

O Desvalido no Caminho (Lc 10, 25-37): da audição à recitação pela decisão*

RAMIRO DÉLIO BORGES DE MENESES**

RESUMO

n

a parábola do Bom Samaritano há uma correlação direta entre a audição (fé), a decisão (caridade) e a recitação (esperança). O conto narrado por Jesus Cristo assenta nestes três pilares dialeticamente, que definem, por um lado, uma aretologia plesiológica e, por outro, sugere uma forma de ética poiética, que tem seu fundamento numa deliberação esplancnofânica, como se elabora a partir do comentário exegético na parábola do Homo Viator.

Palavras-chave: Bom Samaritano, parábola, audição, recitação e decisão.

* Este texto apresenta-se como resumo da Tese de Mestrado defendida, na Faculdade de Teologia, U.C.P., Centro Regional do Porto, com o título: O Desvalido no Caminho (Lc 10, 25-37), O Bom Samaritano como paradigma da humanização em saúde. Fecha de recibo: 1o. de febrero de 2008. Fecha de evaluación: 22 de febrero de 2008. Fecha de aprobación: 26 de marzo de 2008.

** Investigador do Instituto de Bioética da Universidade Católica Portuguesa - Porto e Professor Adjunto do Instituto Politécnico de Saúde do Norte-Gandra e Famalicão, Portugal. Doutorando em Éticas Aplicadas pela Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa - Centro Regional de Braga (Companhia de Jesus, S.J.). Correo electrónico: dr.ramiro@sapo.pt

THE HELPLESS AT THE ROADSIDE (Lc 10,25-37): FROM AUDITION
TO RECITATION THROUGH DECISION

Abstract

In the parable of the Good Samaritan there is a direct relationship between audition (faith), decision (mercy) and recitation (hope). The story narrated by Jesus Christ is dialectically founded upon these three pillars which define, on one side, a plesiologic aretology and, on the other, suggests a form of poetic ethics, that has its foundation on a deliberative compassion, as it is elaborated on the basis of the exgetical commentary on the parable of the Homo Viator.

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

EL DESVALIDO EN EL CAMINO (Lc 10, 25-37): DE LA AUDICIÓN
A LA RECITACIÓN POR LA DECISIÓN

Resumen

En la parábola del buen samaritano hay una correlación directa entre la audición (fe), la decisión (caridad) y la recitación (esperanza). La narración hecha por Jesucristo en esta parábola se asienta en tres pilares dialécticos, que definen, por un lado una aretología plesiológica y, por otro, sugiere una estructura ética y poética, la cual tiene su fundamento en una liberación esplanonofónica, la cual se elabora desde el comentario exegético en la parábola del Homo Viator.

Palabras clave: Buen Samaritano, parábola, audición, recitación, decisión.

INTRODUÇÃO

A vida nova da parábola tem um objetivo plesiológico, implicando uma personagem secundário no Samaritano, dado que, pela teoria das formas e pelo método histórico-crítico, o Desvalido no Caminho (*Homo Viator*) é Jesus Cristo, apresentando-se como a grande personagem da parábola..

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 Plesiológica.

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.

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

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. É a parábola mais plesiológica de Jesus, marcadamente agnóstica, a partir do início do conto exemplar e provocante.

No âmbito da viagem de Jesus Cristo para Jerusalém, este “conto exemplar” de Lc 10, 29-37 encontra-se relacionado com a anterior passagem de Lucas (10, 25-28), por meio da pergunta do Legista: De quem sou eu próximo? Jesus respondeu-lhe com uma narrativa puramente plesiológica, que se apresenta como exclusiva de Lucas.

Porém, não considerando o versículo introdutório, que parece ser de concepção lucana, criada para unir os dois episódios, o relato foi introduzido pelo evangelista por meio da fonte L. Somente, num segundo momento se uniu ao episódio anterior (Lc 10,25-29), dado que não responde directamente à segunda pergunta do Doutor da Lei.

Na verdade, a narrativa é uma das parábolas da misericórdia, característica importante do terceiro evangelho, que lhe confere uma tonalidade

própria como o anúncio soteriológico esplanchnofânico de Cristo Jesus. Do ponto de vista da História das Formas, a passagem define-se frequentemente como parábola. Com efeito, o texto não a coloca expressamente dentro dessa categoria, tal como é habitual em Lucas (Lc 12,6; 13, 6; 15,3; 18, 9; 19,11). Contudo, teremos que a interpretar no âmbito da *parabolé*. Este aspecto poderá contribuir para entender esta narrativa, de forma indireta, como se fosse uma parábola, tal como ficou na tradição da Igreja, pela exegese alegórica, conhecida pela parábola do Bom Samaritano.

Comparando com outras narrativas lucanas (Lc 12, 16-21; 16, 19-31; 18, 9-14), poderíamos considerá-la como um “exemplo provocante e exemplar”, sob a forma literária do conto. O “leitmotiv” do conto de Jesus reside não na tristeza metafísica dos outros personagens da parábola, mas antes na “alegria da misericórdia”, que traz a redenção dos oprimidos da história e tem como tema principal da Teologia Plesiológica a axiologia plesiológica sob a forma aretológica do dom (misericórdia) num próximo comprometido. O valor da palavra “próximo”, na pergunta do jurista, difere consideravelmente do significado, desse mesmo termo, no exemplo proposto por Jesus. Naturalmente, o Doutor da Lei perguntou pelo conceito de próximo, no âmbito da *Torah* (instrução), que mandava amar entranhadamente o próximo como a nós mesmos.

Tanto na citação do Pentateuco, quer judaico, quer samaritano, quanto na pergunta do Legista, o próximo seria o destinatário de um ato de “convulsão das vísceras”.

Não pôde-se negar que a parábola defina, indirectamente, certa resposta à pergunta colocada. O teu próximo será necessário, perante a pergunta colocada, o necessitado, que encontrá-se no caminho, tal como todos os deserdados, aqueles que foram vítimas da injustiça na história, ao longo dos séculos e de geração em geração e que vivem na “tristeza metafísica” do existir e do fazer.

A história multiseccular da exegese desta passagem-conto oferece abundantes testemunhos de orientações interpretativas, sendo de predominância alegórica. Desde os Orígens, em S. Agostinho e Martinho Lutero foi frequente uma leitura cristológica ao referirem a Cristo como o Bom Samaritano ou, no âmbito eclesiológico, ao salientarem na pousada como símbolo da Igreja. Todas estas leituras foram no sentido de uma soteriologia

extrínseca em oposição à plesiologia soteriológica, revelada pela Paixão de Cristo. Muitos, também, em sentido alegórico consideraram a parábola do Bom Samaritano como um “midrás” relativamente a Os 6,6: quero a misericórdia e não os sacrifícios. Certos comentadores pensam na possibilidade de Lucas ter elaborado a narração de Marcos para transformar-a numa introdução à parábola do Desvalido no Caminho, como se designara pela tradição cristã. Porém, outros especialistas no Evangelho de Lucas, pensam, de forma mais adequada, pela substituição que Lucas terá feito do episódio de Marcos numa formulação distinta, que algumas passagens já teriam sido usadas por Mateus, para reelaborar a sua versão dos episódios de Marcos.

Do ponto de vista da História das Formas, o episódio, tal como aparece na narração evangélica de Lucas, será uma declaração de Jesus, sobre os acontecimentos da flagelação e crucifixão diante do Procurador Romano, representante de Tibério, na Palestina. A versão de Marcos Mc 12, 28-34) está formulada em termos de debate de escola, que conclui pela retificação das respostas de Jesus. Todavia, a redação de Lucas, composta sob a forma de diálogo, possui carácter de controvérsia, dado que a primeira resposta de Jesus é, na realidade, uma contraofensiva, que provoca uma nova intervenção do Doutor da Lei, de forma apodítica. Muitas surpresas esperam-nos se entrarmos, na companhia do Samaritano bom, naquela estrada que vai de Jerusalém para Jericó, ou das nossas casas para o nosso local de trabalho. Estamos tão habituados a viver de molde a realizar os nossos projectos e desejos, que urge satisfazer a todo o custo que, se ousássemos passar um dia a dar prioridade ao Outro, seriam tantas as surpresas, que seguramente nem nós conheceríamos a nós mesmos.

Mas, seria nesse dia que verdadeiramente nós encontraríamos, a Deus e naturalmente seríamos encontrados por Ele, que solenemente declara: “Todas as vezes que o fizestes a um destes meus irmãos, os mais pequenos, foi a Mim que o fizestes” (Mt 25, 40).

Este estudo da parábola do Desvalido no Caminho (Lc 10, 25-37), partindo de um sucinto comentário exegetico, nos ilumina para chegarmos a nova lectio divina do conto provocante, na busca de uma plesiologia soteriológica, que vai da audição (fé), até à decisão (caridade), passando pela recitação elpidofânica.

LEITURA INTERPRETATIVA DA PARÁBOLA DO *HOMO VIATOR*

v. 25 - “Levantou-se, então, um doutor da Lei e perguntou-Lhe, para O experimentar: Mestre, que hei-de fazer para alcançar a vida eterna.”

καὶ ἰδοὺ (na verdade): Esta expressão serve ao escriba para chamar à atenção do leitor ou sublinhar a grandeza de um acontecimento ou a importância de um vaticínio. Poderá entender-se que Lucas considera esta distância muito grande, porque coloca o Doutor da Lei, não no grupo dos discípulos (Lc 10, 25), mas noutra categoria.

No começo da história, o escriba parece mais desejoso de provocar a Jesus do que assegurar o sentido escatológico da pergunta. Quando se compromete no diálogo, o legista entrega-se a Ele por inteiro e será Jesus quem o prova. Com efeito, põe-se à prova a “ortopoiética” de Jesus, mais do que a Sua “ortodoxia” ou a Sua “ortopraxia”. Tudo girará em torno do “fazer”.¹

Segundo costume dos escribas, sempre eram colocados aos Rabinos questões que nos ensinaram o caminho para a vida eterna. Pela Lei, poderíamos alcançar a Vida Eterna.²

Mas, não se apresenta como escriba (νομικός) quem deseja. Serão necessários longos estudos, um conhecimento perfeito da Lei e de todas as tradições orais, algumas das quais são esotéricas. Será, também, necessária a retidão de juízo, reconhecida pelos demais escribas.³

Na perícopa do Jovem Rico (Mc 10, 17-31) e na parábola do *Homo Viator* (Lc 10, 25-37), como nas demais narrativas sinópticas, a “vida eterna” é um dom escatológico. A vida eterna consiste na participação divina, como presença de Deus, concedida aos eleitos e iniciada na Ressurreição. É este o sentido em Lucas.⁴ Aparece ζωή (vida animal) 9 vezes, em Lucas, como “vida ilimitada”. Na passagem do Jovem. Existiam judeus que se preocupavam

¹ ποιεῖν (fazer) utiliza-se quatro vezes nesta parábola (v. 25, 26, 37a, 37b), duas no participio e duas no imperativo.

² Cfr. H.L., Strack; P. Billerbeck, *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte* (München: Becksche Verlagsbuchhandlung, 1924), 175.

³ Cfr. J.L. Siere, *El Cuadrante, II, El mundo de Jesús* (Estella: Verbo Divino, 1997), 287.

⁴ Cfr. J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, 289. Cfr. A. Couto, A, “Convivência dos povos entre o universal e o particularismo bíblico”, *Humanística e Teología*, 24 (2003): 25-39.

em conhecer o essencial da *Torah* (Instrução de Israel , pela Lei e pelos Profetas) com finalidade prática (Mt 12, 1-8; Lc 10, 25).⁵ Finalmente, deveremos dizer que Jesus, pelas Suas controvérsias com outros mestres, reivindica autoridade na revelação da Vontade do Pai de forma ortopoiética.

V. 26 – “Disse-lhe Jesus: que está escrito na Lei? Como lê?”

Jesus parece responder pelo “processo maiêutico”, sendo este recurso comum em alguns relatos bíblicos. J. Jeremias interpreta o ἀναγιγνώσκεις, não como “ler”, mas como “recitar”. Aqui começa a esperança soteriológica, desde a Paixão até à Ressurreição de Cristo, como recitação do Pai das Misericórdias. O legista respondeu a Jesus com o texto do Dt 6, 5-7, que é parte do “Semá Israel”, como a oração ou o credo que os judeus recitavam diariamente, indo da audição da Lei até à sua recitação, na procura de uma decisão poiética : Vai e faz de modo semelhante.⁶

Jesus fez uma pergunta , remetendo o “legista” para a *Torah*. Significa a grande estima que Lucas possui pelo judaísmo e suas instituições. Reflete, também, a ideia de que a Lei existe para levar à plenitude da vida. Em Lucas, não é Jesus que irá formular o mandamento do amor, mas o próprio jurista em contraste com Mateus e Marcos.⁷

Assim, de forma retórica, por meio de uma dupla pergunta, Jesus remete-o para a *Torah*. A primeira pergunta anuncia a citação da Lei, enquanto que a segunda encaminha para a parábola. Esta articulação da exigência da Lei com a “vida eterna” é distinta da pergunta sobre o maior mandamento, segundo Marcos e Mateus. Para F. Bovon, a discussão refere-se à soteriologia.

V. 27 – “O outro respondeu: Amarás ao Senhor, teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma, com todas as tuas forças e com todo o teu entendimento e ao teu próximo como a ti mesmo.”

A dupla referência veterotestamentária (Dt 6, 5; Lv 19, 18) será usada, de maneira diferente, nos outros sinóticos (Mc 12, 28-33; Mt 22, 34-40). Em Mateus e Marcos, as duas citações estão separadas. Lucas uniu-as. Enquanto Mateus enquadra o “mandamento do amor” numa intenção polêmico-

⁵ Cfr. L. Monloubou, *La Preghiera secondo Luca* (Bologna: Dehoniane, 1976), 208-209.

⁶ Cfr. J. Jeremias, *Teologia del Nuevo Testamento*, 220.

⁷ Cfr. J.R. Donahue, *El Evangelio como parábola*, 170.

doutrinal, Marcos refere-o no domínio apologético.⁸ Assim, permaneceu viva a necessidade de mediatizar, perante um sacerdócio fechado, a Lei pelo culto do Templo de Jerusalém.⁹ Esta expressou-se, muitas vezes, em intentos para reduzir a série de preceitos e proibições ao “máximo mandamento”, como preceito por excelência. Assim, o mais conhecido é o duplo mandamento do amor a Deus e ao próximo (Lc 10, 27), resultante da combinação da Antiga Aliança (Dt 6, 5s e Lv 19, 18). A directiva do amor (αγάπη) gratuito, “des-interessado”, ou o amor a Deus é caracterizado por quatro modos, que Lucas indica variando de preposição. Claramente, Lucas reflete sobre o amor a Deus na óptica do amor em favor do próximo, elemento determinante para a compreensão do amor a Deus.¹⁰

Se o discurso atinge o extremo do amor ao próximo, que consiste no amor aos inimigos (Lc 6, 27-31), então o legista, nesta narrativa de Lucas, contenta-se com uma formulação (Lv 19, 18), que coincide, no seu conteúdo, com a “regra de ouro” (Lc 6, 27-31).¹¹ Aquilo que interessava, segundo os sinópticos, era a realização poiética da exigência do amor. No Antigo Testamento, a *Torah* foi a norma de vida religiosa, moral e social de Israel.¹²

Não existe outro mandamento maior do que este. Só que Mateus, influenciado pelo breve tratado moral “Os dois caminhos” (este é o caminho da vida: primeiro amarás a Deus, que te criou; segundo, ao próximo como a ti mesmo), terá juntado o primeiro mandamento ao segundo para chegar à redação final.¹³

O sentido do “amor ao próximo”, oralmente ou por escrito, era conhecido e vivido por Jesus, provavelmente conhecedor do escrito moral dos “Dois Caminhos” e da “regra de ouro”, dessa época, que encontramos

⁸ Cfr. E. Linnemann, *Le Parabole di Gesù* (Brescia: Queriniana, 1982), 72-73.

⁹ Cfr. G. Bornkamm, *Estudios sobre el Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1985), 180.

¹⁰ Cfr. H. Schuermann, *Il vangelo di Luca*, 204.

¹¹ S. Légasse, *E chi è il mio prossimo?, studio sull'oggetto dell'agape nel Nuevo Testamento* (Roma: Dehoniane, 1991), 116.

¹² Cfr. F. Crüsemann, *The Toráh, theology and social history of Old Testament Law* (Edinburg: T and T Clark, 1996), 13-15.

¹³ Cfr. R.O. Orcajo, “La caridad al prójimo en el Nuevo Testamento”, *Teología lusi*, 20 (1998): 48-49.

incorporada no Sermão da Montanha (Mt 5, 1-12). Trata-se de uma sentença da sabedoria popular, tão antiga quanto o livro de Tobite, onde o ancião recomenda ao seu filho: “Não faças aos outros o que não queres, que te façam a ti.” (Tb 4, 15).

Jesus Cristo, segundo Mt 7, 12 e Lc 6, 31, recolhe a mesma “regra de ouro” e coloca-a no centro da nova vida do Reino, dando-lhe outro sentido (Mt 7, 12). E acrescenta como Hillel: “porque esta é a Lei e os Profetas”.

Jesus salienta este versículo, com a mesma orientação dos antigos profetas (Is 1, 11-17; Am 5, 21-27), cujo ensinamento se resume, na frase de Os 6, 6, “quero a misericórdia e não os sacrifícios”. Pelo menos vem citado 2 vezes em Mt 9, 13; 12, 7, ensinando-nos que o amor ao próximo está para além do culto.¹⁴

Importa mais a Lucas indicar o tempo soteriológico, que já se iniciou com a “vinda de Jesus”. Lucas entende o Reino de Deus vinculado à pessoa e obra de Jesus, particularmente pela Paixão, Morte e Ressurreição, que constituem o fundamento da Sua missão, que tem o seu proêmio nesta parábola do Caminho para a Cruz.

A este respeito desempenhará uma função importante a “subida a Jerusalém” (Lc 9, 51-19,28), cuja teleologia está dominada pela estrutura formal, que supõe o conteúdo teológico do Reino de Deus, pela audição escatológica.¹⁵

Assim, entende-se que o “duplo mandamento” de Jesus não se unia e não se vinculava ao judaísmo. Sobretudo, quanto se disse do “duplo mandamento do amor”, significaria que este existiria no judaísmo anterior e no contemporâneo de Jesus. O fato de não aparecer nas fontes rabínicas, que chegaram até nós, não é mais do que uma casualidade. A maior parte dos documentos rabínicos colocam o “amor” antes e acima do temor, referindo a nova sensibilidade do servir pelo amor.¹⁶

¹⁴ Cfr. J. Vermeylen, *Le Dieu de la promesse et Le Dieu de l'Alliance* (Paris: Cerf, 1986), 195-296.

¹⁵ Cfr. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit, Studien zur Theologie des Lukas* (Tübingen: Mohr, 1964), 52-57.

¹⁶ Cfr. D. Flusser, *Jesús en sus palabras y en su tiempo* (Madrid: Cristiandad, 1975), 85.

V. 28 – “Disse-lhe Jesus: Respondeste bem: faz isso e viverás.”

Jesus retoma o verbo ποιέω (fazer), que tinha utilizado o Doutor da Lei ao formular a pergunta. Ele sabe o caminho que deve seguir para alcançar a “vida eterna”. A narrativa usa o presente do indicativo, querendo dizer que esta ação deve ser contínua. Esta primeira volta do diálogo termina com uma instrução sobre o “fazer”, do mesmo modo que o v. 37 definirá o termo da parábola pelo “fazer”. Trata-se, pois, de uma narrativa poiética.

O apóstolo Paulo associa a vida eterna ao “fazer” (Rm 14, 10-12; 2 Cor 5, 10; Gl 3, 12). Aqui surge uma vocação ortopoiética, específica da mensagem soteriológica de Cristo. Jesus, contudo, aceita, de forma diferente de Marcos, a resposta do “legista”. Seguidamente, pelo v. 28b, numa atitude pastoral, antecipa a exortação de 10, 37b, convidando o νομικός (doutor da Lei) ao “fazer”. Logo, não é suficiente conhecer este mandamento do amor, dado que o mais importante e decisivo será a “vocação poiética”: faz isso e viverás.¹⁷ Naturalmente há um chamamento ortopoiético, que determina uma nova plesiologia soteriológica.

V. 29 – “Mas ele, querendo justificar a pergunta feita, disse a Jesus: E quem é o meu próximo?”

Na verdade, próximos são aqueles que participam da eleição e da Aliança, fazendo referência aos direitos e deveres. O preceito do amor, no v. 27, vale, em primeiro lugar, para os membros do povo. Tudo se confirma em v. 34 a, quando se estende o mandamento do “amor ao próximo”, a um forasteiro, que reside entre nós. Uma interpretação tardia do direito judaico limita o mandamento do amor ao próximo, ao israelita e ao prosélito, excluindo o Samaritano.¹⁸

Como reflete A. Couto, o Deus que o homem é chamado a representar, ele não é o Deus do domínio e do poder, mas sim do amor, cuja criação é a doação do mundo à necessidade do homem, que será levado a transformar-se de sujeito de necessidade em sujeito de responsabilidade. Neste sentido, o homem não é causa natural, através da qual passa o “amor de Deus”, mas antes o sujeito pessoal suscitado por Deus e a quem Deus “confia” o seu amor.¹⁹

¹⁷ Cfr. A. Stoecker, *L'Évangile selon Saint Luc*, II, 41.

¹⁸ Cfr. J. Greven; H. Fichtner, “Plesion”, 682-685.

¹⁹ Cfr. A. Couto, *Como uma dádiva*, 58.

Esta questão não é pacífica, já que os legistas discutiam se o conceito de próximo (Lv 19, 18) incluía os gentios e os samaritanos. Jesus não contestou a pergunta e logo começou a narrar directamente a parábola. A questão do jurista será: quem é o meu próximo? Entretanto, a parábola do Desvalido no Caminho vai expor, de forma concreta, o que significa “ser próximo”.

Também Hillel respondeu a um não judeu que queria aprender a *Torah*. O famoso Rabi disse: o que não te agrada, não o faças ao teu próximo. Aqui reside toda a *Torah*. O Senhor, entretanto, apresenta este princípio positivamente (Mt 7, 12) como “regra de ouro” (Lc 6, 27-31). Hillel limitava-se a dizer que não se devia fazer mal ao próximo. A versão positiva de Jesus chama-nos a demonstrar o amor ao próximo por meio de actos como responsabilidade poética.²⁰

As dificuldades, entre os vv. 29 e 36, revelam, no fundo, a distância que se estabeleceu entre judaísmo e cristianismo. Só a que vem de Jesus Cristo compreendeu o primado do amor “des-interessado”, como dom de Deus-Pai.²¹

Então Jesus toma a palavra e elabora um “conto exemplar” para explicar a “responsabilidade poética” do que é “fazer-se” próximo. Com esta parábola do Desvalido no Caminho inicia-se uma nova plesiologia, consagrada soteriologicamente pela Nova Aliança, em Jesus Cristo.

V. 30 – “Tomando a palavra, Jesus respondeu: Certo homem descia de Jerusalém para Jericó e caiu às mãos de salteadores, que depois de O despojarem, e encherem de pancadas, O abandonaram, deixando-O meio morto.”

O caminho atravessa o deserto, imediatamente depois do Monte das Oliveiras, estando cheio de “bandidos”.²² Flávio Joséfo conta que os essénios, quando iam de viagem, levavam armas, para se protegerem dos bandidos do caminho. Curiosamente, a palavra usada, para falar dos bandidos, em grego comum, é *lestai*, a mesma que usa Lucas (*Bellum Iudaicorum*, II, 8, 4, No. 125; II, 12, 2, No. 228). O termo “salteadores” pode ser usado, naquela época,

²⁰ Cfr. J. Jeremias, *Théologie du Nouveau Testament*, I (Paris: Cerf, 1973), 40-41; 248.

²¹ Cfr. H.L. Strack; G. Stemberg, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, 329-330.

²² Cfr. F. Bovon, *El Evangelio según San Lucas*, II, 118.

como relata F. Josefo, para designar os “zelotes” no *Bellum Judaicum*. Porém, a identidade daqueles ladrões não importava na parábola. Possuímos poucas referências sobre o banditismo durante o longo reinado de Heródes. Um ditado farisaico, atribuído ao período herodiano, expressa bem o clima predominante: “ama o trabalho, odeia o poder e não te faças conhecido do governo”.²³

Descer de Jerusalém, era sair, para um judeu, da “cidade santa” em virtude do Templo. O afastamento do Templo pagava-se caro, podendo significar a perda da própria vida, do ponto de vista judaico.²⁴

O homem, no estado de “meio morto”, não poderá identificar-se como pertencente a qualquer grupo. Está privado de um dos sinais distintivos: a endumentária. Na Palestina, no tempo de Cristo, os diferentes grupos possuíam vestes diferentes.²⁵

V. 31 – “Por coincidência, descia por aquele caminho um Sacerdote, que ao vê-lo, passou ao largo.”

Os sacerdotes do Templo tinham importância naquela época. Israel é, ao tempo de Jesus, uma teocracia. Estes são sacerdotes por sucessão hereditária. Os sacerdotes, mais ou menos, em número de 7.000, estavam encarregados de oferecer “sacrifícios”.

Por ocasião das três grandes festas (Páscoa, Pentecostes e Tendias), todas as classes estavam de serviço ao mesmo tempo. Cada Sacerdote exercia, assim, o seu múnus no Templo, cinco semanas por ano.²⁶

Na altura da Guerra Judaica, parece que muitos deles juntaram-se à causa dos zelotes, esperando que a saída dos Romanos lhes desse mais rendimentos e estatuto social. O *character indelebilis*, do seu cargo, era conferido pela investidura e pela entrega dos ornamentos do Sumo Sacerdote, que constavam de oito peças.²⁷

²³ Cfr. C. De Valle (ed.), *La Misna* (Salamanca: Sígueme, 1997²), 1-10.

²⁴ Cfr. M.C. Tenney; S. Barabas, *Pictorial Encyclopedia of the Bible*, 655.

²⁵ Cfr. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Madrid: Cristiandad, 1977), 21-22.

²⁶ Cfr. J. Barton, *The Biblical World*, II (London: Routledge, 2002), 72-82.

²⁷ Cfr. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 168.

Desde o regresso do exílio, em 538 a. C., uma vez que já não havia rei, o Sumo Sacerdote tornou-se, pouco a pouco, ao elemento-chave da sociedade judaica. Pois ele era o responsável pela Lei e pelo Templo e, por inerência, é presidente do Sinédrio, sendo o único que podia rezar e expiar pelo povo inteiro e o único que podia entrar, uma vez por ano, no coração do Templo (*Santa Sanctorum*).²⁸

O relato faz supor que o Sacerdote, depois de realizar o serviço no Templo, regressava a casa. É importante salientar que ser Sacerdote, pela boca de Jesus, diz-se com profundo respeito. Além dos textos, em que Jesus manda aos leprosos curados mostrarem-se ao Sacerdote. Aparecem referências aos sacerdotes em Mt 12, 1-8; Mc 2, 23-26; Lc 6, 1-5. No relato das espigas arrancadas ao sábado, Jesus justifica algumas atitudes dos discípulos, citando o que teria feito David e seus homens, quando comeram os pães, que não era lícito comer, nem a ele nem aos seus companheiros, mas somente aos sacerdotes (Mt 12, 3-6). O Sacerdote, em vez de conjugar o amor ao próximo com o serviço a Deus, pelo rito do Templo, ignorou a misericórdia.²⁹

Para manter o respeito pela *Torah*, o Sacerdote passou para o outro lado da estrada. Deste lado do caminho, estava a necessidade do cuidado amoroso ao “meio morto”.³⁰ Segundo a Lei de Israel, o sacerdócio proíbe o contato com um cadáver, sendo a única exceção os parentes próximos.

V. 32 – “Do mesmo modo, um Levita passou por aquele lugar e, ao vê-lo, passou adiante”.

Os levitas aproximadamente seriam uns 10.000, divididos em 24 classes, com cinco semanas de serviço, fazendo parte do *Clerus minor*.³¹ No Templo são divididos em dois grupos: os “levitas músicos”, que se instalavam entre o átrio dos levitas e o dos sacerdotes, animando as liturgias com o canto e instrumentos musicais; e os “levitas porteiros”, que limpavam e cuidavam do Templo, exceto o átrio dos sacerdotes. Cada grupo começou a reclamar uma

²⁸ Cfr. R. De Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, 423-431.

²⁹ Cfr. Bovon, *El Evangelio según San Lucas*, II, 119.

³⁰ Cfr. Gagon, “A Second Look at Two Lukan Parables”, 5-6.

³¹ Cfr. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 283.

promoção social, que acabará por levar a que, em 64 a. C., os músicos terão direito a um traje distinto dos sacerdotes e os porteiros poderão aprender os hinos. Segundo o texto, o Levita irá realizar as mesmas ações que o Sacerdote. Mesmo que não o diga expressamente, como no caso anterior, supõe-se que vai, pelo caminho de Jerusalém a Jericó, de regresso de um serviço no Templo, onde era funcionário. Pela terceira vez, um personagem realiza os mesmos atos: chegar, fazer e ir-se.³²

Ao menos, no caso do Levita, J. Jeremias apresenta outros argumentos que procuram mostrar que a sua preocupação não pôde ser exclusivamente cultural,³³ mesmo no caso de regressar do Templo, dado que o texto não exclui tal hipótese. O comum seria que fossem em grupo, mas este viajava só. Possivelmente, como o Levita não tinha grandes obrigações rituais, aquilo que o determinaria seria o exemplo do Sacerdote. Poderá ter pensado e muito bem: se o Sacerdote, que vai à frente, não fez nada: porquê eu, um mero ajudante do Templo, me molestarei?³⁴ Assim, aproximando-se, vê que, ora por motivos de raça, ora por suposição, não é próximo do que necessita auxílio.

V. 33 – “Mas, um Samaritano, que ia de viagem, chegou ao pé dele e, vendo-o, encheu-se de compaixão”.

Aparece em cena, o menos esperado, um odiado Samaritano. Está claro que Jesus escolhe intencionalmente exemplos extremos.

A perícopa 2 Rs 17, 24-41 é apresentada, em algumas tradições bíblicas, para justificar a origem dos samaritanos, na sequência da queda do Reino do Norte (Samaria), em 722, às mãos de Salamanasar V e Sargão II. Nada se diz sobre a origem dos samaritanos. Porém, as referências mais directas as encontramos nos livros do pós-exílio, particularmente de Esdras e Neemias.³⁵

Segundo 2 Rs 17, 24-41, as rupturas seriam de cariz religioso. Depois do regresso do exílio da Babilónia, os Samaritanos ofereceram, oficialmente,

³² Cfr. J. Lambrecht, *Le Parole de Gesù*, 88.

³³ Cfr. J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, 229.

³⁴ Cfr. Bailey, *Through Present Ryes*, 46; Green, *The Gospel of Luke*, 427.

³⁵ Cfr. Lourenço, “Os Samaritanos: um enigma da história bíblica”, 49-50.

a sua ajuda para reconstruir o Templo. A oferta foi recusada porque os judeus não os consideravam pertencentes à nação santa.

Os Samaritanos sublevaram o povo contra a empresa dos construtores, tendo-os denunciado a Artaxerxes (Esd. 4, 4-16).³⁶ Como resultado deste desaire, os Samaritanos construíram o seu Templo em Garizim. Este acontecimento decretou o cisma.³⁷

Os Samaritanos são os homens da Lei, representada pelos cinco primeiros livros da Bíblia, seguindo os seus preceitos com rigor, no que diz respeito à circuncisão, ao sábado e às festas. Mas, um sinal de ruptura fundamental, com os judeus, residiu no não reconhecimento de Jerusalém, como capital religiosa.

Porém, os judeus renegaram toda a unidade étnica com os samaritanos e era-lhes negada a legitimidade do culto a YHWH. Nas orações da Sinagoga, pedia-se para que os samaritanos não participassem da vida eterna. As referências à Samaria e aos samaritanos, nos evangelhos, apresentam o mesmo quadro. Marcos não lhes faz qualquer referência. Mas, Mt 10,5 nomeia-os de forma negativa: “não entreis em cidade de Samaritanos”. Em Lc 9, 52-54, os samaritanos não O recebem e os discípulos querem fazer cair fogo do céu sobre eles. Este versículo mostra, por um lado, a situação odiosa entre judeus e samaritanos e, por outro, a atitude rancorosa dos discípulos. Como referem todos os comentadores, o legista, em Lc 10, 37, evita nomear o Samaritano, usando uma perífrase.³⁸

O Samaritano, inimigo mortal dos judeus, assume o papel principal. Este está de viagem. Quando se subtrai do anonimato o “homem-ferido”, o Samaritano poderia pensar muito bem, que, nesse caminho, o ferido seria provavelmente um judeu. Também ele poderia ter visto os que o antecederam e ter-lhe dito: “se eles, judeus, não o fizeram, porquê um Samaritano?” Porém, a sua atitude é diferente. Existe uma relação entre o ver e o fazer, que será dada na *decisão esplancofânica*. A visão da situação e o conhecimento, do que aconteceu, são a mesma para os “três” personagens.

³⁶ Cfr. Noth, *Storia d'Israele*, 433-434.

³⁷ Cfr. Lourenço, “Os Samaritanos: um enigma da história bíblica”, 61.

³⁸ Cfr. Delorme, *Au Risque de la Parole, lire les évangiles*, 111-112.

Desta visão e por este “movimento das vísceras” (comoção das vísceras), como movimento interior, surgem “atitudes” e um “fazer”, que se desenrolará nos dois últimos episódios pela ação de um Samaritano.

Este termo ἐσπλαγγνίσθη (comoveram-se as vísceras) aparece no centro da parábola. É o termo e conceito mais importante de toda a narrativa. O aoristo indica a imediatez da ação: apenas O viu, estremeeceram-lhe as vísceras ou “comoveram-se as vísceras”. Este verbo depoente aparece, no Novo Testamento, unicamente nos Evangelhos Sinópticos, no total de 12 vezes, sendo 3 vezes, em Lucas.³⁹

Na verdade, σπλαγγνίζομαι (comover-se visceralmente) expressa a atitude interior do Senhor, perante o homem sofredor, surgindo as emoções numa misericórdia que é “ternura”. Esta é a atitude de Jesus, que O leva da Paixão à Ressurreição. Os outros três textos, onde surge o verbo, são parábolas e, portanto, os únicos que não se referem directamente a Jesus. Na parábola do servo “sem entranhas” é o Senhor do servo, que se compadeceu. Em Lc 15, 20, é o Pai das Misericórdias da parábola do “Filho Pródigo”, quem se compadece do “filho perdido” (ἐσπλαγγνίσθη). A terceira e última referência encontra-se na parábola do Samaritano.⁴⁰

A parábola, ao apresentar o Samaritano, neste movimento de comoção das vísceras, exprime a atitude do mesmo Senhor, tal como se observa nos evangelhos, de forma especial, no de Lucas (o evangelista da ternura do Pai das Misericórdias). Jesus, ao colocar como paradigma um Samaritano, ultrapassa as expectativas do “doutor da lei”, dado que o herói da história não é quem se poderia esperar, mas, ao contrário, aquele que despertava as piores recordações, ou seja, um laico e incómodo Samaritano.⁴¹

V. 34 – “Aproximou-se, ligou-lhe as feridas, deitando nelas azeite e vinho, colocou-o sobre a sua própria montada, levou-O para uma estalagem e cuidou dele”.

O azeite e o vinho eram “remédios” conhecidos, que, também, aparecem na Medicina Egípcia, como se relata no papiro de Chester e Beatty

³⁹ Cfr. G. Abbot-Smith, *A Manual Greek. Lexicon of the New Testament* (Edinburgh: T & T Clark, 1944): 414; Cfr. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 174, 400.

⁴⁰ Cfr. Donahue, *El Evangelio como parábola*, 174-175.

⁴¹ Cfr. Schurmann, *Il vangelo di Luca*, 223; cfr. Marguerat, *Introduction au Nouveau Testament*, Genève, 86-89 ; cfr. Trilling, *L'Annonce du Christ dans le Evangiles Synoptiques*, 105-111.

(1.300 a. C.), onde estes eram usados, de forma isolada ou conjuntamente, com outros excipientes.⁴² O azeite tinha propriedades suavizadoras do ardor das feridas (Is 1, 5-6).

A ordem invertida das ações faz pensar que o assunto tenha sentido teológico. Os médicos, coevos de Cristo, usavam *unguenta* (pomadas) feitos com azeite. Ao infiltrar-se na ferida, o óleo produzia uma sensação de bem-estar (Sl 109, 18). Foi o que fez o Samaritano (Lc 10, 34). Os Apóstolos, enviados por Jesus, ungiam os doentes com óleo e curavam-os (Mc 6, 13; Tg 5, 14). Como YHWH, a primeira coisa que o Samaritano faz, será curar as feridas. O Samaritano dá vida ao “semi-morto”. Deus salva, elegendo gratuitamente os seus agentes com soberania e liberdade. Aqui escolheu o Samaritano, excomungado pelo povo judeu, para ser instrumento soteriológico.⁴³

A resposta do Samaritano ao “semi-morto” é expressão do “constante amor”, que os profetas anunciaram. Logo, é o Samaritano que faz a verdadeira oferenda.⁴⁴

O episódio faz supor que o “meio morto” seja conduzido até Jericó,⁴⁵ visto que a narração deste conto é a-espacial e a-temporal.

O Samaritano, entrando na cidade com o ferido, corre o risco de ser identificado. A mentalidade oriental, num caso destes, busca saber sobre quem deve recair a vingança. Quando não há possibilidade de a encontrar, pode cair sobre o primeiro que, de algum modo, estivesse envolvido no enredo.

V. 35 – “No dia seguinte, tirando dois denários, deu-os ao estalajadeiro, dizendo: Trata bem dele e, o que gastares a mais, pagar-to-ei quando voltar”.

Como era um homem com posses e/ou amigo do estalajadeiro poderia pagar depois. A sua tarefa curativa terminou aqui, a qual foi continuada pelo estalajadeiro. Não podemos ter todas as especialidades no desempenho das

⁴² Cfr. J.R. Pita, *História da Farmácia* (Coimbra: Minerva, 1998), 27-30; cfr. P.L. Entralgo, *História de la Medicina* (Barcelona: Salvat, 1988), 51-58.

⁴³ Cfr. Lurker, *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole*, 348.

⁴⁴ Cfr. Chevalier, *Diccionario de los símbolos*, 1073.

⁴⁵ Cfr. F. Adrens, *Asia Menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan* (Córdoba: Almendro, 1995), 53-55.

“tarefas”. Com efeito, as “pousadas” não eram lugares de boa fama, na região. Na verdade, “certo homem” não poderia pagar, porque nada tinha. Se não existe pagamento, nestes casos, será impossível esperar uma atenção ou um serviço. Mas ainda poderia ser encarcerado, se não pagasse (Mt 18, 23-25). Todas as posses do Samaritano, ligaduras (provavelmente da própria roupa), azeite, vinho e dois denários de prata são usados para ajudar um pobre desafortunado.⁴⁶

V.v. 36/37 – “Qual destes três te parece ter sido o próximo Daquele homem que caiu às mãos dos salteadores?” Respondeu: “O que usou de misericórdia para com Ele.” Jesus retorquiu: “Vai e faz tu também o mesmo.”

Com efeito, a ousadia de unir “bom” ao Samaritano constitui o acento principal da parábola, que a define como narrativa do “comportamento exemplar”. Se é verdade que se pode pensar que o Sacerdote e o Levita são clérigos endurecidos, naturalmente demasiado ocupados nos assuntos da religião, então permite-se que a parábola seja uma reação a estes comportamentos.⁴⁷ O “fazer” final do Samaritano, quando conduziu o “semi-morto” à pousada, é mais um epílogo narrativo do excesso de amor perante um desconhecido.⁴⁸ Como paradigma, para introduzir a compaixão no mundo de um irmão ferido, esta ação é indispensável. A associação do duplo mandamento com o relato do Samaritano, segundo a narrativa lucana, provavelmente redacional, vem juntar uma interpretação ao fundamento doutrinal compartilhado pelo letrado judeu. O sentido ético surge nesta mudança de perspectiva: as pessoas não são próximas espacialmente ou em virtude da pertença a determinado grupo, mas pelo “fazer” presidido pelo amor, que as fará ser próximas. A parábola do comportamento exemplar conduz-nos a uma “ética poiética”.

O νομικός (legista) queria furtar-se ao “amor do próximo” com a desculpa de que é muito difícil individualizar quem é e onde se encontra. O Samaritano, marginalizado pela ortodoxia, será capaz da “comoção das vísceras”, como proscrito da instituição oficial (o Templo). Mas, o νομικός

⁴⁶ Cfr. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas*, III, 287.

⁴⁷ Cfr. Weiser, “Der Sinn des Gesetzes im Alten Testament”, 255-266.

⁴⁸ Cfr. A. Granda, “Carità e identità cristiana”, *Annales Theologici*, 13 (2001): 479-480; cfr. K. Stock, “Der Weg der Freude”, *Geist und Leben*, 51 (1989): 369.

não se atreve a pronunciar a palavra maldita (Samaritano) e responde: aquele que teve dó dele. Jesus diz: “Vai e, também tu, faz o mesmo!” (Lc 10, 37). Quem se compromete com o seu próximo tem a “vida eterna”.⁴⁹ Aqui está a esperança soteriológica do Desvalido

Jesus mostra que o “próximo” não tem limites. Esse homem poderia ser ele ou qualquer outro. O Doutor da Lei entendeu que para chegar a ser próximo, pelas obras, mais do que uma obra, em sentido restrito de certa espiritualidade judaica, será uma atitude constante, um modo de ser, uma aretologia poiética, pela comoção visceral que se chama *σπλαγχνίδομαι* ou que se manifesta pelo “fazer misericórdia”, onde se abraçam visceralmente, com as próprias entranhas, segundo a antropologia bíblica, os sentimentos ou as situações dos outros. O νομικός (legista) expressa o fundamento da parábola através da ternura compassiva. Assim, a ternura é uma relação de reciprocidade. Não será tanto o sentimento, quanto o ato de ajuda e a resposta, nessa relação de fidelidade, que está em causa (Is 63, 14). A misericórdia é um fazer de Deus em nós. O amor exercido consta da misericórdia, não se podendo limitar às leis do Decálogo.⁵⁰

O νομικός (doutor da Lei) é colocado perante uma “questão poiética” e não perante uma questão epistemológica sobre a Lei (*Torah*). Não se trata de discutir sobre uma perícopa da Escritura, mas dar o seu “assentimento misericordioso” pela actuação de um estrangeiro, que vive pelo “comportamento exemplar”.⁵¹ A parábola não diz como a *Torah*: faz isto ou como deves fazer aquilo. Jesus não diz “faz aquilo”. Mas, a partir desta “narrativa-exemplo”, como “certo homem” se fez próximo de outro homem⁵² e daqui surge o mandamento. Jesus retoma o verbo da pergunta inicial.

O PRÓXIMO DO PRÓXIMO: ENTRE O SABER E O FAZER

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

⁴⁹ Cfr. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, 231.

⁵⁰ Cfr. Linnemann, *Le Parole de Gesù*, 75-76.

⁵¹ Cfr. Delorme, *Au Risque de la Parole*, 108-110.

⁵² Cfr. Lambrecht, *Tandis qu'il nous parait, introduction aux paraboles*, 109.

plesiológica”, que tem como expoente a tarefa poiética do Samaritano. 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 idéia do amor, mas sim a do próximo. Este aspecto obrigou a inverter as perspectivas e a situar ao próximo não do lado do homem, em necessidade, mas do lado dos três que passavam.

Quase tudo se passou como se Jesus se recusasse a entrar numa polémica demasiado restrita, preocupada demais em colocar fronteiras e em delimitar um campo certo na “vocação plesiológica”. A Jesus só interessava a ortopoiética, tal como é informada pelo imperativo poiético : Vai e faz de modo igual! ...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.⁵³

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 das Misericórdias. Naturalmente, a fé supõe uma pessoa e um argumento.

⁵³ Jesus estava de acordo com Hillel. O Senhor, entretanto, apresenta este princípio positivamente (Mt 7, 12), como “regra de ouro” (Lc 6, 27-31). Porém, Hillel limitou-se a dizer que não se devia fazer mal ao próximo. A versão positiva de Jesus chama-nos a demonstrar o amor ao próximo, por meio de atos, num fazer responsável, constituindo a responsabilidade poiética, como nota crítica, nesta parábola do Samaritano. A força da novidade, que Jesus manifesta, está na amplitude do conceito. O próximo já não se limita a mesquinhas fronteiras de nação ou de raça, de amigos ou de inimigos (cfr. M. Gourgues, *Luc de l'exégèse à la prédications*. Paris: Cerf, 1994, 72-74).

O legista esperava um esclarecimento teórico, mas foi remetido à sua responsabilidade de ouvinte da Palavra (responsabilidade poiética).

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.

No domínio do amor ao próximo, como proclama a narrativa do *Homo Viator* não basta conhecer, será necessário um “fazer”. A fé não é uma questão de estética, de imbricação teórica de valores, que nada comprometem, mais a vivência da palavra plesiológica.

A proximidade supõe uma audição, a qual tem um lugar próprio, que possui actualização, como uma recordação dos encontros com a Palavra.

Todavia, a audição é um acontecimento, segundo a Teologia Plesiológico, 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 com o Samaritano.

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

A “audição esplanológica” do Pai das Misericórdias exige uma *oikia* (casa), onde a Palavra (Desvalido no Caminho) se faça ouvir plesiológicamente. A audição esplanofânica habita na “casa da palavra”, que é a morada da Incarnação de Cristo e se encontra na vida do *logos* (Desvalido no Caminho) e do *ethos* (Bom Samaritano). A fé é uma infusão de Deus em nós pela audição esplanofânica.

Teologicamente, esta “audição” chama-se fé (*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 morada desta “audição plesiológica”, que se assume na esplanofania pela conduta 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*.⁵⁴

⁵⁴ O termo hebraico *rahamim* (entranhas) exprime o apego instintivo de um ser a outro. Este sentimento, segundo os semitas, possui a sua sede no seio materno (*rehem*). Será nas entranhas

Esta audição (*fides*) vem da doutrina (pregação), que se justifica pelos gestos e pelas palavras de Cristo, como “desvalido” na parábola, sendo o argumento desta 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. A fé implica uma substância divina, que será o Desvalido no Caminho. A prova das coisas que não se vêem, começa na pergunta do Legista: que fazendo para alcançar a Vida Eterna? Jesus dirá que este “fazendo” está integrado plesiológicamente, indo da audição do Desvalido até à esplancnofania de um Samaritano, que se tornou bom devido a esta deliberação poiética, ao recitar a elpidofania do Pai das Misericórdias.

A CARIDADE DO SAMARITANO: PELA DECISÃO PLESIOLÓGICA

Então a decisão de justificar-se pela *agápe*. No amor ao próximo e a Deus resume o sentido da caridade cristã, a qual tem como símbolo o “fazer” do Bom Samaritano.⁵⁵ 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 assim, a identidade dos personagens não tem qualquer importância.

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

A narrativa do Desvalido no Caminho 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, e seus imperativos poiéticos.

ou no coração de um Pai ou de um irmão, que viverão na ternura. Traduz-se, naturalmente, em actos em favor do próximo e em compaixão. A misericórdia está estreitamente ligada à graça, à bondade e ao amor. Assim, a raiz hebraica *rahm* corresponde ao grego *éleios* e a *oiktirmos*. O bom exercício deste sentido e do termo misericórdia está na conceptualização que a parábola do Desvalido no Caminho nos traça, onde o Samaritano (Lc 10, 30-37) age porque vê o homem, meio morto e sente compaixão. Ele fez a misericórdia ou a remoção das vísceras. Esta história do Samaritano não é apenas profana, chega mesmo a possuir uma conotação antiteológica, desde a conduta de um dos personagens principais deste conto ser um Samaritano. (Cfr. Borges De Meneses, “Misericórdia: do termo ao conceito”, 411-416).

⁵⁵ Cfr. K. Rahner, *Je crois à Jésus Christ* (Paris: Desclée de Brouver, 1971), 40-43.

Deveremos compreender que Mateus 25 põe, em contraste, aos crentes, que conheciam a Jesus, mas não o serviam e os outros de fora que, sem conhecê-lo, O servião amando, aos menores de todos. O qual Será a última vivência e aplicação da parábola do *Homo Viator*.

Há, pelo menos, um outro aspecto, no qual a narrativa do Samaritano coincide com a do Juízo Final. Trata-se de um aspecto secundário, no sentido em que não decorre da própria narrativa, mas antes da exigência escatológica da parábola.⁵⁶

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).

Segundo a “decisão agápica”, vivendo o amor ao Outro, os que estão fora como o Samaritano, poderão, também, ter acesso à vida eterna.

Com efeito, na narrativa 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). Esta é uma exigência da esplanofania escatológica.

Trata-se da parábola mais agnóstica de Cristo, dado que o nome de Deus desapareceu do conto provocante e exemplar.⁵⁷

⁵⁶ A narrativa do Juízo Final (Mt 25, 31) contém uma declaração semelhante. Os justos ajudam sem saber que, sob a figura do irmão menor, encontram o próprio Filho do Homem (semi-morto) da parábola do Samaritano exemplar (Lc 10, 25-37). Ajudam porque fome, sede, frio e prisão significam o anúncio do sofrimento e da dor, que está no “meio morto”. E com a misericórdia realizam a vontade do Juiz Universal. Cfr. R.D. Borges De Meneses, “Na parábola do Bom Samaritano: o sentido da fruição pela humanização”, *Mayéutica*, 32 (2006): 393-396.

⁵⁷ O homem assaltado no caminho, segundo a parábola, recebeu um tratamento semelhante ao que recebeu quando foi flagelado no Pretório de Pôncio Pilatos. Estamos perante a metáfora vivente da vulnerabilidade. A fragilidade vive-se na Paixão e tem um local (Gólgota) e um nome: Jesus Cristo. O rosto de Cristo ensanguentado revela-se no “rosto sofredor” de cada pessoa, que nos sai ao encontro pelos caminhos da vida. Este rosto apresenta-se frágil e estará presente na dor e no sofrimento. A vulnerabilidade tem um rosto. Este é sofredor e está aniquilado pela fragilidade da sua angústia existencial. Na vulnerabilidade, o coração está quebrantado pela dor e pelo sofrimento do Desvalido (Jesus Cristo a caminho do Calvário). No versículo 33: “aproximou-se, ligando-lhe as feridas, deitando nelas azeite e vinho, ...”. Aqui está a actuação do Samaritano que trata do Desvalido, que está fragilizado. O Samaritano aparece como o “pastor da vulnerabilidade”. É aquele que está ao Seu serviço, que cuida dele.

Não seria possível reconhecer nela, como se fez durante séculos, uma certa interpretação alegórica, que identifica ao Samaritano 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 *splancnizomai*, 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.

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 veterotestamentária.

A decisão agápica do Samaritano não será amar a Deus no próximo. Ele ama o próximo como Deus.

A ESPERANÇA PLESIOLÓGICA: PELA RECITAÇÃO DO SAMARITANO NO DESVALIDO

Na parábola do Samaritano provocante (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 se faz ao elemento apologético da missão do Samaritano. A recitação plesiológica refere-se como novo ditame

A parábola do Samaritano é uma narrativa da vulnerabilidade, ora na activa, ora na passiva. As duas formas de vulnerabilidade são expressão de uma mesma fragilidade existencial. A narrativa é de exemplaridade vulnerável. Assim, a parábola do Desvalido no Caminho será uma narrativa deliberativa da vulnerabilidade. O Samaritano apresenta-se como símbolo da vulnerabilidade, porque houve uma outra vulnerabilidade retratada no Desvalido no Caminho (Cfr. Borges De Meneses, “O Vulnerável segundo a parábola do Bom Samaritano”, 9-12).

poiético, que se expressa no: Vai e faz a misericórdia! ...Daqui se auferê que a narrativa do comportamento exemplar é um apelo e vivência da conduta plesiológica, que vive na esperança do Desvalido, onde somos salvos.⁵⁸ A parábola inspira-nos uma “elpidofania soteriológica”, tal como se refere em S. Paulo: *spe salvi facti sumus* (Rm 8, 24).

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 nova forma de apresentar a missão dos cuidados ao Desvalido no Caminho.

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. Ora, o termo *eleos* (compaixão), 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”.⁵⁹

⁵⁸ A parábola do Samaritano exemplar (Lc 10, 25-37) refere a proximidade e a alteridade do corpo silencioso do “semi-morto” (Cristo na Cruz pela corporeidade soteriológica). Este interrompe o caminho dos passantes (Sacerdote, Levita e Legista), convocando-os à responsabilidade do Eu para o Outro. O comportamento do Eu (Samaritano) relativamente ao Outro (Desvalido no Caminho) está determinado pelo meu modo de “ver”. Olhar a face do Outro significa respeitá-Lo e amá-Lo como responsabilidade.

É um amor que se faz ouvir para acolher o Outro e responder-Lhe. Nesta linha de ação, o amor verdadeiro é responsabilidade perante o Outro. Alguém ama (médico), quando é responsável pelo Outro (doente), isto é, quando se deixa tomar pela responsabilidade de alteridade. O ser responsável vem de fora e acontece ao acolher o Outro na sua exigência. Este acolher, como *eventum*, encontra-se na parábola do Desvalido no Caminho. O Samaritano fez-se vizinho e moveram-se-lhe as vísceras (*rahamim*) . O ver ético não é um antecedente, mas antes um consequente (vi-te porque me fiz próximo). O próximo vem de fora e surge como *eventum* pela responsabilidade do Outro (Desvalido). A parábola é o prólogo do sofrimento e das dores de Cristo. A narrativa de Lucas é convocação pelo mandamento da misericórdia ou compaixão comprometida, da prioridade ao Outro (Desvalido), na proximidade de um Samaritano (Cfr. Borges De Meneses, R.D., “Do Desvalido ao Samaritano, 87-100).

⁵⁹ Cfr. A. Darlop, “Misericórdia”, in *Sacramentum Mundi*, IV (Barcelona: Editorial Herder, 1977), 628-629.

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 Samaritano, que foi bom, vive desta *trilogia*, onde se encontra o fundamento da aretologia soteriológica, dada nas virtudes teológicas, que estão presentes na parábola do *Homo Viator*, sob o nome de: fé, esperança e caridade, respectivamente. A partir destes aspectos, a parábola professa uma anamnese solidária.⁶⁰

A parábola do 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). Esta parábola 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).

CONCLUSÃO

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 às pessoas em necessidade.

⁶⁰ No Samaritano, a solidariedade da razão comunicativa representa uma ação intersubjetiva simétrica, que deve explicar o passado, desde o princípio intersubjetivo e dedicar-se activamente à construção do futuro. Há o ver e o acolher do Samaritano que é a solidariedade descendente. Mas, nele surge a solidariedade ascendente, que se justifica pelo reconhecimento, que vem do Desvalido no Caminho. A partir do *Homo Viator*, outra coisa será a solidariedade entendida de acordo com uma experiência histórica primária, como intersubjetividade assimétrica, quer dizer, como relação entre sujeitos, que lutam pelo seu reconhecimento. A solidariedade racémica será uma solidariedade entre desiguais (O Samaritano e O Desvalido) e ela “faz-se” (poiésis) mediante a opção preferencial do pobre, do nu, do doente, etc. A partir da etimologia *in solidum*, surge a base da solidariedade, que reside na empatia compassiva, que poderá significar adquirir a misericórdia no sentido nobre pela comoção das vísceras. A solidariedade esplancofânica será uma manifestação da vivência plesiológica do Samaritano, porque, por ele, o Desvalido no Caminho sentiu o *in solidum* da vida e da saúde. Cfr. Borges De Meneses, R.D., “Humanização Hospitalar: pela excelência da solidariedade”, em *Eborensia*, 37 (2006): 108-112.

Talvez, sejamos levados a depreciar, se não o valor, pelo menos a eficácia e a oportunidade dessa forma de amor.⁶¹

Será esta uma das riquezas mais notáveis desta narrativa: operar essa espécie de democratização do amor ao próximo, assim chamado a tomar, no cotidiano, como no extraordinário, formas e rostos tão diversificados, como os dons, as aptidões, os recursos e a generosidade de cada um.⁶² A fé, como audição esplancofônica, não é unicamente uma inclinação da pessoa para realidades que hão-de vir, e que estão ainda ausentes. As vivências elpidofônicas, no dia-a-dia, dos cuidados aos Desvalidos, na berma estrada, na via da dor e do sofrimento, orientam, já agora, algo da realidade esperada e esta torna-se presente, como prova das coisas que ainda não se vêem. A esperança, como recitação do Samaritano, atrai o futuro para dentro do presente, dando sentido à elpidofania escatológica.

Pela Carta Apostólica *Salvifici Doloris*, João Paulo II diz-nos que *Boni Samaritani parabola ad doloris evangelium pertinet*, no sentido de nos aproximar da dor e do sofrimento. Contudo, propomos que *Boni Samaritani parabola in doloris evangelium*, encontramos, pois, na narrativa exemplar uma boa notícia soteriológica, dado que a parábola está dentro do sofrimento de Cristo e de todos os desvalidos (doentes, nus, presos, drogados, etc). Esta narrativa plesiológica surge como protoevangelho e propedêutica às narrativas da Paixão e Morte de Cristo, como conto do Samaritano bom, que revela dialeticamente o sofrimento de Deus-Pai, na flagelação e crucifixão, perante Pôncio Pilatos, de Jesus Cristo, apresentado como Servo Sofredor de YHWH.

O Deus na Cruz, que começou nesta parábola, será uma Palavra humanada, fazendo-se como um de nós, no sofrimento e na dor, como petição e pretexto, tendo uma morada na conduta humana plesiológica, tal como se revela na narrativa do *Homo Viator*. Por esta narrativa, lembra-se Cristo, na Cruz, em Sexta-feira Santa, que morreu inocente e grita, na Sua dor, uma oração em pergunta, que atravessa a história: Meu Deus, porque me abandonaste? O grande intento da parábola será comentar e contemplar todas as coisas como aparecem à luz da Redenção. A parábola do desvalido no Caminho é uma narrativa soteriológica, como prólogo da Salvação pelo

⁶¹ Cfr. R.D. Borges De Meneses, "Humanização em saúde, 40- 51 .

⁶² Cfr. Parent, "Teología de la praxis de solidaridad", 324-326.

sofrimento de um Desvalido. Naturalmente, esta parábola aparece como forma contemplativa dos acontecimentos sotériológicos e plesiológicos.

O Samaritano é um testemunho da audição da Palavra, que impele e determina uma vocação pística, desde o acreditar até ao acolhimento da Palavra, como aceitação da audição, quando diz: Eis-me aqui! ... O ícone de referência é um Samaritano, tal como aparece descrito na parábola do *Homo Viator* de Lucas (Lc 10, 25-37). Ele é o que não vê com preconceitos. É o que se aproxima do homem que sofre. E, porque se aproxima, é que vê bem; e, porque vê bem, comove-se; e porque se comove, debruça-se sobre ele para lhe dar vida. Ele é o que dá prioridade ao Outro, esquecendo-se de se mesmo e das suas próprias tarefas. Não passa ao lado. Tudo o que faz, fá-lo desde o fundo das entranhas, com um amor entranhado e maternal. Tem precedência sobre ele. Aqui está, nesta parábola, uma nova aretologia plesiológica, dominada por uma nova "consciência poiética" na plesiologia.

BIBLIOGRAFÍA

- Bailey, K.E. *Through Peasant Eyes*. Grand Rapids: Eerdmann, 1980.
- Balz, H.; Schneider, G. *Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento*. Trad. do alemão, II. 2060-2068. Salamanca: Sígueme, 1998.
- Borges De Meneses, R.D. "Humanização em saúde: sentidos éticos." *Enfermagem Oncológica*, 28/29 (2004): 40-51.
- Borges De Meneses, R.D. "Do Desvalido ao Samaritano: a humanização em saúde." *Eborensia*, 18 (2005): 87-100.
- Borges De Meneses, R.D. "Do Desvalido ao Samaritano: paradigma de humanização hospitalar." *Enfermagem Oncológica*, 33 (2005): 29-37.
- Borges De Meneses, R.D. "Misericórdia: do termo ao conceito." *Mayéutica*, 30 (2004): 411-416.
- Borges De Meneses, R.D. "O Vulnerável segundo a parábola do Bom Samaritano." *Revista de Cultura Teológica*, 14 (2006): 9-12.
- Chevalier, J. (dir.). *Diccionario de los símbolos*, 1073. Barcelona: Herder, 1988.
- Chrupcala, D. "Il tema del Regno di Dio nell' Opera Lucana." *Antoniano*, 48 (1994): 7-27.
- Clauss, M. *Geschichte Israels*. München: Beck, 1986.

- Cognac, M. *Les Symboles Bibliques, lexique théologique*. Paris: Cerf, 1993.
- Conteneau, G. *La Médecine en Assyrie et en Babylone*. Paris: Payot, 1938.
- Couto, A. *Como uma Dádiva, caminhos de Antropologia Bíblica*. Lisboa: Universidade Católica, 2002.
- De Vaux, R. *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder, 1992.
- Delorme, J. *Au Risque de la Parole, lire les évangiles*. Paris: Seuil, 1991.
- Dod, Ch., *Les Paraboles du Royaume de Dieu*. Paris: Seuil, 1977.
- Donahue, J.R. *El Evangelio como parábola*. Bilbao: Mensajero, 1997.
- Egalla, G. *Panoramas del Nuevo Testamento*. Estella: Verbo Divino, 1994.
- Fitzmeyer, J.A. *El Evangelio según Lucas*, III. Madrid: Cristiandad, 1986.
- Funk, R. "The Good Samaritain as Metaphor." *Semeia*, 2 (1974): 78.
- Gagon, R.A. "A Second Look at Two Lukan Parables: Reflections on the Unjust Steward and the Good Samaritan." *Horizons in Biblical Theology*, 20 (1998): 5-6.
- Gourgues, M. "The Priest, the Levite, and the Samaritan Revisited: a Critical Note on Luke, 10:31-35." *Journal of Biblical Literature*, 11 (1998): 710-712.
- Green, J.B. *The Gospel of Luke*. Cambridge: Eerdmann Publishing, 1987.
- Greven, J. Fichtner, H. "Plesion." In *Theologisches Woerterbuch zum Neuen Testament*, IV. Por G. Kittel, 682-685. Stuttgart: Kohlhammer, 1953.
- Harnisch, W. *Las Parábolas de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 1989.
- Hermanu, M. *La parabole évangélique, enquête exégetique et critique*. Paris: Descleé de Brouwer, 1947.
- Hultgren, A.J. *The Parables of Jesus, A Commentary*. Cambridge: Eerdmann Publishing, 2000.
- Jeremias, J. *Las parábolas de Jesús*. Estella: Verbo Divino, 2000.
- Jeremias, J. "Samareia." In *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, XI, 1240-1248. Brescia: Paideia, 1977.
- Jeremias, J. *Jerusalem zur Zeit Jesu, Kulturgeschichtliche. Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, I. Leipzig: Pfeiffer, 1923.

- Jeremias, J. *Les Paroles de Jésus, Le Sermon sur la Montagne*. Paris: Cerf, 1963.
- Jeremias, J. *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1980.
- Knoch, O. *Le parabole*. Assisi: Città Nuova, 1969.
- Lambrecht, J. *Tandis qu'il nous parait, introduction aux paraboles*. Paris: Lethielleux, 1986.
- Lavatori, R., Scole, L. *Ritratti dal Vangelo di Luca, persone e relazioni*. Bologna: Dehoniane, 2001.
- Lestienne, M. "Les dix paroles et le décalogues." *Revue Biblique*, 79 (1972): 484-503.
- Lighfoot, J. *A Commentary on the New Testament for the Talmud and Hebraic*, II. Michigan: Baker Book, 1979.
- Lourenço, J. "Os Samaritanos: um enigma da história bíblica." *Didaskalia*, 15 (1985): 49-50.
- Lurker, M. *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole*. Mönschen: Kösel, 1978.
- Marguerat, D. *Introduction au Nouveau Testament*. Genève: Labor et Fides, 2001.
- Maxnes, H. *A Economia do Reino, conflito social e relações económicas no Evangelho de Lucas*. S. Paulo: Paulus, 1995.
- Meynet, R. *Il Vangelo secondo Luca, Analisi Retorica*. Roma: Dehoniane, 1994.
- Monloubou, L. *La Preghiera secondo Luca*. Bologna: Dehoniane, 1979.
- Muraoka, T. *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Louvain: Pecters, 2002.
- Nissen, A. *Gott und der Nächste im antiken Judentum*. Tübingen: Mohr, 1974.
- Noth, M. *Storia d'Israele*. Brescia: Paideia, 1975.
- Parent, R. "Teología de la praxis de solidaridad." *Moralia*, 14 (1992): 324-326.
- Parrot, A. *Le Temple de Jérusalem*. Paris: Deluchaux et Nestlé, 1962.
- Raguer, H. *El Sermón de la Montaña*. Barcelona: Centro de Pastoral Litúrgica, 1995.
- Regensdorf, K.H. *Il Vangelo secondo Luca*. Brescia: Paideia, 1983.
- Schaper, J. *Priester und Leviten in achämenidischen Juda*. Tübingen: Mohr, 2000.

- Schelenz, H. *Geschichte der Pharmazie*. Berlin: Springer, 1904.
- Schrenk, G. "Jereus." In *Neuen Testament Theologischen Wörterbuch*, II. Stuttgart: Kohlhammer, 1953.
- Schuermann, H. *Il vangelo di Luca, Comentário Teológico del Nuevo Testamento, segunda parte, I*. Brescia: Paideia, 1994.
- Schweizer, E. *Il Vangelo secondo Marco*. Brescia, Paideia, 1971.
- Sousa, A. *Curso de História da medicina, das origens aos fins do século XVI*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1966.
- Spicq, C. *Agápe dans le Nouveau Testament, analyse des textes*, I. Paris: Licoffre, 1996.
- Strack, H.L., Billerbeck, P. *Kommentar zum Neuen Testament, aus Talmud und Midrasch*, II. München: Becksche Verlagsbuchhandlung, 1924.
- Strack, H.L., Stemberg, G. *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*. Valencia: Artes Gráficas, 1988.
- Tenney, M.C., Barabas, S. *Pictorial Encyclopedia of the Bible*, V. Michigan: Zondervan Publisher, 1976.
- Trilling, W. *L' Anonce du Christ dans le Evangiles Synoptiques*. Paris: Cerf, 1971.
- Weiser, A. "Der Sinn des Gesetzes im Alten Testament." *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 55 (1958): 255-266.
- Wink, W. "The Parable of the Compassion of the Samaritan: a Communal Exegesis Approach." *Revue and Expositor*, 76 (1976): 199-227.
- Wright, G.E. *Arqueología Bíblica*. Madrid: Cristiandad, 1975.
- Zimmerli, W. *La Ley y los profetas, para la comprensión del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1980.

