



A ação de “ser movido de compaixão” (σπλαγχνίζομαι) no diálogo de Jesus com o legista (Lc 10,25-37) e na narrativa do samaritano compassivo (Lc 10,30-35)

The action of “being moved by compassion” (σπλαγχνίζομαι) in
Jesus' dialogue with the jurist (Lk 10,25-37) and in the narrative of
the compassionate Samaritan (Lk 10,30-35)

Ildo Perondi*

Fabrizio Zandonadi Catenassi **

Resumo

A narrativa do samaritano compassivo (Lc 10,30-35) se encaixa na discussão sobre as características do verdadeiro seguidor, central no capítulo 10 do Evangelho. Nessa história, a atitude do discípulo está indissociavelmente ligada à compaixão, que ocupa um papel fundamental na estrutura do relato. O presente artigo oferece um avanço na compreensão do uso do verbo σπλαγχνίζομαι (“ser movido de compaixão”) em Lc 10,25-37 a partir de uma análise narrativa da perícopie, focalizando o papel do verbo no enredo e sua interpretação à luz de seu contexto literário. Após a análise dos elementos estilísticos e narrativos do relato, apresentamos a importância de “ser movido de compaixão” na história do samaritano compassivo (Lc 10,25-37), na delimitação ampla da perícopie do diálogo de Jesus com o legista (10,25-37), no enredo amplo do caminho para Jerusalém, iniciado em Lc 9,51, e no Evangelho de Lucas. O verbo “ser movido de compaixão” é particularmente escolhido para compor a caminhada para Jerusalém, vinculando os missionários, o legista e o samaritano e ilustrando a marca dos pequeninos que herdam o céu: a compaixão.

Palavras-chave: Evangelho de Lucas. Análise narrativa. Legista. Samaritano. Compaixão.

Abstract

The narrative of the compassionate Samaritan (Lk 10,30-35) fits in the discussion about the characteristics of the true follower, central on chapter 10 of the Gospel. In this story, the disciple's attitude is inextricably linked to compassion, which plays a fundamental role in the structure of the report. This article offers an advance in the understanding of the use of verb σπλαγχνίζομαι (“to be moved by compassion”) in Lk 10,25-37 from a narrative analysis of the pericope, focusing on the role of the verb in the plot and its interpretation in light of its literary context. After analyzing the stylistic and narrative elements of the report, we present the importance of “being moved by compassion” in the story of the compassionate Samaritan (Lk 10,25-37), in a wider delimitation of the pericope of the dialogue of Jesus with the jurist (10,25-37), in the wider plot of the road to Jerusalem, started in Lk 9,51, and in the Gospel of Luke. The verb “to be moved by compassion” is particularly chosen to compose the journey to Jerusalem, connecting the missionaries, the jurist and the Samaritan and illustrating the mark of the little ones who inherit heaven: compassion.

Keywords: Gospel of Luke. Narrative analysis. Jurist. Samaritan. Compassion.

Artigo submetido em 16 de agosto de 2020 e aprovado em 25 de março de 2023.

* Doutor em Teologia pela PUC-RJ. Professor da PUC-PR. País de origem: Brasil. E-mail: ildo.perondi@pucpr.br. ORCID: 0000-0001-7203-2579.

** Doutor em Teologia pela PUC-PR. Professor da PUC-PR. País de origem: Brasil. E-mail: fabriziocatenassi@gmail.com. ORCID: 0000-0003-2939-5053.

Introdução

No contexto da subida para Jerusalém, Lucas apresenta a narrativa dos missionários enviados a pregar e a alegria de Jesus em seu retorno, sendo valorizados porque as realidades divinas são compreensíveis a eles (Lc 10,1-2-24). Em contrapartida, Jesus ensina que o Pai havia ocultado essas coisas dos sábios e entendidos. A narração, em estilo catequético, revela características do verdadeiro discípulo de Cristo e a ótica da obediência missionária que confere o tom aos relatos de todo o capítulo (CASALEGNO, 2003, p. 119).

Nesse contexto, é aberta a perícopé do sábio legista que interrompe o diálogo de Jesus com seus comissionados (10,23-24) e coloca-o à prova com uma pergunta. Seu questionamento ressoa a ignorância dos sábios e entendidos que não conhecem o Pai porque não passam pela revelação do Filho (10,21-22). O movimento da narrativa também coloca em evidência o contraste entre os discípulos que fazem a vontade do Pai e o legista. Será que este, mesmo douto na legislação religiosa de Israel, seria, na verdade, ignorante quanto às realidades do Pai? Ele se aproxima do comportamento dos setenta e dois discípulos, ou seja, também faz a vontade de Deus?

A narrativa do samaritano compassivo (Lc 10,30-35) se encaixa nessa discussão sobre as características do verdadeiro seguidor. Nessa história, a atitude do discípulo está indissociavelmente ligada à compaixão, que ocupa um papel fundamental na estrutura do relato. O sentimento de compaixão é central na narrativa do bom samaritano, mas a história também deve ser enxergada à luz da sequência narrativa organizada ao redor das características que levam os seguidores de Jesus à vida eterna. Nesse sentido, o presente artigo oferece um avanço na compreensão do uso verbo $\sigma\pi\lambda\alpha\gamma\chi\nu\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$ (“ser movido de compaixão”) em Lc 10,25-37 a partir de uma análise narrativa da perícopé, focalizando o papel do verbo no enredo e sua interpretação à luz de seu contexto literário.

1 Delimitação, estrutura e enredo

No v. 25, Καὶ ἰδοὺ assinala o começo de um novo episódio, com a inserção

de um novo personagem e um novo elemento dramático, já que quebra o júbilo e o elogio dos missionários, apresentando o confronto entre Jesus e o legista. O narrador muda o tipo de linguagem, passando do discurso para a narração. O episódio é aberto com a pergunta do legista: τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω¹ (“que devo fazer para alcançar a vida eterna?”), que é particularmente importante para a estrutura. A narração segue, mostrando a interação de Jesus com o legista e, ao final do debate, o verbo ποιέω aparece novamente em 10,28, consolidando uma primeira moldura, que fecha a primeira parte do diálogo. Se a pergunta inicial é sobre o que se deve fazer para alcançar a vida eterna, a resposta de Jesus é conclusiva: τοῦτο ποίει, καὶ ζήσῃ (“Faze isto e viverás”). Assim, a resposta de Jesus indica a clarificação da indagação feita a ele.

O v. 29 insere outra pergunta do legista no relato, funcionando como um versículo de transição que une a conversa inicial e a história do samaritano compassivo. Se a primeira ação do legista é colocar Jesus à prova a partir do tema das ações necessárias para chegar à vida eterna, agora seu gesto é de justificação (δικαιώω) pessoal, inserindo um novo elemento dramático, fortalecido com uma nova pergunta: καὶ τίς ἐστὶ μου πλησίον; (“e quem é meu próximo?”). Diante do novo tema e da nova intenção do personagem, há aqui a abertura de outra unidade narrativa na perícopie, uma vez que o drama construído no diálogo entre Jesus e o legista é desenvolvido, ampliando a discussão sobre a relação com o próximo e a práxis que garante a salvação.

Nesse sentido, a história do samaritano, que à primeira vista parece um apêndice para explicar a questão sobre o que fazer para alcançar vida eterna, ganha sua importância no enredo complementando a interpretação da Torá discutida nos versículos anteriores, mas mantendo sua função e importância próprias². Isso nos faz compreender como a compaixão está presente na integridade do relato de Lc 10,25-37, mas também com uma função própria na unidade narrativa dos vv. 29-37.

¹ As citações bíblicas em grego seguem o texto da 28ª edição de Nestle-Aland (NESTLE et al., 2012). As traduções do texto bíblico são próprias.

² Outros autores, reconhecem seus vínculos com a perícopie anterior e posterior, mas delimitam o episódio isoladamente nos vv. 29-37 (MARSHALL, 1978, p. 439; FITZMYER, 1986, p. 276; NOLLAND, 2000, p. 319). Harnisch (1989, p. 237) prefere restringir o texto como uma parábola compreendida nos vv. 30-35.

Inicialmente, há a apresentação do cenário e a inserção do personagem, um homem em viagem, feita de maneira lacônica no v. 30, que já insere a situação dramática: o viajante é atacado por bandidos, roubado, espancado e abandonado semimorto. O relato se torna mais dramático à medida que são inseridos dois personagens, o sacerdote e o levita, que ignoram a necessidade premente de ajuda. Passam por ali, veem o homem caído, mas não são movidos de compaixão, de forma que seguem seu caminho sem nenhuma atitude de ajuda (10,31-32). Um novo personagem é inserido no v. 33, um samaritano, que é desenhado nos mesmos termos dos anteriores, como um viajante em trânsito, mas com uma atitude diferente: chegou junto dele, o que não é suficiente para mudar a situação mortal, mas leva o leitor a perguntar-se qual será sua reação. Então, quando viu o homem machucado, ele foi movido de compaixão em favor do assaltado e realizou uma série de ações benéficas para auxiliá-lo (10,34-35), levando a uma mudança na situação de abandono à morte para uma realidade de vida. O desfecho da história acontece quando o homem é deixado na hospedaria a salvo, acompanhado, e com os cuidados para que sua vida fosse restaurada e salvaguardada (10,35).

O narrador então retoma o diálogo de Jesus com o legista e, mais uma vez, Jesus é aquele que indaga o seu interlocutor: “Qual dos três, em tua opinião, foi o próximo do que caiu pelos assaltantes?” (10,36). A diferença com os outros relatos e parábolas de Lucas, mesmo as narrativas integradas a um discurso, é que Jesus convida o interlocutor a interagir com a história³. Ao responder, o próprio legista também dá uma conclusão à questão que havia levantado no v. 29, colocando-se de acordo com Jesus, o que fecha o relato.

Ainda que a pergunta de Jesus e a resposta do legista mantenham-se no motivo do “próximo”, elas também resgatam o mesmo verbo que dá início a toda a sequência narrativa no v. 25: “fazer”, reforçando o tema da práxis que leva à salvação. O próximo do homem assaltado “fez misericórdia” (ποιήσας τὸ ἔλεος, 10,37). Ainda que a dúvida sobre as ações necessárias para a vida eterna já houvesse sido respondida corretamente no v. 28, ela é completada com o caráter exemplar da narrativa. Uma nova moldura é desenhada com a resposta de Jesus:

³ Marguerat (1992, p. 32) nota que este tipo de recurso interativo, usando a parábola como meio de diálogo, só é usado nos sinóticos para este caso e para Mt 21,28-46.

πορεύου καὶ σὺ ποίει ὁμοίως (“Vai e faze tu o mesmo”, 10,37), que, além de sua aproximação com o duplo imperativo do v. 28, é o quarto uso do verbo ποιέω, retomando o início do relato e dando sua conclusão. Esse enquadramento favorece nossa opção por uma delimitação mais ampla, que contempla os vv. 25-37 (assim como: ERNST, 1985, p. 488; BOCK, 1994, p. 1018; GREEN, 1997, p. 424; BOVON, 2002, p. 113), desenhada pela recorrência de ποιέω.

Quanto à estrutura, alguns autores notam que as duas narrativas formam um modelo simétrico e dissimétrico entre os vv. 25-28 e 29-37, como segue:

<i>Primeira parte</i>	<i>Segunda parte</i>
Identificação do motivo do escriba (v. 25) Pergunta do escriba (v. 25)	Identificação do motivo do escriba (v. 29) Pergunta do escriba (v. 29) Resposta de Jesus: <i>relato normativo</i> (v. 30-35)
Contra-pergunta de Jesus (v. 26) Resposta do legista: <i>citação da escritura</i> (v. 27) Felicitação e imperativo de Jesus para agir (v. 28)	Contra-pergunta de Jesus (v. 36) Resposta do legista: reconhecimento do samaritano (v. 37a) Imperativo de Jesus para agir (v. 37b).

Na primeira parte, o foco recai na citação da Escritura feita pelo legista. Na segunda, o foco está na história do samaritano, colocado como relato normativo ou exemplar, vista então como comentário autorizado da Escritura, com função hermenêutica. Assim, também a ação do samaritano não estará tão próxima do conteúdo legislativo judaico quanto de uma interpretação prática da Torá. Trata-se de uma nova hermenêutica das Sagradas Escrituras.

Quando se discute o tipo de enredo, será preciso também olhar para a delimitação ampla da perícope e para a história do samaritano em si. O v. 25 apresenta a questão sobre a identidade de Jesus como hermeneuta e sobre as práticas necessárias para alcançar a vida eterna. Ainda que as duas questões sejam respondidas no v. 28, a mesma solução reaparecerá no v. 37. Assim, a grande trama desenvolvida nos vv. 25-38 pode ser caracterizada como de revelação, com a passagem de uma situação de desconhecimento para conhecimento, subdividida da seguinte forma:

<i>Primeira parte: início do diálogo de Jesus com o legista (10,25-29)</i>		
v. 25a	<i>Exposição</i>	Apresentação do legista e de sua intenção.
v. 25b	<i>Questão 1</i>	Pergunta do legista: “que <u>fazei</u> para herdar a vida eterna?”
vv. 26-27	<i>Desenvolvimento</i>	Elemento escriturístico
v. 28	<i>Primeira Resolução</i>	Resposta: <u>faze</u> isto e viverás.
<i>Segunda parte: relato do samaritano compassivo e fim do diálogo (vv. 29-37)</i>		
v. 29	<i>Questão 2</i>	Nova intenção e nova pergunta: “e quem é meu <u>próximo?</u> ”
vv. 30-35	<i>Desenvolvimento</i>	História do samaritano compassivo.
vv. 36-37	<i>Segunda Resolução</i>	Resposta: o <u>próximo</u> usou de misericórdia; <u>fazer</u> o mesmo.

Também a história dos vv. 29-37 reflete um enredo próprio. Dentro do contexto de uma mudança de desconhecimento para conhecimento, a narração da história do samaritano está organizada como uma trama de ação, com a passagem de uma situação de morte para uma situação de vida, subdividida como segue:

v. 29	<i>Questão introdutória do relato</i>	“E quem é meu próximo?”
v. 30a	<i>Exposição</i>	O homem na estrada de Jerusalém a Jericó
v. 30b	<i>Início da ação</i>	Ataque dos bandidos e abandono à morte
v. 31	<i>Complicação 1</i>	O sacerdote passa pela estrada e vê o homem
v. 32	<i>Complicação 2</i>	O levita passa pela estrada e vê o homem
v. 33a	<i>Complicação 3</i>	O samaritano passa pela estrada e vê o homem
vv. 33b-34	<i>Ponto de mudança</i>	O samaritano é movido de compaixão
v. 35	<i>Desfecho</i>	Cuidados na hospedaria e manutenção da vida
vv. 36-37	<i>Resolução da questão</i>	Entendimento de quem é o próximo e chamado à ação.

2 Elementos narrativos e de estilo

A seguir, apresentamos uma discussão sobre elementos narrativos e estilísticos do início do diálogo de Jesus com o legista (10,25-29) e do relato do

samaritano compassivo e o fim do diálogo (vv. 29-37) a fim de iluminar a compreensão sobre a atitude de “ser movido de compaixão” na perícope.

2.1 Exposição (v. 25a)

O relato é aberto sem nenhum indicativo temporal ou espacial. A exposição é feita de maneira brevíssima: “E eis que um legista se levantou e disse para testá-lo” (10,25). A indicação mais aproximada de lugar no Evangelho dizia que Jesus tomou resolutamente o caminho para Jerusalém (9,51). Os acontecimentos relatados desde o final do capítulo 9 são localizados enquanto prosseguiam na viagem (9,57).

Lucas não constrói um cenário detalhado para o evento narrado. Contudo, o uso de καὶ ἰδοὺ (v. 25) como expressão introdutória, frequente no Evangelho, sugere uma ligação entre este evento e o precedente. Assim sendo, é preciso interpretar a passagem à luz dos vv. 20-24, que mostram o ponto alto da exposição da relação de Jesus com seus discípulos, interrompida bruscamente pelo legista. Dessa forma, o discurso que seguirá é preparado pela oração de Jesus, louvando a Deus porque seus discípulos, chegados da missão, haviam sido escolhidos para acolher a revelação divina, o que manifestava a relação próxima que estabeleciam com Deus: “vossos nomes estão inscritos nos céus” (10,20). Eles haviam *feito* o que Jesus ordenara e colhiam o fruto do que realizaram. Em contraste a eles, chamados de “pequeninos”, estão os sábios e entendidos (10,21), dos quais a revelação estava oculta, porque deveria passar pelo Filho (10,21-22).

A exposição do Evangelho de Lucas insere um novo personagem no v. 25 e permite que o leitor saiba sobre ele o seguinte: (a) seu *papel sociorreligioso*, um legista (νομικός). O leitor já conhece um juízo de valor negativo quanto a essa classe: eles rejeitaram o desígnio de Deus ao não serem batizados por João (Lc 7,30); (b) sua *posição*, ele “se levantou” (ἀνέστη, 10,25), colocando-se em uma postura de argumentador, iniciando o debate que se desenvolverá nos versículos seguintes; (c) sua *intenção*: queria provar (ἐκπειράζων, 10,25) Jesus. Não apresenta o mesmo comportamento de alegria que tomava conta dos missionários que estavam com Jesus (10,17) e do próprio Jesus (10,21).

2.2 Questão 1: “que farei para herdar a vida eterna?” (v. 25b)

Ao prover o leitor com essas características do legista, o narrador coloca-o como um contraponto aos pequeninos que protagonizaram todo o capítulo 10 até então. Ao dirigir-se a Jesus, o novo personagem caracteriza-o com o vocativo “mestre” (διδάσκαλε, 10,25). O mesmo substantivo havia sido usado para referir-se a Jesus anteriormente pelos publicanos (3,12), por Simão Pedro (6,40), pelos empregados de Jairo (8,49) e pelo pai do endemoninhado epilético (9,38). Contudo, quando interroga Jesus, não o faz expressando um comportamento de discípulo, mas de alguém que quer testar seus conhecimentos e verificar a validade de seus ensinamentos.

Aqui se estabelece um conflito: o legista, ao colocar Jesus em prova, põe em dúvida sua autoridade para ensinar e coloca em xeque a afirmação anterior de que Jesus é o porta-voz autorizado do Pai para revelá-lo a quem ele quiser (10,22)⁴. Não parece que o legista reclame aqui sua pertença ao grupo dos “bem-aventurados” exposto no v. 23, como se estivesse validando sua identidade como discípulo, uma vez que o relato deixa clara sua intenção de colocar Jesus à prova.

Ao mesmo tempo, a ironia do texto se manifesta no fato de que o qualificativo “mestre” é particularmente confirmado seguindo a cadência do relato, uma vez que Jesus, interpelado, age como os mestres do judaísmo e, desprovido de respostas prontas e diretas, leva o discípulo a uma conclusão por si mesmo. O conteúdo da pergunta do legista reflete dúvidas quanto às exigências para a salvação, já que questiona sobre a vida eterna. Isto soa em oposição ao elogio aos pequeninos, garantindo que os nomes deles já estavam escritos no céu (τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγγέγραπται ἐν τοῖς οὐρανοῖς, 10,20), como realidade antecipada para aquele que escuta a vontade do Pai, garantida pelo uso do verbo ἐγγράφω no indicativo perfeito. Ao mesmo tempo, o dado antropológico aqui é dominante: em última instância, está a dúvida sobre as atitudes que caracterizam o homem fiel, ou seja, “o que se deve fazer?” (τί ποιήσας). A questão da autoridade

⁴ Plummer (1981, p. 284) e Marshall (1978, p. 442), em uma abordagem diacrônica, não veem no texto razão para suspeitar de um sentido mais profundo que uma questão autoritativa: o intérprete oficial quer verificar a habilidade de argumentação e o conteúdo das respostas do mestre. Contudo, parece que uma análise de conjunto exige uma visão mais detalhada, que contemple a identidade de Jesus, assim como desenhada nos vv. 21-22. De fato, o uso de ἐκτεράζω, além daqui, é exclusivo para a afirmação “não tentarás ao Senhor” nos sinóticos (Lc 4,12; Mt 4,7) e sua versão não preposicionada πειράζω é usada por Lucas para disputas contra Jesus, assim como nos sinóticos (Mc 8,11; 10,2; 12,15; Mt 16,1; 19,3; 22,18; 22,35. Cf. também o uso na tentação de Jesus em Mt 4,1.16; Mc 1,13).

de Jesus, portanto, está em função de sua capacidade de mostrar a vontade de Deus para a vida do povo e os critérios que fazem de alguém um verdadeiro discípulo, garantindo, assim sua salvação na ressurreição final⁵. Bovon (2002, p. 114) ensina que o legista coloca em prova a ortopraxis de Jesus e não sua ortodoxia.

2.3 Desenvolvimento (vv. 26-27) e primeira resolução (v. 28)

Jesus, desafiado sobre seu papel de mestre, começa a ensinar a partir da origem e identidade do homem, já que sua resposta apela diretamente à sua função de legislador: “Que está escrito na Lei? Como lê?” (10,26). Nas controvérsias rabínicas era típica a indagação dos alunos e, então, a interrogação dos mestres. A resposta de Jesus provoca o seu interpelador a mostrar sua própria capacidade como hermeneuta, voltando o foco da atenção para seu comportamento: “como lê?”⁶. A reação do escriba (v. 27) reflete o *Shemá*, construída a partir de Dt 6,5, resgatando o coração ético da Lei a partir da teologia deuteronomista, a qual valoriza a experiência interior com Deus: “Amarás o Senhor teu Deus, de todo o teu coração e com toda a tua alma e com toda a tua força”, acrescentando ao texto “e com todo o teu entendimento”. Essa inserção pode ser para valorizar a missão do legista como intérprete autorizado das Escrituras, já que significa o conjunto das qualidades especulativas e organizadoras da existência (FITZMYER, 1986, p. 273)⁷. A essa dimensão interior, acrescenta o elemento praxístico da fé: “e a teu próximo como a ti mesmo”, parafraseando Lv 19,18.

A provocação de Jesus para que o legista responda de acordo com sua formação, é cumprida com exatidão: ele escolhe duas citações significativas para a vida de alguém que expressava a fé veterotestamentária judaica e a elas acrescenta outro excerto que denotava sua interpretação particular da Lei. Ao mesmo tempo, une condicionalmente as duas realidades: não há amor a Deus se

⁵ A partir dessa argumentação, discordamos das conclusões do estudo narrativo conduzido por Tao (2015, p. 332) quando defende uma macrounidade no cap. 10 articulada em torno da universalidade da salvação e da missão.

⁶ O significado de ἀναγινώσκεις foi apontado não como “ler” e sim “recitar”, de forma que a pergunta de Jesus era um direcionamento claro para que o legista respondesse com o *Shemá* (JEREMIAS, 1974, p. 218-219; BOCK, 1994, p. 1024). Contudo, a questão de Jesus também pode refletir a ideia de “Como expões a Lei a partir deste ponto?” (MARSHALL, 1978, p. 443; ERNST, 1985, p. 491).

⁷ O texto da LXX varia entre καρδία e διάνοια, porém, não traz os dois termos juntos. A escolha do escriba pelas variantes parece uma opção pessoal, teológica.

não há amor ao próximo. Jesus declara que sua leitura era correta e acentua o foco não na interpretação teórica, mas na dimensão prática da Lei, indicando que não bastava compreender o que ela diz, mas era preciso transformá-la em atitudes concretas: “faze (ποιέι) isto e viverás” (10,28), condicionando também as cláusulas desse duplo imperativo no sentido de: “se fizeres isto, então viverás”. Novamente, aparece o verbo ποιέω, emoldurando esta primeira seção.

Portanto, Jesus sinaliza que a apropriação intelectual do argumento escriturístico não é uma garantia de salvação, deslocando a atenção para o comportamento do interrogante. Em outras palavras, o foco de Jesus está em mostrar ao legista que, quando o saber teológico não é determinado pelo amor a Deus e ao próximo, não serve para a vida eterna. Se a proposta original do legista era colocar Jesus à prova e verificar a consistência de seu ensinamento ligado à vida, agora ele mesmo é provado: será que seu alto entendimento, de fato, leva-o a praticar boas ações? Se a provocação inicial se referia à capacidade de Jesus como mestre e hermenêuta, Jesus inverte a situação, reconhecendo a capacidade do legista de interpretar a Lei, mas mudando o foco do discurso. A questão já não está mais em termos teóricos, não se trata de saber intelectualmente o que diz a Lei, mas se volta para a hermenêutica que leva ao amor.

2.4 Questão 2: “e quem é meu próximo?” (v. 29)

A resposta de Jesus gera uma reação inesperada por parte do legista. O escriba marcano reconhece a capacidade hermenêutica de Jesus e, como resultado de seu diálogo, indica que “já ninguém mais ousava interrogá-lo” (Mc 12,34). Em Lucas, a resposta de Jesus não havia sido tranquilizadora, evidenciando que algo no comportamento ou no discurso do legista não estava adequado. Isso motivou o homem a agir querendo justificar-se (v. 29).

Para compreender esta atitude na narrativa, é preciso considerar que, até esse ponto, o leitor do Evangelho de Lucas já se deparou com alguns juízos de valor acerca das classes de escriba (γραμματεὺς), de doutor da Lei (νομοδιδάσκαλος), e de legista (νομικός): consideram Jesus um blasfemo (5,17.21); murmuravam contra as atitudes de Jesus e dos discípulos (5,30); queriam acusar Jesus e observavam se ele desobedeceria a Lei (6,7); não foram

batizados por João, então não acolheram os desígnios de Deus (7,30). Assim, o leitor é capacitado para desvendar possíveis motivos para a tentativa de justificação do legista, que devem circular ao redor das seguintes propostas:

- a) Queria suavizar a força do imperativo de Jesus, esperando uma resposta que não fosse tão exigente e que permitisse manter seu comportamento distanciado de sua interpretação da Escritura, ainda que não fosse o ideal. Isso seria particularmente evidente se Jesus mantivesse uma afirmação global que abrisse margem para interpretações particulares das mais diversas. Desse modo, o legista buscava uma obediência parcial, enquanto a obediência total é a marca de Jesus;
- b) Procurava uma explicação de Jesus que justificasse seu comportamento excludente quanto a alguns, explorando a ambiguidade da colocação de Lv 19,18: se era preciso amar somente os que eram próximos, então os que não se classificavam como tal não seriam objeto de sua atenção. Nessa visão, não queria, de fato, saber quem era o próximo, mas quem era o “não-próximo”, a quem ele poderia obliterar;
- c) Quando Jesus faz com que ele mesmo responda à história, sua pergunta parece sem sentido, uma vez que um legista seria perfeitamente capaz de, a partir de seu conhecimento da Lei, oferecer uma resposta sobre a práxis necessária para alcançar a vida eterna. Diante de todos, teria sido um embaraço seu diálogo com Jesus, então, a nova pergunta tentaria reforçar sua posição diante dos ouvintes, mostrando a legitimidade de sua questão inicial que, supostamente, teria conotações mais profundas.

J. Jeremias apresenta dados que reforçam a segunda opção acima. O autor afirma que na época de Jesus não havia acordo nas exceções com relação ao termo “próximo”: os fariseus se inclinavam a excluir os não-fariseus; os essênios exigiam que se deveria odiar a todos os filhos das trevas; uma declaração rabínica pedia para jogar em uma fossa os heréticos, delatores e renegados e mantê-los aí; e, finalmente, uma máxima popular conhecida excluía o inimigo do mandamento do amor: “Ouvistes o que foi dito: amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo”

(Mt 5,43) (JEREMIAS, 1974, p. 246). Portanto, a questão fundamental para o interrogante era quanto aos limites de aplicação do chamado ao amor.

À pergunta do legista, Jesus “prosseguiu, dizendo” (10,30). A expressão Ὑπολαβὼν ... εἶπεν não indica uma simples continuação do discurso de Jesus, mas expressa uma resposta a uma pergunta, podendo ser traduzida como “respondeu” (MARSHALL, 1978, p. 447; FITZMYER, 1986, p. 283). Ainda que seja a única ocorrência deste sentido no Novo Testamento, o mesmo uso do termo é atestado pela LXX e pela literatura grega (NOLLAND, 2000, p. 592). Para Bovon (2002, p. 111), o verbo ὑπολαμβάνω é, sem dúvida, um termo técnico das disputas rabínicas e seu significado está mais próximo de “acolher”, ou seja, Jesus acolhe a pergunta à medida que a entende. Dessa forma, a mesma provocação do v. 25 permanece, mas a postura de Jesus é a de mestre, aquele que ensina por meio de histórias.

Dentro da resposta de Jesus, há uma mudança do tipo de linguagem: passa-se do discurso para a narração. O relato do samaritano compassivo é inserido em tom exemplar para clarificar o que ainda estava pendente da proposição e revelar o sentido verdadeiro da Lei.

2.5 História do samaritano compassivo (vv. 30-35)

O v. 30a é introdutório e traz a *exposição* da história de maneira bastante breve. O início é construído com o típico “certo homem” (ἄνθρωπός τις, também presente em 13,6; 14,16 15,11; 16,1.19; 18,2; 19,12) de Lucas. Esta descrição bastante generalista indica que o foco não está no homem em si, mas naqueles que reagirão a ele, sendo a expressão de um recurso retórico poderoso de Jesus, uma vez que impede que os ouvintes classifiquem o viajante como amigo ou adversário (GREEN, 1997, p. 429). Esta lacuna será mantida até o final do relato, quando Jesus mostra que a identidade do homem não é determinante para responder à pergunta sobre o próximo.

O gênero literário de relato exemplar é caracterizado pela atemporalidade, mantida na história do samaritano compassivo. Por sua vez, o cenário montado permite vislumbrar uma localização geográfica bastante precisa: a estrada de

Jerusalém a Jericó, amplamente conhecida como perigosa⁸. É um mecanismo para deixar o relato mais realista, produzindo a impressão de um episódio verificado nos seus detalhes, atraindo a atenção dos narratários. Além do mais, guiando a atenção do leitor para a região onde o ataque acontece, também dá pistas para reconhecer a identidade do viajante: o mais óbvio seria pensar que seria alguém daquela zona, assim, provavelmente, um judeu. Esse recurso favorecia a identificação dos leitores com a história (HARNISCH, 1989, p. 239), que seriam convidados a entrar nela na pele do homem que foi assaltado.

A descrição do ataque dos bandoleiros, caracterizando o início da ação no v. 30b é também lacônica, não focando nos detalhes do assalto ou em suas características. O centro está na ação que fazem contra o homem: despojaram-no, espancaram-no e fugiram, deixando-o semimorto. O foco do narrador começa a ser delineado a partir do uso do verbo ἀπέρχομαι: o afastamento do necessitado. Essa forma preposicionada de ἔρχομαι aparecerá para os três outros atores que entrarão no relato, valorizando, assim, a posição dos transeuntes com relação àquele que necessitava de ajuda. Desde aqui, começa a ficar em evidência o contraste afastamento-aproximação, que estará presente em toda a narração.

Em uma segunda cena do relato, a dramaticidade é aumentada com a dupla negação de socorro por parte do sacerdote e do levita. Jesus insere na história personagens ligados ao mundo respeitado do culto oficial em Jerusalém. Os sacerdotes poderiam desempenhar o papel de legisladores quando não estivessem realizando seus deveres litúrgicos no Templo. Assim, a identificação do personagem do legista com a equipe do Templo deveria ser imediata. Quando entram em cena, o que o ouvinte espera deles?

Como funcionários do serviço religioso oferecido ao povo, a reação mais natural é que se detenham diante de um homem ferido que corria o risco de falecer caso não recebesse ajuda. Os destinatários da história provavelmente seriam levados por este caminho, fortalecido pelo uso da expressão única lucana κατὰ συγκυρίαν (“por casualidade”, v. 31), construindo nos ouvintes uma

⁸ Os autores, no geral, tomam testemunhos antigos das perigosas cavernas que serviam de esconderijos para bandidos, além de assaltos relatados em Jerônimo ou Estrabão, notando que houve a necessidade de estabelecer nesta estrada postos de vigilância romanos (MARSHALL, 1978, p. 447; BOCK, 1994, p. 1029; GOURGES, 2005, p. 19).

sensação que a história logo chegaria ao seu fim diante da boa sorte do assaltado. A chegada inesperada de um sacerdote transformaria a situação desagradável em favorável.

Contudo, como ironia narrativa, tanto o sacerdote quanto o levita têm uma reação semelhante: primeiro veem (ἰδὼν, 10,31-32), depois passam para o outro lado do caminho e seguem adiante (ἀντιπαρήλθεν, 10,31-32). A forma verbal ἀντιπαρέρχομαι é rara. Lucas une duas preposições ao verbo “ir” (ἔρχομαι), uma sugerindo passar ao lado ou dar uma volta (παρά) e a outra, caminhar adiante ou contra (ἀντί).

O comportamento inesperado dos dois oficiais do Templo acentua o drama no relato: os dois representantes legais do culto veem o necessitado, mas “fecham os olhos” e não se detêm para apoiá-lo. Essa atitude poderia refletir os escrúpulos quanto a questões religiosas e jurídicas ou o medo de ladrões⁹. O texto não abre ao leitor o mundo interior do sacerdote e do levita, de modo que não informa por que não se detêm, o que chama a atenção, uma vez que a narrativa havia sido aberta com a nota sobre a intenção da pergunta do legista. As únicas informações que temos são quanto à função sociorreligiosa dos dois transeuntes, o que pode levar a pensar que o narrador quisesse valorizar a prática de obras de caridade ligadas ao próximo, uma vez que o status dos sacerdotes e levitas não vinha do que faziam, mas da sua descendência (GREEN, 1997, p. 420). Ou ainda que estivesse acentuando o comportamento indiferente daqueles que estavam protegidos pelos limites do culto judaico e que eram do tribunal legitimador das regras de pureza e impureza, mas que condicionavam seu cuidado com o próximo meramente a um cumprimento confortável e seletivo das leis.

M. Gourges coloca em segundo plano as intenções do sacerdote e do levita, valorizando a construção estilística da história. Partindo dos escritos de Qumran, passando por Flávio Josefo e pelos escritos rabínicos, o autor identifica uma tríade característica do povo judeu para identificar suas diferentes categorias sociais. Para referir-se a todo o povo, falavam de “sacerdotes, levitas e israelitas”

⁹ Os argumentos contra a tese de que estariam presos a regras legais para seu serviço no Templo incluem: (a) que estariam voltando de Jerusalém, então já haviam cumprido sua função no culto; (b) que até os sacerdotes tinham a obrigação de enterrar um cadáver negligenciado; (c) ou que as regras de purificação eram restritas aos sacerdotes e não limitavam os levitas, entre outros (GREEN, 1997, p. 430-431; GOURGES, 2005, p. 20-21).

(GOURGES, 2005, p. 21-22), com certas variantes. O uso tríplice de personagens é uma característica típica das parábolas e dos contos populares e, diante disso, os ouvintes esperariam a inserção de um terceiro personagem na história contada por Jesus, provavelmente um israelita leigo, de forma que o relato se configurasse em uma crítica anticlerical.

Um efeito o de surpresa é dado com a inserção imediata de σαμαρίτης (10,33), sem nenhum precedente introdutório. Destoando do padrão das narrativas judaicas, o personagem não é um israelita ou outro clérigo, mas alguém pertencente a uma categoria de pessoas à margem dos limites sociorreligiosos aceitáveis para a prática do amor¹⁰. Uma vez que a narrativa entrevê o diálogo com um público judaico, a perspectiva não é positiva sobre a sorte do homem assaltado. Sua vida está nas mãos de um homem de descendência mista que abandonou a área de influência do Templo de Jerusalém e segue um culto próprio, diferente do judaico.

A curta introdução da história somente indica que o samaritano estava em viagem (v. 35), certamente uma explicação para sua presença nesta estrada tão marcada por viajantes judeus. Mais uma vez, ainda que esteja implicada sua origem e todo o panorama social que se formava com os conflitos entre judeus e samaritanos, a narrativa mais uma vez guia o leitor para o comportamento do personagem.

Desde o início da história, o leitor é convidado a enxergá-la a partir do ponto de vista do homem ferido. Essa ideia é desenvolvida por Marguerat (1992, p. 29; 2018, p. 24), que mostra que o único personagem que acompanha todos os acontecimentos narrados é aquele que foi agredido pelos bandidos e que a história dá informações das quais somente ele poderia dispor, silenciando-se sobre as demais. Ele está presente no início e no final do relato e a ausência de descritores de sua identidade ajudam qualquer leitor a identificar-se com ele. Assim, colocando-se na condição de alguém necessitado de ajuda, o leitor vê o

¹⁰ A inserção do samaritano como personagem deveria ser lida à luz da discussão sobre o “próximo” presente no Antigo Testamento: a interpretação do contexto do Levítico sobre o próximo envolvia os judeus e os estrangeiros que haviam sido assimilados, sendo que os escribas identificavam essa categoria com os prosélitos. Dessa forma, o dever do amor ao próximo não era aplicado aos sincréticos samaritanos, os quais certos textos expressamente os excluem da categoria do próximo e podem melhor ser vistos como os “inimigos” aos quais a tradição conferia contra eles o comportamento de ódio da parte de um judeu (GOURGES, 2005, p. 23-24). A Mishná, citando Rabí Eliezer, afirma que: “Quem come pão com um samaritano é como quem come carne de porco” (Shab 8,10).

sacerdote e o levita passando adiante e também contempla a chegada do samaritano. Nessa situação, um judeu gostaria da presença de um estrangeiro? Para responder a essa questão, o narrador dá uma guinada na história e apresenta com detalhes as atitudes desse terceiro personagem em favor do assaltado, desenhando uma série de elementos que o colocam em contraste com os dois oficiais de culto.

Em primeiro lugar, se o movimento dos personagens anteriores era de distanciamento em sentido oposto ao que estava em condição mortal, o samaritano vai ao encontro dele (ἦλθεν κατ' αὐτὸν, 10,33) e repete a ação dos seus predecessores, vê (ἰδὼν) o homem jazendo nesta situação. Se anteriormente o roteiro indicava que, depois de “ver”, os religiosos deram a volta e passaram adiante, atitude narrada com a dupla preposição do verbo ἔρχομαι (παρά e ἀντί), para o samaritano, outra ação fundamental é inserida entre estes dois verbos.

A primeira, é ser movido de compaixão (ἐσπλαγχνίσθη, 10,34). O relato não dizia a intenção do sacerdote e do levita, mas deixa claro o que os diferencia do samaritano: enquanto eles veem e seguem seu caminho como se não houvesse nada a fazer ali, o estrangeiro se detém diante da realidade e permite que aquilo que vê chegue às suas entranhas. A intenção fundamental que o move – a compaixão – é o *ponto de mudança* do relato e constitui a chave de leitura fundamental dada ao leitor para interpretar seu comportamento. Essa menção retoma a insistência do v. 27 na interioridade que, por sua vez, será manifesta em atitudes concretas pelo necessitado. Esse elemento diferenciador, sensibilizar-se diante da realidade de morte de outrem, é o primeiro da série de antagonismos que irão conduzir a narrativa a partir de então, mas também o mais fundamental. Esses contrastes põem em evidência dois comportamentos diferentes e, sobretudo, a não-conformidade entre a identidade das pessoas e sua atitude: aquele que era associado ao mal é o que pratica o bem (BOVON, 2002, p. 118).

O mesmo verbo ἔρχομαι, já usado três vezes para delinear o deslocamento dos assaltantes, do sacerdote e do escriba com relação ao assaltado (10,30.31.32), é repetido aqui, mas agora preposicionado com sentido contrário, sufixado com πρὸς. A compaixão faz o samaritano ir ao encontro (προσελθὼν, 10,34) do necessitado ao invés de afastar-se dele. Motivado por um sentimento diferente

dos que haviam passado na estrada, ele se aproxima do moribundo e oferece a ele gestos concretos que nascem de sua interioridade e não da necessidade de cumprir a lei judaica.

Ao repetir a construção feita com os verbos “ver + prefixo-ir”, inserindo na última ocorrência o verbo σπλαγχνίζομαι, o autor acentua o papel particular dessa ação para a história narrada por Jesus, que é confirmada por critérios dramáticos. A partir dessa reação particular do samaritano, um novo elemento entra em cena e começa a conduzir a narrativa para um novo caminho. A situação de morte desenhada no início da história começa a mudar quando a reação do samaritano não é a mesma do sacerdote e do levita e terá um impacto significativo na sorte do assaltado. Essas atitudes irão mudar a situação de morte e oferecer caminhos para a restauração da vida, constituindo o *ponto de mudança* do enredo nos vv. 33b-34, quando o samaritano é movido de compaixão e auxilia o homem à beira do caminho.

Assim, tão logo seja identificada a diferença entre o samaritano e os dois transeuntes anteriores por sua sensibilidade com relação ao ferido, sua resposta à situação é descrita de maneira rica. O tecido verbal se prolonga na descrição de ações de ajuda e cuidado (10,34): enfaixou as feridas, derramou óleo e vinho, colocou em sua própria montaria, levou à hospedaria e cuidou dele. O texto dá a entender que oferece seu próprio lugar em seu animal para colocar o homem moribundo¹¹.

O samaritano primeiro coloca os seus bens à disposição do homem assaltado. Após levá-lo à hospedaria, ele próprio coloca-se a serviço do homem, cuidando dele (10,34). O indicativo temporal “no próximo dia” (v. 35) sugere ao leitor que esteve à sua disposição durante toda a noite. Depois de oferecer os bens e seu próprio serviço, sua generosidade é completa quando oferece dois denários de prata ao dono do lugar (10,35), quantidade suficiente para duas semanas de cuidado, um tempo adequado para a recuperação. A compaixão do samaritano por alguém que estava à beira da morte foi exagerada: implicou seus bens, seu

¹¹ Nolland (2000, p. 595), concordando com Fitzmyer, indica que o uso do verbo ἄγω (“levar”) tornaria menos provável que os dois homens dividissem a mesma montaria.

serviço e seu dinheiro, tudo o que tem.

A linguagem do exagero continua na narrativa. O samaritano entregou a missão de cuidar ao hospedeiro e prometeu voltar e pagar pelas despesas extras, oferecendo ainda seu compromisso com a recuperação total do homem. Bovon (2002, p. 121) diz que esse quinto gesto, sendo virtual, é uma maneira de limitar a dependência do ferido com relação a ele. De qualquer forma, fica evidente para os ouvintes e para o leitor que os gestos construídos com base na compaixão demonstram um cuidado sem medidas e que o compromisso firmado com o hospedeiro coroa a última antítese com o sacerdote e o levita: o samaritano não só se deteve e se aproximou diante do homem necessitado, como mostrou que seu gesto era espontâneo e envolvia um elemento de constância na prática do amor. Ele prometeu que regressaria ao local e estenderia seu cuidado no tempo, ainda que sem a sua presença. Essa é a garantia que o que estava semimorto voltaria à vida: todos os bens *necessários* para sua recuperação são garantidos. Com isso, a história ganha seu desfecho e o conflito apresentado chega à sua resolução.

2.6 Segunda resolução (vv. 36-37)

O final do relato (10,36-37) retoma a discussão com o legista. Jesus se mostrará verdadeiro mestre e hermeneuta ao ampliar a demarcação a respeito do próximo estabelecida por Lv 19,16.33-34. Primeiro, ele mudou a pergunta do legista, que havia questionado no v. 29 quem era o próximo em termos de um enunciado da Lei, buscando uma hermenêutica de suas normas e pensando no próximo como destinatário de uma ação prevista no conjunto legal judaico. Assim como esperado pela Torá, o próximo deveria ser o destinatário de um ato de misericórdia. No exemplo de Jesus, o próximo é aquele que mostra benevolência e cordialidade com relação a outros, desvinculado de prejuízos étnicos ou rigorismos legais.

Por isso, a pergunta de Jesus inverteu o que havia sido questionado: “Qual dos três, em tua opinião, foi o próximo do homem que caiu nas mãos dos assaltantes?” (10,36). Assim, ressaltou a reciprocidade do termo “próximo”. Ou seja, se um próximo é alguém para quem eu estarei pronto para oferecer ajuda, um próximo é também alguém que está pronto para oferecer ajuda a mim,

favorecendo não o cumprimento rigoroso da norma, mas as relações humanas construídas no amor.

Mais ainda, Jesus convidou o legista a olhar para o tema não desde si mesmo, mas desde o ponto de vista do homem moribundo, ao qual a questão do próximo era de vida ou morte. Enquanto o legista pensava em si quando pergunta “onde está o limite do meu dever?”, Jesus levou-o a pensar a partir do que padece, levando-o a colocar-se na situação do sofredor e a refletir “quem espera a minha ajuda?”, para que percebesse que não há limites para o mandamento do amor. Já que o próximo não pode ser um objeto da Lei, a história não dá nenhuma definição clara e precisa sobre ele, e não oferece novas categorias legais a partir de pura casuística, ensinando que o amor não pode definir seu objeto.

A resposta do legista usou uma perífrase, evitando enaltecer o samaritano: “aquele que usou de misericórdia para com ele” (10,37, literalmente, aquele que “fez” misericórdia). Pode ser que o legista tenha evitado propositadamente mencionar o “samaritano”, não querendo reconhecer que um daqueles que os judeus odiavam e consideravam impuros havia entendido melhor as exigências éticas da Lei, mais do que os legistas que se julgavam os únicos intérpretes da Torá. Mas, ao mesmo tempo, demonstra que compreendeu o ensinamento da história. Considerou o exterior (ὁ ποιήσας, “o que fez”, terceiro aparecimento do verbo ποιέω) vinculado ao interior (τὸ ἔλεος, “a misericórdia”), entendendo também o caráter das relações humanas (μετ’ αὐτοῦ, “para com”).

É dessa forma que Jesus desmascarou a tentativa anterior do jurista de justificar-se, ampliando a dimensão legalista para valorizar a sinceridade das ações que nascem como fruto da compaixão. Para isso, ensina que o verdadeiro “fazer” é confirmado por essa motivação interior mais profunda que o cumprimento legalista da Torá. O foco não estava na absolutização das normas, mas na condição interior que move as ações em relação a alguém que sofre. Jesus mostrou que a chave hermenêutica para interpretar as Escrituras deveria partir da experiência humana e de um olhar a partir daquele que sofre.

Finalmente, pela quarta vez no relato, o verbo ποιέω aparece, encerrando a discussão levantada no v. 25, respondida no v. 28 por Jesus, constatada na

resposta do legista no v. 37 e impressa como programa de vida no imperativo do v. 37: “Vai e faze (ποίηι) tu o mesmo”. A máxima de Jesus tem caráter enfático: o pronome pessoal de segunda pessoa σὺ é colocado expressamente para acentuar o caráter do imperativo ποίει (10,37). Este fim programático faz que o discurso sobre o próximo passe do definir para o devir, do dizer para o fazer (MARGUERAT, 1992, p. 31).

3 Considerações finais: o uso de σπλαγχνίζομαι no diálogo de Jesus com o legista

A análise narrativa de Lc 10,25-37 apontou para um uso particular do verbo σπλαγχνίζομαι. A partir daqui, apresentaremos três argumentos que mostram a importância da atitude para a história, para a perícopa e para o Evangelho de Lucas, além de apresentarmos o alcance teológico do verbo na retórica narrativa lucana.

O primeiro argumento nasce da análise de σπλαγχνίζομαι no enredo da *história do samaritano compassivo* (10,29-35). A trama pode ser representada pelo binômio morte-vida: o início da ação apresenta um homem semimorto abandonado e o desfecho do relato mostra os cuidados que o levarão novamente à vida. A transformação no enredo não se dá pela simples inserção do samaritano como novo personagem, mas quando sua ação é diferenciada do sacerdote e do levita. Os três personagens veem o homem abandonado, mas somente o samaritano é movido de compaixão. Essa marca distintiva inicia uma cadeia de ações transformadoras em favor do necessitado. Nolland (2000, p. 594) diz que a posição do verbo σπλαγχνίζομαι funciona como uma alavanca pela qual a história muda, sendo que a palavra é reservada para o final da frase para construir suspense e levar a um impacto maximizado.

O efeito de acúmulo construído com a enumeração dos gestos de cuidado em favor do assaltado não evidencia o cumprimento de deveres morais. Do contrário são a concretização da compaixão do samaritano, que ressoa em ações exageradas, envolvendo muito mais do que seria preciso ou esperado. São um desdobramento da atitude interior, uma vez que o que individualiza o samaritano é sua compaixão, levando-o à ação em face da inatividade do sacerdote e do levita.

Este efeito responsivo é marcado pelo uso do presente histórico em ἐπιχέων (derramando, 10,34), o que reforça a concretude histórica da compaixão do samaritano¹². O verbo corrobora a eficácia da ação compassiva, que deve acontecer na história como um mandamento a ser executado: ter compaixão e transformá-la em atitudes práticas.

A ideia da compaixão como mandamento aponta para o segundo argumento, que aparece na análise de σπλαγχνίζομαι na *delimitação ampla da perícope do diálogo de Jesus com o legista* (10,25-37). A função do verbo no relato é exemplar e ajuda a clarificar a categoria de próximo: seu emprego aplicado a um homem caracteriza uma atitude básica, decisiva de toda ação, fundamentalmente humana e, assim, essencialmente cristã (FITZMYER, 1986, p. 286; KÖSTER, 1988, p. 553). A atitude do samaritano indica que o próximo não era alguém que se poderia excluir, mas é todo aquele que quer fazer o bem, que é movido de compaixão ao ver o sofrimento alheio. Assim, o termo designa uma conduta evangélica que o doutor da Lei será chamado a imitar.

Essa interpretação é particularmente importante quando o relato é visto sob o gênero de *relato exemplar*, o que faz com que o ponto de vista da narrativa não seja do samaritano, mas do homem assaltado. Se a história configura um exemplo, então a função deste benfeitor não é valorizar um grupo étnico em detrimento de outro, e sim mostrar que o amor ao próximo é uma exigência natural diante das necessidades humanas, especialmente quanto aos que estão em situações próximas da morte, em um estado de desespero e impossibilidade diante de situações dramáticas. O sentido da história é que, em uma situação tão grave, aquele que age pela compaixão, independentemente de sua origem étnica, condição hierárquica ou participação cúltica, certamente pode ser considerado o *próximo*. A insistência na ortopraxis da fé com a repetição do verbo “fazer” é, assim, conectada ao “ser movido de compaixão”. O verbo σπλαγχνίζομαι é colocado como a natureza da ação benfeitora, que não se origina do cumprimento arbitrário da Lei, mas do ser de Jesus, já que ele próprio havia agido com

¹² Blass et al. (1997, p. 403-404) defendem que o uso do presente histórico representa o fato de modo vivaz, como se o narrador estivesse presente nele e que Lucas quase sempre o evita. Indica a ação principal, no caso da passagem em questão, o efeito concreto da atitude compassiva.

compaixão (Lc 7,11-17).

Finalmente, o terceiro argumento nasce do *enredo amplo do caminho para Jerusalém*, iniciado em 9,51, e da análise da ocorrência de *σπλαγχνίζομαι* no *Evangelho de Lucas*. Como vimos, a introdução do diálogo com o legista iniciada com *καὶ ἰδοὺ* (v. 25) conecta a passagem com os acontecimentos anteriores. O capítulo 10 do Evangelho de Lucas é aberto com o envio dos setenta e dois missionários no contexto da caminhada de Jesus para Jerusalém (10,1-16). Há uma vinculação concreta entre a missão do Pai, do Filho e dos enviados: “Quem vos ouve, a mim ouve, quem vos despreza, a mim despreza, e quem me despreza, despreza aquele que me enviou” (10,16). Os comissionados retornam manifestando sua alegria pelo resultado da missão e estabelecendo um diálogo com Jesus (10,17), no qual se afirma que os nomes desses missionários “estão escritos nos céus” (Lc 10,20).

O texto segue apresentando um júbilo na forma de oração ao Pai. Jesus agradece porque a revelação divina é destinada aos pequeninos e também manifesta sua identidade como revelador do Pai (10,21-22). Indiretamente, há uma condenação dos sábios e entendidos (10,21), os quais, não passando por Jesus, não conseguem chegar a conhecê-lo. Contrariamente, a missão dos discípulos é vista como um caminho de conhecimento de Deus: à medida que respondem ao apelo de Jesus e são obedientes à sua Palavra que os envia à missão, o Filho pode oferecer-lhes um caminho para chegarem ao Pai, já que é o único que o conhece e pode revelá-lo. Quando Jesus segue elogiando o que veem e ouvem (10,23-24), em última análise, reforça que ser fiel à palavra do Filho é o caminho que leva ao Pai.

O leitor pode se perguntar: o que faz aqueles missionários serem reconhecidos em uma posição tão superior aos mestres de Israel? O discurso de envio para a missão ajuda a vislumbrar o que será explicitado no diálogo com o legista: a ação dos setenta e dois é digna de mérito porque é uma extensão da ação do próprio Jesus – “O que vos ouve, ouve a mim e o que vos rejeita, rejeita a mim” (Lc 10,16). Perondi (2015, p. 230-233) apontou para o uso intencional do verbo

no conjunto do Terceiro Evangelho¹³, caracterizando a ação de Jesus em favor da viúva de Naim (7,13) e do pai pródigo do filho arrependido (15,20). Esses relatos, bem como a história do samaritano compassivo, constituem uma cena-tipo cujo centro estrutural, temático e teológico é σπλαγχνίζομαι (CATENASSI; PERONDI, 2019, p. 350-354). O verbo é particularmente escolhido para compor o caminho de Jerusalém, indiretamente vinculando-o aos missionários e ilustrando a marca dos pequeninos que herdaram do céu: a compaixão. Ela os afasta do comportamento do sacerdote e do legista e aproxima-os do samaritano. Não é marca dos sábios e entendidos, que não entendem o que é o Reino e não fazem a vontade do Pai; antes, ser movido de compaixão é condição para ter o nome inscrito no céu.

REFERÊNCIAS

- BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; REHKOPF, F. **Grammatica del Greco del Nuovo Testamento**. Brescia: Paideia, 1997.
- BOCK, P. L. **Luke 1:1–9:50**. Grand Rapids: Baker Academic, 1994.
- BOVON, F. **El Evangelio según San Lucas**. Lc 9,51–14,35. II. Salamanca: Sígueme, 2002.
- CASALEGNO, A. **Lucas: a caminho com Jesus missionário**. São Paulo: Loyola, 2003.
- CATENASSI, F. Z.; PERONDI, I. Bíblia e ciências da linguagem: recursos literários e cenas-tipo no Evangelho de Lucas. **Teoliterária**, São Paulo, v. 9, n. 17, p. 337-358, 2019. <https://revistas.pucsp.br/teoliteraria/article/view/39397>
- ERNST, J. **Il Vangelo secondo Luca**. Brescia: Morcelliana, 1985. v. 2.
- FITZMYER, J. A. **El Evangelio según Lucas**. III: traducción y comentario. Capítulos 8,22-18,14. Madrid: Cristiandad, 1986.
- GOURGES, M. **As parábolas de Lucas: do contexto às ressonâncias**. São Paulo: Loyola, 2005.
- GREEN, J. B. **The Gospel of Luke**. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- HARNISCH, W. **Las parábolas de Jesús: una introducción hermenéutica**. Salamanca: Sígueme, 1989.
- JEREMIAS, J. **Las parábolas de Jesús**. 3. ed. Estella: Verbo Divino, 1974.

¹³ Lucas prefere retirar o texto de três passagens que utiliza de Marcos como fonte para seu texto: a multiplicação dos pães (Mc 6,34; Lc 9,10-17), a purificação do leproso (Mc 1,41; Lc 5,12-16); a cura do menino endemoninhado (Mc 9,22; Lc 9,37-43). O mesmo recurso estilístico é empregado quanto ao discurso diante da miséria das multidões (Mt 9,36; Lc 10,2), recebido da fonte Q.

KÖSTER, H. splagenon. In: KITTEL, G. (Ed.). **Grande Lessico del Nuovo Testamento**. Brescia: Paideia, 1963-1988. p. 903-934.

MARGUERAT, D. **Parábola**. Estella: Verbo Divino, 1992.

MARSHALL, I. H. **The Gospel of Luke**. Carlisle: The Paternoster, 1978.

NESTLE, E.; NESTLE, E.; ALAND, B.; ALAND, K.; KARAVIDOPOULOS, J.; MARTINI, C. M.; METZGER, B. M. **Novum Testamentum Graece**. 28. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft; Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.

NOLLAND, J. **Luke 1–9:20**. Nashville: Thomas Nelson, 2000.

PERONDI, I. **A compaixão de Jesus com a mãe viúva de Naim (Lc 7,11-17): o emprego do verbo splageni,zomai na perícopes e no Evangelho de Lucas**. Tese (Doutorado em Teologia Bíblica). Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2015.

PLUMMER, A. **A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke** 5th ed. Edinburgh: T & T Clark, 1981.

TAO, H. B. Texto, narrador y lector em Lc 10,25-37. **Theologica Xaveriana**, Bogotá, v. 65, n. 180, p. 327-351, 2015
<http://www.scielo.org.co/pdf/thxa/v65n180/v65n180a03.pdf>