

A parábola de Lucas 10,25-37: entre o descuido e o cuidado

The parable of Luke 10,25-37: between carelessness and care

*Abdruschin Schaeffer Rocha¹
David Mesquiati de Oliveira²*

RESUMO

O artigo analisa Lucas 10,25-37, texto conhecido como *Parábola do Bom Samaritano*. Destacam-se as situações de cuidado e de descuido ali expressas, tomando como referência especialmente a perspectiva de Kenneth Bailey. Não é uma exegese tradicional do texto, antes, configura-se como um ensaio crítico e teológico sobre o ensino da parábola. Em um mundo com tendências à demarcação de fronteiras geográficas, étnicas, religiosas e socioeconômicas, a reflexão busca valorizar a condição humana e o cuidado pelo outro como instâncias humanizadoras.

PALAVRAS-CHAVE

Lucas 10,25-37; Parábolas; Novo Testamento; Cuidado.

ABSTRACT

The article studies Luke 10,25-37, a text known as the Parable of the Good Samaritan. We highlight the situations of care and carelessness expressed there, taking Kenneth Bailey's perspective as a reference. It is not a traditional exegesis of the text, but a critical and theological essay on the teaching of the parable. In a world with a tendency to demarcate

¹ Professor na graduação em Teologia e no Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões. da Faculdade Unida. Doutor em Teologia pela PUC-Rio.

² Professor na graduação em Teologia e no Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões. da Faculdade Unida. Doutor em Teologia pela PUC-Rio.

geographical, ethnic, religious and socioeconomic boundaries, the reflection seeks to value the human condition and care for the other as humanizing instances.

KEYWORDS

Luke 10,25-37; Parables; New Testament; Care.

Introdução

O presente artigo analisa a *Parábola do Bom Samaritano* narrada em Lucas 10:25-37, destacando as situações de cuidado e de descuido ali expressas, tomando como referência especialmente a perspectiva de Kenneth Bailey.³ A dificuldade de se compreender textos como os do Novo Testamento, especialmente as parábolas, é a distância que nos separam deles. Além disso, há estruturas culturais que são pressupostas pelo narrador de uma parábola, que simplesmente não estão presentes quando se narra a mesma história em outros contextos. Assim como, de modo geral, a recepção de Jesus pelos primeiros cristãos judeus⁴ foi profundamente afetada por uma crença que se fundamentava numa espécie de fé prévia no Deus da Bíblia – o que significa que creram em Jesus sustentados pela esperança de uma libertação, em função de terem herdado uma história de violências e opressões –, de modo específico, pode-se dizer que as estruturas culturais que tecem o “projeto prévio” (Gadamer) no qual se encontram os ouvintes, determinam em grande medida os níveis de compreensão de uma parábola. Ou seja, o narrador de estórias pressupõe um padrão conhecido de vida, o que implica no acréscimo de humor, ironia, variações de tema, mudança de intensidade, amplificação de tensão, rejeição ou reforço do padrão de comportamento conhecido etc. Ou seja, há algo prévio no ouvido das pessoas que estão imersas

³ BAILEY, Kenneth. *A poesia e o camponês: uma análise literária-cultural das parábolas em Lucas*. São Paulo: Vida Nova, 1985.

⁴ Quanto à recepção de Jesus pelos primeiros cristãos judeus, assim se expressa Joseph Moingt: “não podiam receber dele a revelação de Deus caso ela não lhes viesse de mais longe, da tradição de seus pais”: MOINGT, Joseph. *Deus que vem ao homem: do luto à revelação de Deus*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 408.

em uma cultura que os ajuda a compreender desde palavras até histórias que são usadas pressupondo essa imersão. É nesse sentido, por exemplo, que Gadamer critica Jacques Derrida, ao declarar que sua leitura de Heidegger da expressão “desconstrução” está equivocada, afinal, falta-lhe a “língua alemã no ouvido”.⁵ É nesse sentido também que se pode perceber o quão longe estamos daquela experiência prévia que precede as narrativas parábolicas, afinal, não temos “no ouvido” os elementos que criariam as condições adequadas para se compreender a profundidade das parábolas, assim como acontecia com os aldeões da Palestina do primeiro século.

Em função dessa dificuldade, muitos propuseram procedimentos vários para se captar, o máximo possível, essa experiência prévia que está no ouvido de um nativo, e que possibilita uma melhor compreensão das parábolas. Kenneth Bailey, que passou vinte e cinco anos imbuído dessa tarefa, é um bom exemplo de alguém que se preocupou com a experiência prévia do ouvinte pressuposta pelo narrador. Na busca por captar essa ambiência, ele sugeriu um método a partir de quatro ferramentas: 1) discutir os aspectos culturais da parábola, num diálogo com um “amplo círculo de amigos do Oriente Médio”, oriundos de comunidades isoladas que pouco mudaram em dois mil anos, procurando entender como o aldeão vê as coisas; 2) ancorados sobre o pressuposto de que toda tradução é interpretação, examinar criteriosamente vinte e quatro traduções siríacas e árabes do Novo Testamento, no intuito de examinar o modo como cristãos dessas localidades compreenderam o texto desde o século II; 3) procurar paralelos na literatura mais próxima possível do Novo Testamento; 4) examinar minuciosamente a estrutura literária da parábola ou passagem parabólica.⁶

Privilegiaremos aqui os aspectos culturais e literários, tais como sugeridos por Bailey, na esperança de compreender o melhor possível a Parábola do Bom Samaritano, narrada em Lucas 10,25-37. Ainda que sejamos bem-sucedidos ao longo dessa caminhada, sempre haverá momentos em que seremos obrigados a “escolher um caminho através de

⁵ GADAMER, H.-G. *Hermenêutica em retrospectiva: a virada hermenêutica*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 76.

⁶ BAILEY, 1985, p. 17ss.

uma floresta de alternativas”.⁷ Nesse sentido, o foco que orientará nossa jornada se concentrará no aspecto do cuidado e do descuido, na esperança de lançarmos luz ao tema da hospitalidade e da atenção devida a quem estiver em necessidade.

1. O diálogo e a balada⁸ parabólica

A preocupação por se entender a cultura que informa as parábolas pressupõe um interesse na pergunta *interna*. Ou seja, nesse sentido, a preocupação primordial não está na geografia, vestimenta, costumes formais, condições climáticas ou mesmo no ano agrícola. O interesse volta-se muito mais para a maneira como o povo sente, reage e responde. É nesse sentido que Kenneth Bailey – a fim de captar a experiência prévia que está no ouvido de um nativo, pressuposta pelo narrador – interessa-se por cinco perguntas a respeito dos aspectos essenciais em cada parábola: *reação, julgamento de valores, relacionamento, expectativa e atitude*. Em alguns momentos essas perguntas são feitas em relação aos próprios personagens; em outros, são feitas a respeito do auditório.

Para Bailey,

[...] qualquer auditório em qualquer cultura tem um complexo conjunto de atitudes, julgamento de valores, reações conhecidas, etc. [...] De fato, é nesta rede de comunicações que se pode encontrar significados. É precisamente aí que se encerra a teologia da parábola, e se não fizermos essas perguntas estaremos subconscientemente [*sic*] substituindo-as por reações estranhas ao Oriente Médio, e neste processo, não entenderemos a dinâmica da parábola. É a mesma coisa que admirar a plácida superfície da água em um litoral rochoso, e não colocar uma máscara de mergulho para observar o fascinante mundo de cor e movimento debaixo da superfície. A lei especulativa da

⁷ BAILEY, 1985, p. 18.

⁸ Em termos de forma literária, Bailey classifica a narrativa como uma “balada parabólica”, de sete cenas, por que a história se divide em estrofes que são dispostas em forma de balada (Cf. BAILEY, 1985, p. 83-84).

mente dos personagens das parábolas não é o que desejamos fazer. Pelo contrário, estamos procurando as reações básicas características do Oriente Médio, às situações expressas nas parábolas.⁹

Na opinião de Bailey, a parábola de Lucas 10,25-37 – tida como uma “peça dentro da peça”¹⁰ – faz parte de um diálogo teológico, cuja forma equilibrada foi dada por Lucas ou por sua fonte.¹¹ A parábola é razoavelmente longa e há um diálogo que a cerca relativamente curto. Em função dessa brevidade do diálogo, há uma tendência natural de o leitor ignorá-lo, transformando a parábola numa mera exortação ética com o intuito de alcançar pessoas necessitadas. De fato, o cristão comum tem entendido essa parábola quase que exclusivamente desse modo ao longo dos séculos. Ao contrário, Bailey procura discernir a estrutura e conteúdo do diálogo, considerando a parábola como parte desse diálogo.¹² No entanto, não nos interessa no contexto deste artigo os meandros da análise literária de Bailey a respeito do diálogo e da parábola, apenas o que possibilita o conglomerado teológico que daí emerge.

O fim do primeiro bloco de temas do diálogo é marcado por uma declaração de Jesus que louva o doutor da lei com quem dialoga por seu bom

⁹ BAILEY, 1985, p. 20.

¹⁰ Que a parábola deva ser entendida a partir da pergunta do doutor da lei e do diálogo estabelecido é defendido por outros estudiosos também. De acordo com François Bovon, há, inclusive, uma unidade na estrutura paralela das duas fases da narrativa. Na primeira fase há uma pergunta (v. 25), pergunta devolvida (v.26), resposta do doutor da lei (v.27), conclusão elogiosa e convite a praticar. Na segunda manteve-se a mesma estrutura, refletida nos versículos 29, 36 e 37. Cf. BOVON, François. *El Evangelio según San Lucas*. Vol 2. Salamanca: Sígueme, 2005.

¹¹ Embora Bailey reconheça que tem sido cogitada a possibilidade de obscurecimento do objetivo original da parábola pelo fato de o material ter sido utilizado repetidas vezes a partir de diferentes objetivos, ele parte do pressuposto compartilhado por muitos eruditos de peso de que há uma unidade básica e autenticidade de toda a passagem (BAILEY, 1986, p. 75). Um bom exemplo de teorias que supõem reedição pode ser visto no modo como Michel Gourgues compreende a narrativa de Lucas 10: uma cena que figura como peça transportada. Segunda essa perspectiva, a cena teria sido deslocada por Lucas a fim de “situá-la em uma fase anterior do ministério de Jesus” (Cf. GOURGUES, Michel. *As parábolas de Lucas: do contexto às ressonâncias*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 16-17). Entretanto, para nossos objetivos aqui, a originalidade do arranjo não é fundamental.

¹² BAILEY, 1985, p. 76ss.

conhecimento e sua recitação fiel: “E ele lhe disse: respondeste bem; faze isto, e viverás”.¹³ Não há, nas palavras de Jesus, nenhum interdito à teologia do doutor da lei – ele tem a teologia certa! A questão que vai se construindo é se está disposto a agir em conformidade com ela. Além disso, os tradutores sírios e árabes tendem a interpretar o verbo “viver” no presente. A versão Siríaca Antiga diz: “faze isto e estás vivendo”. As versões *Peshitta* e Siríaca *Harcleana* e outras versões árabes também indicam um resultado presente de uma ação presente: “faze isto *agora* e *agora* viverás”. Bailey sugere, a partir dessa compreensão oriental, que a pergunta a respeito da vida eterna é ampliada por Jesus para uma discussão que considera a vida toda. Soma-se a isso o fato de que o verbo “faze” está no presente do imperativo, indicando algo como: “continua fazendo”. A definição solicitada pelo doutor da lei limita-se a um requisito específico: “o que, *tendo feito*, herdarei...?”. A resposta aponta para “um estilo de vida sem fim, que exige amor ilimitado e irrestrito a Deus e ao próximo”¹⁴, o que certamente exigiria um cuidado que não se limitasse a ações de cuidar.¹⁵

O primeiro tempo do diálogo se encerra, mas o doutor da lei ainda mantém esperanças de ganhar a vida eterna. Gourgues afirma que a pergunta “Quem é meu próximo?” já se encontra no judaísmo, sobretudo nas escolas de escribas, e sugere a necessidade de se “estabelecer o alcance exato do preceito de Levítico 19,18”¹⁶. Embora a lei tenha sido citada, ele ainda precisa de algum *midrash*, algum comentário. Ele conhece o Deus a quem precisa amar, porém, quem é esse próximo a quem deve amar como a si mesmo? É esse incômodo com o outro que suscita o segundo tempo do diálogo.¹⁷

Aqui se aplica uma das cinco perguntas que Bailey sugere para a interpretação das parábolas: quais as expectativas do auditório de Jesus?

¹³ BARTH, K. The doctrine of the Word of God. V. I, Parte II. In: BARTH, K. *Church Dogmatics*. Edimburgh: T. and T. Clark, 1956, p. 417.

¹⁴ BAILEY, 1985, p. 81.

¹⁵ A Torá já enfatizava o amor a Deus e ao próximo com a respectiva prática desse amor, como se vê no *Shemá Israel*. O sacerdote e o levita não apenas desviaram o olhar do necessitado naquele momento, mas, já o havia invisibilizado a mais tempo. Cf. SCHOTTROFF, 2007, 159s.

¹⁶ GOURGUES, 2005, p. 19.

¹⁷ BAILEY, 1985, p. 81.

De modo geral, pode-se dizer que a expectativa do doutor da lei diante de sua pergunta: “Quem é o meu próximo?” espera a seguinte resposta: “Os seus parentes, amigos, filhos do teu povo”, o que certamente incluía apenas os judeus. Diante dessa resposta, o doutor da lei dirá que tem feito isso plenamente e ouvirá as palavras de louvor e asserção. “O doutor da lei então irá embora pavoneando-se diante do povo no louvor de suas boas obras, e gozando de uma nova honra e confiança, conseguidas com base nesse louvor”.¹⁸

A expectativa aqui é importante para se captar toda a tensão que deriva da surpresa do interrogador com a inesperada virada na conversa. Obviamente, aquilo que é esperado pelo doutor da lei se justifica em sua experiência prévia, que inclui uma longa tradição hermenêutica. Quanto a isso é digno de nota um *midrash* acerca de Rute, citado por John Lightfoot:

Dos gentios, com quem não temos guerra, bem como os que são guardadores de ovelhas entre os israelitas, e outros semelhantes, não devemos planejar a morte; mas se correrem qualquer perigo de morte, não somos obrigados a livrá-los; por exemplo, se algum deles cair no mar, você não precisará tirá-lo; pois está escrito: “Não te levantarás contra o sangue do teu próximo;” mas tal pessoa não é teu próximo.¹⁹

O que se percebe é que a pergunta feita pelo doutor da lei pressupõe um conhecimento prévio que se expressa numa cultura que interpretava de modo bastante específico e restrito o conceito de próximo. Lockyer tende a ver a parábola menos simbólica e mais representativa, como se Jesus estivesse utilizando um exemplo concreto e não os típicos símbolos da natureza ou dos costumes como em outras parábolas. Sendo acontecimento real, seu ensino se revestiria ainda mais da força de um tratado de ética: “o quadro todo é simplesmente um exemplo para ilustrar o agir da benevolência, em contraste com o egoísmo”.²⁰ E acrescenta: “O princípio fundamental de conduta humana, de filosofia de vida, que essa parábola contém para nós é, [...], alguém que precisa de nós, é o

¹⁸ IBN AL-TAYYIB *apud* BAILEY, 1985, p. 82.

¹⁹ LIGHTFOOT, John. *Horae Hebraicae et Talmudicae*: Hebrew and talmudical exertations upon the Gospels and the Acts. Oxford: University Press, 1959, p. 107.

²⁰ LOCKYER, Herbert. *Todas as parábolas da Bíblia*. São Paulo: Vida, 1999, p. 297.

nosso próximo, não importa o seu grupo étnico ou religioso”²¹. A questão não é proximidade física e geográfica ou mesmo sobre quem é o próximo, mas se “eu sou um próximo, verdadeiramente”.

Como aqui já afirmamos, esse diálogo que precede a parábola, embora curto, não deveria ser lido separadamente da balada parabólica. Há um diálogo teológico contínuo sendo construído com o doutor da lei, e a resposta de Jesus à sua interrogação liga-se estreitamente à parábola que é proposta. A parábola, na verdade, torna possível o que Jesus já havia feito no primeiro tempo do diálogo: solicitar do interlocutor sua própria resposta. A parábola, então, é um tipo de resposta que não se alinha ao que o mundo ocidental, sobretudo depois da Modernidade, passou a entender como resposta. Não há aqui nenhuma delimitação objetiva ou conceitual, nenhuma lista de atributos que identifique o próximo. Há apenas uma história articulada magistralmente que convida a audiência a identificar e confrontar seus próprios preconceitos, a partir do gesto simples de cuidar daquele cuja condição imediata interpela e desconfigura.

2. Entre o cuidado e o descuido: o esperado e o inesperado da parábola

Quando se lê a narrativa de Lucas 10,25-37, nota-se que embora ali se perceba situações que são esperadas, o clímax, na verdade, está nos acontecimentos inesperados. É, portanto, o inesperado que se constitui o ponto alto da narrativa, o que produz toda a tensão na plateia de Jesus. Há uma dramaticidade que evolui de cena a cena, começando com os salteadores, o sacerdote e o levita e terminando com o samaritano. No caso dos primeiros, a ação tanto dos salteadores, quanto do sacerdote e do levita pode ser caracterizada pelos verbos Vir, Fazer e Ir. Ou seja, cada um dos personagens veio, fez algo e se foi. Esse padrão é subvertido pelo samaritano que, diferentemente dos outros, não se vai. Ele se detém e na parábola isso inclui uma lista longa de ações que precisam ser executadas para compensar a omissão dos outros personagens. A compensação

²¹ LOCKYER, 1999, p. 302.

dele é feita em ordem inversa, na forma de um paralelismo invertido. Quanto a isso assim se expressa Bailey:

O levita (cena 3) poderia pelo menos ter prestado os primeiros socorros. Este é o primeiro grupo de atos do samaritano (cena 5). O sacerdote (cena 2) estava certamente montado, e poderia ter levado o homem a um lugar seguro. O samaritano também faz isto (cena 6). Os salteadores (cena 1) tiraram-lhe o dinheiro e o deixam semi-morto, sem intenção de retornarem. O samaritano (cena 7) *paga* do seu próprio bolso, e deixa-lhe provisões suficientes, com a promessa de voltar e pagar mais, se necessário. O clímax ocorre no centro, com a inesperada compaixão do samaritano.²²

Considerando a relação entre o esperado e o inesperado, gostaríamos de sugerir três movimentos que se revezam entre o cuidado e o descuido: o *descuido esperado*; o *descuido inesperado* e o *cuidado inesperado*. Cada um desses movimentos é protagonizado por um ou mais personagens. As identidades de todos estão bem claras na parábola, à exceção do moribundo que cai na mão dos salteadores, e isso é significativo para os nossos objetivos aqui. Embora, a princípio, a audiência de Jesus pressuponha que o viajante seja um judeu, isso é posto em xeque ao longo da narrativa.

O primeiro movimento, o *descuido esperado*, é representado pelos salteadores, que são os primeiros responsáveis pela condição deplorável do moribundo.²³ Bailey fundamenta a informação de que ao longo da história a estrada de 27 quilômetros que desce pelo deserto, de Jerusalém a Jericó²⁴, tem se mostrado extremamente perigosa.²⁵ A condição em

²² BAILEY, 1985, p. 83-84.

²³ MENESES, Ramiro Délio Borges. O Vulnerável segundo a parábola do Bom Samaritano. *Revista de Cultura Teológica*, v. 14, n. 56, jul/set, p. 9-35, 2006; NEUTZLING, Inácio. Jesus e os marginalizados do seu tempo – Uma meditação bíblica. *Estudos Bíblicos*, 21, Petrópolis: Vozes, p.47-55, 1989.

²⁴ BAILEY, 1985, p. 84-85.

²⁵ Sobre a situação socioeconômica da Palestina e a questão do banditismo, ver mais em: HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995 e STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo: Paulus, 2004.

que se encontra o viajante – semimorto ou “a ponto de morrer” – não é acidental na narrativa. O conglomerado de comunidades étnico-religiosas e o número surpreendentemente grande de línguas e dialetos falados no Oriente Médio, sobretudo na Palestina, exige que se reconheça a identidade de estranhos de duas maneiras: pela fala ou pela maneira de se vestir. Ou seja, é muito improvável que alguém que viajasse por uma importante estrada da Palestina estivesse certo quanto à etnia de um estranho que por ali também peregrinasse. Seriam necessárias algumas palavras para que o estranho fosse identificado ou observar suas vestimentas. Mas, como identificar alguém que se encontrava semimorto e despojado de suas roupas? Propositadamente o personagem é despido de suas roupas e colocado numa situação que o incapacita de se expressar, o que o reduz a um mero ser humano em estado de necessidade. Nessas condições, sem a explicitação de uma identidade que o caracterize, ele não pertence à comunidade étnica ou mesmo religiosa de ninguém, e não possui teologia que o favoreça em sua condição deplorável. No entanto, embora os salteadores demonstrem um completo descaso pelo outro, por outro lado, isso é de se esperar de um assaltante. Na narrativa, eles são agentes do descuido e descaso, mas, pelo menos, não há falsas expectativas com relação e eles.²⁶

O segundo movimento, representado pelo sacerdote e pelo levita, pode ser caracterizado como o *descuido inesperado*. É quase certo que o sacerdote esteja a cavalo, o que pode ser inferido do fato de os sacerdotes pertencerem a uma classe mais elevada de sua sociedade. “Já quase no fim do período do Segundo Templo, o sacerdócio era a classe prestigiosa e de elite na sociedade judaica”.²⁷ No contexto do Oriente Médio, uma viagem de 27 quilômetros nunca seria trilhada a pé por alguém pertencente a uma classe elevada, e a parábola pressupõe essa informação. Na verdade, o fato de o sacerdote estar a cavalo é de suma importância, pois

²⁶ Ver, também: BORNET, Philippe. Judaísmo: entre normas religiosas e imperativos éticos. In: MONTANDON, Alain. (Dir.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história das culturas*. São Paulo: Senac, 2011, p. 131-144.

²⁷ STERN, M. Aspects of Jewish Society: the priesthood and other classes. In: SAFRAI, S.; STERN, M. (Ed.). *The Jewish People in the First Century: geography, political history, social, cultural and religious life and institutions*. Philadelphia: Fortress Press, 1976. v. II, p. 561-630, p. 582.

aumenta a tensão, sobretudo quando o samaritano entra em cena. Ou seja, não haveria nada que colocasse o sacerdote em desvantagem em relação ao samaritano. A condição social do sacerdote nos faz presumir que se tratava de uma aristocrata bem montado.²⁸ É preciso considerar, também, que há alguns empecilhos à ação cuidadosa do sacerdote. O primeiro, como se viu anteriormente, é de ordem étnica: a própria dificuldade de se estabelecer se o moribundo era um judeu ou não. O segundo é de ordem *teológica*: pecadores não deveriam ser ajudados, pois Deus detesta pecadores. Essa era uma concepção partilhada pelos judeus da época de Jesus. A audiência, portanto, é confrontada com uma verdadeira “teologia do descuido”. Pode-se recorrer ao Livro de Eclesiástico a fim de reconstituir os pressupostos a partir dos quais o sacerdote pensava:

Se queres fazer o bem, saibas a quem o fazes e teus benefícios não serão perdidos. Faze o bem a homem piedoso e terás a recompensa, se não dele, pelo menos do Altíssimo. Não haja benefícios para quem persevera no mal e nem para o que não dá esmola. Dá ao homem piedoso e não ajudes o pecador. Faze o bem ao humilde e não dê nada ao ímpio. Recusa-lhe o pão, não lhe dê nada, para que ele não te domine. Porque encontrarás o dobro de males por todos os benefícios que lhe fizeres. Pois o próprio Altíssimo detesta os pecadores e aos ímpios infligirá castigo. Ele os conserva até o dia do seu castigo. Dá ao homem bom e não ajudes o pecador (Eclesiástico 12:1-7 – Bíblia de Jerusalém).

A julgar pela passagem acima, ajudar pecadores pode implicar em agir contra o próprio Deus, afinal, ele os detesta. É bem provável que o sacerdote tenha sido influenciado por essa teologia que “amarra” as mãos de Deus quando se trata de pessoas que não se enquadram na categoria de próximo. Havia uma grande probabilidade de o moribundo não ser um judeu, o que imediatamente o colocaria como um pecador, sujeito à ira de Deus. Além disso, o homem poderia estar morto – eis o terceiro impedimento, de ordem *religiosa* –, o que segundo as severas regras de pureza ritual significaria a possibilidade de o sacerdote tornar-se impuro no caso de algum contato e, conseqüentemente, submeter-se à humilhação.

²⁸ BAILEY, 1985, p. 86-87.

“O sacerdote recebe, distribui e come dízimos. Se ele se contaminar não poderá fazer nenhuma dessas coisas, e a sua família e seus servos sofrerão com ele as consequências do seu gesto”.²⁹ Certamente ele seria aplaudido por sua família e justificado pelos fariseus por desviar-se do moribundo, mantendo sua posição de honra no seio da comunidade e no contexto da religião. Há, portanto, uma excessiva preocupação com o cumprimento das regras, na busca por ser uma pessoa boa e santa, que faz com que o sacerdote perca o humano de vista.

Semelhante análise pode-se fazer a respeito do Levita, já que mantém o padrão de Vir-Fazer-Ir iniciado pelos assaltantes. O fato de a narrativa indicar que o sacerdote também está descendo, portanto, seguindo o sacerdote, é reforçado pela expressão “semelhantemente”. Além disso, os aldeões do Oriente Médio “presumem que o levita sabe que há um sacerdote à sua frente na estrada. Para eles a *estória* o subentende”.³⁰ Se a isso somarmos o fato de que essa antiga estrada romana é repleta de curvas que a tornam visível por uma considerável distância a maior parte da viagem e o extremo interesse do viajante em saber quem mais está na estrada em função do perigo que representa, é quase certo a conclusão de que o levita soubesse do sacerdote que o precede.

Embora o levita não estivesse preso às regras como o sacerdote, o que lhe dava mais liberdade de ação em relação ao ferido, e possivelmente ter chegado mais perto dele do que o sacerdote, ainda assim decidiu não prestar ajuda e passar adiante. Bailey sugere que possivelmente é o exemplo do sacerdote, aquele a quem se submete hierarquicamente, que o impede de prestar socorro. Uma eventual ajuda poderia soar como crítica à interpretação da lei feita pelo sacerdote.

[...] o levita, por sua vez, pode ter pensado consigo mesmo, que não devia caber-lhe a tarefa de desempenhar um ofício perigoso, do qual o sacerdote acabara de se esquivar; dever não devia ser; se assim fosse, o outro jamais teria se omitido. O ato de se atirar agora a essa tarefa seria uma espécie de afronta ao seu superior, uma acusação implícita contra ele, de desumanidade e dureza de coração.³¹

²⁹ BAILEY, 1985, p. 88.

³⁰ BAILEY, 1985, p. 90.

³¹ TRENCH, p. 314 *apud* BAILEY, 1985, p. 91.

Embora o levita pertencesse a uma classe social mais baixa que o sacerdote, o que significa que é quase certo que esteja a pé, poderia ter prestado os primeiros socorros. Mas, semelhantemente ao sacerdote, o levita não sabe se o ferido é um próximo e talvez por isso, diferentemente do sacerdote, provavelmente ele se aproxima para saber. Percebendo as condições do ferido que impossibilitavam a identificação, ele também prefere seguir. Nesse momento não há nada no contexto de sua religião que o leve a ajudar alguém desnudado de sua pátria, portanto, sem “rosto”. Embora constatemus que tanto o sacerdote quanto o levita contribuem para o sofrimento do ferido, o que devemos manter à vista é o fato de que deles não esperaríamos tal descuido.

Finalmente, identifica-se na parábola um terceiro movimento, representado pelo samaritano: o *cuidado inesperado*. Aqui temos um descompasso em relação à estrutura literária anterior: o samaritano inaugura um novo padrão: Vir-Fazer-Fazer. O auditório espera agora um judeu leigo, afinal, a sequência natural seria: sacerdote-levita-leigo, as três classes de pessoas que oficiavam no templo e que representavam três delegações de pessoas que depois de duas semanas servindo em Jerusalém estariam na estrada voltando para casa.³² O auditório está preparado para ver um leigo judeu saindo como o herói da história, mesmo que o moribundo fosse um samaritano, mas, certamente não está preparado para ver o odiado samaritano ocupar o posto de herói. Na sabedoria de Ben Sirach, registrada em Eclesiástico 50,25-26, pode-se confirmar os séculos de animosidade entre judeus e samaritanos: “Há duas nações que minha alma detesta e terceira que nem sequer é nação: os habitantes da montanha de Seir, os filisteus e o povo estúpido que habita em Siquém” (Eclesiástico 50,25-26 – Bíblia de Jerusalém).

Jesus consegue trazer à tona um dos sentimentos de ódio mais profundos de seu auditório, desinstalando-o, sobretudo quando se considera as palavras usadas em referência ao samaritano: “teve compaixão dele”. O sentido evoca uma reação “entranhavelmente” profunda para com o ferido. Embora os samaritanos também considerassem como próximo um compatriota e consanguíneo, e na história é menos provável que o ferido seja um próximo por estar viajando na Judéia, o samaritano da

³² BAILEY, 1985, p. 92.

narrativa é quem de fato o vê e age. Bailey destaca a progressão literária: o sacerdote apenas “descia por aquela estrada”; o levita “chegou àquele lugar”; o samaritano “veio a ele”. O samaritano também poderia contaminar-se, assim como os seus animais e seus bens, e o fato de ser um “odiado samaritano” poderia constituir um motivo a mais para ser atacado pelos mesmos assaltantes.³³ Joachim Jeremias acrescenta: “dificilmente teria ele ataduras consigo; deverá ter rasgado seu turbante ou sua roupa de baixo que era de linho”³⁴. Essa ação de rasgar as próprias vestes para socorrer um desconhecido é também um gesto muito significativo.³⁵

De acordo com Joachim Jeremias, depois de Jesus criticar um sacerdote e um levita, os ouvintes estavam preparados para ouvir do valor de um leigo israelita, em um previsível clímax anticlerical. A surpresa é por conta do herói da narrativa: um samaritano, alguém que estava ligado ao israelita por um ódio irreconciliável. É justamente a partir desse abismo relacional que Jesus evoca o “caráter incondicionado e ilimitado do mandamento do amor”. E prossegue: “Enquanto que o escriba no v. 29 perguntava pelo objeto do amor (a quem devo eu tratar como próximo?), Jesus no v. 36 pergunta pelo sujeito do amor (quem agiu como próximo?). O escriba pensa a partir de si, quando pergunta: Onde está o limite do meu dever (v. 29)? Jesus lhe diz: Pense a partir daquele que sofre a necessidade, coloca-te na situação dele, reflete contigo mesmo: quem espera ajuda de mim (v. 29)? Então verás que não há nenhum limite para o mandamento do amor!”³⁶.

O centro da parábola é o surgimento inusitado do samaritano, o que por si só já é extremamente significativo. Na sequência, a compaixão do samaritano é traduzida em atos concretos, narrados por ocasião do “transporte para a estalagem”, zelando para seja transferido para um local adequado³⁷. É o proscrito que submete sua “agenda” à necessidade do

³³ BAILEY, 1985, p. 93.

³⁴ JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*. 5 ed. São Paulo: Paulus, 1986, p. 203.

³⁵ CHASTAIN, James G. *Comentario sobre el Evangelio de Lucas*. Terrassa: CLIE, 1986, p. 109.

³⁶ JEREMIAS, 1986, p. 203.

³⁷ A parábola fala de hospedaria. RADERMAKERS, Jean. Hospedaria. In: DICIONÁRIO Enciclopédico da Bíblia. São Paulo: Paulinas, Paulus, Loyola, 2013.

outro e faz isso vendo, parando, socorrendo, diminuindo drasticamente seu ritmo, lançando mão de seus recursos para socorrer e tratar do necessitado e se comprometendo com sua total restauração. O samaritano, nesse caso, não se sente sujeito às regras formais da religião, não se deixa motivar por uma teologia que desconsidera o humano e a vida como interpelação ética, não presta atenção à raça e ignora os interditos religiosos. O samaritano representa aqueles para quem o cuidado só necessita de uma certeza: um humano em estado de necessidade, ainda que mudo e despido dos elementos que caracterizariam sua identidade étnico-religiosa.

Conclusão

Entre o descuido e o cuidado, o descuido não deveria ser uma opção. O descuido tem encontrado respaldo em sistemas religiosos centrados nas formalidades das regras e observâncias rituais, em modelos de cidadania ultranacionalistas que segregam etnias, em um mundo de fronteiras fechadas ao outro que impede o acolhimento hospitaleiro e humanizador. Na parábola do *Bom Samaritano* há uma lição valiosa desde as profundezas da dimensão da fé: o valor da vida, independente da nacionalidade, idioma, condição social ou pertença religiosa.

A parábola é mais que uma crítica ao ritualismo religioso ou à clericalização da religião que inibiu o laicato. Não se trata de um leigo como herói enfrentando as elites religiosas, de um membro da *minha* religião fazendo o que deve ser feito. Antes, descobre o herói naqueles que nossos sistemas próprios e injustos classificavam como “não aptos a exemplo”. Ao romper as classificações do auditório e lançar o samaritano (*a priori* “reprovável”, mesmo sem conhecê-lo) como alguém a emular, desnuda o histórico descuido do auditório para com tantos outros, incluindo os samaritanos. A moral da parábola ultrapassa a história que a originou e irrompe na vida dos ouvintes de forma desinstaladora.

Os três movimentos do ponto de vista do *auditório original*, como o *descuido esperado* (dos “salteadores”); o *descuido inesperado* (do “sacerdote” e “levita”) e o *cuidado inesperado* (do “samaritano”), são desafiados a um novo movimento integrador, tanto para aquele auditório,

quanto para o atual: o cuidado como modo de viver, tornando próximo todo aquele que estiver em necessidade. O ponto de vista correto seria perguntar não o que podemos fazer por alguém desde nossa livre iniciativa e agenda, mas como a necessidade do outro urge, interpela e sensibiliza.

Referências

- BAILEY, Kenneth. *A poesia e o camponês: uma análise literária-cultural das parábolas em Lucas*. São Paulo: Vida Nova, 1985.
- BARTH, K. The doctrine of the Word of God. V. I, Parte II. In: BARTH, K. *Church Dogmatics*. Edimburgh: T. & T. Clark, 1956.
- BORNET, Philippe. Judaísmo: entre normas religiosas e imperativos éticos. In: MONTANDON, Alain. (Dir.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história das culturas*. São Paulo: Senac, 2011, p. 131-144.
- BOVON, François. *El Evangelio según San Lucas*. Vol 2. Salamanca: Sígueme, 2005.
- CHASTAIN, James G. *Comentario sobre el Evangelio de Lucas*. Terrassa: CLIE, 1986.
- GADAMER, H.-G. *Hermenêutica em retrospectiva: a virada hermenêutica*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- GOURGUES, Michel. *As parábolas de Lucas: do contexto às ressonâncias*. São Paulo: Loyola, 2005.
- HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995.
- JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 1986.
- LIGHTFOOT, John. *Horae Hebraicae et Talmudicae: Hebrew and talmudical exercitations upon the Gospels and the Acts*. Oxford: University Press, 1959.
- LIMPISKI, Édouard. Estrangeiro. In: DICIONÁRIO Enciclopédico da Bíblia. São Paulo: Paulinas, Paulus, Loyola, 2013, p. 484.
- LOCKYER, Herbert. *Todas as parábolas da Bíblia*. São Paulo: Vida, 1999.
- MENESES, Ramiro Délio Borges. O Vulnerável segundo a parábola do Bom Samaritano. *Revista de Cultura Teológica*, v. 14, n. 56, jul/set, p. 9-35, 2006.

- MOINGT, Joseph. *Deus que vem ao homem: do luto à revelação de Deus*. São Paulo: Loyola, 2010.
- NEUTZLING, Inácio. Jesus e os marginalizados do seu tempo – Uma meditação bíblica. *Estudos Bíblicos*, 21, Petrópolis: Vozes, p. 47-55, 1989.
- RADERMAKERS, Jean. Hospedaria. In: DICIONÁRIO Enciclopédico da Bíblia. São Paulo: Paulinas, Paulus, Loyola, 2013.
- SCHOTTROFF, Luise. *As parábolas de Jesus: uma nova hermenêutica*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- STERN, M. Aspects of jewish society: the priesthood and other classes. In: SAFRAI, S; STERN, M. (Ed.). *The jewish people in the First Century: geography, political history, social, cultural and religious life and institutions*. Philadelphia: Fortress Press, 1976. v. II, p. 561-630.
- STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo: Paulus, 2004.

Submetido em: 13/06/2020

Aceito em: 17/11/2020