. 429-439.
- PEREIRA F. M., “A peregrinação, fenómeno humano e religioso”, in *Communio*, XIV (1997), pp. 316-328.
- PERROT Ch., “Emmaüs ou la rencontre du Seigneur”, in M. BENZERATH, *La Pâque du Christ, mystère de salut*, ed. Cerf, Paris 1982, pp. 159-166.
- PIROT L., “Emmaus”, in L. PIROT (sous la direction de), *Dictionnaire de la Bible*, XII, ed. Librairie Letouzey et Ané, Paris 1974, cols. 1049-1063.
- POPKES W., “δῆϊ [...], es necesario”, in H. BALZ – G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, I, ed. Sígueme, Salamanca 2005³, cols. 840-843.
- PRETOT P., “Les yeux ouverts des pèlerins d'Emmaüs. Réflexion sur l'utilisation théologique et liturgique d'un texte évangélique”, in *La Maison-Dieu*, 195 (1993/3), pp. 7-48.
- PUIG I TÀRRECH A., “La finale de Luc: une synthèse ouverte”, in C. FOCANT – A. WÉNIN, *Analyse narrative et Bible*, ed. Leuven University Press – Uitgeverij Peeters, Leuven 2005, pp. 223-239.
- RADCLIFFE T., “The Emmaus Story: Necessity and Freedom”, in *New Blackfriars*, 64 (1983), pp. 483-493.
- RAVASI G., “‘Cio che abbiamo udito... lo narreremo’ (Sal 78, 3-4). Narrazione ed esegesi”, in *Rivista Biblica Italiana*, 37 (1989), pp. 343-350.
- REYMOND Sophie, “Une histoire sans fin: les pèlerins d'Emmaüs (Luc 24, 13-35)”, in D. MARGUERAT (sous la direction de), *Quand la Bible se raconte*, ed. du Cerf, Paris 2003, pp. 123-141.
- RICOEUR P., “Éloges de la lecture et de l'écriture”, in *Études Théologiques et Religieuses*, 64 (1989), pp. 395-405.
- , “L'identité narrative”, in P. BÜHLER – J.-F. HABERMACHER (ed.), *La narration. Quand le récit devient communication*, ed. Labor et Fides, Genève 1988, pp. 287-300.
- ROBINSON B. P., “The Place of the Emmaus Story in Luke-Acts”, in *New Testament Studies*, 30 (1984), pp. 481-497.
- RODRÍGUEZ CARMONA A., “La obra de Lucas (Lc-Hch)”, in R. AGUIRRE MONASTERIO – A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, ed. Verbo Divino, Estella 1998³, pp. 277-388.
- ROUSSEAU R., “Un phénomène particulier d'inclusions dans Luc 24. 13-35”, in *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 18 (1989), pp. 67-79.
- SANDERS J. N., “Those whom Jesus loved (John XXI.5)”, in *New Testament Studies*, 1 (1954), pp. 29-41.
- SANTO AGOSTINHO, “Sermo CCXXXVI”, III, in J. P. MIGNE (accurante), *Patrologia Latina*, XXXVIII, ed. Garnier Fratres – J. P. Migne Successores, Paris 1878, col. 1121.
- , “Sermo CCXXXIV, CCXXXV”, *Patrologia Latina*, XXXVIII.
- , “Sermo CCXXXV”, III, *Patrologia Latina*, XXXVIII, col. 1118.
- , *La Genèse au sens littéral*, in P. AGAESSE – A. SOLIGNAC (éd.), *Bibliothèque Augustinienne* 49, ed. DDB, Paris 1972, pp. 171-289.
- SCHENK W., “ἑρωτάω [...], pedir”, in BALZ H. – SCHNEIDER G., *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, ed. Sígueme, Salamanca 2005³, cols. 1595-1598.

- SCHMIDT M. A. – SCHMIDT K. L., “πάροικος, παροιμία, παροικέω”, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, IX, ed. Paideia, Brescia 1974, cols. 793-818 e 820-830.
- SCHMITT J., “Le récit de la résurrection dans l’Évangile de Luc. Étude de critique littéraire”, in *Revue de Sciences Religieuses*, 25 (1951), pp. 119-137 e 219-242.
- SCHNEIDER G., “ἀκούω [...], ouvir, inteirar-se”, in H. BALZ – G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, I, cols. 155-160.
- SCHNIDER F. – STENGER W., “Beobachtungen zur Struktur der Emmausperikope (Lk 24, 13-35)”, in *Biblische Zeitschrift*, 16 (1972), pp. 94-114.
- SCHROEDER H.-H., “1 Timoteo”, in AA. Vv., *Comentario Bíblico Internacional*, ed. Verbo Divino, Estella 1999, pp. 1578-1590.
- SCHUBERT P., “The Structure and Significance of Luke 24”, in AA. Vv., *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultman*, ed. Alfred Töpelmann, Berlin 1954, pp. 165-186.
- SELMAN M. J., “Ospitalità”, in A. M. PIAZZONI – P. OCCHIPINTI, *Grande Enciclopedia Illustrata della Bibbia*, II, ed. Piemme, Casale Monferrato 1997, pp. 493-494.
- SMYTH-FLORENTIN F. – COMBET-GALAND C., “Le pain que fait lever les Écritures”, in *Études Théologiques et Religieuses*, 68 (1993), pp. 323-332.
- SOPER B. K., “St. Luke and the ‘Western’ Text”, in *The Expository Times*, LX (1948-1949), p. 83.
- STANDAERT B., “L’art de composer dans l’oeuvre de Luc”, in AA. Vv., *À cause de l’Évangile...*, pp. 323-347.
- , “Raconter la résurrection. Un paradoxe narratif”, in AA. Vv., *Résurrection in the New Testament. Festschrift J. Lambrecht*, ed. R. Bieringer – V. Koperski & Lataire, Leuven-Paris-Dudley 2002, pp. 73-91.
- STRANGE J. F., “Emmaüs”, in FREEDMANN David Noel (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, ed. Doubleday, New York 1992, pp. 497-498.
- TAYLOR J., “La fraction du pain en Luc-Actes”, in J. VERHEYDEN (ed.), *The Unity of Luke-Acts*, ed. Leuven University Press – Uitgeverij Peeters Leuven, Leuven 1999, pp. 281-295.
- TEIXEIRA A., “O estrangeiro, um sinal dos tempos. Perspectivas sobre a realidade europeia”, in *Communio*, XVI (1999/4), pp. 293-307.
- THÉVENOT X., “Emmaüs, une nouvelle Gèneses? Une lecture ‘psychanalytique’ de Gèneses 2-3 et Luc 24, 13-35”, in *Mélanges de Sciences Religieuses*, 37 (1980), pp. 3-18.
- TREMBLAY R., “Pão partido e vinho derramado. Rosto do Crucificado ressuscitado. Meditação sobre Emaüs”, in *Communio*, XVII (2000/2), pp. 118-128.
- VACCARI A., “L’Emmaüs di S. Luca. Punti sugli i”, in *Antonianum*, 25 (1950), pp. 493-500.
- VAN IERSEL B., “Terug van Emmaüs. Bijdragen tot een structurele tekstanalyse van Lc 24, 13-35”, in *Tijdschrift voor Theologie*, 18 (1978), pp. 294-323.
- VANHOYE A., “Hebreos”, in AA. Vv., *Comentario Bíblico Internacional*, ed. Verbo Divino, Estella 1999, pp. 1608-1624.
- VARANDA I., “A inclusão do diferente. Na esteira do Ano Europeu da pessoa com deficiência”, in *Theologica*, XXXIX (2004/1), pp. 85-97.
- VETTA M., “La cultura del simposio”, in J.-L. FLANDRIN – M. MONTANARI, *Storia dell’alimentazione*, ed. Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 124-134.
- VÖLKE M., “σήμερον [...], hoy”, in H. BALZ – G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, II, ed. Sígueme, Salamanca 2002, cols. 1396-1398.
- VÖÖBUS A., “Kritische Beobachtungen über die lukanische Darstellung des Herrenmahls”, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentum*, 61 (1970), pp. 102-110.

Índice

Siglas	8
Agradecimentos	9
Prefácio de José Tolentino Mendonça	11
INTRODUÇÃO	15
1. O texto (Lc 24, 13-35) e os motivos da sua análise	15
2. A análise narrativa como opção metodológica	18
2. 1. Instâncias ou categorias da narrativa	22
2. 2. Critérios, objectivos e limites da análise narrativa	23
3. A tradição interpretativa de Lc 24, 13-35	26
3. 1. Leituras patrísticas e medievais	27
3. 2. Leituras histórico-críticas (o texto como documento)	30
3. 3. Leituras literárias (o texto como monumento)	33
4. Objectivos	38
5. Interesse e actualidade do tema	41
CAPÍTULO 1. O TEXTO DE LC 24, 13-35	44
1. Texto e tradução	45
1. 1. Texto	46
1. 2. Tradução	48
2. Variantes textuais (<i>Critica textus</i>)	50
2. 1. As variantes do v. 13	50
2. 2. Ἐστάθησαν ou ἔσπε? (v. 17)	51
2. 3. Ἠλπίζομεν ou ἐλπίζομεν? (v. 21)	52
2. 4. Δόξαν ou βασιλείαν? (v. 26)	52
2. 5. O momento da abertura dos olhos (v. 31)	52
2. 6. Outras variantes menores	52
3. Análise morfo-sintáctica	53
4. Delimitação narrativa da perícopie	60
4. 1. Um texto em articulação...	60
4. 2. ... e bem delimitado	62
5. Orgânica interna ou estrutura do relato	65
5. 1. Estruturas propostas (estado da questão)	66
5. 2. Propostas de estrutura	67

5. 2. 1. Estrutura dramática	68
5. 2. 2. Estrutura temático-narrativa	72
6. Lc 24, 13-35 é um relato especular e aberto?	76
6. 1. Lc 24, 13-35 em contexto imediato (Lc 24)	77
6. 1. 1. Correspondências formais	78
6. 1. 2. Correspondências temáticas	80
6. 2. Lc 24, 13-35 em contexto remoto (Lucas e Actos)	83
6. 2. 1. Palavras, expressões e motivos literário-teológicos	84
6. 2. 2. Textos paralelos em Lucas – Actos	86
6. 3. Conclusão	90
CAPÍTULO 2. INSTÂNCIAS E UTENSÍLIOS DA NARRATIVA, EM LC 24, 13-35	92
1. O narrador: identidade e funções	93
1. 1. Apresentar os actores	94
1. 2. Seleccionar e silenciar informação	95
1. 3. Conduzir e implicar o leitor	95
2. A trama ao serviço da revelação	99
2. 1. Conceito e funções da trama narrativa	99
2. 2. Trama de revelação ou resolução?	100
2. 3. Da ocultação à revelação	101
3. Espaço e tempo	102
3. 1. Um espaço de revelação	103
3. 1. 1. O conceito literário de espaço	104
3. 1. 2. O espaço visto através das preposições	105
3. 1. 3. A simbólica do espaço	108
3. 2. Um tempo de revelação	111
3. 2. 1. O conceito literário de tempo	112
3. 2. 2. Tempo narrado e tempo da narração	114
3. 2. 3. Marcas da temporalidade e sequência temporal	115
3. 2. 4. A simbólica da temporalidade	124
4. Os personagens	127
4. 1. Importância e identidade narrativas	128
4. 1. 1. Tipologia	129
4. 1. 2. Processo de caracterização	130
4. 2. O protagonista	131
4. 2. 1. Os “dois deles”?	131
4. 2. 2. Jesus?	132
4. 3. Personagens que se relacionam com Jesus	133

4. 3. 1. “Dois deles”	135
4. 3. 2. “Os Onze e os que estavam com eles” (v.33)	171
4. 4. Personagens secundários ou evocados	172
4. 4. 1. “Os Sumo sacerdotes e os nossos chefes” (v. 20)	172
4. 4. 2. “Algumas mulheres” (v. 22)	172
4. 4. 3. “Uns anjos” (v. 23)	173
4. 4. 4. “Alguns dos nossos” (v. 24)	174
4. 4. 5. Moisés e todos os Profetas (v. 27)	174
4. 4. 6. Simão (v. 34)	175
4. 4. 7. Evocações com relevância estrutural e narrativa	175
5. Conclusão	176
CAPÍTULO 3. A CARACTERIZAÇÃO DE JESUS	178
Lc 24, 13-35 como exemplo de cristologia narrativa	
1. Em torno da caracterização	179
2. A identidade narrativa de Jesus	182
2. 1. As informações do narrador	183
2. 1. 1. Jesus no caminho (v. 15)	184
2. 1. 2. Jesus, pedagogo e hermeneuta (vv. 17-27)	186
2. 1. 3. Jesus à mesa (v. 30)	192
2. 1. 4. Jesus invisível (v. 31)	195
2. 2. O que afirmam os “dois deles”	197
2. 2. 1. “Único forasteiro...” (v. 18)	198
2. 2. 2. “Jesus de Nazaré, profeta poderoso...” e libertador esperado (vv. 19.21)	200
2. 2. 3. Hóspedes (v. 29: “Fica conosco...”)	203
2. 3. Jesus por si mesmo	204
2. 3. 1. Pedagogo	205
2. 3. 2. “Messias”(v. 26)	207
2. 4. Jesus visto por “os Onze e os que estavam com eles”: “Senhor” (v. 34)	212
3. Retrato poliédrico e multifacetado de um personagem em construção	214
CAPÍTULO 4. LC 24, 13-35 NA PERSPECTIVA DA HOSPITALIDADE	216
1. A semântica da hospitalidade	218
1. 1. Aproximações ao conceito	218
1. 2. Hospitalidade, relação e linguagem	222

2. Coordenadas da hospitalidade bíblica	225
2. 1. No Antigo Testamento	225
2. 2. ... no Novo Testamento	236
2. 2. 1. Textos declarativos e exortativos	237
2. 2. 2. A hospitalidade no evangelho de Lucas	243
2. 2. 3. A hospitalidade nos Actos dos Apóstolos	265
2. 2. 4. Conclusão	277
3. Um relato de hospitalidade na transição Lucas – Actos	277
3. 1. Lc 24, 13-35, um relato de hospitalidade	278
3. 2. Função de Lc 24, 13-35, na obra de Lucas	286
4. Conclusão	288
CONCLUSÃO	291
1. Um percurso longo e enriquecedor	291
2. Aproximação ao género literário e às finalidades do relato	293
3. A gramática da hospitalidade, ao serviço da identidade cristã	295
3. 1. “Emaús, laboratório da fé pascal”	296
3. 2. A hospitalidade na construção da identidade cristã	299
3. 2. 1. A narrativa ao serviço da fé	300
3. 2. 2. Uma intencional ambivalência	304
3. 2. 3. O desenvolvimento do processo (propostas operativas)	305
BIBLIOGRAFIA	311

Assim como o encontro que Jesus provocou se traduziu em inesperadas transformações, também na vida dos crentes, graças à hospitalidade, a linguagem da fé e da vida se escrevem com um outro alfabeto.

A hospitalidade revela-se um dos caminhos para a construção da identidade cristã, na comunidade crente. Além de testemunho eloquente para os de fora, cria um ambiente caloroso para os de dentro.

«Fica bem claro, na estimulante leitura que aqui nos é proposta, que desde a sua primeira configuração, o cristianismo apresenta-se como experiência e projeto de hospitalidade.» *(in Prefácio)*

José Tolentino Mendonça