

# Prosopon

## Europejskie Studia Społeczno-Humanistyczne

Wydawca / Publisher:  
Instytut Studiów  
Międzynarodowych  
i Edukacji HUMANUM  
www.humanum.org.pl



34 (1) 2021  
ISSN 1730-0266

COPYRIGHT © 2021 BY  
PROSOPON  
ALL RIGHTS RESERVED

### Ramiro Délio Borges de Meneses

Investigador do Instituto de Bioética da Universidade Católica Portuguesa  
Centro Regional do Porto – Portugal  
ramiro.meneses@ipsn.cespu.pt

## Do Desvalido ao Samaritano (Lc 10, 25–37): da audição à recitação pela decisão em Teologia Narrativa / *From the Helpless to the Samaritan (Lk 10, 25–37): from hearing to recitation for decision in Narrative Theology*

### Summary

The Good Samaritan parable defines, according to your biblical formulation, and plays a very important role to the *decision* (charity), *recitation* (hope), and *audition* (faith). However, there is a necessary relationship between these three elements, and the theological meaning of the splancnophanic deliberation, that is the truthly parable's foundation in the biblical sense, and morality according the plesiológic aretology, and poietic ethic.

**Key words:** Good Samaritan, parable, audition, recitation, and decision.

## INTRODUÇÃO

O grande sentido da parábola está na “deliberação esplancofânica”, sendo esta o verdadeiro *leitmotiv* do agir plesiológico de um Samaritano a um Desvalido no Caminho.

Este “fazer plesiológico” vem “de fora”, surge do Pai das Misericórdias, que através do desvalido “faz” um movimento esplancofânico, que determina a realização do “apelo poético” do Desvalido no Caminho pelo Samaritano.

A esplancofania deliberativa do Samaritano é um dom, que se transformará em tarefa plesiológica a bem do “semi-morto” da parábola.

A vida nova da parábola tem um objectivo plesiológico, implicando uma personagem principal no Samaritano.

A aretologia plesiológica possui uma teologia, que se denomina de audição, recitação e decisão, onde se encontra o verdadeiro valor da parábola, no aspecto teológico do agir e das condutas humanas, como Teologia Narrativa.

A *audição* exprime-se pela fé, a *decisão* está na caridade e a *recitação* aparece como elemento elpidofânico, onde o Samaritano, aguarda o apelo: eis-me aqui e cuida de mim!...

Há a “espera plesiológica” de um Samaritano, que se autodetermina na prestação de cuidados.

Esta prestação será um elemento fundamental na “vida plesiológica” do Samaritano, dado que antes já tinha experimentado o sentido plesiológico da conduta poiética, que vem do Desvalido.

Todos os personagens da parábola experimentam formas de audição, de recitação e de decisão, para encontrarem o valor plesiológico do Desvalido, ora na ausência poiética (Sacerdote e Levita), ora na presença poiética (Samaritano).

A parábola do Bom Samaritano tem um sentido poiético cristiforme e um valor apologético. Estes dois elementos estão presentes na audição plesiológica e são determinantes na vida da parábola, em ordem à sua espiritualidade.

Porém, o elemento mais importante, que nos oferece a parábola, tem a ver com a *decisão plesiológica*, que radica na caridade pelo “amor ao próximo”.

## 1. LEITURA INTERPRETATIVA DA PARÁBOLA DO BOM SAMARITANO

Quer em Marcos (12, 28–31), quer em Mateus (22, 34–40), essa discussão não tem lugar por ocasião da subida a Jerusalém, mas na própria Jerusalém, na série de controvérsias, que marcam a última etapa da missão de Jesus Cristo.

Provavelmente, será este o quadro original e que Lucas, escriba, e não o discípulo grego e companheiro de Paulo, deslocou a cena para situá-la numa fase anterior do ministério de Jesus.

Assim se verifica que, em Lucas 10, 25–37), a cena faz figura de peça transportada, pois nem a controvérsia (10, 25–28), nem a parábola (10, 29–37) têm vínculo com o que precede (proclamação do princípio dos discípulos: 10, 23–24) ou com o que se segue (encontro com Marta e Maria: 10, 38–42).

Lucas apresenta os mesmos elementos, que Marco e Mateus, e pela mesma ordem. O único elemento que falta é justamente a discussão a respeito dos mandamentos.

Mas então porque é que Lucas efectuou esse deslocamento? Este teria sido originado pela junção da parábola à controvérsia sobre o maior mandamento?

Lucas teria julgado que a parábola, que coloca em cena, um samaritano, estava em melhor situação, nessa secção do Evangelho: indo para Jerusalém.<sup>1</sup>

Jesus encontrava-se próximo da Samaria, onde, segundo a perspectiva do capítulo anterior, procurou entrar (9, 52).

Devemos reconhecer que essa junção da parábola à controvérsia está bem feita. Ambas poderiam manter-se independentemente uma da outra e formar cada uma, um todo completo.

Em seguida à parábola (10, 37), Jesus diz ao legista: Vai e faz tu o mesmo. Reata-se assim com o tema da controvérsia no começo (10, 25): Que devo eu fazer para herdar a vida eterna? E no fim (10, 28) :Faz isso e viverás!...

Em Lucas (10, 25–37), temos uma história fictícia, que coloca em cena personagens fictícias, mas a realidade que se trata de fazer compreender o amor ao próximo está directamente presente na narrativa a ponto de que esta pode terminar por: vai e faz como ele (10, 37).

A estrutura da narrativa destaca-se, por assim dizer, *per se* se a ela aplicarmos a categoria da “acção”, prestando atenção ao desenrolar do que se passa, ou das actividades descritas de uma ponta à outra da parábola.<sup>2</sup>

Parece obter-se a divisão seguinte:

- O homem maltratado: 10, 30;
- O homem abandonado: 10, 31-32;
- O homem socorrido: 10, 33-35.

Atingimos a mesma divisão aplicando a categoria “actantes”, isso é, não levando, em conta, a acção descrita, mas os personagens, sucessivamente postos em cena, na parábola: os salteadores (10, 30); Sacerdote e o Levita (10, 31–32); o Samaritano (10, 33–35). Uma vez praticada tal divisão, verifica-se que, do ponto de vista literário, cada cena será introduzida da mesma maneira: um homem, em 10, 31; um Sacerdote, em 10, 31; um Samaritano, em 10, 33.<sup>3</sup>

Poderemos analisar mais de perto o conteúdo de cada uma das três cenas. Antes disso, notemos que não há por que se demorar na fórmula: “ele, porém, querendo justificar-se ao abrir o versículo de transição, em 10, 29.

Sem dúvida, o verbo “justificar” não deve ser entendido no sentido teológico – que Lucas conhece –, mas no semântico- jurídico, pelo facto do *nomikós* ter posto uma questão, quando termina por mostrar, que já conhecia a resposta.

1 Cf. J. A. FITZMYER – *The Gospel according to Luke*, X-XXIV, II, Garden City, Doubleday, 1985, 877s.

2 Cf. B. M. METZGER – *A textual Commentary of the Greek New Testament*, London, 1975, p. 152ss.

3 Cf. S. LÉGASSE – *Et qui est mon prochain? Étude sur l'objet de l'agapè dans le Nouveau Testament*, Paris, Éditions du Cerf, 1987, 37–54.

Mas, “quem é o meu próximo?”. Esta questão, como a do maior mandamento da lei, parece ter sido comum no judaísmo, em particular nas escolas escribas.

Procurava-se estabelecer o alcance exacto do preceito do Levítico (19, 18), enunciado justamente antes em Lucas 10, 27, “amarás o teu próximo, como a ti mesmo”. Surge agora, uma narrativa imaginária e inesperada.

“Era uma vez” significa que estamos no intemporal dos contos e das histórias fictícias, em que não importa ser situado com precisão.

Porém, as circunstâncias de lugar são precisas e raras e correspondem exactamente à realidade: uma estrada, que tinha má fama, dado que atravessava uma região pouco habitada entre Jerusalém e Jericó. Compreende-se, naturalmente, que o viajante seja vítima dos salteadores.

O ataque é descrito, brevemente, em meio versículo e, como na continuação da narrativa, será uma mistura de termos raros com outros familiares a Lucas. Assim, a identidade da vítima pouco interessa, Seria de importância primordial se Jesus fosse responder à questão tal como foi colocada.

Abandonado à beira do caminho, o homem foi primeiro negligenciado por sacerdote (v. 31), depois por um levita (v. 32). Em ambos os casos, a descrição mostra-se idêntica. Encontramos os mesmos três elementos expressos nos mesmos termos.

Seria difícil ser mais lacónico e ao mesmo tempo afirmar o carácter consciente e voluntário da abstenção do sacerdote e do levita. Por que essa abstenção? A narrativa nada diz sobre isso: atém-se *in stricto sensu* aos factos, sem se interessar pelos motivos.

Aquilo que existe é uma casuística e uma fenomenologia plesiológica, devido ao mandamento do amor de alteridade, no elenco da parábola.

Se esses personagens de elite, modelos da observância da lei, não vêm em ajuda do homem despojado e “semi-morto”, será porque receiam sujar-se. Esse tipo de explicação não corre o risco de passar totalmente ao largo da questão, além de se afastar da visão de Lucas?

É verdade que o contacto com um cadáver, segundo os Números (19, 11–13) tornava o sujeito impuro, durante sete dias, e segundo o Levítico (21, 1–4, 11) tornava os sacerdotes inaptos para o serviço do Templo.<sup>4</sup>

O Sacerdote e o Levita teriam querido evitar uma impureza ritual, que os teria impedido de presidir ao sacrifício. Além da narrativa não se interessar pelos motivos, devemos notar que o Sacerdote e o Levita não iam para Jerusalém, mas voltavam de lá. E, supondo que se devesse explicar pela proibição do Levítico 21, esta, tomada à letra, poderia valer para o sacerdote, mas não para o levita. Nada,

4 Cf. J. D. LOURENÇO – *O Mundo Judaico em que Jesus viveu, cultura judaica do Novo Testamento*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 2005, 117–127.

na narrativa, permite assimilar, a um cadáver, o corpo do homem, abandonado, que o versículo 30 qualifica de “semi-morto”.

Poderemos dizer que deve haver uma razão, para que os personagens sejam identificados como membros do clero israelita, cuja função se definia em relação com o Templo e o culto sacrificial.

Embora essa não sendo intenção primeira, a narrativa não teria mostrado de passagem um preconceito anti-clerical ou anti-sacrificial?

Não será necessário ver, no Sacerdote e no Levita, os representantes do sacrifício, por oposição ao Samaritano, que o v. 37 apresenta justamente como o testemunho da misericórdia (*eleos*)? O conto da conduta exemplar constituiria uma espécie de ilustração do oráculo do profeta Oséias: o que quero é a misericórdia e não o sacrifício (6, 6),

Lucas mostra-se, usualmente, muito respeitoso do Templo e do sacerdócio, pois o seu primeiro livro inicia-se pelos fiéis a frequentar o Templo. Mas, a citação de Oséias, que se encontra duas vezes, em Mateus, está completamente ausente de Lucas.

O Sacerdote e o Levita fazem-se eco à maneira como na época se representavam as diferentes categorias do povo judeu.<sup>5</sup>

Sacerdotes, levitas e povo; sacerdotes, levitas e os filhos de Israel; sacerdotes, levitas e israelitas, a formulação pode variar, mas no Antigo Testamento e no judaísmo antigo essa divisão tripartida servia para definir a composição da sociedade religiosa judaica na sua diversidade.<sup>6</sup>

Como a instituição real desapareceu, os sacerdotes adquirem maior importância, na sociedade judaica, enquanto o papel subalterno dos levitas encontra-se definido com mais precisão.

A trilogia sacerdotes-levitas-povo figura igualmente em alguns escritos de Qumran e em Flávio Josefo.

Com efeito, em 1 João, sacerdotes e levitas (v. 19) são primeiro enviados de Jerusalém ao encontro de João, depois deles aparecem os fariseus (v. 24), isto é, os leigos.

Numa época mais tardia, desaparecidos o Templo e o regime sacrificial, a divisão tripartida não era mais adequada para dar conta da composição da sociedade judaica.

A trilogia já se encontrava, em escritos rabínicos, mais antigos, que por sua vez, testemunham a maneira como se representam as coisas no judaísmo contemporâneo das origens cristãs.

5 Cf. J. JEREMIAS – *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris, Éditions du Cerf, 1976, 359–363.

6 Cf. G. BISSOLI – *Il Tempio nella letteratura giudaica e neotestamentaria*, Jerusalém, FPP, 1994, 16–89.

As listas, desses tempos, mencionam sempre, em primeiro lugar, os sacerdotes, os levitas e os israelitas, em sentido pleno, distinguindo-os dos prosélitos e dos escravos.<sup>7</sup>

Colocando em cena, um Sacerdote e um Levita, a narrativa de Lucas faz retomar as duas primeiras categorias da trilogia tradicional depois do exílio. Seria de esperar que aparecesse como terceiro elemento um leigo ou um israelita propriamente dito. Há um efeito surpresa ao introduzir um Samaritano.

Lucas, que, em outros lugares, demonstrou uma certa simpatia pelos Samaritanos, terá introduzido essa mudança de personagem.

Mas, a questão de saber “quem é o meu próximo?” faz eco numa problemática candente pelo judaísmo contemporâneo de Jesus?

Os textos do Antigo Testamento, como Levítico 19, 18, determinavam amar o próximo. no contexto do Levítico, o próximo (*rea'*) abrangia, junto dos israelitas, o *gèr*, isto é, o “estrangeiro” assimilado. Naturalmente os escribas identificavam essa categoria com a dos prosélitos, e, em geral, estavam de acordo para estender a estes o dever do “amor ao próximo”.

Pura e simplesmente era diferente para os não-israelitas e outras categorias de estrangeiros, dentre os quais certos textos classificam, expressamente, os samaritanos como o faz Lucas 17, 16–18.

Acusados de sincretismo e considerados hereges, os samaritanos eram desprezados e excluídos da comunidade de Israel. Por tal motivo, não poderiam fazer parte do próximo, que se devia amar: ouviste o que foi dito : amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo (Mt, 5: 43).

Este inimigo deveria identificar-se com o Samaritano. As relações de inimizade, entre judeus e samaritanos, encontram eco em João 4, 9 e 8, 48 e em sentido inverso em Lucas 9, 52 ss.

Na continuação da narrativa, quando se pergunta: qual dos três foi o próximo do homem, que caiu às mãos dos salteadores, o legista judeu manifestará reticência ao responder ao Samaritano, preferindo recorrer a uma perífrase: aquele que usou de misericórdia para com ele (Lc 10, 36 ss).

Quem é o meu próximo? A esta questão responderam, em primeiro lugar, os compatriotas de raça pura: sacerdotes, levitas e israelitas de pleno direito. De seguida surgiam os “estrangeiros”, na medida em que se tornaram prosélitos.

A narrativa de Lucas põe, em cena, representantes da categoria incontestada e, de maneira provocante e de todo inesperada, faz seguir por um representante dos excluídos, um Samaritano. E, por meio de uma reviravolta, de perspectiva, vai fazer dele o modelo plesiológico: “o dom do amor ao próximo”.

<sup>7</sup> Cf. M. GOURGUES – *As parábolas de Lucas, do contexto às ressonâncias*, tradução de Paulo Meneses, S. Paulo, Edições Loyola, 2005, 19–20.

Um sacerdote descia, tendo-o visto e passou para o outro lado. Também um Levita chegou e tendo-o visto, passou para o outro lado.

Assim se descrevia, de maneira idêntica, o comportamento do Sacerdote e do Levita.

No caso do estrangeiro, tudo começou da mesma maneira: um Samaritano chegou e tendo-o visto... Uma série de verbos, em cascata, definem uma série de procedimentos:

- e moveu-se pela “comoção das vísceras”;
- e aproximou-se;
- cuidou da feridas;
- derramando óleo e vinho;
- depois o colocou no seu próprio animal;
- conduziu à estalagem;
- e dispensou-lhe cuidados.

O conto exemplar e provocante continua descrevendo *de novo* sete procedimentos, novamente com “sete verbos”, em série, ordenados pelo Samaritano:

- no dia seguinte tirou dois denários;
- e deu-os ao estalajadeiro;
- dizendo;
- cuida dele;
- e o que gastares a mais;
- quando regressar;
- te pagarei.

Assim aparece duas vezes o número “sete”. Naturalmente, que é o número da perfeição, manifestado noutras passagens, salientando que Lucas conhece e sabe explorar o valor simbólico do número “sete”, como número da perfeição, segundo a cabalista bíblica.

Símbolo da totalidade e plenitude, o número “sete” é ainda usado, em outras passagens de Lucas, para designar uma série completa.<sup>8</sup>

A generosidade e a magnanimidade do Samaritano contrastam com o abandono e abstenção do Sacerdote e do Levita.

Em Lucas 15, 20, a conduta do Pai é descrita: ele estava ainda longe, quando o Pai o viu, encheu-se de “comiseração”, que é a parábola do Filho Pródigo, que corresponde à parábola do Pai das Misericórdias.

8 Cf. R. J. KARRIS – “The Gospel according to Luke”, in: *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, Englewood, Cliffs, 1990, 702–703.

O Samaritano, precisamente o que era excluído do amor ao próximo, revela-se testemunha privilegiada desse amor; enquanto o Sacerdote e o Levita, colocados no começo da lista, como destinatários incontestados da “plesiológia”, mostram-se incapazes de amar. A narrativa funciona por meio de uma reversão de perspectiva, que devemos examinar mais de perto.

## 2. O PRÓXIMO DO PRÓXIMO: ENTRE O SABER E O FAZER.

A notificação plesiológica, tal como era compreendida, deveria ser exercida, relativamente aos sacerdotes, aos levitas e aos israelitas, *in lato sensu*, o que excluía os samaritanos.

Os representantes, das diversas categorias, é que deveriam ter sido mostrados no papel do próximo em situação do “desvalido no caminho”.

A narrativa inverte os papéis, e coloca o próximo, não do lado daquele que deve ser amado, mas daquele que deve amar. Naturalmente, do “próximo-objecto” passa-se ao “próximo-sujeito”. Surge, assim, a “intencionalidade plesiológica”, que tem como expoente a tarefa poiética do Samaritano. Esta reversão torna-se explícita na questão posta na continuação por Jesus. Quem é o meu próximo?, tinha perguntado o legista (10, 29). Quem se mostrou próximo?, pergunta agora Jesus (10, 36).

Agora o que interessa nesta “intencionalidade” será, naturalmente, a vivência plesiológica, que marca o novo fazer, pela misericórdia, e responde à pergunta de 10, 36, quando refere : aquele que é desvalido no caminho e necessita de amparo.

Lucas disporia de uma narrativa preexistente, que falava do amor e da misericórdia.

Assim, após a controvérsia de 10, 25-28, mudou a significação da narrativa, acentuando não a ideia do amor, mas a do próximo. Este aspecto obrigou a inverter as perspectivas e a situar o próximo não do lado do homem, em necessidade, mas do lado dos três que passavam.

Lucas quis a inversão das perspectivas a que nada o obrigava. Logo, a seguir à controvérsia precedente, bem que ele poderia ter formulado a questão do legista de um modo conforme à significação primeira da narrativa, como por exemplo: qual dos três deve prova do amor?

Quase tudo se passa como se Jesus se recusasse a entrar numa polémica demasiado estreita, preocupada demais em colocar fronteiras e em delimitar um campo bem preciso na “vocação plesiológica”.

Afirmando que se deve amar também a este último, Jesus teria manifestado que o amor é universal e deve estender-se até aos inimigos (Mt 5, 43). Mas, não se teria saído da problemática restrita da identificação do próximo.<sup>9</sup>

9 Cf. M. GOURGUES – *Luc de l'exégèse à la prédications*, Editions du Cerf, Paris, 1994, 72–74.

O domínio do amor ao próximo não se define em função do exterior, mas da interioridade.

### 3. A FÉ PLESIOLÓGICA: DA PESSOA AO ARGUMENTO NA PARÁBOLA

A fé vem da audição, a audição vem da Palavra e esta é Jesus Cristo (Rom 10, 17). A fé não é inata e vem de fora, será oferecida por Deus-Pai, através de Cristo, como Palavra do Pai. Naturalmente, a fé supõe uma pessoa e um argumento.

Quem, na tua opinião, foi o próximo do homem que caiu às mãos dos salteadores?, pergunta Jesus ao fim (10, 36). E termina: “Vai e faz tu de modo semelhante” (10, 37). Pela audição, da ordem do “saber” passou-se à ordem do “fazer”.

O legista (*nomikós*) esperava um esclarecimento teórico, mas foi remetido à sua responsabilidade.

O amor ao próximo não é *prima facie* assunto de debates teóricos, de definições abstractas e de discussões sem fim na preocupação de delimitar as fronteiras do campo do amor, identificando o próximo a incluir ou a excluir.

O amor ao próximo será antes de mais uma questão de enquadramento, que apela às disposições anteriores, à abertura e à responsabilidade de cada um. O amor ao próximo não é primeiramente uma questão, que se discute, mas um valor que se vive.

No domínio do amor ao próximo, como proclama a narrativa do Bom Samaritano não basta conhecer, será necessário um “fazer”. A fé não é uma questão de estética, de imbricação teórica de valores, que nada comprometem.

O meu próximo (Desvalido no Caminho) não exige uma resposta teórica, mas um compromisso concreto e exigente, segundo a formulação de S. Agostinho: a pessoa que deves mais considerar como teu próximo é a que mais necessita de ti.

A proximidade supõe uma audição, a qual tem um *tópos* próprio, que possui actualização como afirmação na *anamnese*, como uma recordação dos encontros com a Palavra.

Todavia, a audição é um acontecimento, segundo a Teologia Narrativa, vivido no encontro de um Samaritano com o Desvalido, o qual postula um *elenchós* (argumento), que se constitui como “apelo plesiológico”.

A Palavra- acontecimento revela-se na audição plesiológica que vem do “evento esplanológico” de Deus-Pai para o Samaritano.

Sem a “anamnese plesiológica” de um Samaritano e sem o encontro do Desvalido numa “doação esplanofônica” será impossível a afirmação e a vida da “audição” do Desvalido no Caminho.

A “audição esplanclnológica” do Pai das Misericórdias exige uma *oikia* (casa), onde a Palavra (Desvalido no Caminho) se faça “ouvir plesiologicamente”. A audição esplanclnofânica habita na “casa da palavra”, que é a morada da Incarnação de Cristo e *naturaliter* encontra-se na vida do *logos* (Desvalido no Caminho) e do *ethos* (Bom Samaritano). A audição vive *ad limima verbi*, como sua condição e, assim, é uma morada (*oikia*) da conduta humana (*ethos*), a qual tem ouvintes da Palavra (nus, desvalidos, marginais, etc.) e realiza-se num *logos* vivente.

Teologicamente, esta “audição” chama-se *fides* (*pístis*), tal como se declara nos textos paulinos (Rom 10, 17). A fé vem da pregação e a pregação vem da Palavra de Deus (Jesus Cristo). O Desvalido é a *oikia* desta “audição plesiológica”, que se assume na esplanclnofania como *ethos* de um Samaritano.

Como resulta da narrativa, a experiência concreta é chamada a manifestar que o campo do amor é ilimitado, tal como vem da *fides*.<sup>10</sup>

Esta audição (*fides*) vem da doutrina (pregação), que se justifica pelos gestos e pelas palavras de Cristo, como “desvalido” na parábola, sendo o argumento d’Esta pessoa.

A audição que sente o Samaritano vem do “ver”, escuta da voz, sem voz, do poder sem poder do Desvalido. O sentido apologético da parábola do Bom Samaritano (Lc 10, 25–37) justifica-se nesta audição.

#### 4. A CARIDADE DO SAMARITANO: PELA DECISÃO PLESIOLÓGICA

Quando ao Samaritano “se comoveram as vísceras” (Lc 10, 33), toma-se a “decisão”, que é o amor visceral, que o leva necessariamente a prestar “cuidados”.

Então a decisão justificar-se-á pela *agápe*. O amor ao próximo e a Deus resume o sentido da caridade cristã, a qual tem como símbolo o “fazer” do Bom Samaritano.<sup>11</sup>

Na medida em que a narrativa do Bom Samaritano procura ilustrar o rosto concreto do “amor ao próximo” e, para isso, põe condutas em oposição, a identidade dos personagens não tem qualquer importância.

Dois deles nada fazem, um terceiro faz tudo, pouco importa que se trate, de um lado, de um sacerdote e de um levita e, do outro, de um Samaritano.

Pela decisão caritativa, a narrativa do Bom Samaritano faz dos que se consideravam objectos privilegiados do amor ao próximo antimodelos como sujeitos desse amor. Ao contrário faz de quem era excluído, como objecto do amor ao próximo, o sujeito modelo desse amor. Aqui está o sentido do amor desinteressado, que traduz a “decisão agápica”.

10 Cf. R. D. BORGES DE MENESES – “Misericórdia: do termo ao conceito”, in: *Mayéutica*, 30 (Madrid, 2004), 411–416.

11 Cf. K. RAHNER – *Je crois à Jésus Christ*, traduction de l’allemand, Paris, Desclée de Brouver, 1971, 40–43.

A narrativa do Bom Samaritano afirma, em função de um quadro judaico de referência, o que a parábola do Juízo Final, em Mateus 25, afirma em função da “decisão agápica”.

Deveremos compreender que Mateus 25 põe, em contraste, os crentes, que conheciam Jesus, mas não o serviam e os outros de fora que, sem O conhecerem, O serviram nos menores de todos.

Há, pelo menos, um outro aspecto, no qual a narrativa do Bom Samaritano coincide com a do Juízo Final. Trata-se de um aspecto secundário, no sentido em que não decorre da própria narrativa.<sup>12</sup>

Mas, que devo fazer para herdar a vida eterna? A resposta está na “deisão agápica”: pratica o amor a Deus e ao próximo ou faz isto e viverás.

Será vivendo o amor ao próximo que se tem acesso à vida eterna. Será aqui que a narrativa coincide com a do Juízo Final: “Vinde benditos de meu Pai, recebei em herança o Reino” (Mt. 25, 34), referindo-se aos que amaram os outros e o serviram, os mais pequenos de todos (25, 40).

Sobre as pessoas que possuem acesso ao Reino, não é absolutamente claro que se trate de não-cristãos. Segundo a “decisão agápica”, vivendo o amor dos outros, os que estão fora como o Bom Samaritano podem também ter acesso à vida eterna.

Na controvérsia que precede (Lc 10, 25-28) a narrativa do Bom Samaritano trata-se ao mesmo tempo do amor a Deus e do amor ao próximo.

Com efeito, na narrativa *per se* só se fala do “amor ao próximo”, não se diz que amando o próximo se ama a Deus ou, como na narrativa do Juízo Final, que se ama a Cristo no próximo (Mt 25, 40-45).

Trata-se da parábola mais agnóstica de Cristo, dado que o nome de Deus desapareceu.<sup>13</sup>

Não seria possível reconhecer nela, como se fez durante séculos, uma certa interpretação alegórica, que identifica o Bom Samaritano com Deus ou com Cristo, o homem ferido (*semi-morto*) com a humanidade e os cuidados dispensados com a salvação de Deus.

Para descrever a primeira atitude do Samaritano, Lucas (10, 33) usa o verbo *splanchnizomai*, que quer dizer “ser comovido em suas entranhas”.

Logo este verbo é o mesmo que se usa em 15, 30 para descrever a atitude do Pai do Filho Pródigo. Como o Pai representa Deus, será tentador compreender o Samaritano, no mesmo sentido.

O Samaritano ama como Deus, onde a sua atitude e comportamento constituem uma imitação do amor a Deus.

12 Cf. R. D. BORGES DE MENESES – “Na parábola do Bom Samaritano: o sentido da fruição pela humanização”, in: *Mayéutica*, 32 (Madrid, 2006) 393–396.

13 Cf. R. D. BORGES DE MENESES – “O Vulnerável segundo a parábola do Bom Samaritano”, in: *Revista de Cultura Teológica*, 14 (S. Paulo, 2006) 9–12.

Segundo a decisão agápica, devemos amar a todos, não importa quem seja. Como afirmava o Sermão da Montanha, assim coincide a conduta de Deus, cujo amor se estende até aos inimigos: amai os vossos inimigos, fazei bem e emprestai sem esperar coisa alguma em troca.

Será grande a vossa recompensa e sereis chamados filhos do Altíssimo, pois ele é bom para com os ingratos e para com os maus (Lc 6, 35).

O verdadeiro comportamento do Samaritano foi de uma “perfeita comoção”, de baixo para cima, segundo a leitura da antropologia veterotestamentária.

A decisão agápica do Samaritano não será amar Deus no próximo, ele ama o próximo como Deus. O Samaritano não sofreu uma emoção, mas antes uma “comoção das vísceras”.

## 5. A ESPERANÇA PLESIOLÓGICA: PELA RECITAÇÃO DO SAMARITANO NO DESVALIDO

Na parábola do Bom Samaritano (Lc 10, 25–37), o Desvalido no Caminho é a “recitação” do Pai das Misericórdias, que determinará a missão do Samaritano pela comoção das vísceras (misericórdia).

Segundo a parábola, toda a recitação far-se-á peça apologética da missão do Samaritano. A recitação plesiológica refere-se como novo ditame poiético, que se expressa no: Vai e faz a misericórdia !... A parábola do Bom Samaritano é uma narrativa plesiológica sobre o sentido soteriológico da proximidade do próximo, que sabe esperar, pela “esperança esplancofânica”.

Daqui se auffle que a narrativa do comportamento exemplar é um apelo e vivência da conduta plesiológica, que vive na esperança cristã do Desvalido, onde somos salvos.<sup>14</sup> A parábola inspira-nos uma “elpidofania soteriológica”, tal como refere S. Paulo : *spe salvi facti sumus* ( Rm 8, 24 ).

A grande novidade desta parábola de Lucas está no sentido plesiológico, dado por Jesus Cristo, ao ponto de se poder dizer que aqui surge uma nova razão procedimental, longe da razão prática, segundo Kant, e até mesmo da discursiva de Habermas, que poderá chamar-se de razão poiética. Este novo ditame encontra-se alicerçado na consciência plesiológica, que vem do “fazer” com esmero e dedicação do Samaritano ao Desvalido no Caminho, em virtude da “comoção das vísceras”.

A recitação instituída cria, para aquele que anuncia, presente e futuro. A recitação (esperança ) está entre a decisão (caridade) e a audição (fé).

A “recitação soteriológica” refere o “caminho elpidofânico” do Samaritano, um caminho que vai da audição à decisão, como uma forma nova de apresentar a missão dos cuidados ao Desvalido no Caminho.

14 Cf. R. D. BORGES DE MENESES – “Do Desvalido ao Samaritano: a humanização em saúde”, in: *Eboremsia*, 18 (Évora, 2005) 87–100.

O centro elpidofânico encontra-se na misericórdia. A mesma visão é sugerida por Lucas (10, 37), em que o legista designa o Samaritano como aquele que usou de misericórdia (*ho poiesas to eleos*). Ora, o termo *eleos*, em Lucas, só é usado noutros lugares a propósito de Deus e o *Benedictus* proclama expressamente, que ele interveio a fim de “fazer misericórdia” (*poiesai eleos*) com nossos pais (Lc 1, 72).

O Desvalido no Caminho “espera” pela ajuda “desinteressada” de um Samaritano. Há na parábola um desejo elpidofânico, que irá terminar no encontro de Jesus Cristo com Marta e Maria, em Betânia (Lc 10, 38–42), onde a hospedagem aparece como “desejo do outro”.<sup>15</sup>

O amor ao próximo será a recitação elpidofânica do amor a Deus. Trata-se, pois, de uma “recitação plesiológica”, que mostra uma vivência esplancofânica do Samaritano. A misericórdia de um Samaritano é a “recitação soteriológica” de um Desvalido, como dom elpidofânico. A parábola do Bom Samaritano vive desta *trilogia*, onde se encontra o fundamento da aretologia soteriológica, dada nas virtudes teológicas, que estão presentes na parábola do Bom Samaritano, sob o nome de: fé, esperança e caridade, respectivamente.<sup>16</sup>

A parábola do Bom Samaritano, através do anúncio da misericórdia, como dom, refere o verdadeiro sentido das virtudes, que são dons de Deus-Pai, desde a fé à caridade. A recitação, que a parábola professa, é uma recitação escatológica, dado que o seu sentido último se encontra na narrativa do Juízo Final, onde se afirma o novo mandamento plesiológico (Mt 25, 24). A parábola do Bom Samaritano caracteriza-se por uma “elpidofania esplancofânica” perante o *Homo Viator*, em virtude da esperança de ser curado dos ferimentos infligidos pelos salteadores. A narrativa é um discurso soteriológico, justificativo do sentido dado por S. Paulo (Rm 8, 24). Desta forma, a parábola do Bom Samaritano expressa uma adequada leitura de Teologia Narrativa, pela forma como esquematiza o sentido das clássicas virtudes teológicas: fé, esperança e caridade, respectivamente.

## CONCLUSÃO

A parábola do Bom Samaritano descreve a forma particular de encarnação do amor ao próximo. Tal como, na narrativa do Juízo Final, e como narra Marcos (9, 41), que valoriza qualquer copo d’água dado ao menor de todos. Esta consiste no socorro concreto prestado a pessoas em necessidade.

Talvez, sejamos levados a depreciar, se não o valor, pelo menos a eficácia e a oportunidade dessa forma de amor.<sup>17</sup>

O que esta narrativa propõe é o amor ao próximo, seja qual seja. Mas, por se tratar de uma narrativa parabólica, não é preciso restringir o “rosto do amor”, ao que foi descrito simbolicamente.

15 Cf. A. DARLOP – “Misericórdia”, in: *Sacramentum Mundi*, IV, trad. do alemão, Barcelona, Editorial Herder, 1977, 628–629.

16 Cf. R. D. BORGES DE MENESES – “Humanização Hospitalar: pela excelência da solidariedade”, in: *Eborensia*, (Évora, 2006) 108–112.

17 Cf. R. D. BORGES DE MENESES – “Humanização em Saúde: sentidos éticos”, in: *Enfermagem Oncológica*, 27 (Porto, 2003) 45-47.

Além disso, a realidade e a experiência humanas são feitas de tal modo que sejam quais forem os esforços realizados ao nível das causas, ficará sempre uma margem ampla e inevitável de infortúnios (doenças, acidentes, solidões, inaptações, discriminações, incompreensões, irresponsabilidades, etc.) que em nada derivam das lacunas de um sistema social, económico ou outro.

Em função desses infortúnios, o modelo do Samaritano, mesmo lido da maneira mais literal possível, permanece inteiramente pertinente e perene.

E, em função desses infortúnios, o modelo do Bom Samaritano, é uma audição, recitação e uma decisão esplancofônicas.<sup>18</sup>

O conceito de narrativa adverte contra o “risco”, mesmo quando se está interessado no próximo, de se ficar ao nível abstracto. Enquanto nas escolas dos escribas se podia agitar, sem fim, a bandeira da identidade do próximo, nada se tinha ainda realizado por ele. Não existia um risco análogo de perder-se em especulações abstractas e deslocadas sobre as transformações de ordem estrutural, enquanto os indivíduos sofrem concretamente de miséria ou de injustiça.

Será esta uma das riquezas mais notáveis desta narrativa: operar essa espécie de democratização do amor ao próximo, assim chamado a tomar, no quotidiano, como no extraordinário, formas e rostos tão diversificados, como os dons, as aptidões, os recursos, a clarividência e a generosidade de cada um.<sup>19</sup>

A parábola do Bom Samaritano é um anúncio de esperança, de fé e de caridade, tal como se expressam na audição, recitação e decisão ao serviço de um Desvalido no Caminho.

A parábola insere-nos no mundo objectivo da “prova elpidofônica” de um Desvalido no Caminho perante a decisão esplancofônica de um Samaritano, que se tornou Bom, devido à misericórdia de Deus- Pai. A fé, como audição esplancofônica não é unicamente uma inclinação da pessoa para realidades que hão-de vir, mas estão ainda ausentes. As vivências elpidofônicas, no dia-a-dia, dos cuidados aos Desvalidos, na berma estrada, na via da dor e do sofrimento. Dá-nos já agora algo da realidade esperada, e esta torna-se presente, como prova das coisas que ainda não se vêem. A esperança, da recitação do Samaritano, atrai o futuro para dentro do presente, de modo que aquele já não é o puro ainda-não.

18 Cf. R. D. BORGES DE MENESES – “Do Desvalido ao Samaritano: paradigma de humanização em saúde”, in: *Enfermagem Oncológica*, 33 (Porto, 2005) 29–32.

19 Cf. R. PARENT – “Teología de la praxis de solidaridad”, in: *Moralía*, 14 (Madrid, 1992) 324–326.